Paul Erxleben

KRITISCHE THEORIE AKTUALISIEREN

Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paul Erxleben
Kritische Theorie aktualisieren

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Paul Erxleben (Dr. phil.), geb. 1986, forscht zu Demokratietheorie und Beratungsangeboten gegen Rechtsextremismus an der Philipps-Universität Marburg. Er lehrte und forschte an der Universität Leipzig und der Hochschule Ludwigshafen. Seine weiteren Forschungsschwerpunkte sind Antisemitismus, Autoritarismus und Geschichtspolitik.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Paul Erxleben

Kritische Theorie aktualisieren

Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dissertation mit dem Originaltitel »Feindliche Brüder? Lehren aus einem Vergleich von Adorno und Foucault für eine kritische Theorie zu Beginn des 21. Jahrhunderts« an der Universität Leipzig, Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie, Institut für Philosophie, Disputation 11. Juli 2023.

Diese Publikation wurde unterstützt durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig und durch eine Förderung der Hans-Böckler-Stiftung.

Hans **Böckler**
Stiftung
Mitbestimmung · Forschung · Stipendien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld
© Paul Erxleben

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839472484
Print-ISBN: 978-3-8376-7248-0
PDF-ISBN: 978-3-8394-7248-4
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

Einleitung: Feindliche Brüder? 7
Die Fragestellung 9
Aktualisierungspotentiale 9
Methode des Kraftfelds 10
Aufbau der Arbeit 10
Thesen und Argumente 12
Danksagung 13

1. Perspektive 15
1.0. Einleitung 15
1.1. Ausgangspunkte: Warum Adorno und Foucault? 16
1.2. Methodik 1: ›Kraftfelder‹ 44
1.3. Methodik 2: Zwei Sicht-Achsen 48

2. Kraftfeld A: Macht und Gewalt 109
2.0. Einleitung 109
2.1. Adornos Denken und Diskreditierung von Gewalt und Herrschaft 110
2.2. Foucaults Erweiterung: produktive Macht im Unterschied zu Gewalt 124
2.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Macht und Gewalt 146

3. Kraftfeld B: Wissen und Ideologie 155
3.0. Einleitung 155
3.1. Die Ideologienlehre Adornos 156
3.2. Foucaults Wissensverständnis 208
3.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Ideologie und Wissen .. 247

4. Kraftfeld C: Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen 271
4.0. Einleitung 271
4.1. Adornos Subjekttheorie 272
4.2. Foucaults Verständnis von Subjektivierung 319

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen 380

5. Resümee 393
5.1. Perspektive: Die Methode des Kraftfelds 394
5.2. Der Ertrag der drei Kraftfelder: Ohnmacht, Ideologie und Mündigkeit 396
5.3. Antworten auf die Forschungsfragen 400

Bibliographie 403
Teil 1: Literatur Theodor W. Adorno 403
Teil 2: Literatur Michel Foucault 405
Teil 3: Sekundärliteratur 409

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einleitung: Feindliche Brüder?

Am 23. Januar 1969 nimmt Michel Foucault an einer Besetzung der Reformuniversität Vincennes teil (Macey 2004: 88; Eribon 1989: 315). Der Akt ist umso bemerkenswerter, als Foucault zu dem Zeitpunkt nicht nur der Leiter der Abteilung für Philosophie ist, sondern wesentlich die Einrichtung der Universität unterstützt und die Berufung linker Sozialwissenschaftler_innen vorangetrieben hatte. Er achtet auf Interdisziplinarität und richtet die Lehre an einer politischen Analyse der Gesellschaft und kritischen Reflexion der Wissenschaften aus. Doch bereits kurze Zeit nach ihrer Gründung gerät die Universität in die Auseinandersetzungen zwischen linken, häufig maoistischen Studierenden und dem Staat.[1] Das Experiment der Hochschulpolitik endet für Foucault mit Enttäuschungen (Macey 2004: 99). Acht Tage später, am 31. Januar 1969, ruft Theodor W. Adorno die Polizei, um die Besetzung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (IfS) durch den Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) zu verhindern (Demirović 1999: 945; Müller-Doohm 2003: 705–706). Auch dieser Vorgang ist bemerkenswert, da große Sympathien beider Seiten füreinander bestanden, der Organisator der Aktion, Hans-Jürgen Krahl, sogar bei Adorno promoviert. Adorno hatte in den zurückliegenden Jahren immer wieder für die Studierenden in hitzigen öffentlichen Debatten Partei ergriffen. Die Außerparlamentarische Opposition bezog sich nicht zu Unrecht auf die Kritische Theorie. Doch wollte Adorno weder den Lehrbetrieb zugunsten der politischen Diskussion einschränken noch die Ressourcen des Frankfurter Instituts für die Propaganda einer Bewegung zur Verfügung stellen, die sich in einer revolutionären Situation sah, welche er vehement bestritt. Beide Ereignisse sind also eingebettet in umfassendere Theorie-Praxis-Gefüge, die mit gesellschaftlichen Transformationen einhergehen.[2] Bei oberflächlicher Betrachtung zeichnet sich das Bild kritischer Theoretiker, die

1 Foucault resümiert kurze Zeit nach der Besetzung in einem Artikel für eine populäre Zeitschrift, er wäre in eine Falle der etablierten Kräfte gegangen, welche mit der Reformuniversität versuchten, die Studierendenproteste einzuhegen. »Angesichts der jüngeren Entwicklungen«, so stellt er fest, stelle sich nun »nicht mehr die Frage, wo die Grenzen des Wissens liegen […], sondern wer die Inhaber des Wissens sind.« (Foucault 1970: [78]: 88) Die politische Ökonomie des Wissens müsse hinterfragt werden.

2 Auch andere Daten ließen sich heranziehen, um Adornos Theoriearbeit mit der Foucaults in Beziehung zu setzen. Volker Weiß und Sarah Speck verweisen auf das Jahr 1966, in dem sowohl die

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu höchst unterschiedlichen Einschätzungen gelangen – eine Schwarz-Weiß-Aufnahme zweier *feindlicher Brüder?* Ein genaueres Hinsehen lässt allerdings eine differenzierte Szene voller intensiver Spannungen zwischen einer theoretischen Praxis und einer praktischen Theorie hervortreten. Beide Akteure erkannten die Ambivalenzen der historischen Situation und setzten sich kritisch-solidarisch mit den Kämpfen innerhalb der brüchigen gesellschaftlichen Prozesse auseinander. Zunächst zeigen die zwei Episoden, dass Foucault und Adorno beide um die materiellen Bedingungen kritischer Theorieproduktion innerhalb der bestehenden akademischen Ordnung und in Auseinandersetzung mit den sozialen Bewegungen rangen. Sie reflektierten die Rolle der Theorie in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, in die sie gezielt mit Begriffen intervenierten, um die Strukturen und Funktionsweisen der Herrschaft zu kritisieren und damit emanzipatorische Eingriffe zu ermöglichen. Offenkundig führten ihre verschiedenen Problematisierungen der gemeinsam identifizierten gesellschaftlichen Konflikte und ihrer Ursachen zu unterschiedlichen Einschätzungen. Die Gründe dafür rühren aus den Analysen Adornos und Foucaults, mit denen sie ihre Erfahrungen und die anderer auf gesellschaftliche Transformationen rückbezogen. Sie verweisen auf teils gegenläufige Konzeptionen ihrer Begriffe. Diese Differenzen ihrer sozialphilosophischen Begriffe stehen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung.

Wer das Verhältnis von Adorno und Foucault als das von *feindlichen Brüdern* auffasst, begreift zugleich den Zusammenhang der kritischen Theorien als Familienverhältnis. Foucault hatte diesem problematischen Verständnis selbst Vorschub geleistet, als er von einer »Position der Brüderlichkeit« (Foucault 1978: Kritik: 25) zur Frankfurter Schule sprach. Jüngst ging Amy Allen sogar soweit, Foucault als »Adornos ›andere[n] Sohn‹« (Allen 2016: 217) zu bezeichnen. Derweil ist das Familien- oder Generationen-Modell für die kritische Theorie völlig unangemessen (vgl. Demiroivić 2012; Salzborn 2015a). Vielmehr muss der Bezug auf die Sache, die gesellschaftlichen Phänomene und ihre Kritik, entscheidend sein. Und darüber hinaus die Frage, wie Theorien den gesellschaftlichen Wandel und die eigene Historizität reflektieren.[3] Letztlich entscheidet über den kritischen Charakter einer jeden Theorie ihre Intention im historischen Prozess. Statt von einem mehr oder minder fixen Zusammenhang einer Familie oder Schule auszugehen, für den die Erfüllung einer willkürlichen Anzahl an Merkmalen eines kritischen Katalogs ausreicht, ist also eher das Modell der Konstellation heranzuziehen. Es erlaubt, unterschiedliche kritische Theorien in den Blick zu nehmen, die zueinander auch im Verhältnis des Widerspruchs oder der Ergänzung stehen können. Diese Perspektive auf die Pluralität kritischer Theorien prägt die vorliegende Arbeit, die stark von den Auseinandersetzungen des Marxismus mit dem Poststrukturalismus beeinflusst ist und einen Beitrag für postmarxistische Theoriedebatten leisten möchte. Dementsprechend ist in der vorliegenden Studie in Bezug auf Adorno von seiner Kritischen Theorie die

Negative Dialektik als auch *Die Ordnung der Dinge* erschienen. Diese »zeitliche Koinzidenz« deuten sie »als Axialpunkt einer Überkreuzung« (Weiß/Speck 2007: IX).

3 Aus diesem Zusammenhang wird ersichtlich, warum die vorliegende Studie mitunter zwischen dem Präsens und Präteritum wechselt. Für den gemischten Gebrauch der Tempi sprechen inhaltliche Gründe. Die Darstellung bewegt sich einerseits auf Ebene der Rekonstruktion und andererseits auf der der Analyse.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rede, weil es sich um einen Eigennamen handelt. Sobald es aber um Foucaults Arbeiten geht, werden sie als Teil seiner kritischen Theorie aufgefasst. Beide, so zeigt die nähere Untersuchung, lassen sich fruchtbar in Beziehung zueinander setzten, gerade weil sie Differenzen aufweisen.

Die Fragestellung

Ausgehend von der Annahme, dass die Beziehung in der Sache für die Zuordnung zur Konstellation der kritischen Theorien entscheidend ist und die emanzipatorische Intention im historischen Prozess ihren Wahrheitsgehalt bestimmt, stellt sich die Frage nach der Aktualisierung kritischer Theorie. Die Potentiale für eine Aktualisierung findet sie in ihren Traditionsbeständen, zu denen zweifelsfrei Adorno und Foucault wesentliche Beiträge geliefert haben. Ob ihre Begriffe weiterhin eine kritische Wirkung entfalten können oder vereinnahmt wurden, erweist sich erst in der Konfrontation mit den gesellschaftlichen Transformationen. Daher lautet die systematische Fragestellung der vorliegenden Arbeit: *Was sagen die Differenzen und Gemeinsamkeiten beider Theoretiker in Bezug auf Gesellschaftskritik zu ihrer Zeit über die Bedingungen der Möglichkeit von kritischer Theorie der Gesellschaft heute aus?* Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst eine Auseinandersetzung mit der Historizität und dem Verhältnis von kritischer Theorie und gesellschaftlicher Praxis nötig. Sodann muss ins Material der Autoren geblickt werden, um deren Begriffsarbeit einer Vermittlung zu unterziehen. Aus der Rekonstruktion lassen sich Strategien der Auseinandersetzung mit den Transformationsprozessen ableiten. Auf dieser Basis sind Aussagen über die Bedingungen für kritisches Denken heute möglich. Darüber hinaus ergeben sich aus der Vermittlung bereits einige Aktualisierungspotentiale.

Aktualisierungspotentiale

Der Versuch, Aktualisierungspotentiale für die kritische Theorie zu identifizieren und zu entfalten, kann sich auf Gedanken der betreffenden Theoretiker stützen. Adorno und Horkheimer beendeten das Kapitel zur Kulturindustrie in der *Dialektik der Aufklärung* mit der Aufforderung, die kritische Analyse sei »fortzusetzen« (Adorno/Horkheimer 1947 (nach HGS): 5: 196, 428; vgl. Haug 1996: 197; Demorović 1999: 10; 2003: 8–9; Schmidt Norr/Ziege 2019: 3). Foucaults wiederholte »Verschiebung[en]« (Foucault 1984: GdL: 12) legten beredtes Zeugnis ab von dem beständigen Überprüfen und Rekalibrieren seiner theoretischen Werkzeuge. Adorno und Foucault waren sich völlig bewusst, nicht außerhalb von gesellschaftlichen Zeitläufen zu arbeiten, die überdies beständigen Veränderungen unterworfen sind. Sie selbst aktualisierten Bestände der tradierten kritischen Theorie oder verwarfen sie als überholt. So arbeitet die Studie heraus, wie Adorno den Begriff des Elends von Marx als Ohnmacht reformulierte. Foucault ordnete die Repressionshypothese in ihren diskursiven Zusammenhang ein und entwickelte in Abgrenzung zu ihr seine These von der Produktivität der Macht. Beide Begriffe verweisen auf Differenzen und stehen in Spannung zueinander, die sich fruchtbar zu Thesen für die kritische Analyse der Gegenwart fortentwickeln lassen. So können die verbreiteten multidimensionalen

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erfahrungen der *Ohnmacht als die dunkle Kehrseite der permissiven Machtformen* dechiffriert werden. Hier tritt die soziale und politische Relevanz der Studie vor Augen. Nicht nur die Sozialphilosophie bedarf der reflexiven Begriffsarbeit, sondern auch soziale Bewegungen. Die vorliegende Forschungsarbeit ist also für akademische und für aktivistische Anliegen von Interesse.

Methode des Kraftfelds

Die Idee der Konstellation dient der Studie auch als methodische Herangehensweise, um die Forschungsfrage zu beantworten und die Aktualisierungspotentiale herauszuarbeiten. Hierfür entwickelt sie eine eigene Methode: das Kraftfeld. Es erlaubt die Vermittlung Adornos und Foucaults durch ihre Differenzen hindurch. Im Zuge der Analyse werden die begrifflichen Differenzen auf das gemeinsame Problem bezogen und auf ihre Auseinandersetzung mit der Historizität und dem Theorie-Praxis-Gefüge hin untersucht. Ein Kraftfeld setzt unterschiedliche theoretische Konstellationen zueinander in Beziehung und hebt ihre Historizität, in welcher sich der Zeitkern von Wahrheiten mit den Kräfteverhältnissen der Gesellschaft verbindet. Wesentliche Impulse verdankt diese methodische Konzeption zur Ausarbeitung der Historizität von kritischen Theorien den Arbeiten von Ulrich Brieler und Alex Demirović (vgl. Brieler 2002; 2019; Demirović 2003, 2006; 2012). Die Differenzen zwischen Adorno und Foucault, etwa hinsichtlich des Ideologiebegriffs, werden auf diese Weise nicht übergangen oder eingeebnet, aber auch nicht als unüberbrückbar aufgefasst. Vielmehr entsteht zwischen den Polen Ideologie und Wissen ein Kraftfeld, das ermöglicht, die Auseinandersetzungen ihrer begrifflichen Konstellationen mit den Verschiebungen der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse zu untersuchen. So werden Differenzen verständlicher und der sachliche Gehalt der Begriffe lässt sich weniger gewaltsam erschließen, als es bei einer simplen Gegenüberstellung geschehen muss. Obendrein bietet dieser methodische Zugang die Möglichkeit für die Entfaltung von Aktualisierungspotentialen. Beispielsweise erweist sich in diesem Kraftfeld die Reformulierung der *Ideologie als fetischisierendes Wissen* als fruchtbar.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich im Wesentlichen in ein Kapitel zur Methodik und drei Materialkapitel, welche die Begriffsarbeit in der Primärliteratur behandeln. Die Kraftfelder sind jeweils in einen Teil zu Adorno, einen zu Foucault und einen Vermittlungsteil gestaffelt. Da es an gekennzeichneten Stellen Zusammenfassungen und wo nötig Wiederholungen sowie zahlreiche Verweise gibt, können Leserinnen und Leser auch entscheiden, nur einen Argumentationsstrang durch den Text hindurch zu verfolgen. So ist es möglich, die Studie als Einführung in wesentliche Aspekte der Sozialphilosophie entweder Adornos oder Foucaults zu nutzen. Die Lektüre könnte sich aber auch auf die Betrachtung eines Problemzusammenhangs beschränken, etwa wie Adorno und Foucault die Emanzipationspotentiale im unterworfenen Subjekt jeweils herausarbeiten. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, nur die Vermittlungsteile zu lesen, um sich einen schnellen Überblick

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu verschaffen und bei Bedarf auf die dort verwiesenen Stellen in den Rekonstruktionen Adornos oder Foucaults zu blicken.

Das erste Kapitel stellt die *Perspektive* scharf, indem es die sozialphilosophische Systematik erarbeitet (1.1.). Es werden immanente Ausgangspunkte in den Werken Adornos und Foucaults reflektiert (1.1.1.), interne Anknüpfungspunkte in der Forschungsliteratur herausgearbeitet (1.1.2.) und externe Gründe für die Fragestellung berücksichtigt (1.1.3.). Auch werden die Grenzen der vorliegenden Untersuchung und mögliche anschließende Perspektiven kurz beleuchtet (1.1.4.). Nach dieser Einführung in das Forschungsfeld wird die Methode des Kraftfelds ausführlich hergeleitet und dargestellt (1.2.). Die beiden wesentlichen Aspekte der Historizität und des Verhältnisses von Theorie und Praxis werden im Anschluss entwickelt, da sie die Kraftfelder durchziehen und prägen. Im ersten Unterkapitel werden die Gedanken Adornos und Foucaults zur Historizität um Überlegungen zur gesellschaftlichen Transformation erweitert (1.3.1.). Unter einem differenzierten Rückgriff auf die Folie des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus lassen sich die Theorien historisch situieren, wobei durch ein Denken der komplexen Ungleichzeitigkeit die Einsichten beider Autoren in gesellschaftliche Brüche und Diskontinuitäten integriert werden. Das zweite Unterkapitel untersucht zunächst die Beziehung beider Theoretiker zu den sozialen Bewegungen und beleuchtet von dort aus ihre Reflexionen über das Theorie-Praxis-Gefüge (1.3.2.). Dabei wird Adornos negative Dialektik mit Foucaults historischem Nominalismus in Verbindung gebracht, ohne deren Inkompatibilität zu übergehen.

Das Kapitel 2 entfaltet das Kraftfeld A um die Begriffe *Macht* und *Gewalt*. Im ersten Teil rekonstruiert es Adornos multiplen Gewaltbegriff (2.1.1.), geht auf den Begriff der Ohnmacht ein (2.1.2.) und wirft einen Blick auf sein Verhältnis zu legitimer Gewalt (2.1.3.). Der zweite Teil ist der Entwicklung von Foucaults Machtbegriff (2.2.1.) gewidmet und arbeitet dessen produktiven Charakter heraus (2.2.2.). Auch betrachtet ein Unterkapitel den Macht-Wissen-Komplex Foucaults unter besonderer Berücksichtigung der Macht (2.2.3.). Vermittelt werden beide theoretischen Ansätze im dritten Teil,[4] indem zunächst das ihnen gemeinsame Problem der Herrschaftskritik herausgearbeitet wird (2.3.1.). Anschließend lassen sich ihre Differenzen als die von Antagonismus und Agonismus zuspitzen (2.3.2.). Abschließend bietet das Kapitel einen Ansatz zur Vermittlung von Macht und Gewalt als dialektischer Beziehung und argumentiert für den Ohnmachtsbegriff als Mittler zwischen beiden Theorien (2.3.3.).

Adornos *Ideologienlehre* und Foucaults *Wissensbegriff* spannen im dritten Kapitel das Kraftfeld B auf. Der erste Teil behandelt Adornos Geschichte der Ideologie und der Ideologienlehre (3.1.1.) und wird um die Betrachtung ihrer Funktionen der Subjektstabilisierung und Fetischisierung (3.1.2.) ergänzt. Daran schließt sich die Darstellung der Konstellation an, in die Adorno Ideologie mit Kulturindustrie und Wahn bringt (3.1.3.), gefolgt von einer Skizze seiner Ideologiekritik (3.1.4.). Im anschließenden zweiten Teil steht zunächst die Genese von Foucaults Wissensbegriff im Vordergrund (3.2.1.), bevor auf seine scharfe Abgrenzung vom Konzept der Ideologie geblickt wird (3.2.2.). Eine besondere Berücksichtigung erfährt auch seine Kritik der politischen Ökonomie

4 Dieser dritte Teil des zweiten Kapitels beruht in wesentlichen Teilen auf dem Artikel *Adorno und Foucault im Kraftfeld von Macht und Gewalt* (Erxleben 2020).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Wahrheit und ihrer Kontexte (3.2.3.). Der abschließende Vermittlungsteil weist zuerst das gemeinsame Problem in der Machtwirkung der Rationalität nach und blickt dafür auf unterschiedliche Traditionen der Aufklärung, an die Foucault und Adorno anknüpfen (3.3.1.). Auch diese führen zu erheblichen Differenzen, etwa um den Begriff der Wahrheit (3.3.2.). Beide Wahrheitsbegriffe können allerdings miteinander verschränkt werden, wodurch ein besonders starkes Instrument für die Analyse der Historizität von Wahrheiten entsteht. Darauf aufbauend kann der Begriff der Ideologie als fetischisierendes Wissen reformuliert werden (3.3.3.).

Das letzte Kraftfeld C nimmt ausgehend von der Unterwerfung und Beschädigung des *Subjekts* die Hoffnungen Adornos und Foucaults in den Blick. Teil eins rekonstruiert Adornos negative Subjekttheorie zunächst durch die Historie der Individualität (4.1.1.). Anschließend betrachtet das Kapitel dessen Kritik an den Konstellationen der Pseudoindividualität, einschließlich des autoritären Charakters (4.1.2.). Darauffolgend skizziert ein Unterkapitel wesentliche Züge der Auseinandersetzungen Adornos mit der traditionellen Subjekttheorie (4.1.3.). Diese führen zu den auf dem Subjekt ruhenden Hoffnungen bezüglich Mündigkeit und Erfahrung (4.1.4.). Der zweite Teil beginnt mit der Kritik Foucaults an etablierten Subjekttheorien (4.2.1.). Daran anschließend wird detailliert nachgezeichnet, wie Foucault seine Konzeptionen beständig verschiebt (4.2.2.). Abschließend folgt der Fokus seinen unterschiedlichen Thematisierungen des Widerstands, der Kritik und der experimentellen Haltung, welche notwendige Ergänzungen liefern (4.2.3.). Der Teil zur Vermittlung beginnt mit der Engführung der theoretischen Anstrengungen von Adorno und Foucault zur Dezentrierung des Subjekts (4.3.1.), legt anschließend zentrale Differenzen dar, etwa hinsichtlich der Kategorie der Entfremdung (4.3.2.), und endet mit dem Ausblick auf eine mündige Subjektivierungsweise (4.3.3.). Abschließend greift das Resümee die verschiedenen Fäden auf und fasst wesentliche Ergebnisse zusammen (5.).

Thesen und Argumente

Die Studie bietet mit der Vermittlung der unterschiedlichen Begriffe Adornos und Foucaults ein *Modell* für die Aktualisierung kritischer Theorie. Sie zeigt auf, dass die Auseinandersetzungen mit der Historizität und dem Theorie-Praxis-Gefüge unerlässliche Durchgangsstationen für die Fortsetzung der kritischen Theorien darstellen. Zugleich argumentiert sie für einen weiten Begriff der kritischen Theorie, welche nicht auf eine Schule verengt werden sollte. Durch das Hinzutreten von Theorien, Begriffen und Erfahrungsgehalten verändert sich die Konstellation kritischer Theorien. In diesem Sinne stellen Foucaults begriffliche Interventionen ein *Supplement* zur Kritischen Theorie Adornos dar. Die von ihnen ausgehenden Veränderungen der Begriffe registrieren die gesellschaftlichen Transformationen. Damit erfüllen sie zugleich die Anforderungen, von der Sache her zu denken und auf die Intention im historischen Prozess zu achten. Im spezifischen Problem findet sich die Antwort, wie kritische Theorie zu aktualisieren sei.

Daher endet jedes Kraftfeld mit einigen Thesen, welche ausgehend von dem identifizierten Problem eine begriffliche Reformulierung anbieten. So entwirf Kraftfeld A die Ohnmacht als dunkle Seite der postfordistischen Herrschaftstechniken, welche mittels

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Freiheit regieren. Funktional an der Reproduktion der Verhältnisse beteiligt und repressiv als Leiden der Subjekte entzifferbar, führt der Begriff der Ohnmacht Adornos Einsichten mit denen Foucaults zusammen. Ähnlich verfährt Kraftfeld B, welches die Argumente beider Autoren verknüpft und Ideologie als fetischisierendes Wissen neu bestimmt. Damit reagiert die Studie gleichzeitig auf Einwände und erfasst den Bedeutungsgewinn des Wissens in der Ökonomie und darüber hinaus. Auf diese Weise lässt sich die irrationale Bearbeitung des Leidens durch Ablenkung der Erfahrung sowie die Frage, wie beides produktiv für die Erhaltung von Herrschaft wirkt, erfassen. Schließlich begreift Kraftfeld C die mündige Subjektivierungsweise als Prozess der Entunterwerfung ausgehend von der Reflexion der Leiderfahrungen. Durch die Kritik der unterwerfenden Subjektivierungsweisen und ihrer fetischisierenden Selbstverhältnisse, welche sich in der singularitätsfixierten Anrufung zur Selbstentfaltung paradox rekonfigurieren, wird deutlich, wo einzugreifen wäre, um diese emanzipatorisch anzueignen.

Danksagung

Bei der Erstellung der Arbeit konnte ich auf zahlreiche Unterstützer_innen bauen, ohne die sie nicht zu einem Abschluss gefunden hätte. Besonders bedanken möchte ich mich bei meinen Betreuern Thomas Kater und Ulrich Brieler, die mir bei der Konzeption, Anlage und Durchführung dieser Studie wesentliche Hilfestellungen gegeben haben und auch bei Schwierigkeiten stets Rat wussten. Judith Kopp hat in gleichem Maße Anteil am Zustandekommen der schriftlichen Fassung. Als meine Partnerin war sie auch über theoretische Fragen hinaus für mich die wichtigste Ansprechpartnerin im Kontext der Abfassung der Dissertation.

Großen Dank schulde ich der Hans-Böckler-Stiftung, die mir mit einem Stipendium die Forschung ermöglicht hat. Ihr verdanke ich auch unschätzbare Bekanntschaften, darunter die mit Rainer Neugebauer und Martje Hansen, die mich gleichfalls immer wieder unterstützt haben im Verlauf der letzten Jahre. Ebenfalls danken möchte ich an dieser Stelle nicht zuletzt den vielen theoretischen und persönlichen Freund_innen, welche durch Austausch und Aufmunterung sowie Lektüre und Korrekturen einen erheblichen Anteil am Zustandekommen der vorliegenden Arbeit gehabt haben.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Perspektive

1.0. Einleitung

Adorno und Foucault beeinflussten durch ihr vielfältiges theoretisches und (theorie-)politisches Handeln die von ihnen analysierten gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, welche sie als historisch geworden begriffen und zu deren Veränderung sie aufriefen. Sie stellten sich in die Tradition von Theorien und Praxen, die Gesellschaft interpretieren, um sie zu verändern. Ihre Arbeiten und Interventionen führen vor Augen, dass der Versuch, die kritische Theorie zu aktualisieren, bei ihr selbst beginnen und dabei die eigene Perspektive reflektieren muss. Diesem Zweck dient dieses vorangestellte Kapitel. Es bietet eine Auseinandersetzung über die Methode der vorliegenden Studie. Dafür sichtet es die Vielzahl an Ausgangspunkten, zeichnet erforschte Wege nach und bereitet einen neuen Zugang. Ein naiver »erster« Zugriff auf die Werke von Adorno und Foucault und deren Vermittlung verbietet sich. Einerseits weil über beide Autoren ganze Bibliotheken geschrieben wurden. Andererseits üben ihre theoretischen Praktiken bis in die Gegenwart starken Einfluss auf Diskurse und Bewegungen aus. Der hier entwickelte Ansatz steht also in einer Kontinuität mit unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit dem Werk beider Theoretiker. Zwar bilden die Texte der beiden Autoren die vorrangige Grundlage der folgenden Untersuchungen, doch lassen sich die von ihnen ausgehenden gesellschaftlichen Wirkungen ohne Sekundärliteratur kaum erfassen. Umso dringlicher ist daher eine Reflexion der Perspektive, die anhaltend relevante Begriffe Adornos und Foucaults in Kraftfeldern miteinander in Beziehung setzt. Mit dieser Methode treten die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Probleme hervor und durch die Vermittlung der Differenzen hindurch zeigen sich Aktualisierungspotentiale. Auf diese Weise entstehen sowohl hilfreiche Analysewerkzeuge für die alltäglichen Auseinandersetzungen als auch ein fruchtbares Modell für die Aktualisierung der kritischen Theorie.

Das Kapitel Perspektive ist in zwei Teile gegliedert, die die Fragestellung und die Methodik der vorliegenden Arbeit erläutern. Im ersten Teil (1.1.) werden Belege zusammengetragen, die dafür sprechen, zwischen Adorno und Foucault eine Beziehung herzustellen. Diese ermöglicht es, die *Fragestellung* zu verstehen, *inwiefern beide Autoren der Tradition der Kritischen Gesellschaftstheorie angehören*. Sowohl systematische Überlegungen (1.1.1.) und ein umfangreicher Forschungsstand (1.1.2.) als auch zahlreiche Anknüpfungspunkte

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

an gesellschaftliche Debatten (1.1.3.) sprechen dafür, Adorno und Foucault zueinander in Beziehung zu setzen. Wie diese Bezugnahme sinnvoll vorgenommen werden kann und welche Aktualisierungspotentiale über die Differenzen zwischen zentralen Begriffen der beiden Autoren ausgemacht werden können, reflektiert der zweite Teil des Kapitels. In Unterkapitel 1.2. wird die Methodik des ›Kraftfelds‹ ausgeführt und im darauffolgenden (1.3) erläutert, wie zwei Sichtachsen die Kraftfelder durchziehen: die Historizität (1.3.1.) und das Theorie-Praxis-Verhältnis (1.3.2.). Dabei bezieht sich die Methodik sowohl auf Motive Adornos und Foucaults wie auch auf Argumente der Sekundärliteratur.

1.1. Ausgangspunkte: Warum Adorno und Foucault?

Drei Ausgangspunkte bieten gute Gründe dafür, dass eine fruchtbare Aktualisierung der kritischen Theorie möglich ist, indem die unterschiedlichen Positionen Adornos und Foucaults miteinander in Beziehung gesetzt werden. Erstens sind dies *immanente* Ausgangspunkte in ihren Arbeiten, zweitens *interne* Ausgangspunkte in der sozialwissenschaftlichen Sekundärliteratur und drittens *externe* Ausgangspunkte in zeitgenössischen Debatten. Diese Basis erlaubt es, den methodischen Zugriff über Kraftfelder als einen neuen Ansatz zu entwickeln, der durch die Differenzen der Begriffe Adornos und Foucaults hindurch Aktualisierungspotentiale offenlegt. Bestehende Unterschiede sind daher weder zu nivellieren noch zu überhöhen. Vielmehr werden im Verlauf der Studie eine Reihe sachlicher Beziehungen zwischen den Positionen herausgearbeitet, die auf gemeinsame Problemlagen verweisen. Daher geht es bei der Betrachtung der werkimmanenten Ausgangspunkte in einem ersten Schritt (1.1.1.) nicht um einen bloß philosophiegeschichtlichen Vergleich oder eine intellectual history, sondern um eine *sozialphilosophische Systematik*, der die Fragestellung nach der Zugehörigkeit zur kritischen Theorie und ihrer Fortsetzung entspricht. Diese Perspektive wird im darauffolgenden zweiten Schritt (1.1.2.) anhand interner sozialwissenschaftlicher Debatten weiter entfaltet. Dafür wird die Entwicklung der relevanten Sekundärliteratur skizziert, die zeigt, wie sich das *Forschungsfeld* strukturiert, das eine Tendenz zur Annäherung der Ansätze Adornos und Foucaults aufweist. In einem dritten Schritt (1.1.3.) wird schlaglichtartig die externe *Relevanz* der theoretischen Auseinandersetzungen für zeitgenössische gesellschaftliche Debatten beleuchtet. Abschließend (1.1.4.) findet sich eine kurze Betrachtung der *Grenzen* der vorliegenden Arbeit und der damit verbundenen Aussichten auf weitere Forschungsfelder.

1.1.1. Entwicklung einer sozialphilosophischen Systematik aus den Schriften Adornos und Foucaults

Die Frage, *inwiefern Adorno und Foucault als Teil einer Tradition der kritischen Theorie der Gesellschaft verstanden werden können*, verdient Erörterung. Zunächst ist die Perspektive der Fragestellung zu präzisieren. Denn über die Antwort ist nicht ex cathedra zu entschei-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den, sondern durch das Abwägen von sachlichen[1] Gründen. Weder haben Autoritäten das letzte Wort noch könnte für die Entscheidung ein Katalog von Merkmalen zurate gezogen werden. Einzig die Beziehung der theoretischen Ansätze auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bietet einen befriedigenden Ansatz. Die Annahme lautet daher, dass jede theoretisch-reflexive Haltung der Kritik sich in der Auseinandersetzung mit konkreten Problemen bewähren muss.

Nach sachlichen Beziehungen wird aus einer bestimmten Perspektive gefragt. Dabei steht nicht der philosophiehistorische oder ideengeschichtliche Vergleich der Ansätze Adornos und Foucaults im Vordergrund dieser Arbeit, sondern die *Systematik ihrer Ansätze hinsichtlich der Sozialphilosophie*. Im Fokus stehen Adornos und Foucaults jeweilige *Problematisierungen gesellschaftlicher Verhältnisse*. Gemeinsame theoretische Probleme stellen ähnliche Fragen, welche sie zu unterschiedlichen Antworten führen. Daher strukturiert sich der systematische Zugriff auf beide Denker und die Art, sie zueinander ins Verhältnis zu setzen, auf andere Weise als bei einem Vergleich. Zunächst werden *vor dem Hintergrund von Gemeinsamkeiten ihre Differenzen offengelegt, um anschließend durch die Differenzen hindurch zu systematischen Erkenntnissen über sozialphilosophische Probleme und Begriffe zu gelangen*.

Das bedeutet, dass Adornos und Foucaults Werke nicht in jeder Hinsicht miteinander in Beziehung gesetzt werden. Vorrangige Gegenstände bilden ihre sozialphilosophischen Überlegungen. Bewusst werden Literaturtheorie, Ästhetik und im engeren Sinn philosophiegeschichtliche Auseinandersetzungen, etwa mit Kant, beiseitegelassen, wenngleich einzelne Argumente Erwähnung finden, wo es systematisch geboten ist. *Dieser Fokus erklärt die Auswahl der drei Kraftfelder: Macht-Gewalt, Ideologie-Wissen und Identität-Subjektivierung*.[2] Nicht zufällig bilden diese Begriffe auch die markantesten Anknüpfungspunkte für soziale Bewegungen und gesellschaftliche Debatten in der Gegenwart. In den ausgewählten Problembereichen vermischen sich akademische und aktivistische Interessen und machen eine fundierte Auseinandersetzung mit den Ansätzen Adornos und Foucaults daher besonders notwendig und fruchtbar.

Die sozialphilosophisch-systematische Untersuchung nimmt ihren *immanenten Ausgang* bei der Feststellung Foucaults, seine Frage nach den Machtwirkungen der Aufklärung bringe ihn »in eine *Position der Brüderlichkeit* gegenüber der Frankfurter Schule«

1 Die »Methode« solle »nach der Sache sich richten«, so Adorno (Adorno 1968: EiS: 144). Unter Sache bzw. sachlich ist nicht Nüchternheit zu verstehen, sondern ein Problem, das sich stellt. In diesem Sinne hat Adorno gegen die vorgebliche Sachlichkeit der instrumentellen Vernunft eingewandt, die »Sache […] geht unter in dem, was sie einem abwirft.« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 161) Sache kann daher auch Ding bedeuten, in Spannung zu dessen Begriff (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 458; 1958: [Essay]: GS 11: 20). Oder es steht für dasjenige, was problematisiert wird, wie Foucault es nennt. Das »Gebiet der ›Problematisierung‹« beschreibt die »Ausarbeitung eines Bereichs von Tatsachen, Praktiken und Denkweisen, die der Politik Probleme zu stellen scheinen.« (Foucault 1984: [342]: 727) Indem Problematisierung »die Bedingungen heraus[arbeitet], unter denen mögliche Antworten gegeben werden können«, begreift Foucault sie als »kritische Analysebewegung« (ebd.: 733). Auch bei Adorno stellt die Orientierung an der Sache einen kritischen Impuls auf die Aufhebung von Leiden dar (vgl. Adorno 1966: ND: GS 6: 156).

2 Auch Einführungen zur Sozialphilosophie orientieren sich unter anderem an diesen Problembereichen (vgl. Jaeggi/Celikates 2017).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(Foucault 1978: Kritik: 25–26; Hervorhebung P.E.). Foucault übergeht nicht die Differenzen der Ansätze, sondern will auf eine »*Gemeinschaft im Problem*« (Foucault 1983: [330]: 532; Hervorhebung P.E.)[3] hinweisen, die verschiedene Problematisierungen erlaubt.[4] Adorno formuliert diesen Gedanken in ähnlicher Weise, jedoch selbstverständlich nicht in Hinblick auf Foucault, den er – nach derzeitigem Forschungsstand – nicht kannte. Statt in der bloßen »Übernahme von Thesen« erlangen unterschiedliche Philosophien ihre je historisch spezifische »eigene Wahrheit« durch die »Kritik« aneinander, worin sich die »*Einheit des Problems* und der Argumente« als die »produktive Einheit der Geschichte der Philosophie« (Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: 15; Hervorhebung P.E.) zeige, so Adorno. Ihm zufolge erweist sich gerade darin der »*Zeitkern*« verschiedener Philosophien (ebd.: 15; Hervorhebung P.E.). Die Historizität des Denkens, so die daraus abgeleitete grundlegende Annahme der vorliegenden Arbeit, ist die Voraussetzung für die Wahrheit unterschiedlicher philosophischer Ansätze, die sie nur in der kritischen Auseinandersetzung miteinander zeigen.

Foucault gehörte nicht nur zu den Ersten, die eine Gemeinsamkeit seines Denkens mit dem Adornos ausmachten (siehe dazu 1.1.2.), sondern er reflektierte bereits über ein »merkwürdiges Problem der *Abschottung* zwischen zwei Formen des Denkens, die einander sehr nah waren« (Foucault 1983: [330]: 532; Hervorhebung P.E.). Ein erstes Indiz liefert er prompt: »Nichts verbirgt eine Gemeinschaft im Problem besser als zwei ziemlich nah beieinander liegende Weisen, es anzugehen.« (ebd.: 532) Das »merkwürdige Problem« zeigt sich rückblickend einerseits als Nicht-Rezeption (vor allem Adornos in Frankreich)[5] und andererseits als Abgrenzungs-Bedürfnis (besonders gegen Foucault in Deutschland).

Von Gemeinsamkeiten lässt sich selbstverständlich nur sprechen, wo auch Unterschiede ausgemacht werden. Diese Differenzen stehen im Mittelpunkt dieser philosophischen Untersuchung und werden in den folgenden drei Kapiteln entfaltet. Zunächst sei an dieser Stelle exemplarisch auf eine weitreichende *Differenz* verwiesen, die Foucault selbst bereits in dem Text hervorhebt, worin er die gemeinsame Problematik ausmacht. Seine Problematisierung der Machtwirkung der Rationalität unterscheidet sich unter anderem von der Adornos dadurch, dass für Foucault »keine gegebene Rationalitätsform die Vernunft [ist; P.E.].« (ebd.: 543) Adornos Einheitsmodell der Vernunft stellt Foucault bewusst und kritisch eine Pluralität von Rationalitätsformen gegenüber (siehe Kapitel 3.3.). Dahinter scheint bereits eine der grundlegenden Differenzen beider Philosophen

3 Zu Foucaults Beziehung zur Frankfurter Schule allgemein siehe u.a. Meyer 2008; Kammler/Schneider 2008: 207–211.

4 Der Begriff der Problematisierung stammt von Foucault selbst (vgl. u.a. Foucault 1983: [338]: 668–670; 1984: [339]: 706; 1984: [342]). Vgl. Lemke 2019: 23; 1997: 355; Schneider 2001a: 305; Revel 2009: 7; Brieler 2019: 524. Bereits 1995 spricht Sigrid Weigel in ähnlicher Weise von »unterschiedlichen Antworten auf ähnliche Problemstellungen« zwischen Poststrukturalismus und Frankfurter Schule (Weigel 1995: 5).

5 Zur Nicht-Rezeption Adornos in Frankreich vgl. Abschnitt Rezeptionen (siehe Kapitel 1.1.2.). Zu den übergreifenden Reflexionen Foucaults darüber, warum in Frankreich und Deutschland zwei Traditionen der Aufklärung und ihrer Kritik entstanden und über Foucaults Herkunft aus der französischen Epistemologie siehe Kapitel 3.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf: Die Uneinigkeit über die Rolle der Totalität oder die Frage ›Dialektik oder Nominalismus?‹ (siehe Kapitel 1.3.2.).

Mit der Feststellung von Gemeinsamkeiten und Differenzen endet die gedankliche Arbeit jedoch nicht, sie beginnt mit ihr. Im Anschluss an Foucault und Adorno gilt es, hinter die Unterscheidung zurückzutreten und so durch die Differenzen hindurch Antworten auf die Fragestellungen zu finden. Es soll gezeigt werden, wie das in seiner »Absicht […] voneinander Differierende in seiner Differenz doch wesentlich miteinander zusammenhängt.« (Adorno 1960: PuS: 163) Die Erkenntnis der *Vermittlung* befruchtet die kritische Erkenntnis. Wie die theoretischen Differenzen mit gesellschaftlichen Umbrüchen und Versuchen des Eingreifens vermittelt sind, sollen die Kraftfelder veranschaulichen.

Kritische Erkenntnis bedeutet also Erkenntnis über Erkenntnis und beinhaltet die anhaltende Aufgabe zur Reflexion der *Kritik* selbst. Die Kritik bildet das entscheidende Merkmal der kritischen Theorie, die über die Kritische Theorie des Instituts für Sozialforschung hinausgeht. Sie reduziert sich jedoch nicht auf die bloße Ablehnung des Bestehenden, sondern verlangt nach seiner Analyse. Inwiefern die Begriffe, die Adorno und Foucault entwickelt haben, sich als kritische Analysen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse erweisen können, zeigt sich nur im Durchgang durch ihre Konzeption und in der Art, wie diese auf die spezifischen Historizitäten reagieren und in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen agieren. So haben Adorno und Foucault unbestreitbar kritische Theorien erarbeitet, so die grundlegende Annahme der vorliegenden Studie. *In welchem Sinn* sie jedoch *einer* gemeinsamen Tradition der kritischen Theorie zugehören, kann nur am Ende der Arbeit geklärt werden. Erst dann ist die Frage nach der Historizität der Kritik und der kritischen Theorien verständlich und sind Antworten überhaupt greifbar. *Im Durchgang durch die entwickelten Kraftfelder zeigt sich der kritische Gehalt der jeweiligen Theorien und ihres Einsatzes, der Emanzipation.* Wenn also immanente Kritik, Ideologiekritik oder genealogische Kritik mehr sind als Schlagwörter, wird sich dies nach den Kapiteln, die das Material in Kraftfeldern aufarbeiten, erweisen.

Die Frage nach der *Fruchtbarkeit* oder Unfruchtbarkeit der Theorien, Begriffe und Argumente Adornos und Foucaults kann gleichfalls nicht von oben herab und aus der vermeintlich sicheren Distanz der Nachgeborenen beantwortet werden. *Ob ihre Kritik weiterhin sticht oder sie vereinnahmt wurde, zeigt sich erst in der Anwendung der Konzepte auf die aktuelle gesellschaftliche Wirklichkeit.* Doch um zu einer fundierten Einschätzung unserer Historizität zu gelangen, ist es nötig, die geschichtliche Entstehung unserer eigenen Aktualität zu berücksichtigen. Die Anwendbarkeit und damit Fruchtbarkeit der Auseinandersetzungen etwa über Macht, Ideologie oder Subjektivierung verlangt nach der Kenntnis der Begriffsgeschichte und wie darin Realgeschichte aufgenommen und verarbeitet wurde.

Diese Form der theoretischen Auseinandersetzung ist entschieden entgegengesetzt zur Frage: Was ist noch aktuell? Was hat dieser oder jener uns zu sagen?[6] Vielmehr *muss die Aktualität sich selbst mit Hilfe der theoretischen Reflexionen auf die Spur zu kommen trachten.*

6 Ganz in diesem Sinn widerspricht Adorno der Frage ›Was hat uns Hegel noch zu sagen?‹ und kontert mit der Gegenfrage danach, wie sich die Gegenwart in den Augen Hegels ausnehmen würde (vgl. Adorno 1963: Hegel: 13). Auf diese Weise ist eine Erfahrung der eigenen Historizität zu machen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wenn sich also ein Begriff als unfruchtbar erweisen sollte, dann sollte daraus nicht abgeleitet werden, dass dieser Begriff mangelhaft konzipiert, ihm falsche Annahmen zugrunde liegen oder er schlichtweg unwahr wäre. Stattdessen erlaubt uns diese Feststellung, eine Perspektive auf unsere Gegenwart einzunehmen. Möglicherweise wurde der Begriff vereinnahmt oder umgedeutet.[7] Diese Beobachtungen sollten als Irritationen verstanden werden und einen Ausgangspunkt für die Befragung unserer Gegenwart bilden. Die Auseinandersetzungen mit vergangenen Theorien ermöglichen uns, die historische Fallhöhe zu ermessen, die wir hinter uns haben.

1.1.2. Forschungsstand

Im Folgenden wird die Geschichte des Forschungsfeldes umrissen. Die teils harten sozialphilosophischen Auseinandersetzungen um Frankfurter Schule und/oder Poststrukturalismus, in denen die wechselhaften Bezugnahmen auf Adorno und Foucault ihren Kontext fanden und finden, bilden den *internen Ausgangspunkt* der vorliegenden Untersuchung. Dabei lässt sich kein Anspruch auf Vollständigkeit erheben, denn die Forschungsliteratur sowohl zu Adorno als auch zu Foucault füllen Regalmeter. Daher konzentriert sich der Ausschnitt auf den relevanten Teil der Literatur, in dem Adorno und Foucault aufeinander bezogen werden.

Zunächst skizziert ein kurzer Seitenblick die Rezeptionsgeschichte, um die Debatten über die möglichen Verbindungen von Adorno und Foucault besser einzubetten. Während Foucault in Deutschland früh Bekanntheit über die akademischen Kreise hinaus erlangte, war Adorno in Frankreich nahezu unbekannt und allenfalls wie in der englischsprachigen Welt für seine Ästhetik einigen Literaturtheoretiker_innen ein Begriff. In den zurückliegenden Jahren ändert sich dies und ein fruchtbares Forschungsfeld entsteht. Ein anschließender genereller Überblick über die Auseinandersetzungen macht deutlich, dass die Debatte Konjunkturen der Abgrenzung und Annäherung folgt. Aufgrund der zunehmenden und unübersichtlichen Fülle der Sekundärliteratur ist eine Beschränkung sinnvoll. Im Interesse der Fruchtbarmachung der Differenzen zwischen Adorno und Foucault dient der Hauptteil dieses Unterkapitels zum Forschungsstand der groben Darstellung der sozialwissenschaftlichen Debatte in ihren wesentlichen Elementen. Dafür werden vier Stationen herausgestellt, die sowohl exemplarisch für die Debatte und ihre Konjunkturen stehen als auch für unterschiedliche Versuche, mit den offenkundigen Differenzen umzugehen. In den 1990er Jahren setzte Thomas Schäfer (1995) als Erster systematisch, wenn auch noch eng umrissen, Foucault in einer Monographie mit Adorno in Verbindung und betonte dabei die Differenzen zu Foucaults Gunsten. In der anschließenden Etappe des ersten Jahrzehnts der 2000er bemühte sich Markus Schroer (2001)

7 Foucaults vielfältige Wandlungen sind sozialwissenschaftliches Allgemeingut. Eines der dahinter liegenden Motive hingegen ist kaum reflektiert: Der Wille, nicht vereinnahmt zu werden und die Absage an abgenutzte Begriffe (vgl. v.a. Foucault 1976: IVG: 26–27; 1976: [192]: 209; 1972: [106]: 384; 1978: [221]: 607). Ulrich Johannes Schneider betont diesen Punkt gleichermaßen (vgl. Schneider 2001a: 303). Hier offenbart sich ein vielversprechender Gesichtspunkt für das Verständnis der Historizität auch über Foucaults Arbeiten hinaus. Zur Taktik, Kritik zu vereinnahmen, indem sie zur Feedbackschleife erklärt und funktional gewendet wird, siehe Ulrich Bröckling (2017: 386).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um eine stärker vermittelnde Sicht auf die beiden Sozialtheoretiker, die bereits die Historizität ihrer Perspektiven einbezieht. Die Reflexion auf Geschichte steht dann in der darauffolgenden Etappe bei Peggy Breitenstein (2013) im Zentrum ihrer Studie, die mit einer am konkreten theoretischen Material orientierten systematischen Untersuchung für die vorliegende Arbeit wegweisend war. In der jüngsten Vergangenheit ist besonders Deborah Cook (2018) in Erscheinung getreten mit einer ersten umfassenden Monographie, die Adorno und Foucault vielfältig in Beziehung zueinander setzte, dabei aber Differenzen einebnete und die Historizität der Autoren nahezu ignorierte.

In das umrissene Forschungsfeld schreibt sich die vorliegende Arbeit ein, indem sie die im Diskurs herausgearbeiteten Differenzen und Gemeinsamkeiten, den Gedanken der Historizität und die Einsicht in die notwendige Arbeit am philosophischen Material aufgreift. Zugleich weist sie auf die ungenügende historische Vermittlung und die Tendenz zur Nivellierung in den bisherigen Arbeiten hin und beabsichtigt mit der Entwicklung der Methode des Kraftfeldes, der Komplexität der Werke Adornos und Foucaults sowie dem Anliegen, sie zu vermitteln, gerecht zu werden. Somit bereitet die Aufbereitung der relevanten Sekundärliteratur den Boden für einen fruchtbaren Beitrag zur Forschung.

Rezeptionen

Aus Gründen des Umfangs muss sich die Darstellung der Rezeption Adornos und Foucaults an dieser Stelle auf wesentliche Aspekte wie Übersetzungen, einflussreiche Texte und rückblickende Einschätzungen beschränken. Umfangreiche Darstellungen zur jeweiligen Rezeptionsgeschichte finden sich in den Handbüchern zu Adorno und Foucault (vgl. Klein et al. 2011; Kammler et al. 2008). Da sich das Interesse der vorliegenden Studie auf verschiedene Arten richtet, Adorno und Foucault miteinander in Beziehung zu setzen, und diese im größeren Rahmen einer Debatte über das Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritische Theorie stattfinden, gilt es, den »transatlantischen Umweg« (Weigel 1995: 4) zu berücksichtigen. Wie Sigrid Weigel betont, handelt es sich dabei nicht bloß um einen Dialog zwischen französischen und deutschen Intellektuellen, sondern um ein »Dreiecksverhältnis« (ebd.) zwischen französischen, deutschen und angloamerikanischen Diskursen. Aus diesem Grund überfliegt diese unvollständige Übersicht nacheinander Frankreich, die USA und abschließend die Bundesrepublik.[8] Abschließend wird zusammengetragen, was über den Kenntnisstand der beiden Autoren übereinander bekannt ist.

Adorno wurde in Frankreich kaum rezipiert. Zwar war er auf Einladung Lucien Goldmanns 1958 und 1965 sowie 1961 durch Vermittlung von Robert Minder zu Vorträgen in Frankreich, aber seine Werke wurden erst später übersetzt.[9] Von Miguel Abensour, in

8 Damit müssen leider aus Platzgründen an dieser Stelle die Rezeptionen Adornos und Foucaults in weiteren Ländern außen vor bleiben. Besonders die Rezeption Foucaults in Italien wäre für zukünftige Forschungen interessant, da er dort intensiv in Debatten der Linken eingriff und auch angegriffen wurde (vgl. u.a. Kammler et al. 2008: 314).

9 So die Darstellung von Michèle Cohen-Halimi (2019). Daniel Defert gibt an, Lefebvre und später Jean Baudrillard hätten die Frankfurter Schule nach Frankreich gebracht (vgl. Defert 2015). Jean-Luc Nancy zufolge hätte Adorno bei bestimmten französischen Intellektuellen in den 1960er Jahren Anklang gefunden, er nennt beispielhaft Jean-François Lyotard (vgl. Badiou/Nancy 2017: 73).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dessen Reihe »Critique de la politique« beim Verlag Payot seit Mitte der 1970er Jahre zahlreiche Übersetzungen von Adorno erschienen und der in seinem Aufsatz *La théorie critique: une pensée de l'exil?* (1982) Adorno würdigt, ist der Ausspruch überliefert ›Malheureux comme Adorno en France‹ (nach: Cohen-Halimi 2019: 1013). In ihrem Artikel *Les lectures ne restent pas comme elles sont* stellt Michèle Cohen-Halimi (2019) die magere Rezeption Adornos in Frankreich vor und weist auf die langanhaltende Dominanz des Interesses an seiner Ästhetik hin. Erst in den letzten Jahren lässt sich eine umfassendere Rezeption feststellen. Allerdings stellten bereits zuvor zwei Werke die Frankfurter Schule in ihrer Breite der interessierten französischen Öffentlichkeit vor: *L'École de Francfort: dialectique de la particularité* (Zima 1974) und *La théorie critique de l'École de Francfort* (Vincent 1976). Gerard Raulet benennt in seinem Rückblick neben dem Marxismus noch »Exil und Judentum« als »besonders starke Rezeptionsvektoren und -mythen« (Raulet 2018: 52), welche die französische Lektüre der Frankfurter Schule prägten. Für die gehemmte Rezeption der Kritischen Theorie nennt er drei Gründe: den Widerstand der marxistischen Orthodoxie, den Vorwurf der Praxisferne und Althussers Einfluss (ebd.: 14–16). Cohen-Halimi ergänzt die anhaltende Wirkung Heideggers in Frankreich als Grund für die Nicht-Rezeption Adornos (Cohen-Halimi 2019: 1013).

In der englischsprachigen Welt stand die Rezeption Adornos trotz seiner zahlreichen englischsprachigen Veröffentlichungen u.a. der *Studies in Authoritarian Personality* (1950), zunächst ebenfalls im Zeichen seiner ästhetischen Theorie. So etwa bei *Marxism and Form* (Jameson 1971) und *Marxism and Literary Criticism* (Eagleton 1976). Allerdings widmete Fredric Jameson später Adorno eine große Studie *Late Marxism. Adorno or the persistence of the dialectic* (Jamesson 1990), in welcher er ihn als hervorragenden Gegenwartsdiagnostiker beschreibt. Auf das große Interesse am Marxismus in den 1960ern und 70ern reagierte bereits 1976 Perry Anderson mit seinem verbreiteten Überblickswerk *Considerations on Western Marxism*. Darin spitzt er zu, die Gesamttendenz der Frankfurter Schule wäre gekennzeichnet von »Methode aus Ohnmacht, Kunst aus Trost, Pessimismus und Regungslosigkeit« (Anderson 1976: 137). In ihrer Breite wurde die Frankfurter Schule dem englischsprachigen Publikum von Martin Jay 1973 in seinem Standartwerk *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950* vorgestellt. Rückblickend spricht Zwarg in seiner umfangreichen Untersuchung über die *Kritische Theorie in Amerika* von einem »Nachleben« in den USA, das sowohl der Rezeption der »Kritischen Theorie« als auch der »französischen Theorie« (Zwarg 2017: 276) beschieden gewesen sei. Foucaults Rezeption in den englischsprachigen Ländern erfolgte also ebenfalls mit Verspätung, dafür aber mit umso größerer Wucht. Einladungen zu Vorträgen und Kolloquien kamen zu Interviews und anderen Interventionen hinzu, mit denen Foucault selbst einer breiten Rezeption den Boden bereitete. Den Weg bahnten u.a. Übersetzungen von *Überwachen und Strafen* ins amerikanische Englisch 1977 (vgl. Kammler et al. 2008: 77) und ein einflussreicher Reader, zu dem er selbst eigene wichtige Texte beitrug (Dreyfus/Rabinow 1982). Foucault wurde der *French Theory* zugeschlagen. Dieses Etikett wurde im Umfeld der US-amerikanischen Kulturwissenschaften geprägt und war gegen die Dominanz der analytischen Philosophie gerichtet. Weiterhin erschienen in den USA auch erste wissenschaftliche Bücher von Nancy Fraser (*1989*) und Judith Butler (1990), welche Foucault für den Feminismus fruchtbar machten.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In Deutschland wurden Foucaults Werke nach 1968 in wechselnden Geschwindigkeiten und Qualitäten übersetzt. Breite Rezeption erfuhren *Von der Subversion des Wissens* (1974), das dem deutschen Publikum eine Übersicht über den bisherigen Verlauf seines Werkes bot, sowie die Übersetzung von *Überwachen und Strafen* 1976, bereits ein Jahr nach Erscheinen der französischen Ausgabe. Besondere Bekanntheit erlangte Foucault allerdings zunächst vor allem in einem studentischen Milieu und der autonomen Szene dank einiger Merve-Bücher. Auch deshalb lud man ihn öfter ein, etwa 1978 zum tunix-Kongress nach Berlin (vgl. Felsch 2015: 136–148; Anonymus 1995: 55). Hingegen war die deutsche akademische Rezeption Foucaults zunächst weniger freundlich, was auch mit der starken Prägung durch die Frankfurter Schule zusammenhing. Häufig findet sich in der Forschung die Beschreibung zweier Phasen der Foucault-Rezeption. Nachdem zuerst die Kritik an Foucault dominierte, die wesentlich in den 1980er Jahren stattfand und von Manfred Frank (1983), Jürgen Habermas (1985) und Axel Honneth (1985) prominent getragen wurde, schlug das Pendel um und es folgte eine Phase der Verteidigung, die Karsten Schubert auf die »späte[n] 90er[] und 2000er Jahren« datiert und für »unabgeschlossen« hält (Schubert 2019: 50). Deren Protagonisten, darunter Thomas Lemke (1997), Ulrich Bröckling (2007) und Martin Saar (2007), wollten Foucault als »kohärenten Sozialphilosophen« verstanden wissen (Schubert 2019: 51). In erheblichem Maße hängt die mit dieser Umkehr einhergehende erneute Foucault-Konjunktur mit der Veröffentlichung der Vorlesungen zur Gouvernementalität 2004 und der Übersetzung der gesammelten kleineren Schriften 2005 zusammen (vgl. Meyer 2008: 88). Dieser kompakte Überblick über die Rezeptionsgeschichte wird im Folgenden weiter ausgeführt.

Zunächst kann noch auf die gegenseitige Kenntnis Adornos und Foucaults voneinander geblickt werden. Es ist wenig wahrscheinlich, dass Adorno von Foucault erfahren hatte. Belege dafür sind derzeit nicht bekannt. Jedoch plante er vor seinem Tod 1969 ein Seminar über den französischen Strukturalismus, zu dem Foucault damals gerechnet wurde (vgl. Adorno: Vorlesung 1968: 175). Vielleicht hatte Adorno also doch Kenntnis von einem Theoretiker, der bis dahin eher als Epistemologe in Erscheinung getreten war. Natürlich handelt es sich um reine Spekulation, was Adorno wohl zum Gegenstand des Seminars gemacht hätte und wie er die Arbeiten Foucaults bewertet haben würde. Umgekehrt ist unklar, was Foucault von Adorno wusste. 1974 erschien die französische Übersetzung der *Dialektik der Aufklärung* Adornos und Horkheimers. Während der Entstehung von *Überwachen und Strafen* vor 1975, so erinnert sich Foucaults Biograph Didier Eribon laut Katrin Meyer, habe dieser »die Texte Horkheimers und Adornos […] ›verschlungen‹« (Meyer 2008: 89). James Miller berichtet, dass Foucault 1976 Jays Studie über die Entstehung der Frankfurter Schule gelesen und später Habermas gegenüber seine Bewunderung für die *Dialektik der Aufklärung* geäußert habe (Miller 1993: 690). Es bleibt rätselhaft, warum Foucault erst eine Übersetzung oder eine Einführung gebraucht haben sollte. Schließlich war er des Deutschen mächtig, hatte sogar 1961 eine eigene Übersetzung von Immanuel Kants Anthropologie vorgelegt (vgl. Foucault 1964: [19]). Überdies leitete er 1959 in Hamburg das dortige Institut Français, als Adorno bereits ein einflussreicher Intellektueller der Bundesrepublik war. In dieser Zeit lernte Foucault auch seinen späteren Lebensgefährten Daniel Defert kennen, der als verlässlicher Zeuge gelten kann. In einem Interview antwortete Defert auf die Frage, wie die Aussage Foucaults zu bewerten sei, er hätte sich Einiges zu schreiben sparen können, wäre er früher auf die Texte

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Frankfurter Schule gestoßen, knapp und ernüchternd: »Ich denke, er hat es aus Höflichkeit gesagt.« (Defert 2015) Fest steht, dass Foucault in seinen Veröffentlichungen nur ein einziges Mal direkt Autoren der Frankfurter Schule zitierte, dies waren nicht Adorno oder Horkheimer, sondern Otto Kirchheimer und Georg Rusche mit ihrer Studie über das Gefängnis.[10] Insgesamt erscheint also unsicher, was Adorno und Foucault voneinander wussten und wie sie die Positionen des anderen bewertet haben beziehungsweise bewertet hätten. Ohnehin bleibt für die vorgeschlagene systematische Perspektive auf sozialphilosophische Probleme nur der Weg über die Schriften beider Autoren und die eigenständige Reflexion am Material. Da jedoch ein naiver Zugang zu ihren Werken aufgrund von Bergen an Sekundärliteratur nicht länger offensteht, muss zunächst der Forschungsstand rasch durchquert werden.

Konjunkturen von Abgrenzung und Annäherung

Das Forschungsfeld, in welchem Adorno und Foucault miteinander in Beziehung gesetzt werden, hat sich erst langsam aus den verbissenen Kämpfen zwischen verschiedenen Lagern heraus entwickelt. Zunächst verblieben die Sozialwissenschaftler_innen und Philosoph_innen häufig auf dem Standpunkt ihrer angestammten Theorietradition. Besonders in Deutschland erfolgte daher eine meist starre Gegenüberstellung der Arbeiten der Frankfurter Schule, darunter besonders Adornos, mit dem nach und nach veröffentlichten Werk Foucaults. Vor allem in den 1980er Jahren und zum Teil noch bis heute wird pauschal eine Unvereinbarkeit behauptet, die meist mit unüberbrückbaren Schulstreitigkeiten zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus begründet wurde. Diese Texte dienen wohl mehr der Selbstvergewisserung als einer fundierten Auseinandersetzung über sozialphilosophische Probleme der Gesellschaftstheorie. Erst seit den 1990er Jahren lässt man diese Schulperspektive nach und nach hinter sich und verfolgt systematische Erkenntnisinteressen, in die sich die vorliegende Arbeit einschreibt. Differenzen und Gemeinsamkeiten in den Ansätzen von Adorno und Foucault werden nicht nur wie zuvor benannt, sondern nun auch auf ihre gesellschaftlichen Ursachen und historischen Hintergründe hin untersucht. Entsprechend findet sich, wie oben angedeutet, in der Forschungsliteratur die Beschreibung der Ablösung einer Phase der Abgrenzung durch eine der Annäherung (vgl. Schubert 2019: 193). Stephan Adolphs zufolge ist »Foucaults Werk« über den Umweg über die angloamerikanischen Diskurse auch in Deutschland zugängiger geworden, was »erfreulicherweise zur Auflösung der Blockade zwischen Foucaultschem Denken und kritischer Theorie im deutschen Raum geführt hat.« (Adolphs 2015: 193) Dieses Zweiphasen-Modell von Abgrenzung und Annäherung eröffnet zwar einen schnellen Zugriff, wird aber bei näherer Betrachtung nicht allen Stimmen und Entwicklungen gerecht. Einerseits sprachen sich schon früh Einzelne für einen fruchtbaren Vergleich aus, sogar unter den schärfsten Kritikern Foucaults. Andererseits bleibt die allgemeine Tendenz zur Versöhnung der Ansätze Adornos und Foucaults nicht ohne Fallstricke, besonders hinsichtlich der Einebnung von Differenzen.

10 Siehe hierzu ausführlich Jan Rehmanns Untersuchung über Deleuze und Foucault, worin er Foucault vorwirft, Rusche und Kirchheimer nicht vollständig rezipiert, in Teilen sogar plagiiert und um zentrale Punkte gebracht zu haben (Rehmann 2004a: 141–150).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Um bei aller gebotenen Kürze der Darstellung den Differenzierungen des Forschungsfeldes gerecht zu werden, werfen die folgenden Unterkapitel einige Schlaglichter auf relevante Texte der Sekundärliteratur und greifen exemplarisch vier davon heraus. Dabei zeigen sich in den zeitlichen Konjunkturen einige Entwicklungslinien. Diese verdichten sich in einigen Büchern und Artikeln, an denen sich die Auswahl orientiert. Sie stehen für neue Richtungen der Theoriedebatten: die erste deutschsprachige Monographie, welche die selbstvergewissernde Lagermentalität verlässt; die erste Studie, welche die Historizität Adornos und Foucaults berücksichtigt; die erste detaillierte Untersuchung am Material; schließlich der erste systematische Vergleich. Dabei bleiben notwendig Lücken und Leerstellen bestehen. Aber der kurze Überblick zeichnet die wesentlichen Linien der Debatten nach und benennt wichtige Punkte, an die im Verlauf der Arbeit angeknüpft wird.

Bereits vor den hier skizzierten intensiven Auseinandersetzungen spielte sich eine vorwiegend deutsche Vorgeschichte ab, die in Kürze umrissen werden soll. Vor 1980 setzten zwei Texte den Ton für die intellektuelle Auseinandersetzung mit Foucault in der Bundesrepublik. Martin Puder lässt in *Der Böse Blick des Michel Foucault* große Sympathien für den aufstrebenden Foucault erkennen und weist das deutsche Publikum sogleich auf Parallelen zwischen diesem und Adorno hin u.a. in der Kritik am Humanismus (vgl. Puder 1972: 316; siehe Kapitel 4). Er verdeutlicht sogar Foucaults Gedankengänge durch Zitate Adornos (vgl. ebd.: 323). Während dieser Stimme wenig Gehör geschenkt wird, halten sich Viele an die scharfe Kritik von Jean Améry, der in Foucault einen »gefährliche[n] Gegenaufklärer« erkennt, weil er den Tod des Menschen beschwöre (Améry 1978; vgl. Hewera 2011: 78–79).

In den 1980er Jahren kommt es zu einer Vielzahl von Auseinandersetzungen von namenhaften deutschen Sozialphilosophen mit Foucault. Während die Mehrzahl mit Améry gegen Foucault Front macht, verfahren Einzelne durchaus wohlwollend. Albrecht Wellmer zufolge stellen sich Adorno und Foucault in Bezug auf die Kritik der instrumentellen Vernunft ein »analoge[s] Problem« (Wellmer 1985: 76). Über die soziale und historische Bedingtheit des Subjekts vertreten beide, seiner Meinung nach, ähnliche Thesen (vgl. ebd.: 74). Weit mehr Beachtung findet jedoch Habermas, der Foucault einer schneidenden Kritik unterzieht. Zwar erkennt der Schüler Adornos zwischen diesem und jenem gewisse Gemeinsamkeiten hinsichtlich der radikalen Vernunftkritik und eine »Absicht« Foucaults, welche »in die Richtung einer Negativen Dialektik […] weist« (Habermas 1985: 282). Doch Adornos Hoffnung auf Versöhnung unterscheide ihn grundsätzlich von Foucault (ebd.f: 283). Zwei Punkte kritisiert Habermas im Wesentlichen an Foucault: dass dieser »seine *eigene* genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch denkt« und die »Herkunft seines transzendental-historischen Machtbegriffs unkenntlich macht.« (ebd.: 316; Hervorhebung im Original) Aus dem hermeneutischen Zirkel und transzendentalen Macht-Begriff sowie dem »glückliche[n] Positivismus« (ebd.: 292) Foucaults ergäben sich drei Probleme: ein »unfreiwillige[r] Präsentismus«, ein »unvermeidliche[r] Relativismus« und die »willkürliche Parteilichkeit einer Kritik, die ihre normativen Grundlagen nicht ausweisen kann.« (Habermas 1985: 325) Ferner kritisiert Habermas Foucaults Nähe zu Heidegger und dem Strukturalismus (ebd.: 313). Damit sind die Pflöcke eingeschlagen, welche die Grenzen der philosophischen Lager markieren. Habermas' Kritikpunkte bestimmen die deutsche Sicht auf Foucault für

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Jahre, besonders die Perspektive derer, welche sich auf die Frankfurter Schule berufen. Nicht alle Vorwürfe von Habermas lassen sich so leicht aus dem Weg räumen wie seine offenkundige Fehleinschätzung, Foucault sei ein Jungkonservativer (vgl. Adolphs 2015: 193). Jedoch handelt es sich im Grunde um eine etwas einseitige Debatte zwischen Habermas und Foucault[11], bei der einem der Kontrahenten durch frühen Tod das Wort entzogen wird. Ausdrücklich dem Verhältnis von Adorno und Foucault widmet sich Honneth in seiner 1985 eingereichten Dissertation und anschließenden Texten. Er erkennt in beiden Ansätzen zwei Formen einer Kritik der Moderne, die er streng voneinander abgrenzt. Zwar bescheinigt er Foucault, das Soziale wieder zu seinem Recht kommen zu lassen, nachdem Adorno es geschichtsphilosophisch aufgelöst habe (vgl. Honneth 1986: 85–86; 120), doch folgt er grundsätzlich Habermas' Kritik an Foucault. Denn wo Adorno zur »Versöhnung« des entfremdeten Menschen aufriefe, ginge es Foucault um dessen sprachanalytische Dekonstruktion und eine Attacke auf die moderne »Idee der menschlichen Subjektivität überhaupt.« (Honneth 1988: 140) Foucault falle hinter die von Adorno erreichten Emanzipationsvorstellungen zurück, beziehe sich auf kompromittierte Positionen und verstricke sich überdies in Widersprüche. Diese Kritik reiht sich ein in den wiederkehrenden Vorwurf deutscher Sozialwissenschaftler_innen gegen ihre erfolgreichen französischen Kolleg_innen, ihre Theorien seien inkohärent, verspielt und mehr Dichtung als Wissenschaft.

Etappe 1: Die 1990er: Schäfer verlässt die Lager

In den 1990er Jahren mehren sich Stimmen, die die Lagerbildung aufbrechen wollen. Diese Impulse kommen häufig aus den angloamerikanischen Diskursen. Gegen solche Versuche, Parallelen zwischen der Herrschaftskritik Foucaults und derjenigen der Kritischen Theorie zu ziehen, wendet zwar Jameson ein, dass der Begriff der Naturgeschichte bei Adorno jeden Anschein tiefergehender Ähnlichkeiten unmöglich mache (vgl. Jameson 1990: 9–10). Allerdings entdeckt Terry Eagleton, dem Jameson sein Buch widmet, bereits auf anderem Gebiet Gemeinsamkeiten zwischen Frankfurter Schule und French Theory. Adorno nehme im Ideologiebegriff und anderen Feldern sogar den »Poststrukturalismus vorweg« (Eagleton 1991: 148). Deutlich detaillierter argumentiert Thomas McCarthy, der in einem Artikel erklärt, die Herkunft Foucaults von Friedrich Nietzsche und das hegel-marxistische Erbe Adornos und Horkheimers führten zu »competing claims to the very same areas.« (McCarthy 1990: 441) Nach Aufzählung der Unterschiede gelangt McCarthy allerdings zu der Einschätzung: »the strengths of genealogy are better viewed as complementary to those of classical critical theory« (ebd.: 464). In seinem ein Jahr später veröffentlichten Buch führt er seine These weiter aus, wonach Foucaults theoretischer Ansatz, entgegen dessen anderslautender Positionierung, nicht als Ersatz (vgl. McCarthy 1991: 84), sondern als Ergänzung zur klassischen Kritischen Theorie zu begreifen wäre (ebd.: 115). Zwar zeigen sich bei McCarthy schon Versuche, die Differenzen und Gemeinsamkeiten (vgl. ebd.: 65–72) zwischen Adorno und Foucault zu verschränken, doch werden sie mehr aufgezählt als miteinander vermittelt. So verfährt auch Cook, die ebenfalls Anfang der 1990er vier Differenzen aufzählt und Foucault dem westlichen Marxismus zuschreibt (vgl. Cook 1993: 138; siehe unten ausführlicher). In seiner umstrittenen

11 Zur Habermas-Foucault-Debatte siehe Raulet 2018; Allen 2009 und Cusset/Haber 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Biographie Foucaults geht Miller am Rande auch auf dessen Verhältnis zur Frankfurter Schule ein. Während Foucault gleich erkannt habe, »dass Horkheimer und Adorno in mancher Hinsicht verwandte Geister waren« (Miller 1993: 491), habe er mit deren Schüler Habermas gefremdelt. Millers Einschätzung nach untersuchte Foucault »ähnliche Problemstellungen« wie die ältere Kritische Theorie, »indem er aufgezeigt hatte, wie subtil gesellschaftliche Mechanismen den Willen abtöten, die Vorstellungskraft einschränken und somit den freien Geist eindämmen.« (Ebd.) Auch in Deutschland geht das Abgrenzungsbedürfnis zurück. Impulse kommen neben den angloamerikanischen Diskursen auch aus dem Feminismus, wo beispielsweise Gudrun-Axeli Knapp 1995 bei einem Seitenblick auf Foucault argumentiert, die Differenzen zwischen älterer Kritischer Theorie und Foucault könnten »in Bezugnahme aufeinander produktiv gemacht werden« (Knapp 2012: 157). Die veränderte Tonlage zeigt auch ein erster Sammelband an, welcher Poststrukturalismus und Frankfurter Schule miteinander ins Gespräch bringt. Unter dem Titel *Flaschenpost und Postkarte* will Weigel die Blockaden zwischen den Lagern aufbrechen, denn »in der Figur des Gegensatzes zwischen Ideologiekritik und Dekonstruktion« sei »ein toter Winkel entstanden«, durch den »zahlreiche Verbindungen ausgeblendet werden« (Weigel 1995: 3). Zwar betont Weigel die Gemeinsamkeiten der Ansätze, jedoch ohne deren Unterschiede zu verdecken. Keine direkten »Einflüsse«, sondern »Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus« erkennt sie, die nun behutsam auf »indirekte, implizite […] Entsprechungen oder Anschlussstellen« (ebd.: 3) hin überprüft werden sollten. Wobei dieses »Projekt einer Untersuchung von Korrespondenzen noch in den Anfängen« (ebd.: 5) stecke, wie sich Weigel deutlich bewusst ist. Im Sammelband untersucht Alex Demirović aus der Perspektive der Geschichte der Philosophie als Disziplin die Gründe der bis dato hegemonialen »polar[en]« Anordnung Foucaults und Kritischer Theorie (Demirović 1995: 91) und Schade empfiehlt eine »durch Foucault hindurchgehende[] Re-Lektüre z.B. der *Dialektik der Aufklärung*«, welche deren »Nähe« (Schade 1995: 118) offenbaren könne. Damit sind zwei wichtige Motive markiert, die das Forschungsfeld strukturieren und in den folgenden Jahren weiter ausgebaut werden. Erstens der Fokus auf die großen Werke, die bevorzugt herangezogen werden, besonders die *Dialektik der Aufklärung* und *Überwachen und Strafen*. Und zweitens die Historisierung der Ansätze, welche sie in ihren zeitlichen Kontext einordnet und deren Wirkungen in akademischen Diskursen und darüber hinaus untersucht. Letzteres zeigt sich in der 1999 veröffentlichten Studie Demirovićs über die Frankfurter Schule, in der er mit Hilfe von Foucaults Begriffsinstrumentarium deren Theorie und Politik mit den Zeitläufen verbindet. In *Der nonkonformistische Intellektuelle* führt er eindrucksvoll die Vereinbarkeit beider Ansätze vor Augen. Die Kritische Theorie habe gezielt »zur Erzeugung eines Problemhorizontes und zu einer Sicht der Dinge beigetragen, die die Grundlagen dafür darstellen, dass sie mit ihren Begriffen und Wissenspraktiken als angemessene Antwort« (Demirović 1999: 13) auf die historische Situation der 1950er Jahre begriffen werden konnten.[12]

12 Demirović äußert sich anders als in seinen sonstigen hier aufgeführten Schriften kaum über Foucault selbst. Dessen Thesen und Konzeptionen zur Wahrheitspolitik sind in seinen Augen aber mehr als bloße Methode, sondern »Erweiterung[en]« (Demirović 1999: 16) in kritisch-emanzipatorischer Absicht (vgl. ebd.: 16–19).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Doch nicht nur die Kritische Theorie und ihre Protagonisten sowie Foucault wurden historisiert, sondern auch die Debatten, in denen um sie, mit ihnen und gegen sie gekämpft wurde, und welche zur Lagerbildung der 1980er Jahre führten. In ihnen erkennt Wolfgang Eßbach die Sehnsucht nach klaren Grenzziehungen, die auf theoretische Auseinandersetzungen der 1960er und 1970er Jahre etwa um den Positivismus zurückprojiziert werden. Er wendet sich vehement gegen die wiederkehrenden Wünsche nach Abgrenzungen und betont stattdessen, dass sich im Rückblick der »Gesamthorizont der Theorieentwicklung einer Epoche« (Eßbach 2000: 10) zeige. In dieser ideengeschichtlichen Perspektive zeigt Eßbach die Foucault, Adorno und anderen gemeinsamen Probleme auf, beispielsweise von Identität und Alterität, und wie diese in der Theorie verhandelt werden. Stärker aus der Tradition der Herrschaftskritik heraus unternimmt die jour fixe initiative berlin, ein Zusammenschluss von linken Akademiker_innen, Vermittlungsbemühungen zwischen den Lagern in einem zweiten bedeutenden Sammelband. Bereits im Titel machen sie dieses Ziel deutlich: *Kritische Theorie und Poststrukturalismus: theoretische Lockerungsübungen*. In der »Gesellschaftskritik eines Gille Deleuze und Felix Guattari, des späten Michel Foucault, Jacques Derridas und anderer« erkennen sie explizit gegen Habermas, »eine Kritische Theorie der Gesellschaft auf der Höhe der Zeit.« (Baumann 1999: 5) Damit bringen sie das drängende Erkenntnisinteresse des Forschungsfelds auf den Punkt: die Aktualisierung der Kritischen Theorie. Zuvor drängten bereits Knapp (1995: 10) und Wolfgang Fritz Haug (1996: 195) auf eine *Kritische Theorie auf der Höhe der Zeit* und nach ihnen werden sich Volker Weiß und Sarah Speck (2007: X) sowie Ulrich Bröckling (2017: 390) darauf berufen. Doch bleibt diese Tendenz zur Annäherung von Adorno und Foucault, beziehungsweise Kritischer Theorie und Poststrukturalismus, nicht ohne Widerspruch. Gegen den Sammelband polemisiert etwa Gerhard Scheit (2000), der die unüberwindlichen Gegensätze betont und abermals die Kritische Theorie Adornos zum Maßstab erhebt, an dem Foucault und andere gemessen werden müssten.

Aus der Fülle an Sekundärliteratur der 1990er Jahre verdient ein Name herausgehoben zu werden. Thomas Schäfer bemüht sich mit einem Aufsatz und seiner späteren Dissertation erstmals intensiv um eine detaillierte Auseinandersetzung zwischen Positionen Foucaults mit denen Adornos in Deutschland. Dabei greift er zahlreiche genannte Motive auf und steht selbst für die Tendenz einer Annäherung der deutschen akademischen Diskussion über den transatlantischen Umweg hin zu Foucault. 1990 wird Schäfers Aufsatz *Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur Dialektik der Aufklärung* veröffentlicht. Darin setzt er systematisch Foucault zu Adorno und Horkheimer in Beziehung und vertritt die These, »dass die Aufklärungskritik der Frankfurter Schule vielmehr eine völlig andere Problematik darstellt als Foucaults kritische Geschichte der Denksysteme.« (Schäfer 1990: 70) Interessanterweise stärkt Schäfer gegen Habermas und Honneth die Position Foucaults, indem er nicht versucht, die Gemeinsamkeiten mit der Kritischen Theorie darzulegen, sondern die Überlegenheit der Theorie Foucaults.[13] Nach seiner Rekonstruktion würden Adorno und Horkheimer das »Leid«,

13 Dafür bemüht sich Schäfer auf den zahlreichen angesprochenen Vergleichsebenen die Punkte herauszuarbeiten, an denen Foucault über die Ansprüche auf Kritik und Emanzipation Horkheimers und Adornos hinausgeht. So betont er, dass die »Zurückweisung von Identität« bei Foucault nicht die »Konnotation eines vollständigen oder wahrhaftigen Menschseins« wie bei Adorno/

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

welches sie analysieren und skandalisieren, »als dasjenige eines *allgemeinen Erfahrungssubjekts*« (1990: 73; Hervorhebung im Original) auffassen und damit universalisieren. Sie verknüpften ihr »Interesse an anderen Verhältnissen«, so schließt er, »mit einem subjekt- und geschichtsphilosophischen Denkmodell« (ebd.: 74). Dessen Akzeptanz und argumentative Kraft ist aber geschwunden und seither hängt die Begründungslast der befreiten Gesellschaft in der Luft. In dieser Situation sieht Schäfer in Foucaults konsequenter Abkehr vom Universalismus eine entscheidende Radikalisierung der Kritik gegenüber Adorno (ebd.: 81, 83). In seiner Dissertation *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik* (Schäfer 1996) geht Schäfer stärker ins Detail, nimmt einige Zuspitzungen zurück, bleibt in der Sache aber entschieden. Zwar erkennt er nun das gemeinsame Problem von Adorno und Foucault im »Verhältnis von Rationalität und Macht«, spricht aber weiterhin von einer grundlegenden »Differenz im Horizont einer gemeinsamen Thematik« (Schäfer 1996: 79). Weiterhin verfolgt er die Strategie der Stärkung Foucaults, welche die von Habermas, Honneth und anderen umkehrt. Demzufolge sei Foucault durch Ablehnung des Totalitarismus radikaler hinsichtlich seiner Gesellschaftskritik. Gegen McCarthy, Dews und weitere Theoretiker_innen, die Gemeinsamkeiten zwischen Adorno/Horkheimer und Foucault erkennen, wendet Schäfer ein, es handle sich nur um »oberflächengrammatische Ähnlichkeit der Thesen«, nicht aber um die »Gleichheit ihrer *Bedeutungen*« (Schäfer 1996: 188; Hervorhebungen im Original). hingegen komme es auf »Unterschiedlichkeit des zeitdiagnostischen Sinns der jeweiligen Aussagen« und »ihren jeweiligen normativen Status« (ebd.) an. Damit macht Schäfer zurecht auf das historische Apriori aufmerksam, demzufolge bei der Bewertung der Thesen ihre Zeitgebundenheit zu betrachten ist (siehe 1.3.1.). »Im Gegenteil zu Horkheimer/Adorno«, erklärt Schäfer, »dient die Diagnose Foucaults nämlich weder zu der Behauptung, moderne Gesellschaften gingen in ihrer disziplinarischen Organisation völlig auf, noch wird das System von Disziplinarmächten als eine gesellschaftliche Verfassung dargestellt, die den Individuen an Leib und Seele Unrecht tue.« (ebd.: 188) Schäfer gesteht also nur Foucault die Erkenntnis zu, dass Gesellschaften brüchig und nicht vollständig uniform sind, nicht aber Adorno, von welchem ähnliche Aussagen belegt sind (siehe Kapitel 1.3.2. und 2.1.). Auch die Feststellung ambivalenter Wirkungen reserviert Schäfer unzutreffend ausschließlich für Foucault. Damit zeigt sich schließlich, dass Schäfer zwar entscheidende Impulse liefert für das Forschungsfeld, dessen Motive und Dynamiken sich in seinen Texten verdichten, doch verbleibt er dem Lagerdenken weiterhin verhaftet noch in dem Moment, in dem er es verlässt.

Etappe 2: Die 2000er: Schroer historisiert und kontextualisiert

In den 2000er Jahren verstärkt sich die Tendenz zur Annäherung von Adorno und Foucault. Gleichzeitig setzen sich Ansätze durch, die ihre Thesen im historischen Kontext betrachten. Immer häufiger werden sowohl die Autoren als auch die ihnen zugeordneten

---

Horkheimer besitze, sondern er »von der prinzipiellen (zwanghaften) Begrenztheit jeglicher, auch derjenigen menschlichen Identitätsformen aus[geht], die mit emanzipatorischem Anspruch auftreten.« (Schäfer 1990: 81) Siehe zu diesem Punkt die Diskussion um den Entfremdungsbegriff in Kapitel 4.3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Strömungen als historische Formen der kritischen Gesellschaftstheorie begriffen, welche in Verbindung mit historischen Umwälzungen stehen. Hierfür wird vereinzelt auch die Krise des Fordismus herangezogen.

An den gängigen Topos der Kritik der geschichtsphilosophischen Sackgassen bei Adorno und anderen »postmarxistischen Denker[n] der Frankfurter Schule« (Schneider 2001a: 306) anknüpfend hebt Ulrich Johannes Schneider Foucaults Vorzüge hervor. Während jene »noch laborierten, weil sie historische Werte wie Emanzipation oder Aufklärung in das Philosophieren ziehen wollten«, habe »Theorie« bei Foucault nicht länger im »Dienst der Geschichte« gestanden, sondern selbst über »ethischen Wert« (ebd.) verfügt. Ähnlich wie Schäfer erscheint Schneider der Verzicht auf normative Herleitungen durch Foucault als Minderung der Begründungslast und nicht wie Habermas als Inkonsistenz der Kritik. Daniel Loik hebt in seinem ebenfalls 2001 erstmals veröffentlichten Aufsatz *Die Welt wird enger mit jedem Tag. Adorno und Foucault: Philosophieren im universellen Verblendungszusammenhang* ihre Gemeinsamkeiten bis zu einem Punkt hervor, an dem die Unterschiede zu verschwimmen drohen. Zunächst betont er allerdings einige Differenzen. Während Adorno mit Karl Marx und Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Fetischisierung noch aus einer Ursache, dem Tausch, ableite, verfolge Foucault mit Nietzsche eine »gesellschaftstheoretische[] Dezentralisierung« (Loik 2001: 45). Weiterhin habe Adorno an eine Versöhnung von Ding und Begriff jenseits der fetischisierenden Identifikation festgehalten, wohingegen Foucault dies als unzulässige Essentialisierung abgelehnt habe (ebd.: 46). Doch erliegt Loik anschließend dem Drang, beide einander anzugleichen, und präpariert Gemeinsamkeiten. Einerseits hält er zutreffend fest, dass Adorno und Foucault gleichermaßen gegen Leid, Gewalt und Herrschaft eintraten (ebd.: 43), gleicht aber andererseits unzutreffend an, was der Sache nach verschieden ist. Denn es trifft nicht zu, beide würde ein gemeinsames »Streben nach einem Außen des Diskurses« verbinden, »das sie in Nichtidentität und Differenz erblicken« (ebd.: 48, vgl. 41–43). Diskursanalyse und Dialektik lassen sich nicht derart handstreichartig verbinden (siehe Kapitel 1.3.2.). Loiks in weiten Teilen überzeugende Argumentation schreibt sich in dieser unzulässigen Zuspitzung in eine Gesamttendenz ein, welche die Differenzen zwischen Adorno und Foucault nach und nach schleift. In ähnlicher Weise rechnet Eva Illouz beide einer vermeintlichen Tradition der »reinen Kritik« (Illouz 2004: 136) zu. Die von ihnen vertretene »traditionelle Kritik« verfolge »eine Sehnsucht nach Reinheit« und habe die Kultur der Politik »subsumiert«, wodurch die materialen Analysen der Kultur »verflach[t]« (ebd.: 136) würden. Diese Einwände überzeugen mit Blick auf die Auseinandersetzungen beider Theoretiker mit Literatur und Musik wenig. Eher scheint die Homogenisierung dem Willen zu entspringen, die eigene Position als ›unreine Kritik‹ zu profilieren. Diese schließe zwar wie jene an das Modell immanenter Kritik an, indem sie von den Zielen und Wünschen der Akteure ausgehe und daran die Realisierungschancen messe, lasse dabei aber wesentlich mehr Raum für Ambivalenzen. Während die reine Kritik von gesellschaftlicher Totalität ausgehe und sich auf einen »*totalen* Standpunkt« (ebd.: 137; Hervorhebung im Original) stellt, betont Illouz die Unabsehbarkeit von unintendierten Folgen und plädiert für diskontinuierliche Modelle der unüberschaubaren gesellschaftlichen Entwicklung (vgl. ebd.: 136–141). Gleichermaßen vereinheitlichend bezieht sich Butler auf Adorno und Foucault. »Beide Positionen« würden »sich berühren« (Butler 2002/2007: 146) in der

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Notwendigkeit […], das Menschliche in seiner Fehlbarkeit zu begreifen«, die mit der Erkenntnis verbunden sei, dass niemand von sich »vollständige Rechenschaft geben« (Butler 2002/2007: 150) könne. Butler scheint Adorno und Foucault mehr auf ihre eigene These hin zu lesen und dabei bewusst die internen Differenzen zwischen ihnen wie die externen zu Gunsten ihrer Position zu verwischen. Wesentlich ertragreicher sind die historischen Vermittlungsversuche, die Andreas Reckwitz und Alex Demirović in diesen Jahren verfassen. In *Kritische Gesellschaftstheorie heute. Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritischer Theorie* unternimmt Reckwitz eine Rekonstruktion unter Rückgriff auf gesellschaftliche Transformationen. Aus historischer Perspektive erkennt er zwischen Adorno und Foucault sowohl Brüche als auch Kontinuitäten, die es erlauben, von einer gemeinsamen Tradition zu sprechen. »Es wird im Poststrukturalismus ein Erbe der Kritischen Theorie verarbeitet und zugleich in eine andere Richtung gewendet« (Reckwitz 2006: 12). Verbindendes Element sei die radikalisierte Aufklärung, welche durch den »Gegensatz zur Analyse eines Herrschaftszusammenhangs« sich auf die »Suche nach einem Gegenort von Autonomie und Rationalität« (ebd.: 4) begebe. Reckwitz führt die Theorien Foucaults und Adornos eng, indem er sie als Kritiken des Scheins begreift (vgl. ebd.: 9). Die Fruchtbarkeit Foucaults beruhe auf einem »instruktiven kulturwissenschaftlichen Analyseprogramm[], das als Sensorium fungiert, um in der Kulturgeschichte der Moderne nach zweierlei zu suchen: nach den Momenten, in denen sich kulturelle Kontingenz schließt, und nach jenen, in denen sie sich öffnet« (ebd.: 9) Gegenüber der älteren Frankfurter Schule habe der Poststrukturalismus die gesellschaftliche »Kulturalisierung des Sozialen« theoretisch nachvollzogen, die ihm »eine historische Kontextualisierung« (ebd.: 10) ermöglicht. Reckwitz erkennt darin eine »Relativierung der einschränkenden Strukturen« (ebd.: 11), welche zuvor materialistisch-ökonomistisch verkürzt gedacht worden seien. Dafür habe sich der Poststrukturalismus vom Einheitsmodel der Vernunft zugunsten von »spezifische[n] Rationalitätsregime[n]« (ebd.: 11) verabschiedet. Doch bestehe eben auch eine Kontinuität zwischen beiden Theorieströmungen hinsichtlich der Autonomieforderung, welche von Foucault und anderen »in der transformierten, avantgardeästhetisch beeinflussten Idee des Unkontrollierbaren« (ebd.: 12) fortgesetzt werde. Gerade in letztem Punkt erkennt Reckwitz einen »Anknüpfungspunkt […] zu Adornos Konzept des Nicht-Identischen« (ebd.: 12). Einen ungemein wichtigen Beitrag zum historischen Verständnis der Kritischen Theorie leistet Demirović mit dem Artikel *Kritische Gesellschaftstheorie und ihre Bildungsbedingungen im fordistischen und postfordistischen Kapitalismus* (Demirović 2006). Darin geht er auf die »Historizität kritischen Wissens« und seiner »verschiedenen epistemische[n] Formen« (ebd.: 4) ein. Den Gedanken Foucaults aufgreifend, wonach Kritik auch Partnerin der Macht sein kann (siehe Kapitel 4.2.3.), formuliert Demirović die These, dass »in den Konstitutionsprozess der jeweiligen Phase der kapitalistischen Formation« auch das »kritische Wissen« (ebd.: 4) eingehe. Dafür unterscheidet er fünf Phasen der Theoriebildung von den Bauernkriegen über Marx bis zum Postfordismus. Eindeutig weist er der Frankfurter Schule die fordistische Gesellschaftsformation zu (ebd.: 10).[14] Fou-

14 Auf den Übergang Fordismus zu Postfordismus als Bezugsrahmen und Modell haben vorher bereits Haug (1996: 189) für den Marxismus und Lemke (2003: 267) für Foucault hingewiesen. Siehe ausführlich Kapitel 1.3.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

cault ordnet er schon der nachfolgenden Phase zu (ebd.: 16). Demirović verdankt das Forschungsfeld den interessanten Hinweis auf die Gründe für den Niedergang einer Phase, welche die Aktualisierung der Kritischen Theorie immer wieder erforderlich macht. Die jeweilige »Krise der epistemischen Form« gehe, so Demirović, oft mit der »Einsicht in autoritäre Traditionslinien im emanzipatorischen Denken« selbst einher (ebd.: 5). Kritik ist eben auch darin heteronom, dass sie von dem geprägt wird, was sie angreift. Oft offenbaren sich diese Bindungen an bürgerliche Politikformen, Produktivitätsfetische oder hegemoniale Persönlichkeitsbilder wie den männlichen Arbeiter erst am Ende des Modells. In den 2000ern erscheinen in Deutschland zwei weitere Sammelbände, die umfassend Poststrukturalismus und Frankfurter Schule in Beziehung setzen. Unter dem Titel *Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurs. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie* (Speck/Weiß 2007) wird unter anderem erneut auf das Paar Adorno-Foucault geblickt. Jan Weyand und Gerd Sebald zeichnen darin ein differenziertes Bild, demzufolge Foucault Adornos Kritik zugleich radikalisiere und relativiere. Beide stellen verschiedene historische Versionen (vgl. Weyand/Sebald 2007: 36) des Bemühens um eine Kritik der Aufklärung und deren Schattenseiten (vgl. ebd.: 44) dar. Während Adorno dieser Kritik ein abstraktes Telos zuordne (ebd.: 45), radikalisiere Foucault ihren »Bezugspunkt«, den er mittels »Subversion in der Gegenwart« (ebd.) verlege. Andererseits sehen Weyand und Sebald in dem »anarchistische[n] Zug von Foucaults Kritikbegriff« (ebd.: 46) aber auch eine Relativierung der Positionen Adornos. Foucault erscheine »jede Grenzverschiebung als legitimer Ausdruck von Kritik.« (ebd.: 46) Aus der Perspektive Adornos greife Foucaults »Gedanke einer steten Verschiebung der Grenzen« und seine nur implizite Normativität »zu kurz«, denn in dessen »Verweis auf die ›gezielte Umgestaltung‹« könne er nur den »Umschlag von Kritik in Affirmation« (ebd.: 48) erkennen. Insgesamt zeichnen Weyand und Sebald also ein ambivalentes Bild des Verhältnisses von Foucault und Adorno hinsichtlich ihres Kritikverständnisses. Ein zweiter Sammelband von Rainer Winter und Peter V. Zima erscheint ebenfalls 2007: *Kritische Theorie heute* (Winter/Zima 2007). Bereits einer der Herausgeber erscheint skeptischer, was Foucault betrifft. Zwar betrachtet Winter ihn als »Fortsetzung« der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, da sie gemeinsam die Abschaffung des Leidens anstrebten und die Einsicht teilten, »erst eine entsprechende Lebenspraxis [könne, P.E.] bleibende Veränderungen herbeiführ[en].« (Winter 2007: 41) Doch schaffe Foucaults archäologische Einklammerung der »Geltung von philosophischen und wissenschaftlichen Diskursen« zusätzliche Probleme für die »Analyse kritischer Theorien, deren Gültigkeit seit Marx«, so Winter, »auch von ihren Adressaten abhängt.« (Winter 2007: 29) In seinem Beitrag zum Sammelband formuliert Roger Behrens dann eine scharfe Kritik am postmodernen Denken, das er als »Postkritische Theorie« (Behrens 2007: 62) bezeichnet und dem er implizit Foucault zuordnet. Genau entgegengesetzt erklärt Lars Gertenbach auf dem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2008, die Kritische Theorie und der Poststrukturalismus hätten im *Kulturellen Unbewussten* ein »gemeinsames Forschungsinteresse« (Gertenbach 2008) und schließt darin ausdrücklich Adorno und Foucault ein. Einen herausragenden Beitrag zum Forschungsfeld hat Meyer mit *Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität* geleistet, einem Artikel, mit dem sie systematisch den »Spuren« der »Lektüre« (Meyer 2008: 89) der Frankfurter Schule bei Foucault nachspürt. Ihre

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

prononcierte Argumentation bezieht sich besonders auf Foucaults »›genealogische‹ Texte seit Mitte der 1970er Jahre«, welche den Schriften Adornos und Horkheimers »nicht nur thematisch in Vielem nahe« stünden, so dass sie »sich in materialen Analysen überschneiden«, sondern »auch in systematischer Hinsicht« würden sie deren »zentrale These aktualisieren.« (Meyer 2008: 87) Zwar betont Meyer, dass Foucault »entweder von Horkheimer oder von der Frankfurter Schule« spreche und ihr »keine Stelle bekannt« sei, »in der Foucault Adorno eigens erwähnt.« (Meyer 2008: 90) Doch bezieht sie sich in ihrer systemischen Argumentation vorzugsweise auf die *Dialektik der Aufklärung*, das Gemeinschaftswerk Adornos und Horkheimers. Die dortige Beschreibung der Selbstunterwerfung im Kapitel zur Odyssee weise große Nähe zu Foucaults Rekonstruktion der biopolitischen Produktion von Disziplinarindividuen auf (vgl. ebd.: 91). Jedoch geht Meyer über diese Feststellung von Nähe hinaus. Ihr zufolge entferne sich Foucault in den Vorlesungen zur Gouvernementalität wieder von Adorno und Horkheimer und aktualisiere die Kritische Gesellschaftstheorie mit Blick auf den homo oeconomicus und den Neoliberalismus, der auf Verhaltensrevolten der *sixties* reagiere. Für Foucault bleibe die »widerständige Individualität« weiterhin »ambivalent« (ebd.: 94) und nicht der subjektive Faktor der Revolution. »Die emanzipatorische Kritik des Individuums erscheint ihm als Motor einer liberalen und neoliberalen Politik, die das Individuum gerade durch seine ›Befreiung‹ neuen Zwängen aussetzen kann.« (ebd.: 94) Auch wenn Meyer besonders Adornos ambivalenter Beschreibung der Individuen Unrecht tut, trifft sie doch einen wesentlichen Punkt. Foucault begreift Kritik und Widerstand nicht antagonistisch, sondern als Teil von agonistischen Kräfteverhältnissen, deren strategischer Offenheit keine noch so emphatische Vernunft beikommen kann (vgl. ebd.: 99). »Foucaults Gouvernementalitätskonzept«, das Meyer auf die »Rationalisierung von Widerstand« verkürzt, aktualisiere die kritische Theorie, denn es »verschiebt die Inhalte und Ermöglichungsbedingungen von Gesellschaftskritik.« (ebd.: 97) Die vorliegende Arbeit verdankt Meyers Text viele Belege, die sie produktiv verbindet und die so zum Weiterdenken anregen.

In ähnlicher Weise fruchtbar erweist sich die umfangreiche Studie *Das Individuum der Gesellschaft* Markus Schroers (2001), die hier besonders hervorgehoben wird, weil sie exemplarisch für den verstärkt historischen Zugriff steht. Darin unternimmt er einen diachronen und synchronen Vergleich von in der Soziologie einflussreichen Theorien der Individualisierung. Dieser Ansatz trägt in besonderer Weise der Historizität der Theorien Rechnung, ohne auf Differenzierungen zu verzichten. Im Zentrum seines diachronen Vergleichs von Adorno und Foucault steht das beiden gemeinsame Problem des »gefährdeten Individuums« (Schroer 2001: 38), welches auch Weber teile. Dabei verweist Schroer überzeugend auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Schwächen und Stärken der beiden Ansätze. Ihre Unterschiede betreffen theoretische Konzepte wie Repression (vgl. ebd.: 89, 93) und Kulturindustrie (vgl. ebd.: 96) oder die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung (ebd.: 106, 110). Verschieden bewertet hätten die Autoren auch die befreienden Wirkungen der Individualisierung, die Adorno anerkennt, wohingegen Foucault die »*Individualisierungsstrategie als Disziplinierungsmechanismus* zurückzuweis[t]« (ebd.: 131; Hervorhebungen im Original; vgl.: 94, 92; 128). Vor allem aber hätten Adorno und Foucault grundverschiedene Vorstellungen von Widerstand, denn Adorno setze der Bedrohung des Individuums ein »*starkes* Individuum« entgegen, wäh-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rend Foucault für ein »*bewegliches* Individuum« (ebd.: 135; Hervorhebungen im Original) stehe (vgl. ebd.: 76; 97; 99; 115; 119; 121; 126; 133–35; siehe Kapitel 4.3.). Demgegenüber verweist Schroer auf nur wenige Gemeinsamkeiten, worunter er die Analyse neuer Zwänge im Gewand vermeintlicher Freiheiten rechnet (vgl. ebd.: 88) und besonders die theoretische Grundausrichtung, welche auf das Ausmalen positiver Gegenbilder verzichtet und auf die Negation des Bestehenden ziele (ebd.: 48, 63, 70, 99, 121, 127). Hinzu kommen nach Schroer eine beiden gemeinsame strategische Textwahl (ebd.: 101) und eine Offenheit für den Hedonismus (ebd.: 48, 132). Hingegen sieht Schroer Adornos düstere Verfallsgeschichte in eine »Sackgasse« (ebd.: 81) laufen, wogegen er Foucaults Hinwendung zur Ästhetik des Selbst und der Selbstsorge als produktive Auswege bewertet (ebd.: 115). Dennoch stellt er fest, dass sowohl Adorno als auch Foucault im Individuum das Potential für Widerstand gegen Herrschaft verorten. Während bei Foucault gleichzeitig disziplinierende Herrschaft und permissive Macht am Werk seien und damit das Individuum zugleich unterworfen und frei handle (vgl. ebd.: 117), erscheine mit der »Staatskapitalismustheorie« (ebd.: 67) der Kritischen Theorie kein Raum mehr für Ambivalenzen dieser Art. »Von der Spontanität als zentralem Merkmal der Identität bleibt angesichts der ›teilweise Abschaffung der Konkurrenz‹ nichts übrig.« (ebd.: 60) In einem Artikel für das Adorno-Handbuch wenige Jahre später wiederholt Schroer seine Argumentation. Darin benennt er die »enge Parallele zum Werk Michel Foucaults« als »*negative Individualisierung*« (Schroer 2011: 281; Hervorhebung im Original). Zwar »verbindet sie die eine Frage nach […] den Flucht- und Widerstandsmöglichkeiten«, doch gehe es dabei Foucault »weniger um revolutionäre Umstürze als um subversive Taktiken« (ebd.). Insgesamt erkennt Schroers diachroner Zugriff zwar den »Zeitkern« (ebd.: 65) der Theoriekonzeptionen Adornos und Foucault, analysiert ihn aber nicht weiter. Dennoch ermöglicht seine Darstellung die Rückschlüsse von den Individualisierungsthesen der Autoren auf gesellschaftliche Veränderungen. Darüber hinaus zeigt seine Studie, dass Annäherung nicht zwangsläufig mit der Einebnung von Unterschieden verbunden sein muss.

Etappe 3: Die erste Hälfte der 2010er Jahre: Breitenstein lässt das Material sprechen

In den Jahren 2010 bis 2015 geht die Anzahl der Bemühungen um eine Auseinandersetzung mit Adorno und Foucault zurück, jedoch nicht ihre Qualität. Dies zeigen zwei Aufsätze. Der eine erscheint im fünften deutschsprachigen Sammelband »*… wenn die Stunde es zulässt.«: zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie* (Völk 2012). Der Herausgeber fordert paradigmatisch, die Kritische Theorie müsse »die Frage nach ihrer eigenen Historizität stellen« (Völk 2012: 10) und dabei die Erstarrung in Dogmatismus und Marxologie reflektieren. Grundsätzlich ergebe sich ihr, mit Horkheimer gesprochen, das Problem »›vermittels Interesses an der Umwandlung‹ […] traditionelle Theorie geworden zu sein. Deshalb ist sie *selbst* Gegenstand der Kritik.« (ebd.: 10–11; Hervorhebung im Original) Malte Völk zufolge, bilde der Streit um das Erbe ein notwendiges Moment der Aktualisierung Kritischer Theorie. Allerdings sei die Polarisierung entlang von Verrat und Treue unfruchtbar, da sie von einem einheitlichen Theoriekorpus ausgehen müsse und daher zum »Problem« führe, »ein *Verhältnis* von Aktualität und Traditionalität zu denken« (ebd.: 11; Hervorhebung im Original). Hingegen habe bereits Walter Benjamin die

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einsicht formuliert, dass im Lichte der Bedürfnisse der Gegenwart »die Vergangenheit als verändert« erscheine und »und verändernd auf die Gegenwart wirke[].« (ebd.: 12) Eine gewisse Zurichtung der vergangenen Formen der Kritischen Theorie ist also unvermeidlich, muss aber selbst reflektiert werden. Im Beitrag von Demirović für den Sammelband geht es daher auch um die Art der Bezugnahme auf die Geschichte der Kritischen Theorie und ihre Fortsetzung, wobei er sich gegen das Generationsmodell und für inhaltliche Bestimmungen ausspricht. Nach der Zugehörigkeit zur Kritischen Theorie solle nicht von oben gefragt werden, wie die Polizei nach den Papieren, sondern in Hinblick auf Emanzipation, genauer ob die Theorie die Emanzipationsprozesse stärkt (vgl. Demirović 2012: 29). Entsprechend bestünde »das Kriterium«, so Demirović, »in den begrifflichen Verhältnissen der Gesellschaft«, wonach »Begriffe in einem umfassenden Maße auf die Erschließung von Machtverhältnissen, auf deren grundlegende Veränderung und auf die kritische Reflexion auf die eigene Macht der intellektuellen Praktiken der Vernunft zielen.« (Demirović 2012: 29) *Analyse, Transformation und Selbstreflexion sind eben nicht in einem Katalog oder Kanon fixierbar, sondern dynamische Anforderungen an das Verhältnis von Theorie und Praxis.* Häufig werde jedoch die alte Frankfurter Schule zum Standard erklärt, deren Theorien »geschichtsphilosophisch einen homogenen Raum und eine homogene Zeit der Entwicklung des Kapitalismus und der marxistischen Theorie nahegelegt« (ebd.: 37–38). Dies führe dazu, dass »wichtige Innovationen in der Kritischen Theorie nicht wahrgenommen wurden, die eher im Poststrukturalismus Foucaults oder Althussers ihre Fortsetzung fanden« (ebd.: 38). Diese problematische Entwicklung drücke sich in der Schul-Metapher aus, die eine Abschottung und Immunisierung der Kritischen Theorie spätestens seit den 1970er und 1980er Jahren begünstige (vgl. ebd.: 39). Scharfe Kritik am damit einhergehenden Generationenmodell übt Demirović unter anderem deshalb, weil es ermögliche, Kritische Theorie als Label zu instrumentalisieren und zum Verkauf von Büchern oder zur Drittmitteleinwerbung zu missbrauchen (vgl. ebd.: 46). Einen Ausweg aus diesen Zwangsmechanismen der akademischen Produktion bleibt er jedoch schuldig. Hingegen weist er auf ein brisantes Problem hin, dass sich aus der Pluralisierung der Theorieansätze ergibt, welche in der Wissenschaft gefordert wird. Der Pluralismus stelle »[f]ür jede Theorie – und erst recht für die Kritische Theorie – […] eine Zumutung dar. Denn eine Theorie kann nicht ihre eigenen Einsichten für verbindlich halten und ebenso die anderer.« (ebd.: 46) Damit führt er die Positivismus-Kritik fort, der zufolge der oberflächliche Pluralismus der bürgerlichen Theorien die antagonistische Struktur der Gesellschaft verdecke, weil er darauf verzichte, in sie einzugreifen. »Die pluralistisch ausgetragene Konkurrenz ist Moment der Reproduktion des Ganzen« (ebd.: 46), so Demirović, der damit doch indirekt Adornos Positionen zum Maßstab erhebt. Der zweite wichtige Beitrag steht zu diesem Misstrauen gegenüber der Pluralität in einem gewissen Spannungsverhältnis. Denn in Samuel Salzborns Artikel *Großer Highway und kleine Trampelpfade* wird die »Pluralisierung der Kritischen Theorie« (Salzborn 2015a: 13) selbst positiv hervorgehoben und als Beleg für die vielfältige, teils verdeckte Wirkung der Frankfurter Schule herangezogen. Ohne die Verbindung mit anderen theoretischen Schulen wäre dies nicht möglich gewesen. In seiner Kritik am Generationsmodell hingegen folgt Salzborn der Linie Demirovićs. Fruchtbarer als der Blick aufs Erbe sei der auf »Prägekräfte, Inspirationen und Widersprüche«, dabei solle besonders auf die zentrale Methode der »Negation« (ebd.: 12) geschaut werden. Implizit geraten auf diese Weise

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch Poststrukturalismus und Foucault in den Blick. So erklärt Salzborn, es habe keinen Sinn bei der Frage, »ob bestimmten Denkansätzen, die als Selbstbe- oder Fremdzuschreibung der Kritischen Theorie nach Horkheimer und Adorno sich zurechnen oder ihr zugerechnet werden«, beständig »nachweisen zu wollen, dass sie eben nicht kritisch-theoretisch seien.« (ebd.: 7) Diese explizit selbstkritische Erklärung dient ausdrücklich nicht der Immunisierung gegen Kritik, sondern der Öffnung der Perspektive auf immanente Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Theorien. Ein Anliegen, dem auch die vorliegende Arbeit verpflichtet ist. In dieser Hinsicht schließt Salzborn an Demirovićs Gedanken über die in diesen Zusammenhängen fortlaufende dynamische Neujustierung von Analyse, Transformation und Selbstreflexion in der Kritischen Theorie an. Dafür entwirft Salzborn idealtypisch zwei Pole der Kritischen Theorie, die in ihren wechselnden Ausprägungen in unterschiedliche Konstellationen zueinander gebracht werden. Einerseits ziele »die Subjektorientierung« auf die »Minimierung von subjektivem Leiden«, andererseits erarbeite die »Gesellschaftsorientierung eine[] negative[] Theorie moderner Vergesellschaftung« (ebd.: 9). Ohne Zweifel finden sich beide Elemente ebenso in den Arbeiten Adornos wie Foucaults. Jedoch sind ihre Anordnung und Gewichtung sowohl innerhalb ihrer Werke als auch zwischen beiden verschieden. Da der Anspruch in der Kritischen Theorie, beiden Anforderungen gerecht zu werden »ambivalent ist«, so Salzborn, müsse sie »fortwährend neu justiert werden« (ebd.: 9). Diese Notwendigkeit zur regelmäßigen Aktualisierung hänge, so schließt er mit Verweis auf Claussen, auch mit dem Umstand zusammen, dass sich »die Begriffe, in denen wir denken, analysieren und kritisieren« (ebd.: 27), abnutzen. Jedoch lasse sich »eine kritische Theorie der Gesellschaft […] nur an den Sachen selbst, nicht an den Diskursen erneuern« (ebd.). Für die Aktualisierung ist nicht die fortlaufende Exegese oder philologische Untersuchung entscheidend, fruchtbar erscheint nur die Konfrontation der Begriffe mit den sachlichen Problemen.

Für diese Entwicklung, welche die Theorien Adornos und Foucaults nicht allgemein auf Differenzen und Unterschiede hin untersucht, sondern spezifisch hinsichtlich ihrer Analysen zu einem Problem, steht die bahnbrechende Arbeit von Breitenstein. Während zuvor häufig philosophische Grundpositionen, besonders zu Vernunftkritik und der Rolle des Subjekts betrachtet wurden, geht sie in die Tiefe des von beiden untersuchten Materials. Ausgehend von einer Rekonstruktion der Problematisierung von Geschichte in den Schriften Adornos und Foucaults setzt sie beide sachlich in Beziehung. Breitenstein gelangt zu der These, »dass die zentrale Fragestellung einer kritischen materialen Geschichtsphilosophie die nach dem Verhältnis von subjektiver Handlung(smacht) und objektivem Zwang bleibt« (Breitenstein 2013: 275). Damit bestätigt sie die Vorschläge Salzborns bezüglich der Subjekt- und Gesellschaftsorientierung in der Kritischen Theorie. »Akzeptiert man diese Thematisierung als Aufgabe der Geschichtsphilosophie, sind die Potentiale der Ansätze Adornos und Foucaults offensichtlich« (ebd.: 275), erklärt sie bündig. Denn in ihren Augen bieten »Adornos ›Negative Dialektik der Naturgeschichte‹ und Foucaults ›Ontologie der Gegenwart‹ überzeugende und aktuelle Ansätze eines kritischen gegenwartsphilosophischen Denkens« (ebd.: 45). Und zwar gerade aufgrund der »Verschiedenheit und Gleichwertigkeit dieser beiden Ansätze« (ebd.: 45). Breitenstein erkennt die gemeinsame Zielsetzung ihrer unterschiedlichen Problematisierung, welche sie als »eine vom Schein naturgesetzlicher Eigendynamik und Fatalität befreite

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Geschichte« (ebd.: 271) begreift. Der Ausgang von der Aktualität, die wesentliche Historizität und die stets mitgedachte Positionalität werden von Breitenstein als die gemeinsamen Kennzeichen der geschichtsphilosophischen Ansätze Adornos und Foucaults hervorgehoben. »Beide reflektieren«, ihr zufolge, »die Unabgeschlossenheit sowie Offenheit ihrer Rekonstruktionen und betonen die Zeitgebundenheit des historischen Bewusstseins selbst sowie die daraus resultierende unüberwindbare Perspektivität historischer Deutungen.« (ebd.: 269) Mit einem Verweis auf Ulrich Brieler erklärt sie, »[d]ass Adorno wie Foucault von der Unhintergehbarkeit der Historie sowie von philosophischen Deutungen der Geschichte überzeugt sind« (ebd.: 268). Daher ist die Arbeit Breitensteins sowohl systematisch als auch inhaltlich wegweisend für die vorliegende Untersuchung. Ihr Blick richtet sich ins Material, nicht nur auf Kernaussagen, und untersucht die Art der Problematisierung, statt bloß den Umriss der Problemstellung. Damit erlaubt sie systematisch eine Zuordnung von Theoretiker_innen zur Kritischen Theorie und schafft ein Modell zur Untersuchung von deren Entwicklungen, an das sich die Methode des Kraftfelds anlehnt (siehe Kapitel 1.2.). Ihr Fokus auf die Historizität und in welcher Form sie in der Theorie reflektiert wird, bietet einen Zugriff auf einen Kernbestand kritischen Denkens und seiner Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit (siehe Kapitel 1.3.). Entscheidend ist jedoch, dass Breitenstein die Unterschiede zwischen Adorno und Foucault nicht ausblendet, sondern sich bemüht, ihre Differenzen fruchtbar zu machen. Sie erklärt klar, es könne »hier nicht um eine Konfrontation zweier miteinander konkurrierender Modelle gehen, vielmehr konzentriere ich mich auf die *Unterschiede in den Gemeinsamkeiten* und versuche zugleich, auf die jeweiligen Stärken und Schwächen ihrer Ansätze hinzuweisen.« (ebd.: 276; Hervorhebung im Original) Die Unterschiede erkennt sie in Bezug auf »Quellen und Maßstäbe«, wobei ihr »Adornos Argumentationen«, die auf die »Verallgemeinerbarkeit der Geltung« hinausliefen, »überzeugender« erscheinen, da seine Normativität »an konkrete politische und ökonomische Prozesse« (ebd.: 277) gebunden sei. Weitere Unterschiede beträfen die »Ausrichtung einer vernünftigen Praxis« (ebd.: 276), bei der sie »Adornos Festhalten« am »Ideal einer vernünftigen sozialen Praxis« (ebd.: 277) bevorzugt. Hingegen erachtet sie hinsichtlich der Ausgestaltung von Utopie Foucaults »lokalen Charakter aller Kritik« für stichhaltiger als Adornos Fokus auf die »Notwendigkeit einer globalen Umgestaltung« (ebd.: 278). Ferner erklärt sie, dass Adornos Menschenbild »als leiblich-sinnliches, triebhaftes, emotionales und rationales Wesen« (ebd.: 279) sie mehr überzeugt als Foucaults Dekonstruktion desselben. Jedoch bestehe die »Stärke der Foucaultschen Darstellungen darin, dass sie *»empirisch* gesättigt sind« (ebd.: 279; Hervorhebung im Original) und daher »für jeden nachvollziehbar« blieben (ebd.: 280). Insgesamt erscheinen Breitenstein »Foucaults Analysen« thematisch »umfassender« und zugleich hinsichtlich ihrer Geltung »beschränkter« (ebd.: 273). Während Adorno »auf die Tendenzen der Ökonomisierung und Naturbeherrschung« konzentriert bleibe, fokussiere sich Foucault »auf den mikrohistorischen Bereich« (ebd.: 273). Bei aller Detailtreue der Untersuchung der Problematisierung der Historizität bei Adornos und Foucault, spart Breitenstein allerdings die zwischen beiden wirkende Historizität weitgehend aus.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Etappe 4: Die zweite Hälfte der 2010er: Cook wagt den großen Wurf

In den späten 2010er Jahren sind es besonders nordamerikanische Wissenschaftler_innen, die Adorno und Foucault miteinander in Beziehung setzten. Auch diesseits des Atlantiks wird an ihrer fruchtbaren Verbindung weitergearbeitet. Insgesamt setzt sich die Angleichungstendenz ungebrochen fort und ebnet Differenzen zunehmend ein. In dem 2016 erschienen Buch *The End of Progress* (Allen 2016) argumentiert Amy Allen mit Adorno und Foucault gegen Habermas, Honneth und Forst. Sie zielt darauf, die zwischen »unterschiedlichen Auffassungen von kritischer Theorie bestehenden Trennlinien zu überschreiben, besonders zwischen dem kritisch-theoretischen Ansatz der Frankfurter Schule, dem Werk Michel Foucaults und den Anliegen der postkolonialen und dekolonialen Theorie.« (Allen 2016: 18) Explizit richtet sie sich damit gegen den vermeintlichen Eurozentrismus und Fundamentalismus der sogenannten zweiten Generation der Frankfurter Schule. Der für die alte Frankfurter Schule charakteristische »Fokus auf das Soziale lässt jenes unverwechselbare Zusammenspiel der Kritik der politischen Ökonomie mit Formen soziokultureller Analysen und Theorien des Selbst oder des Individuums entstehen«, das Allen mit Foucault »transformieren« (Allen 2016: 19) möchte. Ob ihr der Versuch gelingt, mit Adorno, Foucault und den gegenwärtigen postkolonialen Theorien die Unangemessenheit der behaupteten eurozentristischen Konzeptionen des Fortschritts bei Habermas, Honneth und Rainer Forst aufzuzeigen, kann hier nicht erläutert werden.[15] An dieser Stelle interessiert die Art der Bezugnahme auf und die Verbindung von Adorno und Foucault. Allen setzt Foucault in eine kontrapunktische Beziehung zu Adorno. Ihr zufolge beschrieben die *Dialektik der Aufklärung* und *Wahnsinn und Gesellschaft* jeweils eine »alternative Geschichte der Aufklärungsmoderne« (ebd.: 220). »Mein Ziel ist es, diese beiden Texte kontrapunktisch zu lesen, das heißt, ihre spezifischen und voneinander abweichenden Zielsetzungen im Blick zu behalten, ohne ihre zahlreichen Gemeinsamkeiten zu vernachlässigen.« (ebd.: 220) Diesem differenzierten Anspruch wird sie nicht gerecht, da sie faktisch ihre Differenzen beständig in Gemeinsamkeiten auflöst, statt sie zu durchdringen (vgl. ebd.: 244–245). Umgekehrt bestehen dort, wo sie Gemeinsamkeiten identifiziert, Differenzen fort. Beide würden eine Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie und Dialektik formulieren, schreibt Allen (ebd.: 218; 233), ohne zu reflektieren, dass Adorno einige dialektische Begriffe Hegels

15 In einem zusammenfassenden Sammelbandbeitrag *Adorno, Foucault, and the end of progress: Critical theory in postcolonial times* formuliert Allen die Stoßrichtung ihrer Argumentation deutlich. Gegen die von Habermas und Honneth vertretene »idea of historical progress«, welche sie als »[e]urocentric« (Allen 2017a: 3) qualifiziert, will sie mit Adorno und Foucault zu einer postkolonialen Version Kritischer Theorie gelangen, die »decolonial and anti-imperialist struggles« (ebd.: 4) unterstützt. »[C]ritical theory can find within its own – and nearby – theoretical tradition the resources not only for decolonizing itself by weaning itself off of its progressive reading of history but also for a contextualist, immanent grounding of its own normative perspective. Accomplishing both of these tasks is necessary if critical theory is to remain truly critical in postcolonial times.« (ebd.: 5) Ob diese Engführung und Ausrichtung im Sinne Adornos oder Foucaults ist, die beide eine kritische Distanz zu sozialen Bewegungen hielten und gegen eine Unterordnung der Theorie unter die Praxis argumentierten (siehe Kapitel 1.3.2.), erscheint höchst zweifelhaft. Angesichts dessen wirkt ihre Beteuerung im Buch, es ginge ihr wie Adorno und Foucault nicht um eine »platte Ablehnung der europäischen Moderne oder der Aufklärung« (Allen 2016: 262), weniger glaubwürdig. In einer Rezension zeigt sich Jay diesbezüglich ebenfalls skeptisch (vgl. Jay 2018).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wie Totalität und Vermittlung vielfältig anwendet. Ihre gleichmachende Geste folgt strategisch ihrem übergeordneten Ziel der Kritik an Fortschrittskonzeptionen. Dafür gemeindet sie Foucault kurzerhand in die Kritische Theorie ein und erklärt, er sei neben Habermas »Adornos anderer ›anderer Sohn‹ [sic!]« (ebd.: 217). Sie geht sogar so weit, eine »Foucault-Adorno'sche Position« (ebd.: 262) zu behaupten. Strittig erscheint mit Blick auf Breitenstein auch Allens Einschätzung, wonach die *Dialektik der Aufklärung* keine »negative Geschichtsphilosophie« (ebd.: 226) darstelle. Jedoch beschreibt sie überzeugend die reflektierte Historizität Adornos und Foucaults (ebd.: 246–247; siehe Kapitel 1.3.1.). Einerseits würden beide »die eigene Konzeption von Historizität« als historisch bedingt erfassen und anderseits »unser modernes historisches Apriori« als »sowohl historisch als auch Historisch« (ebd.: 247) begreifen, wobei der Großbuchstabe für eine hegemoniale lineare Geschichtsphilosophie stünde, welche beide als kontingent kritisierten, so Allen (siehe Kapitel 3.3.3.). Ebenso fruchtbar ist Allens emphatischer Bezug auf den Adorno und Foucault gemeinsamen Ansatz, die Brüche in der bestehenden Vergesellschaftung hervorzuheben und die Potentiale als historisch situiert zu begreifen (vgl. 252–253; siehe Kapitel 1.3). Ganz anders führt Oliver Decker die gewinnbringende Verbindung von Adorno und Foucault vor Augen. In seinem Text *Flucht ins Autoritäre* (Decker 2018) zu der von ihm verantworteten Leipziger Autoritarismus-Studie geht er kurz auf Verbindungslinien ihrer Herrschaftskritik ein. Er erkennt eine große Ähnlichkeit zwischen »Foucaults Forschungsprogramm« und »dem der Kritischen Theorie«, denn beide stellten »die Frage, wie Herrschaft in der Gesellschaft durchgesetzt wird.« (Decker 2018: 46) Während Adornos Beitrag zur Herrschaftskritik sich besonders in seinen Forschungen zum autoritären Charakter niedergeschlagen habe (vgl. ebd. 53), läge Foucaults Verdienst vor allem in seinen Untersuchungen der Gouvernementalität: »Eine seiner Hauptannahmen war, dass die Art und Weise, wie eine Gesellschaft organisiert wird, wie sich die Verwaltung der Bedürfnisse, der Straftaten oder Krankheiten in ihr vollzieht, eine Wirkung auf die Mentalität aller Gesellschaftsmitglieder hat. Diesen Zusammenhang nannte er Gouvernementalität.« (Decker 2018: 46) Decker hebt die sozialpsychologische Relevanz hervor, die von Foucaults Studien zu den gegenseitigen Legitimationsverweisen von Ökonomie und Staat in der BRD nach dem Zweiten Weltkrieg ausgehen. Ähnlich Adornos Argument von der Schiefheilung der narzisstischen Kränkung mittels Identifikation mit dem Kollektiv zeige Foucault die autoritäre Stabilisierung der deutschen Gesellschaft durch ökonomischen Erfolg auf (vgl. ebd. 46). Wiederum auf gänzlich andere Weise entwickelt Brieler die Verbindungslinien zwischen Adorno und Foucault in *Bruderschaft der Kritik: Adorno und Foucault* (Brieler 2019). Konzise und produktiv setzt er beide Sozialphilosophen hinsichtlich ihrer Kritikkonzeptionen ins Verhältnis. Allerdings lässt er dabei Differenzen weitgehend außer Acht, da er sich auf die Gemeinsamkeiten konzentriert. Beide betonen, so Brieler, die Abhängigkeit der Kritik von etwas außerhalb ihrer selbst, von dem Gegenstand der Kritik einerseits und andererseits von ihrem Adressaten, der Öffentlichkeit (vgl. Brieler 2019: 508). Ebenso gehe es beiden um die historische Dependenz von Kritik, welche sich »im Medium der Historizität« bewege, »weil die Geschichte ihre Existenzplattform darstellt.« (Brieler 2019: 511) Ihr Zeitkern bedinge, dass sie inkorporiert werde oder sich über sich selbst täuschen könne. »Dem zirkulären Modus der gleichzeitigen Suche und Begründung von Kritikfähigkeit entgeht diese geistige Figur nicht. Alle Probleme und Aporien der

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kritik erwachsen dieser Grundkonstellation.« (ebd.: 515) Wie in heteronomen Verhältnissen befindliche Subjekte mittels Kritik zu einer Autonomie gelangen können, sei eine beständige Frage. Daher sieht Brieler mit Adorno und Foucault die Notwendigkeit zur fortlaufenden Erneuerung der Kritischen Theorie. »Foucault ist dies nach dem Auslaufen der revolutionären Bewegungen der 60er Jahre ein besonderes Anliegen. Statt sich in der neuen Unübersichtlichkeit und so komplizierten Komplexität zu verlieren, gilt es, neue Formen der Kritik zu entwickeln.« (ebd.: 515) Brieler macht darauf aufmerksam, dass beide Theoretiker die historischen Bedingungen der Kritik im Allgemeinen und der kritischen Theorie im Besonderen verschieden behandeln. Während Adorno »das Schicksal der Kritik« auch »nationalgeschichtlich« denke, fehle Foucault diese »Facette« (Brieler 2019: 511–512). »Im intellektuellen Feld Frankreichs scheint eine kritische Haltung akzeptiert. Die deutschen Kritiker lebten oft eher auf der Flucht oder im inneren Exil als im trauten Heim.« (ebd.: 512) Das Exil als Erfahrung gerade kritischer Geister aus Deutschland, zumal in Frankreich, führt Brieler an dieser Stelle nicht näher aus, es stelle aber einen entscheidenden Entstehungskontext der Kritischen Theorie Adornos dar. Brieler fokussiert stattdessen auf die »Meister der Kritik« aus Deutschland, darunter Kant, Hegel und Marx, »um deren Aktualisierung sich das kritische Vorhaben Adornos und Foucaults dreht« (Brieler 2019: 512). Besonders hebt er die Bedeutung von Kants Begriff der Mündigkeit für Adorno und Foucault hervor (vgl. Kapitel 4). Von ihnen könne man lernen, dass sich »im mündigen Urteil« die »Autonomie« (ebd.: 515) realisiere. Entsprechend bedürfe ihre theoretische Kritik der Unabhängigkeit gegenüber »der praktischen Kritik an den herrschenden Zuständen«, welcher sie »zuneigen«. Eben durch diese Unabhängigkeit seien die theoretischen Kritikformen den praktischen behilflicher, »als wenn sie sich fraternisieren würde[n].« (ebd.: 515; siehe Kapitel 1.3) Brieler zufolge wollten beide Philosophen ins Theorie-Praxis-Gefüge eingreifen, doch mit distanzierter Sympathie für die »Protestbewegungen ihrer Zeit« (ebd.: 516). Sie hätten ihre Kritik begriffen »als ein Element der Kräfteverhältnisse, in die sie eingreift.« (ebd.: 515) Das gelänge der Theorie allerdings nur dann, wenn sie ihre Stellung in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zuvor reflektiere. Damit einher ergeht das Gebot der Selbstkritik an die kritisierende Person. »Die kritische Aktivität macht etwas aus dem Subjekt der Kritik. Es wird zum Objekt der Analyse, auch der eigenen, es verzichtet auf Selbstimmunisierung und Exterritorialität.« (ebd.: 516) Brieler zufolge verweisen beide auf einen unterschiedlichen »Modus des kritischen Selbstbezugs«, denn während Adorno die kritisierende Person darauf verpflichte, von der eigenen Ohnmacht auszugehen (siehe Kapitel 3.1.4. und 4.1.4.), benenne Foucaults »kritische[] Haltung« die Aufgabe, »durch die Kritik im Denken ein anderer zu werden« (ebd.: 516; siehe Kapitel 4.3.). Das Subjekt nimmt in Brielers Vermittlung der Gedanken Adornos und Foucaults eine hervorgehobene Stellung ein. Es ist der Ort von Kritik und Herrschaft und zugleich ihr Einsatz. »In der Diagnose der Verflechtung von Herrschaft und Subjektwerdung finden Adorno und Foucault zueinander.« (ebd.: 516) Brieler identifiziert drei zentrale Begriffe der kritischen Theorien Adornos und Foucaults: »Im Dreieck von Subjektivität, Macht-Herrschaft und Rationalität findet Kritik ihr zentrales Objektfeld.« (ebd.: 17) Diese These Brielers schlägt sich in den drei Kraftfeldern der vorliegenden Arbeit nieder. Insgesamt gelangt er zu folgendem Urteil: »Adorno und Foucault favorisieren den Kritiker des Alltäglichen, der im Bodensatz der gesellschaftlichen Verhältnisse die

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geschichtliche Substanz der Welt findet. Sie treffen sich in der Abneigung gegen jede moralisierende Gestalt der Kritik. Selbst in Foucaults Spätwerk, wo diese Gefahr greifbar scheint, bleibt sein Begriff der Ethik präzisen Praktiken verbunden, die sich moralischer Zurichtung entziehen.« (ebd.: 513) Brielers Ansatz inspiriert zu einer tiefergehenden Rekonstruktion von Adornos und Foucaults kritischen Auseinandersetzungen mit den sachlichen Problemen, die unter Verweis auf ihre Historizität und den Eingriff ins Theorie-Praxis-Gefüge vermittelt werden sollten. Jedoch ist dabei stärkeres Gewicht auf ihre Differenzen zu legen, durch die hindurch eine Aktualisierung erst erfolgen kann.

Aus der Forschungsliteratur der letzten Jahre verdient besonders das Buch Cooks herausgehoben zu werden. Ohne Zweifel handelt es sich bei *Adorno, Foucault and the Critique of the West* (Cook 2018) um den bislang einzigen Versuch die Arbeiten der beiden Denker tiefgehend mit Bezug auf eine breite Palette sozialphilosophischer Themen zu behandeln. Diese auf ihre Weise wegweisende Monographie folgt dem allgemeinen Trend von der Annäherung zur Angleichung Adornos und Foucaults.[16] Cook führt aus, »their critiques of our current predicament are complementary in important respects« (Cook 2018: IX). Bereits in ihrer ersten Studie zu Foucault *The Subject Finds a Voice: Foucault's Turn Toward Subjectivity* (1993), reflektiert sie über mögliche Ähnlichkeiten zwischen den Arbeiten Adornos und Foucaults. Damals fand sie eine gemeinsame Grundlage beider in ihrem geteilten Interesse an der Emanzipation und der Kritik von Herrschaft und Rationalität. Jedoch betonte sie zugleich die entscheidenden Unterschiede zwischen ihnen, etwa hinsichtlich des Begriffs der Totalität (vgl. Cook 1993: 140) und Vorrangigkeit ökonomischer Ausbeutungsverhältnisse (ebd.: 142). In einem ihrer späteren Artikel, *Really existing Socialization: Socialization and Socialism in Adorno and Foucault* (2015), legt Cook weiterhin den Fokus auf das Trennende zwischen beiden Autoren. Sie behauptete sogar, »Adorno goes beyond Foucault« (Cook 2015: 91), unter anderem weil jener die gegenwärtigen Hürden für Solidarität intensiver analysiert habe. Demgegenüber scheint Cook in ihrem jüngsten Buch ihre früheren Einschätzungen zu revidieren, denn sie betont unablässig die Gemeinsamkeiten beider. Wiederholt führt sie die These ihrer Kompatibilität hinsichtlich Individualisierung (vgl. ebd.: 61, 70, 91), Widerstand (vgl. ebd.: 110, 116–17, 121–22) und Kritik an (vgl. ebd.: 136–137, 141–142, 151). Zwar wendet sie sich gegen jeden Versuch »to reduce one theory to the other« (ebd.: 55), doch gelangt sie immer wieder zu der Einschätzung, »Foucault's critique of power can supplement Adorno's critique of late capitalism« (ebd.: 57). Letztlich gleicht sie beide einander an. Allerdings vermeidet sie bewusst Ausdrücke wie »identisch« oder »gleich« und spricht lieber von »ähnlich« oder »komplementär«. In welcher Weise und vor allem warum Foucaults Kritik sich bemüht, über das hegel-marxistische Erbe der Kritischen Theorie Adornos hinauszugelangen, gerät so beinahe aus dem Blick Cooks. Ihrem Ziel, zu zeigen, dass beide Ansätze auf die gleiche Kritik des Westens hinausliefen, ordnet sie die Differenzen unter oder stuft sie zu Fragen des philosophischen Ausdrucks herunter. Neben der profunden und konzentrierten Rekonstruktion und Verbindung wichtiger sozialphilosophischer Konzepte Adornos und Foucaults arbeitet Cook in ihrem Buch besonders die fruchtbare Dimension einer »Critical Matrix« (ebd.: 1) heraus, zu der sie Marx, Nietzsche, Freud aber auch Hegel, Kant, Husserl und Heidegger rechnet. Damit

16 Diese Darstellung folgt im Wesentlichen der Rezension von Erxleben und Riep (2020).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

situiert sie Adorno und Foucault in einer breiteren philosophischen Debatte und hebt deren gemeinsame Problemstellungen hervor. Dementsprechend wären beide Ansätze »anti-systematic, anti-authoritarian and open-ended« (ebd.: 16) und verfolgten das gemeinsame Ziel der Gegenwartsanalyse. Ihr lebhafter Stil lässt beide als Zeitgenossen erscheinen, die in einem gemeinsamen Disput verbunden sind, wodurch allerdings die biographischen Differenzen ignoriert werden. Diese Erfahrungen lassen sich nicht auf den Faschismus reduzieren, wie Cook nahelegt (ebd.: X), sondern umfassen ebenso Enttäuschungen über die Arbeiterbewegung, Exil, Antisemitismus und Homophobie und darüber hinaus unterschiedliche kulturelle Prägungen. Eine Reflexion darüber fehlt bei Cook. Schmerzlicher noch ist die beinahe völlige Ignoranz der Historizität der Autoren und ihrer Theorieproduktion. Mit Ausnahme einer Stelle über den Neoliberalismus und die Ausweitung der Warenkategorie (ebd.: 53–54) nimmt sie die sozialen Transformationen und die Wechselwirkung von Theorie und Praxis nur unzureichend in den Blick. Nichtsdestotrotz ist diese erste Monographie auf Basis einer breiten Kenntnis der Werke Foucaults und Adornos mit einer klaren Argumentation für eine Ergänzung Adornos durch Foucault wegweisend für die vorliegende Studie.

1.1.3. Fruchtbarkeit für zeitgenössische Debatten

Externe Anknüpfungspunkt für die Aktualisierung der kritischen Theorie durch die Vermittlung von Adorno und Foucault bieten auch einige Auseinandersetzungen der Gegenwart. An den Schnittstellen von Akademie und Aktivismus werden immer wieder beide Theoretiker für die Analyse drängender gesellschaftlicher Probleme herangezogen. Dies lag auch in der Absicht Adornos und Foucaults, die mit ihren Arbeiten in das Theorie-Praxis-Gefüge eingreifen wollten (siehe Kapitel 1.3.2.). Da diese Zugriffe auf ihre Werke ebenso zahlreich sind wie die Publikationen der sozialwissenschaftlichen Sekundärliteratur, ist eine Auswahl nötig. Diese drückt zwar gesellschaftliche Problemlagen aus, verbleibt aber zwangsläufig subjektiv. Die folgenden Schlaglichter sind notwendig unvollständig und ephemer, jedoch darum bemüht, unterschiedlichen Erfahrungen zur Sprache zu verhelfen. In den queerfeministischen Interventionen und den Analysen von autoritären Dynamiken zeigen sich auf unterschiedliche Weise die Einflüsse Adornos und Foucaults. Daher darf die vorliegende sozialphilosophische Untersuchung nicht grundlos auf eine gesellschaftspolitische Relevanz hoffen.

Die Auswirkungen der Auseinandersetzungen zwischen kritischer Theorie und Poststrukturalismus auf den feministischen Diskurs sind oben bereits angeklungen (siehe Kapitel 1.1.2.). Autor_innen wie Butler (1990), Fraser (1989), Kapp (1995) und andere machten Foucault für den Feminismus fruchtbar. Umgekehrt gab es besonders in Deutschland einige, die sich kritisch auf die Frankfurter Schule beriefen. So schrieb Regina Becker-Schmidt, Adorno und Horkheimer wäre es zwar darum gegangen, den auch im Geschlechterverhältnis wirkenden »Identifizierungszwang reflexiv aufzusprengen«, doch »[i]n der Auseinandersetzung mit ihren Positionen zur proletarischen und weiblichen Subjektivität« seien ihr »Zweifel« gekommen, ob sie »ihren Intentionen noch treu bleiben.« (Becker-Schmidt 1991: 61) Ähnlich bemerkte beispielsweise Scholz: »[N]ach Adorno & Co. ist die gesellschaftliche Entwicklung weitergegangen« (2000: 8). In Richtung dieser Diskussionen arbeiten Eva-Maria Ziege (2007) und Barbara Umrath (2019) weiter. Früch-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te trug die Verbindung von Adorno und Foucault unter anderem bei der feministisch inspirierten Soziologie der Kommodifizierung der Gefühle von Illouz (2004). Im Feminismus besteht beständig eine Spannung zwischen Theorie und Praxis, worauf Knapp (2012: 8) aufmerksam macht. Ihr zufolge habe die Bewegung sich besonders im von Foucaults Forschungen beeinflussten Queerfeminismus fortentwickelt und zuletzt eine »Re-Vitalisierung einer kritischen politischen Ökonomie« (ebd.: 12) erlebt (vgl. Beier et al. 2017). Besonders produktiv erscheint diesbezüglich *Beziehungsweise Revolution* von Bini Adamczak (2017), die neben feministischen Theorien auch auf Adorno, Foucault und den Postoperaismus (vgl. ebd.: 95–102, 229, 237) zurückgreift, um eine »marxistisch informierte queerfeministische Perspektive« (ebd.: 108) zu erarbeiten. Ihr Begriff der »Beziehungsweise« (ebd.: 226, 239–241) stieß sowohl in der Bewegung als auch in der Akademie auf große Resonanz.

In den jüngsten Debatten über autoritäre Dynamiken und *Die große Regression* (Geiselberger 2017), welche besonders um das Jahr 2016 mit der Wahl des Rechtspopulisten Donald Trump in den USA und dem Erfolg der rassistischen Brexit-Kampagne an Fahrt aufnahmen, zeigt sich gleichermaßen die Fruchtbarkeit der Bezüge auf Adorno und Foucault. Wie oben angesprochen wendete beispielsweise Decker (2018) erfolgreich Konzepte der beiden Autoren auf die gegenwärtige Situation in Deutschland an (siehe Kapitel 1.1.2.). Im Mittelpunkt stehen bei ihm und anderen oft Foucaults Ausführungen zu Regierung, Biopolitik und Kontrolle (vgl. Deleuze 1990; Hardt/Negri 2000; Bröckling 2007). Die vermeintlich permissiven Machtformen, welche über Netzwerke und biopolitische Produktion wirken, führen zu neuen Gewaltphänomenen, wie Byung Chul Han (2011) zeigte. Foucaults Diskursanalyse wurde ebenfalls zur Untersuchung der rechten Bestrebungen herangezogen (u.a. Siegfried Jäger 2001; DISS 2003; FKR 2007). In den akademischen und aktivistischen Debatten über das Kontinuum politischer Gewalttaten von der Pöbelei im Internet bis zum Rechtsterrorismus finden jedoch besonders Adornos Ansätze breiten Widerhall. Dabei spielte im Jahr 2019 die Veröffentlichung von seinem Vortrag *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus* (Adorno 1969: AnR) eine verstärkende Rolle. Darüber hinaus bieten seine Forschungen über den autoritären Charakter genügend Anknüpfungspunkte (vgl. u.a. Henkelmann et al. 2020; Jäger 2022; siehe Kapitel 4.1.2.). Wie fruchtbar die Ansätze Adornos weiterhin sind, zeigte sich zuletzt bei den Analysen der Proteste gegen die Maßnahmen zur Einschränkung der Corona-Pandemie (vgl. Decker et al. 2021). Viele zivilgesellschaftliche Akteure, welche sich gegen demokratiefeindliche und autoritäre Tendenzen engagierten, griffen auf dessen Theorie zurück (vgl. u.a. Gerlach/Wünsche 2021; Uhlig 2022).

1.1.4. Grenzen der vorliegenden Arbeit: weitere Perspektiven

So wie die externen Anknüpfungspunkte für die hier vorgenommene systematische Auseinandersetzung mit Adorno und Foucault zwar den Kontext bilden, aber nicht näher ausgeführt werden, gibt es weitere Themen, die nur am Rande behandelt werden können. Diese Grenzen der vorliegenden Arbeit stellen sogleich weiter Anknüpfungspunkte für das Forschungsfeld dar. Neben den Kraftfeldern Macht-Gewalt, Ideologie-Wissen und Subjekt bestehen weitere Problembereiche, in Bezug auf welche Adorno und Foucault fruchtbar miteinander vermittelt werden könnten.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beide Ansätze ließen sich etwa in Bezug auf Kunst miteinander in Beziehung setzen. Wie oben (siehe Kapitel 1.1.2.) ausgeführt, stand die Ästhetik in der Rezeption Adornos häufig im Fokus. Bei Foucault ist diese Perspektive jedoch noch entwicklungsfähig. Der Sammelband Peter Gentes (2004) über *Foucault und die Künste* und Arne Klawitters (2003) Standardwerk über Foucaults Literaturontologie bereiten dazu das Feld. Auch von den Analysen der Musik ausgehend wären fruchtbare Fortsetzungen der hiesigen Kraftfelder möglich.

Ebenso bieten die intensiven, verschiedenen Auseinandersetzungen Adornos und Foucaults mit dem deutschen Idealismus, besonders mit Kant, Möglichkeiten, an die hier vorgestellten Kraftfelder anzuknüpfen (siehe Kapitel 4.1.3. und 4.2.1.). Foucaults Übersetzung von dessen Anthropologie sowie seine Schriften zu Kritik und Aufklärung wären dafür ebenso geeignete Ausgangspunkte wie Adornos Vorlesungen über die Geschichte. Über die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie hat Seyla Benhabib (1992) Pionierarbeit geleistet (vgl. Thein 2013). Auch Allen (2017b) steuert bezüglich der Verbindung Adornos und Foucaults in dieser Hinsicht wertvolle Überlegungen bei.

Insgesamt sind die externen Anknüpfungspunkte und die angesprochenen Grenzen zwar Belege für die Fruchtbarkeit des hier entwickelten Ansatzes, sie hier vertieft zu verhandeln, würde allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Sie beschränkt sich darauf, Adornos und Foucaults Begriffe in drei Kraftfeldern miteinander zu vermitteln. Diese Methode soll in den folgenden Unterkapitel näher ausgeführt werden.

1.2. Methodik 1: ›Kraftfelder‹

Der methodische Zugriff auf die Begriffe Adornos und Foucaults unterscheidet sich von der bloßen Identifikation von Gemeinsamkeiten und Unterschieden und ihrer Aufreihung, wie es in der Sekundärliteratur oft geschieht. Unbefriedigend ist dieses Vorgehen besonders deshalb, weil es zumeist nichts Neues erschließt und überdies die Gefahr birgt, in ein simples Schema ›besser-schlechter‹ zu geraten. *Die Methode des Kraftfelds will jede offene oder verdeckte Hierarchie vermeiden, indem es die Positionen Adornos und Foucaults so aufeinander bezieht, dass zunächst ein gemeinsames Problem sichtbar wird. Anschließend können ihre verschiedenen Begriffe als historische Problematisierungsweisen verstanden und auf ihren Einsatz in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hin untersucht werden, woraufhin Vermutungen über Aktualisierungen angestellt werden können.* Statt bei der Gegenüberstellung zu verharren, sollten die Positionen Adornos und Foucaults vermittelt werden. Dabei geht die vorliegende Untersuchung nicht von einem gemeinsamen Mittleren aus, etwa einer Schnittmenge, sondern die Gemeinschaft im Problem ermöglicht durch die Extreme hindurch ihre Vermittlung. Ein geistiges Kraftfeld entsteht um ein Problem, zu dessen Bearbeitung ein Begriff entwickelt wird, der es erlaubt, das Problem auf eine spezifische Weise zu bearbeiten. Zumeist handelt es sich nicht um einen einzelnen Begriff, sondern um eine Konstellation untereinander verbundener Begriffe. Indem die Begriffe aufeinander verweisen, wirken sie an einem umfassenderen und reflexiven Prozess der Wahrheitsfindung mit. Denn die Begriffe schärfen sich gegenseitig, lassen aber auch bewusst Unschärfen zu, um dem Eindruck völliger Identifikation von Sache und Begriff entgegen-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zutreten. Statt zu definieren, zeigen[17] diese Verbindungen von Begriffen auf ihre sachlichen Gehalte, ohne eine abschließende Identität behaupten zu können.

Im einfachsten Fall entsteht ein Kraftfeld durch eine Äquivokation, wenn also ein und derselbe Ausdruck unterschiedlich gebraucht wird.[18] In der vorliegenden Untersuchung trifft dies etwa im Kraftfeld A (siehe Kapitel 2) auf den Begriff der ›Macht‹ zu, den Adorno und Foucault jeweils unterschiedlich verwenden und auf Gewalt beziehen oder davon abgrenzen. Erst eine Analyse vermag das gemeinsame Problem und die verschiedenen Problematisierungen zu erfassen. Zumeist entsteht ein Kraftfeld aber genau dort, wo unterschiedliche Begriffe genutzt werden, um gezielt eine Differenz deutlich zu machen. So stellt Foucault, wie in Kraftfeld B (siehe Kapitel 3) gezeigt, ›Wissen‹ explizit gegen ›Ideologie‹, wohingegen Adorno letzteren Begriff gegen die Wissenssoziologie Mannheims scharf abgrenzt. Das Kraftfeld zeigt sich dann zu Beginn als Spannungsfeld zwischen zwei ungleichen begrifflichen Polen. Jedoch erhellt die Untersuchung des Kraftfeldes die immanenten Verbindungen zwischen diesen und erlaubt es, aus der Differenz auf gesellschaftliche Transformationen zu schließen. Damit werden zugleich Aktualisierungspotentiale offengelegt. Das Kraftfeld C (siehe Kapitel 4) ergibt sich aus der Vermittlung der unterschiedlichen Bemühungen Adornos und Foucaults, das philosophische Subjekt zu dezentrieren. Beiden erschien dies nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts eine notwendige Aufgabe, jedoch nicht ohne genau auf die konkreten Lebensweisen und Bedingungen der Individuen zu schauen. Adorno erkannte im Identitätszwang ein den Subjekten auferlegtes Übel, dass die verbreitete ›Ich-Schwäche‹ verursachte, ohne die Hoffnungen auf die Mündigkeit der subjektivierten Individuen aufzugeben. Hingegen erlauben Foucaults Analysen der ›Subjektivierungsweisen‹ die Einsicht in die Pluralität und Widerständigkeit der subjektivierten Körper und bieten einen Ausblick auf die Überschreitung der gouvernementalen Individualität.

Die Methode des Kraftfelds ermöglicht es, die Historizität der Begriffe zu erfassen und erschließt auf diese Weise die theoretischen Auseinandersetzungen mit der Gesellschaft. Demirović bemerkt, dass die Frankfurter Schule den gesellschaftlichen Entwicklungen durch die Verschiebung von Begriffen in Konstellationen gerecht zu werden versucht: »Das Verhältnis der Begriffe zueinander registriert die Veränderungen in deren Erfahrungsgehalt und modifiziert die begriffliche Struktur der Theorie in ihrer Gesamtheit.« (Demirović 2003: 4)[19] Die Erfahrungen im US-amerikanischen Exil, auch in Holly-

17 Dass in den Kraftfeldern die Begriffe auf ihre Gegenstände zeigen, schließt direkt an Adornos Überlegungen zum »deiktische[n] Verfahren« an (Adorno 1962: Terminologie 1: 11). Adorno möchte »Begriffe teils expliziere[n] und teils exponiere[n], aber nur sehr selten definiere[n]« (ebd.: 12).

18 »Wie jeder philosophische hat der Terminus Fortschritt seine Äquivokationen; wie in jeglichem melden diese auch ein Gemeinsames an.« (Adorno: 1962: [Fortschritt]: 29) Für Adorno ist eine Äquivokation von Begriffen kein Zufall, sondern deutet auf gleiche Probleme hin, wie Rolf Tiedemann hervorhob (Tiedemann 1984: 179). Breitenstein reflektiert auf Äquivokationen am Beispiel des Wortes »Geschichte«, das stets sowohl die Kunde als auch die zurückliegende Zeit meint. Diese seien »nicht einfach analytisch bereinigt« (Breitenstein 2013: 38). Die Äquivokationen sind stets zumindest teilweise in der Sache begründet.

19 Ähnlich formuliert Demirović später: »Vielmehr bringen die historischen Veränderungen die Begriffe selbst zum Schwingen und verändern die begrifflichen Konstellationen« (Demirović 2012: 34).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wood, flossen in Adornos Begriff der Kulturindustrie ein, der zugleich die Konfiguration des Ideologiebegriffs bereicherte und sie veränderte, indem er die Zunahme planerischen Handelns in diesem Bereich herausstellte. Gleiches gilt für Foucault, der für seinen wandlungsfähigen Begriffsapparat geschätzt und verdammt wurde. Um den Phänomenen der aufkommenden neoliberalen Anrufung zur Selbstführung und der Vielfalt des Gegenverhaltens begrifflich gerecht werden zu können, musste Foucault seinen Machtbegriff um den Begriff der Regierung erweitern, die neben der Fremd- auch die Selbstregierung beinhaltet.

Ein Kraftfeld entsteht immer um einen spezifischen, historischen und kontroversen Herd, wie die vorangegangenen Beispielen verdeutlichen. Dem liegt die Kritik Adornos und Foucaults am philosophischen System zu Grunde[20], in dem alle Elemente in einem mehr oder weniger fixen Zusammenhang stehen. So unterschiedliche Auswege beide Denker aus dem hegelianischen Systemdenken wählten, zogen sie doch beide den Schluss daraus, sich ins Detail zu versenken. Adorno reflektiert dies in einer Vorlesung als die Notwendigkeit der »*konkret geschichtliche[n] Analyse*« (Adorno 1964: LGF: 58; Hervorhebung P.E.). Seine Idee, dass »jene *Konstellation* der Kategorien, jenes Aufeinanderverwiesen-Sein der geschichtlichen Kategorien auf die reale Geschichte selber, ihrerseits […] ein kategorialer Zug ist« (ebd.; Hervorhebung P.E.), greift die Methode des Kraftfelds auf. Es gilt, die untersuchten Elemente als Momente eines historischen und umkämpften Prozesses zu begreifen, sie also einzubetten in umfassendere Tendenzen und übergreifende Strukturen, die sie präformieren und überdeterminieren. Zwischen den »historischen Deutungen Adornos« und Foucaults »materialen Arbeiten« bestehen »konkrete Gemeinsamkeiten« (Breitenstein 2013: 274), auf die Breitenstein hinweist. Das in den folgenden Kapiteln zusammengetragene Material, welches durch die Methode des Kraftfelds erschlossen werden soll, geht also von spezifisch historischen und kontroversen Problemen aus, die gleichwohl miteinander in Verbindung stehen.

Die Spezifik der einzelnen Kraftfelder und der »lokale Charakter der Kritik« (Foucault 1976: IVG: 20) in Form konkreter historischer Untersuchungen dürfen nicht über die unauflösliche Verbundenheit der einzelnen Felder und Probleme hinwegtäuschen. Sie müssen zwar analytisch voneinander getrennt, aber stets zusammen gedacht werden. Verbunden sind sie nach Art von Borromäischen Ringen, die einzeln betrachtet, aber insgesamt nicht voneinander getrennt werden können. Die angesprochenen Kraftfelder, welche von Gewalt und Macht, Ideologie und Wissen sowie Individuum und Subjektivierung ausgehen, sind miteinander vermittelt. Foucault hat auf diesen inneren Zusammenhang der drei hier als Kraftfelder behandelten Bereiche immer wieder hingewiesen. Am deutlichsten wird er in Bezug auf seine Vorstellung von Kritik, deren »Entstehungsherd« er als »das Bündel der Beziehungen zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt« (Foucault 1978: Kritik: 15) begreift (siehe Kapitel 4.2.3.).

Die Methode, Begriffe in einem Kraftfeld anzuordnen, leitet sich einerseits von Foucaults Bemühungen um die Analyse von Kräfteverhältnissen und andererseits von Ador-

20 Die Adorno und Foucault gemeinsame Kritik am System findet sich auch in der Forschungsliteratur (vgl. Baumann 1999: 5; Cook 2018: 16–18).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nos Idee der Konstellationen ab, welche er Benjamin entlehnt.[21] In ihr stehen die Begriffe nicht in starren Systemen, sondern in »Konfigurationen« zueinander und erzeugen so ein »Kraftfeld« (Adorno 1958: [Essay]: GS 11: 22). Sanft und behutsam, dem Ideal der gewaltfreien Erkenntnis nach, soll das Denken die Worte gebrauchen, die es zu Begriffen formt, indem es sie ansieht »als ein Wechselspiel, als ein Kraftfeld zwischen dem, was sie in der Sprache sind und dem was, was sie bedeuten und was eben die reale Gesellschaft ist.« (Adorno 1960: PuS: 219) Auch innerhalb und zwischen verschiedenen Philosophien kann ein »Kraftfeld« entstehen, das Adorno bestimmt als »ein Sich-aneinander Abarbeiten der in dieser Philosophie enthaltenen Kräfte.« (Adorno 1963: Terminologie 2: 246) Philosophisches Denken mittels eines Kraftfelds stellt einen zarten Versuch dar, eine Erfahrung begrifflich auszudrücken, der jederzeit scheitern kann. Dann »[e]rstarrt das Kraftfeld […] zu fixierten Kategorien« und kontingente Dichotomien erscheinen plötzlich unüberwindbar. Das Denken wird fruchtlos und es »gerät jede einzelne dieser isolierten Kategorien in Widerspruch zu dem von ihr Gemeinten und gibt sich her zur Ideologie« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 96). Kraftfelder sollen der Fetischisierung und damit der Ideologie entgegenwirken, indem sie Erfahrungen folgend Begriffe in Konstellationen anordnen. Gleichermaßen verweist der Begriff auf Foucaults Überlegungen zur Macht als »Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren« (Foucault 1976: WzW: 93) und so ein Netz beziehungsweise Feld[22] entstehen lassen. Auch in seinen Vorlesungen findet sich der methodische Gedanke, man könne »die Dimension dessen, was zu tun ist, nur im Inneren eines Feldes wirklicher Kräfte […], das heißt eines Kraftfeldes« behandeln (Foucault 1978: STB: 16). An dieser Stelle unterstreicht er den objektiven Charakter des Kraftfeldes, das nicht Ausdruck subjektiver Willkür ist, »das man auf keine Weise kontrollieren noch gegenüber dem Inneren dieses Diskurses geltend machen kann.« (ebd.) Dem Kraftfeld stehen Missbrauch, Vereinnahmung und die Zuschreibung als »Kombattanten« gegenüber, welche Foucault selbst oft erlebte und gegen die er betont, es gehe ihm darum, »möglichst viele Hypothesen, Felder, Fragen, Gesprächspartner ein[zu]beziehen und die Unterschiede zwischen ihnen,

21 »Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanken den Begriff« (Adorno 1966: ND: GS 6: 166), so Adorno in der *Negativen Dialektik*. An gleicher Stelle bezieht er sich – neben Webers nominalistischen Idealtypen – auf Benjamins Trauerspielbuch, worin dieser schrieb: »Die Ideen sind ewige Konstellationen und indem die Elemente als Punkte in derartigen Konstellationen erfasst werden, sind die Phänomene aufgeteilt und gerettet zugleich.« (Benjamin 1928: 215) In ähnlich fruchtbarer Weise greift Weigel auf Benjamins Begriff der »Korrespondenz« zurück, den dieser verwendete, um »die nicht zeitliche, sondern bildliche, imaginär strukturierte Verbindung zwischen Jetztzeit und Gewesenem zu beschreiben.« (Weigel 1995: 6) Gemein ist Korrespondenz und Konstellation, wie sie über die Lektüre Adornos in den hier entwickelten Begriff »Kraftfeld« einfließen, eine nicht zwingende Verbindung, in der Wechselwirkungen möglich bleiben, und die nicht einzig über die Zeitgenossenschaft begründet ist, sondern ähnliche Motive und Momente anspricht und zum Klingen bringt.

22 Die Metapher Feld verweist auf Foucaults Beschreibung von Macht als »produktives Netz« (Foucault 1976: [192]: 197), Adorno spricht von dem »sich verdichtenden Netz der Gesellschaft« (Adorno 1964: LGF: 9) Vgl. dazu Artikel »Netz« in Wörterbuch der philosophischen Metaphern (vgl. Emden 2007: besonders 254). Gegenüber der Netzmetapher macht das Kraft-Feld es hingegen leichter sich vielfältige Verbindungen verschiedener Netze vorzustellen. Sie könne sich überlagern, stören oder verstärken, ganz so wie Foucault es für unterschiedliche Strategien ausführt.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Feldes[23] 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Epochenschwelle 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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 anderseits 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 späten Texten heraus: vgl. Foucault 1978: [219]: 552; Foucault 1982: [306]: 280; Foucault 1984: [351]: 848;

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 sichtbarster 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 S*ubjekt 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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

[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 transzendentale 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. Demirovic 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Unhintergehbarkeit 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 Fortschrittsmodel 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 unhintergehbaren Bestandteil ihres Denkens machen, drückt sich auch in ihrer Arbeit am Begriff aus. Bereits im vorangegangen 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 Charakters *jeder* Idee« (Salzborn 2015b: 17; Hervorhebung im Original) auf historische Konflikte der Entstehungszeit bezieht.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Modell[33] 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 verfalle (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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Aprioi. 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 Gouvernementalität. 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-*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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) zeigt[36], 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 Vorboten 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 erschraken. 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 »vorfaschistische 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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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« (Hokheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 143) der Kultur zu kritisieren. Vormals 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 Subsumtion[42] 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. Integration[43] 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 Telephon 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Anähnelung der nicht totalitären Länder an die Formen der verwalteten Welt übrigens heute auch beobachten können.« (Adorno 1964: LGF: 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 nichtfamilialer 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Begriffspaares 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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 monopolitischen 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 [bedurft, P.E.], damit Foucault eine neue Dimension, eine neue Linie [seiner Untersuchungen, P.E.] entdeckt.« (Deleuze 1991: 153).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Gouvernementalität (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 abhänge 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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Subjektivitäten[54] 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, anderseits 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, Krasmann 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Disziplinargesellschaften 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 Disziplinargesellschaften 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 Disziplinargesellschaft 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Gouvernementalität 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 Gouvernementalität als staatliche Politik der Zurückhaltung auffasst.« (Seebach/Feustel 2008: 153)

61 Von Daniel Zamora und Michael Behrent (2014) wurde Foucault als Apologet 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 Gouvernementalität in den Kontext »der Krise des Fordismus und dem Aufschwung des Neoliberalismus« (Adolphs 2015: 194).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 »geregelter 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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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) zusammenhingen. 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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* angeben 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Konstituentien 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 könnte 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.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, anderseits 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 Wahlverwandtschaften. 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 unhintergehbar 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 Gouvernementalität und den Neoliberalismus schreibt, ist darin eine Reaktion auf gesellschaftliche Transformatio-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 exterritorial, 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 Aushandlungen 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 unser 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 realexis-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 [sie; 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Instituts 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 anderseits 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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Wolfang 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 Krahl, 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie einen gewissen Zusammenhang von Adornos theoretischem Prinzip der bestimmten Negation und den sozialen Bewegungen: »[E]mancipatory 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Zugespitzt 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Althussers 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 bilden 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 sixities 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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Jahren 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] Wissenselemente«, 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 verfuhren 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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« (Blechschmidt 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 ungesehen 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 [erschienen, 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 strukturale Paradigma der bloßen Diskurssphäre« 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 théorétique 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 Aufsprengung 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,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Gesellschaft zu verändern. Er wolle erreichen, dass seine Bücher wie Bomben benutzen 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 Trotzkismus 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 *Protest*bewegung 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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, antikoloniale 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 global[90] 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 widerstreitende Stimmen legitime agonistische Artikulationsmöglichkeiten [nicht, P.E.] existieren.« (Mouffe 2005: 30; vgl. Mouffe 2009)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 vorangegangen 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 Klassenkampfs 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

heute unhintergehbar.[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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: LGF: 64).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Anderseits 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 rechtfertige 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 tauge die Dialektik nicht, da sie eine

101 Die Aufwertung des Ereignisses als Chiffre für Diskontinuität, Widerständigkeit und den nichtaufgehenden 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: »Zweifellos muss man Nominalist sein« (Foucault 1976: WzW: 94).[105] »Die Macht ist ein Name« (ebd.) und keine Universalie. In seinen Vorlesungen über Gouvernementalität 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 Erkenntnistechnik verabsolutiert. Dass er sich damit die Rückfrage nach seinen Gründen und seiner methodischen Basis einhandelt, bekümmert Foucault nicht weiter. Wenn er sich Positivist nennt, kokettierte 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 anbelangt, »seine Beziehungen zur Frankfurter Schule und zu den

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Abbreviaturen 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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Auseinanderzusetzungen auf eine Aktualisierung marxistischen Denkens für die Gegenwart, also auf »l'éventuelle réactivation des analyses issus du marxisme, aujourd'hui« (ebd.: 75).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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; sieh 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 beharrenden 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Streifrage, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Kraftfeld A: Macht und Gewalt

2.0. Einleitung

Die von Adorno und Foucault entwickelten Begriffe Macht und Gewalt leisten jeweils verschieden akzentuierte Problematisierungen von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen. Beide stellen ihre Begriffsarbeit in die Tradition der Herrschaftskritik, die sie über Marx bis zu Kant und darüber hinaus zurückverfolgen. Die Kritiktradition bedarf nach ihrer Auffassung der Aktualisierung und erscheint ihnen daher als ergänzungsbedürftig. Adorno bezieht unter anderem die Psychoanalyse und die empirische Sozialforschung ein, um die Gewaltdynamiken des Zivilisationsprozesses aufzuschlüsseln. Foucault hingegen gelangt von der Epistemologie und Diskursanalyse zur Mikrophysik der Machtwirkungen unterschiedlicher Rationalitäten. Wie beide Autoren die Begriffe Gewalt und Macht konzipieren steht im Zentrum des Kapitels. Da sie die zwei Begriffe häufig einander gegenüberstellen, entsteht ein Kraftfeld, das es erlaubt, Differenzen und Gemeinsamkeiten zu vermitteln (siehe Kapitel 1). Es zeigt sich, dass ihre unterschiedlichen Konzeptionen ein gemeinsames Problem behandeln. Sie wollen kritisch analysieren, wie gesellschaftliche Herrschaft funktioniert, welche Prozesse ihr zugrunde liegen und welche Perspektiven ihrer Überwindung existieren. Zugleich sagt die Differenz etwas über die gesellschaftlichen Transformationen im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus aus. Adornos Gewaltbegriff hebt die Negativität, die Repression und das Leiden als gesellschaftliche Konstanten hervor, während Foucaults produktiver Machtbegriff die Ausbreitung permissiver Machtformen innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung betont. Gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse zeigen laut der hier entwickelten Analyse eine permissive Tendenz, welche die fortdauernde Repression einem Funktionswandel unterwirft. Innerhalb der postfordistischen Gouvernementalität wird zunehmend über Freiheit regiert. Damit wirken die Zwänge subtiler und vermittelter. Heute funktioniert Kontrolle etwa über ein tracking device, das man als Smartphone freiwillig mit sich führt, statt über eine Stechuhr.

Die nachfolgenden Rekonstruktionen zeigen große Überschneidungen in der Art, wie Adorno und Foucault die Begriffe Gewalt und Macht konzipieren. Sie sind nicht fix an einem System orientiert, sondern *historisch* angelegt und auf feine Differenzierungen aus. Ihre jeweiligen mehrdimensionalen Konzeptionen weisen den teils mikrologischen

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wirkungen des Zwangs eine fundamentale Rolle zu. Damit erfüllen sie deskriptive Aufgaben. Zugleich sind sie *normativ* konzipiert und zielen auf die Veränderung bestehender Zustände. Sowohl bei Macht als auch bei Gewalt handelt es sich um *Grundbegriffe* ihrer Werke, die auch in ihren Erkenntnis- und Subjekttheorien verwendet werden. Damit bestehen immanente Verbindungen dieses Kraftfelds zu den beiden folgenden (siehe Kapitel 3 und 4). Allerdings ist entscheidend, dass beide Begriffe *nicht bedeutungsgleich* sind. Eine Gesellschaft frei von Gewalt, so Adorno, ist rational vorstellbar und normativ erstrebenswert. Hingegen erscheint Foucault eine Gesellschaft frei von Macht weder logisch noch normativ sinnvoll. Ihr Fokus ist spezifisch und dementsprechend bleiben bei der jeweiligen Verwendung *Leerstellen* und blinde Flecken. Wie die Begriffe gegenseitig ihre Leerstellen beleuchten, führt die Methode des Kraftfelds vor Augen (siehe Kapitel 1.2. und 2.3). Foucaults machtanalytischer Blick auf Strategien ergänzt die These Adornos der festen Fügung der gewaltsam hergestellten verwalteten Welt. Gegenseitig sensibilisieren ihre Perspektiven zugleich für Potentiale und Fallstricke von Emanzipationsbemühungen. Die komplexe Beziehung beider Begriffe, so die These, lässt sich als unabschließbare *Dialektik* von Macht und Gewalt begreifen. Ein Umschlag von Macht in Gewalt bleibt stets möglich. Umgekehrt birgt die Aneignung von Machtbeziehungen das Potential eines reflektierten Fortschritts. Weiter entwickelt das vorliegende Kapitel den Begriff der *Ohnmacht* als Vermittlung zwischen Adornos Gewaltbegriff und Foucaults Begriff der Macht. Ohnmacht kann sowohl repressive als auch produktive Momente der Dialektik von Macht und Gewalt erfassen.

Der erste Teil des Kapitels rekonstruiert den multiplen Gewaltbegriff bei Adorno in seinen wesentlichen Kontexten. Im zweiten Teil wird Foucaults produktiver Machtbegriff in seiner Entwicklung nachgezeichnet. Anschließend vermittelt ein letzter Teil die beiden Perspektiven in einem Kraftfeld unter Berücksichtigung ihrer Historizität und ihres Einsatzes im Theorie-Praxis-Gefüge.

2.1. Adornos Denken und Diskreditierung von Gewalt und Herrschaft

Dieser Teil des Kapitels untersucht systematisch die Verwendungsweisen des Gewaltbegriffs in verschiedenen Schriften Adornos mit dem Ziel, zentrale Passagen zu analysieren. Dabei tritt Adornos produktiver Gewaltbegriff hervor, dem sein vergleichsweise unterkomplexer juridischer Machtbegriff gegenübersteht. Er vermag überzeugend zu zeigen, wie Gewalt funktional wird für die bestehende kapitalistische Gesellschaft, die Reproduktion von Herrschaft und die Verlängerung des Leidens. Adornos Überlegungen zur Dialektik der Gewalt zeigen eindrücklich die Verstrickungen, in die sich Aktivist_innen wie Theoretiker_innen begeben, welche die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse (gewaltsam) verändern wollen und verweisen auf einen Ausweg in der immanenten Konfrontation mit dem Negativen. So bietet Adornos produktiver Gewaltbegriff einerseits den Vorteil, die komplexe normative Basis des Kraftfelds Macht-Gewalt zu reflektieren und andererseits Anschlussmöglichkeiten an Foucaults produktiven Machtbegriff über die Kategorie der Ohnmacht.

Hierfür werden zunächst die deskriptiven Aspekte des Begriffs beschrieben: Gewalt als aktive Kraft und passives Erleiden und als spezifische Funktion des Geistes. Sodann

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dessen normative Aspekte, die an den Begriff des Leidens gekoppelt sind. Der folgende Abschnitt betrachtet eine Dialektik der Gewalt bei Adorno in zweifacher Hinsicht: Einerseits verfährt Gewalt selbst dialektisch. Sie zu überwinden, kann ihre Anwendung nötig machen. Andererseits verfängt sich das dialektische Denken in Gewalt, wenn es zur Methode erstarrt. Der daran anschließende Abschnitt wendet sich dem Begriff der Macht in Adornos Schriften zu und fragt danach, in welcher Verbindung dieser zu Gewalt steht. Zwischen beiden Begriffen vermittelt die Ohnmacht. Auf deren zentraler Bedeutung in Adornos Werk liegt anschließend der Fokus. Der Begriff der Ohnmacht birgt weiterhin das Potential, Adornos Denken mit dem Foucaults in eine fruchtbare Beziehung zu bringen. Abschließend finden einige Überlegungen zur Frage der Legitimität von Gewalt Eingang in die Argumentation.

2.1.1. Multiple Verwendungsweisen des Gewaltbegriffs bei Adorno

Bereits in der Max Horkheimer gewidmeten Zueignung zu den *Minima Moralia* (1951) hielt Adorno auf einer einzigen Druckseite zwei Verwendungsweisen des Begriffs Gewalt fest: Zum einen konstatiert er mit Blick auf die Möglichkeit emanzipatorischer Transformation der Gesellschaft: »In den hundertfünfzig Jahren, die seit Hegels Konzeption vergingen, ist von der Gewalt des Protests manches wieder ans Individuum übergegangen.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 16; siehe Kapitel 4.1.) Zum anderen reflektiert er über die eigene Position des Kritikers der Gesellschaft: »Die Gewalt, die mich vertrieben hatte, verwehrte mir zugleich ihre volle Erkenntnis. Ich gestand mir noch nicht die Mitschuld zu, in deren Bannkreis gerät, wer angesichts des Unsäglichen, das kollektiv geschah, von Individuellem überhaupt redet.« (Ebd.) Im ersten Zitat zeigt sich die aktive »befreiende[] *gesellschaftliche[] Kraft*« ebd.; Hervorhebung P.E.), die aber stets prekär erscheint, im zweiten hingegen das passive Erleiden, wenngleich bereits bezogen auf den umfassenden Schuldzusammenhang. In beiden Fällen hebt Adorno die konstitutive Verbindung von individueller Erfahrung und gesellschaftlicher Struktur hervor. *Gewalt äußert sich demnach in der Vermittlung von Gesellschaft und Individuum*. Es ist diese Beziehung, welche die Form von Gewalt annehmen kann.[1] Diesem abstrakten Verständnis Adornos von Gewalt als vermittelter Beziehung korrespondiert die Bestimmung Walter Benjamins. Als »Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes« begreift dieser in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* »eine wie immer wirksame Ursache […], wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift.« (Benjamin 1921: 342) Zwar bezieht sich Adorno nicht explizit auf diese Stelle in Benjamins Werk, doch dessen Denken hinterließ eine durchgreifende Wirkung in seinen Schriften. Die Parallele besteht im Gedanken des verändernden Eingriffs in Verhältnisse, dessen normative Bewertung zunächst zurücksteht. Die angeführten deskriptiven

1 Wie Adorno in den *Minima Moralia* festhielt, ist bereits bei der Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft Gewalt im Spiel: »In ihm [dem Individuum, P.E.] wird der fiktive Anspruch erhoben, das biologisch Eine gehe dem Sinne nach dem gesellschaftlichen Ganzen voran, aus dem nur Gewalt es isoliert, und seine Zufälligkeit wird fürs Maß der Wahrheit ausgegeben.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 175) Dazu genauer im folgenden Abschnitt über den Begriff des Leidens (siehe Kapitel 4.1.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verwendungsweisen Adornos des Begriffs Gewalt entsprechen grob den lateinischen Begriffen *potestas* und *violentia* als den repressiven Formen der Herrschaft, die zu Leiden führen und vorrangig unterbinden, und *potentia* für die Kraft etwas zu gestalten und zu verändern.[2] Darüber hinaus findet sich in den Schriften Adornos auch eine dritte Verwendungsweise von Gewalt. Sie ist dem Bereich der Theorie, des Denkens und des Geistes vorbehalten und scheint spezifisch für die deutsche Sprache zu sein. Adorno spricht so einerseits mit Bezug auf Freud von der »Gewalt seiner Theorie«, die »von seiner Verblendung« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 35) zehre. Andererseits habe »Nietzsche […] mit der kritischen Gewalt der Konfrontation jener anderen Wahrheit geholfen«, indem er die herrschende Wahrheit »als die Unwahrheit verhöhn[te], in die sie von der Vorgeschichte verzaubert ist.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 386–387)[3] Im ersten Fall verwendet Adorno den Begriff Gewalt abwertend, um auf Mängel in Freuds Theorie hinzuweisen, im zweiten hingegen lobt Adorno das Denken Nietzsches als besonders kraftvolle Kritik und nutzt dafür ebenfalls den Begriff Gewalt. Auch wenn sich die Doppelung des Gewaltbegriffs an dieser Stelle zu wiederholen scheint, verdient doch das Moment Aufmerksamkeit, dass hier Theorien als Gewalt beschrieben werden. Gewalt findet also nicht nur in physischer Form statt, sondern sie kann auch eine geistige Dimension erlangen und zur epistemischen Gewalt werden (siehe Kapitel 3.1). In seinen Vorlesungen *Die Lehre von der Geschichte und der Freiheit* macht Adorno das dahinterstehende Verständnis von Geist explizit, den er als »notwendig, produzierter Schein« (Adorno 1964: LGF: 26) begreift, der von Menschen im Prozess der Selbsterhaltung hervorgebracht wird. Es ist aufschlussreich, wie Adorno die Funktion des Geistes in diesem Kontext bestimmt. Denn die Menschen nutzen ihn erstens »um das was ist kritisieren zu können«

2 Dietrich Schotte unterscheidet *violentia* als Verletzung und Beschädigung von *potentia* im Sinne der »Möglichkeit, Veränderung in der Welt hervorzurufen« und von *potestas*, der »*als legitim anerkannte[n]* Möglichkeit« (Schotte 2020: 31; Hervorhebungen im Original). Er weist ferner auf Besonderheiten des zeitgenössischen deutschen Sprachgebrauchs von Gewalt hin. Anders als im Englischen könne im Deutschen Gewalt nicht nur Verletzung, sondern auch »Machtpotential« (ebd.: 31) bezeichnen. In einer Fußnote erklärt er, es »deutet alles darauf hin, dass ›Gewalt‹ im Deutschen heutzutage primär zur Bezeichnung von verletzenden Handlungen verwendet wird.« (ebd.: 33) Für die vorliegende Auseinandersetzung mit Adorno und Foucault ist weiterhin entscheidend, dass nach Schotte »Gewalt und Macht ›kategorial verschieden‹ sind. ›Macht‹ benennt […] Möglichkeiten zu handeln« (ebd.: 32), während »›Gewalt‹ […] eine bestimmte Art von Handlung [bezeichnet, P.E.], die allerdings in jedem Falle Ausübung von Macht darstelle[t].« (ebd.: 33) Über die Geschichte des deutschen Begriffs der Gewalt schreibt Karl-Georg Faber in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*. Bis ins Mittelalter lägen für den deutschen Begriff Gewalt alle untersuchten »Belege weitgehend innerhalb des Bedeutungsstreifens von ›rechter Gewalt‹ (potestas)«, doch gewönne »seit dem Spätmittelalter zunehmend die von Anfang an zwar vorhandene, aber zunächst nur sekundäre Verwendung von ›Gewalt‹ im Sinne von lat. ›vis‹, ›violentia‹ in allen Abstufungen von ›gesteigerter Kraft‹ über ›Eigenmacht‹ und ›Zwang‹ bis zu ›Gewalttat‹ und ›Unrecht‹ an Boden.« (Faber 1982: 840) Er verweist auf einen Zusammenhang von Begriffsgeschichte und Realgeschichte, denn diese Entwicklung hin zu Gewalt als violentia sei einher gegangen mit der »Mediatisierung oder Eliminierung älterer Formen der rechtmäßigen Selbsthilfe«, also dem Ende des Fehdewesens, und eng verbunden mit der »Trennung von öffentlicher Gewalt und privater Gewalttätigkeit.« (Ebd.)

3 Auch Kant beschrieb Adorno in einem Aufsatz in der *Zeit* von 1969 in dieser Weise: »Die Gewalt Kants […] war die von Kritik in sehr konkretem Sinn.« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 786)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und zweitens um das Bestehende »in die Gewalt nehmen zu können« (ebd.). Die kognitiven Fähigkeiten des Menschen stellt Adorno also in einen Kontext der Naturbeherrschung, in dem sie auf einer funktionellen Ebene als Gewalt beschrieben werden können. Obgleich es nahe liegt, diese Verbindung von Geist und Gewalt der oben zitierten »Gewalt des Protests« zuzuschlagen, also emanzipatorisch zu deuten, so mahnt die Bestimmung des Geistes als Schein und das vorangegangene Zitat über Freud zur Vorsicht. Der deskriptive Charakter des Gewaltbegriffs Adornos steht an dieser Stelle im Vordergrund. Wie dieser mit dem davon untrennbaren normativen Charakter vermittelt ist, wird im Abschnitt zum Begriff des Leidens ersichtlich. Wenn der Mensch mithilfe des Geistes etwas ›in seine Gewalt nimmt‹, eignet er es sich an oder genauer, er bemächtigt sich dessen beziehungsweise er ermächtigt sich selbst (siehe Kapitel 4.1.1.). Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen und mit welchen Folgen diese Bemächtigungsprozesse einhergehen, wird von Adorno mittels der erwähnten Begriffe Selbsterhaltung, Verblendung und Vorgeschichte kenntlich gemacht. Sie bezeichnen die Verzerrungen, Störungen und Pathologien, die mit der Bemächtigung einhergehen.

Von entscheidender Bedeutung für ein fundiertes Verständnis des Gewaltbegriffs von Adorno ist, dass er ihn am *Modell physischer Gewalt* bildet. In *Die revidierte Psychoanalyse*, einem wichtigen Text zu seinen Überlegungen zum Verhältnis von Psychologie und Soziologie in der kritischen Analyse kapitalistischer Gesellschaften, erklärt Adorno: »Auch in der hochliberalen Gesellschaft war nicht Konkurrenz das Gesetz, nach dem sie funktionierte. Dies war stets ein Fassadenphänomen. *Die Gesellschaft wird zusammengehalten durch die vielfach mittelbare Drohung körperlicher Gewalt*, und auf diese geht die ›potentielle Feindseligkeit‹ zurück, die sich in Neurosen und Charakterstörungen auswirkt.« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 32; Hervorhebung P.E.)[4] Mehrere Punkte sind bemerkenswert an diesem Zitat. Erstens bewertet Adorno die Rolle der Gewalt für die Vergesellschaftung als grundlegender als die der ökonomischen Konkurrenz. Zweitens handelt es sich nicht um körperliche Gewalt allein, sondern auch um die Androhungen ihrer Anwendung in vielfältig vermittelten Formen. Drittens wird die Aggression bei den Einzelnen von diesem *Gewaltzusammenhang* erzeugt und kann wiederum vermittelt auftreten in Form der Introjektion.[5] Viertens deutet die Verwendungsweise des Begriffs des Gesetzes, nach dem eine Gesellschaft funktioniert,

4 In den *Minima Moralia* schreibt Adorno in einem anderen Kontext, doch mit gleicher Intention: »[I]n der antagonistischen Gesellschaft ist auch das Generationsverhältnis eines von Konkurrenz, hinter der die nackte Gewalt steht.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 22) In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es analog: »Auf der Gewalt, wie sehr sie legalistisch verhüllt sein mag, beruht zuletzt die gesellschaftliche Hierarchie« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 130, vgl. 194). Diesen wichtigen Punkt der *Priorität von Gewalt* betont auch Jay in seinem Standartwerk über die Frankfurter Schule: »Das Band, das die bürgerliche Gesellschaft in Wahrheit zusammenhalte, sei stets die Androhung körperlicher Gewalt gewesen« (Jay 1973: 134), so Jay über Adorno und seine Differenzen mit Fromm und den Revisionisten. Siehe auch Honneth (1986: 66) und Schiller (2012: 172).

5 Hier schließt Adorno direkt an Freud an, der in *Das Unbehagen in der Kultur* die Introjektion von Aggression beschrieben hatte: »Die Aggression wird [unter Bedingungen der Kultur, P.E.] introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet.« (Freud 1930: 86–87) Adorno geht über Freud hinaus, indem er diese Perspektive um das dialektische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erweitert.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf ein juridisches Machtverständnis hin. Fünftens beschreibt Adorno ein dialektisches Verhältnis von Statik und Dynamik, wenn beim Übergang vom explizit erwähnten Hochliberalismus zum nur implizit genannten Spätkapitalismus die vermittelten gesellschaftlichen Gewaltverhältnisse strukturell dominieren. Sechstens trifft Adorno die ebenfalls dialektische Unterscheidung von Schein und Wesen, indem er der Konkurrenz die vermittelte Drohung mit Gewalt gegenüberstellt.[6] Dieses facettenreiche Bild des Begriffs der Gewalt bei Adorno muss nun noch um den Begriff des Leidens erweitert werden. Denn beide verweisen in der Konstellation seiner Gedanken aufs engste aufeinander.

Der Begriff des Leidens ist über den Gewaltbegriff hinaus für Adornos gesamte Gesellschaftstheorie zentral. Denn die Erfahrung des Leidens bezeichnet gewissermaßen ihre materielle Basis (siehe Kapitel 4.1.4.). Alle bisherige Geschichte ist »aus dem realen Leiden gewoben« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 57), so Adorno und Horkheimer. In den Adorno gewidmeten Teilen der folgenden Kapitel zeigt sich: Leiden vermittelt alle drei Kraftfelder miteinander, denn das Leiden verweist auf Gewalt ebenso wie auf Ideologie und Individuum (siehe Kapitel 3.1. und 4.1.).[7] Das Leiden im Individuum als subjektiver Ausdruck von objektivem gesellschaftlichem Druck erscheint als materielle Basis einer Kritik der Gewalt.[8] Das von Gewalt ausgelöste Leiden ist unzweifelhaft, obwohl Kulturindustrie und andere Formen von Ideologie es vergessen machen wollen und damit die Gewaltverhältnisse aufrechterhalten. Leiden beredt zu machen ist, Adorno zufolge, die Aufgabe einer jeden kritischen Sozialtheorie und damit auch ihre normative Basis. In der *Negativen Dialektik* bestimmt Adorno in einer berühmten Formulierung »[d]as Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen« als die »Bedingung aller Wahrheit« (Adorno 1966: ND: GS 6: 29).[9] An dieser Stelle argumentiert Adorno jedoch nicht mo-

6 Was nicht bedeutet, den Schein gering zu schätzen und damit Tauschvergesellschaftung als Augenwischerei zu betrachten. *Nur durch den Schein vom gerechten Tausch und der damit einhergehenden Konkurrenz hindurch kann sich das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft als mehrdimensionales Gewaltverhältnis verwirklichen.* Zum Verständnis dieses Zusammenhangs ist der Begriff der Realabstraktion unverzichtbar. Ideologiekritisch betrachtet untergräbt der gerechte Tausch einerseits seine Realisierung und weist andererseits über die bestehenden Verhältnisse hinaus (siehe Kapitel 3.1.2.).

7 Cook zieht diese Verbindungen ebenfalls, wenn sie rekonstruiert, bei Adorno wäre »suffering imposed by the principium individuationis.« (Cook 2001: 4) Leiden rühre aus dem durch Gewalt vermittelten Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Weiter bezieht sie Ideologie auf Leiderfahrungen der Einzelnen, indem sie hervorhebt: »Adorno also stressed the somatic and material dimensions of the subject of knowledge« (ebd.: 2). Damit stützt sie zugleich das oben vorgebrachte Argument, wonach Leiden die materielle Basis der Gesellschaftheorie Adornos bildet.

8 Adornos weiter Begriff von Leiden gehe über physischen Schmerz hinaus, so Geuss, der daher »Adorno's philosophy« als eine »philosophy of suffering spirit« begreift (Geuss 2005: 7). Vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 20–23.

9 Leiden beredt zu machen ist ein überaus wichtiges Motiv in Adornos Denken und findet sich in vielen seiner Texte. So etwa in den Vorlesungen zur *philosophischen Terminologie*, wo er ausführt, »was die Philosophie inspiriert«, sei »den Schmerz in das Medium des Begriffs [zu; P.E.] übersetzen.« (Adorno 1962: Terminologie 1: 83) Oder in den *Reflexionen zur Klassentheorie*, in denen Adorno von den »Spuren vergangenen Leidens« spricht und mit Blick auf Platons Höhlengleichnis die Hypothese wagt: »Dann wäre noch der philosophische Gedanke ewiger Wahrheit in der Betrachtung gegenwärtiger Qual entsprungen.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 374). Siehe Kapitel 3.1.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ralphilosophisch, sondern streng erkenntnistheoretisch in der Tradition der Dialektik von Subjekt und Objekt. Leiden und Wahrheit hingen miteinander zusammen, »[d]enn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.« (Ebd.) Es fällt nach dem Vorangegangen nicht schwer, die Objektivität, unter der das Subjekt leidet, als die Gewaltverhältnisse zu dechiffrieren, die Adorno zufolge die Gesellschaft zusammenhalten. Für das Individuum ist die Gesellschaft das Objektive, es erlebt sich selbst als das Subjektive. Gewalt bindet beide aneinander, so wie es sie auch voneinander trennt, wie oben gesehen. Diese Art der gewaltsamen Beziehung von Individuum und Gesellschaft erzeugt objektiv Leiden im Subjekt. Die Trennung und Fixierung von Individuum und Gesellschaft, von Objekt und Subjekt, sind in sich selbst gewaltsame Vorgänge.[10] Denn wie die dialektische Erkenntnis gezeigt hat und das Zitat unterstreicht, sind beide Momente »objektiv vermittelt«. Diese Vermittlung ist etwa in Psychologie und Soziologie objektiv beschreibbar und damit wahr. Adorno spitzt diesen Zusammenhang der gewaltsamen Vermittlung von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft, soweit zu, dass er ihn zur »Bedingung aller Wahrheit« erklärt. Darin offenbart sich sein *normatives Verständnis von Gewalt*. Leiden soll abgeschafft werden, so die Umformulierung des kategorischen Imperativs von Marx, wonach alle Verhältnisse abzuschaffen sind, »in denen der Mensch ein verächtliches, ein geknechtetes Wesen ist« (*MEW* 1: 385). Nur Erkenntnis, die von dieser Maxime ausgeht, indem sie Leiden beredt zu machen versucht, kann Wahrheit für sich beanspruchen. Dieser dialektische Zugriff auf Gewalt ist für Adorno zentral. Darauf weist auch eine Parallele der oben zitierten Passagen über das Leiden und Vergesellschaftung durch Gewalt hin. In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno vom subjektiven Ausdruck des Leidens, der objektiv vermittelt sei. Im Text über *die revidierte Psychoanalyse* erklärt er, die Drohung mit physischer Gewalt bedinge Aggressionen und Neurosen. So wie Subjekt und Objekt vermittelt sind, sind es auch die gesellschaftlichen und individuellen Gewaltformen. In beiden Fällen dechiffriert die Dialektik die untergründigen Funktionsweisen der Gewalt. Zwischen Subjekt und Objekt vermittelt Gewalt und konstituiert sowohl Leiden als auch Wahrheit. Ebenso vermittelt Gewalt zwischen Individuum und Gesellschaft wodurch kollektive und individuelle Aggression nach Außen und Innen entstehen. Doch die Dialektik ist der Gewalt nicht nur äußerlich. Denn der Dialektik selbst wohnt Gewalt inne, wie im folgenden Abschnitt näher erläutert wird.

Die angesprochene Verbindung von Geist und Gewalt führt zu einem weiteren wichtigen Aspekt des Gewaltbegriffs Adornos: seinem dialektischen Denken von Gewalt, das sich selbst nicht ausnimmt. In der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno diesen Gedanken wie folgt: »Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet […].« (Adorno 1966: ND: GS 6: 30) Erneut findet sich hier die Verbindung von begrifflichem Denken, insofern

10 Über diesen Prozess der Trennung heißt es in den *Minima Moralia:* »[A]ls Monade […] resultiert [das Individuum, P.E.] erst aus einer gesellschaftlichen Trennung vom gesellschaftlichen Prozeß. Gerade als Absolutes ist das Individuum bloße Reflexionsform der Eigentumsverhältnisse.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 175) Adorno zeigt sich an dieser Stelle klar in der Tradition von Marx, der den Menschen als das »ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse« bestimmte (Marx 1845: MEW 3: 6). Siehe Kapitel 4.1.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es auf Synthese aus ist, und Gewalt, verstanden als Bemächtigung eines Objekts. Jedoch tritt die dialektische Dimension hinzu, die durch das Wort ›zugleich‹ angezeigt wird. Denken und Geist verfahren notwendig auf gewaltsame Art, doch besteht die Möglichkeit, ein Potential zu heben. Denken kann also potentiell versuchen, nicht nach der Methode des Prokrustesbetts zu verfahren und am Objekt abzuschneiden, was instrumentellen Zwecken fremd bleiben muss. Stattdessen kann sich der Geist auf die Fährte des ›Gegenübers‹ begeben und dem Objekt Vorrang vor der instrumentellen Zwecksetzungen einräumen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass es sich um ein ›zugleich‹ handelt, d.h. *begriffliches Denken wird auch dann gewaltsam verfahren, wenn es diesem Potential nachspürt, da es nicht anders kann als zu synthetisieren.* Festzuhalten ist an dieser Stelle jedoch, dass Adorno vom Potential spricht und damit von einer Möglichkeit, die noch nicht realisiert ist. Das Potential dient Adorno als Wegweiser und Garant der Negation: Wegweiser insofern, als das Potential die Richtung anzeigt, in welche begriffliches Denken sich bewegen sollte. Garant der Negation stellt das Potential dar, weil es noch nicht existiert, daher kann das, was ist, nicht alles sein. Es existiert etwas, das nicht identisch ist mit dem Bestehenden.[11] Die Dialektik der Gewalt besteht darin, dass man ihr nicht entkommt, wenn man sie überwinden will. Der Wille, sie überflüssig zu machen, beinhaltet es bereits, allgemeine Urteile zu fällen. Indem der gegen Gewalt gerichtete Wille des Geistes gezwungen ist zu synthetisieren bliebt er verfangen in der Gewalt des begrifflichen Denkens. Auch ein Eingriff in sittliche Verhältnisse, um die Herrschaft des partikularen Profitinteresses im Namen des Wohles Aller abzuschaffen, kommt nicht ohne Gewalt aus. Schon allein deswegen, weil dafür ein Begriff des Allgemeinen benötigt wird. Anhand des Allgemeinen zeigt sich jedoch auch wie die Philosophie in ihrer Geschichte sich auf die Fährte des Gegenübers begab, wie Adorno es im angeführten Zitat hinsichtlich des Geistes formulierte. Um das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderen bemühten und bemühen sich die Theoretiker_innen beständig und verleihen damit dem Versuch der Philosophie Ausdruck, das Potential des Objekts zu heben. Darum drehen sich die Diskussionen um die Konstruktion und Zulässigkeit von Allgemeinbegriffen oder um die widerspruchsfreie Synthese von Begriffen, die besondere Fälle unter sich fassen können (vgl. Adorno 1958: [Essay]: GS 11: 17). Keineswegs handelte es sich dabei um bloße begriffliche Spiegelfechtereien. Vielmehr waren und sind diese Debatten eng verbunden mit gesellschaftlichen Verhältnissen und historischen Prozessen, wie am Begriff des Gemeinwohls offenbar wird, der gegen feudale Partikularherrschaft in Stellung gebracht werden konnte. Doch mit Adorno wird auch in dieser Geschichte der Emanzipation die Dialektik der Gewalt sichtbar, wenn er in den *Minima Moralia* festhält: »Das Allgemeine triumphiert übers Bestehende durch dessen eigenen Begriff, und darum droht in solchem Triumph die *Macht des bloß Seienden* stets sich wiederherzustellen

11 Im Marxismus gibt es eine Tradition der Reflexion über Potentiale. So sprach Lukács im Anschluss an Hegel und Marx von »realen Tendenzen« (Lukács 1923: 72, vgl. 92; 143, 160) und Marcuse betonte den »streng geschichtlichen Charakters der Transzendenz« (Marcuse 1964: 13). Für ein Verständnis des Gewaltbegriffs ist der Gedanke des Potentials aufschlussreich, da Galtungs einflussreicher Begriff struktureller Gewalt parallel verfährt. Galtung definiert Gewalt »*als die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen*« (Galtung 1971: 58; Hervorhebung im Original). Das Zurückbleiben hinter den gesellschaftlichen Möglichkeiten ist ein zentrales Merkmal der Gewalt bei Galtung wie bei Adorno.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aus der gleichen *Gewalt, die sie brach*.« (Adorno 1951: GS 4: 172; Hervorhebung P.E.) Die Gewalt des Allgemeinen vermochte die Macht des Bestehenden zu brechen und ist zugleich an seiner Erneuerung beteiligt. Auch darin zeigt sich die Dialektik der Gewalt. Die Gewalt von Allgemeinbegriffen ist doppeldeutig: Einerseits handelt es sich um transzendierende Gewalt, da sie das Bestehende übersteigt, andererseits um regressive Gewalt, sofern sie auf einer Verfahrensweise beruht, die die Struktur des Bestehenden reproduziert. Auch das dialektische Denken selbst kann diesem Bannfluch nicht entkommen. Ersonnen als Methode, um das Werden von Dingen gegen ihre begriffliche Fixierung zu betonen und den Subjekt-Objekt-Verhältnissen im Denken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, stellt die Dialektik sich selbst ein Bein, indem sie sich zur Methode verknöchert (siehe Kapitel 1.3.2.). Dies vor Augen warnt Adorno vor ihrem Missbrauch (vgl. Adorno 1951: GS 4: 280–283) und betont unter Berufung auf Benjamin die »Nötigung dialektisch zugleich und undialektisch zu denken« (Adorno 1951: GS 4: 173).

2.1.2. Juridischer Machtbegriff und Ohnmacht

In der zitierten »Macht des bloß Seienden« aus den *Minima Moralia* klingt bereits die Notwendigkeit an, Adornos Machtbegriff zu untersuchen. Das vorliegende Kraftfeld, welches Gewalt und Macht in ein Verhältnis setzt, erfordert es. Mit Foucaults Begriffen wird sichtbar, dass Adorno einen juridischen Machtbegriff nutzt, der hinter die Komplexität seines elaborierten Begriffs der Gewalt zurückfällt. Dies unter anderem deshalb, weil er von der maßgeblich psychoanalytisch geprägten Vorstellung von Repression ausgeht. Wie im zweiten Teil des Unterkapitels herausgearbeitet wird, hält Adornos Begriff von Macht allerdings eine unerwartet fruchtbare Facette bereit, welche einen blinden Fleck in Foucaults Machtanalytik offenbart: die Ohnmacht.

Anschließend an Freuds Überlegungen, wonach die gesellschaftliche Integration des Individuums in die Kultur notwendig mit Triebverzicht einhergeht (vgl. Freud 1930: 86–87), entwickelt Adorno eine Variante der von Foucault benannten Repressionshypothese (siehe Kapitel 2.2.). Im angeführten Aufsatz über die *revidierte Psychoanalyse*, in dem er neuere psychologische Schulen in den USA der opportunistischen Blindheit für gesellschaftliche Verhältnisse bezichtigt,[12] erinnert Adorno an die Erbschaft der »radikale[n] Psychoanalyse« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 27). Letztere habe, »indem sie sich auf Libido als ein Vorgesellschaftliches richtet, phylogenetisch wie ontogenetisch[13] jene Punkte erreicht, wo das gesellschaftliche Prinzip der Herrschaft

12 Zu Adornos *Die revidierte Psychoanalyse* vgl. Wolfgang Bock (2018: 21). Zum Bezug der vorliegenden Studie auf Adornos Rezeption der Psychoanalyse siehe Kapitel 4.1.2. Den Zusammenhang von Psychoanalyse und Kapitalismus untersucht in der Tradition Adornos heutzutage u.a. Eva Illouz. In ihren Adorno-Vorlesungen aus dem Jahr 2004 analysiert sie den Einfluss des psychotherapeutischen Diskurses auf Management-Lehren und wie er zu einer neuen Subjektivierungsweise beigetragen habe (vgl. Illouz 2004: 14–17). Siehe auch Jean Daive (2019: 1028).

13 Den Isomorphismus der Phylogenese und Ontogenese von gesellschaftlicher Entwicklung und der eines jeden Kindes hat vor Adorno ebenfalls Freud betont (vgl. Freud 1930: 93; 102–105). Inwiefern diesem Gedanken ein anthropologischer Essentialismus zugrunde liegt und sich daher die Frage stellt, wie tragfähig er heute noch erscheint, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Darin besteht aber ein notwendiges Feld für weitere Forschungen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mit dem psychologischen der Triebunterdrückung koinzidiert.« (Ebd.) Auch in seiner Studie zum autoritären Charakter hält er die Beschädigung jedes Individuums durch soziale Repression fest: »The marks of social repression are left within the individual soul.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 458, vgl. 475) Die Repressionshypothese, wonach Herrschaft mit Triebunterdrückung einhergeht, war in der Aneignung der Freudschen Psychoanalyse durch das Frankfurter Institut für Sozialforschung zu einem gängigen Topos geworden.[14] Bereits etwa zehn Jahre früher in den *Reflexionen zur Klassentheorie* von 1942 spricht Adorno von der »*Allgewalt der Repression*«,[15] die mit ihrer »Unsichtbarkeit« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 377) identisch sei. Wiederum knappe zehn Jahre später in *Meinung Wahn Gesellschaft*, einem 1961 veröffentlichten Aufsatz, formuliert Adorno erneut zum Zusammenhang von Psychologie und Herrschaft: »Die *Ich-Schwäche* heute, die gar nicht nur psychologisch ist, sondern in der der seelische Mechanismus die reale *Ohnmacht* des Einzelnen gegenüber der vergesellschafteten Apparatur registriert, wäre einem unerträglichen Maß an narzißtischer Kränkung ausgesetzt, wenn sie nicht, durch *Identifikation mit der Macht* und Herrlichkeit des Kollektivs, sich einen Ersatz suchen würde.« (Adorno 1961: [Meinung]: 156; Hervorhebung P.E. siehe Kapitel 4.1.2.) Die Repressionshypothese ist also ein über die Jahre stabiler Gedanke und Ausgangspunkt in Adornos kritischer Theorie der Gesellschaft. Weiterhin zeigen die Zitate auf, dass Adorno den Konnex Herrschaft-Individuum einerseits psychologisch fasst, insofern er sich auf die psychologische Dynamik im einzelnen Individuum bezieht, und andererseits sozialphilosophisch als Frage der Macht. Die durch die Übermacht der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse hervorgerufene »Ich-Schwäche« führt zur »Identifikation mit der Macht«, da die psychischen Spannungen und der Triebverzicht anders nicht auszuhalten sind, lautet komprimiert das Argument. Macht, die im Vorangegangenen noch als Macht des Kollektivs erscheint, insofern die objektiven gesellschaftlichen Kräfte diejenigen des Einzelnen übersteigen, bezieht ihre Relevanz jedoch aus anderen Quellen als der bloßen Anzahl der unter ihr gefassten. Die Macht, von der Adorno spricht, übersteigt Einzelne und Gruppen, sie erscheint übergreifend. Bereits in den *Reflexionen zur Klassentheorie* erkennt Adorno die »endgültige Etablierung der Macht« daran, dass sie »in allen Posten des Kalküls eingerechnet [ist, P.E.].« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 386) Da sie in allen Kalkülen gegenwärtig ist, gibt sie sich

14 Nicht nur Adorno bezieht sich auf diese Repressionshypothese, sondern auch Fromm und Marcuse. Zur Bedeutung der Aneignung der Psychoanalyse für die Frankfurter Schule vgl. Martin Jay (1973: 113–142), zu Adorno (vgl. ebd.: 132).

15 Diese Allgewalt schlägt sich daher auch in den anderen Kraftfeldern der vorliegenden Studie nieder. Wie Repression und Ideologie funktional ineinander greifen zu der Reproduktion des Bestehenden, formuliert Adorno in *Kulturkritik und Gesellschaft* wie folgt: »Aber dass jegliche Form der Repression, je nach dem Stand der Technik, zur Erhaltung der Gesamtgesellschaft erfordert war und dass die Gesellschaft, so wie sie ist, trotz aller Absurdität doch ihr Leben unter den bestehenden Verhältnissen reproduziert, bringt objektiv den Schein ihrer Legitimität hervor.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 21) Hier wird das Überlagern zweier Kraftfelder der vorliegenden Untersuchung Gewalt-Macht und Ideologie-Wissen am Text greifbar. Denn, so Adorno weiter, es »setzen die Antagonismen um ihrer realen Gewalt willen auch im Bewußtsein sich durch.« (ebd.: 21)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rational und *ubiquitär*. In diese Richtung weist ebenfalls Adornos zuvor erwähnte Verwendung von »Allgewalt«. 1966 gibt Adorno in der *Negativen Dialektik* dieser Macht einen Namen: Es ist die »*reale[] Macht des Systems*«, die er für derart umfassend hält, dass sie noch »einbezieht, auch was es [das System, P.E.] potentiell übersteigt.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 40; Hervorhebung P.E.) So ist, wie es an gleicher Stelle heißt, selbst »[d]as Freie am Gedanken« nicht denkbar »ohne Zueignung der Gewalt des Systems«, auch wenn beide »nicht bruchlos verschmelzen« (ebd.). Hier wird der umfassend juridische Machtbegriff Adornos sichtbar, der stets als repressiv gedacht wird, auch und besonders dann, wenn er Abweichendes integriert. Das System und dessen Macht sind jedoch nicht identisch, vielmehr erscheint das Wort System auf eine umfassende Organisation der Gesellschaft, auf Herrschaft, zu verweisen, die aber nicht im Begriff des Staates aufgeht. Es umfasst ebenso das Denken, auch jenes, welches sich gegen die »Gewalt des Systems« richtet. An diesem Zitat wie an jenem von der »Allgewalt des Systems« wird deutlich, dass Adorno nicht trennscharf zwischen Macht und Gewalt unterscheidet.

Was den von Foucault entliehenen Terminus ›juridisch‹ anbelangt (siehe Kapitel 2.2.2.), ist er weniger willkürlich als es zunächst scheinen mag. Es sei daran erinnert, dass Adorno vom »Gesetz« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 32; siehe oben) sprach, nach dem eine Gesellschaft funktioniere. Zu dem juridischen Denken der Macht gehört weiterhin, dass es privilegierte Orte der Machtausübung in einer Gesellschaft gibt. Adorno vertritt auch diese Ansicht, etwa wenn er in der *Negativen Dialektik* lobend erwähnt, »Sartre und seine Freunde« hätten nicht übersehen, »dass der Kommunismus überall, wo er zur Macht gelangt war, als Verwaltungssystem sich eingrub.«[16] (Adorno 1966: ND: GS 6: 59) Dass jemand zur Macht gelangt, oder sie übernimmt, kennzeichnet den juridischen Machtbegriff, der von gesellschaftlichen Positionen mit und ohne Macht ausgeht.

Wenn Adorno auch im juridischen Modell der Macht bei der Gegenüberstellung von Besitzern von Macht und solchen, die über keine verfügen, stehen bleibt und damit hinter seinen komplexeren Gewaltbegriff zurückfällt, birgt sein Denken der Macht einen überaus bemerkenswerten Gedenken: *Ohnmacht ist funktional*. Über zahlreiche Schriften zu verschiedenen Bereichen der kritischen Gesellschaftstheorie und über lange Jahre seiner theoretischen Arbeit entwickelt Adorno seinen fruchtbaren Begriff der Ohnmacht. Er leitet ihn ab aus dem Begriff des Elends bei Marx. In seinen *Reflexionen zur Klassentheorie* von 1942 unternimmt Adorno eine Verteidigung und Aktualisierung von dessen Konzepten wie Klasse und Elend gegen Einwände. Ihnen zufolge habe sich die Verelendungs-

16 Adorno differenziert hier zwischen einer kommunistischen Bewegung, die an die Macht gelangt, und einem Verwaltungsapparat. Interessant ist daran, dass während die politische Bewegung die Schaltstellen des Staates mit dem Ziel der Befreiung der Arbeiter und Bauern übernimmt, die sich etablierende Bürokratie als eine spezifische Form der Ausübung von Macht jegliche Emanzipationsbestrebungen zunichtemacht. Die Intention Adornos ist hier eine ganz ähnliche wie bei Foucault, der den Stalinismus kritisiert. Es reicht nicht, sich an die Stelle der Unterdrücker auf einen Chefsessel zu setzten, sondern die Machtform selbst muss verändert werden. Andernfalls wird der emanzipatorische Impuls schnell an den Rand gedrängt bzw. vereinnahmt und verkehrt (vgl. Foucault 1979: [291]: 198; siehe Kapitel. 4.2.). Auf ähnliche Weise behandelt Foucault die avantgardistischen Bewegungen des Formalismus und beklagt, auf welche Weise diese in der Sowjetunion unterdrückt wurden (Foucault 1983: [330]: 523).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

theorie von Marx nicht bewahrheitet, immer breitere Massen wären nicht im Elend versunken und dies hätte nicht zu einer Zuspitzung der Gegensätze zwischen den Klassen geführt. Vielmehr, so die bis heute andauernden Einwände, gelang vielen Proletariern der Aufstieg in die Mittelklasse und damit wäre nicht nur der Begriff der Verelendung, sondern tendenziell auch derjenige der Klasse überholt und hinfällig (vgl. kritisch Reckwitz 2019: 63–90). Adorno widerspricht scharf und argumentiert, die Verelendung habe sich auf politischer Ebene fortgesetzt. Definiert man Elend nach und mit Marx umfassender als die Unfähigkeit der Einzelnen über ihr Schicksal selbst zu bestimmen und erweitert die Frage der Güterverteilung um die Ebene der gesellschaftlichen Teilhabe, zeichne sich, so Adorno 1942 mit Blick auf die USA und den Monopolkapitalismus, ein gänzlich anderes Bild als das der Kritiker von Marx: »*Der Schauplatz des kryptogamen, gleichsam zensurierten Elends aber ist die politische und gesellschaftliche Ohnmacht*.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 386; Hervorhebung P.E.) Adorno geht sogar so weit, dass er unter dem Vorzeichen des Begriffs der Ohnmacht die Verelendungstheorie von Marx als bestätigt und übertroffen skizziert. Ein Gedanke, den er ebenfalls bis in seine letzten Lebensjahre vertritt. Über zwanzig Jahre später stellt er in seinem Aufsatz über *Gesellschaft* abermals fest, dass »die Differenz von gesellschaftlicher Macht und Ohnmacht größer wohl [ist, P.E.] als je zuvor.« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 16)[17] Es ist diese Übersetzungsleistung des Begriffs des Elends in den Begriff der Ohnmacht, die als Vorbild der Aktualisierung von Begriffen der Kritischen Theorie dienen kann, eingedenk des Wahrheitskerns jeder Theorie (siehe Kapitel 1.2.). Der Zusammenhang von Gewalt, Leiden und Ohnmacht ist komplex. Am Beispiel der Kulturindustrie wird deutlich, wie funktional die Ohnmacht für die Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Herrschaft ist, deren Gewaltverhältnisse zu Leiderfahrungen führen. In der *Dialektik der Aufklärung* machen Adorno und Horkheimer klar, »dass die Gewalt der Kulturindustrie in ihrer Einheit mit dem erzeugten Bedürfnis liegt, nicht im einfachen Gegensatz zu ihm, wäre es selbst auch der von Allmacht und Ohnmacht.« (Adorno/Horkheimer 1947: GS 3: 158) Gewalttätig verfährt die Kulturindustrie durch die Angleichung der industriell und zum Zweck der Kapitalakkumulation erzeugten Bedürfnisse der Menschen. Ihre Gewalt besteht also nicht in der simplen Verweigerung der Erfüllung dieser Bedürfnisse. Das schließt ihre Unterdrückung beziehungsweise Repression nicht aus, geht aber deutlich darüber hinaus. Adorno und Horkheimer kritisieren an der Kulturindustrie den instrumentellen Einsatz der Vernunft als Betrug. Eine Erfüllung der Bedürfnisse ist also höchstens Schein. Jedoch besteht die Gewalt der Kulturindustrie in der Erzeugung der Einheit von Bedürfnis und Angebot. Gewalt kann bei Adorno demnach eine produktive Facette aufweisen. Zwar besteht, wie es im Zitat heißt, der Gegensatz von Allmacht und Ohnmacht fort, doch bildet er nicht den Kern des Gewaltverhältnisses der Kulturindustrie. Allerdings macht das

17 Wie wichtig Adorno dieser Gedanke der Ohnmacht ist, erkennt man auch daran, dass er die »Erfahrung unseres ohnmächtigen Eingebundenseins in diesen Zug [der Geschichte, P.E.]« (Adorno 1964: LGF: 27, vgl. 29) in den Vorlesungen von der *Lehre von der Geschichte und der Freiheit* zum Vorrangigem erklärt. Darin kommt wiederum eine Transformation eines zentralen Gedankens von Marx zum Ausdruck, den dieser im *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* in die berühmten Zeilen goss: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.« (Marx 1869: MEW 8: 115)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

oben Ausgeführte deutlich, dass dieser Gegensatz als Verlängerung des Elends gelesen werden kann. Am Elend leiden die der Kulturindustrie unterworfenen Individuen und leiden zugleich nicht, weil sie durch die Angleichung ihrer Bedürfnisse keine Differenz mehr spüren – darin besteht das Spezifikum der Gewalt der Kulturindustrie. Auf diese Funktion weisen die Autoren einige Seiten später noch einmal ausführlich hin, wenn sie die herrschaftsstabilisierende Wirkung des Amüsements beschreiben: »Vergnügt sein heißt allemal: nicht daran denken müssen, das Leiden vergessen, noch wo es gezeigt wird. Ohnmacht liegt ihm zu Grunde.« (Adorno/Horkheimer 1947: GS 3: 167) Ohnmacht ist der Grund für Leiden, sie ist die materiale Form des Elends im Spätkapitalismus und die Gewalt der Kulturindustrie besteht darin, dies vergessen zu machen.

Zugleich lässt Adorno auch in diesem Fall das Theorie-Praxis-Gefüge nicht außer Acht. Der Geist steht nicht außerhalb des Zusammenhangs von Gewalt, Leiden und Ohnmacht. Denn wie Adorno im 1952 veröffentlichten programmatischen Text *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland* schreibt, besteht für jede »Theorie der Gesellschaft, der die Veränderung keine Sonntagsphrase bedeutet«, die Aufgabe, »*die ganze Gewalt der widerstrebenden Faktizität in sich aufnehmen*, wenn sie nicht ohnmächtiger Traum bleiben will, dessen *Ohnmacht wiederum bloß der Macht des Bestehenden zugute kommt*.« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 493; Hervorhebung P.E.) Die Beziehung von Gesellschaftstheorie zu ihrem Gegenstand ist also keine kontemplative, sie greift ein, ob sie will oder nicht. Wie Horkheimer bereits in seinem bekannten Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* feststellte, ist Theorie immer Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (vgl. Horkheimer 1937: 213). Kritische Theorie unterscheidet von traditioneller, dass sie sich dessen bewusst ist und die bestehende gesellschaftliche Ordnung mit ihren Mittel umwälzen will, während traditionelle Theorie zum Erhalt derselben beiträgt. Das Leiden des Subjekts sei abzuschaffen, auch indem die Theorie es beredt macht, so Adornos oben zitierte Reformulierung dieses Gedankens. Dazu muss sie »die ganze Gewalt […] in sich aufnehmen«, sie sich also aneignen. Die Objektivität soll sie durcharbeiten und, da sie Theorie ist, begrifflich aufbereiten, wodurch sie sich schuldig macht, da jede Synthese Gewalt beinhaltet. Doch nur so kann Kritische Theorie ihren Beitrag leisten, das abzuschaffen, was sie begrifflich erfasst: indem sie »die vollendete Negativität […] ganz ins Auge« fasst (Adorno 1951: MM: GS 4: 283) – denn so kann *ex negativo* als »Spiegelschrift ihres Gegenteils« (ebd.) eine Vorstellung vom besseren Zustand entstehen (siehe Kapitel 3.1.). Schreckt Theorie zurück vor dieser unmöglichen Aufgabe und versöhnt sich, bleibt sie »ohnmächtiger Traum«. Diese Ohnmacht der Theorie, da sie sich nicht der Gewalt stellen will, wird dann wiederum produktiv für die »Macht des Bestehenden«. Aus diesem Schuldzusammenhang führt die Theorie kein Weg ins Außen einer erdachten Utopie, ihr bleibt nur die Konfrontation mit der »ganzen Gewalt der widerstrebenden Faktizität«.

2.1.3. Adorno über die Legitimität von Gewalt

Anknüpfend an die Dialektik der Gewalt und die Einsicht, dass auch bei der Überwindung von Gewalt diese wiederum im Spiel ist, stellt sich natürlich die Frage, wie Adorno zum Einsatz von Gewalt zur Überwindung gewaltsamer Verhältnisse stand. Angesichts des gerechtfertigten Kampfes gegen den Nationalsozialismus mit gewaltsamen

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mitteln war ihm die Idee selbstverständlich, dass in der Selbstverteidigung Gewalt legitim sei. Interessanter ist Adornos Einschätzung von revolutionärer Gewalt, also des Einsatzes physischer Gewaltmittel mit dem Ziel gesellschaftlicher Emanzipation. Auf dem Höhepunkt der Studentenproteste 1969 reflektiert Adorno über diese Frage in dem Text *Marginalien zu Theorie und Praxis* (siehe Kapitel 1.3.). Nach den ersten Brandanschlägen in der BRD auf Kaufhäuser und Verlagshäuser des Springer Konzerns kritisiert er das Argument der Aktivist_innen und Unterstützer_innen, wonach »gegen die barbarische Totalität […] nur noch barbarische Mittel [verfingen, P.E.]« als »Ausrede« (Adorno 1969: [Marginalien]: 179). Adornos Einwand ist nach dem Vorangegangen wenig überraschend, er erkennt in dem Einsatz von Gewalt eine Erneuerung gewaltsamer Verhältnisse. Damit drückt er einen scheinbar absoluten Pazifismus aus: »Entweder die Menschheit verzichtet auf das Gleich um Gleich der Gewalt, oder die vermeintlich radikale politische Praxis erneuert das alte Entsetzen.« (Ebd.) Dahinter steht der philosophische Gedanke vom »Schuldzusammenhang«, in dem jeder und jede aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse stünde, und der »wahrhaft total geworden« (ebd.) sei. Scheinbar findet sich hier das gängige Vorurteil von der Frankfurter Schule als Grand Hotel Abgrund (Lukács, vgl. kritisch Bohmann/Sörensen 2019: 16) bestätigt. Demnach hätten Adorno und die anderen Mitglieder des Instituts für Sozialforschung die Katastrophe für unausweichlich erklärt und jedes widerständige Handeln als derart verstrickt angesehen, dass kein Ausweg bleibt. Doch dem ist nicht so. Nach dem Vorangegangenen ist klar, dass die Konfrontation mit diesem Schuldzusammenhang und dem »Prospekt der Katastrophe« (Adorno 1969: [Marginalien]: 179) den einzigen Weg darstellt, ihm zu entkommen. Ganz klassisch besteht für Adorno der Beitrag der Theorie in der Aufklärung, mit allem anderen überhebt sie sich oder macht sich sogar schuldig. Adorno mahnt also konsequent, dem *Schuldzusammenhang* »ist […] nichts entgegenzusetzen, als was jenen *Verblendungszusammenhang* aufkündigt, anstatt in den eigenen Formen daran zu partizipieren.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Gegen gewaltsame Verhältnisse hilft also in erster Linie Ideologiekritik und keine »Pseudoaktivität« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 20.1: 399) (siehe Kapitel 3.1.2.).

Diese Absage an den Wunsch nach unmittelbarer Praxis und gewaltsamem Umsturz, hielt Adorno 1969 mahnend denen entgegen, die mit den nationalen Befreiungsbewegungen sympathisierten und deren Guerilla-Taktiken in die kapitalistischen Zentren tragen wollten. Sie fußt auf einer philosophischen Analyse der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen für revolutionäre Bewegungen. So erkennt Adorno im »scheinrevolutionäre[n] Gestus« das Komplement »zu jener militärtechnischen Unmöglichkeit spontaner Revolution« (Adorno 1969: [Marginalien]: 181). Dies war einmal anders und Adorno verweist darauf, dass in revolutionären Unruhen, die an den ersten Weltkrieg anschlossen und ihn zu beenden halfen, Gewalt durchaus einen legitimen Platz unter den Mitteln einnehmen konnte. Doch haben historische Erfahrungen dem die Grundlage entzogen: »Was vor fünfzig Jahren [1919, P.E.] der allzu abstrakten und illusionären Hoffnung auf totale Veränderung für eine kurze Phase noch gerecht erscheine mochte, Gewalt, ist nach der Erfahrung des nationalsozialistischen und stalinistischen Grauens und angesichts der Langlebigkeit totalitärer Repression unentwirrbar verstrickt in das, was geändert

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden müßte.« (ebd.: 179) Neben Auschwitz und dem Gulag[18] ist es die Erfahrung des Einsatzes der Atombombe, die Adorno wie viele Intellektuelle seiner Zeit, darunter auch Foucault, geprägt hat (siehe Kapitel 1.2.). Nicht jeder knüpfte daran die rigorose Absage an Gewalt als revolutionäres Mittel wie Adorno. Doch verband sich dies für ihn zu einem Schuldzusammenhang, der mit Gewalt nicht aufzulösen war, sondern nur mit Aufklärung.

2.1.4. Zusammenfassung: Adornos multipler Gewaltbegriff

Gewalt als ein zentrales Problem der Sozialphilosophie findet sich in der Kritischen Theorie Adornos an unterschiedlichen Stellen, von der Psychologie über die Soziologie bis hinein in die philosophischen Reflexionen. Konstant befasst sich Adorno mit Gewaltphänomenen von den *Reflexionen zur Klassentheorie* aus dem amerikanischen Exil, in denen er sich um die Aktualisierung von Termini und Gedanken von Marx bemühte, über die *Minima Moralia*, in denen er die Gewalt der kapitalistischen Gesellschaft in den subtilsten Formen des Alltagslebens aufdeckte, bis kurz vor seinem Tod 1969, als die *Marginalien zu Theorie und Praxis* vor dem Gewaltfetisch der Revolutionsromantik warnten.

Den Begriff Gewalt verwendet Adorno in drei Hinsichten: zur Kennzeichnung passiven Erleidens, als Bezeichnung einer aktiven Kraft und schließlich zur Beschreibung der Funktionsweise des Geistes. Adorno baut auf dem Modell physischer Gewalt auf, bleibt dabei aber nicht stehen, sondern erweitert den Gewaltbegriff durch die Vermittlung der Drohung mit körperlicher Gewalt, die bis hinein in die psychische Konstitution der Individuen reicht. Nie erscheint Gewalt bei ihm als bloß individuell, sondern stets als gesellschaftlich vermittelt. Bereits die Trennung und Fixierung von Gesellschaft und Individuum fasst Adorno als Gewalt. Dem entspricht auch die Konstellation, in die Adorno Gewalt mit anderen Begriffen bringt, namentlich Leiden und Macht, zu denen Gewalt in einer produktiven und funktionalen Beziehung steht. Das Leiden im Individuum als subjektiver Ausdruck von objektivem gesellschaftlichem Druck erscheint als materielle Basis einer Kritik der Gewalt. Sie ist unzweifelhaft, obwohl Kulturindustrie und andere Formen von Ideologie Leiden vergessen machen wollen. *Leiden beredt zu machen ist die Aufgabe einer jeden kritischen Sozialtheorie und damit auch ihre normative Basis.* Der Begriff der Macht bleibt hingegen bei Adorno eigenartig schwammig. Es handelt sich in den Termini Foucaults um einen juridischen Machtbegriff, sofern er auf der Repressionshypothese aufbaut und von privilegierten Orten der Machtausübung ausgeht. *Während Adornos dialektische Konzeption des Gewaltbegriffs die Verstrickung von jedem und jeder in den Schuldzusammenhang mitdenkt und dabei weder sich als Kritiker noch die Theorie und begriffliches Denken ausnimmt, gerät sein Begriff der Macht zu schematisch.* Während er einerseits von Machthabern spricht, den Fraktionen der herrschenden Klasse, die die Schaltstellen der Macht in-

18 An dieser Stelle sei aber gegen die falsche Vereinnahmung Adornos durch die sog. Extremismus-Theorie gewarnt. Adorno war durchaus fähig zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus zu differenzieren und so polemisierte er an gleicher Stelle gegen die »Spießbürgerweisheit, Faschismus und Kommunismus seinen dasselbe« (Adorno 1969: [Marginalien]: 179), aus der die Vertreter_innen des Hufeisenmodells ein Äquidistanzgebot abzuleiten versuchen (vgl. dazu FKR 2011).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nehaben, redet er zugleich von der Macht des Systems und meint damit eine Ökonomie, Staat und Kulturindustrie übergreifende Organisation der kapitalistischen Gesellschaft, die ubiquitär und rational auftritt. *Während Adornos Gewaltbegriff bis ins Kleinste hinein fähig ist, Gewalt aufzuspüren und zu denunzieren, gerät sein Verständnis von Macht konventionell und verbleibt auf der Makroebene politischer Macht.* Aufspüren und Denunzieren bezeichnen auch die deskriptive und normative Dimension des Begriffs der Gewalt, die bei Adorno dialektisch vermittelt sind. So entsteht durch die genaue Beobachtung, Analyse und Konfrontation der Gewaltphänomene die Kraft, die über den zugrundeliegenden gesellschaftlichen Zustand hinausweisen kann. Der Ausweg aus dem Gewaltzusammenhang, der zugleich ein Schuldzusammenhang ist, kann nur *ex negativo* gelingen und die Aufgabe der Theorie dabei ist es, den Verblendungszusammenhang zu denunzieren.

Am Ende dieser Darstellung des Begriffs der Gewalt in verschiedenen Schriften Adornos steht ein vielfältiger, mehrdimensionaler und sozialphilosophisch fruchtbarer Begriff. Einige Schwächen, darunter die unterkomplexe Konzeption von Macht, mit dem der Gewaltbegriff korrespondiert, sowie eine mangelnde Differenzierung verschiedener Gewaltphänomene ändern daran nichts. In der Diskussion nach der Darstellung von Foucaults Machtbegriff werden diese Einschätzungen noch einmal aufgriffen.

2.2. Foucaults Erweiterung: produktive Macht im Unterschied zu Gewalt

> »Und ich glaube, dass die Wirklichkeit dieser Machtmechanismen, die von gigantischer Komplexität sind, die Abschaffung des Staats als Ziel vom strategischen Gesichtspunkt eines Widerstandskampfes aus rechtfertigt.« (Foucault 1978 [235]: 769)

> »[D]as gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, ist nicht der Versuch, das Individuum vom Staat und dessen Institution zu befreien, sondern uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien. Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt« (Foucault 1982: [306]: 280)

Im zweiten Teil des Kapitels steht Foucaults Begriff von Macht im Vordergrund, einschließlich seiner relevanten Verschiebungen und einiger damit verbundenen Probleme. Explizit in Abgrenzung zur Gewalt und gegen die Repressionshypothese entwickelt Foucault einen bis heute einflussreichen Machtbegriff, in dessen Zentrum deren Produktivität steht. Dieser ist weiterhin geeignet zur Beschreibung und Kritik von globalisierten, postfordistischen Gesellschaften. Gleichwohl erscheint eine Neubestimmung der Beziehung von Macht und Gewalt nötig. Einerseits verlangen alte und neue Gewaltphänomene nach einer adäquaten Begrifflichkeit, die in eine Theorie der Gesellschaft eingebettet ist. Und andererseits findet der Begriff der Macht im Begriff der Gewalt nicht sein theoretisches Gegenüber, sondern ist – gegen Foucault – mit diesem dialektisch vermittelt. Angesichts dessen werden im Folgenden einige Lösungsvorschläge formuliert und die Grundlagen für eine anschließende Vermittlung mit Adornos Gewaltbegriff sondiert.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In einem ersten Schritt wird rekonstruiert, wie Foucault seinen Machtbegriff entwickelt und stetig verändert. Interessant ist dabei, welche Rolle die gesellschaftliche Transformation für Foucaults theoretische Arbeit spielt und wie er ihr gerecht zu werden versucht. Der zweite Schritt zeichnet die wichtigsten Argumente für Foucaults These von der Produktivität der Macht nach. Anschließend betrachtet dieser Teil des Kraftfeldes in einem dritten Schritt die immanente Verbindung von Foucaults Begriff der Macht mit dem des Wissens, bevor abschließend eine Zusammenfassung die Vermittlung mit Adornos Gewaltbegriff vorbereitet.

2.2.1. Entwicklung des Machtbegriffs bei Foucault

Das Unterkapitel wendet sich der Ausarbeitung von Foucaults Machtbegriff zu, um ihn später mit Adornos Begriff der Gewalt in Beziehung zu setzen. Dabei erhebt es nicht den Anspruch, das gesamte Werk Foucaults genau zu analysieren. Eine solche Darstellung haben andere geleistet, auf deren Arbeiten die vorliegende aufbauen möchte.[19] Die leitende Fragestellung dieser Arbeit ist nicht philologisch oder hermeneutisch, sondern systematisch und kann sich so auf die wesentlichen Züge von Foucaults Begriff der Macht beschränken. Um diese Konturen, ihre zugrundeliegenden Motive und Änderungen zu entfalten, genügt ein – angesichts des umfassenden Werks Foucaults – enger Textkanon, der sich um die publizierten Arbeiten aus den 1970er Jahren gruppiert und darüber hinaus Vorlesungen und Interviews sowie kleinere Artikel und Vorträge umfasst. Der Schwerpunkt liegt auf der zweiten Hälfte der 1970er Jahre, denn dort finden sich die elaboriertesten Stellen in Foucaults Werk über den Begriff der Macht und ebenso seine Überarbeitung angesichts neuerer gesellschaftlicher Transformationen im Zeichen des Neoliberalismus zu dem, was später Postfordismus genannt werden sollte.[20] Foucault entwickelt seinen Begriff der Macht im Zuge seiner Forschungen und weist ihm in seiner mittleren Schaffensperiode[21] eine zentrale Position in seinem methodischen Werkzeugkasten zu. In seiner sogenannten archäologischen Phase bis etwa 1970 spielt er noch keine hervorgehobene Bedeutung. Zwar bilden in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) und der *Geburt der Klinik* (1963) bereits Einsperrungen und Ausschlüsse die Gegenstände seiner Arbeiten (siehe Kapitel 4.2.). Doch operiert Foucault mit dem begrifflichen Instrumentarium der Epistemologie und des Strukturalismus und er legt mit archäologischen Mitteln die Episteme verschiedener Diskurse frei (siehe Kapitel 3.2.).

19 Vor allem ist hier Thomas Lemkes *Zur Kritik der politischen Vernunft* (1997) zu nennen.

20 Vgl. hierzu Lemke 2003, der Foucault nicht nur als Zeitgenossen dieser beginnenden Transformation zum Postfordismus betrachtet, sondern auch als ambitionierten Theoretiker, der beginnt, darüber zu reflektieren. Siehe Kapitel 1.3.2. und 2.3.

21 Zur Periodisierung des Werks Foucaults finden sich vielfältige Literatur. Geläufig ist folgende Einteilung: Bis 1970 dauert Foucaults frühe archäologische Phase, sodann bis ca 1978/1980 seine genealogische Phase, gefolgt von seiner ethischen Phase, die bis zu seinem Tod 1984 reicht (vgl. Sich 2018: 10–12). Selbstverständlich dient diese grobe Periodisierung nur einem oberflächlichen Zugriff. Die Ausführungen der Foucault gewidmeten Teile der Kapitel 2, 3 und 4 versuchen die Form und Gründe der von Foucault sogenannten »Verschiebungen« (Foucault 1984: GdL: 12) am Material nachzuvollziehen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Ordnung des Diskurses, seine Inauguralvorlesung am Collège de France von 1970, umreißt dann bereits ein genealogisches Forschungsprogramm, welches Diskurse auf ihre Machteffekte hin untersucht.[22] Dort findet sich bereits der Gedanke der Produktivität der Macht angelegt. Etwa wenn Foucault neben dem kritischen den genealogischen Aspekt der Diskursanalyse beschreibt, die demzufolge versucht, die »Affirmationskraft [*pouvoir d'affirmation*]« (Foucault 1970: OD: 44) des Diskurses zu erfassen. Darunter fasst Foucault »die Kraft [*pouvoir*], Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre oder falsche Sätze behauptet oder verneint werden können.« (Ebd.) Die Vorlesungen der ersten Jahre nehmen weiterhin Praktiken des Ausschlusses auf Basis von Wissenssystemen in den Blick, insofern verfolgt er sein früheres Forschungsinteresse mit anderen Methoden weiter. Aber in seiner genealogischen Phase untersucht Foucault nicht mehr nur wie etwa eine bestimmte Rede als Wahnsinn gekennzeichnet und zum Verstummen gebracht wurde, sondern welche Machteffekte damit einhergingen und wie diese Herrschaftsverhältnisse[23] hervorbrachten (siehe Kapitel 4.2.2.). Seine erste Monografie nach dem Eintritt 1970 ins Collège de France, *Überwachen und Strafen* von 1975, macht deutlich, dass Foucault zur Untersuchung der Machteffekte von Wissensregimen einen ganz eigenen Machtbegriff entwickelt. Dort stellt er seine »Mikrophysik der Macht« (Foucault 1975: ÜS: 40) vor (siehe unten). In der Forschung wird dieser erste Machtbegriff als »Kriegsparadigma« (Lemke 1997: 139) behandelt ausgehend von Foucaults ›Hypothese Clausewitz‹[24]. Gegen Ende der 1970er Jahre rückt immer stärker

22 In der *Ordnung des Diskurses* sprach Foucault bereits vom Projekt einer Geschichte der Sexualität, allerdings noch in der Kategorie des Verbotes: »von einer möglichen Untersuchung der Verbote [interdits], welche den Diskurs über die Sexualität treffen.« (Foucault 1970: OD: 42) Also lehnte er an dieser Stelle den Gedanken der Repression noch nicht ab (siehe Kapitel 2.2.2.). Im Interview mit Ducio Trombadori von 1978 antwortet Foucault auf die Frage, was ihn in seiner Inauguralvorlesung am Problem der Macht zu interessieren begann: »Man wollte nicht mehr regiert werden – im weiten Sinne des Wortes Regierung« (Foucault 1978 [281]: 102) und verweist auf alltägliche Regierungsweisen, etwa durch die Medien. Im Rückblick bildet also die Krise der Regierung einen wesentlichen Ausgangspunkt für Foucaults Hinwendung zur Macht (siehe Kapitel 4.2.).

23 Herrschaft bestimmt Foucault in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* plural: »Unter Herrschaft verstehe ich nicht die massive Tatsache ›einer‹ globalen Herrschaft eines einzigen über alle anderen oder einer Gruppe über eine andere, sondern vielfältige Formen von Herrschaft, die innerhalb einer Gesellschaft ausgeübt werden können.« (Foucault 1976: IVG: 41) Gleichwohl sind Herrschaftsformen abstrakter und »allgemeiner« als Machttechniken (vgl. ebd. 47; 34). Zum Verhältnis von Macht und Herrschaft, siehe auch *Das Subjekt und die Macht* (Foucault 1982: [306]: 275). Die Abgrenzung von Macht und Herrschaft bleibt bei Foucault ungenau. Es kann jedoch festgehalten werden, dass Herrschaft eine sedimentierte und abstraktere Form der Macht darstellt, die Foucault kritisierbar machen will, indem er sie »ihrem geheimen wie in ihrem brutalen Aspekt hervorzukehren« versucht (Foucault 1976: IVG: 41).

24 Foucault spricht in seiner Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* selbst von Clausewitz und auch von der »Hypothese Nietzsche« (Foucault 1976: IVG: 32–33). In einem 1976 geführten Interview gibt Foucault an, der Grund für »das Modell […] des Krieges und Schlacht« sei gegen das der »Sprache und der Zeichen« gerichtet, also gegen die Dominanz strukturalistischer Erklärungen seiner Zeit, hingegen sei Geschichte geprägt von »Machtbeziehungen, nicht Sinnbeziehungen« (Foucault 1977: [192]: 193). Doch bereits 1978 im Interview mit Trombadori distanziert sich Foucault wieder vom »Modell des Krieges«, von dem er sagt, es »sitzt wie ein Parasit auf den Diskussionen über politische Themen.« (Foucault 1978: [281]: 118) Methodisch mag dieses schnelle Verabschieden von Begriffen und Präzisierungen irritieren und Foucault als unsteten Denker ohne begriffliche Stringenz

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucaults Interesse an der Regierung beziehungsweise Gouvernementalität und infolgedessen den Subjektivierungsweisen in den Fokus seiner Arbeiten und so fasst er Macht ebenfalls komplexer. Die Möglichkeit des Widerstands,[25] welche Foucault zunächst als logische Notwendigkeit in von Strategien durchzogenen Strukturen von Macht-Wissen-Komplexen auffasst, verortet er zunehmend im Subjekt. Da Foucault das Subjekt und seine Handlungsmöglichkeiten in dieser letzten Phase seines Werkes stärker in den Blick nimmt und die Individuen nicht länger als nur passiv einer Machtstruktur unterworfene begreift, erweitert er auch seinen Begriff von Macht (vgl. u.a. Foucault 1982: [306]).

Zusammenfassend entsteht aus dem engen Fokus auf Wissen in Foucaults erster Periode ein Begriffspaar, das Foucaults zweite Periode, etwa ab 1970 bis ca. 1979, prägt: *Macht-Wissen*.[26] Das Begriffspaar erweitert Foucault dann sukzessive um den Begriff der Subjektivierungsweise, der auf die Frage nach der Rolle des Subjekts in diesen von Macht-Wissen gebildeten »Dispositiven« (Foucault 1977: [206]: 392) antwortet (siehe Kapitel 4.2.2.). Wenn Foucault also 1984 rückblickend im von ihm verfassten Lexikonartikel *Foucault* über sich selbst schreibt, ihn habe das Zusammenwirken der drei Begriffe Wissen – Macht – Subjekt beständig interessiert (vgl. Foucault [345] 1984: 779), erscheint das zutreffend, da diese Probleme früh zumindest angelegt waren (siehe Kapitel 1.2.). Gleichwohl ebnet Foucault an dieser und anderen Stellen auf diese Weise die oben bereits angesprochenen Brüche und Verschiebungen in seinem Werk ein. Für das Spannungsfeld der Begriffe Gewalt und Macht, das im Zentrum dieses Kapitels steht, sind Foucaults Reflexionen über seine Motive für die Ausarbeitung seines Machtbegriffs von Interesse. Im Nachhinein und daher unter der Gefahr der einebnenden Vereinheitlichung begründet Foucault in *Subjekt und Macht* (1982) die Notwendigkeit der Machtanalytik mit einer Leerstelle. Es hätte zwar in den 1960er Jahren mit Blick auf Frankreich eine Ökonomie beziehungsweise die Kritik der politischen Ökonomie und auch eine Kritik der Sprachwissenschaft, also in erster Linie den Strukturalismus,

---

erscheinen lassen. Oder aber man betrachtet es als Zeichen für ein Denken, dem die Intention auf Emanzipation und Impulse gegen ein fixes und fixierendes System wichtiger ist als eine griffige Formulierung und begriffliche Fixierung. Foucault gibt jedenfalls an, sich von Modellen dann zu verabschieden, wenn er eine Vereinnahmung befürchtet oder neue Probleme nach neuen Lösungen verlangen (vgl. Foucault 1976: IVG: 26–27).

25 Bereits in *Der Wille zum Wissen* (1976) behauptet Foucault, wo Macht ist, sei auch Widerstand (vgl. Foucault 1976: WzW: 96). Judith Revel erkennt in ihrem hilfreichen Wörterbuch zu Foucault *Le vocabulaire de Foucault* in dem Thema des Widerstands eine Fortsetzung von Foucaults Auseinandersetzung mit der Literatur, in der dieser sich die Frage nach der Überschreitung [*transgression*] und dem Außen [*dehors*] im Anschluss an Bataille und Blanchot stelle. Interessanterweise bindet Foucault zu Beginn das Konzept von Widerstand nicht an das Subjekt, wie etwa Deborah Cook in *Adorno, Foucault and the Critique of the West* (vgl. Cook 2018: 116, 122) behauptet. Vielmehr scheint er ihn strukturell als eine notwendige Strategie unter vielen Machtstrategien zu begründen. Vermutlich ist dies genau die Fährte, die Foucault zu einer Hinwendung auf das Subjekt in seinen späteren Arbeiten geführt hat (siehe Kapitel 4.2.).

26 In *Was ist Kritik?* empfiehlt Foucault Macht und Wissen als Matrix zur Analyse konkreter Praktiken (vgl. Foucault 1978: Kritik: 40). Bereits in *Überwachen und Strafen* findet sich diese Koppelung in der Aussage »Andere Macht, anderes Wissen [*Autre pouvoir, autre savoir*].« (Foucault 1975: ÜS: 290) Und in *Der Wille zum Wissen* verschmelzen beide Begriffe zum Neologismus »Machtwissen« (Foucault 1976: WzW: 98). Siehe Kapitel 2.2.3 und Kapitel 3.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gegeben. Doch es fehlte eine Wissenschaft der Macht jenseits von Staatswissenschaften und Jura. »Ich musste daher die Dimension einer Definition der Macht erweitern, wenn ich diese Definition für die Erforschung der Objektivierung des Subjekts benutzen wollte.« (Foucault 1982: [306]: 270) Diese Einschätzung Foucaults zehrt bereits von seiner späteren Hinwendung zum Subjekt, die er hier voraussetzt. Deutlich wird seine Unzufriedenheit mit dem vorhandenen theoretischen Angebot zur Behandlung von Fragen, sei es kritisch-marxistisch oder institutionell etabliert. Ein Motiv Foucaults, das vielfach belegt werden kann.[27]

Aus Perspektive einer kritischer Gesellschaftstheorie stellt sich die Frage, was mit Foucaults Begriffen und Theorien im Gegensatz zu anderen Theorien sichtbar wird. Sie führt zu den gesellschaftlichen Transformationsprozessen seiner Zeit, welche neben seinen angeführten methodischen Gründen die Ursachen für die Verschiebung von der Diskursanalyse zur Machtanalytik bilden. Unter dem Eindruck der Revolte der *sixties* und der Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen drängt sich Foucault das Problem mit Nachdruck auf, wie außerdiskursive Ereignisse Diskurse verändern (vgl. Foucault 1969: AdW: 68).[28] Sein emanzipatorisches Interesse wendet sich daher den Kämpfen zu. Er nimmt wahr, wie seine bisherigen ausschließlich auf Diskurse fokussierten archäologischen Untersuchungen an Grenzen geraten angesichts einer umkämpften Welt im Aufstand. Selbstkritisch erklärt Foucault später in Bezug auf das Hauptwerk seiner diskursanalytischen Phase *Die Ordnung der Dinge*: »Doch was in meiner Arbeit fehlte, war« das »von mir noch sehr schlecht isolierte zentrale Machtproblem« (Foucault 1978 [281]: 191, vgl. 194). Und in einem anderen Interview betont Foucault die Rolle des Epochenjahrs 1968: »Erst nach 1968« konnte mit der Analyse der »Mechanik der Macht« begonnen werden, »ausgehend von den alltäglichen und an der Basis geführten Kämpfen« (Foucault 1977 [192]: 188). Die Neuen Sozialen Bewegungen und Revolten der *sixties* bilden also den realhistorischen Hintergrund von Foucaults Hinwendung auf die Machtanalytik (siehe

27 So zum Beispiel Foucaults Kritik am Marxismus, jedoch nicht am Denken von Marx selbst, in *Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann* (Foucault 1978 [235]). Die Perspektive, die Foucault mit seiner Machtanalytik entwickelt, wurde von ihm nicht als Gegensatz zum Marxismus entwickelt, sondern als Ergänzung. Daher leitet sich die in der vorliegenden Studie vertretene These ab, dass Foucaults Beitrag ein Supplement zur kritischen Theorie Adornos darstellt (siehe Kapitel 1.3.2. und 5.3.).

28 Diese realhistorische Ebene der Revolten und sozialen Bewegungen ist von Foucault auch in einem Hauptwerk seiner genealogischen Phase, in *Überwachen und Strafen*, klar ausgesprochen worden: »Dass die Bestrafungen und im besonderen das Gefängnis zu einer politischen Technologie des Körpers gehören, habe ich vielleicht weniger von der Geschichte als von der Gegenwart gelernt. Im Laufe der letzten Jahre haben sich in verschiedenen Teilen der Erde Gefängnisrevolten abgespielt.« (Foucault 1975: ÜS: 42) Zum Interesse an den Neuen Sozialen Bewegungen: vgl. u.a. Foucault 1976: IVG: 18; Foucault 1978: [235]: 757. Deborah Cook verweist für dieses Interesse Foucaults an den sozialen Kämpfen und außerdiskursiven Elementen bei der Entwicklung der Machtanalytik auf James Faubion, einen Experten für den späten Foucault und Herausgeber von Auswahlbänden in englischer Sprache: »According to James Faubion, Foucault eventually adopted a genealogical approach because his attention had turned to writing a history of the present and of the struggles that have been waged against power in the modern age. Furthermore, Foucault wanted to explore the extra-discursive conditions in which knowledge had developed.« (Cook 2018: 25) Zum Theorie-Praxis-Gefüge siehe Kapitel 1.3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kapitel 1.3.2.). Die Kämpfe und verschiedene Formen von Widerständen werden daher in seinen Analysen besonders hervorgehoben.

Grundlegend für Foucaults Begriff der Macht und von herausgehobener Bedeutung für den hier entwickelten Zusammenhang von Macht und Gewalt im Anschluss an Adorno und Foucault ist Foucaults Trennung der Begriffe Macht [*pouvoir*] und Gewalt [*violence*]. Bei genauerer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass Foucault diese kategoriale Differenzierung immer wieder unterläuft. Dieser Umstand bietet bereits ein wesentliches Indiz für die Fragwürdigkeit der strikten Unterscheidung. Hingegen beschreibt Foucault wiederholt ein Umschlagen von Macht in Gewalt und umgekehrt. Auch darauf stützt sich die in diesem Kapitel entwickelte These, wonach Gewalt und Macht miteinander dialektisch vermittelt sind. Für die deutsche Leserschaft besteht eine Schwierigkeit in diesem Zusammenhang in teils fehlerhaften älteren Übersetzungen auch von besonders einflussreichen Schriften Foucaults, allen voran von *Überwachen und Strafen* (1975). In den Übersetzungen wird teils fehlerhaft *pouvoir* mit *Gewalt* wiedergegeben, was einer Leserin leicht den Eindruck vermittelt, Foucault würde beide Begriffe gleichsetzen.[29] Allerdings findet sich Foucaults Gedanke der strikten Trennung von Macht und Gewalt auch in jener teils problematischen Übersetzung klar ausgesprochen:

> »Analysiert man die politische Besetzung des Körpers und die Mikrophysik der Macht, so muss man im Hinblick auf die Macht den Gegensatz Gewalt/Ideologie, die Metapher des Eigentums, das Modell des Vertrags sowie das der Eroberung fallenlassen; im Hinblick auf das Wissen ist der Gegensatz zwischen dem ›interessierten‹ und dem ›desinteressierten‹ ebenso aufzugeben wie das Modell der Erkenntnis und der Primat des Subjekts.« (Foucault 1975: ÜS: 40)

Foucault formuliert hier *in a nutshell* seine gesamte Abgrenzung vom traditionellen Denken der Macht, einschließlich des Marxismus, und im gleichen Zuge von gewohnten Zugriffen auf Wissen und Subjekt. Weder ist Macht mit Gewalt gleichzusetzen, noch kann sie besessen oder verloren werden. Auch kein Vertrag entscheidet über ihre Verteilung und sie zu erobern kann nicht sinnvoll gedacht werden, wenn man »die politische Besetzung des Körpers« und die »Mikrophysik der Macht« untersuchen möchte. Umgekehrt heißt dies aber auch, dass Foucault diese Herangehensweise nicht grundsätzlich ablehnt, sondern eben nur, wenn man an diesen spezifischen Fragen interessiert ist.

In dem bedeutenden Aufsatz *Das Subjekt und die Macht* geht Foucault nochmals präzise auf die Gründe für die Abgrenzung der Begriffe Macht und Gewalt ein. Macht definiert er dort in einer berühmt gewordenen Formulierung als eine »*handelnde Einwirkung auf Handeln*, auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln.«

---

29 So heißt es in der deutschen Übersetzung fälschlich: »Die ›Disziplin‹ kann weder mit einer Institution noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Typ von Macht; eine Modalität der Ausübung von Gewalt [frz.: elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer].« (Foucault: Überwachen und Strafen 1975: 276–278) Schon in der deutschen Übersetzung von *L'ordre du discours* wird pouvoir mit »Kraft« (Foucault 1970: OD: 44) wiedergegeben. Darüber, welche Auswirkungen diese und andere fehlerhafte, ja irreführende, Übersetzungen und damit einhergehende Lektüren gehabt haben, kann an dieser Stelle nur spekuliert werden. Für den hier entwickelten Problemhorizont stellen sie eine zu reflektierende Hürde dar.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(Foucault 1982: [306]: 285; Hervorhebung P.E.)[30] Hingegen wirken, so Foucault weiter, »*Gewaltbeziehungen*« direkt »auf Körper und Dinge ein. Sie *zwingen*, beugen, brechen, zerstören. Sie schneiden alle Möglichkeiten ab.« (ebd., Hervorhebung P.E.) In Kürze: Macht bietet Handlungsspielräume, Gewalt beschneidet sie (vgl. Foucault 1977: [216]). Soweit ihre Differenz auf der Ebene der Funktion. Noch klarer wird die Unterscheidung in Bezug auf die Subjektivierung, denn, so Foucault, »*Macht kann nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden* […].« (Foucault 1982: [306]: 287; Hervorhebung P.E.) In dieser Perspektive ist es fraglich, ob Foucaults Machtanalytik geeignet ist, um Sklaverei und Genozide in den Blick zu nehmen.[31] Es scheint, als würde Foucault strikt kategoriale Trennungen vornehmen, die darauf hinauslaufen, dass Gewalt als Repression und Macht als Produktion zu verstehen ist. Freilich geht Foucault nicht grundsätzlich von einer Unvereinbarkeit von Gewalt und Macht aus, wie er ebenfalls in *Subjekt und Macht* entwickelt:

> »Machtbeziehungen schließen den Einsatz von Gewalt natürlich ebenso wenig aus wie die Herstellung von Konsens. Die Ausübung von Macht kann auf keines von beiden verzichten, und manchmal benötigt sie beides zugleich. *Doch Gewalt und Konsens sind Mittel oder Wirkungen, nicht aber Prinzip oder Wesen der Machtausübung*.« (Foucault 1982: [306]: 286; Hervorhebung P.E.)

Hier formuliert Foucault eine scheinbar eindeutige Trennung im Sinne einer Mittel-Zweck-Relation.[32] Sie bleibt allerdings fragwürdig vor dem Hintergrund von Foucaults

30 So hatte Foucault bereits im programmatischen Aufsatz *omnes et singulatim* Macht bestimmt: »Das unterscheidende Merkmal der Macht besteht darin, dass bestimmte Menschen mehr oder weniger das Verhalten anderer Menschen völlig bestimmen können – jedoch nie erschöpfend oder zwingend.« (Foucault 1979: [291]: 197)

31 Die wichtige Frage, ob der Kolonialismus, der sich wesentlich auf Grundlage des Sklavenhandels entwickelte, oder die Shoah, hier verstanden als mit rationalen Mitteln ins Extrem getriebenes Gewaltverhältnis, mit dem von Foucault entwickelten Begriffsapparat korrekt und aufschlussreich behandelt werden können, soll an dieser Stelle ausdrücklich formuliert, jedoch nicht beantwortet werden. Ein Indiz dafür, dass Foucaults theoretische Anstrengungen auch darauf abzielten, stellt das im Interview mit Ducio Trombadori entwickelte Erkenntnisinteresse dar: »Die Erfahrung des Krieges [des Zweiten Weltkriegs, P.E.] hatte uns die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Gesellschaft bewiesen, die radikal verschieden wäre von jener, in der wir lebten.« (Foucault 1978 [281]: 61) Ein Punkt, auf den auch Deborah Cook immer wieder hinweist, um eine Gemeinsamkeit mit Adorno zu benennen (vgl. Cook 2018: x). Weiterhin haben verschiedene Autorinnen und Autoren versucht mit den Foucaultschen Termini und Methoden sich der Welt der Lager und der Shoah zu nähern, zu nennen wäre hier vor allem Enzo Traversos *Moderne und Gewalt* (Traverso 2002: 33, 102, 109–111, 148), Giorgio Agambens *homo sacer* (1995) und Thomas Gloys *Im Dienst der Gemeinschaft* (2018).

32 Hier zeigt sich eine große Nähe zu Hannah Arendt, die in *Macht und Gewalt* gleichfalls Gewalt als instrumentell und Mittel zum Zweck bestimmte, Macht hingegen als absoluten Selbstzweck begreift. »*Macht und Gewalt sind Gegensätze:* wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist […].« (Arendt 1970: 57; Hervorhebung P.E.) Gleichwohl gelingt es Arendt ebenso wenig wie Foucault, überzeugend diese konzeptuelle Trennung am historischen Phänomen zu bestätigen, etwa am Staat, dessen »Staatsmacht […] einen speziellen Fall von Macht [darstellt, P.E.]. Da die Gewalt sowohl in der Außen- wie in der Innenpolitik immer als letzter Ausweg des Handelns miteinkalkuliert ist […].« (Arendt 1970: 48) Und so gesteht sie ein, dass es sich hierbei um »Idealtypen« handle, die »aus dieser Wirklichkeit gleich-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nominalismus, der eine Bestimmung des universellen Wesens und daran geknüpfter invarianter Zwecke ablehnt.[33] Fest steht, dass Gewalt als Taktik im Kontext von übergeordneten Machtstrategien immer wieder einen Platz gefunden hat und vorerst weiter finden wird. Dieser gleichzeitig banale wie theoretisch beachtenswerte Gedanke findet sich bereits in *Der Wille zum Wissen*, wo Foucault in Analogie zu Konsens und Gewalt »Politik« und »Krieg« als »zwei verschiedene Strategien zur Integration ungleichgewichtiger, heterogener, instabiler, gespannter Kräfteverhältnisse« (Foucault 1976: WzW: 94) bestimmt. Für die in dieser Arbeit zentrale Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und Macht ist die darauffolgende Bestimmung der Beziehung der Strategien von Politik und Krieg ungemein interessant und wichtig: Es handelt sich um Strategien, die »*jederzeit ineinander umschlagen können*.« (ebd.: 94, Hervorhebung P.E.) An dieser Bestimmung sind zwei Aspekte beachtenswert. Erstens bestätigt Foucault die vorangegangene Kritik an seiner nur scheinbar scharfen Unterscheidung von Gewalt und Macht. Bedeutender noch ist zweitens, dass Foucault an dieser Stelle die klassische dialektische Denkfigur des Umschlags nutzt. Damit stützt er indirekt die These dieses Kapitels, wonach Macht und Gewalt dialektisch miteinander vermittelt sind.

Das Bild des Umschlags von Macht in Gewalt (und umgekehrt) könnte den Eindruck erwecken, als wäre zumindest davor eine strikte Trennung von Macht und Gewalt weiter möglich. Doch auch in diesem Punkt ist Foucault keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Dies wird etwa an der historischen Bemerkung über das Geständnis aus *Der Wille zum Wissen* deutlich: »Das Geständnis der Wahrheit hat sich ins Herz der Verfahren eingeschrieben, durch die die Macht die Individualisierung betreibt.« (Foucault 1976: WzW: 62) Foucault stellt im Folgenden den Gewaltaspekt des Geständnisses heraus, indem er es aus der mittelalterlichen Praxis der Folter herleitet und daraus schließt: »Folter ist Gewalt, *also ist in der Macht, welche Individuen im Abendland hervorbringt, Gewalt anwesend*« (ebd.: 63; Hervorhebung P.E.). Hier werden erneut Zweifel geweckt an der strikten Trennung von Gewalt und Macht. Wichtiger noch ist ein zweiter Punkt. Denn Foucault offenbart an dieser Stelle, dass er sich darüber bewusst war, dass Gewalt und Leiden aus der Geschichte der abendländischen Subjektivität nicht ausgeklammert werden können (siehe Kapitel 4). Bis heute sind Gewalt und Leiden teils subtil anwesend, wie Foucault an gleicher Stelle in einer Gegenwartsanalyse festhält: »Die

---

sam heraus präpariert sind und in begrifflicher Reinheit nur selten in ihr anzutreffen« (ebd.: 47) sind. Daher gibt Arendt letztlich zu: »Macht und Gewalt treten gewöhnlich […] kombiniert auf […].« (ebd.: 48) In *On Revolution* bleibt Arendt ähnlich uneindeutig: Einerseits stellt für sie »Gewalt im politischen Bereich ein Grenzphänomen« (Arendt 1963: 19) dar, andererseits erklärt sie den »Drang zur Eroberung und Expansion«, die doch klare Gewaltphänomene sind, zu »Inventarstücke[n] der Machtpolitik« (ebd.: 12). Rahel Jaeggie und Robin Celikates haben aufgrund dieser Nähe auch Arendt und Foucault gemeinsam gegen die Tradition von Marx über Weber zu Adorno gestellt, die Macht und Gewalt als verschwistert denken (vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 98–100).

33 Foucault bestimmt Macht nominalistisch u.a. in *Der Wille zum Wissen*: »Zweifellos muss man Nominalist sein: die Macht ist keine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.« (Foucault 1976: WzW: 94) Eine derartige Formulierung ist meilenweit entfernt vom vermeintlichen Wesen der Macht, das man dann eben von Gewalt unterscheiden könnte. Zu Foucaults Nominalismus siehe Kapitel 1.3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verpflichtung zum Geständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie uns gar nicht mehr als Wirkung der Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt« (Foucault 1976: WzW: 63).[34] Für ein Verständnis des Verhältnisses von Macht und Gewalt, das von Foucault aus- und über ihn hinausgeht, können den Zitaten weitere Aspekte entnommen werden. Vor allem der präsente Charakter der Gewaltverhältnisse ist zentral. Demzufolge ist sie also nicht nur latent, sondern gegenwärtig. Sie manifestiert sich in Diskursen und materialisiert sich in Körpern. In jedem Umschlag aktualisiert sich Gewalt. Weiterhin resultiert die Uneindeutigkeit der Trennung von Macht und Gewalt daraus, dass Foucault sie als Zwang bestimmt, nicht nur Gewalt äußert sich als Zwang, sondern auch Macht übt Zwang aus. Die Unklarheit entsteht auch aus der uneindeutigen Verwendung des Zwangs [*contrainte*] im Werk Foucaults,[35] der sowohl Gewalt als auch die Wirkung von Macht bezeichnen kann, wie im vorangegangenen Zitat.

Letztlich kann Foucault die von ihm betonte kategoriale Trennung seines Machtbegriffs von Gewalt nicht aufrechterhalten. Entweder unterläuft er sie, indem er von einem Umschlag spricht, oder er verschiebt die gemeinsamen Funktionsweisen auf den Begriff des Zwangs. Dennoch deutet sich bereits an, dass Foucaults Machtbegriff auch gegen ihn mit dem Gewaltbegriff Adornos vermittelt werden kann. Im *subtilen, präsenten und konstituierenden Charakter des von Gewalt ausgeübten Zwangs* klingt bereits Foucaults innovativer Gedanke der Produktivität der Macht an, der im Folgenden behandelt wird.

2.2.2. Produktivität von Macht

Das zentrale Merkmal von Foucaults Begriff der Macht stellt ihre Produktivität dar. Seine nicht immer überzeugende Abgrenzung vom Begriff der Gewalt geht vermutlich auf das

34 An dieser Stelle grenzt sich Foucault von traditionellen philosophischen Ideen und solchen des Alltagsverstandes ab, welche fälschlich der Vorstellung anhingen, dass das »Geständnis befreit« (Foucault 1976: WzW: 63) oder kontrafaktisch behaupteten, »die Wahrheit gehört nicht zur Ordnung der Macht« (ebd.: 64) (siehe Kapitel 2.2.3. und Kapitel 3.2.). Foucaults Anstrengungen zielen hingegen auf eine Verkomplizierung dieser Zusammenhänge, um Befreiung radikaler denken zu können und auf Gefahren hinzuweisen, die damit einhergehen.

35 Bereits in *Die Ordnung des Diskurses* spricht Foucault in Bezug auf das kritische Element der Diskursanalyse davon, diese untersuche die »Einschränkungen«, um zu zeigen, »welchen Zwang sie tatsächlich ausgeübt haben [*quelle contrainte ils ont effectivement exercée*]« (Foucault 1970: OD: 38). Ähnlich in der Charakterisierung des Panopticon in *Überwachen und Strafen*: Dort heißt es zunächst, »es kann eine direkte Beziehung zwischen der Machtsteigerung und der Produktionssteigerung herstellen. Die Machtausübung setzt sich somit nicht von außen, als strenger Zwang oder drückendes Gewicht [also Gewalt, P.E.], gegenüber den von ihr besetzten Funktionen durch, vielmehr *ist die Macht in den Funktionen so sublim gegenwärtig*, dass sie deren Wirksamkeit steigert, indem sie ihren eigenen Zugriff verstärkt.« (Foucault 1975: ÜS: 265; Hervorhebung P.E.) Vier Seiten später spricht Foucault dagegen vom Panopticon als einem »Entwurf subtiler Zwangsmittel für eine künftige Gesellschaft« (ebd.: 269). Klarerweise bewertet Foucault den Zwang, den das Panopticon ausübt, nicht als »streng«, sondern als »subtil« – und darin findet sich erneut die Abgrenzung der Gewalt, die von außen, streng und drückend agiert, von der Foucaultschen Vorstellung von Macht, die subtil wirkt. Da aber sowohl Gewalt als auch Macht Zwang verursachen und – wie zuvor am Beispiel des Geständnisses gezeigt – auch Gewalt »subtil« »anwesend« sein kann, bleibt ihre strikte Trennung weiter fraglich.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

theoriepolitische Motiv zurück, die eigene Position zu profilieren und damit zu stärken. Vor dem Hintergrund der Negativität der Gewalt hebt sich die Produktivität der Macht besonders hervor. Sie markiert auch eine Transformation im Denken Foucaults, der in seiner archäologischen Phase Diskurse daraufhin untersuchte, welche Ausschlüsse beispielsweise von Kranken sie produzieren und welche Aussagen nicht länger gehört werden, etwa da sie als Wahnsinn bezeichnet werden. Damit behandelt er eindeutig noch negative, abschneidende und zensierende Wirkungen. So kann man Foucaults zahlreiche Bestimmungen von Macht in *Überwachen und Strafen* auch als Selbstkritik oder als Beleg einer theoretischen Verschiebung verstehen, etwa wenn er schreibt: »Man muss aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde.« (Foucault 1975: ÜS: 250) Denn, so Foucaults These im Anschluss, »*[i]n Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches*. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: Das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Produktivität von Macht meint also im Wortsinn etwas herstellen, es soll damit *eine Produktion* beschrieben werden. Nicht normative Vorstellungen möchte Foucault aufrufen und etwa Macht von Mangel und Leiden trennen, sondern deskriptive Fragen leiten ihn bei der Ausformulierung seines Machtbegriffs. Wie wird Wirklichkeit hergestellt? Wie entstehen Wissenschaften? Wie kommt die Vorstellung von Individuen und Subjekten in die Welt? Und wie überdauern diese Vorstellungen? Wie reproduzieren sie sich? Wie sieht der konkrete Produktionsprozess der Macht aus?[36] Welche Praktiken können identifiziert werden? Eine Vorstellung, welche Macht ausschließlich als unterdrückend wahrnimmt, kann hierauf keine zureichenden Antworten geben. Da Foucaults eigene Untersuchungen über Ausschlussmechanismen von Diskursen ihm selbst ungenügend erschienen, da sie stets nur die Verunmöglichung bezeichnen und höchstens erklären, warum eine Option oder Handlungsweise nicht (mehr) verwirklicht werden kann, wendet sich Foucault in seiner genealogischen Phase der Erzeugung zu. Dazu konzipiert er seinen Begriff der Macht [*pouvoir*] absichtlich und gezielt in Hinblick auf Ermöglichung, im Sinne des französischen Verbs ›pouvoir‹, welches das deutsche ›können‹ und ›dürfen‹ meint. Wogegen der im Französischen etablierte Begriff für Macht ›puissance‹ die Verfügungsgewalt bezeichnet und eher die Kraft und Stärke meint, mit denen ein betreffender Akteur über etwas ›verfügt‹.

Allerdings erfolgen Foucaults begriffliche Bestimmungen nicht im luftleeren Raum, sondern er bettet sie in die Geschichte kapitalistischer Gesellschaften im Abendland ein.[37] Produktiv wirkt Macht in der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaften und in ihrer Entwicklung insofern sie Bedingungen für die kapitalistische Profitwirtschaft

36 Nach Lemke stellte Foucaults produktiver Begriff von Macht eine Auseinandersetzung mit Marx Begriff der Produktionsweise dar. So geht es bei der Produktivität der Macht »vorrangig darum, andere Formen des Handelns weniger zu unterbinden oder zu beschränken, als sie vielmehr zu fördern oder gar zu fordern.« (Lemke 2003: 272) »Foucaults These der ›Produktivität der Macht‹ unterläuft«, so Lemke weiter, »die Trennungslinie zwischen dem Ökonomischen und dem Nicht-Ökonomischen, um den Begriff der Produktionsweise neu und umfassend zu bestimmen.« (ebd.: 273)

37 Foucault spricht in *Der Wille zum Wissen* auch von der »bürgerlichen Gesellschaft« (Foucault 1976: WzW: 51). Deborah Cook akzentuiert dies auf den Westen. Ob seine Kategorie der Macht in al-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Verwertungslogik schafft und diese aktiv hervorbringt und ermöglicht. So formuliert Foucault in *Überwachen und Strafen* klar: »Die Zuchtgewalt [*pouvoir disciplinaire*] ist in der Tat eine Macht, die, anstatt zu entziehen und zu entnehmen, vor allem aufrichtet, herrichtet, zurichtet – um dann allerdings um so mehr entziehen und entnehmen zu können.« (Foucault 1975: ÜS: 220)[38] Zwei Aspekte sind bemerkenswert an diesem Zitat. Einerseits die genaue Benennung der Machtform: erstens die Disziplinarmacht, welche im Deutschen fälschlich mit »Zuchtgewalt« übersetzt wurde, und darauf hinweist, dass es Foucault nicht um eine allgemeine Theorie der Macht[39] ging. Zweitens, dass auf die produktiven Effekte von Macht hinzuweisen keineswegs bedeutet, ihre negativen Folgen außer Acht zu lassen. Der Mehrwert des Machtbegriffs Foucaults für die kritische Gegenwartsanalyse liegt genau darin, dass er zu zeigen vermag, wie Macht, die auf Hervorbringung von Positivität, auf die Erzeugung von Authentizität usw. abzielt, gleichzeitig negative Folgen mit sich bringen und erzeugen kann.[40]

Im konkreten Fall macht Foucault plausibel, wie im entstehenden Kapitalismus die Disziplinarmacht ein Disziplinarindividuum herstellt, es zu bestimmten Handlungen befähigt und abrichtet, damit es umso produktiver sein kann (siehe Kapitel 4.2.). Gegenüber anderen, älteren Machtformen wie der von Foucault untersuchten Souveränitätsmacht, ist die Ausübung der Disziplinarmacht weniger aufwendig, ökonomischer, nützlicher. Diese Differenzierung der verschiedenen Machtformen ermöglicht auch der Historizität gerecht zu werden. Foucault fasst einen derartigen Übergang von Machtformen mit Blick auf den Kapitalismus wie folgt zusammen: »An die Stelle des Prinzips von Gewalt/Beraubung setzten die Disziplinen das Prinzip von Milde/Produktion/Profit.« (Foucault 1975: ÜS: 281) Am Ende von *Überwachen und Strafen* deutet Foucault eine Transformation der Disziplinarmacht zur Normierungsmacht an, die sich seit dem 19. Jahrhundert vollzieht (vgl. ebd.: 395).[41] Die Reflexion der Historizität ist ein wesentlicher Zug

---

len Gesellschaften Geltung beansprucht, müsste konkret untersucht werden, scheint aber naheliegend.

38 Die kompakteste Untersuchung der Verbindung der Entstehung des Kapitalismus und der Disziplinarmacht findet sich ebenfalls in *Überwachen und Strafen*: »Die beiden Prozesse, Akkumulation der Menschen und Akkumulation des Kapitals, können indes nicht getrennt werden; das Problem der Anhäufung der Menschen wäre nicht zu lösen gewesen, ohne das Anwachsen eines Produktionsapparates, der diese Menschen sowohl erhalten wie nutzbar gemacht hat; umgekehrt wird die Bewegung der Kapitalakkumulation von den Techniken beschleunigt, welche die angehäufte Vielfalt der Menschen nutzen.« (Foucault 1975: ÜS: 283)

39 So erklärt Foucault in einem unter dem Titel *Strukturalismus und Poststrukturalismus* veröffentlichten Interview: »Ich betreibe keine Theorie der Macht. Ich schreibe die Geschichte, zu einem gegebenen Zeitpunkt, der Art und Weise, wie sich die Reflexivität von sich auf sich und der damit verbundene Wahrheitsdiskurs hergestellt haben.« (Foucault 1983: [330]: 547)

40 Daher Foucaults wiederkehrende Kritik an unterschiedlichen positiven Werten und Normen, wie Freiheit, Individuum und Humanismus. Beispielsweise erinnert Foucault mit Blick auf Versuche, das Individuum den Zugriffen von Staat und Gesellschaft abstrakt entgegenzusetzen, daran, dass »die politische Rationalität […] Individualisierung und Totalisierung« als zusammenhängende »unvermeidliche Effekte« (Foucault 1979: [291]: 198; Hervorhebung P.E.) hervorgebracht hat. Zu den für Emanzipationsbewegungen folgenschweren Konsequenzen siehe Kapitel 4.2.3.

41 Zur Analyse der Transformation der Gesellschaft im Anschluss an Foucault und seine Begriffe gibt Lemke (2003: 266) einen Überblick (vgl. Deleuze 1990, Hardt/Negri 2000).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im Denken Foucaults, der auch über die verschiedenen Phasen seines Werks stabil bleibt (vgl. Foucault 1971: [84]; siehe Kapitel 1.3.2.). Bezüglich der Machtanalytik wird Foucault der Historizität gerecht, indem er verschiedene Machtformen unterscheidet, durch seine Methode der Archäologie ihre unterschiedlichen Schichten des Verständnisses offenlegt und mittels der Genealogie die Strategien und Taktiken sichtbar macht, die zu ihrer Entstehung geführt haben. Dabei bemüht sich Foucaults durchgehend darum, diese Entstehungsbedingungen und Wandlungen am historischen Material, zumeist aus den Archiven und in oft kaum bekannten Texten, zu belegen und daraus zu entwickeln, wie seine Vorlesungen deutlich machen. Diese Geschichte der Machtformen als *Analytik der Macht* erlaubt es Foucault präzise Kontinuitäten westlich-kapitalistischer Gesellschaft zu beschreiben, ohne auf Brüche und Diskontinuitäten verzichten zu müssen. Dadurch entsteht eine historisch unterfütterte *Kritik der politischen Vernunft*, wie der von Lemke (1997) übernommene Untertitel von Foucaults programmatischer Schrift *omnes et singulatim* (Foucault 1979: [291]) lautet.

Insgesamt zeigt sich, dass Foucault die Produktivität der Macht keineswegs mit dem Ziel hervorhebt, ihre negativen Folgen wie das Leiden auszublenden. Vielmehr soll durch eine genaue Untersuchung der Entstehungsbedingungen gesellschaftlicher Verhältnisse die Kritik geschärft werden. Dem dienen die Genealogien von Wissenselementen, Herrschaftsinstitutionen oder Selbsttechniken. An dieser Aufgabe scheitert in Foucaults Augen der tradierte Machtbegriff, da er auf Repression fixiert ist.

Kritik der Repressionshypothese und juridischer Verständnisse von Macht

Die von Foucault beabsichtigte präzise genealogische Untersuchung der Hervorbringung von gesellschaftlichen Verhältnissen gelingt dem auch im Marxismus gängigen Begriff der Unterdrückung nicht. So betont er im Gespräch mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino: »Nun scheint mir allerdings der Grundbegriff Unterdrückung [*repression*] völlig ungeeignet zu sein, um dem Rechnung zu tragen, was es gerade in der Macht an Produktivem gibt.« (Foucault 1976: [192]: 197) Damit wiederholt Foucault den wesentlichen Grund für seine Trennung von Gewalt und Macht (siehe oben). Indem er Gewalt als bloß abschneidende, verunmöglichende Kraft beschreibt, die nichts hervorzubringen vermag, tritt sein produktiver Machtbegriff umso deutlicher hervor. Foucault belegt die Abgrenzung im Gespräch mit weiteren Argumenten. Der übliche Machtbegriff sei juridisch, denn er vertrete eine »rein rechtlich bestimmte Auffassung« insofern er »die Macht mit einem Gesetz gleich[setzt]« (ebd.). Auch dies vermag das Entscheidende nicht zu erklären, nämlich, wie Macht etwas hervorbringt und auf Dauer stellen kann. Dagegen stellt Foucault seinen produktiven Machtbegriff, der nicht nach dem Modell des Gesetzes funktioniert, sondern der Metapher des Netzes folgt. »Dass die Macht Bestand hat, dass man sie annimmt, wird ganz einfach dadurch bewirkt […], dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert; man muss sie als *ein produktives Netz* ansehen […].« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Die Repression, das juridische Verständnis der Macht gegenüber dem Netz-Charakter der Macht sind auch die Themen der folgenden Abschnitte, um Foucaults Begriff der Macht umfassender darzustellen, mit dem Ziel, ihn anschließend in ein Verhältnis zum Begriff der Gewalt im Anschluss an Adorno zu setzen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zunächst zum Hintergrund von Foucaults Kritik an der von ihm sogenannte Repressionshypothese. An den sozialen Bewegungen seiner Zeit bemängelt er eine unterkomplexe Erfassung von Herrschaft durch ein freudo-marxistisches Vokabular, dass in den Alltagsverstand herabgesunken war, ohne recht verstanden zu werden. Ein Schicksal, dem nun Foucaults Termini anheim zu fallen drohten. In den 1960er und 1970er Jahren wurde beispielsweise im Kontext von Gefängnisrevolten und der Antipsychiatriebewegung oft von der Repression oder der Unterdrückung des Menschen und seiner natürlichen Triebe gesprochen, so auch in der Bewegung zur sexuellen Befreiung, die das Programm schon im Namen trägt. Besonders in der letztgenannten Bewegung beriefen sich die Akteure auf ein theoretisches Reservoir, das wesentlich auf den Freudo-Marximus zurückging. Und so verwundert es nicht, wenn Foucault sich in *Der Wille zum Wissen* an Freud, Reich und Marcuse abarbeitet, um die Repressionshypothese zu untersuchen und zu kritisieren.

Jedoch blieb Foucaults Ablehnung der Repressionshypothese nicht auf den Diskurs über die Sexualität beschränkt, sondern sie stellt ein allgemeines Merkmal seiner Machtanalytik dar. In *Überwachen und Strafen* weist Foucault auch die Vorstellung des Gefängnisses als allein auf die Repression ausgerichteten Apparat zurück. »Die Analyse der Strafmechanismen soll nicht in erster Linie an deren ›repressiven‹ Wirkungen als ›Sanktionen‹ ausgerichtet sein, sondern sie in die Gesamtheit ihrer positiven Wirkungen, auch der zunächst marginal erscheinenden, einordnen. Die Bestrafung soll demnach als eine komplexe gesellschaftliche Funktion betrachtet werden.« (Foucault 1975: ÜS: 34) In dem Zitat wird deutlich, welches Ziel Foucault mit der Infragestellung und Kritik der Repressionshypothese verfolgt: Um der Komplexität der gesellschaftlichen Phänomene gerecht zu werden, müssen die theoretischen Zugriffe feiner und vielschichtiger, mithin auch komplizierter werden.

Allerdings besteht Foucaults Absicht nicht in einer simplen Zurückweisung der Repressionshypothese. Er wollte ihren strategischen Ort und taktischen Einsatz in den Diskursen untersuchen, wie die Auseinandersetzung mit der Repressionshypothese in *Der Wille zum Wissen* belegt. »Die Einwände, die ich gegen die Repressionshypothese erheben möchte, zielen weniger auf den Nachweis, dass diese Hypothese falsch ist, als vielmehr darauf, sie in einer allgemeinen Ökonomie des Diskurses über den Sex anzusiedeln, wie sie seit dem 17. Jahrhundert herrscht.« (Foucault 1976: WzW: 18) Die historische Situierung des Diskurses, in den sich Freud und später Reich und Marcuse einschreiben, soll zunächst die Historizität dieses Wissen über die Sexualität in Erinnerung rufen. Foucault zeigt, wie es in Dispositiven der Sexualität hervorgebracht wurde, die von vielerlei strategischen Interessen durchzogenen sind, gleichzeitig macht er auf diese Weise deren Machteffekte kenntlich. Weiter verfolgt Foucault das Ziel, den essentialistischen Zugriff auf eine vermeintlich verschüttete Substanz des Menschen anzugreifen. Dessen angebliches Wesen werde demzufolge von der Repression unterdrückt, etwa um die Energie der Triebe auf die kapitalistische Mehrwertproduktion umzulenken. Demgegenüber ruft das antiessentialistische Forschungsprogramm Foucaults mittels der Genealogie der untersuchten Diskurse über Wahnsinn, Delinquenz und Sexualität die unerbittliche Kontingenz noch der Figur des Menschen selbst in Erinnerung (siehe Kapitel 4.2.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zusammenfassend zeigt sich, dass Foucault mit seiner Kritik der Repressionshypothese unterkomplexe Argumentationsmuster infrage stellt. Diese berufen sich auf ein vermeintlich vorgängiges Wesen des Menschen, das es von Unterdrückung zu befreien gälte, und hatten in Theorie und Praxis sozialer Emanzipationsbewegungen seiner Zeit Hochkonjunktur. Dabei darf nicht vernachlässigt werden, dass es Foucault nicht um eine simple Zurückweisung dieser Repressionshypothese ging, sondern um ihre Einbettung in Diskurse und die Historizität von Macht-Wissen-Regimen, die Subjektivierungsweisen hervorbringen und Dispositive bilden. Zu diesem Zweck unternimmt Foucault historische Untersuchungen von verschiedenen Diskursen, die ein Wissen über den Menschen erzeugen und dabei Machteffekte generieren. Die Machtanalytik Foucaults bestimmt so den jeweiligen »Machttyp, den sie [die ›bürgerliche‹ Gesellschaft, P.E.] auf dem Körper und [im Fall des Sexualitätsdispositivs, P.E.] dem Sex funktionieren lässt.« (Foucault 1976: WzW: 51) Dabei sind tradierte Vorstellungen der Macht nicht hilfreich, so Foucault weiter mit Blick auf das Sexualitätsdispositiv: »Nun besitzt die Macht weder die Form des Gesetzes noch die Wirkung des Verbots. Sie vollzieht sich stattdessen durch Vermehrung spezifischer Sexualitäten.«[42] (ebd.) Die Erkenntnis über den produktiven Charakter der Macht führt zur Analyse ihrer Produktionsweisen und spezifischen Praktiken und damit zum Prinzip der Pluralität, statt des vereinheitlichenden und einschränkenden Modells von Gesetz, Verbot und Repression, wie es für den juridischen Machtbegriff typisch ist.

Für Foucault ist ein Machtbegriff dann juridisch, wenn er sich an Gesetzen orientiert, welche Macht verteilen und sie an einen Souverän binden. In diesem Sinne findet sich der von ›juristisch‹ abgeleitete Ausdruck ›juridisch‹ etwa in seinen Vorlesungen (vgl. Foucault 1976: IVG: 34; 1979: GdB: 142).[43] Foucaults Aufruf »man muss dem König den Kopf abschlagen, und in der politischen Theorie hat man das noch nicht getan« (Foucault 1976 [192]: 200) basiert auf einer umfangreichen Auseinandersetzung mit dem juridischen Verständnis der Macht. Er fordert in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1976 eine Verabschiedung von der Fixierung auf Souveränität, unter anderem weil dies zu einer Vorstellung von Macht in Form einer Pyramide führe, an deren Spitze ein Herrscher stehe, der im Besitz umfangreicher Befugnisse Macht verteile und von dem alle Macht im Gesellschaftskörper ausgehe (vgl. Foucault 1976: IVG: 43–45).[44] Hingegen soll die Macht-

42 In den angeführten Zitaten befasst Foucault sich mit dem Sexualitätsdispositiv, von diesem kann aber auch auf andere Dispositive mit spezifischen Diskursen und Machttypen geschlossen werden.

43 Nicht immer nutzt Foucault den rechtswissenschaftlichen Ausdruck *juridisch* zur Kennzeichnung dieser Vorstellung von Macht. In seinem bedeutenden Aufsatz über die *Wahrheit und die juristischen Formen* verwendet er stattdessen *juristisch*, um ihre Entwicklung in Abhängigkeit von der Entstehung der Judikative nachzuzeichnen, welche seit Ende des Mittelalters neue Wahrheitspraktiken anwendet. Mit der Judikative und der ihr korrespondieren Machtform entsteht zugleich ein neues Wissen, das auf der Untersuchung basiert. Auf diese Weise entwickeln sich neue (Diskurs-)Gegenstände, Institutionen und Begriffe: etwa der »Staatsanwalt« und der »Gesetzesverstoß« (Foucault 1973: [139]: 717). Im selben Zug wird die hervorgehobene Stellung des Königs gestärkt, so Foucault weiter (siehe Kapitel 3.2.).

44 Entsprechend fordert Foucault in *Was ist Kritik?* Kausalität solle nicht »pyramidalisierend« (Foucault 1978: Kritik: 36) gedacht werden (vgl. 1977: [189]: 179).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

analytik, die Foucault vorschlägt, von unten her kommen und die Verteilung von Macht kapillar in ihren feinsten Verästlungen und Extremitäten fassen.

Genauso wichtig ist Foucaults Einwand, demzufolge das Gesetz-Modell mit der Vorstellung von der Macht als Eigentum verbunden sei. Macht werde dann als Titel oder Recht aufgefasst, die besessen werden können und von denen sich Ansprüche ableiten lassen. Auch gegen diese Auffassung richtete sich Foucaults Machtbegriff, der ausgehend vom Kriegsparadigma »Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie« (Foucault 1975: ÜS: 38) auffasst. Daraus folgt, dass Foucault nicht die Frage der Legalität oder Legitimität der Machtausübung interessiert, wie sie der juridische Machtbegriff erzwingt. Stattdessen fragt er genealogisch nach dem »›Wie‹ der Macht« (vgl. Foucault 1976: IVG: 37), nach der Art ihres Wirkens. Eben dafür entnimmt Foucault aus dem Paradigma des Krieges »die Begriffe ›Taktik‹, ›Strategie‹, ›Kräfteverhältnis‹« (ebd.: 35) und entwickelt sie fort. Sie erlauben es, die Pluralität, Produktivität und Kontroversität der Prozesse der Machtentfaltung besser zu erforschen als juridische Konzepte wie Gesetz, Verbot und Eigentum.

Um Foucaults Einwände gegen das juridische Machtverständnis zusammenzufassen, bietet sich abermals seine Untersuchung des Sexualitätsdispositivs an, die sich übertragen lässt. Zwar stütze es sich »örtlich auf Verbotsprozeduren«, doch unterscheide es sich dennoch »erheblich vom Gesetz […] durch ein Netz untereinander verketteter Mechanismen« (Foucault 1976: WzW: 53), welche Lust, Begehren und Sexualitäten in erheblichem Umfang beständig erzeugten. Abermals wird deutlich, dass es Foucault um eine komplexere Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit geht als es die etablierten Termini Repression, Verbot, Gesetz ermöglichen. Doch erklärt er sie weder für irrelevant noch spricht er ihnen ab, etwas korrekt zu beschreiben.[45] Foucault begreift die mit der Repressionshypothese verbundenen Begriffe als Beschreibungen von Aspekten umfassenderer Strategien der Machtausübung. Diese sichtbar zu machen, ist ein Verdienst des produktiven Machtbegriffs Foucaults, der seinerseits andere Analysewerkzeuge, Termini und Modelle anbietet, mit denen die Komplexität der spezifischen Machttypen besser erfasst werden können, darunter die Metapher des Netzes.

Der Netz-Charakter der Macht

Den Begriff des Netzes nutzt Foucault bereits zu Beginn seiner genealogischen Phase, um Macht zu erfassen. 1972 behauptet Foucault, es »existiert ein Machtsystem, das diesen Diskurs und dieses Wissen [der Massen, P.E.] absperrt, verbietet und außer Kraft setzt« und das sich »sehr subtil in das ganze Netz der Gesellschaft eingräbt.« (Foucault 1972: [106]: 384) Zwar bezieht sich Foucault an dieser Stelle mit der Metapher des Netzes noch auf die Gesellschaft, doch verknüpft er ihn bereits indirekt mit den Wirkungen der Macht. Der Gedanke, wonach die Macht selbst ein Netz darstellt, begleitet ihn bis an sein Lebensende. 1983 im Interview über *Politik und Ethik* antwortet er auf die Trennung von Macht und Herrschaft bei Arendt angesprochen: »Das von den Machtbeziehungen konstruierte Netz erlaubt kaum eine trennscharfe Unterscheidung« (Foucault 1983: [341]:

45 Vielmehr erfordert die Machtanalytik Foucaults eine Transformation der etablierten Termini, analog zu Adornos Transformation des Marxschen Begriffs des Elends zur Ohnmacht. Ähnlich transformiert Foucault den Begriff des Gesetzes zu dem der Norm (vgl. Foucault 1975: ÜS: 392; siehe Kapitel 1.3.1.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

722). Da es sich bei Herrschaft um globale, auf jeden Fall abstraktere Phänomene der Macht handelt, in der Macht sich gewissermaßen sedimentiert hat (siehe oben), ist dieses Argument in sich schlüssig. Um in der Metapher Foucaults zu bleiben, wäre Herrschaft als ein besonders großes und festes Netz zu versinnbildlichen.

Foucault wählt die Metapher des Netzes, um seinen produktiven Machtbegriff gegen das Modell des Gesetzes abzugrenzen. Es handelt sich um eine topologische Ordnungsmetapher.[46] Auch insofern ist sie angemessen für einen Begriff von Macht, der am Kriegsmodell entwickelt wurde und mit Strategien und Taktiken hantiert. Das Netz widersetzt sich der Hierarchisierung von Oben und Unten wie in der juridischen Metapher der Pyramide, indem es alle Punkte auf einer Fläche erfasst. Macht als Netz zu denken erlaubt die Pluralität von Kräfteverhältnissen zu begreifen, in denen gleichzeitig viele unterschiedliche Akteure beteiligt und miteinander verbunden sind. Denn wichtiger noch als die Akteure selbst sind aus der Perspektive der Machtanalytik die Beziehungen, die zwischen ihnen geknüpft sind. In *Überwachen und Strafen* holt Foucault weiter aus, um deutlich zu machen, wofür und wogegen sich die Metapher des Netzes richtet:

> »Das Studium der Mikrophysik setzt nun voraus, dass die darin sich entfaltende Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie aufgefasst wird, dass ihre Herrschaftswirkungen nicht einer ›Aneignung‹ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen, dass in ihr ein *Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen* entziffert wird anstatt eines festgehaltenen Privilegs, dass ihr als Modell die immerwährende Schlacht zugrunde gelegt wird […].« (Foucault 1975: ÜS: 38; Hervorhebung P.E.)

Das Netz steht also dafür, dass Foucault die Macht relational als konstante Beziehung begreift, die nur in ihrer Ausübung existiert, in der Herstellung von Beziehungen. Wenn diese Beziehungen nicht mehr funktionieren, hört an dieser Stelle Macht auf zu wirken, sie verschwindet. Das bedeutet nicht, dass diese Macht sich verlagert oder an einer anderen Stelle auftaucht, da es keine Machtquanten gibt, die nur verschieden verteilt sein könnten. An späterer Stelle im Buch greift Foucault den Gedanken erneut auf und schreibt: Das »Netz ›hält‹ das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen« (Foucault 1975: ÜS: 228). Macht funktioniert[47] nur, weil sich die unterschiedlichen Beziehungen gegenseitig stützen, wodurch ein Netz entsteht. Die Beziehungen bilden ein Ensemble, das als spezifischer Machttyp erfasst werden kann, ohne dabei starr zu sein.

An dieser Stelle muss erneut hervorgehoben werden, dass Foucault mit dem Modell des Netzes Hierarchien und damit Herrschaft und Repression nicht unsichtbar machen will. Sein Begriff der Macht kann diese sogar besser erfassen, lenkt aber den Blick statt auf den Kopf der Pyramide darauf, wie in permanenter Reproduktion das hierarchische

46 Siehe hierzu den von Christian Emden verfassten Artikel ›Netz‹ in dem von Ralf Konersmann herausgegebenen Wörterbuch der philosophischen Metaphern (vgl. Emden 2007: besonders 254).

47 So formuliert er auch: »Die Macht funktioniert.« (Foucault 1976: IVG: 44) Sie müsse »analysiert werden als etwas, was zirkuliert und nur als Verkettung funktioniert.« (ebd.: 44) Genau dies soll die Metapher des Netzes ausdrücken.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kräfteverhältnis hervorgebracht wird. Dazu schreibt er mit Blick auf die Disziplinarmacht: »Zwar gibt ihr der pyramidenförmige Aufbau einen ›Chef‹; aber es ist der gesamte Apparat, der ›Macht‹ produziert und die Individuen in seinem beständigen und stetigen Feld verteilt.« (Foucault 1975: ÜS: 229) Es ist dieses Feld von Kräfteverhältnissen, das Macht hervorbringt und von ihrer Machtwirkung zugleich hervorgebracht wird. Daher erscheint der dieser Studie zugrundeliegende Begriff des Kraftfeldes, der an Foucaults Metapher des Netzes anschließt, auch als methodischer Zugriff produktiv, um sein Denken mit dem Adornos in Beziehung zu setzten (siehe Kapitel 1.2.).

Ein Netz ermöglicht es aber auch sich vorzustellen, wie verschiedene Stränge miteinander verbunden sind und Knoten bilden. Eine der bedeutendsten Verbindungen stellt für Foucault die von Macht mit Wissen dar, nur dass es sich dabei nicht um eine singuläre Verknüpfung im Netz der Macht handelt, sondern um eine permanent überall vorauszusetzende.

2.2.3. Macht-Wissen

Der Konnex von Macht und Wissen stellt einen weiteren wichtigen Aspekt des Machtbegriffs Foucaults dar. In seinen Analysen sind spätestens seit Beginn seiner Zeit am Collège de France beide Begriffe nicht ohne einander denkbar. Sie werden in seinem Denken zu einem *Macht-Wissen-Komplex* (vgl. Foucault 1975: ÜS: 394). Im Folgenden finden sich die Darstellung der genaueren Bestimmung, worum es sich bei dem Macht-Wissen-Komplex handelt, ein kurzer Überblick, wo er von Foucault verwendet wird, sowie das Beispiel des Macht-Wissen-Komplexes in der Entstehung der Humanwissenschaften. Da es im Kapitel zum Kraftfeld Ideologie und Wissen noch eingehender um den Begriff des Wissens, der Rationalität und Wahrheit gehen wird (siehe Kapitel 3.2.), fokussiert sich dieser Teil der Darstellung auf den Komplex, sofern er die Machtseite genauer bestimmt.

Foucaults Interesse an der Macht rührt von der Frage nach den Herrschaftseffekten von Diskursen her, die er mittels der von ihm in seiner archäologischen Phase entwickelten Diskursanalyse weder befriedigend stellen noch beantworten konnte. Daher transformiert Foucault seine Archäologie in eine Genealogie, die es ihm erlaubt, die Machteffekte von Diskursen in den Blick zu nehmen. Jedoch gibt er dabei die Archäologie nicht auf. In dem Vortag über die Frage *Was ist Kritik?*, den Foucault bereits gegen Ende seiner genealogischen Phase vor einem philosophischen Fachpublikum hält, kommt er auf die Archäologie zu sprechen. Ausgehend von der Feststellung, dass nur spezifische Aussagen und Sätze zu einer gegebenen Zeit als wahr akzeptiert wurden, stellt Foucault die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Wissens. Um dabei »vom Faktum der Akzeptiertheit zum System der Aktzeptabilität« überzugehen, muss, so Foucault, dieses System »als Spiel von Macht-Wissen analysiert« werden, dies sei das »Niveau der *Archäologie*« (Foucault 1978: Kritik: 34; Hervorhebung im Original). Um zur Frage der Akzeptabilität durchzustoßen, benutzt Foucault Macht und Wissen als »ein Analyseraster« (ebd.: 33). Er begreift weder Wissen noch Macht als abstrakte Ideen oder überhistorische Begriffe. Explizit geht es ihm um einen »systematischen Wertentzug« (ebd.) dieser Termini und nicht um das Auffinden ewiger Wahrheit. Macht und Wissen sind begriffliche Werkzeuge, die je nach Untersuchungsgegenstand anders konzipiert und justiert

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden müssen. In diesen Kontext der archäologischen Untersuchung der Systeme der Akzeptabilität von Aussagen in Diskursen bestimmt Foucault deren Gebrauch wie folgt:

> »Das Wort *Wissen* wird also gebraucht, um alle Erkenntnisverfahren und -wirkungen zu bezeichnen, die in einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Gebiet akzeptabel sind. Und zweitens wird der Begriff *Macht* gebraucht, der viele einzelne, definierbare und definierte Mechanismen abdeckt, die in der Lage scheinen, Verhalten oder Diskurse zu induzieren.« (ebd.: 32; Hervorhebung P.E.)

Also bewirkt Macht, dass Verfahren der Erkenntnis und ihre Ergebnisse im Rahmen eines spezifischen Diskurses akzeptiert werden und auf diese Weise Wissen entsteht, das wiederum diese Verknüpfungen und Effekte bezeichnet.[48] Foucault reformuliert im Vortrag weiter bestimmte bereits ausgeführte Aspekte seines Begriffs von Macht in Hinblick auf Wissen. Um zu bestimmen, was Kritik als philosophische Praxis sein kann, gilt es Macht als »Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, dass man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrung sieht.« (Foucault 1978: Kritik: 40) Auch in Hinblick auf eine Pluralität an Wissensformen fasst Foucault Macht als produktiv, relativ und umkehrbar, also stets widerständig (siehe Kapitel 4.2.3).[49] Interessant in Bezug auf den Zusammenhang von Macht und Wissen ist ihr von Foucault hervorgehobener unauflösbarer Charakter.

Um die Metapher des Netzes erneut aufzugreifen: Für Foucault handelt es sich beim Macht-Wissen-Komplex nicht um eine beliebige Verknüpfung oder einen Knoten, der aufgelöst werden könnte, sondern um ein untrennbares Verdrehen der Fäden und Stränge, die beinahe ununterscheidbar sind, wenngleich Foucault keine Identität zwischen Macht und Wissen behauptet.[50] Dies zeigen auch Formulierungen aus den prominenten Publikationen seiner genealogischen Phase. In *Überwachen und Strafen* findet sich die Koppelung in der Aussage »Andere Macht, anderes Wissen« (Foucault 1975: ÜS: 290) und

48 Foucault bestimmt das unauflösliche Wechselverhältnis von Macht und Wissen genauer: »Denn nichts kann als ein Wissenselement auftreten, wenn es nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht – etwa mit dem System eines bestimmten wissenschaftlichen Diskurses in einer bestimmten Epoche, und wenn es nicht andererseits, gerade weil es wissenschaftlich oder rational oder einfach plausibel ist, zu Nötigungen oder Anreizungen fähig ist. Umgekehrt kann nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssystemen fundiert sind.« (Foucault 1978: Kritik: 33) Siehe Kapitel 3.2.

49 Zwar meint der Aspekt der Umkehrbarkeit von Macht bei Foucault die stete Möglichkeit von Widerstand, in einer interessanten Parallele formuliert er aber zu Beginn seines Vortrags mit dem Titel *Was ist Kritik?* die Kritik sei »Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin« (Foucault 1978: Kritik: 12). Entgegen der verbreiteten Auffassung, wonach Kritik ausschließlich wider die Regierung steht und geäußert wird, betont Foucault sie sei auch ihre Partnerin. Es erscheint plausibel in genau dieser Ambivalenz auch die Rolle des Widerstandes gegenüber der Macht bei Foucault zu begreifen.

50 Foucault gibt in einem in der Zeitschrift *Telos* 1983 veröffentlichten Interview zu Protokoll, wenn er lese, die Behauptung ›Wissen ist Macht‹ ginge auf ihn zurück, »dann schütte ich mich aus vor Lachen, da es doch genau mein Problem ist, ihre Bezüge zu untersuchen; und wenn es zwei identische Dinge wären, hätte ich nicht ihre Bezüge zu untersuchen […].« (Foucault 1983: [330]: 552)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in *Der Wille zum Wissen* verschmilzt Foucault beide Begriffe zum Neologismus »*Macht-wissen*« (Foucault 1976: WzW: 98; Hervorhebung P.E.). Und auch in den Vorlesungen, die unter dem Titel *In Verteidigung der Gesellschaft* erschienen sind, findet sich die enge Koppelung, wonach Macht nur wirksam werden kann, »wenn sie Wissen oder vielmehr Wissensapparate bildet, organisiert und in Umlauf bringt, die nicht als ideologische Begleiterscheinungen oder Gebäude funktionieren.« (Foucault 1976: IVG: 49)[51] Ebenso wie in Bezug auf Macht betont Foucault auch für Wissen dessen Spezifik, welche es verbiete von einem allgemeinen Wissen, das ewig wahr wäre, auszugehen. Stattdessen gebe es stets besondere Wissensapparate und Diskurse zu untersuchen. Im Folgenden soll dies am Beispiel der Humanwissenschaften verdeutlicht werden.

In welcher Weise Foucault Machtformen untrennbar von Wissensformen in seinen Untersuchungen zusammendenkt, zeigt er in *Überwachen und Strafen*. Darin stellt er die provokante These auf, dass die Strafen und die Humanwissenschaften sich abhängig voneinander in einem historischen »›epistemologisch-juristischen Formierungsprozess‹« gebildet hätten (Foucault 1975: ÜS: 34; siehe Kapitel 4.2.). »Die Technologie der Macht soll also als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden«, wie Foucault sie in seiner »*gemeinsamen Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen*« (ebd.: 34; Hervorhebung P.E.) aufdecken will. Dabei konkretisiert er am Ende des Buches: »Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat.« (Foucault 1975: ÜS: 394)[52] Hier und in anderen Büchern zeichnet Foucault also konkret die Verbindungen von Macht und Wissen nach, die zur Entstehung der Humanwissenschaften führten. Dabei beschreibt er, in welcher Weise sie mit Herrschaftseffekten und Subjektivierungsweisen einhergingen.

Die zentralen Punkte des Abschnitts lassen sich wie folgt zusammenfassen: Macht kann nach Foucault nicht von Wissen getrennt werden. Wo Macht ist, ist also nicht nur Widerstand, sondern auch Wissen. Denn ohne Wissen kann keine Macht ausgeübt werden. Daher hinterlässt auch die Trennung beider Begriffe, wie sie diese vorliegende Arbeit systematisch vornimmt, ein gewisses Unbehagen. Sachlich können beide nicht voneinander getrennt werden, nur analytisch. Gleiches gilt für das dritte Kraftfeld, das sich am Begriff des Subjekts, genauer der Subjektivierungsweisen orientiert. Die Vermittlung der Begriffe nimmt daher wiederholt breiten Raum ein. Was den Status der Begriffe Macht und Wissen angeht, so handelt es sich mit Foucault verstanden um Analyseraster und Werkzeuge. Mit ihnen sollen je spezifische Diskurse und Machtformen in ihrer gegenseitigen Konstituierung untersucht werden.

---

51 Für Foucaults Gründe der Abgrenzung vom Begriff der Ideologie siehe Kapitel 3.2.2.

52 Was das genau bedeutet, beschreibt Foucault eine Seite zuvor: »Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.« (Foucault 1975: ÜS: 393) Auch dazu siehe Kapitel 3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.2.4. Zusammenfassung: Foucaults produktiver Begriff von Macht

Der von Foucault für die Machtanalytik während seiner sogenannten genealogischen Phase fortlaufend weiterentwickelte Begriff von Macht [*pouvoir*] bietet in seiner zunehmenden konzeptuellen Vielschichtigkeit und Flexibilität zahlreiche Vorteile für die Untersuchung komplexer Herrschaftsverhältnisse. Besonders da Foucault Macht als produktiv fasst, kann der Begriff fruchtbar in eine Spannung zu Adornos Begriff der Gewalt gesetzt werden, der umgekehrt Leerstellen an Foucaults Konzeption auszuleuchten vermag. Für eine kompakte Darstellung der Macht, die Foucault als »produktives Netz« (Foucault 1977: [192]: 197) versteht, werden an dieser Stelle die wesentlichen Aspekte des Machtbegriffs anhand zweier Zitate zusammengefasst. Anschließend werden die Ansätze Adornos und Foucaults miteinander in Beziehung gesetzt und nach begrifflichen Vermittlungen in diesem Kraftfeld gesucht.

Omnes et singulatim von 1979 stellt einen Schlüsseltext für Foucaults Machtanalytik dar, da er wesentliche Punkte seines Machtbegriffs zusammenfasst und bereits das Problem der Regierung behandelt, von dem Foucaults Wende auf das Subjekt ihren Ausgang nimmt.[53] Darin formuliert Foucault erneut seine Einwände gegen vorherrschende Verständnisse von Macht: »Die Macht ist keine Substanz. […] Die Macht ist nichts andres als eine bestimmte Art von Beziehungen zwischen Individuen. Und diese Beziehungen sind eigentümlicher Natur: […] sie haben nichts mit dem Tausch, der Produktion und der Kommunikation zu tun, auch wenn sie damit verbunden sind.« (Foucault 1979: [291]: 197) Foucault geht also auf Distanz zum Marxismus, nach dem die Ökonomie die Formen von Macht und Herrschaft determiniert. Gut sichtbar drückt sich auch die Differenz zu Adorno aus, der vom Warentausch als der fundamentalen Form kapitalistischer Vergesellschaftung ausgeht.[54] Hingegen vertritt Foucault einen relationalen Machtbegriff, der die Autonomie der Machtbeziehungen gegenüber der Ökonomie behauptet. »Das unterscheidende Merkmal der Macht besteht darin, dass bestimmte Menschen mehr oder weniger das Verhalten anderer Menschen völlig bestimmen können – jedoch nie erschöpfend oder zwingend.« (Ebd.) Hier zeigt sich eine Entwicklung weg von seiner früheren Konzeption der Macht Mitte der 1970er Jahre unter der »Hypothese Clausewitz«, in der Foucault nach dem Modell der Schlacht und des Krieges die konflikthafte Dimension der Macht betonte und davon ausgehend für seine Machtanalytik die Begriffswerkzeuge Strategie und Taktik übernahm. Demgegenüber nimmt sich diese spätere Fassung von Macht als auf Handeln einwirkendes Handeln wesentlich friedlicher aus. Gleich bleibt aber Foucaults Fokus auf der Aktivität. Demnach gibt es Macht nur in actu und sie zielt

53 Aufgrund der damit aufgeworfenen Probleme der Regierung des Selbst markiert der Text auch einen Übergang von Foucaults genealogischer Phase zu seiner ethischen Phase. Einerseits zeigten sich zunehmend Aporien des Begriffs der Macht, andererseits führt die postfordistische Transformationen der Gesellschaft durch (neo-)liberale Regierungen und soziale Bewegungen zu einer Verlagerung von Foucaults Fokus auf Subjektivierungsweisen. Zu *Foucaults Wende* (Sarasin 2019) auf das Subjekt siehe Kapitel 4.2.

54 Cook betont gleichfalls diese grundlegende Differenz von Adornos Fokus auf Tauschvergesellschaftung und Foucaults Konzeption der Macht (vgl. Cook 2018, besonders Chapter 2 Is Power Always Secondary to the Economy?).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf Handeln, sei es auch ein Unterlassen.[55] Es ist dieses Handeln, das auf den wesentlichen Aspekt des Foucaultschen Machtbegriffs verweist: Macht ist produktiv, sie erzeugt Verhalten, aber ebenso Subjekte und diskursive wie nicht-diskursive Dinge. Um die Produktivität der Macht deutlich hervorzuheben, grenzt Foucault in *omnes et singulatim* erneut Macht gegen Gewalt ab: »Ein gefesselter und geschlagener Mensch ist der Kraft [*force*] unterworfen, die man auf ihn ausübt. Nicht aber der Macht. […] [D]ie Regierung der Menschen durch die Menschen […] erfordert eine bestimmte Form der Rationalität, und nicht eine instrumentelle Gewalt [*violence instrumentale*].« (Foucault 1979: [291]: 197; siehe Kapitel 4.2.2.) Neben der Trennung von Macht und Gewalt verweist das Zitat zugleich auf die enge Verbindung von Macht und Wissen bei Foucault, indem er erklärt, eine spezifische Rationalität ist stets für die Ausübung von Macht notwendig, die sich im vorliegenden Fall als Regierung[56] äußert. Foucault gelangt schließlich von dieser Abgrenzung der Macht gegenüber der Gewalt zu seiner prominenten These der Untrennbarkeit von Macht und Widerstand: »Es gibt keine Macht ohne potentielle Weigerung oder Auflehnung.« (Foucault 1979: [291]: 197) Soviel zu der begrifflichen Konzeption von Macht bei Foucault. Jedoch darf aber nicht aus dem Auge verloren werden, dass es Foucault dabei nicht um eine umfassende Theorie darüber geht, was das Wesen der Macht sei, sondern um eine historische Analyse spezifischer Machtformen mit je eigenen Machttechniken.

In einem zweiten Schlüsseltext der genealogischen Phase Foucaults, dem unter dem Titel *Der Mensch ist ein Erfahrungstier* erschienenen Interview mit Ducio Trombadori aus dem Jahr 1978, kommt Foucault noch einmal auf den spezifischen Charakter der von ihm untersuchten Machtformen zu sprechen und deutet an, weshalb er begann, sich mit dem Problem der Regierung zu beschäftigen. Zunächst hält Foucault fest, dass Machttechniken »übertragbar« (Foucault 1978 [281]: 113) seien und daher eine »relative Autonomie« (ebd.: 115) aufwiesen auch gegenüber der ökonomischen Basis. Ihre Übertragbarkeit und Reziprozität, die Möglichkeit »diesen Machtbeziehungen entkommen [zu; P.E.] können, sie [zu; P.E.] transformieren« begründet für Foucault auch die Möglichkeit von »Widerstand« (Foucault 1978 [281]: 115). Im Fortgang der Unterhaltung mit Trombadori bestimmt Foucault »Regierung« als die »Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt« (Foucault 1978 [281]: 116). Diese historisch

55 Foucault stellt sich hier auch in eine Tradition der Untersuchung von Macht und Herrschaft, die unter anderem auf Max Weber zurückgeht. Weber hatte in §16 von *Wirtschaft und Gesellschaft* Macht definiert als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.« (Weber 1922: 38) Siehe dazu auch die ideengeschichtliche Herleitung von Byung-Chul Han in *Was ist Macht?* (vgl. Han 2005: 17f).

56 In den Vorlesungen der Jahre 1978 und 1979 untersucht Foucault die *Gouvernementalität*, einen von ihm maßgeblich entwickelten Neologismus, der aus gouvernement (Regierung) und mentalité (etwa Denkart- oder Denkweise, im Sinne von Rationalität) zusammengesetzt ist. Neben der begrifflichen Ausrichtung auf ›regieren‹ und historischen Transformationen vom Mittelalter zur Neuzeit bestimmt Foucault Gouvernementalität darin wie folgt: »Ich verstehe unter ›Gouvernementalität‹ die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, die recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.« (Foucault 1978: STB: 162) Vgl. Lemke 1997: 269–272 , Bröckling/Krasmann/Lemke 2000, Meyer 2008: 94–97; Sonderegger 2012: 57–61..

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

jeweils spezifische »Gesamtheit von Prozeduren, Techniken, Methoden« zur »Lenkung« von Verhalten ist, so stellt Foucault 1978 fest, »heute in die Krise geraten«, was anhand der unterschiedlichen »Revolten« (Foucault 1978 [281]: 116) sichtbar geworden wäre. Um diese verschiedenen Revolten der *sixties*, die 1968 global kulminierten, gruppierten sich die Neuen Sozialen Bewegungen und von deren Kämpfen ausgehend analysierte Foucault die Macht. Dazu entwickelte er etwa ab 1970 seine Machtanalytik, in der er genealogisch die Herausbildung der verschiedenen Machtformen untersucht. Ab etwa 1978 gelangte er über die Frage nach der Gouvernementalität zur Untersuchung der Regierung der Menschen und wie sie sich aus dem christlichen Pastorat entwickelt hatte. Dass diese Regierung in eine Krise geraten sei, ist letztlich Ausgangspunkt von Foucaults Machtanalytik, die von den sozialen Kämpfen der 1960er ausging und die Tatsache des Widerstands in der Geschichte bis auf die ›Verhaltens-Revolten‹ im Mittelalter[57] zurückführte. Ausgehend von den Revolten gelangt Foucault zu der Frage der Macht und dem Begriff der Regierung. Die analytische und politische Beobachtung einer »Krise der Regierung« führt Foucault schließlich Ende der 1970er Jahre über die Untersuchung des christlichen Pastorats zu der Hinwendung zum Subjekt.

Was bleibt von Foucaults Konzeption der Macht heute? Seine Verbreitung über die Sozialtheorie und Geschichtswissenschaften hinaus und seine Popularisierung in sozialen Bewegungen und bis hinein in weite Teile der Gesellschaft erklärt sich mit seinen analytischen Möglichkeiten und seiner emanzipatorischen Ausrichtung. Foucaults produktiver Machtbegriff kann auf die Frage danach, wie Machtformen historisch ausgeübt wurden, was sie akzeptabel machte und auf welche spezifischen Machttechniken sie sich stützten, fundierte Antworten geben. Das Instrumentarium seiner Machtanalytik erlaubt zu untersuchen, auf welche Weise unterschiedliche Strategien einer Vielzahl von Akteuren in verschiedenen Diskursen miteinander und gegeneinander um Einfluss rangen und dabei zur Entfaltung von Machtformen beitrugen, die letztlich Herrschaft ermöglicht haben. Dabei geht Foucault nicht von einer eindeutigen Richtung der Macht aus, wie es die Repressionshypothese nahelegt, sondern die unterschiedlichen Effekte von Macht sind plural, überdeterminiert, kontingent, immanent – also nicht abschließend planbar und in ihren Wirkungen nicht vorhersehbar. Auf der Ebene der Mikrophysik der Macht zeigt sich, dass die Wirkungen der Macht sich verstärken, umkehren, aufheben und durchkreuzen können. Die Macht bildet Netze, in denen Wissensformen und Subjektivierungsweisen in wechselseitigen, unauflösbaren und unabschließbaren Prozessen konstituiert werden: Durch Wissen und Subjekte wird Macht ausgeübt und durch sie geht Macht hindurch. Wer nach den Strategien und Taktiken fragt, sieht mehr vom Geschehen und bedenkt von Anfang an die Pluralität der Prozesse der Machtentfaltung

57 In den Vorlesungen über die Gouvernementatlität erklärt Foucault: »Diese Verhaltensrevolten haben ihre Spezifität. Sie unterscheiden sich […] von den politischen Revolten gegen die Macht […] auch von den ökonomischen Revolten gegen die Macht […]. Sie unterscheiden sich in ihrer Form, sie unterscheiden sich in ihrem Zielobjekt. […] Doch das […] heißt nicht, dass sie voneinander getrennt oder isoliert geblieben wären […].« (Foucault 1978: STB: 284) Weiter beschreibt Foucault, dass »diese Verhaltensrevolten in ihrer religiösen Form mit dem Pastorat verknüpft sind […] bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. […] in dem Maße, wie viele pastorale Funktionen vom Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts an in der Ausübung der Gouvernementalität weitergeführt wurden […].« (Foucault: ebd.: 286)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als diejenige, die angesichts des Ergebnisses die Frage nach der Legitimität der Machtwirkung anhand von natürlichen oder positiven Rechten stellt.

Dennoch bleiben Schwierigkeiten mit Foucaults Machtbegriff bestehen. Die Trennung von Gewalt und Macht wird von Foucault eher proklamiert als plausibilisiert, um die Produktivität der Macht hervorzuheben. Foucault klammert so Gewaltverhältnisse aus. Gleichwohl er angibt, die Erfahrung der totalitären Regime, Faschismus und Stalinismus hätten ihn motiviert die Frage nach der Raserei der Macht zu stellen, kann er über ihren Terror als Gewalt wenig sagen. Gleiches gilt für die Sklaverei, obwohl er in der Kolonialmacht Frankreich aufgewachsen war und antikoloniale Kämpfe in Tunesien begleitet hatte. Da er ihre Wirkungen gleichermaßen als Zwang beschreibt, wird deutlich, wie unscharf Foucaults Unterscheidung von Gewalt und Macht am Ende bleiben muss.

2.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Macht und Gewalt

Der abschließende Teil des Kapitels vermittelt Adornos Denken der Gewalt mit Foucaults Machtanalytik, indem er Differenzen und Gemeinsamkeiten herausarbeitet und sie mit gesellschaftlichen Transformationen in Beziehung setzt, in welche beide Theoretiker eingreifen.[58] Ihr gemeinsames Problem besteht in der kritischen Analyse der Funktionsweisen gesellschaftlicher Herrschaft von dem brutalen Exzess bis zu der subtilen Internalisierung. Aufgrund des beständig reproduzierten Leids zielen ihre deskriptiven und normativen Theorien über den Zusammenhang von Gewalt und Macht auf Emanzipation. Dabei beleuchten ihre unterschiedlichen Konzeptionen dieser beiden historischen Grundbegriffe einerseits gegenseitig blinde Flecken. Andererseits ermöglichen sie einen Blick auf den Übergang vom Fordismus zum Postfordismus und bieten ein Modell der Aktualisierung kritischer Theorien. Statische Elemente der Transformation erfasst Adornos Gewaltbegriff, welcher die Negativität, die Repression und das Leiden als gesellschaftliche Konstante begreift. Dynamische Aspekte registriert Foucaults produktiver Machtbegriff, der die Ausbreitung permissiver Machtformen innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung auf den Begriff bringt.

Statt einer unüberwindbaren Trennung führt die Verbindung des multiplen Gewaltbegriff Adornos mit Foucaults produktivem Machtbegriff ihre fruchtbare Vermittlung vor Augen. Auf dieser Basis lässt sich die These begründen, dass Gewalt und Macht dialektisch ineinander umschlagen können. Beide Begriffe sind jedoch nicht beliebig austauschbar. Eine Kritik der Gewalt wie auch eine der Herrschaft ist sinnvoll denkbar und nötig, da ihre Abschaffung dem Begriff nach möglich ist. Hingegen ist eine Machtkritik[59]

58 Die wesentlichen Punkte und Linien der Argumentation habe ich bereits in meinem Artikel *Adorno und Foucault im Kraftfeld von Macht und Gewalt* (Erxleben 2019) vorgetragen. Sie werden im Folgenden ausgeführt und vertieft.

59 Sowohl in aktivistischen Kreisen als auch in der Forschung findet man diesen Begriff jedoch. So sprechen Rahel Jaeggi und Robin Celikates von »Machtkritik« (Jaeggi/Celikates 2017: 98). Dieser Begriff lässt sich bei Foucault jedoch nicht belegen und erscheint seinem Denken auch fremd. Der Ausdruck Machtkritik lehnt sich zwar an Foucault an, erscheint aber als Versuch einer Radikalisierung von Herrschaftskritik auf bloß sprachlicher Ebene.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im selben Sinne nicht möglich, da ein Zustand ohne Macht nicht gedacht werden kann. Adornos Fokus auf der *Negativität* des Gewaltbegriffs erfasst zutreffend die anhaltende Verhinderung der Aktualisierung von Potentialen. Zugleich offenbart sein Gewaltbegriff die gewaltsame Zurichtung von Menschen und Dingen im Zugriff des identifizierenden Denkens und wie diese im Kapitalismus produziert und reproduziert wird. Über Adornos auf Repression reduzierten juridischen Machtbegriff geht die Machtanalytik Foucaults hinaus, welche die *Produktivität* kritisch aufzeigt. Jedoch hat sein Begriff der Macht Leerstellen in der Beschreibung von Gewalt. Nötig ist ein produktiver Begriff der Gewalt, der es erlaubt, Gewaltphänomene als produktiv zu begreifen, analog zum Verständnis der Macht bei Foucault. Wenn also ein dialektischer Umschlag von Macht in Gewalt immer möglich ist, muss ein umfassender Begriff der Macht in zwei Richtungen gedacht werden. Er verweist auf einen reflektierten Begriff des emanzipatorischen Fortschritts einerseits und anderseits auf die herrschaftsstabilisierenden Dynamiken der Gewalt und des Leidens. Letztes bestimmt der Begriff der Ohnmacht näher und füllt damit eine bei Foucault bestehende Leerstelle.

Nachfolgend werden vor dem Hintergrund von Gemeinsamkeiten die zwischen Adorno und Foucault identifizierten Differenzen zugespitzt. Diese führt die Analyse anschließend auf ihre theoretischen Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichem Wandel zurück. Die Thesen von der Dialektik zwischen Macht und Gewalt sowie von dem Begriff der Ohnmacht als Mittler zwischen beiden bilden den Abschluss des Kapitels.

2.3.1. Gemeinsamkeiten: Herrschaftskritik fortsetzen

Die Fortsetzung der Tradition der Herrschaftskritik stellt das gemeinsame Problem und Anliegen Adornos und Foucaults dar. Mit den Begriffen Ohnmacht oder Strategie aktualisieren sie bestehende Konzepte und erschließen zugleich neue Bereiche. Sie reagieren dabei auf die unzureichende Analysefähigkeit eines verstaubten Marxismus. Vor allem aber zielt ihre Kritik auf die Einrichtung einer Gesellschaft, die Mündigkeit ermöglicht (siehe Kapitel 4). Dafür richten sie ihre Begriffe auf die *Untersuchung und Diskreditierung von direkten und indirekten mikrologischen Gewaltverhältnissen aus und auf die Frage, wie diese auf der Makroebene gesellschaftliche Herrschaft reproduzieren*. Auch in der Forschungsliteratur wird diese Gemeinsamkeit wiederholt hervorgehoben.[60] Besonders in der Kritik des Zwangs zeigen Adorno und Foucault einander überschneidende theoretische und praktische Interessen. In ihren Überlegungen ist der Gedanke gleichermaßen zentral, wonach Zwang für das Funktionieren moderner Gesellschaften eine fundamentale Rolle spielt.[61] Allerdings artikulieren sie dieses Problem unterschiedlich und akzentuieren

60 So argumentieren auch Weiß und Speck mit Blick auf die Vermittlung von Frankfurter Schule und Poststrukturalismus: »Es waren die neuen Gewaltformen der Moderne mit ihrer bis dahin unbekannten Totalität, die stets die Bedrohung des ebenfalls neuen Gedankens menschlicher Würde waren und in beiden Strömungen die Gegenfragen zum Optimismus der Aufklärung provozierten.« (Weiß/Speck 2007: XII) Darüber, dass Foucaults Arbeiten auf die Untersuchung der Gewaltaspekte moderner Gesellschaften zielten, besteht in der Forschung annähernd Konsens: vgl. Loik 2001: 43; Schroer 2004: 159; Sarasin 2007: 45; Gros 2012; Maze 2018: 120.

61 Adorno und Foucault beschreiben die direkt physischen bis mehrfach vermittelten Formen des Zwangs, analysieren ihre Wirkungen in allen gesellschaftlichen Bereichen und erfassen ihre sub-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es damit verschieden. Die Begriffe Gewalt und Macht werden von Adorno und Foucault zwar gleichermaßen zur Analyse des Zwangs herangezogen, dabei jedoch verschieden konzipiert. Dadurch geraten verschiedene Aspekte der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse in den Vordergrund, was teils auf theoretische Positionierungen zurückgeht, teils auf historische Erfahrungen, die im Folgenden betrachtet werden.

2.3.2. Zuspitzung der Differenzen: Adornos negativistischer Antagonismus gegen Foucaults produktivistischen Agonismus

Den Begriff Gewalt nutzt Adorno erstens zur Bezeichnung einer aktiven Kraft, zweitens als Ursache passiven Erleidens und drittens zur Beschreibung der Funktionsweise des Geistes. Dabei baut er auf dem Modell physischer Gewalt auf, deren vielfache Vermittlung die Gesellschaft zusammenhalte. Gewalt erscheint bei ihm stets als gesellschaftliche Verhältnisse. Darauf verweisen auch die Begriffe Ideologie und Pseudoindividualisierung, mit denen dieses Kraftfeld verbunden ist. Bereits die Trennung und Fixierung von Gesellschaft und Individuum fasst Adorno als Gewalt (siehe Kapitel 4.1.). Dem entspricht auch die Konstellation, in die Adorno die Gewalt mit anderen Begriffen bringt. Namentlich zu Leiden und Macht steht Gewalt in einer ausdifferenzierten, funktionalen, nicht rein repressiven Beziehung. Das Leiden im Individuum als subjektiver Ausdruck von objektivem gesellschaftlichem Druck erscheint als materielle Basis einer Kritik der Gewalt. Das von Gewalt ausgelöste Leiden ist unzweifelhaft, obwohl Kulturindustrie und andere Formen von Ideologie es vergessen machen wollen und damit die Gewaltverhältnisse aufrechterhalten (siehe Kapitel 3.1.). Leiden beredt zu machen ist die Aufgabe einer jeden kritischen Sozialtheorie und damit auch ihre normative Basis. Adorno entwickelt eine dialektische Konzeption des Gewaltbegriffs, die auf dem Abschneiden des Potentials beruht. Damit wirkt Gewalt zugleich produktiv für die negative Vergesellschaftung unter kapitalistischen Verhältnissen. Denken und Geist verfahren notwendig auf gewaltsame Art, doch besteht die Möglichkeit ein Potential zu heben. Die Dialektik der Gewalt besteht darin, dass man sie noch ausübt, wenn man sie überwinden will. Hingegen bleibt der Begriff der Macht bei Adorno allgemein und abstrakt. Er identifiziert sie mit dem System oder dem Bestehenden schlechthin. Die von Adorno untersuchte Macht funktioniert überall innerhalb einer *antagonistischen Gesellschaft* und zeigt sich in den Kalkülen aller Individuen. Macht wirkt rational und ubiquitär. Nach Adorno basiert sie entsprechend der Repressionshypothese auf dem Triebverzicht und orientiert sich am Modell des Gesetzes. Daher kann Adornos Machtbegriff in Foucaults Termini als juridisch bezeichnen werden. Während Adornos Gewaltbegriff bis ins Kleinste hinein fähig ist, Gewalt aufzuspüren und zu denunzieren, gerät sein Verständnis von Macht konventionell und bleibt auf der Makroebene politischer Macht. Insgesamt bestätigt seine Konzeption von Gewalt und Macht die Negativität als den hervorstechenden Zug seiner kritischen Theorie der integrierten Gesellschaft, welche als fordistische verstanden werden kann.

---

jektiven, sozialen und epistemologischen Dimensionen. Vgl. unter anderem Adorno 1966: ND: GS 6: 32; 1951: MM: GS 4: 171; 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 377. Zu Foucault vgl. Foucault 1970: OD: 38; 1975: ÜS: 265, 269; 1982: [306]: 280.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault entwickelt während seiner genealogischen Phase einen Begriff von Macht [*pouvoir*] als produktives Netz. Vom frühen Kriegsmodell bis zur späteren Vorstellung von der Macht als auf Handeln einwirkendes Handeln arbeitet er die wesentlichen Aspekte seines analytischen Begriffs heraus. Gegen vorherrschende Verständnisse von Macht bekämpft er jeden Versuch die Macht als Substanz zu begreifen. Dagegen *vertritt Foucault einen relationalen Machtbegriff, der von immanenten Beziehungen zwischen Singularitäten ausgeht.* Foucault behauptet die Autonomie der Machtbeziehungen, da sie sich nicht reduktionistisch aus den Verhältnissen von Produktion Zirkulation und Konsumtion ableiten lassen. Machtbeziehung nehmen an der Mikroebene ihren Ausgang und wirken nicht in antagonistischen Verhältnissen, sondern in intentionalen Strategien, welche aber nicht subjektiv gedacht werden dürfen. Damit beschreibt Foucault einen *gesellschaftlichen Agonismus*, in dem ausgehend von einer Vielzahl von strategisch operierenden Mikro-Mächten, welche in permanenten Konflikten um Hegemonie kämpfen, sich Herrschaftsverhältnisse bilden. Seinen Machtbegriff trennt er von Gewalt. Gewalt zwingt direkt physisch, Macht funktioniert subtil und vermittelt über Wissen. Doch an verschiedenen Stellen schließt Foucault Krieg, direkten physischen Zwang und Gewalt im engeren Sinn in Machtbeziehungen ein. In jedem Fall existiert für Foucault die Macht nur *in actu* und in Bezug auf ein Handeln. Handeln verweist auf den wesentlichen Aspekt des Foucaultschen Machtbegriffs: Macht ist produktiv, sie induziert Diskurse, erzeugt Subjekte, veranlasst Verhalten und konstruiert Gegenstände. Doch nicht nur mit dem Wissen ist die Macht untrennbar verbunden, sondern auch mit dem Widerstand. Denn die Macht bietet Spielräume, ein Kontinuum zwischen Konformität und Widerstand. Die Techniken der Macht sind übertragbar und damit auch potentiell umkehrbar. Im Netz der Macht ist der Widerstand daher überall präsent. Auf die Widerstände der Neuen Sozialen Bewegungen führt Foucault auch die Krise der Regierung zurück. Diese spezifische Formation von Macht und Wissen, die man auch fordistische Gouvernementalität nennen könnte, sieht sich in den 1970er Jahren gezwungen auf die transversalen und mit dem Subjekt verbundenen Kämpfe zu reagieren. In der Folge beobachtet Foucault die neoliberalen Rekonfigurationen der Macht, welche die Menschen über Freiheit regiert. Die Permissivität der postfordistischen Machtformen problematisieren seine Analysewerkzeuge.

Oberflächlich betrachtet läuft die Untersuchung der Begriffe Macht und Gewalt im Denken Adornos und Foucaults auf eine schematische Gegenüberstellung hinaus: Auf der einen Seite der an Repression orientierte mehrdimensionale Gewaltbegriff Adornos, der die Negativität der Gewalt dialektisch auf eine Tauschvergesellschaftung zurückführt. Die Individuen werden darin durch Androhung physischer Gewalt zur Klassengesellschaft zusammen gezwungen. Der ihr zugrundeliegende Antagonismus setzt sich auf vielfältige und gebrochene Weise bis in alltägliche Umgangsweisen und Artefakte der Kultur auf gewaltsame Art durch. In seinen Analysen spürt Adorno Formen von Gewalt in allen Bereichen der Gesellschaft auf und macht das Leiden der beschädigten Individuen sichtbar. In der gebrochenen Totalität der verwalteten Welt steht aufgrund der umfassenden Vermittlung von Gewaltverhältnissen niemand außerhalb des Schuldzusammenhangs, dem die Einzelnen nahezu ohnmächtig gegenüberstehen. Auf der anderen Seite steht der produktiv verstandene immanente Machtbegriff Foucaults. Er beschreibt relationale, reversible und dynamische Kräfteverhältnisse, in denen Widerstand integra-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ler Teil einer Pluralität von Strategien ist. Aus dem kontingenten Zusammenwirken teils divergierender Strategien entstehen spezifische Machtformen mit je eigenen Rationalitäten. Diese zielen mittels diskursiver und nondiskursiver Techniken darauf, das Verhalten von Kollektiven und Individuen zu beeinflussen, welche Foucault als Effekte und Ausgangspunkte von Strategien begreift. Trotz seiner späteren Verschiebungen hin zu Freiheitsräumen der Subjekte geht Foucault grundlegend von agonistischen Verhältnissen in Gesellschaften aus, in denen permanent Kämpfe um Machtbeziehungen geführt werden, um Zwangswirkungen zu kritisieren und zu beenden oder aber sie zu modifizieren und neue zu erschaffen.

2.3.3. Vermittlungsvorschläge

Einer der Gründe dafür, dass Adorno und Foucault die modernen Gewaltformen auf unterschiedliche Weise begrifflich analysieren, liegt in Adornos Verbleib im Rahmen marxistischer Theoriebildung. Der sich durch Antagonismen hindurch erzeugenden brutalen Totalität kapitalistischer Klassengesellschaften entspricht einerseits Adornos weiter Gewaltbegriff in seiner Feinheit und andererseits sein schematisch-abstrakter Begriff von der Macht des Systems. Foucaults strategischer und mikroskopischer Machtbegriff korrespondiert hingegen mit der Polyvalenz, Lokalität und Transversalität der Kämpfe gegen verschiedene Machtformen. Die Produktivität von Macht hebt er gegen den engen Begriff von Gewalt als unmittelbarem Zwang hervor. Sein Motiv für die Abkehr vom Paradigma des Klassenkampfes und der dialektischen Theorie bildet die Einsicht in die vom marxistischen Diskurs ausgehenden Zwangseffekte. Die Erneuerung kritischen Denkens muss von der Erkenntnis der Abnutzung der kritisch intendierten Begriffe ausgehen. Daran schließt direkt die Ebene der Historizität an, da die Abnutzung, Instrumentalisierung und Verkehrung von Begriffen immer im realhistorischen Kontext verstanden werden muss und nicht als ideengeschichtlicher Prozess. Die Transformation der Begriffe ist vermittelt mit der Transformation der Gesellschaft, dies haben Adorno und Foucault beispielhaft geleistet (siehe Kapitel 1.3.) und damit Modelle für die Gegenwart vorgelegt .

Das zentrale Argument des Kapitels lautet ausgehend von den beiden Ebenen der Differenz, dass Adornos marxistische Konzeption der Begriffe Gewalt und Macht als Teil seiner Kritischen Theorie der Gesellschaft der *fordistischen Formation des Kapitalismus* entsprechen. Foucault entwickelt seine Machtanalytik in Reaktion darauf, dass mit dem traditionellen Machtbegriff die Kämpfe der Neuen Sozialen Bewegungen und neue Machtformen unzureichend erfasst werden können, die eine *Transformation zum Postfordismus* ankündigen. Der Übergang kann auf den Unterschied zwischen den Konzepten Antagonismus und Agonismus verdichtet werden. Adorno beschreibt trotz aller Brüche einen einheitlichen Antagonismus, der die Klassengesellschaft als Totalität strukturiert und als dialektischen Widerspruch analysiert werden kann. Foucault beleuchtet hingegen als Agonismus die Pluralität, Diskontinuität und Kontingenz verschiedener Strategien, die sich in verschiedenen Machtformen und ihren Kämpfen zeigen.

Beide Analysen ergänzen einander, widersprechen sich aber auch in Teilen. Sie bieten unterschiedliche Blickwinkel auf Machtformen und Gewaltphänomene. So erscheint es zuweilen analytisch präziser auf einen produktiven Machtbegriff zurückzugreifen,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um die Machttechniken der neoliberalen Gouvernementalität zu begreifen, die permissiv regiert, also scheinbar paradox über Freiheit Zwang ausübt, indem sie begrenzte Spielräume lässt. An anderen Stellen mag es sinnvoll erscheinen mit einem repressiven Begriff von Gewalt auf die strukturellen Einschränkungen dieser Wahlmöglichkeiten zu verweisen und die Persistenz von Leiden, Irrationalität und Ohnmacht in der Re-Produktion unter dem Diktat des Tauschwertes zu denunzieren.[62] Um der Kontinuität des Problems der Gewaltförmigkeit moderner Gesellschaften in ihrem Wandel gerecht zu werden, ist es unumgänglich die Historizität von Theorien zu reflektieren und Begriffe zu transformieren, damit sie weiter analytisch präzise und kritisch wirken können.[63]

Der Historizität entkommen auch die Formen des Widerstands nicht. Kritik, Kämpfe und ihre Utopien unterliegen einem Formenwandel. Ist bei Adorno die Konzeption der verwalten Welt zwar geknüpft an die Emphase der Ohnmacht und das Postulat der verstellten Praxis,[64] bietet er doch den Widerständigen qua Negation einen Ausblick auf Versöhnung und Erlösung (vgl. Adorno 1951: MM: GS 4: 283). Dagegen verweigert Foucaults immanenter Machtbegriff diesen Fluchtpunkt und mit ihm die Aussicht auf eine Revolution.[65] Zugleich zeigen seine Analysen Anknüpfungspunkte von Widerstand überall, wo Macht wirkt. Adornos Tendenz zur Rarifizierung des Widerstands steht so Foucaults Ausweitung der Widerständigkeit gegenüber.

Ausgehend von diesen Überlegungen zur Historizität von Theorie und ihrer Auseinandersetzung können abschließend auf Grundlage der entwickelten Differenzen der Konzeptionen von Gewalt und Macht bei Adorno und Foucault zwei vorläufige Thesen

62 Zu beobachten ist insgesamt eine Verschärfung von Tendenzen, die Adorno und Foucault beobachten: Einerseits die Persistenz von Gewaltformen wie Krieg und politischem Terror, die aber gleichfalls unter dem Paradigma der Digitalisierung hybridisiert werden. Andererseits eine sich zuspitzende Internalisierung von Gewalt in Form von Depression und Burnout, die Han auf »ein *Übermaß an Positivität* […], auf das Unvermögen, *Nein zu sagen*, nicht auf das *Nicht-Dürfen*« zurückführt (Han 2011: 43, Hervorhebung im Original). In den letzten Jahrzehnten haben sexistische Gewaltphänomene und spezifische Kämpfe gegen und um geschlechterspezifische Machtformen deutlich mehr Aufmerksamkeit erfahren. Indem sie beispielsweise die Vergewaltigung in der Ehe, Abtreibung und Care-Arbeit thematisieren, verweisen besonders feministische Theoriebildung und Kämpfe auf das notwendige Korrektiv des Feminismus zur Kritischen Theorie (vgl. Adamczak 2017: 225–230, 247–253; Knapp 2012: 131).

63 Diese Transformation erfordert oft theoretische Positionen, auch wenn sie Eindeutigkeit verheißen, aufzugeben, um Kämpfe fortsetzen und neue führen zu können. Den Materialismus zu retten kann erfordern, sich vom Basis-Überbau-Schema zu verabschieden. Foucault ginge es bei der Ausarbeitung seines produktiven Machtbegriffs, so analysierte Lemke scharfsinnig, um eine Aktualisierung von Marx Begriff der Produktionsweise (vgl. Lemke 2001: 273).

64 So etwa in der knappen Form: »Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich […].« (Adorno 1969: [Marginalien]: 181) Wobei sich dies auf tradierte Formen des Protestes bezog und als Aufforderung der Entdeckung und Entwicklung andere Widerstandspotentiale, etwa in der Kunst, verstanden werden kann.

65 Keine globalen Transformationen sind in Foucaults Augen erstrebenswert, nur Subversionen in lokalen Kämpfen. Seine »historische Ontologie unserer selbst« sollte sich »von all jenen Projekten abwenden, die global und radikal sein wollen.« (Foucault 1984: [339]: 703) Wobei Foucaults Aufruf über klassische Antagonismen hinauszugehen und Experimente zu wagen auch als Radikalisierung gedeutet werden kann (siehe Kapitel 4.2.3.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

skizziert werden. Die erste formuliert ein dialektisches Verhältnis von Macht und Gewalt. Die zweite postuliert Ohnmacht als einen Begriff, der zwischen beiden Ansätzen vermittelt.

Dialektik von Macht und Gewalt

Die beste Möglichkeit das Kraftfeld Macht und Gewalt begrifflich zu fassen besteht nicht in der scharfen Trennung beider Begriffe im Anschluss an Foucault. Nachdem Foucault zum Zweck der Hervorhebung des produktiven Charakters von Macht sie von Gewalt unterschieden hat, kann dieser erweiterte Begriff von Macht nun mit Adornos weitem Begriff von Gewalt dialektisch vermittelt werden. Der Zweck dieser Vermittlung liegt in dem Interesse aktuelle Machtverhältnisse und Gewaltformen (wie Burnout, hybride Kriege und Femizide) besser zu erfassen. In Anlehnung an Foucaults Überlegungen, wonach Strategien von Krieg und Politik »jederzeit ineinander umschlagen können« (Foucault 1976: WzW: 94), lautet die These: *Macht kann jederzeit in Gewalt umschlagen*.[66]

Diese These baut auf den Überlegungen Adornos und Foucaults auf und geht über sie hinaus. Beide konzipieren Gewalt und Macht jeweils als weite Begriffe, deren Extension unendlich erscheint. Das Problem der Ab- und Umgrenzung, das sich dabei stets stellt, ist im Fall von Gewalt und Macht immanent und unhintergehbar. Die vielfache und mehrdimensionale Vermittlung von Gewalt und die Ubiquität von Macht veranlassen Adorno und Foucault sie mit guten Gründen über den engen sozialphilosophischen Rahmen hinaus auch moralphilosophisch, erkenntnistheoretisch und ästhetisch offen und weit zu fassen. *Das Andere von Macht und Gewalt ist nur in der Potentialität greifbar* und zeigt sich in Diskontinuitäten, Brüchen und an den Grenzen. Mit den Mitteln der genealogischen beziehungsweise immanenter Kritik kann ex negativo herausgearbeitet werden, welche anderen Formen der Macht oder Zustände jenseits der Gewalt gedacht und angestrebt werden können. Für die jeweiligen Arten von Kritik haben Adorno und Foucault Gewalt und Macht als historische Begriffe konzipiert. Für die spezifische Analyse historischer Verhältnisse sollen sie äußerst fein in der Anwendung und damit in der Lage sein, zwischen Machtformen und Gewaltphänomenen zu differenzieren und normative Urteile zu ermöglichen. Gleichwohl bedeutet von einem dialektischen Umschlag beider Begriffe zu sprechen, davon auszugehen, dass sie nicht bedeutungsgleich sind.

Wenn Macht und Gewalt als weite, nicht bedeutungsgleiche Begriffe verstanden werden, die ihr Gegenüber aus einer Potentialität ableiten, stellt sich die Frage, in welcher Weise sie dialektisch vermittelt sein können. Sinnvoll denkbar erscheint eine *triadische Konstellation von Fortschritt, Macht und Gewalt,*[67] *deren materielle Basis Leiderfahrungen und*

66 Diese These ist verwandt mit der von Han, der von einer »vielfache[n] Dialektik der Macht« (Han 2005: 13) spricht, Gewalt aber als rein repressiv deutet: »Wird die Vermittlung [zwischen Ego und Alter, P.E.] auf Null reduziert, so schlägt die Macht in Gewalt um. Die reine Gewalt versetzt *Alter* in eine extreme Passivität und Unfreiheit. Es findet keine *innere* Kontinuität zwischen *Ego* und *Alter* statt.« (Han 2005: 15; Hervorhebung im Original)

67 Ähnlich entwerfen Jaeggi und Celikates ihren Machtbegriff mit zwei Ausrichtungen, einerseits in Richtung Freiheit und andererseits in Richtung Gewalt (vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 99–100). Da sie keine Konzeption von Gewalt anstreben und das Verhältnis der Begriffe nur linear und nicht untereinander vermittelt bestimmen, bleibt ihre begriffliche Konzeption hinter der angestrebten Kom-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kämpfe darstellen. Der Gedanke baut auf Adornos Überlegungen zu Fortschritt auf: »Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er nicht länger totalitär.« (Adorno 1962: [Fortschritt]: 49) Adorno beschreibt die begriffliche und historische Dynamik der triadischen Konstellation. Macht, die in ihrer historischen und aktuellen Gestalt als Fortschritt auftritt, ist gewalttätig, kann aber andererseits potentiell befreiend wirken, worin ein Moment der Wahrheit des Fortschritts gegen seine falsche Realisierung liegt. Das moderne Narrativ des Fortschritts gibt ein Versprechen auf Emanzipation, also auf Freiheitsgewinne und Ermächtigung.[68] Die kapitalistische Gesellschaft beschädigte den Fortschritt, in dessen Zeichen sie ungeheure Potentiale entwickelte, da sie aufbauend auf vorhergehenden Gewaltverhältnissen von der ursprünglichen Akkumulation an mit Gewalt verbunden war.

Innerhalb der Dialektik von Macht und Gewalt können zwei Momente gedacht werden, die zuvor blinde Flecken darstellten: zum einen die *Produktivität von Gewalt* und zum anderen die *Ohnmacht* als gewaltsame Form von Macht. Im ersten Fall können Gewaltausübungen und Gewalterfahrungen produktiv an Vergesellschaftung und Subjektivierung beteiligt sein, indem sie einerseits zu Ermächtigungserlebnissen führen und andererseits über Wissensproduktion Sinn erzeugen. Aufgrund dieser fetischisierenden Wissensproduktion stabilisieren Ideologien die von Gewalt beschädigten Subjekte durch die irrationale Bearbeitung ihrer Leiderfahrungen (siehe Kapitel 3). Adorno erfasst diese Möglichkeiten, betont allerdings das repressive Moment des Vorgangs, wohingegen mit und gegen Foucault die Affirmationskraft der Gewalt in den Fokus geraten soll.[69] Gerade weil dabei nicht aus dem Blick geraten darf, dass Gewalt mit dem Leiden der Subjekte einhergeht, ist das Moment der Produktivität von Gewalt nicht als Freibrief für revolutionäre Gewalt zu deuten. Repressive Dynamiken und Beschädigungen machen auch vor denen nicht Halt, die Gewalt zur Beendigung gewaltsamer Herrschaftsverhältnisse einsetzen wollen und damit auf Befreiung zielen. Ein Umstand, den zu reflektieren Theorien verpflichtet sind, die mit Foucault von der unhintergehbaren Rolle von Kämpfen mit, um und gegen Machtformen ausgehen, da sie auch zu Stabilisierung und Vertiefung von Unterwerfung führen können. Nie kann es eine abschließende Rechtfertigung von Gewalt geben, stets ist, wer sie übt, Teil eines Schuldzusammenhangs.

Ohnmacht als Mittlerbegriff

Der zweite Moment, der sich aus der Dialektik von Macht und Gewalt ergibt und zugleich die zweite These des Kapitels bildet, betrifft Adornos Begriff der Ohnmacht. Ihm

plexität zurück. Die durch permissive Machttechniken ausgeübte Gewalt kann so nicht erfasst werden. Letztlich bleibt Gewalt wieder das bloß Andere der Macht.

68 Siehe auch Allen 2016.

69 Auf diese Weise schließt Wildt an Foucault an und geht über ihn hinaus, indem er zeigt, dass »reale physische Gewalt« produktiv die nationalsozialistische Volksgemeinschaft herstellte (Wildt 2007: 19). Ebenfalls unter Rückgriff auf Adorno und Foucault argumentiert Decker, dass »[v]erweigerte Anerkennung«, die als Gewalterfahrung verstanden werden kann, nicht rein repressiv zur Passivität der Subjekte führt, also »nicht zu einer Erfahrung der Desintegration« wird, »sondern im Gegenteil zur Integration in eine autoritäre Dynamik« (Decker 2018: 57) führt.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

entspricht kein Begriff bei Foucault[70] und doch kann er als Vermittlung der beiden Ansätze fruchtbar gemacht werden. Einerseits leuchtet der Begriff die Leerstelle in Foucaults Machtbegriff aus, dass es Stellen im Netz gibt, die, obgleich sie von Macht konstituiert und durchzogen sind, keine Macht ausüben können über diese Machtverhältnisse. Trotz der Abwesenheit physischer Gewalt, die Subjekte direkt zu Verhalten zwingen könnte, werden diese ohnmächtigen Situationen von Subjekten als Leiden erlebt und sind mithin als gewalttätig dechiffrierbar. Andererseits deutet die Macht-Komponente des Begriffs eben auf diese Konstituierung durch Macht und ihre Einbindung in Machtbeziehungen hin. Der besonders fruchtbare Aspekt des Begriffs besteht darin, dass er Grunderfahrungen beschreiben kann, die in den letzten Jahren wieder stärker artikuliert wurden. *Ohnmacht ist eine sozialphilosophische Kategorie, die aufzeigt, in welcher Weise die Aporien der derzeitigen kapitalistischen Gesellschaft systematisch das gute Leben verunmöglichen*. Sie erfasst eine komplexe Gemengelage, die auch sozialpsychologische, politische und ökonomische Elemente beinhaltet. Dazu zählen unter anderem Depression, Vertrauensverlust in die repräsentative Politik und liberale Demokratie, Abstiegsängste hervorgegangen aus ökonomischen Krisen und Transformationen der Arbeitswelt.

Der Begriff der Ohnmacht wird von Adorno entfaltet und bietet einen Ausweg aus dem Dilemma der revolutionären Gewalt. Er zeigt, wie Elend sich in Ohnmacht ausdrückt und sich tendenziell zu ihr integriert (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8). *Die Ohnmacht ist eine zentrale Form, in der Leiden in der kapitalistischen Gesellschaft erlebt wird.* Sie wird produziert durch Macht und reproduziert sie, sie wirkt repressiv gegen die Subjekte und konstitutiv für die Klassengesellschaft. Auch im Agonismus der postfordistisch transformierten Klassengesellschaft, gewinnt Ohnmacht an Bedeutung als *die dunkle Seite der permissiven Machtformen pluraler Herrschaftsverhältnisse*. Gleichzeitig verweist Adorno auf die Ambivalenz der Ohnmacht, da von ihr auch Widerstand ausgehen kann. So sollte ein sich um Mündigkeit bemühender Mensch »seine eigene Ohnmacht zu einem Moment dessen mach[en], was er denkt und vielleicht auch was er tut.« (Adorno 1969: [Erziehung]: 147) (Siehe Kapitel 4.3.3.) Gleichwohl warnt Adorno eindrücklich vor einem unmittelbaren »Übergang zur theorielosen Praxis«, die zwar »motiviert [wird, P.E.] von der objektiven Ohnmacht der Theorie«, aber Ohnmacht »vervielfacht […] durch die Isolierung und Fetischisierung des subjektiven Moments der geschichtlichen Bewegung, der Spontanität.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 177) *Bei der eigenen Ohnmacht anzusetzen soll nicht nur die eigene Leiderfahrung beredt machen, sondern auch die der Anderen und damit die gesellschaftliche Vermittlung durchdringen.* Die spontane Negation bedarf jedoch der theoretischen Reflexion. Denn theorielose Praxis perpetuiert Ohnmacht und Leiden. Daher ist die stets alerte Geschäftigkeit des Aktionismus »regressiv«, da er sich »weigert [.], die eigene Ohnmacht zu reflektieren.« (ebd.: 186)

70 Zwar spricht Foucault an einer Stelle von »Untermacht [*infra-pouvoir*]« (Foucault 1975: ÜS: 111), doch wird dieser Gedanke von ihm nicht weiter ausgeführt.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Kraftfeld B: Wissen und Ideologie

3.0. Einleitung

Adorno und Foucault bearbeiteten beide das Problem der Verbindung von Herrschaft und Rationalität, wenngleich auf unterschiedliche Weise. Adorno hält am Begriff der Ideologie fest als dem notwendig falschen Bewusstsein und Schein, der die Erkenntnis der gesellschaftlichen Realität verwehrt. Foucault hingegen grenzt sich scharf davon ab und untersucht die Machtwirkungen von Wissen, welches in Diskursen mit spezifischer Rationalität hervorgebracht wird. Das folgende Kapitel umreißt verschiedene Ansätze, indem es den verbindenden Motivationszusammenhang offenlegt und davon ausgehend die Differenzen akzentuiert, um schließlich die Frage nach einer Perspektive auf Aktualisierungspotentiale zu stellen. Dazu müssen die Begriffe Adornos und Foucaults darauf untersucht werden, wie sie die Entwicklung der Sache reflektieren und strategisch in Auseinandersetzungen eingesetzt wurden. Darin zeigen sich ihre gesellschaftlichen und theoretischen Kontexte.

Auch wenn Adornos Ideologie-Begriff keinesfalls mit Foucaults Begriff von Wissen gleichgesetzt werden kann, den dieser explizit gegen das Konzept Ideologie entwickelt, besteht doch auch eine Gemeinsamkeit im Problem, die es erlaubt, von einem Kraftfeld auszugehen, welches auf Aktualisierungspotentiale zu untersuchen ist. Der problematische Zusammenhang von Herrschaft und der Produktion von Erkenntnis in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verweist auf Machtwirkungen von Wissensformen und beruht historisch auf Prozessen der Aufklärung und Rationalisierung, die sich in der Moderne untrennbar mit der kapitalistischen Produktion verbunden haben. Eine mögliche Variante für die fruchtbare Verbindung von Ansätzen Foucaults mit denen Adornos stellt der Begriff der Wahrheit dar. Adorno bringt sie mit Ideologie in eine Konstellation, die näher entfaltet werden wird und bei unbestreitbaren Differenzen auch Parallelen und Bezüge zu Foucaults Politischer Ökonomie der Wahrheit offenbart. Wesentliche Bezüge zu den beiden anderen Kraftfeldern bestehen darin, dass Ideologien auf Leiden im Subjekt reagieren und unmittelbar stabilisierend auf gesellschaftliche Herrschaft wirken.

Der erste Teil des Kapitels stellt Adornos Ideologienlehre dar. Zunächst rekonstruiert es, wie er die Entstehung von Ideologien und die Entwicklung des Konzepts beschreibt. Daran anschließend beleuchtet das Kapitel die wesentlichen Funktionen von Ideologien

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

3.1. Die Ideologienlehre Adornos

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

3.1.1. Entstehung der Ideologie und Herleitung des Ideologiebegriffs bei Adorno

Das Denken im Kontext der Trennung von Hand- und Kopfarbeit

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

Die Naturgeschichte des Geistes

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

3 Ähnlich hatte bereits Max Horkheimer in seinem programmatischen Aufsatz über *Traditionelle und Kritische Theorie* geschrieben, dass sobald »der Begriff der Theorie jedoch verselbstständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei«, die Theorie sich »in eine verdinglichte, ideologische Kategorie« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 211) verwandelt.

4 Zum Problem der materialen Geschichtsphilosophie nach Marx, der das Paradigma aufstellte, dass Menschen zwar Geschichte machen, sie sich aber dennoch über ihren Köpfen vollzieht (vgl. Marx 1869: MEW 8: 115) siehe die Studie von Breitenstein (2013: 41–43) Nach Breitensteins Ansicht »ist Geschichtsphilosophie *Heteronomiephilosophie*« (ebd.: 43, Hervorhebung im Original), das heißt, ihr normativer Anspruch will nicht nur erklären, sondern auch darüber hinaus orientieren. Zur Historizität siehe Kapitel 1.3.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Entwicklung des Kapitalismus und der Ideologie

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Das Basis-Überbau-Modell

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Gleichwohl beharrt Adorno auf der Selbstständigkeit der geistigen Sphäre: »Die Selbstständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 457; vgl. 1959: [Halbbildung]: GS 8: 121) Aus der Selbstständigkeit des Geistes erwächst sein Potential zum Gegebenen in Differenz treten zu können und damit zu Wahrheit und Unwahrheit. Der Widerspruch zwischen ökonomistischem Materialismus, der das Bewusstsein in Abhängigkeit von dem Sein der Gesellschaft sieht, und einer idealistischen Auffassung, welche auf der Objektivität des Geistes beharrt, war Adorno bewusst: »Der Widerspruch zwischen der objektiven Wahrheit von Geistigem und dessen bloßen Für-Anderes-Sein, mit dem das traditionelle Denken nicht fertig werden kann, wäre als einer der Sache, nicht als bloße Unzulänglichkeit der Methode zu bestimmen.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS8: 464) Es kommt also bei Adorno darauf an, das Basis-Überbau-Modell weder über Bord zu werfen noch deterministisch die ökonomische Basis absolut zu setzen. Vielmehr geht es darum, deren Widerspruch mit der Selbstständigkeit und der Objektivität des geistigen Überbaus im Rahmen einer dialektischen Theorie der Gesellschaft zu denken. Auf diese Weise wird deutlich, wie der Widerspruch von Überbau und Unterbau mit den dynamischen und statischen Momenten der kapitalistischen Gesellschaften vermittelt ist.

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Das falsche Bewusstsein

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Die verwaltete Welt oder Gesellschaft als Ideologie

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

Das Ideologie-Paradox bei Adorno

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.1.2. Funktionen von Ideologie nach Adorno

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

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

Die Stabilisierung der Subjekte angesichts von Leiderfahrungen

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Exkurs: Ideologien als Erzählungen betrachtet

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Affektive Bindungen

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

10 Rehmann analysiert diese Stelle als Teil eines größeren Zusammenhangs: »Der fatale Entfremdungszusammenhang wird daran offenkundig, dass die Beherrschten selbst zu dem, was man ihnen antut, eine ›böse Liebe‹ entwickeln« (Rehmann 2004b: 734).

11 Der Begriff der Emodities, den Illouz in *Wa(h)re Gefühle* (2018) entwickelt, wird bereits 2004 angedeutet, wenn sie beschreibt, wie »intime Beziehungen fungibel werden, dass sie also zu Objekten werden, die gehandelt und ausgetauscht werden.« (Illouz 2004: 59) Auf diese Weise werden, wie sie schlussfolgert, »Emotionen in Entitäten verwandelt, die bewertet, inspiziert, diskutiert, verhandelt, quantifiziert und kommodifiziert werden.« (Illouz 2004: 161)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Fetisch, Realabstraktion, Entfremdung – ›verdinglichtes Bewusstsein‹

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx hinaus. Denn wie dieser verortet er den Fetisch historisch im Warentausch, doch behauptet er zugleich die fetischisierende Abstraktion bilde die prinzipielle Herrschaft im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur. Adorno benennt deutlich die Herkunft seines reformulierten Gedankens: »Denn auch die ›Abstraktion‹, deren Hypostasis der Nominalist Marx nicht toleriert, nennt ein real Gesellschaftliches […].« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 232) Bei der fetischisierenden Abstraktion handelt es sich also um eine *Realabstraktion*, was für den Zusammenhang mit Ideologie und Gewalt von entscheidender Bedeutung ist. Denn auch wenn Leiderfahrungen vielfach vermittelter sind, je abstrakter ihre Ursache ist, so ist die damit einhergehende Gewalt aus diesem Grund nicht weniger real (siehe Kapitel 2.1.1.). Die Tauschverhältnisse bewirken eine Realabstraktion, deren Gewaltsamkeit Adorno hervorhebt, denn »die Gewalt jenes Abstraktums über die Menschen ist leibhaftiger als die einer jeden einzelnen Institution« (Adorno 1968 [Industriegesellschaft] GS 8: 365). Fetischisierende Abstraktion von Gegenständen und Verdinglichung von Verhältnissen sind auch die Grundlagen für die objektive Spaltung der Gesellschaft in Klassen. Doch auch diese gesellschaftliche Kategorie ist, Adorno zufolge, nicht allein wahr. Denn »so real die Klasse ist, so sehr ist sie selber schon Ideologie.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: 379) Hier offenbart sich die genetische Verbindung von Adornos dialektischer Charakteristik der Ideologien als zugleich wahr und falsch mit der Realabstraktion (siehe Kapitel 3.1.3.).

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Verblendungszusammenhang und Manipulation

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

17 Diese Differenz zu Lukács Vertrauen in die Arbeiterklasse und die reale Form der Arbeitermacht, die Sowjetunion, hebt Rehmann deutlich hervor: »Während bei Lukács das Proletariat gerade durch die äußerste Verdinglichung befähigt wird, in der Krise den Gesamtzusammenhang zu erkennen und damit die Verdinglichungsstruktur zu durchbrechen, ist diese Perspektive für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno unter den Bedingungen der Stalinisierung der Sowjetunion und der sich abzeichnenden Hegemonie des amerikanischen Fordismus verlorengegangen.« (Rehmann 2004b: 733)

18 Adorno kommt später immer wieder auf die Regression in Barbarei zu sprechen: »Trotz allen Erfahrungsmaterials haben die Menschen bis heute ihre eigenen Angelegenheiten nicht mit der gleichen Rationalität ordnen können, mit der sie Produktions-, Konsum- und Vernichtungsgüter herstellen, sondern sehen sich bedroht von dem Rückfall in Barbarei.« (Adorno 1952: [empirische Sozialforschung]: GS 8: 491–492)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Auf die Perversion des Geistes, der sich selbst blendet und aktiv und rational den Verblendungszusammenhang aufbaut, kommt Adorno immer wieder zurück (siehe Kapitel 2.1.1. und 3.1.1.). Einstmals kritisch intendierte geistige Fähigkeiten nutzen sich ab und werden vereinnahmt (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 12), darunter die Psychologie und auch der Marxismus. Selbst die zur Kritik des Bestehenden entwickelten Methoden und emanzipatorische Strategien bleiben von Inkorporation und Integration nicht verschont, wie Adorno mit Blick auf die populären Veranstaltungen der Studentenbewegung feststellt. »Die Diskussion dient [dort, P.E.] der Manipulation« durch »dominante Gruppen« (Adorno 1969: [Marginalien]: 180) und nicht der Entfaltung von Mündigkeit in einer Gegenöffentlichkeit. Selbst Marx wird von der integrierten Gesellschaft vereinnahmt.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

3.1.3. Konstellationen des Ideologiebegriffs im Denken Adornos

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

Der Zeitkern – Die Historizität von (kritischer) Theorie

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

22 Diesen wichtige Gedanke Adornos, welcher sich im Begriff des Zeitkerns der Wahrheit wiederfindet und der explizit selbstkritisch intendiert ist, formuliert Adorno an verschiedenen Stellen. So heißt es in den *Minima Moralia*: »kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation« (Adorno 1951: MM: GS 4: 25; vgl. 1959: [Halbbildung]: GS 8: 111).

23 Anders als der traditionelle Marxismus, von dem Benjamin sich absetzt, hatte Marx sehr wohl ein Bewusstsein für den Zeitkern der Wahrheit. Darauf macht Adorno unter anderem in der *Vorlesung über negative Dialektik* aufmerksam und leitet daraus die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner Theorie ab. »[W]enn für ein Denken der ›Zeitkern‹ und der Übergang in die Praxis so entscheidend ist, wie das in der marxischen Konzeption der Fall ist«, so Adorno mit Blick auf Marx' Prognose der proletarischen Revolution, so kann man nicht »indifferent in der Theorie dagegen sich verhalten […], dass der Übergang in die Praxis, so wie er prognostiziert war, nicht erfolgt ist.« (vgl. Adorno 1965: VND: 71). Der Zeitkern von Wahrheit erfordert also laut Adorno eine fortgesetzte Reflexion und Überprüfung der dialektischen Theorie (siehe Kapitel 1.3.2.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

Un-/Wahrheit und Objektivität

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

---

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Das Zugleich von wahr und falsch

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Ir-/Rationalität und Vernunft

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

Der Wahn

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Die Kulturindustrie

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

3.1.4. Ideologiekritik und Wahrheit

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

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

Positionale Ideologiekritik

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Ideologienlehre wird selbst vereinnahmt

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Differenzierungen

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

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

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

Bereits in dieser Gemeinsamkeit hinsichtlich des sozialen Bezugs besteht Adorno doch auf ihrer Differenz.[40] Dass Ideologien in gesellschaftlicher Funktion Verschiedenes ver-

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

3.1.5. Zusammenfassung: Adornos Ideologienlehre

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

3.2. Foucaults Wissensverständnis

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Geistes hervor. Während jedoch Adorno den Geist einer spezifischen Epoche mit der kapitalistischen Produktionsweise noch relativ eng verbindet, erscheint die Beziehung bei Foucault wesentlich selbstständiger. Die verschiedenen Diskurse und ihre Wissensformationen haben eine eigene Temporalität, sie verlaufen nicht gleichzeitig zu anderen gesellschaftlichen Prozessen oder wälzen sich langsamer um als die ökonomischen Verhältnisse.

Foucaults Bezug auf den Ideologiebegriff ist vieldeutig. Einerseits gebraucht er ihn, um im Kontrast seine Konzepte von Wissen und Diskurs in ihrer Positivität hervorzuheben. Dann nutzt Foucault oft eine Strohpuppe des Ideologiebegriffs zur theoriepolitischen Stärkung seiner Position. Andererseits findet der Begriff teilweise Eingang in seine Analysen, wenn er sich kritisch von bestimmten Wissensformen abgrenzt, etwa von einem traditionellen Bezug auf Geschichte. Indirekt kann man also eine Art Ideologiekritik bei Foucault finden. Seine Analysen und Begriffe, etwa der Strategie und der politischen Ökonomie der Wahrheit, bieten also fruchtbare Anregungen für zukünftige ideologiekritische Analysen, die sich mit seiner Kritik am klassischen Konzept von Ideologie auseinandergesetzt haben und darüber hinaus gehen wollen.

Ein bedeutendes Motiv Foucaults besteht in der Abwehr des Versuchs politische Praxis auf Wahrheit und vor allem Wissenschaft zu gründen. In der Geschichte lassen sich zahllose dieser Bemühungen finden: von religiösen Heilsbewegungen, über ungezählte Regierungstechniken bis zum Marxismus. Sofern dieser sich beispielsweise in der Sowjetunion als wissenschaftlicher Sozialismus verstand, rechtfertigte er revolutionäre Gewalt und gesellschaftliche Herrschaft. Als ehemaliges Mitglied der französischen Kommunistischen Partei ist Foucault selbst Zeuge der teils absurden Verrenkungen, mit denen der Politik des Kremls eine rationale und zwingende Logik gegeben werden sollte (vgl. Foucault 1978: [235]: 771; vgl. 1978: [281]: 66). Auch daher kann Foucault die Behauptung, Wissenschaft und Ideologie ließen sich sauber trennen, wie sie in Frankreich etwa Althusser vertrat, nicht weiter zufrieden stellen (vgl. Foucault 1978: Kritik: 24). Er warnt vor einer Überhöhung der Wissenschaft, denn »auch die ›besseren‹ Theorien stellen keinen richtig wirksamen Schutz gegen verhängnisvolle politische Entscheidungen dar« (Foucault 1983: [341]: 717). Die mit Zwang verbundenen Wirkungen des wissenschaftlichen Diskurses hat Foucault stets vor Augen, wenn er die Exzesse der Macht untersucht (siehe Kapitel 2.2.).

Im Folgenden werden zunächst die Begriffe Wissen und Episteme in Foucaults Werk in Kürze skizziert. Es folgt eine Analyse seines komplexen Verhältnisses zum Ideologiebegriff. Die Darstellung endet mit seinem Konzept der Politischen Ökonomie der Wahrheit. Davon ausgehend kann Foucaults Position mit der Adornos in Verbindung gebracht werden.

3.2.1. Die Begriffe Wissen, Episteme und Erkenntnis bei Foucault

Foucaults entwickelt seinen Begriff des Wissens im Rahmen seiner Untersuchungen konstant weiter. Von der Archäologie über die Machtanalytik bis zu den Untersuchungen der Selbstverhältnisse bleiben die Produktion und Wirkungen des Wissens ein zentrales Problem Foucaults. Im Folgenden wird nachgezeichnet, wie er den Begriff ausgehend von seinen Auseinandersetzungen mit der Epistemologie entwickelt. Deren zentrale

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gedanken, darunter das Konzept der Episteme, reformuliert Foucault. So markiert seine Verbindung des Wissens mit der Macht einen wichtigen Einschnitt in diese Tradition und einen Wendepunkt seines Werks.

Foucaults Wissensbegriff im Kontext der Wissenschaftsgeschichte

Den Ausgangspunkt von Foucaults Konzeption des Wissens bildet die französische Tradition der Wissenschaftsgeschichte. Als Student, Hochschullehrer und öffentlicher Intellektueller schreibt er sich in sie ein und transformiert sie nach und nach mit der von ihm entwickelten Diskursanalyse. Foucault bekennt die Erbschaft offen. In der *Archäologie des Wissens* bezieht er sich explizit auf die zwei großen Gestalten der französischen Wissenschaftsgeschichte[45]: Gaston Bachelard und George Canguilhem (Foucault 1969: AdW: 11). Foucault übernimmt von Bachelard die Idee der epistemologischen Schwellen und den Fokus auf wissenschaftliche Praktiken, sowie dessen Interesse für die »Wissenschaften vom Leben« (Foucault 1978: [281]: 70). Canguilhem ist für ihn auf vielen Ebenen relevant. »Auf dem Gebiet der Wissenschaftsphilosophie war jedoch Georges Canguilhem derjenige, der mich am meisten beeinflusst hat […].« (Ebd.) 1963 hat Foucault bei ihm seine Verteidigung absolviert. Auch in seiner Antrittsvorlesung 1970 bezieht er sich auf ihn (Foucault 1970: OD: 24, 45). 1978 schreibt Foucault für die englische Übersetzung von Canguilhems Buch *On the Normal and the Pathological* eine rühmendes Vorwort. Darin bekundet er ausdrücklich seine Affiliation und weist darauf hin, er habe das Thema der Diskontinuität bei Canguilhem entdeckt (vgl. Foucault 1978: [219]: 556–557.). In dem Vorwort stellt Foucault Canguilhem und die französische Epistemologie in den Kontext der europäischen Geschichte der Aufklärung gemeinsam mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. ebd.: 554; siehe Kapitel 3.3.2.). Noch in einem späten Interview mit Gérard Raulet bekennt Foucault sich zu seiner Herkunft aus der Epistemologie und den Einfluss Canguilhems (vgl. Foucault 1983: [333]: 527).

Bereits zu Beginn seiner Arbeit war das Thema Wissen für Foucault mit der französischen Wissenschaftsgeschichte verbunden. Seine ersten Forschungsfelder bilden die Psychopathologie und die Medizin, woraus Bücher über die Geschichte des Wahnsinns und des Krankenhauses erwachsen (siehe Kapitel 4.2.2.). Damit reiht er sich in die Tradition der Epistemologie ein, denn bereits Canguilhem hatte mit einer Arbeit über Medizin promoviert. Auch in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* (1966), mit dem Foucault schlagartig berühmt wurde, bilden wissenschaftliche Diskurse den Gegenstand seiner Untersuchungen, wenn auch unter einem eigenen Blickwinkel. Im Untertitel wird eine Archäologie der Humanwissenschaften behauptet, keine simple Fortsetzung der Epistemologie. Er strebt eine »l'histoire de l'ordre des choses« an (*Die Ordnung der Dinge* lautet denn auch der Titel der deutschen Übersetzung), welche sich als eine »histoire du Même«

45 Für einen ersten Überblick über die französische Epistemologie siehe Gehring 2004, für das Verhältnis Foucaults zu ihr Balke 2008a: Es lassen sich bei Canguilhem zahlreiche thematische, methodische und theoretische Überscheidungen mit Foucaults Arbeiten finden. »Die soziale Regulation«, so Canguilhem, »nähert sich also der organischen an und imitiert sie [*et la mime*], bleibt aber dennoch mechanisch zusammengesetzt«. (Canguilhem 1966: 274; vgl. 269) Darin kündigt sich bereits ein Vorläufer von Foucaults These über die »Biopolitik« (Foucault: 1976: WzW: 138; 1979: GdB) an. Zu Canguilhem und Bachelard siehe Eribon 1989: 174–178. Zu Canguilhem siehe auch Dosse 1991: 288–290.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(Foucault 1966: OdD: 16) entfaltet. Diese Identität, die Foucault in ihrer Streuung untersucht, ist die der europäischen Kultur der Moderne. Da er dabei von der Geschichte der Vernunft ausgeht, behält er den Gegenstand seiner früheren Untersuchungen bei. Bereits wenige Jahre zuvor hatte er in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Entstehung der abendländischen Vernunft rekonstruiert (vgl. Foucault 1961: WuG). Allerdings – wie er rückblickend charakterisiert – von ihrem Anderen her: »L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre« (Foucault 1966: OdD: 16). 1966 bildet das Terrain seiner Untersuchung nicht der Ort des Ausschlusses des Wahnsinns oder des Einschlusses der Kranken, sondern »c'est le champ épistémologique« (ebd.: 13). Die Episteme charakterisiert Foucault als das Feld, worin die Erkenntnisse sich in ihrer Positivität manifestierten: »l'*épistémè* où les connaissances […] enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire […] de leurs conditions de possibilité« (ebd.; Hervorhebung im Original). Dabei will Foucault keine kontinuierliche Geschichte des Fortschritts der Vernunft erzählen. Im Gegenteil dient der Begriff Episteme zur Sichtbarmachung von Brüchen. Foucault zufolge grenzen »deux grandes discontinuités dans l'épistémè de la culture occidentale« (ebd.) die Klassik, den Zeitraum seiner Untersuchung, temporär ab. Für Foucault beginnt demnach die Moderne mit dem 19. Jahrhunderts (vgl. ebd.: 13, 16). Auch aufgrund dieser für eine Analyse der Mikrophysik der Macht zu groben Einteilung wird der Begriff der Episteme, der noch im Zentrum von *Die Ordnung der Dinge* stand (vgl. Revel 2009: 41), im Lauf der nächsten Jahre in den Hintergrund der Foucaultschen Analysen treten.

Bereits im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge* kündet Foucault an, das Programm der Methode der Archäologie auszuarbeiten (vgl. Foucault 1966: OdD: 13). Er liefert es dann in der *Archäologie des Wissens* 1969. Nunmehr sind es nicht mehr nur Wissenschaften, denen sich Foucault zuwendet. Gegenstand der archäologischen Analysen sind die Diskurse in ihren Praktiken. Demgemäß reformuliert Foucault auch seine Definition des Begriffs Episteme. Nicht mehr die Bedingungen der Möglichkeit der Manifestation von Erkenntnis werden damit bezeichnet, sondern »die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen könnten.« (Foucault 1969: AdW: 272) *Der Ausdruck Episteme fasst also verschiedene Diskurse eines Zeitraums zusammen.*[46] Ausdrücklich unterscheidet Foucault die Episteme von der Erkenntnis und der Rationalität (ebd.: 273). Sie dient also weder der klassischen Erkenntnistheorie noch der Philosophie des Geistes. Das Erbe der Wissenschaftsgeschichte ist in diesem methodischsten Buch Foucaults von 1969 aber noch klar erkennbar, denn diese Episteme beschreibt die Beziehungen »innerhalb der Wissenschaften« (ebd.) und nicht darüber hinaus. Zugleich weist Foucault darin bereits in die Zukunft, denn die Episteme ermöglicht »das Spiel der *Zwänge und Begrenzungen* zu erfassen, die sich zu einem gegebenen Zeitpunkt dem Diskurs auferlegen.« (ebd.; Hervorhebung P.E.)[47] Die Zwangseffekte, welche die Machtanalytik offenlegt, sind also bereits Ziel der Beschreibungen Foucaults.

46 So definiert auch Revel: »Par *épistémè*, Foucault désigne en réalité un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée« (Revel 2009: 42; Hervorhebung im Original).

47 Das Argument, das Diskurse mit Zwangswirkungen operieren und von ihren strukturiert werden, reformuliert Foucault in seiner Antrittsvorlesung. Dort spricht er von einem »Zwang zur Wahrheit« (Foucault 1970: OD: 13). »Ein Satz muss«, so erklärt er, »[b]evor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann […], wie Georges Canguilhem sagen würde, ›im Wahren‹ sein.« (ebd.: 24) Damit ge-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Konzept Episteme bringt eine Reihe von Problemen mit sich, die Foucault durch eine andere Konzeption des Begriffs Wissen zu lösen versucht. Erstens schränkt sie seine Forschungen ein. Während Foucault bereits 1969 die Perspektive auf Macht und Praktiken wirft, bleibt das Konzept der Episteme zu sehr seiner Herkunft aus der Epistemologie verhaftet und auf Wissenschaften beschränkt. Die von Foucault angestrebte Diskursanalyse, so Balke, »privilegiert anders als die Epistemologie nicht die Wissenschaft zulasten des Wissens« (Balke 2008a: 248)[48]. *Der Fokus auf Wissenschaften verunmöglicht also das Wissen in seiner Breite zu erfassen.* Alles nicht-wissenschaftliche Wissen qualifiziert eine an Wissenschaft ausgerichtete Theorie tendenziell ab, etwa als Ideologie (siehe Kapitel 3.2.2.). Hingegen will Foucault eben die Positivität der Zirkulation von Aussagen in Diskursen beobachten und keine Wertunterschiede zwischen ihnen treffen. Zweitens kann der Begriff Episteme keine nicht-diskursiven Praktiken erfassen. Daher kommt er dort, wo Foucault über sie reflektiert, nicht vor (vgl. Foucault 1969: AdW: 99, 231).[49] Revel erblickt darin den Grund für Foucaults Verzicht. »L'abandon de la notion d'épistémè correspond au déplacement de l'intérêt de Foucault, d'objets strictement discursifs à des réalités non discursives« (Revel 2009: 43). Sie vertritt die These, wonach Foucault anstelle dessen seinen Begriff des *Dispositivs* entwickelt (ebd.). Die dritte Problematik des Begriffs Episteme hängt mit dem Theorie-Praxis-Gefüge (siehe Kapitel 1.3.2.) zusammen. Realhistorisch korrespondiert Foucaults Verabschiedung des Konzepts Episteme mit den Revolten der *sixties* und 1968. In seiner *Geschichte des Strukturalismus* erkennt Dosse in der *Archäologie des Wissens* den Versuch Foucaults die Ereignisse von 1968 zu verarbeiten. »Foucault geht mit seinen Positionen auf die Herausforderung des Mai-68-Ereignisses ein und *verlagert die Problematik der großen epistemischen Grundmuster auf die Gelenkstellen zwischen der diskursiven Sphäre und den Praktiken*, auf die sie sich stützen.« (Dosse 1991: 157; Hervorhebung P.E.) Foucault pluralisiere seinen Ansatz, so Dosse, indem er vom Begriff der Episteme abrückt und diskursive Praktiken in den Blick nimmt (ebd.: 200–201).

Insgesamt zeigt sich, dass Foucault mit dem Begriff Episteme verschiedene wissenschaftliche Diskurse einer Zeit zusammenfasst. Sie funktioniert als unabgeschlossenes Feld, in dem jedoch keine Beliebigkeit herrscht, sondern eine Regelmäßigkeit, die bestimmt, wie in den sie umfassenden Wissenschaften gedacht werden kann. Trotz des Versuchs Foucaults, diesen Begriff durch die Verschiebung auf Praktiken zu dynamisieren, bleibt er untrennbar an Wissenschaften gebunden und unfähig, die Beziehungen mit nicht-diskursiven Praktiken zu reflektieren. Daher verwendet ihn Foucault ab 1970 zunehmend seltener und andere Begriffe, wie das Dispositiv, treten an seine Stelle, um das Wissen angemessener und umfassender zu beschreiben. Zunehmend wendet er sich von der totalisierenden Kategorie der Episteme ab und den spezifischen Untersuchungen diskursiver Praktiken zu. Bereits in der *Archäologie des Wissens* hält er es für geboten,

---

hen unweigerlich Ausschlussprozesse einher, denn »im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht« (ebd.: 25).

48 Diese entscheidende Abkehr Foucaults von der Epistemologie betont auch Petra Gehring (2004: 901).

49 »*Die Diskursanalyse ist eben nicht nur auf Zeichen aus, sondern auf die Bedingungen der Diskurse außerhalb ihrer selbst*«, so Florian Kappeler, nach dem sie »tendenziell mehr ist als reine Deskription von Zeichenkomplexen« (Kappeler 2008: 262; Hervorhebung PE).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Entstehung der Humanwissenschaften (vgl. Foucault 1969: AdW: 46; siehe Kapitel 4.2.2.) in ihren Beziehungen zu Produktionsweisen, Techniken und Normensystemen zu beschreiben. Eine dieser Techniken ist das Gefängnis, dem Foucault seine nächste Buchveröffentlichung widmet. In *Überwachen und Strafen* zeigt er es als idealtypische Institution der Disziplinargesellschaft. Über den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des Gefängnisses und der Entstehung der Humanwissenschaften schreibt Foucault, er wolle nicht behaupten, »die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.« (Foucault 1975: ÜS: 393) Zwar verwendet Foucault im Zitat den Begriff Episteme weiterhin, doch aus sich vermag sie die beschriebene Entwicklung nicht zu erklären und damit ist eine Erweiterung um die Machtanalytik in Foucaults Augen unumgänglich. Statt weiter auf den Begriff Episteme zurückzugreifen, formuliert Foucault gleich im Anschluss präziser: »Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat.« (ebd.: 394)[50] An dieser Stelle zeigt sich, wie Foucault mit dem Wissensbegriff die Probleme des Begriffs Episteme zu lösen versucht, indem er ihn mit dem Begriff der Macht verbindet (siehe unten und Kapitel 2.2.3.).

Die verschiedenen Wissensformen im Unterschied zur Erkenntnis

Hinsichtlich der Kategorie der *connaissance* [Erkenntnis] durchläuft Foucault eine Bewegung der kritischen Aneignung und anschließenden Abgrenzung, ähnlich dem Begriff der Episteme. Da mit connaissance das Problem des Wissens in der Erkenntnistheorie behandelt wurde, liegt eine Auseinandersetzung Foucaults mit ihm nahe. Jedoch erhebt er mehrere Einwände gegen diese traditionelle Form der Behandlung des Wissens, weil sie eine Reihe problematischer Vorannahmen trifft. So unterzieht Foucault die Annahmen eines Erkenntnissubjekts und überzeitlicher Bedingungen der Erkenntnis, wie sie Rationalismus und Empirismus vertraten, einer eingehenden Kritik.[51] Damit wendet er sich zugleich gegen die Hermeneutik, die einen Sinn im Erkenntnisobjekt voraussetzt, wie gegen die Phänomenologie, welche ein erkennendes Subjekt als gegeben behauptet. Mit seiner Abkehr von der Kategorie der Erkenntnis möchte Foucault die »Geschichte des Denkens aus seiner transzendentalen Unterwerfung [...] befreien.« (Foucault 1969: AdW: 289)

---

50 Habermas hat auf diesen Zusammenhang von Foucaults Beschäftigung mit den Humanwissenschaften und seiner Erarbeitung des Doppelbegriffs Macht-Wissen verwiesen: »Dieser Wille zur Wahrheit ist nun für Foucault der Schlüssel zum inneren Zusammenhang von Wissen und Macht. Die Humanwissenschaften besetzen das Terrain, das durch die aporetische Selbstthematisierung des erkennenden Subjekts erschlossen worden ist.« (Habermas 1985: 307)

51 Bereits in *Die Ordnung der Dinge* (1966) versucht Foucault zu zeigen, dass der Mensch als Objekt und Subjekt der Erkenntnis nicht gegeben, sondern konstruiert wurde (vgl. Foucault 1966: OdD: 16). Da er es nicht als gegeben annimmt, fragt er in der *Archäologie des Wissens* stattdessen nach dem Ort, den das Subjekt in Diskursen einnehmen kann (vgl. Foucault 1969: AdW: 285). Dosse erkennt in diesem Bemühen der Dezentrierung des Subjekts ein strukturalistisches Erbe Foucault (vgl. Dosse 1991: 295). Siehe Kapitel 4.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucaults übernimmt entscheidende Impulse für sein Verständnis von Erkenntnis und Wissen von Friedrich Nietzsche.[52] Deutlich demonstriert er dies in dem programmatischen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in dem er schreibt: »Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden« (Foucault 1971: [84]: 180). Im Wissen ist demnach auch für Foucault stets etwas Gewaltsames enthalten. Bereits in seiner Inauguralvorlesung 1970 hatte Foucault die These der *epistemologischen Gewalt* klar formuliert (siehe Kapitel 3.2.3.): »Man muss den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun.« (Foucault 1970: OD: 34) Wie Nietzsche es in der *Genealogie der Moral* vorgeführt hatte (vgl. Nietzsche 1887: 219), erblickt auch Foucault im Willen zum Wissen einen Willen zur Macht. Herrschaft, Macht und letztlich Gewalt sind die Geburtshelfer des Wissens.

> »Die historische Analyse dieses großen Wissenwollens, von dem die Menschheit durchdrungen ist, macht deutlich, *dass Erkenntnis niemals auf Gerechtigkeit beruht* (dass es also in der Erkenntnis kein Recht auf Wahrheit und auch keine Begründung der Wahrheit gibt) und dass der Erkenntnistrieb böse ist (dass ihm etwas Mörderisches anhaftet, dass es ihm nicht um das Glück des Menschen geht und dass er zu diesem Glück nichts beizutragen vermag).« (Foucault 1971: [84]: 189; Hervorhebung P.E.)

Diese provokanten Aussagen besitzen allerdings einen zwiespältigen Status. Teils handelt es sich um eine Rekonstruktion Nietzsches, teils um die von diesem her entwickelte Position Foucaults. Foucaults Verbindung von Wissen und Macht wendet sich gegen das moralische Vorurteil, die Erkenntnis diene immer der Befreiung der Menschen[53] und schreibe sich in eine kontinuierliche Fortschrittsgeschichte ein. *Nicht die von Macht gereinigte und damit ungetrübte Erkenntnis gilt es zu erforschen, sondern vielmehr wie das Wissen immer mit Macht, Kräften und Kampf verbunden war und bleibt*. Denn »die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses« (Foucault 1971: [84]: 175), so die genealogische Prämisse, welche auch die Genese und Geltung von Wissen einschließt. Statt zu versöhnen und zusammenzuführen, ist Wissen parteiisch. Die vermeintlich reine Erkenntnis stellt stets eine Strategie in Kräfteverhältnissen dar. Auch das mittels Genealogie erzeugte Wissen Foucaults bildet keine Ausnahme. Es steht nicht über den Dingen und erklärt sich keineswegs rein von Macht. Stattdessen weiß es sich als

52 Jan Rehmann begreift gleich Foucaults gesamte philosophische Bemühungen als *Postmodernen Links-Nietzscheanismus* (Rehmann 2004b), wie denn auch der Titel seiner Habilitationsschrift lautet. Ob der Einfluss Nietzsches damit nicht doch überbewertet wird, kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden. Doch käme unter den zentralen Figuren in Foucaults Denken mit Sicherheit Marx eine ebenbürtige Rolle zu. Zur Literatur, die Foucault in Beziehung zu Marx setzt, siehe u.a. Balibar: *Foucault und Marx* (Balibar 1991), Brieler: *Erfahrungstiere und Industriesoldaten* (Brieler 2002), Demirović: *Das Wahr-Sagen des Marxismus* (Demirović 2008) und Garo: *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx* (Garo 2011).

53 Foucault zufolge stammt diese Annahme über die befreienden Wirkungen von Wissen aus dem 16. Jahrhundert, sie fällt also zusammen mit der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft (vgl. Foucault 1978: [281]: 111). Mit ihr korrespondiert die Behauptung, dass Wissen rein sei von Macht, also unverdorben und damit in der Lage Herrschaft bloßzustellen, welche Foucault auf den Übergang vom archaischen zum klassischen Zeitalter des antiken Griechenlands zurückführt (vgl. Foucault 1973: [139]: 705). Dazu ausführlicher im nächsten Abschnitt Wissen und Macht.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»ein perspektivisches Wissen«, denn es »verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit.« (ebd.: 182) *Daher ist auch die genealogische Kritik immer positionale Kritik*.[54] Foucault systematisiert und radikalisiert diese Genealogie der Erkenntnis in den Vorträgen *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, welche er in Rio 1973 hielt. Darin greift Foucault erneut Nietzsches Gedanken vom »perspektivischen Charakter der Erkenntnis« und ihrer Genese in Kräfteverhältnissen auf und erklärt: »Erkenntnis ist stets eine strategische Beziehung« (Foucault 1973: [139]: 684). Damit hat sie einen strategischen und relationalen Charakter. Foucault fügt dem noch den Aspekt hinzu, dass es sich bei der Erkenntnis um Praktiken handelt, denn sie besteht »stets nur in Gestalt diverser unterschiedlicher Handlungen« (ebd.). Die Erkenntnis entsteht punktuell, ist spezifisch an die Kräfteverhältnisse gebunden, aus denen sie entstanden ist und in die sie interveniert. »Die Erkenntnis ist ein Ereignis, das stattfindet« (ebd.) und sie bleibt an die Bedingungen des Diskurses gebunden, also auch an die Beziehungen zu seinen nicht-diskursiven Praktiken in Wirtschaft, Politik, Moral etc. (vgl. Foucault 1969: AdW: 99, 231). Jedoch muss Foucault den Begriff der Erkenntnis von seinem traditionellen Erbe befreien, um ihn im genealogischen Sinn verwenden zu können. Daher betont er, dass die Erkenntnis »weder ein Vermögen noch eine universelle Struktur« (Foucault 1973 [139]: 684) darstellt. Dagegen will Foucault hervorheben, dass wissenschaftliche Erkenntnisse nur ein Teil eines umfassenderen Wissens bilden, das auf der der Grundlage von Kräfteverhältnissen entsteht und nur in Beziehung zu diesen analysiert werden kann. *Diesem genealogischen Verständnis nach ist Erkenntnis perspektivisch, strategisch, relational und praktisch*. Eine Genealogie muss analysieren, welche diskursiven und nicht-diskursiven Beziehungen spezifische Erkenntnisse hervorbrachten, wie sie darin einen strategischen Zweck erfüllten und mit welchen Machtwirkungen sie verbunden waren. Dies führt Foucault in dem Vortrag exemplarisch anhand von zwei Erkenntnisweisen vor, welche die Experimental- und Humanwissenschaften charakterisieren.

Foucault unterscheidet mit Untersuchungswissen und Kontrollwissen zwei Erkenntnisweisen. Zunächst behandelt er das Untersuchungswissen, das mit der *enquête* verbunden ist, dessen Anfänge im antiken Griechenland liegen und das den Entstehungsherd der abendländischen Experimentalwissenschaften bildet, nachdem es im Mittelalter wiederentdeckt und durch die Praktiken der *inquisitio* verfeinert wurde. Die antiken Stadtstaaten sind Schauplatz der »Geschichte jenes Prozesses, in dem das Volk das Recht eroberte, zu urteilen; […] seinen eigenen Herren die Wahrheit entgegenzuhalten und ein Urteil über die Regierenden zu fällen.« (Ebd.)[55] An diesem historischen Ort verbindet

54 Dass Wissen parteiisch ist und auch kritisches Wissen explizit parteiisch sein muss, gilt auch für die Kritische Theorie. Horkheimer zufolge »ist die kritische Gesellschaftstheorie als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 224) und verknüpft mit dem »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts [der Klassenherrschaft; im Original]« (ebd.: 259). So stellten zuletzt auch Bohmann und Sörensen fest: »Kritische Theorie ist insofern also stets *politische* Theorie, als sie parteiisch ist« (2019: 18; Hervorhebung im Original).

55 Das Interesse für die Wahrheitspraktiken der Antike und wie sie in die Machtbeziehungen der Subjekte eingebunden sind, ist ein Thema, das Foucault bis zu seinem Lebensende beschäftigt. »Dieses Recht, einer Macht ohne Wahrheit eine Wahrheit ohne Macht entgegenzusetzen« (Foucault 1973: [139]: 707), kehrt wieder in der Figur des Hirten und der Praxis des Pastorats, aus der sich die Regierung ableitet (vgl. Foucault 1978: [291]). Auch die *parrhesia*, das Wahrsprechen oder die »Pro-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich auf spezifische Weise ein strategisches Interesse mit Techniken wie dem Gerichtsprozess zu Praktiken der Erkenntnis, um in eine Machtbeziehung zu intervenieren, aus der sie geboren wird. Darin erkennt Foucault »eine der großen Errungenschaften der griechischen Demokratie«, schließlich besitzen diese Erkenntnispraktiken das Potential, die Herrschaft in Frage zu stellen. Für »diese[s] Recht, einer Macht ohne Wahrheit eine Wahrheit ohne Macht entgegenzusetzen«, entwickelten die Griechen, so Foucault, drei Techniken: erstens die Philosophie, welche Foucault im antiken Kontext als Synonym mit der noch nicht ausdifferenzierten Wissenschaft begreift, zweitens die Rhetorik als die »Kunst des Überredens und Überzeugens«, indem man »durch Wahrheit den Sieg davontragen kann« und drittens »eine neue Art von Erkenntnis: die Erkenntnis durch Zeugnis, Erinnerung, *enquête* (Untersuchung und Erkundung). Ein *enquête*-Wissen [entsteht, P.E.]« (ebd.; Hervorhebungen im Original). Jedoch waren dessen Verfahren statisch und an das archaische Recht gebunden, welches unter anderem die Probe und Gottesurteile vorsah. Die Rekonstruktion von Tatsachen und Hergängen stand noch nicht im Vordergrund, war also nicht Teil des strategischen Interesses, das die Erkenntnisweise enquête in der Antike trug. Dies geschah erst nach dem Übergang zum 13. Jahrhundert, denn »das europäische Mittelalter erlebte gleichsam die zweite Geburt der Untersuchung [*enquete*]« (ebd.: 708). Nun erfuhren ihre Verfahrensweisen einige Anpassungen und Erweiterungen durch Techniken der *inquisitio*. So dienen Anhörungen fortan zunehmend der Reaktualisierung des Vergangenen und religiöse Würdenträger fordern Geständnisse ein.[56] In diesen Zug verändert sich nachhaltig das juristische System (siehe Kapitel 2.2.2.). Archaische Elemente wie die Probe verschwinden und neue Posten und Begriffe werden geprägt, der Staatsanwalt tritt auf und der Gesetzesverstoß wird definiert.[57] Foucault hält das »Schicksal« der Erkenntnisweise der Untersuchung für »nahezu koextensiv mit dem Schicksal der ›europäischen‹ oder ›abendländischen‹ Kultur.« (Ebd.) Was als steile These erscheint, wird plausibler, wenn er seinem brasilianischen Publikum erklärt, dass ausgehend von den Transformationen im Recht in Europa um 1300, welche die enquête wesentlich beeinflusste, auch die Technik der Entdeckungsreise einen ungeheuren Aufschwung erfuhr. Dieser Umstand beleuchtet einen bedeutenden Zusammenhang zwischen dem enquête-Wissen und dem Kolonialismus sowie der von ihm geprägten Globalisierung, wodurch sich die Wissensform enquête über die ganze Welt ausbreitete (ebd.:

---

blematisierung der Wahrheit« (Foucault 1983: DuW: 177) durch einen Einzelnen, aus der Foucault sowohl die moderne Erkenntnistheorie als auch die Haltung der Kritik ableitet, reiht sich in diese Beschäftigung ein. Siehe Kapitel 4.2.3.

56 Geständnisse als besondere Technik der Verbindung von Macht, Subjekt und Wissen beschäftigen Foucault gleichfalls bis zu seinem Tod. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* unter dem Titel *Wille zum Wissen* kommt er auf die mittelalterliche Transformation der *equête* zurück. »Seit dem Mittelalter begleitet wie ein Schatten die Folter das Geständnis« (Foucault 1976: WzW: 62). Der Titel des letzten Bandes, der erst vor wenigen Jahren aus dem Nachlass veröffentlicht wurde, lautet ferner *Geständnisse des Fleisches* (vgl. Foucault 2018: GdF). Den Übersetzern von Band 1, Ulrich Raulff und Walter Seitter, zufolge »bezieht sich [Foucault] hier auf die Wortgeschichte von ›aveu‹ [Geständnis], das sich vom lateinischen ›advocare‹ herleitet« (in Foucault 1976: WzW: 62).

57 Auch von diesem Gedankengang weist ein Pfad zu den späteren Untersuchungen Foucaults über die Strafsysteme und die Staatsräson in *Überwachen und Strafen* (Foucault 1975: ÜS) und den Vorlesungen über die Gouvernementalität (vgl. Foucault 1978: STB; 1979: GdB; 1979).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

714). Zugleich erkennt Foucault den Ursprung der Experimentalwissenschaften in der enquête:

> »Ab dem 14. und 15. Jahrhundert entstehen Erhebungs- und Untersuchungsformen zur Klärung der Wahrheit, die sich auf ausgesuchte Zeugnisse aus Gebieten wie Geographie, Astronomie oder Klimakunde stützen. […] Alle großen Untersuchungen [*enquêtes*] am Ende des Mittelalters sind letztlich Ausformungen und Abkömmlinge dieser ersten Form, dieser Matrix, die im 12. Jahrhundert entstand.« (ebd.: 725)

Der Kolonialismus und die wissenschaftliche Rationalität, zwei wesentliche Merkmal der europäischen Dominanz, sind also aufs Engste mit der Wissensform enquête verbunden, die ihren Entstehungsherd in juristischen Praktiken und Kämpfen um Macht hatte. Für die sozialphilosophische Frage nach dem Zusammenhang von Ideologie und Wissen ist Foucaults Charakterisierung der Erkenntnisform enquête relevant, denn er erkennt in ihr »kein[en] Wissensinhalt, sondern eine Form von Wissen.« (ebd.: 727) Ein Übergang zum Terminus Wissen wird hier sichtbar, welchen Foucault im Lauf der Jahre zu einer eindeutigen Unterscheidung ausbaut. Weiter bestimmt Foucault die Beziehung der Wissensform enquête zur Macht: »*Die Macht wird in erster Linie ausgeübt, indem sie Fragen stellt,* indem sie befragt. Sie kennt die Wahrheit nicht und versucht sie herauszufinden.« (ebd.: 720; Hervorhebung P.E.)

Dagegen erkennt Foucault die Ursprünge der Humanwissenschaften im von ihm sogenannten Kontroll-Wissen, das mit dem Examen im 19. Jahrhundert in den Disziplinargesellschaften und deren Institutionen auftritt. Die Spezifik dieser Wissensform wird von Foucault deutlich hervorgehoben. Es handelt sich um ein »neues Wissen völlig anderer Art, ein *Überwachungs- und Prüfungswissen*« (ebd.: 736; Hervorhebung P.E.). Die Prüfung wird in alle Teile der Gesellschaft ausgeweitet parallel zu den um sich greifenden Disziplinarinstitutionen. Dabei spielt die Technik des Gefängnisses (siehe oben) die Rolle eines Katalysators. Foucault denkt dabei nicht nur an die schulischen Auswahlprozesse, sondern auch an den ärztlichen Blick und die staatlichen Statistiken. Demnach richtet die Macht das einzelne Individuum konstant aus und registriert Abweichungen (siehe Kapitel. 4.2.2.). Während die *enquête* punktuell beobachtet und forscht, dauert das Examen an. Eine Prüfung hört nur auf, um von einer neuen fortgesetzt zu werden. Das »Zentrum« dieser Wissensform bildet »die durch eine lebenslange Kontrolle des Einzelnen realisierte Norm« (ebd.). Die Macht verfügt also über ein Wissen, sie weiß um die optimale Verteilung von Gütern, die Verbreitung von Krankheiten und die Fähigkeiten der Körper. Die Norm[58], so Foucault weiter, »ist die Grundlage der Macht, die Form von Macht-Wissen« (ebd.). *Wie zuvor beim Konzept Episteme wechselt Foucault vom Terminus Erkenntnis [connaissance] zum Begriff Macht-Wissen, um seinen Gedanken von der untrennbaren Verbindung von gesellschaftlicher Herrschaft mit Formen der Rationalität auszudrücken.* Trotz dieser übergreifenden Anlage verbleibt er in den Vorträgen von Rio noch weitestgehend

58 Die Wirkungsweise der Norm untersucht Foucault in *Überwachen und Strafen* und gelangt zu der Einschätzung, dass sie das Gesetz ablöst, indem sie es mit zahlreichen außerjuristischen Figuren, Institutionen und Wissensformen transformiert (vgl. Foucault 1975: ÜS: 392).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im tradierten Feld der Wissenschaftsgeschichte, insofern er sich der Herkunft der modernen Wissenschaften widmet. Aus dem Kontroll-Wissen, so fügt er an, sind »nicht wie aus der Untersuchung [*enquête*] die großen Beobachtungswissenschaften hervorgehen, sondern die so genannten ›Humanwissenschaften‹: Psychiatrie, Psychologie, Soziologie.« (ebd.: 736) Keinesfalls ist damit gesagt, dass aufgrund ihrer spezifischen Genese aus den Disziplinarinstitutionen und ihrer strategischen Ausrichtung auf Kontrolle, diese Wissenschaften keine kritischen Impulse zu liefern im Stande wären. Nur bestätigt sich in diesem Fall erneut die genealogische These vom unreinen Wissen.

Nur fünf Jahre später zieht Foucault dann die theoretische Konsequenz und trennt zwischen Erkenntnis und Wissen. »Ich verwende das Wort ›Wissen‹ [*savoir*] in Abgrenzung von ›Erkenntnis‹ [*connaissance*]. Mit ›Wissen‹ ziele ich auf einen Prozess, der das Subjekt einer Veränderung unterwirft, gerade indem es erkennt oder vielmehr bei der Arbeit des Erkennens. Es ist dieser *Prozess, der es gestattet, das Subjekt zu verändern und gleichzeitig das Objekt zu konstruieren*.« (Foucault 1978: [281]: 71; Hervorhebung P.E.) Der Begriff Wissen erfährt durch diese Bestimmung eine Aufwertung. *Wissen ist nicht das einfache Tatsachenwissen, sondern jede Form von Erkenntnis, die es dem Subjekt erlaubt sich überhaupt zum Erkenntnissubjekt zu entwickeln. Im Wissen wird das Erkenntnissubjekt zugleich zum Objekt der Erkenntnis.* Und dieser Zusammenhang gilt nicht nur in den Humanwissenschaften, dort kommt er allerdings besonders deutlich zum Tragen. Jede andere Wissenschaft und auch Erkenntnisweisen, die nicht den Status einer Wissenschaft erlangt haben, können in diesem Sinn Wissen sein und produzieren, sofern sie diesen Prozess der Subjektivierung und Objektivierung des Erkennens ermöglichen. Beispielsweise auch die Physik, wenn sie mit der Erkenntnis über die Umlaufbahn der Planeten den Ort des Menschen verrückt. Hingegen bestimmt Foucault die »Erkenntnis« als »die Arbeit, die es erlaubt, die erkennbaren Objekte zu vermehren, ihre Erkennbarkeit zu entwickeln, ihre Rationalität zu verstehen« (ebd.). Foucault weist ausdrücklich darauf hin, dass bei diesen Praktiken »jedoch das forschende Subjekt fest und unverändert bleibt.« (ebd.: 71) Eine quantitative Unterscheidung trifft Foucault in diesem Interview nicht, doch kann angenommen werden, dass Erkenntnis weit häufiger vonstatten geht, da die Konstituierung der Subjekte qua Wissen schlicht nicht ständig abläuft, wohl aber wiederholt werden kann. Die Aufgabe der »Archäologie«, so wie Foucault sie fast zehn Jahre nach Erscheinen der *Archäologie des Wissens* bestimmt, besteht darin, die »Bewegung des Wissens zu verfolgen, das die Erkenntnis ermöglicht.« (ebd.: 71) Also in der aufklärerischen Tradition von Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu gewinnen oder anders ausgedrückt, Erkenntnis über Erkenntnis voranzutreiben. Nur dass Foucault nicht länger von transzendentalen Bedingungen ausgeht, sondern diese in den Kräfteverhältnissen der Historie aufsucht.

Damit bestimmt Foucault *Wissen als Prozess der Konstituierung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt*. Dieses Wechselverhältnis zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schriften. In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault die Transformation von Schule, Werkstätten usw. »zu Apparaten« und hält fest, »dass jeder Objektivierungsmechanismus darin als Subjektivierungs- beziehungsweise Unterwerfungsinstrument [*instrument d'assujettissement*] funktioniert und dass jede Machtsteigerung neue Erkenntnisse ermöglicht.« (Foucault 1975: ÜS: 287) Nachdem Foucault seine genealogische Phase hinter sich gelassen und sich dem Subjekt zugewandt hat, erklärt er in *Subjekt und Macht*,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

er habe stets die »Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen« (Foucault 1982: [306]: 269). Am deutlichsten bringt Foucault den Gedanken in seinem unter Pseudonym veröffentlichten Lexikonartikel *Foucault* zum Ausdruck, der kurz vor seinem Tod erschien. Darin bestimmt er »Denken« als den »Akt […], der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt« (Foucault 1984: [345]: 777). Dabei unterscheidet er formal den »Modus einer ›Subjektivierung‹«, also das, »was das Subjekt sein muss, welcher Bedingung es unterworfen ist, welchen Status es einnehmen muss, um zum legitimen Subjekt dieser oder jener Art Erkenntnis zu werden« (ebd.) vom »Modus ihrer Objektivierung«, womit gefragt wird, »unter welchen Bedingungen eine Sache zum Objekt einer möglichen Erkenntnis werden kann« (ebd.). Beide Modi sind nur formal getrennt und produzieren in ihrem Zusammenspiel einen Effekt, den Foucault als *Wahrheit* bestimmt (siehe Kapitel 3.2.3). Da in diesen Wechselspielen häufig stabile Regeln gelten, spricht Foucault von »Wahrheitsspiele[n], in denen das Subjekt selbst als Objekt eines möglichen Wissens gesetzt ist« (ebd.: 778). Die vormals unter dem Begriff Archäologie gestellte Frage lautet daher: »Was sind die Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse, die bewirken, dass das Subjekt als Subjekt Objekt einer Erkenntnis werden kann?« (ebd.) Die Geschichte der Denksysteme, so der offizielle Titel von Foucaults Lehrstuhl, erscheint nun als »Geschichte des Auftauchens der Wahrheitsspiele: Es ist die Geschichte der »›Veridiktionen‹« (ebd.).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Foucault in Bezug auf die Formen des Wissens nie müde wird, die *Unerbittlichkeit der Historizität* (Brieler 1998) zu betonen, mit der er an das Aufklärungsprojekt Kants anschließt und es zugleich transformiert (vgl. Foucault 1969: AdW: 185). Denn »die Art und Weise, wie es durch die Verbindung einer bestimmten Objektart mit bestimmten Modalitäten des Subjekts für eine Zeit, für ein Gebiet und für gegebene Individuen« zusammenwirken, »[konstituierte, P.E.] das historische *Apriori*[59] einer möglichen Erfahrung« (Foucault: [345] 1984: 778; Hervorhebung im Original). Gegen eine notwendige Verkettung von Dingen durch ein »a priori« (Foucault 1966: OdD: 11) hatte sich Foucault bereits in *Die Ordnung der Dinge* ausgesprochen. Dagegen wendet er sein Konzept vom ›historischen a priori‹, dem er in der *Archäologie des Wissens* ein Kapitel widmet und es als die »Realitätsbedingung für Aussagen« in ihrer »Positivität« und »Historizität« bestimmt (Foucault 1969: AdW: 184). Im vorangegangenen Zitat ist noch einmal der wesentliche Gedanke Foucaults aufgegriffen: *Nicht transzendentale Bedingungen bestimmten die Erkenntnis, das Wissen und die Erfahrung, sondern die Ermöglichungsbedingungen und Grenzen bilden ein historisches Apriori.* Denn ihre Konstitutionsbedingungen finden sie erst in den Kräfteverhältnissen, in welche sie zurückwirken. Eine Erfahrung zu machen, bedeutet eine Veränderung als Subjekt zu durchlaufen, das unterscheidet sie von bloßer Erkenntnis. Das Wissen bildet das historische Apriori der Erfahrung. In diesem historischen Apriori sind die beide Modi der Subjektivierungsweise und Objektivierungsweise aufgehoben. Sind Subjekt, Macht und Wissen in ihrer unauflöslichen Ver-

59 Im Kontext seines Vergleichs von Foucault mit Marx greift Brieler den Begriff historisches Apriori auf und erklärt, Marx besäße ein »historisches Apriori, das sein Erkenntnisvermögen organisiert und limitiert« (Brieler 2002: 76). Dieses unterscheide sich selbstverständlich von dem Foucaults. Der Begriff historisches Apriori weist Ähnlichkeiten mit dem des Zeitkerns in der Kritischen Theorie auf (siehe Kapitel 1.3.1. und 3.3.3).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wiesenheit die zentralen Themen Foucaults, so erscheint das Bedingungsverhältnis von Subjektivierungsweisen und Objektivierungsweisen als ihre Formulierung aus erkenntnistheoretischer Perspektive, in dem die Komponente Macht nur indirekt anwesend ist.

Der Wissen-Macht-Komplex

In der Verbindung von Wissen mit Macht liegt die innovative Kraft der Analysen Foucaults (siehe Kapitel 2.2.3.). Bereits in *Die Wahrheit und die juristischen Formen* spricht er vom »Komplex« (Foucault 1973: [139]: 688) des Macht-Wissens. Der Ausdruck Komplex verweist dabei einerseits auf eine komplexe Struktur, anderseits aber auch ausdrücklich auf den psychologischen Komplex. Denn »es gibt tatsächlich einen Ödipuskomplex in unserer Gesellschaft«, so Foucault, jedoch »nicht im Blick auf Begehren und Unbewusstes, sondern auf Macht und Wissen« (ebd.). Mit dieser Anleihe erweckt Foucault absichtlich die Vorstellung von dominierenden Strukturen im Fundament westlicher Gesellschaften, die das Verhalten aller beeinflussen. Entscheidender als der Terminus Komplex, den Foucault im Fortgang selten verwendet, ist der Gedanke der Verbindung von Wissen und Macht, welcher im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

Mit der genealogischen These vom Macht-Wissen-Komplex wendet sich Foucault gegen die traditionelle Vorstellung, die das Wissen der Macht gegenüberstellt. An deren Entstehungsort in die Kulturgeschichte arbeitet er eine Diskontinuität heraus. »In den europäischen Gesellschaften des östlichen Mittelmeers war die politische Macht an der Wende vom zweiten zum ersten vorchristlichen Jahrtausend stets auch Träger einer bestimmten Art von Wissen.« (ebd.: 704) In dieser Epoche fielen Königen und Priestern, zum Teil in einer Person vereint, kultische Aufgaben zu, sie waren in Geheimnisse der Natur und der Götter eingeweiht. Die politischen Funktionen waren von den religiösen nicht getrennt, Mythos und Herrschaft verbunden. So findet Foucault also bereits um 1000 v. Chr. seine These bestätigt: »*Keine Macht ohne Wissen*. Und keine politische Macht ohne ein ganz spezielles Wissen.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Mit dem Übergang von der archaischen Epoche zur klassischen im antiken Griechenland kommt es aber zu zahlreichen Veränderungen, die auch die gesellschaftlichen Funktionen ausdifferenzieren und die Mächte von politischen Führern vom religiösen Wissen nach und nach trennen. Daher stand am »Ursprung des griechischen Zeitalters des 5. Jahrhunderts, am Ursprung unserer Zivilisation«, so argumentiert Foucault, »die Zerschlagung dieser großen Einheit einer politischen Macht die zugleich Wissen war, einer magisch-religiösen Macht, wie sie in den assyrischen Großreichen bestand.« (ebd.: 705). Diese tiefgreifende Transformation wurde auch in der sich formierenden philosophischen Wissenspraxis reflektiert und vorangetrieben. Die Metaphysik und Wesensschau werden zur Beschäftigung einer Elite von Weisen, während das Wissen der Hirten oder Bürger abgewertet wird. »Mit Platon«, urteilt Foucault, »beginnt ein großer *abendländischer Mythos, wonach es einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Wissen und Macht gibt*« (ebd., Hervorhebung P.E.). Damit ist nicht gesagt, dass das Wissen der Philosophen für alle Zeit durch kontemplative Zurückhaltung zur Affirmation verdammt sei, vielmehr stehen Foucaults eigene Arbeiten in dieser Tradition. Die Genealogie schließt keinerlei Effekte aus, im Gegenteil beleuchtet sie die vielfältigen Strategien, durch die sich ein Gegenstand, ein Diskurs oder eine Institution erst bilden und transformieren. Die durchaus kritische These Foucaults lautet mit Blick auf den Macht-Wissen-Komplex: »Seither ist der Westen von dem gro-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ßen Mythos beherrscht, die Wahrheit gehöre niemals der politischen Macht, die politische Macht sei blind, und wirkliches Wissen besitze man nur, wenn man mit den Göttern in Verbindung stehe« (ebd.: 705).[60] Gegen diesen Mythos will Foucault mit seinem Verständnis von Archäologie und der Genealogie Nietzsches kämpfen.

Foucaults archäologische Forschungen zu den modernen Wissenschaften, legen ihren Entstehungsherd in Kräfteverhältnissen offen (siehe oben). Die Erkenntnisweisen *enquête* und *examen*, die jeweils die Matrix für die Experimentalwissenschaften beziehungsweise Humanwissenschaften bilden, werden von Foucault als Macht-Wissen-Komplexe analysiert. »Die Untersuchung [*enquete*] ist eine Form von Macht-Wissen.« (ebd.: 728) Dabei geht er über die Archäologie als Analyse der Diskontinuitäten von diskursiven Formationen hinaus und zeigt genealogisch auf nicht-diskursive Praktiken, mit denen diese in Beziehung stehen. »Die Analyse dieser Formen [von Macht-Wissen; P.E.] sollte uns zu einer *strengeren Analyse der Beziehungen zwischen den Erkenntniskonflikten und den ökonomisch-politischen Determinanten* führen« (ebd.: 728; Hervorhebung P.E.). Auch für das examen benennt er deutlich die Wechselbeziehung von Wissen mit Macht. Bei der Disziplinarmacht »handelt [es; P.E.] sich um eine epistemologische Macht, um die Macht, den Menschen Wissen schlechthin und ein Wissen über sie selbst abzugewinnen, das dem Blick der verschiedenen Mächte ausgesetzt ist und unter ihrer Kontrolle steht.« (ebd.: 763) *Die Kontrolle der Menschen und die Steigerung ihrer Arbeitskraft durch Beobachtung ihrer Geburtenrate und Krankheiten sowie mittels rationaler Organisation der Arbeit verweisen auf die Produktivität dieses Macht-Wissen-Komplexes für die Entstehung von modernen Staaten und der kapitalistischen Produktionsweise.* Die Formulierungen, wonach die Erkenntnisweise enquête ein Macht-Wissen und das examen eine epistemologische Macht darstellen, belegen die These Foucaults vom Macht-Wissen-Komplex, der unauflöslichen Beziehung zwischen beiden.

Insgesamt weisen die Schriften und Äußerungen Foucaults kontinuierlich auf den Konnex von Macht und Wissen hin. Besonders *Überwachen und Strafen* und der Vortrag *Was ist Kritik?* akzentuieren die These Foucaults vom Macht-Wissen-Komplex in Richtung der Modi von Subjektivierung und Objektivierung.[61] Dort fasst er seine methodischen Überlegungen in Abgrenzung vom Mythos der Trennung von Macht und Wissen wie folgt zusammen:

> »Eher ist wohl anzunehmen, dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen, dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und *kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert*.« (Foucault 1975: ÜS: 39; Hervorhebung P.E.)

60 Auf diesen Mythos kommt Foucault immer wieder kritisch zu sprechen. In der *Wille zum Wissen* polemisiert er gegen die Position der traditionelle Philosophie und des Alltagsverstands, wonach das »Geständnis befreit« (Foucault 1976: WzW: 63). Der zugrunde liegenden Annahme, »die Wahrheit gehör[e] nicht zur Ordnung der Macht« (ebd.: 64) setzt Foucault seine »*politische Geschichte der Wahrheit*« (ebd.; Hervorhebung P.E.; siehe Kapitel 3.2.3.) entgegen.

61 Für andere Belege siehe etwa *Wille zum Wissen*, dort verschmilzt Foucault die Macht und das Wissen zum Neologismus »*Machtwissen*« (Foucault 1976: WzW: 98; Hervorhebung im Original; siehe Kapitel 2.2.3.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Prägnant formuliert Foucault seine These, »dass das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden.« (Ebd.) Dessen unhintergehbare Historizität bringt Foucault auf die knappe Formel: »*Andere Macht, anderes Wissen*.« (ebd.: 290; Hervorhebung P.E.). Jedoch gilt dies Aussage nicht nur historisch, sondern auch für die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft, deren Diskurse jeweils eigene Rationalitäten hervorbringen. An anderer Stelle erklärt Foucault, dass die Elemente eines Wissens mit einem »System spezifischer Regeln und Zwänge konform« (Foucault 1979: Kritik: 33) sein müssen. Zugleich gilt, dass »nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssystemen fundiert sind.« (Ebd.) Es geht Foucault dabei nicht um eine überhistorische Konstante, sondern um ein Analyseraster, das es erlaubt, die Bedingungen der Entstehung und Wirkungen von Aussagen, Dingen und Subjektivität zu problematisieren (siehe Kapitel 2.2.3. und 4.2.2.).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Foucault in allen Phasen seines Denkens des Macht-Wissen-Komplexes das Subjekt zumindest impliziert einschließt, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten. Das Wissen konstituiert Subjektivierungsweisen und erzeugt das historische Apriori jeder möglichen Erfahrung. Die Regeln des Wahrheitsspiels weisen dem Erkenntnissubjekt seinen Platz zu und bestimmen und begrenzen das Sag- und Denkbare. Da Foucault erstens Wissen perspektivisch, strategisch, relational und praktisch versteht und da er es zweitens an Macht bindet, diese aber nie ohne Widerstand gedacht werden kann, liegt es auf der Hand, dass auch die Wissensdispositive veränderlich sind. Das »Bündel der Beziehungen zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt« begreift Foucault denn auch als den »Entstehungsherd der Kritik« (Foucault 1979: Kritik: 15). Von dieser Aussage nahm die vorliegende Arbeit ihren Ursprung (siehe Kapitel 1.1.1. und 4.2.3.).

3.2.2. Foucaults Kritik der Ideologienlehre

Im Laufe seiner Forschungen wandelt sich Foucaults Verwendung des Ideologiebegriffs hin zu einer sich steigernden Ablehnung. Zunächst behält er im Fahrwasser von Althusser dessen Unterscheidung von Ideologie und Wissenschaft bei. Während der 1970er distanziert sich Foucault zunehmend vom Begriff der Ideologie und nutzt ihn zur Abgrenzung seiner eigenen Position vom zeitgenössischen Marxismus, in dem er virulent blieb. Leider findet sich in keiner von Foucaults Arbeiten eine systematische Kritik am Ideologiekonzept,[62] zumal er den Begriff selbst immer wieder nutzt.

62 So auch Jürgen Link in seinem Aufsatz *Wissen und Macht statt Ideologie und Interesse*. Link bedauert darin den Verzicht Foucaults auf »eine weitere Diskussion des harten Kerns seiner früheren Kritik [aus *Die Ordnung der Dinge* (1966), P.E.], nämlich der These, dass Marx zumindest partiell epistemologisch in der Sackgasse der ›empirisch-transzendentalen Dublette‹ gefangen geblieben sei.« (Link 2008: 444) Auch in der *Archäologie des Wissens* (1969) habe er dies »leider versäumt«, obwohl Foucault mit seiner unausgearbeiteten »Kritik am Ideologie-Begriff einen neuralgischen Schwachpunkt aller bisherigen Marxismen« (ebd.: 445) getroffen hätte, so Link weiter.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucaults affirmativer und positiver Gebrauch des Terminus Ideologie

Foucault verwendet den Ideologiebegriff in seiner archäologischen und noch seiner genealogischen Phase uneinheitlich. In seiner ethischen Phase überwiegt der kritische Gebrauch deutlich. Anfangs bezieht er sich häufig weiterhin affirmativ[63] auf das Konzept Ideologie zur Denunziation falscher Ansichten. Daneben gebraucht er es seltener auf positive Weise zur Beschreibung eines Wissenssystems, das Menschen zusammenschließt und zum Handeln motiviert. Theoretisch baut Foucault wesentlich auf Althussers früher Unterscheidung aus *Pour Marx* (Althusser 1965)[64] auf, worin dieser zwischen Ideologie und Wissenschaft eine scharfe Trennung setzte. Für diese nicht ganz einheitliche Verwendung steht exemplarisch die *Archäologie des Wissens*, da Foucault in diesem Buch den Begriff noch affirmativ nutzt. Dort entwirft er in einem eigenen Unterkapitel zu »Wissen und Ideologie« (Foucault 1969: AdW: 262–265) analog zu Althusser eine Abgrenzung der Ideologie von Wissenschaft. Gleichzeitig stellt er aber fest, dass die »Ideologie […] nicht außerhalb der Wissenschaftlichkeit [liegt, P.E.]« (ebd.: 264), womit er diese Trennung bereits unterläuft. Eine weitere affirmative Verwendung des Konzepts Ideologie findet sich in der Einleitung des Buches, in der Foucault sich gegen den »ideologische Gebrauch der Geschichte« wendet (ebd.: 26). Da das methodische Projekt Archäologie eine Kritik Foucaults an genau diesem Geschichtsverständnis beabsichtigt, kommt diesem Gebrauch des Ideologiebegriffs eine herausgehobene Stellung zu.

Nach 1968 macht Foucault zunächst noch häufig affirmativen Gebrauch vom Begriff der Ideologie und verwendet ihn im landläufigen Sinn zur Kritik falscher Ansichten. In einem Gespräch über die Rolle der Intellektuellen spricht er von der »Ideologie«, die von der »kapitalistischen Produktionsweise […] erzeugt« (Foucault 1972: [106]: 383) wird (siehe Kapitel 3.2.3.). Auch noch in *Überwachen und Strafen* nutzt Foucault den Begriff Ideologie zur Aufdeckung gängiger Vorstellungen des Alltagsverstandes, setzt ihn jedoch bereits in Anführungszeichen. »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft« (Foucault 1975: ÜS: 249; siehe Kapitel 4.2.2.). *Der Grund für diese theoretische Distanzierung besteht darin, dass das Denken der Ideologie stets Gefahr läuft seine Gegenstände als Illusion oder Täuschung des Bewusstseins zu verstehen.* Hingegen legt Foucault Wert darauf, das Individuum als »eine Realität« zu behandeln, »die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (ebd.: 250) Foucault geht es stets um die Produktion von Gegenständen des Diskurses und der Gesell-

63 Mit dem Ausdruck affirmativ ist nicht Foucaults Haltung zur Gesellschaft gemeint, sondern die Übernahme des Konzepts Ideologie im Gegensatz zu seiner späteren Kritik daran. Ebenfalls nicht gemeint ist eine positivistische Verwendung des Begriffs, wie sie Adorno etwa der Wissenssoziologie Mannheims unterstellt. Leider erweckt Link diesen Eindruck, wenn er Foucaults auf Althusser aufbauenden Gebrauch als »positivistische Fassung des Ideologiebegriffs« bezeichnet (Link 2008: 446). Darunter versteht Link eine »Interesse-funktionale[] Trübung bzw. ›Verschleierung‹ eines ›wissenschaftlichen‹ Wissens » (ebd.). Doch genau diese Vorstellungen von Trübung, Irrtum, Verschleierung sind die Gründe für Foucaults Ablehnung des Ideologiebegriffs.

64 »Dass Foucault den gesellschaftstheoretisch fundierten Ideologiebegriff Althussers übernimmt«, behauptet auch Kappeler (2008: 266). Zum sich wandelnden Ideologiebegriff Althussers siehe auch Althusser: *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (Althusser 1978; vgl. Anderson 1976: 123–125, Dosse 1991: 207; Rehmann 2004b: 736–742).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schaft. Während die Ideologiekritik zumeist negativistisch ausgerichtet ist, analysiert die Genealogie des Wissen-Macht-Komplexes die von ihm produzierten Positivitäten.

Die positive Verwendung des Terminus Ideologie erscheint problematisch. Im Kontext seiner Erfahrungen aus Tunesien während der Revolten von 1968 hebt er sie beinahe lobend hervor. »Ohne eine politische Ideologie oder eine politische Weltanschauung wäre der Kampf zweifellos nicht ausgebrochen; dagegen waren die Exaktheit der Theorie und ihre Wissenschaftlichkeit völlig zweitrangige Fragen, die eher als Trugbild dienten denn als Anweisung zu korrektem und richtige[m] Verhalten.« (Foucault 1978: [281]: 99)[65] Indem er die Motivationsfunktion von Ideologie anruft, fällt Foucault hinter sein Projekt zur Selbstaufklärung der Aufklärung zurück, die auf Emanzipation zielt, deren Ausdruck vielmehr seine Kritik am Ideologiebegriff darstellt.

Es zeigt sich, dass Foucault, bevor er seine Kritik am Begriff Ideologie formuliert, das Konzept in affirmativer Weise verwendet. Er folgt dabei einerseits Althussers Verständnis von Ideologie, indem er sie von Wissenschaft unterscheidet, allerdings geht er sogleich darüber hinaus. Andererseits nutzt er den populären Gebrauch des Terminus zur Offenlegung falschen Bewusstseins. Die dritte, positive Verwendungsweise ist extrem selten, bildet aber eine offene Flanke seines Verhältnisses zur Ideologienlehre. Es steht zu vermuten, dass sie einer Überidentifikation mit den sozialen Bewegungen geschuldet ist.

Foucaults Kritik des Ideologiebegriffs

Ende der 1960er und vor allem im Verlauf der 1970er Jahre wendet sich Foucault immer vehementer gegen die Ideologienlehre. Die Gründe dafür sind vielfältig. Einige hängen mit dem theoretischen Ballast des Begriffs Ideologie zusammen. Andere liegen im theoriepolitischen Versuch das eigene Konzept von Macht-Wissen zu stärken. Die folgende Darstellung der Kritik Foucaults an der Ideologienlehre folgt grob dem chronologischen Verlauf seiner Publikationen und Interventionen.

In der *Archäologie des Wissens* verfährt Foucault teilweise uneinheitlich. Einerseits nutzt er den Begriff Ideologie in der Tradition Althussers, um Wissenschaft von ihm abzugrenzen, gleichzeitig unterläuft er diese Trennung. Andererseits entwirft Foucault bereits in dieser Schrift sein Konzept des Wissens gegen einen traditionellen Ideologiebegriff. So stellt er heraus, dass das politische Wissen keinesfalls als bloße Widerspiegelung der ökonomischen Verhältnisse verstanden werden darf, wie es das Widerspiegelungstheorem der vulgären Ideologienlehre behauptet (vgl. Foucault 1969: AdW: 277). Auch seinen Begriff des Diskurses entwickelt Foucault explizit gegen den

65 Es scheint, als argumentiere Foucault hier anti-aufklärerisch und der Tendenz nach irrationalistisch, denn er fragt an gleicher Stelle: »Was kann in der heutigen Welt bei einem Individuum die Lust, die Neigung, die Fähigkeit und die Möglichkeit zu einem unbedingten Opfer wecken? Ohne dass man darin den geringsten Ehrgeiz oder den geringsten Wunsch nach Macht und Gewinn vermuten könnte? Das war es, was ich in Tunesien gesehen habe, den *Beweis für die Notwendigkeit des Mythos*, einer Spiritualität, die Unerträglichkeit bestimmter Situationen, die Kapitalismus, Kolonialismus und Neokolonialismus hervorrufen.« (Foucault 1978: [281]: 99, Hervorhebung P.E.) Die als Frage verkleidete Überlegung zum unbedingten Opfer des Individuums muss erschrecken, noch vielmehr der affirmative Gebrauch des Mythos, dessen Notwendigkeit Foucault als bewiesen erachtet.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ideologiebegriff. Man hat »es mit einer *diskursiven Formation* zu tun«, wo mit den Mitteln der Archäologie erstens ein »System der Streuung« von Aussagen entdeckt und zweitens eine damit verbundene »Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definiere[t]« (ebd.: 58, Hervorhebung im Original) werden können. Durch diese Bestimmung ist es möglich, so betont Foucault, »Wörter [zu; P.E.] vermeide[n], die ihren Bedingungen und Konsequenzen nach zu schwer, übrigens *zur Bezeichnung einer Dispersion auch inadäquat* sind: wie ›Wissenschaft‹, ›Ideologie‹, ›Theorie‹ oder ›Objektivitätsbereich‹.« (ebd.: 58; Hervorhebung P.E.) Die Regeln der Verteilung von Aussagen können nicht mit dem Ideologiebegriff ermittelt werden. Denn sie bilden eine Positivität, die produktiv hergestellt wird, wohingegen Ideologie die Aussagen als Irrtum oder Verfehlung der wesentlichen Zusammenhänge betrachtet, also als Negativität.

Die Unentschiedenheit Foucaults im Umgang mit dem Ideologiebegriff zeigt sich deutlich im Kapitel »Wissen und Ideologie« der *Archäologie des Wissens*. Deren faktische Fokussierung auf Wissenschaft entspricht weiter dem epistemologischen Paradigma und der Doktrin vom epistemologischen Bruch bei Marx zwischen Ideologie und Wissenschaft. Jedoch unterläuft Foucault bereits diese Dichotomie. »Die Ideologie liegt nicht außerhalb der Wissenschaftlichkeit« (Foucault 1969: AdW: 264), wie Althusser[66] und Bachelard[67] proklamiert hatten. Die »Widersprüche« (ebd.), mit denen Ideologiekritik aufgrund ihrer Methodik arbeitet, blendet Foucault nicht aus, gesteht ihnen jedoch nicht den epistemologischen Status zu, zu dem Epistemologie und Dialektik sie erheben. Für Foucault stellen Widersprüche zwar »theoretische Mängel« (ebd.) dar, jedoch erkennt er in ihnen keine Potentiale, deren immanente Spannungen epistemologische und gesellschaftliche Prozesse vorantreiben. Diese Mängel in der Theorie »können wohl das *ideologische Funktionieren* einer Wissenschaft […] anzeigen«, so Foucault weiter, »[a]ber die Analyse dieses Funktionieren muss sich *auf der Ebene der Positivität* und der Beziehung zwischen den Formationsregeln und Strukturen der Wissenschaftlichkeit vollziehen.« (ebd.: 265; Hervorhebung P.E.) Statt dialektisch durch bestimmte Negation verfährt die Diskursanalyse archäologisch. Nach Foucault erhebt sie den Anspruch, die Aussagen einer Wissensformation als Positivitäten neben anderen Aussagen zu behandeln, ohne eine Wertunterscheidung vorzunehmen. Dafür werden sie an ihren Orten als

66 Foucault kehrt 1978 nochmals kritisch auf den mit Althusser eng verwobenen Anspruch des Marxismus zurück, ein »Gerichtshof der Vernunft« zu sein, der über »ein allgemeines Rationalitätskriterium für jede Art Wissen« (Foucault 1978: [281]: 66) verfüge. Dagegen habe ihn Nietzsche immunisiert und zu einer »Geschichte der Wahrheit« angestachelt (ebd.: 67). Zu dieser Absatzbewegung Foucaults von Althusser, der an Wissenschaft festhielt, indem er Ideologie ausschloss, schreibt Dosse: »Als guter Nietzscheaner unterläuft Foucault mit dem Gesichtspunkt prinzipieller Nichtbegründbarkeit die scheinbar gefestigtesten Überzeugungen und scheinbar legitimsten Wissenschaften.« (Dosse 1991: 295) Zu Foucaults Absetzung vom epistemologischen Bruch bei Althusser siehe auch Link 2008: 445.

67 Zu Foucaults Wendung gegen die Abwertung des nicht-wissenschaftlichen Wissens in der Epistemologie: »Foucault widerspricht dem platonischen Erbe der Konzeption Bachelards, das in der ausschließlichen negativen Bestimmung des vorwissenschaftlichen Wissens besteht. […] [D]aher [wählte Foucault; P.E.] nicht zufällig den Begriff der ›*Positivität*‹, um den Status und die Wirksamkeit der diskursiven Formationen zu kennzeichnen.« (Balke 2008a: 247; Hervorhebung P.E.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gegebene, lesbare Monumente behandelt und auf ihre Beziehungen zu weiteren auffindbaren Monumenten hin untersucht. Dagegen betrachten Hermeneutik, Epistemologie und Ideologiekritik die Aussagen als sprechende Dokumente, die ihre Geschichte und Funktion von ganz allein aussagen und dabei auf ein Negatives verweisen, das dahinter verborgen liegt oder unterdrückt wird oder defizitär war. Wenn Foucault in der *Archäologie des Wissens* hingegen fordert, die »ideologische Funktion der Wissenschaft« zu untersuchen, dann meint er »sie als diskursive Formation in Frage stellen« (ebd.: 265), sie in ihren dynamischen Beziehungen und materiellen Praktiken, also in ihrer Produktivität zu problematisieren. Letztlich sie also zu behandeln wie andere Diskurse, auch ohne vorherige Urteile über ihre Legitimität. Anstatt einzelne Wissenschaften wie die Ökonomie und ihre Exponenten mittels des Ideologiebegriffs abzuwerten, wären »sie als Praxis neben anderen Praktiken wiederaufzunehmen [*reprondre*].« (Ebd.). *Foucault macht die strategische Wahl einer jeden Wissensformation im Beziehungsnetz mit anderen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken sichtbar.* Damit hebt er den klassischen Ideologiebegriff, welcher eine Wertunterscheidung vornimmt, tendenziell auf, auch wenn er ihn an der zitierten Stelle noch nutzt.

Foucault wendet sich gegen die Vorstellungen von Eindeutigkeit, Negativität und Falschheit, welche mit dem Begriff der Ideologie einhergehen. Das exakte Gegenteil will Foucault zur Sprache bringen: Die Pluralität von Wissen, das in diversen, relativ autonomen Diskursen als Positivität in Praktiken hergestellt wird (Foucault 1969: AdW: 74), welche eine Materialität haben (ebd.: 145–148)[68]. Statt von einer verborgenen Wahrheit, die ungesagt (vgl. ebd.: 159) oder unterdrückt wäre, wie sie die Ideologie als ihr Gegenteil evoziert, geht Foucault davon aus, dass *Wahrheit ein Effekt von strategischen Wahlen ist* (ebd.: 99). In dem Zug, in dem Foucault das Wissen in vielfältige Diskurse pluralisiert und vom Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt dezentriert, wendet er diese Operationen auch auf den Begriff von Wahrheit an. Der Ideologiebegriff ist mit diesen Operationen nur bedingt kompatibel. Entgegen der an Negativitäten orientierten Ideologiekritik, die in der Regel mit der Behauptung einher geht, in der Öffentlichkeit würden die wahren Zusammenhänge verschwiegen oder falsch dargestellt, bestimmt Foucault die »Aussageanalyse« als »eine historische Analyse, die sich aber außerhalb der Interpretationen hält« (Foucault 1969: AdW: 159). Die archäologische Diskursanalyse hält sich an die Positivität und befragt die »gesagten Dinge […] auf welche Weise sie existieren« und nicht »nach dem Nicht-Gesagten, das sie verbergen« (ebd.). »*Die Aussageanalyse*«, so bestimmt Foucault, »*kann niemals sich auf etwas anderes beziehen als auf gesagte Dinge*« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Einwänden von Positionen der Hermeneutik und der Ideologiekritik, es gäbe vieldeutige Aussagen und man müsse die Unterdrückung von Inhalten aufdecken, kommt Foucault zuvor. Erstens betreffe die »Polysemie« die Satzebene, nicht den »Aussagesockel, der identisch bleibt.« (ebd.: 160) und zweitens würde »die Unterdrückung einer sprachlichen Performanz durch eine andere«, laut Foucault »zur Ebene der Formulierung gehören« (ebd.: 160). *Widersprüchlichkeit und Unterdrückung sind nach Foucault als*

68 Die Materialität der Diskurse wird von Dosse als Reaktion Foucaults auf die Ereignisse von 1968 gedeutet. Für Foucault nach 1968 gewinne demnach »die *Ideologie wieder eine materielle Existenz*: Sie inkarniert sich in institutionellen Orten, in einer Praxis.« (Dosse 1991: 207; Hervorhebung P.E.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Positivitäten zu behandeln, die auf der Oberfläche der Diskurse wirken und nicht auf eine dahinter liegende Ebene der Negativität oder darunter liegende der eigentlichen Strukturen zu projizieren.

Im Zusammenhang mit seiner Diskursanalyse und Bestimmung von Wissen findet sich bereits in der *Archäologie des Wissens* Foucaults Zurückweisung der Repressionshypothese. »Die Aussage wird nicht durch die geheime Präsenz des Nicht-Gesagten, der verborgenen Bedeutung, der Repression heimgesucht.« (Foucault 1969: AdW: 160). *Die Kritik an der Ideologienlehre korrespondiert also mit einer Kritik der auf Unterdrückung fixierten Vorstellung von Macht.* Von Seiten der Machtanalytik formuliert Foucault eine ausführliche Kritik in *Der Wille zum Wissen* (1976) (siehe Kapitel 2.2.2.). Er setzt der Repressionshypothese seine Analyse der Positivitäten entgegen, welche die in Dispositiven zusammenwirkenden diskursiven Formationen, Machtwirkungen und Subjektivierungsweisen als produzierte, produktive und potentiell unabschließbare problematisieren. Darin zeigt sich die gemeinsame Stoßrichtung von Diskursanalyse der archäologischen Phase und Machtanalytik der genealogischen Phase, die Foucault auch in seinen Analysen der Selbstverhältnisse beibehält. Die Zurückweisung der Repressionshypothese bedeutet keinesfalls eine Ignoranz Foucaults gegenüber der Einbindung des Wissens in Herrschaft. Herrschaft denkt Foucault als »Hierarchie« (Foucault 1969: AdW: 107, 209) unter den Wissensformen, Diskursen und Aussagen sowie in der strategischen Wahl mit. Auch betont er mit Nachdruck die Verbindung der Diskurse zu nicht-diskursiven Praktiken, wie der Ökonomie, den Normensystemen etc., von denen wiederum strategische Impulse in die jeweiligen Diskurse ausgehen können (ebd.: 99; 231). Doch verweigert Foucault sich konkreten Zuweisungen etwa im Sinne eines kapitalistischen Wissens oder kleinbürgerlichen Bewusstseins (ebd.: 102; 264). In ihrer *relativen Autonomie* sind die Diskurse und das von ihnen formierte Wissen an vielfältige teils widerstreitende Strategien gebunden (ebd.: 103; vgl. 1971: [101]: 295). Da Diskurse unter Bedingungen der Herrschaft entstehen, sind in ihnen vor allem dominante Strategien wirksam, welche Herrschaft stabilisieren wollen. Allerdings existieren nach Foucault immer auch widerständige Strategien (siehe Kapitel 4.2.3.). Dadurch sind Diskurse in ihrer Regelmäßigkeit grundsätzlich unabgeschlossen, offen und umkehrbar. Die Ausrichtung des in ihnen produzierten und zirkulierenden Wissens kann sich ändern. Das Wissen ist stets umkämpft, es wird genutzt, vereinnahmt, transformiert. In analoger Weise wird Foucault in den 1970ern Machtbeziehungen charakterisieren. Der Begriff des Diskurses passt sich also in Foucaults Analyse des Macht-Wissen-Komplexes ein.

Die Abkehr von der Negativität erläutert Foucault 1973 und spitzt dabei den Gegensatz von seiner Konzeption des Macht-Wissen-Komplexes und der marxistischen Ideologiekritik zu. Zunächst ruf er aber deren gemeinsames Problem in Erinnerung: die »*Entstehung verschiedener Wissensbereiche aus bestimmten Kräfteverhältnissen*« (Foucault 1973: [139]: 685; Hervorhebung P.E.). Mit welchen Begriffswerkzeugen aber lässt sich diese Genese besser beschreiben? Foucault traut es dem »missliche[n] Ideologie-Begriff« (ebd.) nicht zu, denn »[i]n den traditionell-marxistischen Analysen ist die Ideologie ein negatives Element« (ebd.). Der Ideologiebegriff behauptet immer eine externe Verblendung, also »dass die Beziehung des Subjekts zur Wahrheit […] verdunkelt und verdeckt wird« durch gesellschaftliche Beziehungen, »die sich dem Erkenntnissubjekt von außen aufzwingen« (ebd.). »Die Ideologie«, so bestimmt Foucault, »ist das Brandmal oder Stigma dieser politischen oder ökonomischen Lebensbedingungen auf einem

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erkenntnissubjekt, das eigentlich offen für die Wahrheit sein sollte.« (ebd.: 685) *Dieser Fokus auf der Negativität äußerer Bedingungen bedeutet eine Begründungslast der Ideologienlehre und erscheint als Hindernis bei der Analyse der produktiven Wechselwirkungen von Wissen, Macht und Subjekt.* Für Foucaults Wissen-Macht-Komplex stellen die »politischen und ökonomischen Lebensbedingungen in Wirklichkeit kein[en] Schleier und kein Hindernis für das Erkenntnisobjekt dar, sondern dasjenige Medium, durch das hindurch die Erkenntnissubjekte und damit auch die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.« (ebd.: 686) Dies bedeutet eine radikale Umkehr der Perspektive. *Statt Hindernisse bieten die gesellschaftlichen Verhältnisse die Bedingungen der Wahrheit.* »Verschiedene Arten von Erkenntnissubjekten oder von Wahrheit und bestimmte Wissensgebiete kann es nur auf der Basis politischer Bedingungen geben, die den Boden darstellen, auf dem das Subjekt, die Wissensbereiche und die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.« (Ebd.) Statt in den Kategorien des Bewusstseins, die noch vergleichsweise stabile Formen von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zu evozieren, fordert Foucault eine Dynamisierung von Macht-Wissen und eine Dezentrierung von Subjekt und Objekt. »Mir scheint dagegen, die tatsächliche Verbindung zwischen den ökonomisch-politischen Prozessen und den Wissenskonflikten lassen sich in jenen Formen finden, die zugleich Formen der Machtausübung und Formen des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen sind« (ebd.: 728). Nicht von relativ fixen Identitäten oder Produktionsregeln sei auszugehen. Konkrete Untersuchungen der historischen Praktiken der Produktion von Subjekten und Objekten sind nötig.

1975 veröffentlicht Foucault seine vermutlich bekannteste Analyse einer Macht-Wissen-Formation über das Zusammenwirken von Gefängnis und Disziplin. In *Überwachen und Strafen* problematisiert er den Macht-Wissen-Komplex von seiner Macht-Seite her und zeigt, auf welche Weise Körper und Wissen zu Gegenständen politischer Eingriffe und Formierungen werden. Darin fordert er programmatisch für die »politische Besetzung des Körpers« müsse der »Gegensatz Gewalt/Ideologie« überwunden werden und »im Hinblick auf das Wissen ist der Gegensatz zwischen dem ›interessierten‹ und dem ›desinteressierten‹ ebenso aufzugeben wie das Modell der Erkenntnis und der Primat des Subjekts.« (Foucault 1975: ÜS: 40) Dieser Punkt wiederholt die Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie und fügt den Aspekt hinzu, dass das Interesse nicht als relevantes Merkmal für die Analyse der Machtwirkung des Wissens gelten kann. Das bedeutet, dass es nicht möglich ist, »[d]iese Macht/Wissen-Beziehungen […] von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist.« (ebd.: 39) Damit widerspricht Foucault einer der grundlegenden Operationen der Ideologiekritik, der Frage cui bono?[69] Wenn Macht und Wissen untrennbar sind und die gesellschaftlichen Bedingungen stets die Grundlage für Wissen bilden, dann kann die Frage nach dem Interesse nur wenig differenzierte Analysen zulassen (siehe unten). Denn die »politische

69 Exemplarisch für ein Verständnis von Ideologien, das diese an Interessen bindet, ist der Ansatz von Heitmeyer über Ideologien der Ungleichwertigkeit. »Eine Ideologie ist ein System von Begriffen und damit verbundenen Überzeugungen, die der Durchsetzung von Machtinteressen bzw. der Konservierung von Hierarchien und sozialer Überlegenheit dienen. Um dieser Funktion zu genügen, wird die soziale Realität verzerrt wiedergegeben, werden soziale Konstruktionen naturalisiert bzw. biologisiert etc. […]« (Heitmeyer 2008: 37).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Besetzung des Wissens erfolgt«, so Foucault, »auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.« (ebd.: 239) *Statt von der Verzerrung eines Diskurses durch Interessen und dem unfreien Gebrauch eines Wissens auszugehen, fordert Foucault die Analyse der Entstehung des Wissens im Kontext von Machtbeziehungen zu beleuchten und Kräfteverhältnisse als konstitutiv zu begreifen.* Dieses Argument reformuliert Foucault unter dem Aspekt des Ereignisses in *Was ist Kritik?* Zwar handeln seine Ausführungen nur indirekt von der Ideologie, darum sind sie aber nicht weniger bedeutsam für die Frage nach der Herrschaftswirkung von Rationalität. Foucault stellt zwei Traditionen im Ausgang von Kants Frage nach der Aufklärung einander gegenüber. Die eine ist die kritische, die vor allem in Deutschland entwickelt wurde und nach der Legitimität von Wissen fragt. Die andere ist eher an die Aufklärung als »Erkenntnis der Erkenntnis« (Foucault 1978: Kritik: 18) gebunden geblieben und besonders in Frankreich als Wissenschaftsgeschichte gepflegt worden. Foucault knüpft an die französische Tradition[70] an und reformuliert seine Diskursanalyse (siehe Kapitel 3.2.1), wonach diskursive Praktiken durch Aussagen gebildet werden, die einer spezifischen Erzeugungsregel unterliegen. Einer der wichtigsten Einsätze bei der Regulierung der Verteilung von Aussagen besteht in der Frage nach der Wahrheit der Aussagen, also darin, ob sie kompatibel mit dem Diskurs sind oder nicht. Demgegenüber fragt die Ideologiekritik immer nach der Legitimität von Aussagen und wertet sie als Illusion, Vergessen oder Verdeckung ab (vgl. ebd.: 40). Dem unterschiedlichen Fokus auf Ideologie oder Wissen entsprechen also zwei Vorgehensweisen: die traditionelle »Legitimitätsprüfung der geschichtlichen Erkenntnisweisen« oder die »*Ereignishaftigkeitsprüfung*« (ebd.: 30; Hervorhebung im Original). Diese Vorgehensweisen sind verschieden, aber nicht inkompatibel.[71] Um das Ausgeführte zusammenzufassen, bietet sich Foucaults Interview über die *Mikrophysik der Macht* an, in dem er die drei zentralen Probleme des Ideologiebegriffs aus seiner Sicht wiederholt. Erstens steht Ideologie »stets in einem virtuellen Gegensatz zu etwas […], das die *Wahrheit* wäre.« (Foucault 1976: [192]: 196) Diese ist jedoch selbst Effekt des Wissen-Macht-Komplexes. Zweitens bezieht sich der Begriff »notwendig auf so etwas wie ein *Subjekt*« (ebd.: 197), das es nach Foucault aber zu dezentrieren gelte. Und drittens »steht die Ideologie in *sekundärer Stellung* im Verhältnis zu etwas, das für sie als Basis oder ökonomisch, materielle usw. Determinante funktionieren muss.«

70 Foucault kommt verschiedentlich auf diese Gabelung im Ausgang von der Frage der Aufklärung und ihre länderspezifischen, besonders französische und deutsche, Traditionen zurück: vgl. Foucault 1978: [219]: 554; 1983: [330]: 531.

71 Ebenfalls 1978 bezieht Foucault in seinen Vorlesungen noch einmal eindeutig Stellung für den Macht-Wissen-Komplex, da mit ihm die gesellschaftlichen Transformationen akkurater erfasst werden können als es der Ideologiebegriff vermag. »Eher als zu sagen: Jede Klasse oder Gruppe oder soziale Kraft hat ihre Ideologie«, aus denen »sich die institutionellen Neueinrichtungen herleiten […], müsste man sagen: *Jede Transformation, welche die Kraftverhältnisse zwischen Gemeinschaften oder Gruppen modifiziert, erfordert die Anwendung von Taktiken, welche die Machtbeziehungen zu modifizieren erlauben, und die Aufbietung von theoretischen Elementen, die diese Taktiken moralisch rechtfertigen oder auf Rationalität gründen.*« (Foucault 1978: STB: 313–314; Hervorhebung P.E.) In diesem Sinne stellt die Freiheit für Foucault »keine Ideologie« dar. Vielmehr ist sie »eine Machttechnologie« und zwar in dem Sinne, »dass man sie lesen kann« (ebd.: 79). Statt Freiheit als die Ideologie einer aufsteigenden Klasse von Kapitalisten, mit der sie die gesellschaftlichen Verhältnisse nach ihren Interessen umgestalten, sie also als Manipulation und Trübung der Beziehungen der Subjekte zur Wahrheit zu begreifen, erfasst Foucault sie als Technologie (siehe Kapitel 4.2.3.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(ebd.; alle Hervorhebungen P.E.) Allerdings ist das Wissen Teil der Produktionsverhältnisse. Foucault schließt den Begriff Ideologie zwar nicht völlig aus, doch man könne ihn »nicht verwenden […] ohne Vorkehrungen zu treffen.« (Ebd.) Die vorliegende Arbeit bemüht sich, dieser Aufforderung Foucaults nachzukommen (siehe Kapitel 3.3.3.).

Eine Ideologiekritik Foucaults?

Wie kann angesichts dieser grundsätzlichen Kritik Foucaults bei ihm doch eine Ideologiekritik entdeckt werden? Zunächst spricht wenig dafür. Jedoch erscheint Foucaults archäologische Methode keineswegs inkompatibel mit Ideologiekritik. Zuweilen betreibt Foucault selbst Ideologiekritik. Beispielsweise markiert er das Konzept der kontinuierlichen Geschichte explizit als ideologisch und deckt seine Funktionsweise auf (vgl. Foucault 1969: AdW: 23, 26; siehe oben). Dabei kritisiert Foucault die stabilisierende Wirkung einer Fortschrittsgeschichte für die Vorstellung eines sinnstiftenden Subjekts. Darin zeigt sich die subjektstabilisierende Funktion der Ideologie der kontinuierlichen Fortschrittsgeschichte angesichts der Leiden, welche die Erkenntnis der Sinnlosigkeit von Geschichte generell und Leiden im Besonderen abwehren will. Genau diese Einsicht, als Aufklärung über den Geschichtsverlauf angesichts der Katastrophen von Krieg, Faschismus und Stalinismus, ist es, die Foucault mit Dezentrierung der Geschichte bezweckt. Dabei kann er sich auf Marx, Nietzsche und Freud berufen, die nicht zufällig zentrale Vordenker der Ideologiekritik darstellen, speziell der Adornos. Keineswegs bedeutet dies, Foucault würde diese Denker von Kritik verschonen.

Weiterhin ist es von Bedeutung, dass Foucault im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung des marxistischen Ideologiebegriffs auch eine Kritik am Arbeitsfetisch von Marx und dem Marxismus formuliert. Diese Position behauptet, der Mensch werde durch die ökonomischen Beziehungen von seinem Wesen entfremdet und über diese wirklichen Verhältnisse getäuscht. Dagegen wendet Foucault ein, dass »die Arbeit keineswegs das Wesen des Menschen […] ist.« (Foucault 1973: [139]: 766; vgl. 1978: [281]: 93; siehe Kapitel: 4.2.1.) Hingegen »bedarf es […] einer Reihe komplexer Operationen, die dafür sorgen, dass die Menschen tatsächlich – und nicht analytisch, sondern auf synthetische Weise – an den Produktionsapparat gebunden werden« (ebd.). »Damit die Arbeit als das Wesen des Menschen erscheint, bedarf es der Einwirkung einer politischen Macht, die diese Synthese herstellt« (ebd.: 766). Statt also von einer festen Erzeugungsregel auszugehen, wonach der Menschen durch die Arbeit hervorgebracht wird, untersucht Foucault die Praktiken, die zu dieser Subjektivierung des Menschen als Arbeiter geführt haben.[72] Es ist reizvoll Foucaults Kritik am Fetisch als Ideologiekritik zu lesen, denn sie folgt auch dem Schema Demaskierung des Scheins und Aufzeigen des Nutzens dieses Scheins. Mit Blick auf die kapitalistische Produktionsweise hält Foucault fest: »Macht und Wissen sind also tief in den Produktionsverhältnissen verwurzelt und liegen nicht einfach darüber.« (ebd.: 767) Eine klassische Vorstellung von Ideologie in der Trennung von Basis und Überbau ist damit nicht vereinbar: »*Darum muss auch die*

72 In diesem Sinne argumentierte bereits Lemke dafür, »den Begriff der Produktionsweise neu und umfassend zu bestimmen« und ihn nicht auf »die materielle Reproduktion von Waren [zu, P.E.] beschränk[en]«, sondern auf die »soziale[] Reproduktion von Subjekten« (Lemke 2003: 273) auszuweiten.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Definition von Ideologie revidiert werden« (767; Hervorhebung P.E.), so Foucaults Forderung. Statt eine vollständige Inkompatibilität von Wissen und Ideologie anzunehmen, bestätigt Foucault damit noch einmal die Gemeinsamkeit im Problem, jedoch zugleich die *Notwendigkeit der Transformation des Ideologiebegriffs und seine Erweiterung um die Erkenntnisse des Macht-Wissen-Komplexes*.[73] Zwischen der Ideologiekritik und der Analyse von Macht-Wissen besteht keine strikte Inkompatibilität, vielmehr fokussieren die Begriffe unterschiedliche Aspekte des gemeinsamen Problems. Es sind nicht andere Dinge, welche man sieht, vielmehr sieht man die Dinge anders.

3.2.3. Politische Ökonomie der Wahrheit

Nach dieser Darstellung der Genese des Begriffs des Wissens bei Foucault und auf welche Weise er sich aus tradierten Formen wie Episteme, Erkenntnis und vor allem Ideologie entwickelte, verlangt die Auseinandersetzung mit Adornos Ideologienlehre eine Betrachtung, wie Foucault das Wissen in eine Konstellation zu Wahrheit und Rationalität bringt. Diese zwei Begriffe spielen bei der Untersuchung des für beide Philosophen gemeinsamen Problems der Herrschaftswirkungen der abendländischen Wissensformationen eine entscheidende Rolle. Foucaults Form der Problematisierung soll im Folgenden herausgearbeitet werden, um durch die aufgezeigten Differenzen zu Adornos Konzeptionen hindurch beide Ansätze anschließend miteinander vermitteln zu können.

Foucaults Problematisierung der Wahrheit wird im ersten Teil unter dem Titel der politischen Ökonomie der Wahrheit eng geführt auf die politische Besetzung des Wissens mit Rückgriff auf vorangegangene Unterkapitel. Im zweiten Teil der Darstellung werden die Aspekte versammelt, die Foucault am Begriff der Vernunft beziehungsweise der Rationalität hervorhebt, abermals mit dem Fokus auf dessen politische Wirkungen. Im Anschluss findet sich eine Zusammenfassung von Foucaults Wissensverständnis, auf welche die Vermittlung mit Adornos entsprechenden Gedanken folgt.

Eine politische Geschichte der Wahrheit

Foucault widersetzt sich einer transzendentalen, überhistorischen und um ein fixes Erkenntnissubjekt zentrierten Vorstellung der Wahrheit. Dafür dezentriert er Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt und kritisiert damit die klassische Erkenntnistheorie (siehe Kapitel 4.2.1.). Seine Position richtet sich gegen die Tradition Descartes, Kants und

73 An anderer Stelle betont Foucault die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen, allerdings ohne sie gegenseitig auszuschließen. Ideologien sind »real«, »was sich jedoch an der Basis, am auslaufenden Punkt der Machtnetze bildet, halte ich nicht für Ideologien. Das sind zugleich viel weniger und viel mehr. Es sind wirksame Instrumente der Bildung und Akkumulation von Wissen, Beobachtungsmethoden, Aufzeichnungstechniken, Untersuchungs- und Forschungsverfahren und Verifikationsapparate.« (Foucault 1976: IVG: 49) Viel weniger sind die Formen von Macht-Wissen, weil sie nicht die umfassenden Erklärungen über gesellschaftliche Verhältnisse beanspruchen, welche der Ideologiebegriff bieten kann. Viel mehr, weil sie quer zu den Ebenen des Basis-Überbau-Modells eine unüberschaubare Anzahl an Beziehungen, Details und Techniken erkennen lassen. Insofern ist der Fokus auf den Macht-Wissen-Komplex historisch reicher. Nur wenn die Ideologienlehre diese Erkenntnisse aufnimmt und integriert, kann sie angemessene Analysen der gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglichen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Husserls und orientiert sich hingegen wesentlich an Nietzsches Genealogie. Durch diese, so Foucault, »finden wir möglicherweise den Zugang zu einer *Geschichte der Wahrheit*.« (Foucault 1973: [139]: 711; Hervorhebung P.E.) Was an dieser Stelle den Status eines allgemeinen Programms seiner archäologischen und genealogischen Untersuchungen besitzt, gewinnt im Lauf der Argumentation eine konkrete Bedeutung. Foucault gibt dem Ausdruck durch die Analyse der historischen Macht-Wissen-Formation eine Kontur. Denn er kann zeigen, dass der Terminus Wahrheit einen Bedeutungswandel durchläuft, der abhängt vom Wechsel seiner diskursiven Funktion und auf ihn angewandten Strategien. *Foucault verwendet den Begriff Wahrheit historisch und strategisch, nicht korrespondenztheoretisch oder bezogen auf empirische Evidenz.* Neben diesen gegenüber der philosophischen Tradition kritischen Verwendungsweisen finden sich in Foucaults Schriften und Interventionen aber auch Passagen, in denen er den Begriff Wahrheit eben in diesem traditionellen Sinn gebraucht. Etwa wenn er im gleichen Vortrag während einer genealogischen Analyse der Wahrheitspraktiken der feudalen Rechtssysteme festhält, diese arbeiteten mit der Probe und nicht mit dem Feststellen von Tatsachen: »diesem System ging es nicht um den Beweis der Wahrheit, sondern der Kraft, des Gewichts, der Bedeutung dessen, der sprach.« (ebd.: 711; vgl. 713) Die Formulierung wirkt, als würde Foucault von einem Begriff von Wahrheit ausgehen, den er zugleich archäologisch dekonstruiert.

Indem Foucault eine Geschichte der Wahrheit skizziert, verfolgt er das Anliegen, keine Fortschrittsgeschichte fortzuschreiben, in der die Wahrheit fix und die Menschen sich ihr durch verfeinerte Techniken und Methoden immer weiter anzunähern in der Lage sind. Stattdessen will er eine Geschichte der Praktiken der Konstitution von Wahrheit schreiben, die zwar auch bei den Techniken und Reflexionen über die Wahrheit verharrt, dabei aber archäologisch und genealogisch verfährt. Archäologisch, insofern Foucault die Techniken und Reflexionen als Ereignisse begreift, die erst erschaffen, worüber sie sprechen: Positivitäten, die nicht als gesprächige Dokumente von einem gemeinsamen Ursprung künden, sondern als stumme Monumente auf ihre Ermöglichungsbedingungen hin befragt werden. Genealogisch, da Foucault die Gegenstände als Effekte einer Macht-Wissen-Formation begreift, die in Kräfteverhältnissen aus dem Zusammenwirken verschiedener Strategien erwachsen. Diese müssen in der Analyse sichtbar gemacht werden. Die Geschichte der Wahrheit beinhaltet demnach die Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisweisen enquête und examen, wie sie Foucault nennt (siehe Kapitel 3.2.1.). Sie formen zwei unterschiedliche Wissensformationen, Untersuchungs- und Kontrollwissen, aus denen im Lauf der Zeit verschiedene Wissenschaften, Experimental- und Humanwissenschaften, entstehen. Damit gehen auch verschiedene Formen der Wahrheit einher, insofern Produktion, Zirkulation und Konsumtion zu verschiedenen Zeiten andere Wahrheitseffekte generieren. Die Wahrheit behandelt Foucault also strikt historisch, insofern sie in konkreten Praktiken hervorgebracht wird. Aussagen und Sätze können in einer Diskursformation einer Zeit als wahr behandelt werden und zu einer anderen Zeit als nicht einmal wahrheitsfähig. Statt nach richtiger oder falscher Erkenntnis, befragt Foucault die Diskurse darauf, nach welchen Regeln in ihnen Wahrheit entsteht, Aussagen als wahr behandelt und verbreitet werden. Daher spricht Foucault auch wiederholt von *Wahrheitsspielen* (vgl. Foucault 1978: Kritik: 34; 1984 [345]: 777; 1984: GdL: 13). Wie Günzel betont, wird hier ›Spiel‹ als regelbasiertes ›Game‹ verstanden und nicht als ›Play‹, das freie Spiel (vgl. Günzel 2008: 296). Nach Foucault ist Wahrheit weder vor-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

oder überhistorisch in einem goldenen Zeitalter oder einer unerreichbaren Quelle verortet noch formal in der Übereinstimmung von Sache und Bewusstsein, dem transzendentalen Subjekt oder den Methoden der Logik fixiert. Vielmehr stellen diese Bestimmungen aus Foucaults Blickwinkel allesamt historische Formulierungen der Wahrheit dar. Sie sind keine Irrtümer, Stationen auf dem Weg zu immer größerer Annäherung oder gar Ideologien, sondern Positivitäten: Aussagen, die wir lesen können und die aus der Auseinandersetzung unterschiedlicher Strategien entstanden sind, in die sie intervenieren. Als solche sind sie Gegenstände von Foucaults Geschichte der Wahrheit.

Ein aufschlussreiches Beispiel für seinen Umgang mit dem Terminus Wahrheit bietet Foucault in *Überwachen und Strafen.* Darin wird das Gefängnis als eine Technologie in einem Macht-Wissen-Komplex beschrieben, deren Wirkung die Disziplinargesellschaft prägt. Das in ihm produzierte Kontrollwissen zirkuliert jenseits der Grenzen des Gefängnisses bis hinein in wissenschaftliche Diskurse, die etwa über Jeremy Bentham in die Institution zurückwirken. Einen Grund für den Erfolg des Gefängnisses, obwohl es der Strafordnung zunächst fremd ist, erkennt Foucault darin, »dass das Gefängnis durch die Fabrikation der Delinquenz der Strafjustiz ein einheitliches und von ›Wissenschaften‹ autorisiertes Gegenstandsfeld und damit einen allgemeinen Horizont von ›Wahrheit‹ zur Verfügung gestellt hat.« (Foucault 1975: ÜS: 329) Der Anspruch auf Wahrheit in diesem vom Gefängnis produzierten Wissen wird in den Strategien der Disziplinarmacht eingesetzt. Der Status als Wissenschaft wertet das Wissen auf, welches das Gefängnis produziert, indem es Aussagen wahrheitsfähig macht und dadurch deren strategischen Kampfwert erhöht. Das Gefängnis wird gerade wegen seiner effektiven Fähigkeit zur Produktion von Wissen und seiner Kooperation mit den Wissenschaften zum Modell für zahlreiche weitere Disziplinareinrichtungen und erlaubt die Ausbreitung und effektive Anwendung einer für die kapitalistischen Gesellschaften produktiven Disziplinarmacht.

An Foucaults Problematisierung der Wahrheit zeigt sich auch das wiederkehrende Motiv der Zurückweisung der Repressionshypothese. Er kritisiert an ihr die essentialistischen Annahmen über das Wesen des Menschen und die mit ihnen tendenziell einhergehende Trennung der Erkenntnis von Macht (siehe Kapitel 2.2.2. und 3.2.2.). Dabei geht es Foucault stets darum, die Macht als eine produktive Kategorie zu begreifen, die die Dinge und das Wissen von ihnen hervorbringt, statt sie zu unterdrücken. In *Der Wille zum Wissen* wendet er dieses Argument auf den Begriff der Wahrheit an. Foucault entwirft »eine ›*politische Geschichte der Wahrheit*‹,« die aufweist, »dass die Wahrheit weder von Natur aus frei noch der Irrtum unfrei ist, sondern *dass ihre gesamte Produktion von Machtbeziehungen durchzogen ist*.« (Foucault 1976: WzW: 64; Hervorhebung P.E.) Wie Foucault am Beispiel der Technik des Geständnisses weiter zeigt, gilt es »die Dispositive von Macht und Wissen, von Wahrheit und Lüsten […] ernst [zu; P.E.] nehmen« (ebd.: 76), statt sie als ideologische Phänomene des Überbaus abzutun. Anstelle etwa die Sexualwissenschaften und die Gefängnisse als Instanzen des Verbots zu behandeln, die Lust abschneiden und die Unterworfenen vom Wesen des Menschen entfremden, wie es etwa der Freudo-Marxismus vorführt, will Foucault die Formationsregeln der Hervorbringung von Aussagen und Verhalten dechiffrieren. Das heißt, »man muss von diesen positiven, wissenproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen ausgehen«, die in den Dispositiven wirken (ebd.: 76). Zur Histo-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rizität der Geschichte der Wahrheit kommt an dieser Stelle der politische Aspekt hinzu, weshalb Foucault denn auch von einer »›*politische[n] Geschichte der Wahrheit*‹« (ebd.: 64; Hervorhebung P.E.) spricht. Treffender erscheint allerdings die Formulierung der »›*Politische[n] Ökonomie‹ eines Willens zum Wissen*« (ebd.: 76; Hervorhebung P.E.), da sie sichtbar macht, wie Foucault sich in die marxistische Tradition einschreibt und zugleich über sie hinausgeht. Deutlich wird so auch, wie er den Begriff der Ökonomie ausdehnt und auf die Analyse der Verteilung ausweitet – analog zu seiner Erweiterung des Begriffs der Produktionsweise (vgl. Lemke 2003: 273; siehe Kapitel 3.2.2.).

In einem einflussreichen Interview mit italienischen Marxisten führt Foucault genauer aus, was er unter der politischen Ökonomie der Wahrheit versteht. Zunächst wiederholt er die Argumentation gegen die Repressionshypothese und die auf Platon zurückgehende Tradition der Trennung von Macht und Wahrheit: »Das Wichtige ist meines Erachtens, dass die Wahrheit weder außerhalb der Macht noch ohne Macht ist […]. (Foucault 1976: [192]: 210) Anschließend gelangt er zur politischen Formulierung seiner Wahrheitsthese: »Jede Gesellschaft hat ihre Wahrheitsordnung, ihre allgemeine *Politik der Wahrheit*.« (ebd.: Hervorhebung P.E.)[74] Dass es sich dabei nicht um eine Theoriegeschichte der politischen Ideen handelt, liegt auf der Hand. Vielmehr geht es Foucault um das Zusammenwirken verschiedener Strategien im Ensemble aus Wissen und Macht, die in einem Netz aus Beziehungen von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken wirken. Die vorübergehenden und stets umkämpften Regeln der Verteilung von Aussagen lassen als Effekt und Regulativ die Wahrheit entstehen. Seine These konkretisiert Foucault für westliche Gesellschaften wie folgt:

> »In Gesellschaften wie den unseren ist die *politische Ökonomie der Wahrheit* durch fünf historisch wichtige Merkmale charakterisiert: [1.] Die Wahrheit ist auf die *Form des wissenschaftlichen Diskurses* und auf die Institutionen, die ihn hervorbringen, ausgerichtet; [2.] sie unterliegt einem konstanten *ökonomischen und politischen Anreiz* (ein Wahrheitsbedarf ebenso sehr für die ökonomische Produktion wie für die politische Macht); [3.] sie ist in diversen Formen Gegenstand einer *immensen Verbreitung und Konsumtion* (sie zirkuliert in Erziehungs- oder Informationsapparaten, deren Ausdehnung im Gesellschaftskörper trotz einiger strenger Begrenzungen relativ weit reicht); [4.] sie wird unter der nicht ausschließlichen, aber *dominanten Kontrolle durch einige große politische oder ökonomische Apparate* (Universität, Armee, Schrift, Medien) hervorgebracht und übermittelt, und schließlich [5.] ist sie der *Einsatz einer umfassenden politischen Auseinandersetzung und sozialen Konfrontation (ideologischer Kämpfe)*.« (Foucault 1976: [192]: 211; Hervorhebungen P.E.)

Diese fünf Aspekte einer politischen Ökonomie der Wahrheit sind für westliche Gesellschaften spezifisch. An dieser Stelle muss hervorgehoben werden, dass Foucault selten

74 Die gleiche Formulierung wählt Foucault verschiedentlich. Erneut zeigen sich bei dieser Formulierung bei genauerem Hinsehen deutlich unterscheidbare Verwendungsweisen. So gibt Foucault in der Vorlesung 1978 der Philosophie diesen Namen: »was ich tue […] ist wohl etwas, das auf die eine oder andere Weise, und einfach aus faktischen Gründen, mit der Philosophie zu tun hat, das heißt mit der Politik der Wahrheit, denn ich sehe kaum eine andere Definition des Wortes ›Philosophie‹ als diese.« (Foucault 1978: STB: 15)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

globale Analysen der Gesellschaft vornimmt,[75] sondern es vorzieht, spezifische Bereiche zu untersuchen: Diskurse oder Dispositive. Das vorgebrachte Zitat ist also mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln. Gleichwohl liefert es, so die These, *die fruchtbarsten Elemente für eine Auseinandersetzung mit Adorno in Hinblick auf Aktualisierungspotentiale für kritische Theorien*. Viele der bereits angesprochen Aspekte, darunter Wissenschaft, Strategie, Macht-Wissen-Komplex, Disziplinarinstitutionen führt Foucault hier einer herrschaftskritischen Synthese zu. Sie verdeutlicht, warum seine genealogischen Analysen als »Geschichte der Gegenwart« (Foucault 1975: ÜS: 43)[76] gelesen werden müssen. Fern davon in der reinen Deskription vergangener Wissenssysteme zu verharren, zielen seine Untersuchungen auf die Offenlegung der Herrschaft und wie diese funktioniert kraft einer unablässigen Produktion von Wissen, von dem verschiedenartige Machteffekte ausgehen. *Foucault schreibt also eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit in der Form einer politischen Geschichte der abendländischen Macht-Wissen-Formationen mit dem Ziel der Emanzipation aus dieser herrschaftsförmigen Formation*.[77]

Nicht zufällig nutzt Foucault im zitierten Interview zur Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit den Begriff der Ideologie affirmativ als tragfähiges Konzept, da er sich auf dem Terrain bewegt, das in der marxistischen Tradition mit diesem Begriff bearbeitet wurde. Gleichwohl ist klar, dass er kein tradiertes Verständnis des Begriffs meinen kann (siehe Kapitel 3.2.2.), beschreibt er doch die Entstehungsbedingungen der Wahrheit, die nach gängiger Vorstellung das Gegenteil von Ideologie bildet. *Foucault geht eben nicht von einer objektiven Wahrheit aus. Darin besteht eine klare Differenz Foucaults zu Adorno.* Unter Wahrheit versteht er »nicht die Gesamtheit der wahren Dinge […], sondern die *Gesamtheit der Regeln, denen entsprechend man das Wahre vom Falschen scheidet und man mit dem Wahren spezifische Machteffekte verbindet.*« (Foucault 1976: [192]: 212; Hervorhebung

75 Gelegentlich spitzt er seine Thesen auf eine globale Charakterisierung der Gegenwartsgesellschaft im Sinne einer Zeitdiagnostik zu. So in *Überwachen und Strafen*, wo er behauptet, »der Kerker-Archipel« würde die »Technik [des Gefängnisses, P.E.] vom Justizapparat auf den gesamten Gesellschaftskörper« übertragen (Foucault 1975: ÜS: 385–386). In *Der Wille zum Wissen* urteilt er: »In Sachen Sex dürfte die unermüdlichste und unersättlichste Gesellschaft wohl die unsere sein.« (Foucault 1976: WzW: 38).

76 Der Ausdruck Geschichte bzw. Ontologie der Gegenwart bezeichnet die Perspektive der historischen Analyse Foucaults, welche er auf die Aktualität ausrichtet (siehe Kapitel 1.3.1.). So schreibt er in *Überwachen und Strafen*: »Die unscheinbaren Disziplinen, die alltäglichen Panoptismen mögen unterhalb der großen Apparate und unterhalb der großen politischen Kämpfe liegen: in der Genealogie der modernen Gesellschaft bildeten sie zusammen mit der sie durchkreuzenden Klassenherrschaft das Gegenstück zu den Rechtsnormen der Machtverteilung.« (Foucault 1975: ÜS: 286)

77 In einer Vorlesung fordert Foucault programmatisch, die »Analyse auf die Herrschaft« auszurichten bedeute, dass man sie u.a. »auf die Wissensdispositive ausrichten muss.« (Foucault 1976: [197]: 243) Auf die herrschaftskritische Stoßrichtung macht auch Schneider aufmerksam, denn gerade dieser Anspruch wird Foucault häufig von marxistischer Seite abgesprochen mit Verweis auf eine vermeintliche Nähe zu Heidegger. Wie Schneider betont, liegt bei aller Gemeinsamkeit in der Konzeption der Wahrheit die Differenz Foucaults gegenüber Heidegger genau darin: »Wie bei Heidegger ist für Foucault Wahrheit nichts Anzutreffendes, sondern etwas Verborgenes, anders als bei Heidegger liegt diese Verborgenheit allerdings bei Foucault als offene Herrschaft zutage.« (Schneider 2008: 177) Zum Verhältnis Foucaults zu Heidegger siehe ausführlich Schneider 2001b.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

P.E.)[78] Die Wahrheit ist für Foucault eine Frage von Strategien und Praktiken, nicht von Bewusstsein und Erkenntnis. Im Mittelpunkt seiner Analyse steht der »Kampf um den Status der Wahrheit« und die »von ihr übernommene[] ökonomisch-politische[] Rolle« (ebd.). Weil Foucault diese Art der Problematisierung der Herrschaftseffekte des Wissens von der traditionellen Form der Ideologiekritik unterscheidet, korrigiert er seinen affirmativen Gebrauch des Ideologiebegriffs sofort. »Diese Ordnung [der Wahrheit; P.E.] ist nicht einfach ideologisch oder überbauhaft; sie ist eine Bedingung für die Ausbildung und Entwicklung des Kapitalismus gewesen.« (ebd.; vgl. 204) Hinsichtlich des Begriffs Wahrheit zeigt sich die Bedeutungsverschiebung in der Terminologie unter Beibehaltung des Problems und der Begründungszusammenhänge gegenüber der Kritischen Theorie Adornos (vgl. Adorno 1962: Terminologie 1: 15, 58; siehe Kapitel 2.1.3. und 2.3.3.).

Ein entscheidender Aspekt an Foucaults Ausführungen im Interview von 1976 bildet die Reformulierung seiner These von der politischen Geschichte der Wahrheit in Hinblick auf eine mögliche Emanzipation von Herrschaft. *Sich der herrschaftsförmigen Macht-Wissen-Formation zu entziehen, bedeutet nicht Wahrheit grundsätzlich abzulehnen*. So wie es innerhalb von Foucaults Horizont nicht sinnvoll erscheint, eine Machtkritik zu formulieren, die darauf abzielt Macht abzuschaffen oder nicht mehr regiert zu werden (vgl. Foucault 1978: Kritik: 11), so ist es auch nicht sinnvoll denkbar, sich von der Wahrheit zu verabschieden. Dagegen kann kohärent und konsequent aus der Perspektive Foucaults und in emanzipatorischer Absicht angestrebt werden, Herrschaft abzuschaffen und dadurch die Bindungen der Wahrheit an sie. Die Aufgabe, die Foucault stellt, ist es daher »zu wissen, ob es möglich ist, *eine neue Politik der Wahrheit* zu konstituieren.« (Foucault 1976: [192]: 213; Hervorhebung P.E.) Abermals mit einem Hieb gegen die Ideologiekritik erklärte er: »Das Problem ist nicht, das Bewusstsein der Leute […] zu verändern, sondern *die politische, ökonomische und institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Wenige Jahre später lautet seine Aufforderung, man müsse das Wahrheitsspiel anders spielen.[79] Deutlich wird an dieser Stelle abermals die Gemeinschaft im Problem der Verbindung von Herrschaft und Wissensproduktion bei gleichzeitiger Differenz in der Art der Problematisierung in den Arbeiten von Adorno und Foucault.

Foucaults Begriff von Wahrheit kennt noch weitere Facetten, die für die Vermittlung mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule relevant sind. Der Begriff Erfahrung nimmt für ihn eine wesentliche Rolle ein, die ihn wiederum in die Nähe zu Gedanken Adornos bringt, der in der Unfähigkeit eine Erfahrung zu machen ein Kennzeichen der Ideologie ausmacht (siehe Kapitel 3.1. und 4.1.4.). Oft wird Foucault vorgeworfen, hin-

78 Schneider zufolge verfolgt Foucault ein »Denken der positiven Verstreuung von Wahrheit« (Scheider 2008: 177). Im gleichen *Foucault Handbuch* unterstützt Günzel in seinem Artikel zu Wahrheit bei Foucault die Einschätzung Prados, wonach Foucaults Wahrheitsbegriff »realistisch« wäre, »insofern Foucault zwar nicht von Tatsachenwahrheiten ausgeht, wohl aber von einer Wahrheitsstiftung durch Diskurse« (Günzel 2008: 297; siehe unten).

79 Wörtlich schreibt er: »Der Herrschaft einer Wahrheit entkommt man also nicht indem man ein Spiel spielt, das dem Spiel der Wahrheit vollkommen fremd ist, sondern indem man das Wahrheitsspiel anders spielt.« (Foucault 1984: [356]: 895)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sichtlich der Wahrheit ein Relativist zu sein (vgl. Trappe 2004: 110),[80] womit gemeint ist, er verabschiede sich nicht nur vom Begriff objektiver Wahrheit, sondern auch, dass Wahrheit für ihn beliebig sei. Dass dies keinesfalls so ist, zeigen die vorangegangenen Ausführungen über die politische Ökonomie mit aller Deutlichkeit. Jedoch steckt in dieser Kritik ein wahrer Kern. Foucault selbst gibt im Interview mit Trombadori 1978 zu, dass die Fiktion in der Tradition Nietzsches zu seinem Verständnis von Wahrheit gehört. Dort sagt er, die »Wahrheit, dessen was ich sage« sei für ihn »das zentrale Problem.« (Foucault 1978: [281]: 55) Damit meint er, dass die Selbstreflexion für den Kritiker der Machteffekte der Wahrheitsdiskurse bedeute, sowohl die »*Fiktion*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) seiner Aussagen zu bedenken, als auch ihre »*akademische[] Wahrheit*« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Strenge Verfahrensweisen und das Belegen von Quellen und Argumenten waren Foucault selbstverständlich, wie ein Blick in seine Vorlesungen offenbart. Doch verbindet er diese akademische Strenge mit der von Nietzsche gewonnenen Einsicht, dass jede Wahrheit auch eine Fiktion ist. *Diese Fiktion in der Wahrheit verweist jedoch gerade nicht auf Beliebigkeit, sondern auf die diskursive Konstitution jeder Erfahrung, die im Wissen bearbeitet wird*. Das Anliegen, das Foucault beim Verfassen seiner Bücher verfolgt, ist einerseits eigenen Erfahrungen einen diskursiven Ausdruck zu geben und andererseits, dass Leser_innen diese Erfahrungen teilen und damit ihr Verhältnis zu den beschriebenen Gegenständen ändern können. »Damit man, vermittelt über dieses Buch [Foucaults, P.E.], eine solche Erfahrung machen kann, muss das, was darin gesagt wird, natürlich im Sinne akademischer Wahrheit wahr sein, das heißt historisch verifizierbar. Genau das kann ein Roman nicht.« (ebd.: 56–57) Somit sind die Wahrheit und der Status seiner Aussagen als im akademischen Sinne wahr für Foucault zwar zentral, aber sie stellen nicht das Entscheidende seiner Arbeiten und Interventionen dar. Es geht um die beabsichtigte, wenn auch nicht programmierte, Veränderung des Verhältnisses zum Gegenstand und »*diese Erfahrung*«, welche die Arbeit am Text und seine Lektüre bewirken soll, ist nach Foucault »*weder wahr noch falsch*« (ebd.: 57; Hervorhebung P.E.). Denn »[e]ine Erfahrung ist immer eine Fiktion, etwas Selbstfabriziertes, das es vorher nicht gab und das es dann plötzlich gibt.« (Ebd.) Das historische Apriori jeder Erfahrung, so Foucault, stellt das Wissen dar (siehe Kapitel 3.1.1.). Es beschreibt den Prozess der Subjektivierungsweise und damit die Grundlage für mögliche Erfahrungen. Damit bildet es den historischen Rahmen, indem überhaupt erst zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann. Der Provokation seines Standpunktes ist er sich bewusst. Indem Foucault die Wahrheit nicht von der Fiktion trennt und die Erfahrung für weder wahr noch falsch erklärt, verweigert er die Stabilität und Gewissheit, welche die Vorstellung der objektiven Wahrheit aufruft und worin ihre subjektstabilisierende Wirkung liegt. Genau aus diesem Grund

80 Für Dosse ist Foucault Relativist, weil er in der Nachfolge Nietzsches erstens die Gegenstände der Diskurse relational über ihre vielfältigen Beziehungen erkennen will und zweitens Wissen für unbegründbar hält (vgl. Dosse 1991: 293). Dagegen charakterisiert Günzel im *Foucault Handbuch*, Foucaults Wahrheitsbegriff einerseits mit Prado als »realistisch«, da »Foucault zwar nicht von Tatsachenwahrheiten ausgeht, wohl aber von einer Wahrheitsstiftung durch Diskurse« (Günzel 2008: 297). Seiner zweiten Charakterisierung zufolge versuche Foucault, einen »funktionalistischen Wahrheitsbegriff« zu entwickeln und unterscheide dafür zwischen »Aussage und Proposition, womit er die Existenz von Wahrheitsbedingungen selbst als mögliche Funktionen begreift.« (ebd.: 298)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist die Berufung auf Wahrheit auch so attraktiv für Ideologien aller Art. Statt einen reinen Ort der Wahrheit zu konstruieren, wählt Foucault bewusst die anspruchsvolle Option einer politischen Geschichte der Wahrheit. Sie bietet einen anderen Ausweg in Richtung der Emanzipation. Die stets von Macht und Wissen verunreinigte Erfahrung bleibt von spezifischen Situationen geprägt und übersteigt sie (siehe Kapitel 4.2.3.). Nicht universelle Wahrheitsansprüche formuliert Foucault, sondern begrenzte, welche gleichwohl das Potential der Verallgemeinerung enthalten können. »Darin liegt das schwierige Verhältnis zur Wahrheit, die Weise, in der sie in die Erfahrung eingeschlossen ist, die mir ihr nicht verbunden ist und die sie bis zu einem gewissen Punkt zerstört [*la facon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certein point, la détruit*.].« (Foucault 1978: [281]: 57) Der prekäre Status der Wahrheit ist der Preis, den Foucault zahlt, um Erfahrungen im doppelten Sinn machen zu können. Sie ist wahr und doch auch Fiktion, berichtet von der Realität und geht über sie hinaus. *Was Foucaults Wahrheitsbegriff an universeller Geltung verliert, gewinnt er an von Realität verunreinigter Erfahrung.*

Ein Motiv des vorangegangenen Zitats verbindet das Problem der Wahrheit mit dem Kraftfeld Macht-Gewalt. Die Erfahrung, welche etwa mit der Lektüre von Foucaults Büchern einhergehen kann, bewirkt die Zerstörung etablierter Wahrheiten, genauer sie destabilisiert existierende Macht-Wissen-Formationen. Darin lässt sich eine epistemologische Gewalt dechiffrieren (siehe Kapitel 3.2.1.). Bereits in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France sprach Foucault davon, man müsse »den Diskurs als eine Gewalt [*violence*] begreifen, die wir den Dingen antun.« (Foucault 1970: OD: 34). So wie die Gewalt, nach Benjamins *Kritik der Gewalt*, in sittliche Verhältnisse eingreift (vgl. Benjamin 1921: 342), so greift laut Foucault die hervorgebrachte und verallgemeinerte Erfahrung in diskursive Verhältnisse ein und kann diese zerstören. Von der Erfahrung kann eine Transformation des Wissens und damit der Welt ausgehen (vgl. Foucault 1978: [281]: 57). In dem Sinn sind Foucaults Bücher »Bomben« (Foucault 1978: [221]: 608), sie greifen in das Denken und Handeln ein und damit in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Weniger brutal, doch dem Gedanken treu, formuliert Foucault noch in *Was ist Aufklärung?*: »Die Baudelaire'sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut.« (Foucault 1984: [339]: 697–698) Die vormals eher passiv gemachte Erfahrung gewinnt als Freiheit ein aktives Moment im Subjekt. Erfahrung und Freiheit unterhalten eine gespannte Beziehung zur Wahrheit beziehungsweise Aufmerksamkeit für das Wirkliche, in die sie in ähnlicher Weise gewaltsam eingreifen. Von beiden können Transformationen in den gesellschaftlichen Beziehungen ausgehen. In dieser epistemologischen Gewalt offenbart sich eine enge Beziehung zu Adornos Gedanken von der ›Gewalt des Begriffs‹, die gleichfalls ambivalent der Aneignung dient (siehe Kapitel 2.1.1.).

Rationalitäten

Auch zu Vernunft und zu Rationalität stellt Foucault seinen Begriff des Wissens in komplexe Beziehungen. Diesbezüglich bestehen ebenfalls spannungsreiche Parallelen zum Denken Adornos, der seinen dialektischen Begriff der Vernunft gleichermaßen in den materiellen Verhältnissen erdet, dessen Problematisierung jedoch vergleichsweise mo-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nolithisch erscheint. Foucaults Anliegen zielt hingegen auf eine Pluralisierung der Rationalität.

Seine Auseinandersetzung mit der Vernunft beginnt Foucault bereits mit *Wahnsinn und Gesellschaft* (Foucault 1961: WuG), in der er die Konstitution der Vernunft ausgehend von der Geschichte der Ausschließung des Wahnsinns erzählt (siehe Kapitel 4.2.2.). Entsprechend ist der ursprünglich geplante Titel der französischen Ausgabe: *Folie et Déraison*, der zugunsten akademischer Gepflogenheiten nicht zum Tragen kam (vgl. Geisenhanslüke 2008: 24). Die Unvernunft als das Gegenteil der Vernunft bildet Foucaults Zugang zum Problem der Herrschaftswirkungen der Vernunft.[81] Es geht ihm um das Andere der Vernunft, wie er in *Die Ordnung der Dinge* rückblickend feststellen wird (vgl. Foucault 1966: OdD: 16). Dort entwickelt er dann eine scharfe Kritik an der kontinuierlichen Fortschrittsgeschichte der Vernunft. Die Archäologie zeige vielmehr eine diskontinuierliche Geschichte, welche unter der oberflächlichen Fortschreibung der Themen und Ideen liegen würde. (vgl. ebd.: 13–14). Auch in Foucaults Schriften und Interventionen aus seiner genealogischen Phase bleibt die Kritik am Fortschrittsdenken ein zentrales Motiv (vgl. Allen 2016). So widerspricht er etwa der gängigen auf Max Weber zurückgehenden These von der Rationalisierung als kontinuierlicher Entwicklung. »Ich glaube jedoch nicht, dass die Untersuchung [*enquete*] einfach nur das Ergebnis einer Art Rationalitätsfortschritts ist. Denn die Untersuchung [*enquete*] entstand nicht durch die Rationalisierung bestehender gerichtlicher Verfahren. Dahinter steht vielmehr ein ganzer politischer Wandel, eine neue politische Struktur […].« (Foucault 1973: [139]: 723) Damit grenzt sich Foucault von einer dominanten philosophischen Tradition ab, die eine immanente Entwicklung der Vernunft aus sich selbst heraus behauptet, wie sie beispielsweise Hegel vertritt.[82] Stattdessen geht es ihm um eine Genealogie der Rationalitäten, besonders aber um eine *Kritik der politischen Vernunft* (vgl. Foucault 1979: [291]; vgl. Lemke 1997).

Foucault verwendet die Begriffe Vernunft [*raison*], und Rationalität gleich. Obwohl er sich der Bedeutungsunterschiede zwischen den Sprachen vollauf bewusst ist, besonders hinsichtlich des deutschen Terminus ›Vernunft‹, wie er einem deutschen Magazin erklärt. In dem aufschlussreichen Interview, das unter dem provokanten Titel *Folter ist Vernunft* veröffentlicht wurde, erklärt er: »Im Deutschen hat ›Vernunft‹ eine andere Bedeutung als ›raison‹ im Französischen. *Der deutsche Vernunftbegriff hat eine ethische Dimension, der französische dagegen eine instrumentelle, technische.* Im Französischen ist Folter Vernunft. Aber ich verstehe sehr wohl, dass im Deutschen Folter nicht Vernunft sein kann.« (Foucault 1977: [215]: 511; Hervorhebung P.E.) Er illustriert diesen Unterschied an gleicher Stelle mit seiner Einschätzung, die »Verdrängung [der Triebe, P.E.], diese Unter-

81 In seiner Inauguralvorlesung über die *Ordnung des Diskurses* wird Foucault auf die Trennung von Vernunft und Wahnsinn zurückkommen und sie als eine der »Prozeduren der *Ausschließung*« definieren (Foucault 1970: OD: 11–12; Hervorhebung im Original). Dazu erklärt Geisenhanslüke: »Foucaults Geschichte des Wahnsinns […] ist zugleich eine Geschichte der Vernunft, die ihren Gegenstand über dessen Anderes zu fassen versucht.« (Geisenhanslüke 2008: 19)

82 In der *Ordnung des Diskurses* betont Foucault die Schwierigkeiten Hegel »zu entkommen« (Foucault 1970: OD: 45). Auch Geisenhanslüke betont die Kritik Foucaults an Hegels »dialektischen Begriff der Vernunft« dem Foucault »Nietzsches Philosophie des Tragischen« (Geisenhanslüke 2008: 20) entgegensetzt.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

drückung« sei produktiv, da sie das Sexualitätsdispositiv formieren half, das selbst mit Wissenschaft und Überwachung ein Wissen über die Sexualität produziert, Lust erzeugt und Perversionen eingepflanzt habe. Damit ist diese Unterdrückung »nicht *per se* irrational – im französischen Sinne. Möglicherweise entspricht das nicht dem deutschen Begriff der Vernunft, aber ganz sicher dem französischen Begriff der raison im Sinne von Rationalität.« (ebd.; Hervorhebung im Original) Foucault wendet sich gegen eine eindeutige Trennung von Rationalität und Irrationalität. Die Vernunft selbst kann Macht-effekte auslösen, die als irrational klassifiziert werden.

Die Frage nach der *Irrationalität der politischen Rationalität* stellt Foucault anders als Adorno nicht in Bezug auf einen emphatischen Vernunftbegriff, sondern politisch.[83] Er stellt sie als »die Frage nach der Rationalität oder Irrationalität des Staates« (Foucault 1977: [215]: 510). Die Antwort, die Machtexzesse seien irrational begründet und man müsse ihnen mit mehr Rationalität begegnen, lehnt er ab. »Kann man generell behaupten, diese Gewaltherrschaft sei irrational gewesen? Ich glaube nicht. Und ich denke, *es ist wichtig für die Geschichte des Westens, dass man Herrschaftssysteme von extremer Rationalität entwickelt hat.*« (ebd., Hervorhebung P.E.) Die Gewalt und bei weitem nicht nur die politische oder gar staatliche Gewalt begreift Foucault als rational, weil sie produktiv ist (siehe Kapitel 2.2.1. und 2.3.3.). Rational eben nicht im Sinne der ethischen Dimension des deutschen Terminus Vernunft. Foucaults Analyse zeigt, dass die mit der politischen Rationalität verbundene Gewalt einem Kalkül folgt, sie besitzt eine innere Logik und wird oft planvoll angewandt. Hinter den häufig extrem rationalisierten Herrschaftsweisen im Westen

> »steckt […] ein ganzes Ensemble von Zwecken, Techniken und Methoden: Disziplin herrscht in der Schule, in der Armee, in der Fabrik. Das sind Herrschaftstechniken von extremer Rationalität. Ganz zu schweigen von der Kolonisierung mit ihrer blutigen Herrschaft. Sie ist eine wohldurchdachte, vollkommen gewollte, bewusste und rationale Technik. *Die Macht der Vernunft ist eine blutige Macht*.« (Foucault 1977: [215]: 510; Hervorhebung P.E.)[84]

---

83 Foucault kommt auf diesen Unterschied selbst zu sprechen. Die Frankfurter Schule teile mit den Ordoliberalen der Freiburger Schule die »politisch-universitären Problematik […] die in Deutschland seit Beginn des 20. Jahrhunderts vorherrschte«, nämlich den »Weberismus« (Foucault 1979: GdP: 153). Weber habe »das Problem von Marx verschoben«, indem er von der »widersprüchlichen Logik des Kapitals« zur »irrationalen Rationalität« (ebd.) übergegangen sei. An anderer Stelle grenzt sich Foucault von Habermas ab, den er in die deutsche Tradition von Kant und Weber einordnet. Habermas würde beständig die »Gefahr« betonen, »der Irrationalität zu verfallen.« (Foucault 1982: [310]: 333) Anstelle dessen stellt Foucault die Frage: »Wie ist die Vernunft beschaffen, die wir benutzten?« (ebd.) Er hält es für »äußerst gefährlich, wenn man meint, die Vernunft sei der Feind, den wir beseitigen müssten, aber es ist auch gefährlich, zu behaupten, wir liefen Gefahr, in Irrationalität zu versinken, wenn wir diese Rationalität kritisch hinterfragten.« (ebd.: 334) Schließlich sei klar, dass der »Rassismus auf die strahlende Rationalität des Sozialdarwinismus stützte, der dann zu einem der dauerhaftesten und hartnäckigsten Bestandteile des Nationalsozialismus wurde.« (Ebd.) Letztlich zeige sich in diesen Fällen, dass »eine Irrationalität« immer »zugleich eine Form der Rationalität« (ebd.) darstelle.

84 Anders als Amy Allen (2016) und Ruth Sonderegger (2012: 70) argumentieren, bezieht Foucault den Kolonialismus in seine Analysen ein.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wenig später wird Foucault diese Zuspitzung jedoch zurücknehmen und behaupten: »die Regierung der Menschen durch die Menschen […] erfordert eine bestimmte Form der Rationalität, und nicht eine instrumentelle Gewalt [*violence instrumentale*].« (Foucault 1979: [291]: 197) Fest steht jedoch, dass Foucault die Vernunft beziehungsweise die Rationalität nicht von den Machtexzessen freisprechen will. Darin wiederholt sich sein Anliegen Wissen und Macht einander nicht gegenüber zu stellen, sondern zu verschmelzen (siehe Kapitel. 3.2.1.).

Um die »zentralen Antinomien unserer politischen Vernunft« (Foucault 1982: [364]: 1001) zu analysieren, helfe jedoch keine geschichtsphilosophische Betrachtung der Abirrungen *der* Vernunft, so Foucault. Es bedarf der genealogischen Untersuchung und Unterscheidung von »*spezifischen historischen Rationalität[en]*« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Foucault fordert und leistet historische Untersuchungen ohne Vorunterscheidungen zwischen der ethischen Vernunft und ihren irrationalen Abirrungen. Die Spezifika der Rationalitätsformen lassen sich ausgehend von den diskursiven Praktiken herausarbeiten. Foucault zufolge bietet dieses genealogische Vorgehen zugleich emanzipatorische Perspektiven:

> »Für das, was die Vernunft als ihre Notwendigkeit erfährt, oder für das, was vielmehr die verschiedenen Rationalitätsformen als für sie notwendig ausgeben, kann man voll und ganz die Geschichte schreiben und die *Netze von Kontingenzen* wieder finden, aus denen dies entstanden ist; was dennoch nicht heißt, dass diese *Rationalitätsformen* irrational wären; dies heißt, dass sie *auf einem Sockel menschlicher Praxis und menschlicher Geschichte beruhen*, und weil diese Dinge geschaffen worden sind, *können sie unter der Bedingung, dass man weiß, wie sie geschaffen wurden, auch aufgelöst werden.*« (Foucault 1983: [330]: 545; Hervorhebungen P.E.)

Rationalität und Vernunft gibt es laut Foucault analog zu Wissen und Macht nur im Plural. Diese Pluralisierung ist mehr als eine methodische Vorkehrung, sie entspricht einem zentralen Zug von Foucaults nominalistischem Eingriff in das Theorie-Praxis-Gefüge (siehe Kapitel 1.3.2.). Damit begibt er sich bewusst in einen Gegensatz zur geschichtsphilosophischen Perspektive der Frankfurter Schule, welche von einem vergleichsweise monolithischen Vernunftbegriff ausgeht. Foucault hält es für »nicht möglich […], eine einzige gleiche Rationalitätsform« (ebd.) in den Techniken der Produktion, der Herrschaft und der Kommunikation zu finden. Zwischen ihnen bestünden »vielfältige Zwischenverbindungen, aber kein[] Isomorphismus« (ebd.). Und in Abgrenzung zum juridischen Machtbegriff (siehe Kapitel 2.2.2.) reformuliert er diesen Punkt unmissverständlich: »Es gibt kein allgemeines Gesetz, das sagt, von welcher Art die Bezüge zwischen den Rationalitäten und den eingesetzten Herrschaftsverfahren sind.« (ebd.: 546) So wie diese Aussage treffen auch andere auf Habermas gemünzte Distanzierungen gleichermaßen auf Adorno zu: »Für mich ist keine gegebene Rationalitätsform die Vernunft.« (ebd.: 543) Doch stellt sich die Frage, ob sich Foucault tatsächlich derart antiuniversalistisch Allgemeinurteilen zu entziehen vermag, wenn er doch an anderer Stelle unverblümt die Vernunft als Terror deklariert. Und danach gefragt, wie er zur Darstellung Habermas steht, wonach sich mit Kant die Vernunft in den an Technik orientierten Verstand und die moralische Vernunft gegabelt habe, erwidert Foucault, dies wäre ihm zu un-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ter-komplex. »Es stimmt, dass ich nicht von einer Gabelung der Vernunft, sondern tatsächlich eher von einer mannigfaltigen, unaufhörlichen Gabelung, einer Art wuchernden Verzweigung sprechen würde.« (ebd.: 534) Keine einheitliche oder gespaltene Vernunft, vielmehr eine wilde Pluralität von Rationalitäten erkennt Foucault in Geschichte und Gegenwart. Mit dieser Pluralisierung hängt zugleich seine Ablehnung des Konzepts gesellschaftlicher Totalität zusammen, denn sein Forschungsprogramm zu den antiken Selbsttechniken erfasst sie als eine Form der Rationalität, die »vollkommen mit einer Produktionstechnik vergleichbar« sei, jedoch »[o]hne die Gesellschaft im Ganzen zu umfassen« (ebd.).

Zusammenfassend zeigt sich Foucaults Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit als eine anspruchsvolle und kontroverse Erweiterung der kritischen Theorie von Kant, über Marx und Weber bis zur Frankfurter Schule. Sein Einsatz stellt ein Supplement dar. Er erweitert die Ökonomie um disparate Aspekte wie die Herrschaftswirkungen des Wissens, die Produktion der Wahrheit und ihre Zwangseffekte, die widerständige Kraft der Erfahrungen. Insgesamt pluralisiert Foucault die Rationalitätskonzepte. Dabei setzt er zugleich ihren kritischen Blick auf historische Praktiken in emanzipatorischer Perspektive fort, jedoch mit einem stärkeren Fokus auf die Spezifik der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und Phänomene. Eine umfassendere Vermittlung der Ansätze Foucaults mit denen Adornos schließt an die nachfolgende Zusammenfassung an.

3.2.4. Zusammenfassung: Foucaults Wissensbegriff

> »Die politische Besetzung des Wissens erfolgt ja nicht bloß auf der Ebene des Bewusstseins und der Vorstellungen und in dem, was man zu wissen glaubt, sondern auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.« (Foucault 1975: ÜS: 239)

Um die Verbindung von Herrschaft und Rationalität zu ergründen, bringt Foucault den Begriff des Wissens mit weiteren Begriffen in Verbindung. Einige verwirft er teilweise, andere entwickelt er weiter. Er setzt sich mit der französischen Epistemologie auseinander, d.h. mit den Begriffen Episteme und Erkenntnis, wobei er sich nach und nach von deren Wissenschaftszentrierung entfernt. Er kritisiert eingehend den Begriff der Ideologie, ohne ihn gänzlich zu meiden und so lässt er die Möglichkeit einer Revision des Begriffs offen. Weiterhin thematisiert er den Begriff der Wahrheit und entwickelt eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit, die fruchtbare Anreize für eine Verbindung zu Adornos Ideologienlehre bereithält. Ferner erkennt Foucault weder eine einheitliche Vernunft noch eine Fortschrittsgeschichte der Rationalität, sondern eine Pluralität von Rationalitäten. Entscheidend neben der deskriptiven Seite des Wissensbegriffs ist auch sein normatives Gewicht als Instrument eines adäquaten Verständnisses von Emanzipation in der Gegenwart.

Zunächst könnte dieser normative Gehalt seines Begriffs des Wissens überraschen, denn Foucault nimmt einen grundlegenden Wertentzug des Wissens vor. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Zurückweisung des Mythos, wonach Wissen zur Befreiung führe, da es, so die auf Platon zurückgehende Auffassung, frei von Macht sei. Hingegen entwickelt Foucault mit Nietzsche seinen zentralen Begriff des Macht-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wissen-Komplexes, in dem beide untrennbar voneinander gedacht werden. Genealogisch zeigt er auf, dass nicht nur unsere Wissenschaften, sondern jedes Wissen seinen Ausgang in Kräfteverhältnissen nimmt. So überrascht es nicht, wenn die Untersuchung zu Tage fördert, dass die Eigenschaften, die Foucault über die Jahre dem Wissen zuordnet zu großen Teilen auch die seines Machtbegriffs sind. Wissen-Macht kommen nach Foucault vier Charakteristika zu, welche jeweils weitere Bestimmungen enthalten.

1. Wissen ist *strategisch*, insofern es von Macht nicht zu trennen ist und stets strategischen Imperativen unterliegt. Daraus ergibt sich, dass Wissen *plural* gedacht werden muss und also stets in Relation zu anderen Wissensformen, Aussagen und Formationen von Macht-Wissen steht. Foucault leitet weiter daraus ab, dass Wissensbeziehungen *umkehrbar* und offen sind.

2. Wissen ist *produktiv*, es bringt Positivitäten von Aussagen hervor und erzeugt Erkenntnisverfahren, bestimmt also die Weisen von Subjektivierung und Objektivierung. Die Verteilung dieser Aussagen folgt Regeln der Wahrheit und sollte auf dieser Ebene untersucht werden.

3. Wissen entsteht in diskursiven *Praktiken*, die in Beziehung zu nicht-diskursiven Praktiken stehen. In diesem Sinn hat das Wissen auch eine *Materialität* jenseits von Buchseiten. Die Untersuchung muss die Formation und Perfomativität der Praktiken in den Blick nehmen auch und gerade dort, wo sie sich gegen andere Praktiken durchsetzt und diese zum Schweigen bringt.

4. Wissen besitzt eine *Historizität*. Nicht allein in seiner Genese, sondern auch in seiner Geltung. Wissensformationen folgen einer eigenen Temporalität, das bedeutet auch, dass sie über eine *relative Autonomie* verfügen gegenüber den nicht-diskursiven Praktiken, zu denen sie in Beziehung stehen. Weiterhin macht Foucault stets deutlich, dass genau daher auch Wissen *spezifisch*, also nicht ohne weiteres übertragbar ist.

Da Foucault nominalistisch verfährt, betont er, keine einheitliche Theorie des Wissens vorzulegen. Macht und Wissen stellen für ihn keine wesenhaften Substanzen dar, sondern Analyseraster zur Untersuchung von Dispositiven. In diesen Dispositiven wirken auf spezifische Weise Machttechnologien, Rationalitäten und Subjektivierungsweisen aufeinander ein und bringen einander unter einem strategischen Imperativ hervor.

Obgleich Foucault also abschließende Definitionen vermeidet, gibt er nähere Bestimmungen des Wissens, von denen hier drei beispielhafte wiedergegeben werden: Wissen ist der Prozess der Konstituierung von Subjektivierungs- und Objektivierungsweisen (a). Wissen bildet das historische Apriori von Erfahrungen und Erkenntnissen (b). Wissen stellt das Ensemble aller Erkenntnisverfahren und -wirkungen dar, die in einem bestimmten Gebiet und Moment akzeptabel sind (c). Es können also zwei gegenläufige und einander ergänzende Tendenzen in Foucaults Begriffs des Wissens gefunden werden. Einerseits die Ausweitung des Wissensbegriffs über Wissenschaft hinaus bis er potentiell alles, was diskursiv ausgesagt werden kann, als Wissen erfasst. Da Foucault Wissen unter dem Macht-Wissen-Komplex denkt, entspricht dieser Tendenz die

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ubiquität der Machtbeziehungen. Andererseits kann die Bewegung einer Verknappung des Wissens beobachtet werden, da Foucault in seiner Erarbeitung des Wissensbegriffs diesen von Erkenntnis trennt, indem er feststellt, Wissen schließe notwendig eine Beziehung zum Erkenntnissubjekt ein, Erkenntnis jedoch nicht. Wissen liegt Erkenntnis und Erfahrung zugrunde, schließt sie ein, ist aber doch verschieden. Auf ähnliche Weise hatte Foucault zunächst Macht von Gewalt getrennt, dann aber erklärt, dass Gewalt eine Form der Machtausübung darstelle.

Analog zur Trennung der Macht von der Gewalt scheidet Foucault das Wissen von der Ideologie. Lässt man an der Stelle beiseite, dass eine allgemeine Definition der Begriffe nicht Foucaults Absicht zur gezielten Untersuchung spezifischer Dispositive entspricht, zeigt sich doch in aller Deutlichkeit, dass Foucault bei der Trennung theoriepolitische Motive verfolgt. Indem er den Begriff Ideologie zurückweist, grenzt er sich vom strukturalistischen Marxismus Althussers ab und stärkt zugleich seine Methode der Diskursanalyse und ihren Begriff des Wissens. Daher rührt der Eindruck, Foucault haue auf eine Strohpuppe ein, wenn er den Ideologiebegriff zurückweist. Dennoch hat die Auseinandersetzung einen für diese Arbeit überaus relevanten Kern: Foucault will die Herrschaftswirkungen des Wissens nicht von den Begriffen Bewusstsein und Erkenntnis her denken, wie es die Tradition tat, welche dafür, besonders im Marxismus, den Ideologiebegriff nutzte. An erster Stelle steht dabei das Argument Foucaults, der Ideologiebegriff hätte die deskriptive Schwäche, die Positivität der Verteilung von Aussagen in Diskursen nicht erfassen zu können. Im Verlauf der Jahre differenziert er seine Kritik aus und benennt drei Probleme des Ideologiebegriffs: Erstens: Die Ideologie ginge mit der Vorstellung einer Wahrheit einher, die die Ideologie verdecken würde. Notwendig würde die Ideologie sich zweitens auf ein Subjekt beziehen, dessen Beziehung zur Realität in ideologischer Weise entfremdet wäre. Und drittens wäre Ideologie stets heteronom gegenüber den ökonomisch-politischen Strukturen. Besonders die mit dem ersten Punkt verbundene Vorstellung einer unterdrückten Wahrheit reizt Foucault zum Widerspruch, da er die Repressionshypothese zurückweist, in Analogie zu seiner Konzeption von Macht. Zwar zeigt er durch seine Analyse der Kräfteverhältnisse, in denen Wissen entsteht, deutlich auf, dass es Herrschaft gibt und wie sie zur Hierarchie zwischen Aussagen führt. Schließlich galt Foucaults Interesse durchweg dem Verstummen von Aussagen, Diskursen, letztlich Sprecher_innen. Demgegenüber offenbart die Repressionshypothese jedoch deskriptive Schwächen, da sie die Produktivität des Macht-Wissens nicht zu erfassen vermag. Darüber hinaus zeigt Foucault, wie sie in einem Diskurs über Sexualität im 19. Jahrhunderts entsteht und auf welche Weise sie ihm verhaftet bleibt. Foucaults Kritik läuft also darauf hinaus, dass mit der Repressionshypothese die Annahmen, Argumente, diskursiven Strukturen nicht verlassen werden, die im Namen der Emanzipation angegriffen werden, sondern sie mitunter sogar eine Stärkung erfahren. Was den Ideologiebegriff betrifft, lässt Foucault am Ende offen, ob er nicht nach einer Revision doch noch brauchbar wäre. Dafür spricht, dass er selbst den Begriff verwendet und einige seiner genealogischen Analysen als eine Art Ideologiekritik gelesen werden können.

Immer wieder kommt Foucault in seinen Schriften und Interventionen auf die Problematik der Wahrheit zu sprechen. Wenig überraschend spricht Foucault ihr ähnliche Merkmale wie dem Wissen zu: Wahrheit versteht er als historisch, strategisch und prak-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tisch, d.h. sie materialisiert sich in Praktiken. Weder bestimmt er sie transzendental noch formal oder weist ihr einen Ursprung zu. Da er sie strategisch fasst, kann seine Konzeption von Wahrheit keine objektive sein. Wenn Wissen positional ist, ist es auch die Wahrheit, die von ihm hervorgebracht wird. Jedoch darf dies nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden, wie oft beklagt. Hingegen bestimmt Foucault die Wahrheit als das Ensemble der Regeln, nach denen die Erkenntnisverfahren ablaufen, um Aussagen überhaupt als wahr und falsch bezeichnen zu können. Es geht Foucault in seiner Geschichte der Wahrheit darum, die doppelten Zwangswirkungen aufzuzeigen, die mit ihr verbunden sind. Erstens die Zwänge, die die Regeln setzen, nach denen Wahrheit definiert wird. Zweitens die Zwänge, welche von der Wahrheit selbst ausgehen. Daher schreibt Foucault eine Geschichte der Politik der Wahrheit mit Blick auf die Gegenwart oder genauer eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit, wie sie für westliche Gesellschaften spezifisch ist. Ihre fünf Merkmale umfassen a) die privilegierte Produktion der Wahrheit in den Wissenschaften, angeheizt von b) diversen strategischen Anreizen, ferner c) ihre Zirkulation und Konsumtion in der Pädagogik und in den Medien unter d) der Kontrolle einiger einflussreicher politischer und ökonomischer Apparate und schließlich der Einsatz der Wahrheit als strategisches Mittel in multiplen Kämpfen. Dennoch trifft der Vorwurf der Beliebigkeit einen Punkt in Foucaults Wahrheitsverständnis, da er Wahrheit einen fiktionalen Charakter zuspricht. Doch wäre dem erstens zu entgegnen, dass Foucault auch damit keinem Voluntarismus das Wort redet, sondern Fiktion auf der Grenze der Wahrheit verortet. Insofern die Fiktion die diskursive Konstitution einer jeden Erfahrung bezeichnet, ermöglicht sie die Wahrheit. Da Foucault weiterhin Erfahrung als weder wahr noch falsch bestimmt, vielmehr als das, was etablierte Wahrheiten zerstören kann, liegt sie außerhalb der Wahrheit. Mit der Fiktion erinnert Foucault in der Tradition Nietzsches an das genetische Moment jeder Wahrheit, dass sie etwas Fabriziertes darstellt, das zu einem gewissen Maße ausgedacht wurde. Zugleich verweist die Fiktion auch auf ein transzendierendes Moment der Wahrheit, da sie die Erfahrungen gegen eine etablierte Wahrheit in Stellung zu bringen vermag, dann, wenn andere diese Erfahrungen teilen können. Wenn die Erfahrung etablierte Wahrheitsregime zerstören kann, so liegt der Grund in der epistemologischen Gewalt des Wissens: Wissen zerschneidet, Diskurse ordnen gewaltsam die Dinge und Subjekte an. Wissen kann nach Foucault nicht frei von Macht sein.

Der Wissen-Macht-Komplex weist aber nicht nur in Richtung der Gewalt, sondern auch in Richtung Emanzipation. Foucault geht es um die genealogische Sichtbarmachung historisch minoritären Wissens. Dabei ist er sich bewusst, dass es sich dabei selbst um eine Strategie handelt, die versucht in Diskurse zu intervenieren und die etablierten Regeln der Wahrheit zu (zer-)stören. Wenn Foucault die Erfahrungen der in den Disziplinarinstitutionen Eingeschlossenen zur Sprache bringt, zerstört er die Fiktion einer Gesellschaft, die es für wahr hält, dass diese Einrichtungen der (Re-)Sozialisierung dienen. Subjekte, die diese Erfahrung mit Foucault und den Eingeschlossenen teilen, werden anders handeln, sind nicht mehr derart leicht regierbar und misstrauen der Politik der Wahrheit dieser Gesellschaft. Foucault will jedoch mehr als Misstrauen und Rebellion erzeugen, ihm geht es um eine neue Politik der Wahrheit und damit um eine Aneignung der Produktionsverhältnisse der Wahrheit, wie er es in Vincennes mitgestaltete. Indem er seine Fähigkeiten als spezifischer Intellektueller nutzt und in die Diskurse der aka-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

demischen Wahrheitsproduktion interveniert, trägt er seinen Teil zu einer gesellschaftlichen Transformation bei. Foucaults Konzept von Wissen verkompliziert die Verhältnisse, da er Wissen die unmittelbare Wirkung der Befreiung abspricht, er gibt uns aber auch mehr Einblick in das Funktionieren der politischen Ökonomie der Wahrheit und eröffnet damit neue Möglichkeiten der Intervention. Nicht zuletzt warnt er uns davor, Kritik, politische Praxis und die Vorstellung einer emanzipatorischen Transformation an Wissenschaft zu binden. Er macht deutlich, wie die Wissenschaft mit der Herrschaft verbunden war und ist und verweist auf die Tendenz zur Epistemologisierung in unseren Gesellschaften, womit anderes Wissen abgewertet wird u.a. durch den Ideologiebegriff. Mit Foucault ist es plausibler, emanzipatorische Ansprüche als Strategien zu artikulieren, denn als Wissenschaften.

Rationalität und Vernunft verwendet Foucault nahezu gleichbedeutend. Gleichwohl ist er sich bewusst, dass sich im Deutschen eine emphatische Tradition der ethischen Dimension der Vernunft entwickelt hat. Foucault tritt gegen einen einheitlichen Vernunftbegriff und dessen Fortschrittsgeschichte an; dennoch erkennt und analysiert er Prozesse der Rationalisierung, Schwellen der Epistemologisierung, und neue Verknüpfungen bestimmter Wissensarten mit Machttechniken. Daher erblickt er in der Aufklärung eine besondere Epoche, insofern damals die Matrix unserer Modernität entwickelt wurde. Es kam zu einer enormen Steigerung der Fähigkeiten der Erkenntnis und der Verbreitung von Wissens und gleichwohl führt die »Rationalisierung« zu einer nie gekannten »Raserei der Macht« (Foucault 1978: Kritik: 24). Daher lautet die Frage Foucaults, die Adornos Fragestellung entspricht: »Wie steht es mit der Rationalisierung, die zu Zwangswirkungen [also Gewalt, P.E.] und vielleicht zu Vernebelungseffekten [also Ideologie, P.E.] führt, während sie in zunehmendem Maße und ohne radikale Befreiung ein umfassendes wissenschaftliches und technisches System implantiert.« (ebd.: 25). Der Kolonialismus und die Shoah sind von dieser Rationalität nicht zu trennen. Daher rührt Foucaults Interesse an der Verbindung von Herrschaft und Wissen. Dennoch spricht Foucault ausdrücklich nicht von einer Gabelung der Vernunft wie bei Habermas, der damit an Adorno und Horkheimer anknüpft, denn dies würde bedeuten von einem Einheitsmodell der Vernunft auszugehen. Die Pluralität von Vernunft, genauer ihren Rationalitäten, entsprechen Foucaults Denken der Pluralität von Wissen und Wahrheit. Die Rationalität ist spezifisch je nach Diskurs, wenngleich sich übergreifende Motive, Methoden und Verfahrensweisen identifizieren lassen. Entschieden wendet Foucault sich daher gegen die Vorstellung der Irrationalität, denn sie setzt einen einheitlichen Vernunftbegriff voraus und operiert mit der Repressionshypothese. Statt also den Wahnsinn, den Kolonialismus oder die Shoah als irrational zu begreifen, erscheint es Foucault hingegen sinnvoller, die Verbindungen zu den rationalen Diskursen zu untersuchen. Dabei stellt er fest, wie der Ausschluss und die Ermordung von Millionen mit rationalen Mitteln erdacht wurde in Biologie und Ökonomie, welche Entstehungsgeschichte die rationalen Methoden hatten, die beim Morden zum Einsatz kamen. Erklärt man diese Exzesse der Macht und der Gewalt für irrational, blendet man diese Verbindungen aus und stabilisiert die Vorstellungen einer wertneutralen Wissenschaft, die einzig der Vernunft und dem Fortschritt der Menschheit verpflichtet sei.

Insgesamt stellt Foucaults Problematisierung des Zusammenwirkens von Herrschaft und Wissen die Sozialphilosophie vor Herausforderungen und darüber hinaus die so-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zialen Bewegungen vor einige Schwierigkeiten. Sein Verzicht auf objektive Wahrheit erscheint als Verlust von Erkenntnis überhaupt, jedoch zeigt sich, dass dem nicht so ist. Vielmehr erhöht Foucault die Komplexität des Erkenntnisvorgangs durch seine Konzeption von Macht-Wissen. Auf diese Weise wird eine ganze politische Ökonomie der Wahrheit sichtbar, die Foucault für ihre Ausschlüsse, Exzesse und Zurichtungen kritisiert. Damit stellt er sogleich Instrumente her, schmiedet Waffen für den Diskurs und schreibt Bücher als Bomben, mit deren Hilfe die Formationen von Macht-Wissen besser identifiziert, analysiert und angegriffen werden können. Zugleich weist Foucault auf zahlreiche Fallstricke der Kritik hin, etwa dann, wenn man sie an Wissenschaft bindet und damit das System der Privilegien weiter stärkt, als es zu schwächen. Kurz: Was man verliert an objektiver Wahrheit, Eindeutigkeit und Ideologiekritik, gewinnt man an Präzision und historischer Tiefenschärfe.

3.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Ideologie und Wissen

Nach der vorangegangenen Darstellung der Entwicklung der Begriffe Ideologie und Wissen bei Adorno und Foucault werden diese nun zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei werden sie methodisch in ein Kraftfeld gebracht, so dass ihre Differenzen sich zeigen und gerade dadurch das gemeinsame Problem der Herrschaftswirkung der Rationalität hervortritt, welches beide Autoren lebenslang beschäftigt hat. Dieses Kapitel bleibt jedoch nicht bei der Darstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden stehen, sondern unternimmt die Vermittlung beider Ansätze unter Berücksichtigung ihrer Historizität. Konkret soll skizziert werden, dass sich im Wandel des Begriffs der Wahrheit einerseits die gesellschaftlichen Transformationen im 20. Jahrhundert reflektieren. Anderseits treten durch die Begriffsarbeit Aktualisierungspotentiale für eine kritische Sozialphilosophie zu Tage, die weder auf den Begriff der Ideologie noch des Wissens verzichten kann und zugleich gezwungen ist, sie fortzuentwickeln und anzupassen.

Zunächst wird das gemeinsame Erkenntnisinteresse Adornos und Foucaults an den Herrschaftswirkungen der Vernunft beschrieben. Dazu erfolgt auch ein Exkurs über die Aufklärung als historische Epoche und ideeller Bezugspunkt im Unterschied zwischen Frankreich und Deutschland in den Schriften Adornos und Foucaults. In einem zweiten Schritt akzentuiert das Kapitel die Differenzen der Ansätze besonders in Hinblick auf die Wahrheit. Daraufhin soll ein Vorschlag zur Vermittlung beider Wahrheitskonzepte gegeben werden. Abschließend werden einige Gedanken zur Historizität der Ansätze entwickelt.

3.3.1. Gemeinschaft im Problem: Machtwirkungen der Rationalität

> »Könnte man daraus [aus der Unterdrückung, die mit der Rationalität einhergeht; P.E.] nicht schließen, dass sich das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft ebendieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert?« (Foucault 1978: [281]: 91)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Exzesse der Herrschaft im 20. Jahrhundert, welche sich in nie gekannten Gewaltdynamiken ausgedrückt haben, drängten Adorno und Foucault gleichermaßen, die Rolle der Rationalität zu überdenken (siehe Kapitel 2). An dieser Stelle reichen drei Stichworte, um das Grauen anzudeuten: Auschwitz, Gulag, Hiroschima – ohne dass dahinter verschwinden soll, welche Gewalt tagtäglich in Fabriken, auf der Straße und in Ehebetten weltweit geschieht. Adorno thematisiert dieses Grauen unter dem Begriff der Barbarei, Foucault fasst es als Exzesse der Macht auf. Beide Autoren wollten weder die abendländische Rationalität von der Kritik aussparen noch eine kontinuierliche Fortschrittsgeschichte der Vernunft schreiben. Denn einerseits war ihnen bewusst, dass die Geistesarbeiter sich schuldig gemacht hatten, indem sie am Schreibtisch, Katheder und vor den Mikrophonen planten, diskutierten, und gewähren ließen. Schließlich ist die Wissenschaft Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Andererseits stellt sich nach 1945 mit besonderem Nachdruck die Frage: Wozu denken? Was kann Philosophie leisten? Welche Rolle können Intellektuelle für die Emanzipation einnehmen? Alte Gewissheiten gingen mit Zivilisationsbruch und kolonialen Gräueln in die Brüche. Statt einen Zustand zu erreichen, in dem niemand hungern muss, hatte der Prozess der Rationalisierung der westeuropäischen Gesellschaften und später der gesamten Welt zu mehr Blutvergießen und massiverem Leiden geführt. Statt einzugreifen und die Notbremse zu ziehen, hatte das revolutionäre Subjekt der Geschichte die Züge rollen lassen und den Abzug gedrückt. Statt die Werte von Humanität, Französischer Revolution oder freier Markt-Gesellschaften zu realisieren, hatte die Welt sich in einen neuen Zustand der Barbarei begeben. Weiterzumachen und auf Zivilisation, Kultur, Geist zu setzen, war nach 1945 nur um den Preis der Selbsttäuschung zu haben oder als blanke Lüge desavouiert.

Diese tiefgreifenden Erschütterungen hatten ihre Auswirkungen auf das Denken Adornos und Foucaults und schlugen sich besonders in ihrer Konzeption von Vernunft, Wahrheit und Wissen nieder. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass Adorno eine Generation älter war und überdies als in Deutschland aufgewachsener Jude ganz anders bedroht war als Foucault. Dieser konnte als französischer Homosexueller hingegen den aufkommenden Kampfzyklus der *sixties* über den Tod Adornos 1969 hinaus verfolgen und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Transformationen reflektieren, bis er 1984 starb.

Wie reagieren beide auf die angesprochenen Exzesse? Adorno und das Institut für Sozialforschung unter Horkheimer formulierten eine scharfe Kritik an der Vernunft und betteten sie in eine umfassende *Dialektik der Aufklärung* ein.[85] Darin zeigen Horkheimer und Adorno, wie der von Anbeginn angelegte instrumentelle Gebrauch der Vernunft seit dem 19. Jahrhundert unter kapitalistischer Vergesellschaftung nicht der Emanzipation, sondern der Intensivierung der Herrschaft über Natur und Menschen dient und die Barbarei ermöglichte. Zugleich erkennen sie, dass die klassischen Konzepte Bewusstsein und Ideologie, wie sie Marx und einige Marxisten, namentlich Lukács, entwickelt hatten,

85 Dabei handelt es sich keineswegs um eine Momentaufnahme. Noch 1969 in der *Einleitung* zum Positivismusstreit hält Adorno an der Forderung nach Selbstkritik der Vernunft fest, die nur Eingedenk der Dialektik der Aufklärung geleistet werden könne (vgl. Adorno 1969: [Positivismusstreit]: GS 8: 288). Dazu bemerkt Demirović: Das »Ausmaß der durch Aufklärung hergestellten Unfreiheit« (Demirović 1999: 749) müsse in die Selbstkritik der Aufklärung einfließen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht länger tragen. Daher integriert besonders Adorno die Psychoanalyse und Methoden der social research in seine kritische Theorie der Gesellschaft. Statt das Klassenbewusstsein zu formen, solle man die sozialpsychologischen Mechanismen der Ideologien der verwalteten Welt in den Blick nehmen, um das Unglück zu verstehen und zukünftiges abzuwenden, so seine Schlussfolgerung.

Foucault schlägt einen anderen Weg ein. Seine Vernunftkritik verfährt spezifischer und kleinteiliger, aber in der Sache ähnlich rigoros wie die Adornos. Die abendländische Vernunft entsteht durch den Aus- beziehungsweise Einschluss der Wahnsinnigen, die Pathologisierung von Frauen und sexuell Anormalen und letztlich der disziplinarischen Unterwerfung der Bevölkerung vom Straftäter über die Schülerin bis zur Fabrikarbeiterin. Im Fahrwasser des französischen Strukturalismus dezentriert Foucault das Subjekt der Rationalität, von dem die Analysen des Bewusstseins nicht loskamen. Er wendet sich stattdessen den Diskursen zu, deren Regulation der Aussagen er als Zwangssysteme deutet, welche sich im gesellschaftlichen und individuellen Körper niederschlagen.

Einer der ersten, der das gemeinsame Problem erkannte, das Adorno und Foucault lebenslang umtrieb, war Foucault selbst. »[B]ereits die Frankfurter Schule«, so erklärt Foucault im Interview mit Trombadori, habe »festgestellt, *dass die Formulierung der großen Wissenssysteme auch Unterwerfungseffekte hatte und Herrschaftsfunktionen ausübte.*« (Foucault 1978: [281]: 111; Hervorhebung P.E.)[86] Im gleichen Jahr, 1978, erklärt Foucault, dass es »der französischen Wissenschaftsgeschichte wie […] der deutschen kritischen Theorie« (Foucault 1978: [219]: 555–556) darum gegangen sei, »eine Vernunft zu überprüfen, deren strukturelle Autonomie mit der Geschichte der Dogmatismen und Despotismen verknüpft ist« (ebd.: 556). Zugleich verwirft Foucault damit nicht Vernunft in toto, sondern verweist auf ihre Ambivalenz: Einerseits erscheint die »Vernunft als despotische Aufklärung.« (Ebd.) Andererseits erkennt Foucault, dass die Vernunft neben dem Unterdrückungseffekt auch »einen Befreiungseffekt besitzt, wenn es ihr gelingt, sich von sich selbst zu befreien.« (Ebd.) *Der Zusammenhang zwischen der Produktion des Wissens und der Ausübung von Herrschaft und wie eine Befreiung daraus möglich bleiben kann, treibt Adorno und Foucault gleichermaßen um.* Diese Gemeinsamkeit bleibt unverständlich ohne die Berücksichtigung der realhistorischen Erfahrungen ihrer Epoche.

Beide Autoren unternehmen also einen ähnlichen Gedankengang. Das Selbstbild der seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Zuge der Industrialisierung sich rationalisierenden Gesellschaften des Westens, demzufolge sie vernünftig seien, wurde durch die grausamen Exzesse ad absurdum geführt. Statt dies als Verlust der Vernunft, als Abwesenheit von rationalem Denken oder als reinen Ausbruch von Sadismus zu deuten, fragen Adorno und Foucault, was die Rolle der Vernunft und ihrer gesellschaftlichen Träger in diesen Exzessen war. Sie finden weit zurückreichende Belege für den Furor der Vernunft, für ihren Drang zu neutralisieren und zum Schweigen zu bringen, was sich ihr nicht identisch macht. Nachdem die westlichen Gesellschaften die Modernitätsschwelle der Aufklärung überschritten haben und eine Hochkonjunktur des Wissens erfolgt, welche die kapitalistische Produktionsweise ermöglicht, kommt es keineswegs zur universellen Befreiung,

86 »Der gemeinsame Horizont, den Foucault mit der Frankfurter Schule teilt«, so urteile auch Meyer, »ist also die kritische Frage nach der Aufklärung, verstanden als Frage nach dem Verhältnis von ›Vernunft und Machtexzess‹.« (Meyer 2008: 91).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wie es der Mythos von der befreienden Wirkung des Wissens verkündet.[87] Sondern die Anwendungen instrumenteller Vernunft in Wissenschaft, Technik und Regierung intensivieren bestehende und entstehende Gewaltdynamiken, welche in Shoah und Kolonialverbrechen gipfeln. Damit verbunden ist die wechselseitige Bedingung der Akkumulation von Kapital und der Akkumulation von Menschen (vgl. Foucault 1975: ÜS: 283; 1976: WzW: 136) sowie deren Beherrschung über das Kontrollwissen der Ärztschaft, Polizeien und Statistiker_innen. Die Vermittlung besteht nach Adorno darin, »dass die Kategorien der Erkenntnis selber prinzipiell durch die Gesamtheit der Gesellschaft, und zwar insbesondere auch durch die Verhältnisse der gesellschaftlichen Produktion, vorgeformt sind, die sich gegenüber der Wahrheit durchsetzen.« (Adorno 1960: PuS: 155) Nicht in der Reinheit des Studierzimmers fand die Genese des Wissens und der abendländischen Rationalität statt, sondern sie war eingebunden in Kräfteverhältnisse, Herrschaft und Ausbeutung. Auch die Geltung, mithin die Wahrheit von Wissen und Vernunft, lässt dieser Zusammenhang nicht unberührt, wie Adorno weiter ausführt, da »genetische Momente der Geltung implizit sind« (ebd.: 281, vgl. 142, 178, 272–276). Die historische Produktion von Wissen in den Wissenschaften und darüber hinaus ist nach Adorno und Foucault also unablösbar von politischer und ökonomischer Herrschaft. Daran schließt sich die Frage nach den Möglichkeiten der Emanzipation aus diesen Zusammenhängen an.

Die geteilte Erfahrung der Exzesse der Herrschaft und die Reflexion über die Rolle der Vernunft und ihrer Träger darin führten Adorno und Foucault gleichermaßen zu einer *Problematisierung der Vernunft und der Wissensproduktion* in den westlichen Gesellschaften. Dennoch darf diese Erkenntnis nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Formen der Problematisierung sich stark voneinander unterscheiden. Die Autoren legen ihrer jeweiligen Vernunftkritik unterschiedliche Begriffe der Rationalität, des Wissens und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit zugrunde. Daraus resultieren ihre *auseinanderweisenden Einschätzungen zum Ideologiebegriff*. Sie sind sich nicht einig darüber, auf welche Bestände der Vernunft für deren Selbstkritik zurückgegriffen werden kann. *Die Formen ihrer jeweiligen Vernunftkritik und deren Status unterscheiden sich* daher wesentlich. Dies hängt auch damit zusammen, dass sie in verschiedenen Traditionen der Aufklärung stehen. Daher wird es im folgenden Exkurs um ihre unterschiedlichen Zugriffe auf die Aufklärung gehen. Anschließend können die sich daraus entwickelnden verschiedenen Problematisierungsweisen der Vernunft als Differenzen ihrer Wahrheitsbegriffe entfaltet werden, um abschließend davon ausgehend eine mögliche Vermittlung zu skizzieren.

Exkurs: Unterschiedliche Traditionen der Aufklärung in Frankreich und Deutschland nach Foucault

Die Erfahrung der Gewaltdynamiken führt Adorno und Foucault also jeweils zu einer Kritik an den Machtwirkungen der Rationalität. Die sich daraus ergebende Kritik der Vernunft versteht sich als Selbstkritik der Aufklärung. Sie thematisiert die dunkle Seite der Aufklärung. Foucault spricht von der »dunkle[n] Kehrseite« der Aufklärung, welche er in der Analyse der Disziplinarmacht sichtbar macht und polemisiert: »Die ›Auf-

87 Foucault erklärt, dass eine »vollständige[] Revision des Postulats, dem zufolge die Entwicklung des Wissens einen Garanten der Freiheit darstellt« nötig sei und fragt rhetorisch: »Ist das etwa kein allgemeines Problem?« (Foucault 1978: [281]: 111; siehe Kapitel 3.2.1.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

klärung‹ [*Les ‹ Lumières ›*], welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden.« (Foucault 1975: ÜS: 285) Adorno und Horkheimer bürsten mit Benjamin Geschichte gegen den Strich und decken »[u]nter der bekannten Geschichte Europas […] im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften« eine »Nachtseite« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 207) der Aufklärung auf.[88] Dabei zielen sie auf ihrer Aktualität und gehen »[v]on der faschistischen Gegenwart aus« (ebd.; siehe Kapitel 1.3.1.). Dieses Adorno und Foucault *gemeinsame Interesse an der dunklen Seite der Aufklärung* wird in der Sekundärliteratur häufig bemerkt. So hatte Dosse auf die Parallele zwischen Poststrukturalismus und Kritischer Theorie hingewiesen. In der Philosophie des Nachtkriegs-Frankreich habe die »abendländische Vernunft […] einer immer leidenschaftlicheren Suche nach den verschiedenen Figuren des Anderen Platz gemacht.« (Dosse 1991: 264) Daher ihr steter Rekurs auf Marx, Nietzsche, Freud für die »Suche nach dem Anderen als der Kehrseite der abendländischen Vernunft« (ebd.: 265). In dieser Suchbewegung nach dem Anderen in der Philosophie und der Kehrseite der Vernunft verortet Dosse auch die Frankfurter Schule: »Adorno und Horkheimer hatten bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg über die konflikthafte und dialektische Beziehung zwischen der Vernunft und ihrem Anderen, dem Mythos, nachzudenken begonnen.« (Ebd.)[89] Der gemeinsame Verweis Adornos und Foucaults auf die Kehrseite der aufklärerischen Vernunft, um die Herrschaftswirkungen der Rationalität zu erklären, soll nicht über die unterschiedlichen Weisen der Problematisierungen hinwegtäuschen. Bei genauerer Betrachtung stehen beide in verschiedenen Traditionen der Aufklärung, die ihre jeweiligen Fragestellungen und Kritikformen entscheidend prägen. Besonders Foucault hebt dies hervor. Ihm zufolge pflegt die deutsche Tradition die *Frage nach der Legitimität von Aussagen*, Bewusstseinsformen und Erkenntnisweisen. Und tatsächlich zeigt Adorno mit der Ideologiekritik, dass zahllose geistige Produkte keine legitime Erkenntnis darstellen, sondern falsches Bewusstsein zum Ausdruck bringen und reproduzieren. Dagegen unternimmt Foucault eine *Akzeptabilitätsprüfung* von Aussagen in Diskursen (vgl. Foucault 1978: Kritik: 30). Seine genealogische Kritik soll offenlegen, wie diskursive Ereignisse entstehen konnten und wie sie wirkten, keinesfalls soll sie bewerten, ob diese richtig oder falsch sind. Foucault erkennt darin zwei unterschiedliche Traditionen im Ausgang von Kants Frage nach der Aufklärung. Die eine ist die kritische, die andere die aufklärerische. Über Marx, Weber und die Frankfurter Schule wurde der Frage nachgegangen, was die Legitimation bestimmter Erkenntnisweisen war und welche Grenzen die Vernunft einzuhalten habe, um nicht von sich abzuweichen.[90] In Frank-

88 Laut Tiedemann zeigt die Kritische Theorie Adornos: »[D]ie Aufklärung, die es anders intendierte, beruht auf einer mit Herrschaft fusionierten Rationalität.« (Tiedemann 1997: 19) Gleiches hält Demirović in Hinblick auf Wahrheit fest: »Die Wahrheit bewirkt also nicht nur Freiheit, sondern auch Kontrolle; sie hat, als Mechanismus des Ausschlusses nach außen und der Regulierung des Wissens nach innen, eine autoritäre Kehrseite und kann dazu beitragen, Versuche zu unterdrücken, sich Wissensformen und soziale Klassifikationssysteme wie ihren institutionellen Folgen zu entziehen und sich zu emanzipieren.« (Demirović 1999: 17)

89 Weitere Bemerkungen zur Thematik der dunklen Seite der Aufklärung bei Adorno und Foucault finden sich bei Schäfer 1990: 75; vgl. 1996: 160; Weyand/Sebald 2007: 44; Sander 2010: 7.

90 Foucault kommt auf die deutsche Tradition verschiedentlich zu sprechen. Bereits 1978 in *Was ist Kritik?* führt er aus: »Die Entwicklung dieser Frage [der Aufklärung, P.E.] war in Deutschland und

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

reich hingegen habe man sich auf die Wissenschaften fokussiert, um zu verstehen, auf welche Weise sich das Wissen entwickelt habe.[91] Dabei standen Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Erkenntnisweisen im Vordergrund und weniger die Frage nach der richtigen Erkenntnis.

Adorno verfolgt eine Geschichte der Vernunft, die er als Geschichte des Geistes schreibt, in die die Auseinandersetzung, die Vermittlung und letztlich Herrschaft über die Natur untrennbar Eingang gefunden hat (siehe Kapitel 3.1.1.). Dabei verwendet Adorno allerdings ein Einheitsmodell der Vernunft und des Geistes. Zwar hebt er hervor, dass es einen subjektiven und einen objektiven Vernunftgebrauch gegeben habe. Doch habe der subjektive Gebrauch unter dem Eindruck der objektiven Tendenzen zur verwalteten Welt die Oberhand gewonnen. Die objektiven Zwecke der Anwendung von subjektiver Rationalität wären aus dem Blick geraten. Selbst die Wissenschaften hätten unter der Dominanz des Positivismus jede Form der Reflexion auf objektive Zwecke als unbegründbare und damit unzulässige Spekulation zurückgewiesen. Somit kann Adorno letztlich doch eine Verfallsgeschichte der Vernunft schreiben, an deren Ende ein Monolith instrumenteller Vernunft steht.

Foucault hegt Skepsis gegen eine kontinuierliche Geschichte der Vernunft, gleich ob sie Fortschritt oder Verfall behauptet. Zwar ist auch er an der Entwicklung der Vorstellungen von Aufklärung interessiert, verfolgt sie aber auf genealogische Weise im Raster von Macht-Wissen unter Verzicht auf jede Wesensbestimmung. Die Erkenntnisweisen und die Wissenschaften sind für Foucault untrennbar von den Kräfteverhältnissen, in denen sie standen (siehe Kapitel 3.2.1). Die kritische Haltung, welche sich in der Philosophie der Aufklärung, etwa in Kants Aufruf zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, entfaltet, verfolgt Foucault daher unter anderem zurück auf die antike Praxis der Pharräsia, des Wahrsprechens. Der Annahme eines Einheitsmodells von Vernunft oder einer Form von Rationalität widerspricht Foucault in aller Deutlichkeit, etwa in dem Aufsatz über das *Subjekt und die Macht*: »Ich halte den Ausdruck Rationalisierung für gefährlich. Wir sollten spezifische Rationalitäten analysieren […].« (Foucault 1982: [306]: 271) Foucault schreibt daher keine Verfallsgeschichte der Vernunft und auch keine Geschichte der »Gabelung der Vernunft« (Foucault 1983: [330]: 333) in eine instrumentelle und eine emphatische Form. Obgleich er deutlich sieht, dass in der deutschen Tradition eine derartige Bedeutung der Vernunft zugeschrieben wird (siehe Kapitel 3.2.3). Dennoch ist er an einer übergreifenden Geschichte der abendländischen Vernunft in den

---

Frankreich nicht die gleiche – und zwar aus historischen Gründen« (Foucault 1978: Kritik: 20). Seit dem Linkshegelianismus bis zur Frankfurter Schule habe es eine Kritik an »Positivismus« und der »Rationalisierung« (ebd.) gegeben. Die Unterschiede der deutschen und französischen Bezugnahme auf die Aufklärung hebt Foucault im gleichen Jahr im Vorwort zur englischen Übersetzung von Canguilhems *On the Normal and the Pathological* hervor (vgl. Foucault 1978: [219]: 554). In *Strukturalismus und Poststrukturalismus* erklärt Foucault: »Nun glaube ich allerdings, dass in Deutschland diese Frage, was die Geschichte der Vernunft oder die Geschichte der Rationalitätsformen in Europa gewesen ist, sich […] in der Denkströmung gezeigt hat, die im Großen und Ganzen von Max Weber bis zur Kritischen Theorie geht.« (Foucault 1983: [330]: 531)

91 In *Strukturalismus und Poststrukturalismus* präzisiert Foucault, Kants Frage nach der Aufklärung hätte »in Frankreich eine präzise und vielleicht unzureichende Form angenommen, nämlich: ›Was ist die Geschichte der Wissenschaft?‹« (Foucault 1983: [330]: 531).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

westlichen Gesellschaften interessiert, die sich allerdings den konkreten Praktiken zuwendet und nicht geschichtsphilosophische Monolithen beschreibt.

Was hat es mit der Privilegierung der Aufklärung auf sich? Hinsichtlich des Gebrauchs des Terminus lassen sich bei Adorno und Foucault unterscheiden: der Epochenbegriff, die philosophische Strömung und eine historisch übergreifende Entwicklungstendenz. Unter dem Titel Aufklärung – den Foucault häufig im deutschen Original verwendet – bezeichnen beide Theoretiker eine Etappe der Philosophiegeschichte, die verschiedene Momente unter einer teils problematischen Sammelbezeichnung zusammenbringt. Rousseau, die Enzyklopädisten und Kant erscheinen so rückblickend als Vertreter einer *philosophischen Strömung des 18. Jahrhunderts*. Für den Zusammenhang dieser Arbeit kann sich allerdings auf die Philosophie Kants beschränkt werden, denn dessen Bedeutung heben beide immer wieder hervor. Besonders die Ideale der Mündigkeit, die Methode der Kritik der Vernunft und die philosophischen Reflexionen auf die Gegenwart werden von Adorno und Foucault regelmäßig aufgerufen.[92]

Darüber hinaus benutzen Adorno und Foucault Aufklärung zur Bezeichnung einer *epochenübergreifenden Entwicklungstendenz*. Sie verfolgen die unterschiedlichen Entstehungsherde und Entwicklungslinien der Aufklärung bis in die Antike zurück. Der Mythos sei bereits Aufklärung, so Adorno und Horkheimer, sofern er ein Erkennen der Welt unternimmt. Neben dieser Funktion zur Naturbeherrschung weisen sie ihr eine kritische Funktion zu, demnach wäre »Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: 57–58)[93] Im dialektischen Prozess der Entwicklung der Erkenntnisfähigkeiten, also der Mittel der Aufklärung, gerät deren Zweck, die Mündigkeit der Subjekte, aus dem Blick. Aufklärung fällt in Mythologie zurück und unterwirft sich der Herrschaft. Nietzsches Vernunftkritik habe die »Selbstvernichtung der Wahrheit durch einen unreflektiert losgelassenen Prozess von Aufklärung« (Adorno: 1961: [Meinung]: 162) bereits antizipiert. Rationale Mittel dienen fortan der Irrationalität des Ganzen. So offenbart sich in der Kulturindustrie die »Aufklärung als Massenbetrug«, so das gleichnamige Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*. Zwar ist Foucault weitaus

92 Bereits 1978 im Vorwort zu Canguilhem hält Foucault fest, dass mit Kant »zum ersten Mal« sich »das rationale Denken nicht nur die Frage nach seiner Natur, nach seinen Grundlagen, seiner Macht und seinem Recht« stellte, sondern mit Kant »fragte [es] auch nach der Vergangenheit und Gegenwart, nach seiner Zeit und seinem Ort.« (Foucault 1978: [219]: 552) Die Reflexion der Aktualität und der philosophische Journalismus bilden die Tradition über Kant, Zola, Sartre und viele mehr, in der Foucault auch seine Ontologie der Gegenwart verortet. Adorno widmete Kant ganze Vorlesungen, etwa 1964/1965 über die *Lehre von der Geschichte und der Freiheit* (Adorno 1964: LGF) Noch 1969 würdigt Adorno die »Gewalt Kants«, des »Alleszerschmetterer[s]«, als »die von Kritik in sehr konkretem Sinn.« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 786). Brieler benennt die Bedeutung Kants für Adorno und Foucault als deren gemeinsames Interesse an der »Mündigkeit« (Brieler 2019: 512). »Kants Frage nach den Grenzen der Erkenntnis«, so Brieler weiter, habe »die politische Dimension der Kritik ins Epistemische [verlagert; P.E.]«, nun »versucht Foucault eine erneute Verschiebung.« Nach Brielers Auffassung »repolitisiert [Foucault, P.E.] Kant, um von der Frage nach den Grenzen der Vernunft zur eigentlichen Frage der Aufklärung, der Mündigkeit, zurückzukehren« (Brieler 2019: 513).

93 Ähnlich erklärt Adorno später die Aufnahme der Sozialforschung in das Programm der kritischen Theorie der Gesellschaft: »Diese objektive, in der Sache gelegene Beziehung zur Aufklärung, zur Auflösung blinder, dogmatischer und willkürlicher Thesen ist es, die mich als Philosophen der empirischen Sozialforschung verbindet.« (Adorno 1952: [Sozialforschung]: GS 8: 482–483)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vorsichtiger, indem er nicht den neuzeitlichen Begriff der Aufklärung umstandslos auf die Antike projiziert, doch zeigen seine Schriften die Entstehungsherde der Kritik und der kritischen Haltung in der antiken parrhesia und der mittelalterlichen textkritischen Bibelauslegung. Vor allem weitet er den Begriff Aufklärung aber in die Gegenwart aus. Grundsätzlich ist Foucault dem Epochenbegriff gegenüber skeptisch, wie er im Artikel *Was ist Aufklärung?* klarstellt. Er betont darin, dass bereits bei Kant Aufklärung nicht als Epoche gedacht werden sollte, sondern als Prozess der Mündigkeit beziehungsweise Mündig-werdung. Dies liefe letztlich auf die Frage hinaus, wer wir in der Gegenwart sind und sein können. Folglich wendet Foucault sich gegen kalendarische Abfolgen wie Vor-, Moderne und Postmoderne, da sie von Zuständen statt Prozessen ausgehen. Vielmehr müsse ›Moderne‹ gegen die Postmoderne-Debatte und mit Kant als ›Haltung‹ verstanden werden, worunter er »einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität« versteht (Foucault 1984: [339]: 695). Aufklärung bezeichnet in diesem spezifischen Sinn für Foucault einen Prozess der konstanten Entwicklung und Überprüfung der eigenen kritischen Haltung zur Gegenwart.

Gleichwohl heben Adorno und Foucault die Bedeutung der *historischen Epoche* der Aufklärung hervor. Das 18. und beginnende 19. Jahrhundert erscheint beiden also nicht nur als Zeitalter von Rousseau und Kant, sondern auch der bürgerlichen Revolution, beginnender Rationalisierung und der brutalen Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise. In dieser gesellschaftlichen Transformation macht Foucault die Rationalisierungsprozesse als entscheidende Elemente aus. Ausdrücklich im Plural benennt er sie in einem Interview: »Ich glaube, im 18. Jahrhundert kam es nicht nur zu einer ökonomischen Rationalisierung – die ausgiebig erforscht worden ist –, sondern zu einer Rationalisierung der politischen Techniken, der Macht- und Herrschaftstechniken.« (Foucault 1977: [215]: 507) In einem späteren Interview ergänzt er noch die Rationalität der Selbsttechniken (vgl. Foucault 1981: [295]: 210). Da also in den Wissenschaften, der gesellschaftlichen Herrschaft und den Selbstverhältnissen im ausgehenden 18. Jahrhundert zahlreiche relevante Brüche stattfinden – die Genetik, die Bevölkerung, das Sexualitätsdispositiv entstehen alle in dieser Zeit – privilegiert Foucault diese Epoche. In der Aufklärung erkennt Foucault das »*historische Schema unserer Modernität*.« (Foucault 1978: Kritik: 28; Hervorhebung P.E.) Damals »entstehen«, so begründet er, »direkt und an der Oberfläche sichtbarer Transformationen die Beziehungen zwischen Macht, Wahrheit und Subjekt, die es zu analysieren gilt.« (ebd.: 28) Diese wirken prägend für die Gegenwart Foucaults. In seinem Spätwerk wird Foucault die Privilegierung der Epoche der Aufklärung jedoch zurücknehmen, trotz seines anhaltenden Interesses, dessen Ausdruck der Aufsatz *Was ist Aufklärung?* darstellt. Seine Gründe äußert er deutlich in *Subjekt und Macht:* »Die Aufklärung war zwar eine sehr wichtige Phase in unserer Geschichte und in der Entwicklung der politischen Technologie, aber ich glaube, wir müssen auf sehr viel weiter zurückliegende Prozesse zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, über welche Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.« (Foucault 1982: [306]: 272–273) Foucaults Bezug auf die Aufklärung folgt scheinbar Konjunkturen der Nähe und Abgrenzung. Einerseits ist er sich völlig klar, dass in dieser Zeit Entscheidendes in zahlreichen relevanten Diskursen ablief, dessen wir zum Verständnis der Gegenwart und zur Transformation der aktuellen Beziehungen von Macht, Wissen und Subjekt benötigen. Andererseits will er um jeden Preis vermeiden,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dass die Gegenwart einzig im Brennglas der Aufklärung erscheint, denn damit ging häufig eine Fokussierung auf politische und ökonomische Prozesse des Kapitalismus einher. Die gesamte Anlage seiner Analysen verpflichtet auf weiter zurückreichende Untersuchungen. Gleichermaßen erblickt Adorno in der historischen Epoche eine entscheidende Phase der gesellschaftlichen Entwicklung. Die kapitalistische Produktionsweise setzt sich durch und das Bürgertum erlangt die Herrschaft. Damit gelangen ebenfalls die geistigen Formen zur Blüte, auf welche Adorno sich fortlaufend bezieht: neben der Philosophie sind es besonders Literatur und Musik, die im Zeitalter des Liberalismus substantiell[94] werden. Die ökonomische und politische Entwicklung erlaubt eine Autonomie des Geistes, welche in der verwalteten Welt verloren geht und damit den Kunstwerken ihre Substanz raubt. Gleiches gilt für Adornos Ideal des Individuums und dessen Mündigkeit, das er am Großbürger des 19. Jahrhundert modelliert. Adorno ist überzeugt, dass »zur Mündigkeit eine bestimmte Festigkeit des Ichs, der Ich-Bindung hinzugehört, wie sie am Modell des bürgerlichen Individuums gebildet ist.« (Adorno 1969: Mündigkeit: 143) Auf die Verbindung von Macht, Wissen und Subjekt und das aufklärerische Ideal der Mündigkeit wird im Kraftfeld Subjektivierung und Pseudo-Individualität näher eingegangen (siehe Kapitel 4). In dieser letzten Verwendungsweise der Aufklärung als historischer Epoche wird also klar, warum Adorno und Foucault sie privilegieren. Die Rationalität wird umfassender und vielerlei Techniken entwickeln sich. Rationalisierungsprozesse beschleunigen sich in den Wissenschaften, den Regierungsformen und Selbstverhältnissen. Politische, ökonomische, kulturelle Revolutionen laufen teils parallel, teils versetzt und beeinflussen sich gegenseitig. So erscheint es verständlich, warum Foucault in dieser Zeit das Schema unterer Modernität erstmals gefunden hat, wenngleich er es nicht mit dieser Epoche vollständig identifiziert. Ebenso klar ist nach diesen Überlegungen, warum Adorno die Aufklärung in die Antike und Gegenwart ausdehnt und zugleich zu einer Art Katalysator und frühen Kipppunkt in der Verfallsgeschichte der Vernunft erklärt.

Schematisch können grob im Anschluss an Adorno und Foucault drei Verwendungsweisen des Begriffs Aufklärung unterschieden werden: Erstens bezeichnet sie die historische Epoche im 18. Jahrhundert und um 1800, deren Entwicklung als *Rationalisierung* auf den Begriff gebracht werden kann. Und zwar insofern, als sie die Entzauberung der Welt und Steigerung der vielgestaltigen technischen Fähigkeiten sowie die Organisation der Gesellschaft unter dem Primat der kapitalistischen Ökonomie bezeichnet. Die philosophiegeschichtliche Strömung zur gleichen Zeit ist die zweite Verwendungsweise. Sie begann in Frankreich früher[95] und ihr Zentrum bildet die Frage nach der *Vernunft* und

94 Mit ›substantiell‹ ist gemeint, dass Adorno einerseits eine Blüte von Kunst und Kultur, Geist und Philosophie für die reife bürgerliche Gesellschaft beschreibt, die er mit den Werken Hegels, Goethes und Beethovens verbindet. Die Ideale nehmen eine hohe oder entwickelte Form an. Anderseits wird der Widerspruch in ihnen auf die Spitze getrieben. Sie sind substantiell wahr und gesellschaftlich unwahr. Das Subjekt und das Kunstwerk behaupten sich als substantiell verwirklicht, stoßen dabei aber an gesellschaftliche Schranken.

95 Dazu hält Eßbach fest, dass in Deutschland der Historismus gleichzeitig mit der Entfaltung und der Kritik der Vernunft stattfand, während in Frankreich dies zwei getrennte Prozesse darstellen, in der die »klassische[] Rationalität« früher und unabhängig von der »Verzeitlichung der Phänomene« (Eßbach 1991: 77) entstanden war.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihrer Grenzen im Prozess der Erkenntnis. Drittens kann mit *Aufklärung* eine über den engen historischen Rahmen hinausgehende epochenübergreifende Entwicklungstendenz bezeichnete werden, deren Anfänge in der Antike liegen und die bis in die Gegenwart nachwirkt. Ihren Charakter zeichnen Adorno und Foucault gleichermaßen ambivalent, wenn auch mit unterschiedlichen Instrumenten und Akzenten.

3.3.2. Zuspitzung der Differenzen: Objektivität von Wahrheit

Vor dem Hintergrund sowohl des gemeinsamen Interesses Adornos und Foucaults an den Herrschaftswirkungen von Vernunft und Wissen als auch der unterschiedlichen Traditionen der Aufklärung und ihrer Kritik sollen im Folgenden die Differenzen der Ansätze herausgearbeitet werden. Dabei werden die Unterschiede akzentuiert und stark schematisiert, um die Fruchtbarkeit der Differenzen zu skizzieren: zunächst hinsichtlich der Rationalität beziehungsweise Vernunft, dann zwischen Ideologie und Wissen und schließlich in Hinblick auf die Wahrheit. Im anschließenden Kapitel sollen dann Versuche zur Vermittlung ihrer Positionen über den Begriff der Wahrheit und unter Einbeziehung der Historizität unternommen werden.

Einheit der Vernunft oder Pluralität der Rationalitäten

Die vorangegangenen Kapitel haben das Verständnis der Vernunft Adornos und Foucaults in groben Zügen rekonstruiert. Beide berufen sich diesbezüglich zwar auf die Tradition der abendländischen Philosophie, auf Descartes, Kant und Hegel (siehe auch Kapitel 4.1.3. und 4.2.1.) und auch auf die daran anschließende Tradition der Kritik, wie sie von Marx, Nietzsche und Freud[96] geübt wurde. Auch die soziologische Perspektive Webers auf den Zusammenhang von Rationalisierung und gesellschaftlicher Herrschaft greifen Adorno wie Foucault auf.

In der Rückschau zeigen sich jedoch klare Unterschiede: Adorno hält trotz der Gewaltexzesse, in welche Vernunft eingebunden war, an einem *emphatischen Begriff der Vernunft* fest. Dafür knüpft er sie an die Totalität der Gesellschaft und ihre Erkennbarkeit einerseits und die historische Entwicklung, in der Kritik, Kämpfe und Kontroversen stattfinden, andererseits an. Beide Aspekte garantieren eine *objektive Vernunft*, wenn auch nicht bruchlos. Während Adorno damit im Rahmen des philosophischen Denkens Hegels beziehungsweise der Linkshegelianer verbleibt, versucht Foucault hingegen, Hegel zu entkommen, ein Denken jenseits der Subjekt-Objekt-Dialektik zu entwickeln und auch geistige Experimente zu wagen. Vernunft löst Foucault daher von Objektivität ab und unterwirft sie dem *strategischen* Modell der Macht. Keine List der Vernunft setzt sich durch die Antagonismen hindurch durch, keine Dialektik aus subjektiver und objektiver Vernunft waltet in ihr. Vernunft ist in Foucaults ausdrücklich französischem Verständnis stets *instrumentell* und ohne ein transzendentes Moment.

Aus der Perspektive Adornos verfolgt Foucault einen *bloß subjektiven Vernunftbegriff*, wie er es Karl Popper und anderen im Positivismusstreit vorgeworfen hatte (vgl. Adorno

96 Diese gemeinsame Bezugnahme auf die kritische Tradition von Marx, Nietzsche und Freud betonen u.a. Cook und Dosse (Cook 2018: 6–11; Dosse 1991: 265).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1969: [Positivismusstreit]: GS 8: 283–285). Über die partikularen Rationalitäten hinausweisende Zwecke, also *eine universelle Vernunft, strebt Foucault bewusst nicht an*. Vielmehr demaskiert er in bester aufklärerischer und aufklärungskritischer Tradition die Ansprüche auf Universalität als tatsächlich partikular und erkennt in diesem Anspruch nur Strategien. Somit trifft Foucault auch Adornos Kritik am Positivismus, wonach dessen »[l]atenter Subjektivismus […] den Objektivismus der gesamten nominalistischen Aufklärungsbewegung kontrapunktiert [hat; P.E.]« (ebd.: 285). Mit Adorno ist aus dem einstmals kritischen Anspruch des Nominalismus und dessen Skepsis gegen Universalien im Spätkapitalismus eine Ideologie geworden, die völlig ins Bestehende integriert ist, da sie sich weigert darüber hinaus zu denken (siehe Kapitel 1.3.2.).

Umgekehrt erscheint aus der Perspektive Foucaults der Vernunftbegriff Adornos als monolithisch. Zwar bemüht sich Adorno zeitlebens, ein dialektisches Verständnis der Vernunft zu entwerfen, in dem deren subjektive und objektive, partikulare und universelle Aspekte miteinander vermittelt sind, doch betont er zugleich, dass die Vernunft letztlich unteilbar und eines sei (u.a. Adorno 1964: LGF: 69).[97] Gegen dieses *Einheitsmodell der Vernunft* wendet Foucault stets nominalistisch ein, dass für ihn »*keine gegebene Rationalitätsform die Vernunft* [ist; P.E.].« (Foucault 1983: [330]: 543) Von der einheitlichen Vernunft zu sprechen ist für ihn zwar möglich, bringt aber wenig Erkenntnisgewinn. Schließlich identifiziert man auf diese geschichtsphilosophische Weise bei der Suche nach dem Wesen der Vernunft und ihren Abweichungen nur immer wieder die vorausgesetzte Form der Vernunft zu ihrem Wesen. Durch die Geschichtsphilosophie hypostasiert die Dialektik eine historische Erscheinung der Vernunft und erklärt sie zu ihrem Wesen.

An diese Unterschiede hinsichtlich des Begriffs der Vernunft, den Adorno geschichtsphilosophisch als dialektische Einheit behandelt, Foucault hingegen durch spezifische Genealogien lokaler Rationalitätsformen untersucht, knüpfen sich zahlreiche weitere Differenzen, die an dieser Stelle nur angedeutet werden können. Hinsichtlich der Vorstellungen und Begriffe von Subjekt, Emanzipation und Gesellschaft unterscheiden sich Foucault und Adorno jedoch so die These vor dem Hintergrund von gemeinsamen Problemen und Impulsen, was die fruchtbare Vermittlung dieser Differenzen ermöglicht.

Ideologie oder Wissen

Die Differenzen Adornos und Foucaults hinsichtlich der Vernunft beziehungsweise der Formen der Rationalisierungen führen direkt zum Ideologiebegriff. »Der Marxismus«,

97 Zwar ist eine Charakterisierung des Vernunftbegriffs Adornos als monolithisch eine Zuspitzung, die der dialektischen Anlage seines Denkens entgegenzustehen scheint. Diese drückt sich auch in der Brüchigkeit und Ambivalenz der Vernunft selbst wie der gesellschaftlichen Totalität aus, wie an anderer Stelle hervorgehoben. Jedoch wird die Zuspitzung gerade für die Kontrastierung mit Foucault plausibel mit Blick auf die Forschungsliteratur. »In contrast to Horkheimer and Adorno, however, *Foucault did not reduce reason in the modern age to instrumental reason*.« (Cook 1993: 139; Hervorhebung P.E.) So auch Allen: Foucaults »attempt to ›analyze specific rationalities rather than always invoking the progress of rationalization in general‹ distinguishes his approach to the entanglement of rationalities and power relations from that of the Frankfurt school.« (Allen 2017a: 8–9), Adorno verfolge einen einheitlichen Begriff der Vernunft, der es eben nicht erlaube, wie bei Habermas in unterschiedliche Verwendungsweisen differenziert zu werden (ebd.: 9).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

so kritisiert Foucault in einem Interview, »beanspruchte in der Tat, […] eine allgemeine Theorie der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft zu sein; eine Art Gerichtshof der Vernunft, der zu unterscheiden erlaubte zwischen dem, was Wissenschaft, und dem, was Ideologie war; mit einem Wort, er beanspruchte, ein allgemeines Rationalitätskritierium für jede Art Wissen anzugeben.« (Foucault 1978: [281]: 66) Unschwer sind in dieser Beschreibung die Bemühungen Adornos wiederzuerkennen, der seine Ideologienlehre im Anschluss an Marx entwickelte, um aufzuzeigen, wie umfassend irrational die westlichen Gesellschaften im Spätkapitalismus geworden sind. Die Unwahrheit, die Adorno mit dem Begriff Ideologie offenlegen und kritisieren wollte, betraf nicht länger nur das falsche Bewusstsein der Klassen, sondern erfasste das Funktionieren der gesamten Gesellschaft. Mit hochgradig rationalen Mitteln werden völlig irrationale Ziele verfolgt und realisiert. Davon nimmt Adorno ausdrücklich die Wissenschaften nicht aus, darin der marxschen Tradition der Ideologiekritik treu. Der grassierende Positivismus der Wissenschaften kommt sich besonders gewitzt vor, wenn er skeptisch alles Wissen generell als Ideologien behandelt, also als von gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht. In diesem Sinne wird Foucault von dieser Kritik Adornos hart getroffen, der sie gegen Mannheims Wissenssoziologie richtet (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 471) *Demgegenüber erhebt Adorno weiterhin den Anspruch auf objektive Wahrheit gewisser rationaler Erkenntnisse, die nicht mit Verweis auf ihre gesellschaftliche Genese mit allen Erkenntnissen gleichgemacht werden können*. Aussagen über den Herrschaftscharakter der Klassengesellschaft unterliegen nicht der Falsifikation, wie der Positivismus Popperscher Prägung ihn behauptet. Die Denunziation der Ideologie dient also weiterhin bei Adorno der Hervorhebung und Sicherung von Wahrheitsansprüchen besonderer Produkte des Geistes. Als bestimmte Negation ist die Ideologiekritik sogar eine herausragende Art der Wahrheitsproduktion.

Eben die produktive Funktion des Ideologiebegriffs bei der Hervorbringung und Absicherung von Wahrheiten interessiert Foucault. »An dieser Stelle«, so fährt Foucault im zuletzt angeführten Interview fort, nachdem er den Marxismus als Hüter der Rationalität charakterisiert hat, »gewann die Nietzsche-Lektüre für mich große Bedeutung. Es genügt nicht, eine Geschichte der Rationalität zu schreiben; was wir brauchen, ist eine Geschichte der *Wahrheit*.« (Foucault 1978: [281]: 67; Hervorhebung im Original) Und eben dafür muss Foucault sich vom Begriff der Ideologie lösen, der stets ein Subjekt evoziert, das Primat der Ökonomie behauptet und – der entscheidende Einwand – auf der Trennung von Wahrheit und Unwahrheit beharrt. *Um zu erfassen, wie Wahrheit funktioniert, in Diskursen hervorgebracht wird und Rationalitäten organisiert, braucht es einen weiteren Begriff: das Wissen*. Der Begriff soll Analysen der Trennung ermöglichen und zeigen, wie es überhaupt zur Trennung von Rationalität und Irrationalität, Wahrheit und Unwahrheit, Wahnsinn und Vernunft kommt. Dafür verbindet Foucault den Begriff des Wissens mit demjenigen der Macht und lässt Macht-Wissen stets im Plural erscheinen, um Essentialisierungen zu entgehen.

Statt Foucaults Impuls zu folgen, lautet die hier vertretene *These, dass sich Ideologie und Wissen nicht ausschließen, sondern einander ergänzen. Denn der Wissensbegriff reformuliert das Problem der Ideologienlehre, indem er sie um die Historizität der Wahrheitseffekte und die Dezentrierung des Subjekts bereichert*. Er ermöglicht es, die Rolle der Wahrheit bei der Beherrschung von Individuen und Gruppen, von Selbst- und Naturverhältnissen offenzule-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen und die Wechselwirkungen zur kapitalistischen Profitwirtschaft zu erkennen. Diese über Foucault hinausgehende Perspektive erscheint als wesentlich produktiver für eine kritische Theorie der Gesellschaft. Die These von der Ergänzung darf allerdings nicht verdecken, dass sich Adorno und Foucault uneinig sind, was die Brauchbarkeit des Begriffs Ideologie betrifft. Während Adorno diesem Begriff eine zentrale Bedeutung in Soziologie, Philosophie und Kulturkritik zuweist, entwickelt Foucault seinen Wissensbegriff genau in Abgrenzung zu ihm. Was aus dieser Differenz für eine kritische Sozialtheorie erwächst, ist ein weiterhin umkämpftes Feld und fordert anschließende, auch empirisch fundierte Forschungen.

Objektive Wahrheit oder Wahrheitspolitik

Adorno und Foucault interessiert das Problem der Herrschaft der Vernunft und wie darin Wahrheit erzeugt und funktional wird. Daher rückt der Begriff der Wahrheit ins Zentrum der Untersuchung des Kraftfelds Ideologie-Wissen. Zunächst in Form einer zugespitzten Gegenüberstellung der unterschiedlichen Ansätze, an die sich eine Vermittlung anschließt.

Während Adorno an der emphatischen Vorstellung der Objektivität von Wahrheit festhält und sich dabei auf eine lange Reihe von Philosophen seit Platon beruft,[98] bricht Foucault mit dieser Vorstellung. Die Frage ist nur, womit er sie ersetzt. Es wäre zu einfach, ihm beim Kokettieren mit dem Positivismus einfach wörtlich zu nehmen. Zwar gilt sein methodisches Interesse Positivitäten und er spricht sich gegen Universalien und für spezifische Analysen aus, doch bedeutet dies nicht, Foucault wäre Positivist oder Relativist. Jedoch sind es nicht Beliebigkeit, Werturteilsfreiheit oder die Verabschiedung vom Begriff der Wahrheit, auf die Foucault zielt, sondern auf eine neue Politik der Wahrheit (siehe Kapitel 3.2.4.). Statt einer »Flohmarkt-Toleranz« (Schneider 2001a: 301) geht es Foucault um das Aufzeigen der Zwänge, die Wahrheit hervorbringen und die von ihr ausgehen. Dafür macht er sich Nietzsches Kritik und seinen Fiktionalismus zu eigen, um die Geschichte der Wahrheit schreiben zu können. Die Geschichte der Wahrheit fördert einerseits die Bedingungen und damit die Grenzen der Wahrheit zu Tage und andererseits offenbart sie die Wahrheit als Pluralität (vgl. ebd.: 299, 303). Es geht Foucault dabei weder um Philosophiegeschichte, noch will er als Wissenschaftshistoriker auftreten oder gar bloße Ideengeschichte betreiben. Die Machtwirkung der Wahrheit soll als Kritik an der Herrschaft das Feld möglicher emanzipativer Interventionen öffnen.

Aus der Perspektive Adornos hat Foucault das Kind mit dem Bade ausgegossen und den Anspruch auf objektive Wahrheit aufgegeben, die an die Erkennbarkeit der Totali-

98 In *Meinung. Wahn. Gesellschaft* etwa bekennt Adorno sich zu dieser Tradition, der er namentlich Platon und Aristoteles, Kant und Hegel zuschlägt. Sie trete ein gegen die »Zerstörung von Wahrheit durch Meinung samt all dem Verhängnis, das sie involviert« (Adorno 1961: [Meinung]: 156). Zugleich ist er sich völlig darüber im Klaren, dass am Anspruch auf Wahrheit nicht naiv festgehalten werden kann (siehe Kapitel 3.1.3), denn ihre Zerstörung »weist zurück auf das, was, zwangvoll und keineswegs als widerrufliche Aberration, mit der Idee von Wahrheit selber sich zutrug.« (Ebd.) Siehe dazu auch die Vorlesung 1960 über *Philosophie und Soziologie*, worin er den Ideologiebegriff abermals an »einen sehr emphatischen Begriff von Wahrheit« bindet, der zwischen »objektiv gültiger Wahrheit und einer bloß subjektiv verzerrten Wahrheit« (Adorno 1960: PuS: 151) unterscheidet.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tät der Gesellschaft geknüpft ist (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS8: 467, 471). In Übereinstimmung mit dem Vorwurf gegen Foucaults vermeintlichen subjektiven Vernunftbegriff, läuft die Historisierung der Wahrheitseffekte auf die Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Ansprüchen auf Wahrheit hinaus. *Damit verliert Foucault, mit Adorno gesprochen, Wahrheit gleich doppelt: als objektive Wahrheit im Rückblick und als emphatische Wahrheit in der Vorausschau.* Wer historisch nicht feststellen kann, dass »die Wahrheit bei den gesellschaftlichen Produktivkräften [liegt]« (Adorno 1960: PuS: 155) und »zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet« ist (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 186), bleibt außer Stande, das Existenzialurteil über diese Gesellschaft zu treffen und den Gedanken einer wahren menschlichen Gesellschaft zu bewahren.

Aus der Perspektive Foucaults hängt Adorno einer überholten geschichtsphilosophischen Idee an, die verraten wurde. *Weder gibt es die objektive Wahrheit noch ihre Träger, seien es Klassen oder Intellektuelle. Stattdessen stellt die Behauptung einer solchen Wahrheit eine Strategie in spezifischen Kräfteverhältnissen dar.* Indem der Marxismus dem epistemologischen Zwang der westlichen Gesellschaften zur Verwissenschaftlichung jedes Wissen folgte und seine Ansichten als wissenschaftlich auswies, verfolgte er das Ziel, seine Absichten mit dem Wahrheitswert aufzuwerten. Andere Ansichten wurden als Ideologien verdammt und darin lag bereits die totalitäre Gebärde begründet. Mit Foucault gesprochen macht der laxe Umgang der Frankfurter Schule mit dem historischen Material (vgl. Foucault 1978: [281]: 90) die Pluralität der Wahrheit und ihrer jeweiligen Sprecher_innen unsichtbar. Deren Problematisierung erscheint somit einerseits inadäquat und anderseits normativ bedenklich.[99] Bereits der Anspruch, theoretischer Träger einer historischen Wahrheit zu sein, untergräbt die Möglichkeit emanzipatorischer Theorie und Praxis. *Der souveräne Kritiker, so kann Foucault verstanden werden, berauscht sich am Bildungsprivileg der Flaschenpost, die ihn das minoritäre Wissen vergessen und die subversiven Kämpfe verachten lässt.*

Gegen eine unversöhnliche Lesart dieser Differenz ist die vorliegende Studie erneut auf ihre Vermittlung bedacht. Statt also in Adorno den unbeirrbaren Verteidiger der Objektivität der Wahrheit zu erkennen und in Foucault den radikalen Skeptiker, der jeden Wahrheitsanspruch bestreitet, *sollen ihre kritischen Motive und Impulse verbunden werden. Demnach entfaltet Adorno die Dialektik von Subjekt und Objekt und lässt Wahrheit nur in ihrem dynamischen Wechselverhältnis ex negativo und stets prekär hervortreten. Foucault hingegen analysiert diese Verhältnisse am historischen Material und zeigt den Effekt der Wahrheit ebenso punktuell auf, wie er es den Leser_innen überlässt, wie sie mit dieser Geschichte der Gegenwart umgehen wollen.* Weder verteidigt Adorno das Bildungsprivileg noch kritisiert Foucault jede Privilegierung als Machtausübung, welche die Unmündigkeit reproduziert. Vielmehr sind die Wahrheitskonzeptionen Adornos und Foucaults gleichermaßen emanzipatorisch ausgerichtet: durch die Selbstaufklärung des Wissens über die Vereinnahmbarkeit der Erkenntnis, durch die Bindung der Wahrheit an die Erfahrungen des Leides und die prinzi-

99 In Frage steht somit der Status und Wahrheitsanspruch der Theorie selbst und damit die Grundlagen ihrer Normativität. Hingegen hat Theorie, laut Schneider, bei Foucault »selbst ethischen Wert«, sie begründet sich also aus sich und »stellt sich nicht in den Dienst der Geschichte oder einer Vision, an der etwa die postmarxistischen Denker der Frankfurter Schule noch laborierten, weil sie historische Werte wie Emanzipation oder Aufklärung in das Philosophieren ziehen wollten.« (Schneider 2001a: 306)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

pielle Offenheit und Unabschließbarkeit des Prozesses der Wahrheitsfindung. Für eine kritische Theorie der Gesellschaft bleibt es überzeugender und fruchtbarer, von diesen gemeinsamen emanzipatorischen Impulsen Adornos und Foucaults auszugehen.

Die Differenzen beider Ansätze dürfen dafür nicht eingeebnet, sondern müssen herausgearbeitet und analysiert werden, um kritische Theorie zu aktualisieren. Das gemeinsame Problem der Herrschaftswirkung von Wissensproduktion fassen Adorno und Foucault auf unterschiedliche Art und Weise. Die Gegenstände der kritischen Untersuchungen beider erstrecken sich weit, es sind nicht nur geistige Produkte oder Diskurse, sondern grundsätzlich die gesamte Gesellschaft beziehungsweise alle Machtbeziehungen. Während Adorno dem Gedanken hinsichtlich der Wahrheit die dialektische Form *wahr und falsch zugleich* gibt, formuliert Foucault abweichend *weder wahr noch falsch*. Ideologien, Wissenschaften, Kultur sind sowohl wahr als auch unwahr, denn sie bilden die falschen Verhältnisse ab und reproduzieren sie, so Adorno. Hingegen betrachtet Foucault die Aussagen, die Institutionen und die Erfahrungen gleichsam, bevor sie einen Wahrheitswert zugesprochen bekommen, um die politische Ökonomie der Wahrheit sichtbar zu machen. Ihre Anliegen waren also verschieden: *Adorno wollte das simple Schema von Wahrheit und Falschheit dialektisch aufheben, ohne die Idee der Wahrheit aufzugeben, wogegen Foucault die zugrundeliegende Struktur dieses Schemas verlassen wollte*.

Aus diesen unterschiedlichen Problematisierungsweisen folgen verschiedene Überwindungsstrategien. Während Adorno die Ambivalenzen der Gegenstände bis in die Extreme hinein verlängert, ausdehnt und zuspitzt, um schließlich immer wieder die Figur des *jenseits des Widerspruchs* aufzurufen, in der Identität und Nichtidentität versöhnt werden könnten,[100] verlässt Foucault das dialektische Schema. Zwar gibt es kein Draußen, kein Jenseits des Diskurses, aber die Haltung der Kritik kann sich auf und *an den Rändern des Diskurses* aufhalten und ihre Grenzen ausleuchten, um über sie hinauszuweisen (siehe Kapitel 4.3.).[101]

3.3.3. Vermittlungsbegriff Wahrheit

> »Der Herrschaft einer Wahrheit entkommt man also nicht, indem man ein Spiel spielt, das dem Spiel der Wahrheit vollkommen fremd ist, sondern indem man das Wahrheitsspiel anders spielt.« (Foucault 1984: [256]: 895)

Abschließend werden nun die angeführten Differenzen Adornos und Foucaults hinsichtlich Ideologie, Vernunft und Wahrheit auf Basis ihres gemeinsamen Problems der Herrschaftswirkungen der Rationalität miteinander vermittelt. Dafür kommen die das Kraftfeld durchziehenden Sichtachsen zum Einsatz. Daher werden im Folgenden zunächst die Historizität und das Theorie-Praxis-Gefüge daraufhin betrachtet, was sie

100 Adorno kommt darauf etwa hinsichtlich des Fortschritts zu sprechen: »Denkbar [wäre; P.E] ein Zustand, in dem die Kategorie [des Fortschritts, P.E.] ihren Sinn verliert, und er doch nicht jener der universalen Regression ist, die heute mit dem Fortschritt sich verbündet.« (Adorno 1962: [Fortschritt]: 50)

101 Foucaults »ethos« der Kritik lässt die »Alternative des Draußen und Drinnen« hinter sich, um sich der »Analyse der Grenzen« zuzuwenden »und die Reflexion über sie.« (Foucault 1984: [339]: 702)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

über das Kraftfeld von Wissen und Ideologie aussagen. Es zeigt sich, dass im Wahrheitsbegriff die intensivsten Verbindungslinien zwischen Adorno und Foucault ausgemacht werden können. Die sich daran anschließenden fruchtbaren Weiterentwicklung werden abschließend vorgetragen. Allen voran lässt sich im Anschluss an die beiden Autoren der Begriff der Ideologie als fetischisierendes Wissen aktualisieren und für kommende Forschungen anbieten.

Historizität der Wahrheit in Form ihres Zeitkerns

Aus der Darstellung von Adornos Ideologienlehre und Foucaults Wissensanalyse konnten zahlreiche Differenzen hinsichtlich des Verständnisses der Wahrheit herausgearbeitet werden (siehe Kapitel 3.4.2.). Diese Zuspitzung ist für die wissenschaftliche Auseinandersetzung fruchtbar. Sie ist die notwendige Bedingung für eine anschließende Vermittlung, die eine Untersuchung der Differenzen u.a. hinsichtlich ihrer Beziehungen zur Transformation ermöglicht (siehe nächstes Unterkapitel). Es erscheint für das Erkenntnisinteresse sinnvoll die vermittelnde Lesart der Differenzen vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft im Problem zu wählen. Weiterhin wurde in den Darstellungen hervorgehoben, dass beide die Historizität der Wahrheit betonen: Adorno unter dem Stichwort Zeitkern der Wahrheit (siehe Kapitel 3.1.3.), Foucault unter dem des historischen Apriori (siehe Kapitel 3.2.1.). Genese und Geltung von Aussagen werden von beiden Autoren stets zusammengedacht. Der Geist wirkt in herrschaftsförmigen Gesellschaften, das Wissen wird produziert in Machtbeziehungen – zwischen beiden Sphären besteht eine Wechselwirkung. Die gesellschaftliche Bedingtheit ist so umfassend, dass sich ihr weder ein geistiges Produkt noch die akademischen oder künstlerischen Diskurse zu entziehen vermögen. Indes betonen Adorno und Foucault gleichermaßen die *relative Autonomie* der Prozesse, d.h. sie lassen simple Widerspiegelungstheorien weit hinter sich. Zwar unterscheiden sie sich hinsichtlich der Methoden: Die Ideologiekritik verfährt immanent und nach dem Modell der bestimmten Negation, während die Genealogie archäologisch die Positivitäten in ihrer Streuung untersucht. Doch ist das Ergebnis ebenso eine *umfassende Historisierung von Wahrheit*. Diese Erkenntnis wenden beide Autoren auch auf die eigenen Werke an, deren Zeitlichkeit sie betonen.[102] Die Historizität der Wahrheit bedeutet nicht nur eine Abkehr von Universalien als überzeitlicher Wesensschau, wie sie die Metaphysik betreibt, sondern auch eine Einsicht in die Zeitgebundenheit dessen, was Adorno und Foucault selbst als wahr beschreiben. Jede Aussage oder diskursive Formation wirkt in einem Kräfteverhältnis, wodurch sie historisch situiert ist und damit

102 Allen betont diesen Punkt der reflexiven Historisierung und erkennt darin eine entscheidende Gemeinsamkeit von Adorno und Foucault. Sie betrieben, so argumentiert sie, ein Unterfangen »[of] historicizing the very commitment to historicization […]. In other words, both Foucault and Adorno understand their own critical, historico-philosophical projects as themselves historically situated. […] The resulting historicization of History is closely bound up with its ongoing critical problematization, where this means both revealing the contingency of our own historically situated point of view (what Foucault called our historical a priori and Adorno our second nature) and showing how that point of view has been contingently made up.« (Allen 2017b: 256) Leider verzichtet die Autorin an dieser Stelle auf die notwendigen Differenzierungen, wodurch der Eindruck eines gemeinsamen Projekts Adornos und Foucaults entsteht, dem sich die Werke beider jedoch entziehen, wie ausgeführt wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einen temporalen Marker erhält (siehe Kapitel 1.3.1.). Diese entwertet sie nicht, macht sie nicht im schlechten Sinne abstrakt gleich und verhindert Urteile. Vielmehr *käme es ohne Genese nicht zur Geltung*, so dass Wahrheit die Historizität braucht. Sie braucht Träger, erst dadurch wird sie wirklich.[103] Auch folgt keine Beliebigkeit oder Relativität, sondern darin ist die Erkenntnis enthalten, wie mit Wahrheit umgegangen und auf ihre Produktion Einfluss genommen werden sollte.

Schließlich teilen Adorno und Foucault die Einsicht in die *permanente Vereinnahmbarkeit* von Wissen, Vernunft und Kritik. Wahrheit kann beschädigt werden, ein Satz seinen Wahrheitsgehalt verlieren. Und zwar bereits dann, wenn er im falschen Einverständnis geäußert wird. Die Formen der Kritik, die Anwendung von Wissen, sogar die Vernunft stehen jedem für alle Verwendungsszecke offen – auch und besonders zur Ausübung von Herrschaft. Adorno und Foucault enttäuschen die Erwartungen an wissenschaftliche Wahrheit und an ihre Person als Intellektuelle, nach der Wahrheit unmittelbar Befreiungseffekte auslösen könnte. Diese Vorstellung geht jedoch von einer prinzipiellen Trennung von Macht und Wissen, Wahrheit und Gesellschaft aus, welche beide attackieren. *Die Einsicht in die gesellschaftlich-historische Vermittlung der Wahrheit macht begreiflich, dass dem Erkennen auch Eingriffe in Verhältnisse folgen müssen. Ein Element dieser Eingriffe kann theoretische Praxis sein*. Nicht als fixes Bewusstsein zeigt sich Wahrheit, sondern nur *ex negativo* (siehe unten).

Historizität der Wahrheit als Transformation von Gesellschaft und Theorie

In Foucaults Äußerungen zur Kritik des Ideologiebegriffs zeigt sich, dass es sich um ein gemeinsames Problem der Herrschaftswirkung der Wissensproduktion handelt, das er anhand des Begriffs des Wissens bearbeitet.[104] Diese expliziten Verweise auf *die Zusammenhänge von Ideologienlehre mit der Diskursanalyse lassen sich als eine Bedeutungsverschiebung in der Terminologie unter Beibehaltung des Problems verstehen* (vgl. Adorno 1962: Terminologie 1: 95). Begriffliche Veränderungen reagieren auf gesellschaftliche Transformationen und registrieren sie (vgl. Demirović 2012: 33–34). Ohne dass sich erneut widerspiegelungstheoretisch die begrifflichen Veränderungen umstandslos aus diesen Veränderungen ableiten, stellt sich die Frage, auf welche Veränderungen die Verschiebung von Ideologie hin zu Wissen reagiert?

Bereits Adorno hatte auf die Vereinnahmung der Ideologienlehre im sowjetischen Machtbereich und darüber hinaus hingewiesen. Der Begriff der Ideologie ist selbst den

103 Adorno macht das explizit in seiner Vorlesung über *Soziologie und Philosophie* (vgl. Adorno 1960: PuS: 281). Demirović deutet den »Zeitkern« der Wahrheit als »eine zentrale Einsicht in der politischen Epistemologie: Die Vernunft und die Theorie benötigen Individuen, die vernünftig sind und diese Theorie vertreten […].« (Demirović 2012: 27)

104 Wie in Kapitel 3.2.2. ausgeführt, ist Foucaults Verhältnis zum Ideologiebegriff stellenweise ambivalent, generell jedoch zunehmend feindselig. Jedoch zeigen besonders die klaren Gegenüberstellungen auch das verbindende Element und die Erbschaft an. »Man muss die politische Rolle der Intellektuellen nicht in einer Terminologie von Wissenschaft/Ideologie, sondern in einer Terminologie von Wahrheit/Macht denken.« (Foucault 1976: [192]: 212) Er will auf die »Grenzen des Begriffs der Ideologie [aufmerksam, P.E.] machen. Das Prinzip der Intelligibilität des Verhältnisses von Wissen und Macht entspringt eher einer Analyse der Strategie als einer Analyse der Ideologien.« (Foucault 1980: [277]: 25)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

historischen Entwicklungen unterworfen, auf die er reagiert und in deren Kräfteverhältnisse er vielfältig zu intervenieren versucht (siehe Kapitel 3.1.1.). Während Adorno noch davon ausging, man könne den Ideologiebegriff retten, indem die Erkenntnisse einbezogen werden, etwa über die sich ausbreitenden sozialpsychologischen Techniken und über den Strukturwandel hin zur verwalteten Welt, hält Foucault dieses Unterfangen für gescheitert. Ihm erscheint die Vereinnahmung durch Funktionäre der KP in Frankreich und andernorts sowie durch einen grassierenden Hypermarxismus etwa unter den 68ern für unumkehrbar. *Die Erbschaften einer ums Bewusstsein zentrierten marxistischen Dialektik, welche am Basis-Überbau-Modell festhält und den Begriff nutzt, um andere, darunter Foucault selbst, zu diskreditieren, lasten schwer auf dem Begriff der Ideologie.* Auf diese theoretische wie gesellschaftliche Problemlage reagiert Foucault durch die Entwicklung seines Wissensbegriffs. Hinzu tritt also für ihn das theoriepolitische Motiv, eigene Ansätze akademisch und öffentlich durchzusetzen. Darüber dürfen aber die gesellschaftlichen Umbrüche nicht vergessen werden, die Foucault registriert und mit denen er sich begrifflich auseinandersetzt.

Ausgehend von der etwas verkürzenden Zuspitzung, wonach Adorno eine kritische Theorie der fordistischen Gesellschaft schrieb, wohingegen Foucault die Veränderungen zum Postfordismus kritisch begleitete (siehe Kapitel 1.3.1.), ist es möglich, *die terminologischen Verschiebungen als Reaktion auf den Bedeutungsgewinn des Wissens zu lesen*. Darunter können Prozesse verstanden werden, die mit so unterschiedlichen Diagnosen und Begriffen wie Wissensgesellschaft (vgl. kritisch Reinecke 2010), »immaterielle Arbeit« (Hardt/Negri 2000: 302) aber auch finanzmarktdominierter Kapitalismus erfasst wurden (vgl. Demirović/Attac 2011). Keinesfalls verschwindet die körperliche Arbeit, doch wird von immer mehr Menschen in den westlichen Gesellschaften eine umfassendere Ausbildung und Bereitschaft zum lebenslangen Lernen erwartet. Die Digitalisierung greift auf die Gesellschaften global aus und vernetzt sie enger. Die Wissensformen umfassen jedoch nicht nur die Fähigkeiten zum Umgang mit Sprache und Symbolen, sondern zunehmend auch die Affekte, welche als emotionale Intelligenz angesprochen werden. Der Strukturwandel zu Dienstleistungsgesellschaften lässt sich gleichfalls in diese Zeitdiagnose einreihen. Ohne an dieser Stelle eine vollständige Ablösung oder ein Entwicklungsmodell zu behaupten, geht es hier um die Sammlung von Tendenzen, auf welche die Begriffe reagieren. Der Ideologiebegriff hebt bereits in seiner Hochphase im 19. Jahrhundert und in Adornos Gegenwart der verwalteten Welt die Bedeutung des Wissens für die Herrschaft hervor. Jedoch folgt er dabei nicht zufällig dem Modell der Fabrik, wenn er eine einfache Reproduktion von geistigen Inhalten behauptet, welche die bestehenden Verhältnisse widerspiegeln. *Adorno übernimmt diese Konzeption von Ideologie und entwickelt sie fort. So fügt er die Aspekte der Wahrheit der Ideologie und ihre affektive Funktionsweise hinzu, verbleibt aber wesentlich bei der tayloristischen Standardisierung*. Foucault hingegen löst sich vom Ideologiebegriff und vom Modell der Fabrik. Er weitet die Gegenstände noch einmal beträchtlich aus und dezentriert den immer noch um das Subjekt und sein Bewusstsein orientierten Ideologiebegriff. *Damit erfasst Foucault bereits den wachsenden Anspruch auf mehr Flexibilität des ideologischen Arrangements* zur effizienten Sicherung dynamischer Stabilisierung (Rosa 2018: 15).

In der Forschung finden sich besonders in der US-amerikanischen Literatur um 1990 einige Hinweise darauf, Foucault in dieser Weise als Fortsetzung und Aktualisierung der

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ideologienlehre zu begreifen. Nancy Fraser erklärte 1989 in *Widerspenstige Praktiken:* »Was mich an Foucault faszinierte, war die Betrachtung des Komplexes ›Macht/Wissen‹.« (Fraser 1989: 11) Dabei erfasst sie bereits, dass dieser Doppelbegriff in der Tradition des Ideologiebegriffs steht. »*Überwachen und Strafen* zum Beispiel eröffnete neue Wege zum Verständnis dessen, was die marxistische Tradition als […] ›die zunehmende gesellschaftliche Trennung von Hand- und Kopfarbeit‹ und ›die Verbreitung des Taylorismus‹ gefasst hatte.« (ebd.: 12) Und sie erkennt zugleich die Innovation Foucaults gegenüber der Frankfurter Schule, denn »*[i]ndem Foucault solche Prozesse auch über die Grenzen der offiziellen Ökonomie hinaus zurückverfolgte, revidierte er auch das, was […] die Kritische Theorie als ›gesellschaftliche Rationalisierung‹ und ›Bürokratisierung‹ verstand[]*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Zwar scheint Fraser an dieser und anderen Stellen Foucault auf den Taylorismus beziehungsweise Fordismus festzulegen, jedoch ist es plausibler davon auszugehen, dass Foucault diese theoretischen Aktualisierungen unternahm, um im Sinne seiner Geschichte der Gegenwart, den Bedeutungswandel des Wissens in der Transformation zum Postfordismus besser zu erfassen. Auch Fredric Jameson erkennt das veraltete Verständnis von Ideologie als falschem Bewusstsein bei Adorno und seinen Zeitgenossen, das spätestens seit Althussers subjekttheoretischer Wendung des Ideologiekonzepts überholt war – in dessen Tradition Foucault seine Dezentrierung vornahm. Dennoch warnt Jameson eindrücklich, wir würden den Wahrheitsgehalt, auch den von Ideologien, verlieren, wenn wir den Begriff aufgeben (Jameson 1990: 230–231). Weniger kritisch ging Terry Eagleton mit Adornos Ideologiekonzeption um. Dessen »Auffassung nach wäre das Gegenteil von Ideologie nicht Wahrheit oder Theorie, sondern Differenz oder Heterogenität. Auf diese, wie auch auf andere Weise nimmt das Denken Adornos den heutigen Poststrukturalismus auf verblüffende Weise vorweg.« (Eagleton 1991: 148) Im etwas bemühten Versuch, die (Post-)Modernität Adornos herauszustellen, trifft Eagleton sicher einen Punkt, hebt aber vor allem die Aktualität von Poststrukturalisten wie Foucault hervor. Hinter dem Problem der Wahrheit und Unwahrheit von Ideologien kündigt sich bereits das vom ausgeschlossenen Anderen im Denken an. Hingegen verteidigt Thomas McCarthy ausdrücklich Adornos Ideologiebegriff gegen die Einwände Foucaults. »[D]ie von ihm kritisierten Ideologievorstellungen sind ziemlich plump, während seine kritischen Äußerungen weit davon entfernt sind, den von Angehörigen der Frankfurter Schule vorgelegten feiner durchdachten Deutungen des Ideologiebegriffs den Garaus zu machen.« (McCarthy 1991: 69) Wie man es auch dreht: Foucault und Adorno sind hinschlich der Wahrheit auf dem gleichen Kampfplatz verortet, wie es in der Forschungsliteratur immer wieder hervorgehoben wurde.[105] Das Spannungsfeld von Ideologie und Wissen versucht die Herrschaftswirkungen der Wissensproduktion in ihrer historischen Genese und Entwicklung zu erfassen.

105 Auch Loik weist darauf hin: »Es war Foucaults Überzeugung (und auch dies bezeichnet eine fundamentale Gemeinsamkeit mit den Arbeiten der Theoretiker der Kritischen Theorie), dass die Gewalt dieser Normalität bereits im repressiven Charakter herrschender Wahrheits- und Rationalitätsvorstellungen begründet liegt.« (Loik 2001: 43)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wahrheit ex negativo

Wahrheit beziehen weder Adorno noch Foucault positivistisch auf die Geltung gegebener Fakten (siehe Kapitel 3.4.2.). Vielmehr leitet beide die Frage, welche Faktoren diese Fakten hervorbringen und welche Machteffekte von ihnen ausgehen – diesbezüglich ergänzen sich die Genealogie und die Ideologiekritik. Die bestimmte Negation und das Verfahren an die Grenzen zu gehen, um Wahrheit zu erreichen, mögen verschiedene Problematisierungsweisen darstellen, sie verfolgen jedoch beide die Idee, dass sich Wahrheit nicht positiv zeigt. Nur *ex negativo* nähern sich Adorno und Foucault der Wahrheit der historischen und gegenwärtigen Situationen. *Wahrheit zeigt sich nur durch die negative Arbeit der Kritik am Bestehenden.* Dabei verfolgen Adorno und Foucault den Impuls Kritik stets zu ermöglichen, sie gegen Vereinnahmungstendenzen zu adjustieren, aber keinesfalls zu immunisieren. *Normativer Horizont der Kritik bildet für beide die Emanzipation*. Jedoch muss diese immer wieder überdacht und neu artikuliert werden, so lehrt die Rückschau auf das Veralten von Utopien und das Versagen von Emanzipationsbewegungen. Daraus rührt die Bedeutung der Offenheit des Denkens und der experimentellen Haltung innerhalb der Kritik, die damit nicht nur ein negativistisches Unternehmen darstellt (siehe Kapitel 4.3.).

Entscheidend bleibt der negative Impuls der Kritik. *Es geht Adorno und Foucault darum, Leiden beredt und subalternes Wissen sichtbar zu machen*. Auf verschiedene Weise zeigen sie, wie unter dem positiv Sichtbaren etwas unsichtbar gemacht wurde und wird, dem sie sich unterschiedlich nähern. Adorno lässt die Wahrheit negativ als das Gegenteil der Ideologie erscheinen: »Unideologisch ist aber der Gedanke, der sich nicht auf operational terms bringen lässt, sondern versucht, rein der Sache selbst zu jener Sprache zu verhelfen, welche ihr die herrschende sonst abschneidet.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 24) Foucault verweist auf das »unterworfene[] Wissen[]« und macht sichtbar, welche »Blöcke historische[n] Wissen[s], die im Innern funktionaler und systematischer Ensembles vorhanden und zugleich verborgen waren […] als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden« (Foucault 1976: IVG: 21). Zwar zeigen erneut die deutlichen terminologischen Unterschiede tiefgreifende theoretische Differenzen auf, doch gleichzeitig wird der gemeinsame Wille zur Emanzipation von hegemonialer Sprache deutlich, von ihren Begriffen und den ihnen zugrundeliegenden Epistemen.

Auch in der Forschungsliteratur finden sich Reflexionen darüber, dass Adorno und Foucault Wahrheit nur ex negativo erschlossen haben. Ihre »Vorstellung einer besseren Welt«, schreibt Schroer, zeige sich nur »ex negativo« (Schroer 2001: 63, vgl. 70). Darin erkennt er eine Gemeinsamkeit Foucaults und Adornos. »In gewisser Weise teilt Foucaults theoretischer Ansatz damit das Postulat der alten kritischen Theorie, nicht ›positiv‹ zu werden, sondern nur indirekt, auf dem Weg der Kritik zu erkennen zu geben, was sein soll.« (ebd.: 99) Jedoch betont Schroer, dass ihr Negativismus nicht unvereinbar mit optimistischen Haltungen und utopischen Hoffnungen war. Allerdings erschienen Adorno und Foucault aus teils unterschiedlichen Gründen »Veränderungs- und Widerstandsmöglichkeiten« nur »[d]urch konsequente Beschreibung des schlechten Zustands« (ebd.: 127) möglich.

Dass sich Wahrheit nur ex negativo zeigt, unterstreicht die Radikalität der Kritikformen, welche Adorno und Foucault ins Werk setzen. Indem beide aufweisen, dass in den

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vermeintlichen Fakten der Vergangenheit und Gegenwart wie auch für die emanzipative Gestaltung der Zukunft *etwas fehlt*, verbinden sie Deskription und Normativität der Analyse. Die Negation, wenngleich bei Adorno in der Tradition Hegels und bei Foucault in bewusster Abgrenzung zu ihr, vermittelt Wahrheit zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Kritik an ihr deutet auf die Wahrheit in radikaler Weise, indem Adorno und Foucault jenseits der gegebenen Dichotomien denken. So wie nach Adorno die Wahrheit oder Falschheit von Bewusstsein durch die Art der Beziehung zur Wirklichkeit bestimmt werden kann, so erlaubt nach Foucault die Analyse der Politik der Wahrheit zu verstehen, welche Aussagen als wahr oder falsch klassifiziert werden. Emphatische Wahrheit erfordert für sie die gesellschaftlichen Bedingungen zu reflektieren und Selbsterkenntnis zu betreiben, um in beide einzugreifen. *Nur im unnachgiebigen Blick auf die Negativität der herrschenden Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen ist Wahrheit aufgehoben.* Beide betonen auch die Bedeutung, über den engen Rahmen der Erkenntnistheorie, der Wissenschaft und deren Diskurse hinauszugehen in die Kultur und das Alltagsleben – überall wird Wahrheit behauptet und produziert und damit Macht ausgeübt.

Weiterentwicklungen Ideologie – Wissen – Wahrheit – Kritik

Der abschließende Teil des Kapitels formuliert einige Thesen im Anschluss an die vorangegangene Skizze der Vermittlung von Differenzen zwischen Adorno und Foucault im Kraftfeld von Ideologie und Wissen anhand der theoretischen und realhistorischen Ebenen der Differenz sowie der Reflexion über den Gedanken, dass sich Wahrheit nur ex negativo zeigt. Einige zentrale Argumentationsstränge, Kritiken und Problemzusammenhänge aufgreifend betreffen diese Thesen den Begriff der Wahrheit, der Ideologie und der Ideologiekritik. Selbstverständlich sind die Thesen als Beiträge zu einer Diskussion über Aktualisierungen der kritischen Sozialtheorie zu begreifen und nicht als abgeschlossene Lösungen oder begriffliche Fixierungen. Jedoch bedarf es nach der Einsicht Adornos der Kraft des Urteils, um ausgehend von den Reflexionen auf die eigene Ohnmacht, sich mündig zu machen. Und Foucaults Betonung des experimentellen Charakters der kritischen Haltung verlangt auf ähnliche Weise den geistigen Mut, die eigenen Erfahrungen mit anderen teilen zu wollen.

Die erste These lautet: *Die Wahrheit ist gebunden an das Potential*. Im Anschluss an den Gedanken, wonach sich Wahrheit nur ex negativo zeigt, behauptet die erste These, dass Wahrheit an das Potential gebunden ist und bleibt. *Dabei schließt der Gebrauch von Wahrheit sowohl ihren objektiven Bezug auf Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart als auch ihren emphatischen Bezug auf utopische Verhältnisse ein. Da Potentiale durch Pluralität, Unabgeschlossenheit und Offenheit charakterisiert sind, gilt dies auch für Wahrheiten.* Grundlage der These ist die auf Adorno und Foucault zurückgehende Einsicht, wonach Wahrheiten produziert werden und es daher darauf ankommt, sich die Produktion anzueignen. Jedoch läuft die These nicht darauf hinaus, ein fehlender Teil müsse der bestehenden Wahrheit hinzugefügt werden oder es wäre von der regulativen Idee einer vollständigen Wahrheit auszugehen. Vielmehr beruht die These auf der Adorno und Foucault gleichermaßen unverzichtbaren Einsicht in die *Unverfügbarkeit von Wahrheit per se* und ist gegen jedes Identitätsdenken gerichtet. Statt neue Strategien der Aneignung auch der letzten, bislang unverfügbaren Reste im Objekt zu entwerfen, kommt es auf die Fähigkeit zur Wahrung von Distanz an. *Nicht das Andere als Anderes zu identifizieren oder gar mit dem Identischen gleich zu*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

machen ist nötig, sondern es gewaltfrei zu erschließen und in seiner Verschiedenheit anzuerkennen. Eine möglichst symmetrische Beziehung von Subjekt und Objekt verlangt nach permanenter Aushandlung und Sensibilität. Aus der Einsicht in die Historizität von Subjektivierungen und Objektivierungen folgt keine generelle Absage an sie, sondern ein sensibler Umgang mit den Machtbeziehungen, ohne die sich kein Wissen formieren kann. Gegen die Schließung der wechselseitigen Prozesse fordert die normative Ausrichtung auf Emanzipation ihre Offenheit stets zu berücksichtigen.

Dem Potential nähert sich Adorno durch die dialektische Denkfigur des Widerspruchs.[106] Dieser offenbart sich, wenn das Wesen der Gesellschaft mit seinem Anspruch konfrontieren wird, denn »in diesem Widerspruch [liegen, P.E.] zugleich die Potentiale« (Adorno 1968: EiS: 31). Kein Essentialismus ist damit gemeint, denn »wesentlich sind die objektiven Bewegungsgesetze der Gesellschaft«, so Adorno weiter. In ihnen sind »die Möglichkeit, das Potential [enthalten], dass es anders wird, dass die Gesellschaft aufhört, ein Zwangsverband zu sein« (ebd.: 42). Dagegen vermeidet Foucault die dialektische Vokabel des Widerspruchs. Er thematisiert das Potential indirekt über Freiheitsspielräume, welche er versucht, durch die Beschreibung der Brüche sichtbar zu machen. Seine Geschichte der Gegenwart verfolgt das Ziel »den Bruchlinien von heute« zu folgen, um »dahin zu gelangen, dass man erfasst, worin das, was ist, und wie das, was ist, nicht mehr das sein könnte, was ist. Und in diesem Sinne muss die Beschreibung stets gemäß dieser Art virtuellem Bruch geleistet werden, der einen Freiheitsraum eröffnet, verstanden als Raum einer konkreten Freiheit, das heißt einer möglichen Umgestaltung.« (Foucault 1983: [330]: 544) Im Einspruch gegen das Gegebene und Erinnerung an die Potentiale der Freiheit zeigt sich eine Nähe zur Kritischen Theorie Adornos. Dass Foucault allerdings nicht von Potentialen, sondern von Freiheitsräumen spricht, lässt erkennen, wie sehr Foucault den Rückfall in Dialektik und Repressionshypothese fürchtet. Sein deskriptiver Fokus auf Brüche und seine normative Ausrichtung auf Freiheit sind allerdings kompatibel mit dem Begriff des Potentials.

Die zweite These bestimmt den *Ideologiebegriff als fetischisierendes Wissen*. Um den Ideologiebegriff mit Foucault anzupassen und zu aktualisieren, erscheint es sinnvoll ihn mit zentralen Einschichten Adornos und Foucaults anzureichern. Statt Ideologie als falsches Bewusstsein zu verstehen, sollte sie als fetischisierendes Wissen begriffen werden. *Sie ist als Strategie aufzufassen, die in Diskurse und Dispositive interveniert, um Herrschaftsverhältnisse und Leiden zu verewigen. Statt sich auf Bewusstsein zu beschränken fasst dieser Begriff der Ideologie mit Foucault die darunter gefassten Phänomene wesentlich breiter als Wissen*. Jedoch in Abgrenzung zu Foucault wird nicht nur am Ideologiebegriff festgehalten, sondern auch an seiner Bindung an Ökonomie. Zwar drückt das Partizip ›fetischisierend‹ ein weites Verständnis über den Warenfetisch hinaus aus, doch gesteht es seine *doppelte*

106 In der jüngeren Forschungsliteratur hebt Iain MacDonald die Bedeutung des Begriffs des Potentials bei Adorno hervor und arbeitet seine verschiedenen Facetten heraus. »In fact, it is one of his chief aims to encourage us to face up to blocked possibilities and to lay claim to their status as real, in spite of what actuality in fact produces.« (Macdonald 2019: 14) Ähnlich hatte Cook auf die Gemeinsamkeit von Adorno und Foucault im Hinblick auf Potentiale der Vernunft verwiesen: »Nevertheless, when he [Foucault, P.E.] links the critical attitude to modernity, Adorno suggests that reason has a better Potential on which it can continue to draw. Adorno's and Foucault's critiques draw on this potential.« (Cook: 2018: 160; Siehe auch Allen 2016: 228).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Herkunft aus der Auseinandersetzung des Geistes mit der Natur einerseits und der kapitalistischen Produktionsweise andererseits ein. Damit ist er freimütiger als der Ausdruck verdinglichendes Bewusstsein, mit dem er zugleich die philosophische Tragweite teilt, auf den *Prozess der Objektivierung* zu verweisen. Wie dessen Gegenstück, der Entfremdungsbegriff, beinhaltet der Begriff zudem die Reflexion auf den Prozess der *Subjektivierung*. Beide Aspekte fasst das fetischisierende Wissen zusammen. Überhaupt weist der Begriff des fetischisierenden Wissens auf die *unhintergehbare Bedeutung der Praxis* hin. Dem trägt die Partizipialkonstruktion fetischisierend Rechnung.[107] Ideologie nimmt teil an gesellschaftlicher Praxis und ist ihr Ausdruck. Dabei versucht sie, besonders in Gestalt der Identität, zu fixieren, was offensichtlich oft auch gelingt. Dennoch ist dies ein permanent ablaufender Prozess, der unterbrochen und verändert werden kann und umkämpft ist. Auch dies ist Teil der Historizität der Wahrheit: sie wird nicht einmal geschaffen und fixiert, sondern bleibt plastisch. Zugleich verdeutlicht der Praxis-Aspekt am Ideologiebegriff des fetischisierenden Wissens, worin dessen *Materialität* begründet liegt: einerseits in der Praxis, die eine Materialität[108] hervorbringt, wie Foucaults verschiedene Genealogien und Adorno in seinen Reflexionen über den Fetisch zeigten; andererseits im Leiden, insofern Ideologien leidvolle Situationen perpetuieren, indem sie es überdecken oder akzeptabel erscheinen lassen.

Da es sich um materielle Praktiken handelt, haben diese Formen des fetischisierenden Wissens, als die Ideologien zu begreifen sind, reale Auswirkungen in der Wirklichkeit. Performativ schaffen sie die Realität, deren Wahrheit sie sind. Dennoch sind sie selbstverständlich auch unwahr, insofern sie hinter die Potentialität zurückfallen und vor allem Leiden verursachen. *Darin ist das fetischisierende Wissen zugleich wahr und falsch*. Es handelt sich um *Realabstraktionen* von Menschen, Dingen, Gegenständen in der Welt, die nach der Maßgabe von Strategien der Herrschaft zugerichtet werden (siehe Kapitel 3.1.2.). Darin offenbart sich ein weiterer entscheidender Aspekt des hier skizzierten Ideologiebegriffs im Anschluss an Adorno und Foucault. Bei den fetischisierenden Wissensformen handelt es sich um *Strategien, die in Diskurse intervenieren* und in Dispositiven wirken sollen. Ganz in der Tradition Foucaults soll damit ihre Positionalität herausgestellt und ihre subjektlose Intentionalität unterstrichen werden. Sicher sind die Träger von Ideologien häufig Menschen und sie werden, wie Adorno nicht müde wurde zu betonen, planvoll entworfen, doch ihren Funktionszusammenhang finden sie in Strukturen, auf die sie einwirken. Damit ist fetischisierendes Wissen seinem Begriff nach *geeignet, die apersonale Herrschaft zu erfassen, wie sie für den Kapitalismus wesentlich ist*. Auf diese reagieren Ideologien typischerweise mit Personalisierungen von gesellschaftlichen Verhältnissen, wie es die Ideologien des Antisemitismus stetig reproduzieren. Mit dem Begriff des

107 Dabei steht der Gedanke der »Fetischisierung-als-Prozess«, also als ein ständig umkämpftes Verhältnis (Holloway 2002: 98), von Holloway Pate, dessen Denken dieser Begriff überhaupt viel verdankt. Ähnlich hatte bereits Demirović mit Blick auf Althusser festgehalten, dass die Trennung der verschiedenen »autonomen Felder« (Demirović 1994: 100) der Gesellschaft als Prozess verstanden werden muss.

108 Auf den »material character of ideologies« (Laclau/Mouffe 1985: 91, vgl. 95) weisen beispielsweise Laclau und Mouffe hin.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fetischisierenden Wissens als Strategie wird dieser direkte Zusammenhang zu Machtformen verständlich. Im Begriff des Wissens, wie er von Foucault entwickelt wurde und für die Aktualisierung des Ideologiebegriffs angewendet wird, ist diese untrennbare Verknüpfung von Wissen und Macht zentral. Somit erscheinen Ideologien als Strategien in Machtbeziehungen. Analog zu Foucaults Begriff der Herrschaft als sedimentierten Formen der Macht, steht auch im Ideologiebegriff die Fixierung, die Identifizierung und die Abstraktion zu Zwecken der Stabilisierung von asymmetrischen Machtformen im Vordergrund.

Die abschließende dritte These behauptet die Notwendigkeit einer *positionalen Ideologiekritik*. In Ergänzung zu den Ausführungen über Adornos Ideologiekritik und deren Lektüre und Fortentwicklung durch Bay (siehe Kapitel 3.1.4.) können Erkenntnisse aus der Auseinandersetzung mit Foucaults Wissensbegriff und dessen Kritik am Konzept Ideologie für eine Aktualisierung fruchtbar gemacht werden. Da der Begriff von Ideologie als fetischisierendem Wissen sie auch als Strategien erfasst, folgt für die *Ideologiekritik, dass sie sich selbst als Strategie begreifen muss*. Sie ist somit doppelt positional: einmal in Bays Sinn als Reflexion der Position von Kritiker und Kritisierten als Personen in gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und zum anderen als bewusste strategische Intervention. Eine Aussage oder einen ganzen Diskurs als Ideologie zu bezeichnen, erfolgt tatsächlich mit der Absicht der Diskreditierung. Die Ideologiekritik will also diese strategische Intervention in Machtverhältnisse angreifen, sie hemmen oder schwächen; darin liegt ihr Sinn.

Die Ideologiekritik muss die Ideologien als Strategien kenntlich machen. In diesem Punkt knüpft sie an die Tradition der Ideologienlehre an, die zum Vorschein brachte, was hinter dem Schein das Wesentliche war. Allzu oft konnte sie so hinter dem vermeintlich universellen Interesse das Partikulare offenbaren. Von Foucault hat die erneuerte Ideologiekritik zu lernen, auch Experimente zuzulassen. Denn die Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit zielt auf ihre Aneignung und verlangt neue Formen der Wahrheitsproduktion. *Mündigkeit, auf die Ideologiekritik zielen muss, will sie nicht hinter das normative Ziel der Emanzipation zurückfallen, kann nicht von Strategien der Aneignung von Welt, Natur, Gesellschaft und Selbst getrennt werden* (siehe Kapitel 4.3.). Darin offenbart sich erneut das Moment der Macht in der Kritik an den fetischisierenden Formen des Wissens. Letztlich bedarf die Ideologiekritik, operiert sie mit einem Begriff von Ideologie als fetischisierendem Wissen, einer *offenen Positionalität*. Das heißt, sie muss sich klar positionieren, gegen welche Strategien sie sich wendet, aber auch für welche Strategien sie Partei ergreift. Sie muss ferner die Kämpfe benennen, auf die sie sich bezieht, und angeben, auf welche Form der Rationalität sie sich in diesem Unterfangen beruft.

Die genealogische Analyse des Macht-Wissens bietet im Vergleich zum Begriff der Ideologie zugleich mehr und weniger. Zwischen ihnen besteht, so die These, keine strikte Inkompatibilität. Eher können mit Foucaults Macht-Wissen Vorkehrungen für die Verwendung des Ideologiebegriffs getroffen und dieser dadurch einer notwendigen Revision unterzogen werden. Dies soll der Begriff des fetischisierenden Wissens leisten, der zentrale Einsichten Adornos und Foucaults aufgreift und weiterentwickelt.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

4. Kraftfeld C: Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen

4.0. Einleitung

Das Problem, wie die durch Gewalt und Ideologie unterworfenen Subjekte an der emanzipatorischen Umgestaltung der Gesellschaft Anteil nehmen können, bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen Adornos und Foucaults. Zwar gehen sie sehr unterschiedliche Wege, um zu den Ursachen und Zusammenhängen der Unterwerfung zu gelangen und darüber hinausweisende Befreiungspotentiale aufzuzeigen, doch weisen diese nicht in grundsätzlich verschiedene Richtungen. Erneut entsteht somit ein Kraftfeld zwischen Adornos negativer Subjekttheorie und Foucaults Problematisierung der Subjektivierungsweisen. Indem das vorliegende Kapitel ihre subjekttheoretischen Begriffe in die jeweiligen Argumentationszusammenhänge beider Autoren einordnet, zeigen sich einige produktive Verbindungslinien für Aktualisierungen der kritischen Theorie.

Adorno und Foucault setzen die rettende Subjektkritik fort, welche Marx, Nietzsche und Freud ausarbeiteten. Wie sie sich diese Tradition aneignen und eigene kritische Analysen der vorgefundenen Subjektivierungen entwickeln, zeichnet das vorliegende Kapitel in Umrissen nach. Ihnen erscheinen die historisch spezifischen Subjektivierungsweisen aufs engste mit Ausbeutung und Kontrolle verbunden. Die Vermittlung von Herrschaft im Subjekt untersuchen Adorno und Foucault mit ihren unterschiedlichen begrifflichen Instrumenten. Von Anbeginn an, so zeigt die Rekonstruktion ihrer Analysen, waren die Substanz der Subjektivität, ihre Autonomie, ihre Erfahrungsfähigkeit eingeschränkt. Im Zuge der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft wird das beschädigte bürgerliche Subjekt pervertiert. Mehr und mehr werden Freiheit und Zwang im Individuum ununterscheidbar. Dennoch knüpfen Adorno und Foucault, so die These, in ähnlicher Weise die emanzipatorische Transformation an den selbstreflexiven Umgang der Subjekte mit der Ohnmachtserfahrung und ihrer irrationalen Bearbeitung durch Ideologien. *Die von ihnen angestrebte mündige Subjektivierungsweise würde es stabilisierten Subjekten ermöglichen, Experimente zu wagen, um sich solidarisch die gesellschaftlichen Verhältnisse anzueignen.* Darüber hinaus erlaubt die vergleichende Analyse beider Positionen ein besseres Verständnis des gemeinsamen theoretischen Impulses

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zur Dezentrierung des Subjekts. Die von ihnen verschieden formulierte Einsicht in die Vermittlung von Gesellschaft und Individuen kritisiert sowohl die fordistische Pseudo-Individualisierung als auch die unterwerfenden Anrufungen zum freien Unternehmer seiner Selbst im Postfordismus. In diesen Geschichten der unterworfenen Subjekte zeigt sich die Historizität der Theorien Adornos und Foucaults, die aktiv in das Handgemenge ihrer Zeit eingreifen sollten. Die Kämpfe und Widerstände, aber auch die Erinnerung an Erfahrung und Solidarität geben beiden die Hoffnung, dass die Individuen doch die Potentiale zu Subjektivierungsweisen besitzen, durch die sie auf experimentelle Weise Mündigkeit erwerben können.

Im der Subjekttheorie Adornos gewidmeten Teil wird zunächst der Frage nachgegangen, ob er eine Verfallsgeschichte des abendländischen Individuums schreibt und wie diese zu verstehen ist. Anschließend werden die Facetten seiner Kritik an der Pseudo-Individualisierung beleuchtet, einer bis heute anzutreffenden Form der Subjektivierung, bevor die Kritik an der traditionellen Subjektphilosophie von Descartes, Kant und Hegel den Boden für die abschließenden Betrachtungen der emanzipatorischen Aspekte bereitet. Ex negativo verweisen die von ihnen entwickelten Begriffe auf Wahrheiten und Potentiale, welche Adorno zu Hoffnungen Anlass geben. Die Darstellung wendet sich sodann Foucaults Verständnis von Subjektivierung zu. Hier steht dessen Kritik an den traditionellen Konzepten des Subjekts am Beginn. Ausgehend von ihnen wird rekonstruiert, wie Foucaults eigene theoretische Überlegungen zu einer Reihe anhaltend fruchtbarer Begriffe führen, darunter die Selbsttechnik und die Subjektivierungsweisen. Zum Ende beleuchtet der zweite Teil einige von Foucault ausgemachte Fluchtlinien, welche auf Widerstände, Experimente und kritische Haltungen der Individuen verweisen. Die abschließende Vermittlung verdichtet das Ausgeführte auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede unter Rücksicht auf die Eingriffe Adornos und Foucaults in das jeweilige Theorie-Praxis-Gefüge. Ausgehend davon können einige Thesen über mündige Subjektivierungsweisen formuliert werden.

4.1. Adornos Subjekttheorie

> »In den hundertfünfzig Jahren, die seit Hegels Konzeption vergingen, ist von der Gewalt des Protestes manches wieder ans Individuum übergegangen. […] hat es an Fülle, Differenziertheit, Kraft ebensoviel gewonnen, wie es andererseits von der Vergesellschaftung der Gesellschaft geschwächt und ausgehöhlt wurde. […] Angesichts der totalitären Einigkeit, welche die Ausmerzung der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit, mag temporär etwas sogar von der befreienden gesellschaftlichen Kraft in die Sphäre des Individuellen sich zusammengezogen haben. […] In ihr verweilt die kritische Theorie nicht nur mit schlechtem Gewissen.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 16)

Als Adorno am Ende seines Lebens in einem Brief an Horkheimer *Zur Spezifikation der kritischen Theorie* in knapper Form deren wesentliche Positionen zusammenfasste, stand an herausgehobener erster Stelle der Punkt: »Einbeziehung des *subjektiven Faktors*.« (Adorno 1969: [Spezifikation]: 292; Hervorhebung P.E.) Damit wollte er den »Kitt« der antagonistischen Klassengesellschaft begreifen, deren Dynamiken sie zu zerreißen drohten. War-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um dies nicht geschah, erklärte Adorno mit der »Notwendigkeit eines psychologischen Surplus über die objektive Ökonomie, um die Gesellschaft zusammenzuhalten.« (Ebd.) Entgegen einer ökonomistischen Ignoranz fordert Adorno die psychologisch geschulte Aufmerksamkeit auf den besonderen Einzelnen im Funktionszusammenhang der Gesellschaft. Dies war auch der Grund, warum Horkheimer in den 1930er Jahren die Sozialpsychologie in das Institut für Sozialforschung integrierte (siehe Kapitel 4.1.2.). Adorno blieb diesem Projekt bis zu seinem Tod verbunden. In enger Verzahnung von psychologischen, soziologischen und philosophischen Überlegungen untersuchte er einerseits den Verfall des bürgerlichen Subjekts zur bloßen Schaltstelle der gesellschaftlichen Macht und fand doch andererseits immer wieder emanzipatorisches Potential im Individuum.

In den ersten beiden Kraftfeldern standen Adornos Begriffe von Gewalt und Ideologie im Fokus. Sie rekonstruierten, wie er sie durch die Verbindungen von Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik in Konstellationen konzipiert. Dort wurde das Thema der Vermittlung durch das Subjekt zwar wiederholt angeschnitten – beispielsweise anhand der von Ohnmacht ausgelösten Leiderfahrung und der subjektstabilisierenden Funktion der Ideologien –, nun rückt es in diesem Kapitel explizit in den Vordergrund. Adornos Subjekttheorie bildet mit seiner Problematisierung von Gewalt und Ideologie einen zwingenden Zusammenhang. Nur zum Zweck der Darstellung kann getrennt untersucht werden, was der Sache nach untrennbar verbunden ist. Jedoch kann die Vermittlung der Begriffe Ideologie, Gewalt und Subjekt nur am Material entfaltet werden. Im Themenfeld ›Subjekt‹ treffen Philosophie und Soziologie notwendig aufeinander, so zeigt es Adorno in seiner gleichnamigen Vorlesung. Sie behandeln die einzelnen Aspekte des Subjekts nach ihren Begriffen, Methoden und Theorien. »[D]en Begriff der Wahrheit« bestimmt die Dialektik »als eine auch durch Subjekte hindurch vermittelte Objektivität«, dem »konvergier[t]« die soziologische Analyse, wonach »die subjektiven Bewußtseinsinhalte und Bewußtseinsformen bereits etwas wesentlich durch die Formen der Vergesellschaftung Vermitteltes sind« (Adorno 1960: EiS: 163). Die analytische Trennung ist nur so lange disziplinär gerechtfertigt, wie sie sachlich begründet erscheint und durch Aufweis der Vermittlung zurückgenommen wird. Auf diese Weise wird deutlich, dass dieses dritte Kraftfeld inhaltlich in Adornos Denken gerechtfertigt ist, um seine deskriptiven, methodischen und normativen Konzeptionen einzulösen: Vom Subjekt kann weder die Gesellschaftstheorie Adornos abstrahieren, in deren Zentrum die Dialektik von gesellschaftlicher Macht und individueller Ohnmacht stehen, noch seine Erkenntnistheorie, welche er um den Widerspruch zwischen Ideologie und Wahrheit entfaltet. Daher muss im Folgenden Adornos differenzierte Subjekttheorie in ihren wesentlichen Zügen dargestellt werden.

Dabei lassen sich in Adornos Schriften vier Begriffe des Subjekts unterscheiden. Erstens behandelt er das philosophische Subjekt im Gegensatz zum Objekt, welches er in seiner Kritik am Postulat der Identität in der klassischen Subjektphilosophie, besonders im deutschen Idealismus, untersucht. Soziologisch fasst Adorno zweitens das Subjekt als das Individuum im Gegensatz zur Gesellschaft. Drittens begreift Adorno das Subjekt wesentlich psychoanalytisch als Ich im Gegensatz zum Es. Schließlich findet sich durchgängig in seinen Schriften auch ein vierter Begriff vom emanzipatorischen Subjekt als Residuum der Spontanität, Freiheit und Nichtidentität, das zur Solidarität fähig ist. *Indem Adorno die objektiven Zwänge, welche die Dichotomien re-produzieren, kritisch untersucht,*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verfolgt er das Ziel, sie dialektisch aufzuheben. Jedoch kann dies nicht allein kraft eines Akts des Denkens vollzogen werden, sondern bedarf der verändernden Praxis, als deren Teil Adorno seine theoretischen Operationen begreift, ohne sie mit ihr gleichzusetzen. Auch seine Subjekttheorie will eingreifen und mittels Verständigung über den Verblendungszusammenhang über ihn hinausweisen. Seine Einsicht in die subtilsten Auswirkungen der Entfremdung, seine Skandalisierung von Pseudo-Individualität und seine Kritik am autoritären Charakter rüttelten am Selbstverständnis nicht nur der bundesdeutschen Gesellschaft und befeuerten die Studentenbewegung. Diese Theoreme bilden mit den genannten Subjektbegriffen eine Konstellation, in die auch weitere Begriffe treten, von denen im Folgenden einige näher betrachtet werden, sofern sie der Beantwortung der Fragestellung nach emanzipatorischen Potentialen in unterworfenen Subjekten dienen: das Besondere, der Charakter, das Selbst.

Die Darstellung von Adornos Subjekttheorie gliedert sich in vier Teile, die aufeinander aufbauen und entlang von sachlichen Schwerpunkten strukturiert sind. Anfangs wird die Historizität von Subjektivität rekonstruiert, welche Adorno im Subjekt am Werk sieht: von der Urgeschichte des Selbst in der Antike über die neuzeitliche Entwicklung des bürgerlichen Individuums bis zur modernen Blüte der Individualität, gefolgt von seinem Ende in der verwalteten Welt, scheint Adorno eine Verfallsgeschichte zu schreiben. Betrachtet werden jedoch auch gegenläufige Tendenzen, die diese These in Frage stellen. Im folgenden Unterkapitel sollen die weiteren Konstellationen von Begriffen kurz vorgestellt werden, mit denen Adorno das Subjekt problematisiert: seine Studien über den autoritären Charakter, das Motiv der Entfremdung sowie das von ihm fortentwickelte Theorem der Ich-Schwäche. Im Anschluss werden Adornos wesentliche Einwände gegen die klassische Subjektphilosophie skizziert, wobei besonders auf deskriptive wie normative Schwächen eingegangen wird. Abschließend zeigen nähere Betrachtungen der emanzipatorischen Potentiale im Subjekt warum Adorno an selbiges noch Hoffnungen knüpft.

Die zusammengetragenen Erkenntnisse über Adornos Subjekttheorie werden nach der Darstellung der Analysen der Subjektivierungsweisen bei Foucault am Ende des Kapitels mit diesen in Beziehung gesetzt. Analog zu den beiden vorangegangenen Kraftfeldern sollen so die theoretischen Differenzen beider vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft im Problem herausgearbeitet und unter Berücksichtigung der Historizität und des Theorie-Praxis-Gefüges vorläufige Vermittlungen skizziert werden.

4.1.1. Die Verfallsgeschichte des (bürgerlichen) Subjekts

Ausgehend von der engen Bindung des Begriffs des Subjekts an die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft schreibt Adorno anscheinend eine Verfallsgeschichte des Subjekts. Erst mit der Entwicklung gesellschaftlicher Kräfte konnte der Begriff des Subjekts in einer relevanten Weise qualifizierte Träger finden. Von Individuen vor einer entwickelten städtischen Wirtschaft zu sprechen, ist nach Adornos Verständnis anachronistisch. Doch nach dem Siegeszug des Bürgertums führten die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft zu fundamentalen Krisen. Der gesellschaftlichen Ausbreitung des Individuums und seiner zunehmenden Differenzierung folgte ein ebenso differenzierter Verfall auf verschiedenen Ebenen. Zunächst kann soziologisch, wie im Kapitel Gewalt und

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Macht gezeigt, von einer zunehmenden Ohnmacht der Menschen gesprochen werden. Im Monopolkapitalismus haben immer weniger Menschen wirkliche Entscheidungsgewalt und auch diese sind angesichts der omnipräsenten Bürokratisierung kaum selbstständige Subjekte zu nennen. Nicht nur die Arbeiter_innen, sondern auch die Bürger_innen, letztlich alle Individuen sind Objekte der Tauschgesellschaft und keine Subjekte der eigenen Geschichte, so Adornos geschichtsphilosophische Diagnose. Philosophisch lautet seine Argumentation, dass die »Vernunft, deren eigener Begriff ja an der Selbsterhaltung des Individuums gebildet ist, ein Subjekt überhaupt nicht mehr hat« und daher »in Unvernunft um[schlägt].« (Adorno 1964: LGF: 62) Angesichts dieser sich verschärfenden gesellschaftlichen Prozesse bleibt nur »scheinhafte Individuation« (ebd.: 51). Pseudo-Individualität spielt sich besonders auf kultureller beziehungsweise sozialpsychologischer Ebene ab. Da in Politik und Ökonomie die Entscheidungen des Einzelnen immer weniger zählen, werden sie als Konsumenten vor fortlaufende Scheinwahlen zwischen Produkte gestellt, mit denen sie sich Individualität erwerben. Diese Tendenz zur Kulturalisierung (vgl. Behrens 2007: 59; Reckwitz 2017: 17) der industriellen Produktion charaktersiert Adorno als Kulturindustrie. Mit ihr erfasst das universelle Streben zur Komodifizierung auch die Kunst. Da es keine autonome Kunst mehr gibt, sinken die Künstler herab zu Agenten von übergreifenden Verwertungsinteressen. Derartige Entwicklungen betreffen alle Menschen und führen nach Adorno auf psychologischer Ebene zur sogenannten Ich-Schwäche. Denn je weniger vom Handeln des Einzelnen abhängt, umso mehr verkümmert seine Spontanität und desto öfter erleben bereits Kinder die Ohnmacht der Eltern. Es sind unter anderem diese »Vorgänge in der Kindheit« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 24) und die Spaltung vom psychologischen und Sozialcharakter (vgl. Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 69), die Adorno in direkter Anknüpfung an Freuds Triebökonomie und Marx' Entremdungstheorie als Beschädigungen begreift. Da niemand sich diesen gesellschaftlichen Prozessen entziehen kann, führen alle Menschen, wenngleich mit extremen Unterschieden, ein beschädigtes Leben.

Diese umfassende Tendenz zum Ende des Individuums beschreibt Adorno auf allen von ihm untersuchten Feldern. Dennoch finden sich in der Forschung Stimmen, die ausdrücklich der These widersprechen, Adorno würde eine Verfallsgeschichte schreiben (vgl. Allen 2016: 218–219, 226; Schiller 2005: 6). Um zu einer fundierten Einschätzung über diesen wesentlichen Punkt zu gelangen, muss die von ihm geschilderte Geschichte nachvollzogen werden. Dafür bietet es sich an, bei seiner Interpretation des Odysseus-Mythos zu beginnen, da er in ihr die Urgeschichte des bürgerlichen Subjekts erkennt. Anschließend sollen die einschneidenden Zäsuren zu Beginn der Neuzeit und mit der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft nachgezeichnet werden, die Adorno realhistorisch in Verbindung bringt mit der Entwicklung der Individualität. Diese liberal-kapitalistische Epoche nutzt Adorno auch als Folie, vor der er die klassische Subjektphilosophie behandelt (siehe Kapitel 4.1.3.); vor allem aber gewinnt er aus ihr seine Vorstellung gelingender Subjektivität. Schließlich benötigt jede Verfallsgeschichte einen Ausgangspunkt, der normativ ausgezeichnet werden kann. Dieser Eindruck drängt sich auf, wenn man Adornos Beschreibungen des Individuums in der verwalteten Welt betrachtet. Ob dieser Eindruck allerdings stimmig ist und welche Einwände in der Forschung gegen eine Verfallsgeschichte bei Adorno vorgebracht werden, wird am Ende dieses Teils diskutiert.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Odysseus als mythischer Ahnherr aufklärerischer Subjekte

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Exkurs über Odysseus oder Mythos und Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung*, dem Gemeinschaftswerk Adornos und Horkheimers. Dieser Abschnitt über die Genese der bürgerlichen Subjektivität trägt die Handschrift Adornos[1] und so lohnt ein Blick auf dessen Odysseus-Portrait, dieses »Urbild […] des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 61) Die vielschichtige Rekonstruktion greift zahlreiche Motive, Gedanken und Theoreme des Buches auf und bleibt in der Komplexität für Adorno bis an sein Lebensende verbindlich.

Mit seiner Interpretation von Homers Odyssee folgt Adorno ausdrücklich Nietzsche, der in seinen Interpretationen antiker Texte »wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt [hatte; P.E.].« (ebd.: 62) Adorno macht sich Nietzsches genealogische Untersuchungsmethode über die Vorgeschichte der Phänomene zu eigen. Demnach lassen sich deren Spuren bis weit vor ihrem eigentlichen Erscheinen zurückverfolgen. »In der Tat erstrecken die Linien von Vernunft, Liberalität, Bürgerlichkeit sich unvergleichlich viel weiter, als die historische Vorstellung annimmt, die den Begriff des Bürgers erst vom Ende der mittelalterlichen Feudalität her datiert.« (ebd.: 62/63) Die Tendenzen zu einer bürgerlichen Subjektivität finden sich bereits in der Antike. Damit ist der Zugriff auf einen antiken Mythos, um ein gegenwärtiges Phänomen zu begreifen, gerechtfertigt.

Den zentralen Faden der Argumentation des Buches, wonach die Aufklärung, verstanden als der Ausgang aus mythischen Verhältnissen, mit der Herrschaft der Menschen über sich, andere Menschen und die Natur erkauft wurde – und unter kapitalistischen Verhältnissen aufgrund ihrer Eigendynamik erneut in Mythos umschlägt –, entfaltet Adorno im Odysseus-Exkurs detailliert. Zunächst dechiffriert er bei Homer die »Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 64). Sich zum Subjekt zu machen, ist ein Fluchtversuch aus uneinsichtigen Verhältnissen. Wer diesen Weg beschreitet, will nicht länger Objekt sein. Doch diese simple Dichotomie durchbricht Adornos dialektisch geschulter Blick, der auf Leiden geht. Seine Genealogie legt besonderen Nachdruck auf das »Herrschaftsgeschichtliche am Selbst« (ebd.: 69). Damit meint er die dreifache Herrschaft über sich, andere und die Natur, welche das Subjekt prägt. Sie zwingt ihm die Form der einheitlichen Identität des Selbst auf und nötigt ihn zugleich zur Aufgabe des Selbst. Diese paradoxe Konstruktion ist bis heute konstitutiv für jeden, der ein Subjekt werden will. Dass sie nicht überwunden, sondern verschärft wurde, ist für Adorno Ausdruck der Persistenz der Klassenherrschaft. »In der Klassengeschichte schloss die Feindschaft des Selbst gegens Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen.« (ebd.: 72) Im Odysseus-Kapitel ist auch deutlich Adornos Dialektik von Macht und Gewalt und sein Begriff der Ohnmacht wiederzuerkennen (siehe Kapitel 2.1.). Einerseits wirkt die Herrschaft über das eigene Selbst zugleich als produktive Selbstermächtigung und als repressive Unterdrückung. Andererseits bleibt gesellschaftliche Macht auf individuelle Ohnmacht

1 In ihrem Nachwort zur *Dialektik der Aufklärung* schlägt Schmid Noerr den Abschnitt zur Odyssee Adorno zu (vgl. Schmid Noerr 1987: 427–430).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verwiesen. Adorno argumentiert, »dass jegliche Macht in der Klassengesellschaft ans nagende Bewusstsein von der eigenen Ohnmacht gegenüber der physischen Natur und deren gesellschaftlichen Nachfolgern, den Vielen, gebunden ist.« (ebd.: 75) Die Gewalt ist der Schlüssel, um die Zusammenhänge zu verstehen. Zunächst muss die Gewalt der Natur gebrochen werden, um die eigene physische Existenz zu erhalten. Dafür muss die eigene Natur unterdrückt werden, um ein Selbst auszubauen, das als Subjekt den objektiven Gewalten gegenüberzutreten vermag. Doch die Gewalt kehrt bedrohlich wieder als physische Übermacht der Anderen und als psychischer Widerstand gegen die Repression innerer Natur. Entscheidend ist der Gedanke Adornos, wonach die Herrschaft des Selbst die Unterdrückung der Natur verlangt – Naturbeherrschung gelingt nur durch »Mimesis […] ans Tote«, durch die Anverwandlung an sie im Modus ihrer Mortifikation. »Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert » (ebd.: 76). Hier liegt auch die Basis für die Gewalt des Geistes, der vom lebendigen Besonderen abstrahiert, um dessen überzeitlichen – toten – allgemeinen Begriff zu erlangen. In diesem mathematischen Vorgehen der instrumentellen Vernunft zu Zwecken der Naturbeherrschung ist ihr Umschlagen in irrationale Verkehrung von Mitteln zu Zwecken bereits angelegt.

In der Dialektik von Macht und Gewalt wirkt also von Anbeginn zugleich die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem. Erst durch Gewalt wird Allgemeines vom Besonderen getrennt und gewinnt eine fixe Gestalt, welche die Ausübung von Macht ermöglicht. Im permanenten Prozess der Trennung des Allgemeinbegriffs vom besonderen Phänomen wirkt Vernunft als Instrument der Selbsterhaltung des Individuums gegenüber einer übermächtigen Natur und hinterlässt beide beschädigt. Die Natur als amorphe Masse ist zu bedrohlich, daher muss sie in ihrer diffusen Pluralität aufgelöst und einem ordnenden Prinzip unterworfen werden. Gleiches gilt für den Einzelnen, der sich seiner selbst bemächtigt durch die Herstellung der Einheit aus der bedrohlichen Vielheit seiner Triebe. Individuation wird dem Chaos entgegengesetzt, sie erst erlaubt den Prozess der Bewusstwerdung. Denn »das Wissen«, so Adorno, »hat seine Substanz an der Erfahrung des Vielfältigen« (ebd.: 65), demgegenüber die »Identität« des Einzelnen die Form des Selbstbewusstseins annimmt und diesem die Selbsterhaltung »ermöglicht« (ebd.). Dem entspricht der Begriff der Ideologie als fetischisierendes Wissen, welches zugleich das zu erkennende Objekt und das erkennende Subjekt fixiert (siehe Kapitel 3.3.). *Identifikation und Individuation bilden einen untrennbaren dialektischen Prozess, dessen Ambivalenz zwischen Ermächtigung und Unterwerfung Adorno stets hervorhebt.* Einheit und Identität sind Werkzeug und Ergebnis der gewaltsamen Trennung vom Vielfältigen und Nichtidentischen. Adorno zufolge handelt es sich bei dem mit sich selbst identischen Selbst um ein geschichtlich Gewordenes, welches seine »Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen [findet; P.E.], was jene Einheit verneint« (ebd.: 65), also in der andauernden Über- und Bewältigung bedrohlicher Pluralität.

Am Epos Homers entziffert Adorno bereits einen zentralen Aspekt seiner Subjekttheorie: Das Ich ist Ideologie. Denn nicht nur nimmt seine Identität als Selbstbewusstsein die Form eines fetischisierenden Wissens an, sondern seine Genese aus dem Opferdienst gegenüber mythischen Göttern verleiht ihm etwas Betrügerisches. Den »Trug« altertümlicher Priesterkulte und Opferrituale, welche »die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht«, spürt Adorno »am Ich« (ebd.: 69) auf. »*Seine Substanzia-*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Demzufolge war schon lange, bevor die ökonomischen Dynamiken des Monopolkapitalismus die Rolle des Individuums herabwürdigten, sein Ich ideologischer Schein.

In der gleichzeitigen Überhöhung und Erniedrigung seines Subjekts offenbart sich das irrationale Prinzip der bürgerlichen Vernunft bereits in ihren mythischen Anfängen. Durch die Anverwandlung an die übermächtigen Götter gewinnt das Ich seinen ideologischen Schein von Substantialität, durch seine Mimesis an die entzauberte tote Natur seine Fähigkeit zur Naturbeherrschung. Beide Fluchtwege zwingen den schwachen Einzelnen zum strategischen Einsatz seiner Vernunft zum Zweck der Selbsterhaltung. »Diese Irrationalität der Ratio hat ihren Niederschlag in der List gefunden als der Angleichung der bürgerlichen Vernunft an jede Unvernunft, die ihr als noch größere Gewalt gegenübertritt.« (ebd.: 80) Den überwältigenden Mächten gegenüber verhilft die Rationalität dem ohnmächtigen Subjekt zur Selbstermächtigung und bewirkt zugleich dessen Auslieferung an die Herrschaft der Irrationalität, sobald sich die rationalen Mittel als Zwecke setzen. *Diese Dialektik von Rationalität und Irrationalität verrät die andauernde Heteronomie des sich unterwerfenden Subjekts.* Auch in dieser Hinsicht reicht nach Adorno die Form, nach welcher der Bürger sich subjektiviert, weit vor die Entstehung des Bürgertums zurück. »Der listige Einzelgänger ist schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen.« (Ebd.) Als atomisierte Monade muss der selbstidentische Einzelne strategischen Nutzen aus seiner Vernunft ziehen, will er nicht in Poseidons Meer unter- oder am Markt bankrottgehen. In dieser Hinsicht gleicht der antike Held Odysseus dem modernen Bürger Robinson. »Die beiden prototypischen Schiffbrüchigen machen aus ihrer Schwäche – der des Individuums selber, das von der Kollektivität sich scheidet – ihre gesellschaftliche Stärke.« (Ebd.) Abermals deutet Adorno die *Geste der Unterwerfung als die Bestätigung der Macht*. Das Individuum bewältigt die Trennung von innerer wie äußerer Natur und den Anderen, welche es bedrohen, durch den strategischen Gebrauch seiner Vernunft. In diesem Prozess der Selbstüberhöhung und Unterwerfung gerät die eigene Ohnmacht, deren Überwindung instrumentelle Vernunft dienen sollte, aus dem Blick. Zweck und Mittel verkehren sich und Aufklärung schlägt in Mythos zurück. Zunächst rationalisiert wird die individuelle Entsagung zunehmend libidinös aufgeladen und letztlich affirmiert. Weil das Subjekt gezwungen ist, sich selbst zu erhalten, gleicht es seine Ratio strategisch an die Ratio der Verhältnisse an, so irrational diese auch sind. Noch dort, wo Widerstand dagegen sich regt, ist der irrationale Umschlag nicht weit. *Die Ideologie ist affirmativ gerade, wo sie rebelliert* (siehe Kapitel 3.1.2.). Somit verlangt der kritische Gebrauch der Vernunft, wie Adorno zeigt, die Reflexion auf eigene Ohnmacht besonders dort, wo sich Vernunft mächtig wähnt.

Unter irrationalen Verhältnissen die eigene Subjektivität zu behaupten, so macht Adorno deutlich, bedeutet, sich zu entfremden. Der Prozess der Trennung von Natur, Trieben und den Anderen verschärft sich mit dem Grad der gesellschaftlichen Integration in Abhängigkeit von der Produktivkraftentwicklung. »*Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung.*« (ebd.: 81; Hervorhebung P.E.) Nach Adornos Rekonstruktion der bürgerlichen Subjektivität haben Selbsterhaltung und Selbstentfremdung den gleichen Entstehungsherd (siehe Kapitel 4.1.2.). Nicht nur das eigene Produkt, auch die eigenen Triebe werden dem subjektivierten Menschen fremd. Die Teile der eigenen Natur, welche nicht dem »Selbst« entsprechen, das Adorno und Horkheimer als den »*identische[n],*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zweckgerichtete[n], männliche[n] Charakter des Menschen« (ebd.50; Hervorhebung P.E.) bestimmen, werden abgespalten und auf Andere projiziert. Aus diesem projizierten Selbsthass entwickelten sich die »Ideologien der Ungleichwertigkeit« (Heitmeyer 2008) und aus der unterdrückten Triebenergie gewinnen sie ihre beinahe mythische Dauerhaftigkeit.

In der Genealogie des bürgerlichen Individuums war die Dialektik der Aufklärung angelegt. *Die Entfremdung spitzt sich zu und schlägt mit rationalen Mitteln zurück, indem sie ihre mörderische Dynamik gegen alles Fremde wendet.* Die Shoah ist der brutale und sinnlose Ausdruck eines »dialektische[n] Verhältnisses von Zivilisation und Natur«, das nach Salzborn für Adorno und Horkheimer auch den »Kern antisemitischer Welterklärungsversuche« (Salzborn 2019: 19) ausmacht. Diese Lesart deutet die Shoah als selbstzweckhafte industrielle Vernichtung im irren Glauben an einen Erlösungsantisemitismus. Als Irrationalität mit rationalen Mitteln erscheint sie als die extreme Zuspitzung der Dialektik von Rationalität und Irrationalität. Deren Dynamik verschärfte sich im Kapitalismus, welcher alles nach dem Schema der Ware für ein anderes setzt und was nicht restlos austauschbar ist, für überflüssig erklärt. Die »Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 73). Im Keim der Entsagung (vgl. ebd.: 69) ist die Geschichte der Menschheit enthalten. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen, welche Adorno und Horkheimer als verfolgte Juden im Exil anstellten,[2] wird der Abgrund der These deutlich: »Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung.« (ebd.: 73)

Gleichwohl bietet Adornos Lektüre der Odyssee auch Hoffnung. Das Individuum als Träger der rationalen Allgemeinheit könnte die Dynamik beenden. »Das Selbst repräsentiert rationale Allgemeinheit wider die Unausweichlichkeit des Schicksals. Weil er [Odysseus, P.E.] aber Allgemeines und Unausweichliches ineinander verschränkt vorfindet, nimmt seine Rationalität notwendig beschränkende Form an, die der Ausnahme.« (ebd.: 77) Wird das Individuum seiner Beschränktheit inne, in dem es auf seine gesellschaftliche Ohnmacht reflektiert, kann es die Irrationalität der Ideologie überwinden. »*Erst indem Subjektivität in der Erkenntnis der Nichtigkeit der Bilder ihrer selbst mächtig wird, gewinnt sie Anteil an der Hoffnung*, welche die Bilder vergeblich bloß versprechen.« (ebd.: 95; Hervorhebung P.E.) Es ist bezeichnend, dass Adorno nach der dystopischen Rekonstruktion zu utopischen Formulierungen findet, die gerade das Individuum zur Rettung erklären. *Hoffnung liegt einzig in ihm, sofern es seiner Schwäche, Ohnmacht und Schuld innewird* (siehe Kapitel 4.1.4.). Der Akt der Reflexion vermag allein die Zerschlagung des Verblendungszusammenhangs und damit des Verhängnisses zu bewirken.

Die Realgeschichte bürgerlicher Individualität

> »In ihm [dem Individuum; P.E.] wird der fiktive Anspruch erhoben, das biologisch Eine gehe dem Sinne nach dem gesellschaftlichen Ganzen voran, aus dem nur Gewalt es

2 Ziege und Schmid Noerr begreifen die *Dialektik der Aufklärung* auch als Teil »einer innerjüdischen Auseinandersetzung mit der Moderne« (Schmid Noerr/Ziege 2019: 17)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> isoliert, und seine Zufälligkeit wird fürs Maß der Wahrheit ausgegeben.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 175)

Adornos historisches Verständnis des Individuums ist von grundlegender Bedeutung. Die »Individualität« entsteht im historischen Prozess als »eine Reflexionskategorie«, dadurch das »die je einzelnen Subjekte, indem sie sich ihrer Einzelheit und Einzigkeit bewusst werden, in einem bestimmten Gegensatz zu der Gesamtheit treten« (Adorno 1964: LFG: 104). Eben diese Einsicht in die Historizität, »dass Individualität ein *Entsprungenes*« ist, bringt Adorno auch dazu, darüber zu spekulieren, ob sie nicht »möglicherweise auch Vergängliches sei« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Bevor allerdings Adornos These vom Ende des Subjekts beziehungsweise seiner bürgerlichen Subjektivierungsweise in ihren Facetten dargestellt und die Frage diskutiert werden kann, ob diese Prozesse nicht auch die Hoffnung auf Emanzipation bestehen lassen, bedarf es zunächst der Rekonstruktion ihrer Entstehung und Entwicklung.

Vor dem Ende des Subjekts muss sein Beginn verstanden werden. Was bedeutete es für Adorno, dass Individualität entsprungen ist? Zunächst begreift er die Individualität als ein Moment im Lebensprozess des Stoffwechsels Mensch-Natur als Teil einer Naturgeschichte. Entsprechend dem Geist, den Adorno aus der Trennung von Hand- und Kopfarbeit ableitet (siehe Kapitel 3.1.1.), hat auch die »Erkenntnisfunktion, ohne die Differenz so wenig wie Einheit des Subjekts wäre« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 167), ihren Ursprung in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, um die Naturbeherrschung organisieren zu können. Logisch und genealogisch geht dem Bewusstsein der »numerischen Singularität« (Kipfer 1999: 24) des Einzelnen die Trennung von der ungeschiedenen Pluralität der Gattung voraus. »Entwicklungsgeschichtlich ist eher das zeitliche Prius, wenigstens die Gleichzeitigkeit der Gattung zu vermuten.« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 167) *Also findet für Adorno die Entstehung von Herrschaft, Geist und auch Subjekt in einem weiten Sinne gleichzeitig mit der Etablierung eines gesellschaftlichen Naturverhältnisses statt, das auf Naturbeherrschung ausgerichtet ist.* So betrachtet, schreibt er auch eine Naturgeschichte des Subjekts: »das principium individuationis ist […] hypothetischerweise eine Art biologischer Arbeitsteilung.« (Ebd.) Diese biologische Dimension der Naturgeschichte muss mitgedacht werden, wenn Adorno zu dem Schluss kommt: »*Der Mensch ist Resultat*« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Diese These ist ein Einspruch gegen essentialistische Fixierungen der Natur des Menschen, die auf Einsichten von Hegel, Marx und anderen über die Natur im Menschen zurückreicht. Im Prozess der Trennung von der Natur und von der Gattung erlangen das bewusste Subjekt und mit ihm das gesellschaftliche Individuum ihre Bestimmung als Einheit eines Einzelnen. Die Entäußerung eigener Natur beziehungsweise der Kräfte des Individuums im Stoffwechsel mit der Natur bedingt die Subjektivierungsprozesse.

Vor dem Hintergrund dieser dialektisch-materialistischen Spekulationen über die Naturgeschichte untersucht Adorno die Begriffsgeschichte der »Kategorie des Individuums« und stellt fest, auch sie ist »geschichtlich Produziertes« (Adorno 1964: LFG: 104). Er datiert den Begriff Individuum an den »Anfang der Renaissance in Europa« (ebd.). Hier überblendet Adorno die Begriffsgeschichte mit der Realgeschichte der »neuen Welt«, in deren »bürgerliche[r]« Gesellschaftsordnung erstmals »die Kategorie des Individuums

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

radikal [wird; P.E.]« (ebd.: 127). Erneut ist es der Markt (siehe 1.3.1. und 3.1.1), welcher die Schwelle zum Individuum und den Umschlag von Quantität in Qualität ermöglicht. »Das Individuum verdankt seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 169) Diese »Entdeckung des Individuums« (Adorno 1964: LFG: 128) knüpft Adorno an Descartes, Montaigne und Shakespeares Hamlet. Er behauptet, dass in »der bürgerlichen Gesellschaft die Kategorie des Individuums sozialisiert wird« und zu der »maßgebenden Form des gesellschaftlichen Prozesses« (ebd.) werden konnte. *Wie der naturgeschichtliche war auch der begriffsgeschichtliche und realhistorische Beginn des Individuums von Gewalt und Ambivalenzen geprägt.* Adorno zufolge hatte »von Anfang an […] die Kategorie der Individualität […] zu ihrer Schattenseite die *Krise* der Individualität« (ebd.; Hervorhebung im Orignial). Vor der Krisendiagnose lohnt jedoch ein Blick auf Adornos Argumentation hinsichtlich des historischen Entstehungskontextes. Im Text über *Individuum und Organisation* erläutert er den Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Renaissance ausführlicher. »Als die freie Marktwirtschaft das Feudalsystem verdrängte und des Unternehmers wie des freien Lohnarbeiters bedurfte, bildeten sich diese Typen nicht nur als berufliche, sondern zugleich als anthropologische« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 450). Veränderungen im Produktionsprozess bedurften neuer Menschentypen, welche für die eigenverantwortliche Pflichterfüllung ein festeres und intensiveres Bewusstsein ihrer Selbst benötigten. Auch dafür stärkten Reformation wie Gegenreformation die Begriffe Gewissen und Autorität. In diesem gesellschaftlichen Umbruch knüpften die neuzeitlichen Gelehrten an antike Wissensbestände an und interpretierten sie angesichts veränderter Umstände neu und radikal anders. Dafür stehen beispielhaft die *Essays* von Michel de Montaigne und daher gelangt Adorno zu der Aussage: »Das Individuum selber, wie dessen Name bis heute gebraucht wird, reicht der spezifischen Substanz nach kaum allzuweit hinter Montaigne oder den Hamlet, allenfalls auf die italienische Frührenaissance zurück.« (ebd.: 450)

Mit der Marktwirtschaft entstehen nach Adornos Darstellung inmitten der bürgerlichen Gesellschaft neue Berufe und mit ihnen bürgerliche Subjektivierungsweisen. Das Individuum drückt die fortschreitende Entwicklung der Konkurrenzgesellschaft aus, welche die Individuation fordert und prämiert. Analog zum Odysseusmythos tritt die Individualität als List der Selbsterhaltung auf. Damit ist sie von Anbeginn ideologischer Schein. Und doch gewinnt sie in der frühbürgerlich-städtischen Gesellschaft auch an Substanz. Auf sie kommt es an, wenn der Handwerker, der Unternehmer, der Bürger Profit erreichen, sich Recht verschaffen und Einfluss sichern will. Zwar finden die Humanisten, wie Montaigne und Bacon, die gefragten rhetorischen, kämpferischen und politischen Tugenden in den Texten der Alten, doch unterstreichen sie bereits die Einzigartigkeit der Moderne. Denn mit der entfesselten Geldwirtschaft schlägt Qualität in Quantität um. Immer breitere Schichten erreicht die An- und Aufforderung sich zum Individuum zu subjektivieren. Mit der inhärenten Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft nimmt die Bedeutung der Individualität und ihre innere Differenzierung stetig zu. Nach vollzogenen bürgerlichen Revolutionen spricht Adorno daher zugespitzt von »noch glücklichen individualistischen Zeiten des späten 19. Jahrhunderts« (Adorno 1964: LGF: 109). Der ironische Ton verweist auf die Ambivalenz, mit der Adorno sein Modell der Individualität am besitzenden Bürger des 19. Jahrhunderts bildete. Einerseits verklärt er das »Ideal der Persönlichkeit, in seiner herkömmlichen, hochliberalen Gestalt«

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(Adorno 1966: [Persönlichkeit]: 53). Andererseits erklärt er, warum die Individualität des Besitzbürgers beschädigt, defizitär und ideologisch war: »[S]elbst in scheinbar hochbürgerlichen Zeiten der souveränen Freiheit des erkennenden Subjekts«, beschreibt Adorno illusionslos, war es »mit dessen Freiheit unendlich viel kärger bestellt, als es ihrem Selbstverständnis nach aussieht.« (Adorno 1964: LGF: 37) Zu sehr blieben sie Objekte der gesellschaftlichen Prozesse. Damit hängt auch zusammen, dass diese historische Form der Individualität partikular in ihren Interessen und in ihrer Reichweite war. Man musste und muss sie sich leisten können. »[L]arge numbers of people are no longer, or rather never were, ›individuals‹ in the sense of traditional nineteenth-century philosophy.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 459) Dieser Zusammenhang schließt auch die Idee der Mündigkeit ein, zu der die Philosophie der Aufklärung die Subjekte aufrufen und befähigen wollte (siehe Kapitel 4.1.4.).

Dass Adorno seine Vorstellungen von geglückter Individualität am Modell des Besitzbürgers gebildet hat, traf in der Sekundärliteratur auf Kritik. In ihrem Text über *Kritische Theorie und Psychoanalyse* wirft Jessica Benjamin unter anderem Adorno und Horkheimer vor, zu einer Affirmation dieser historischen Subjektivierungsweise übergegangen zu sein. »Im Grunde gelangt die Dialektik der Aufklärung schließlich an den Punkt, an dem sie das bürgerliche Individuum, das vernünftige Ich und die Internalisierung von Autorität bestätigt.« (Benjamin 1982: 430) Ähnlich bemängelte Schröer, »die selbsternannten Anwälte der unterdrückten Individuen« würden »ihren eigenen bildungsbürgerlichen Horizont zum Maßstab nehmen« (Schroer 2001: 80; vgl. Demirović 1994: 90; Schiller 2004: 964).

Ein Blick in den Primärtext verrät aber eine komplexere Argumentation als die Sehnsucht nach vergangener Blüte. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es klipp und klar: »Das Prinzip der Individualität war widerspruchsvoll von Anbeginn. Einmal ist es zur Individuation gar nicht wirklich gekommen. Die klassenmäßige Gestalt der Selbsterhaltung hat alle auf der Stufe bloßer Gattungswesen festgehalten. Jeder bürgerliche Charakter drückte trotz seiner Abweichung und gerade in ihr dasselbe aus: die Härte der Konkurrenzgesellschaft.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 178) *Die Partikularität beschädigt die Form vermeintlich gelingender Individualität, weil sie die Menschheit negiert und damit die Individuen als Moment gelungener Allgemeinheit verhindert.* Die Idee der Menschheit geht über die bloße biologische Gattung hinaus, indem sie die Individualität aller Menschen voraussetzt. Sie kann sich nicht realisieren, da das Klassenprivileg Menschen von der Individualität ausschließt. Ohne sie muss aber auch die partikular realisierte Individualität unvollständig bleiben. Dennoch halten Adorno und Horkheimer an der Idee der Individualität fest, obwohl sie im Blick auf ihre Genese illusionslos ihre dunkle Kehrseite (siehe Kapitel 3.3.1.) offenbart. »Zugleich hat in ihrem Gang die bürgerliche Gesellschaft das Individuum auch entfaltet. Wider den Willen ihrer Lenker hat die Technik die Menschen aus Kindern zu Personen gemacht.« (ebd.: 178) Aufgrund dieser Ambivalenzen gelangen Adorno und Horkheimer zu der paradoxalen Formulierung: »Jeder solche Fortschritt der Individuation aber ist auf Kosten der Individualität gegangen […].« (Ebd.) *Der Widerspruch, am Individuum beziehungsweise Subjekt, Ich, Besonderen festzuhalten, trotz und wegen der Kritik an seiner realisierten Form, bildet den wesentlichen Zug von Adornos Subjekttheorie.* In aller Deutlichkeit kommt er 1966 darauf zurück, nachdem er in Erinnerung ruft, dass »das Individuum, wie der geschichtliche Verlauf und die psychologische Genese es lehren, ein

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entsprungenes ist« (Adorno 1966: [Postskriptum]: GS 8 91). Obwohl es also »nicht jene Invarianz für sich behaupten kann, deren Schein es in Epochen einer individualistischen Gesellschaft annahm« (ebd.), folgt daraus nicht die normative Zurückweisung, wie oft missverstanden wird. »*Kritik am Individuum meint nicht dessen Abschaffung*.« (ebd., Hervorhebung P.E.) Die Historizität des Individuums steht seiner normativen Wertschätzung nicht entgegen, sondern begründet sie[3] und macht es nötig, sie gegen jede Regression zu verteidigen.

Die integrierte Gesellschaft und ihr Subjekt

Mit Kritik am Individuum sparen Adorno und Horkheimer tatsächlich nicht, doch ist die »Abschaffung des Individuums« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 177) nicht als normatives, sondern deskriptives Urteil zu verstehen. In der *Dialektik der Aufklärung* führen die Autoren dies auf realhistorische Entwicklungen zurück, die von der Wirtschaft ausgehend die Gesellschaft und ihre Individuen erfassen. »Die Möglichkeit zum ökonomischen Subjekt, Unternehmer, Eigentümer zu werden, ist vollends liquidiert.« (ebd.: 176) Im Monopolkapitalismus der Zwischenkriegszeit haben sich abermals die Berufe und mit ihr anthropologische Kategorien verschoben. An die Stelle von Unternehmern treten Manager, Angestellte verdrängen immer häufiger Arbeiter. Beide ehemaligen Klassen werden auf den Status als Kunden reduziert und vom Zugriff auf Produktionsprozesse abgeschnitten. »Objekte bleiben sie in jedem Fall.« (ebd.: 169) Der Integrationstendenz folgend hat die verwaltete Welt nach der Produktion und Zirkulation auch die Konsumtion der rationalen Planung unterworfen und macht sich nun daran, die Individuen anzugleichen. Das leistet die Kulturindustrie, welche für alle das passende Angebot zur standardisierten Individualisierung macht. »Die Konsumenten sind die Arbeiter und Angestellten, die Farmer und Kleinbürger. Die kapitalistische Produktion hält sie mit Leib und Seele so eingeschlossen, dass sie dem, was ihnen geboten wird, widerstandslos verfallen.« (ebd.: 155) *Durch den Entzug von Eingriffsmöglichkeiten schwinden die Fähigkeiten zum Widerstand und verlieren die Individuen den letzten Rest Subjektivität.* Sie werden reduziert zu Objekten einer selbstzweckhaften Ökonomie.

Doch geschieht dies eben nicht durch ein Verbot der Individualität, sondern im Gegenteil durch ihr Befeuern. Adorno beschreibt ein *Individualisierungs-Paradox*.[4] Hatte im Hochliberalismus des 19. Jahrhunderts die Individuation der Bürger einen Verfall der Individualität bei der breiten Masse des Proletariats zur Folge, bringt der Monopolkapitalismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Ausweitung der Individualität

3 Adorno knüpft gerade an die Tatsache, dass etwas entstanden ist, dessen Wahrheitscharakter. Wahrheit selbst ist ein Entsprungenes (vgl. Adorno 1960: PuS: 283; siehe Kapitel 3.3.3.). Er argumentiert, dass die »Gewalt der Wahrheit und das, was uns nötigt, an der Idee von Wahrheit festzuhalten, eigentlich viel mehr dieses Entspringende, dieses in ihr erst Werdende, nach Gestalt Tastende ist« (ebd. 285). Gewissermaßen ist es der Lebensprozesses der Einzelnen und der Gesellschaft im Stoffwechsel mit der Natur, der die Wahrheit erzeugt und dem sie verpflichtet bleibt. »Ideologie besteht eigentlich immer genau darin, dass der Wahrheitscharakter des Gewordenen verleugnet wird« (ebd.: 286), eben im fetischisierenden Wissen, das Prozesse fixiert.

4 Er hält die »Situation«, in der sich die Individuen seiner Zeit befinden, für »paradox« (Adorno 1962: [Aberglaube]: GS 8: 161–162). Sie müssten sich anpassen durch Absonderung, dadurch gerate ihre Individualität abstrakt (siehe Kapitel 4.1.2.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf alle Konsument_innen ihr faktisches Ende. »Yet, the individualistic ideology is maintained the more strongly, the less adequate it becomes to actual conditions.« (Adorno 1957: [Stars Down]: GS 9.2: 68) *Je mehr vom Individuum die Rede ist, umso weniger Substanz hat es*. »Unterdessen ist die Quantität der Integration in die entgegengesetzte Qualität umgeschlagen: sie hat emphatische Differenzierung, die sich erst in der freien Entfaltung der Individuen bewährte, inhibiert.« (Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: 181) *Standardisierende Individualisierung von Massen ist keine.* Die Integration der Gesellschaft bewirkt das Ende des Individuums.

Die These von der Pseudoindividualität und dem Individualisierungs-Paradox stützt Adorno auf ein dialektisches Argument über den Zusammenhang von Subjekt und Gesellschaft. Je weiter sich die Gesellschaft integriert, so Adorno, »um so mehr *erhält sich das System* nicht einfach durch Zwangsanwendungen […] sondern auch *durch die Subjekte hindurch*« (Adorno 1968: EiS: 254; Hervorhebung P.E.). Die Gesellschaft, die Zivilisation, die Allgemeinheit der Vernunft ist vermittelt durch die Individuation von Einzelnen, das »principium individuationis« (Adorno 1953: MM: GS 4: 169, 174; 1966: [Postscriptum]: GS 8: 92; 1969: [Subjekt-Objekt]: 167; vgl. Schiller 2004: 957). Der darin angelehnte historisch-materielle Widerspruch zwischen den Momenten Gesellschaft und Individuum wird in der integrierten Gesellschaft zu einer Seite aufgelöst. Jedoch nicht, indem die eine Seite ersatzlos gestrichen wird, was dem Gedanken der Vermittlung widerspräche. Vielmehr behauptet Adorno, *dass der Ersatz von Subjektivität für das falsche gesellschaftliche Ganze funktional wird, eben weil die kapitalistischen Verhältnisse durch die Pseudoindividualität vermittelt sind. Sie stützt die dynamische Entwicklung der spätkapitalistischen Industriegesellschaften, welche sonst zerreißen würden.* »Die Subjekte sind heute […] negatives Moment; sie wälzen wie alle Ideologie langsamer, schwerfälliger sich um als die wirtschaftlichen Verhältnisse« (Adorno 1968: EiS: 254) Die Rückständigkeit der Subjekte wirkt aber nicht dysfunktional, sondern »durch diese Beharrungsvermögen […] hindurch erhält sich die Gesellschaft.« (ebd.: 254) Die Subjekte bilden den »Kitt […] durch den […] die integrierte Gesellschaft auch auf der subjektiven Seite zusammengehalten wird« (ebd.) Die Pseudoindividualität ist also gesellschaftlich funktional, weil sie zugleich eine Anpassung und eine Stabilisation gegenüber den disruptiven Dynamiken der kapitalistischen Produktionsweise ermöglicht.

Der Kulturindustrie kommt bei der paradoxen Leistung der Vernichtung von Individualität bei ihrer gleichzeitigen Propagierung eine entscheidende Rolle zu. Sie bietet Schablonen des Denkens und Fühlens an, durch welche die Einzelnen lernen, sich zu subjektivieren ohne Subjekte zu werden (siehe Kapitel 2.1.1. und 3.1.3.). Besonderes Augenmerk legt Adorno auf den Film und dessen Wirkung auf die Zuschauer_innen. »Es wird ihnen versichert, dass sie gar nicht anders zu sein brauchen, als sie sind, und es ihnen ebensogut gelingen könnte, ohne dass ihnen zugemutet würde, wozu sie sich unfähig wissen.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: 168) Angleichung ans Bestehende geht nicht nur mit »Konformismus« (1959: [Halbbildung]: GS 8: 115) einher, sondern auch mit der »Unfähigkeit zur Erfahrung« (Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: 194) und damit dem Verlust an transzendierendem Potential (siehe Kapitel 4.1.4.). Alles wird dem »Versuch« geopfert, »*sich selbst zum erfolgsadäquaten Apparat zu machen, der bis in die Triebregungen hinein dem von der Kulturindustrie präsentierten Modell entspricht*.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 191; Hervorhebung P.E.) Sie erfasst die Menschen bis in deren »intimste[] Re-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aktionen« und standardisiert sie soweit, dass die »Idee des ihnen Eigentümlichen nur in äußerster Abstraktheit noch fortbesteht: personality bedeutet ihnen kaum mehr etwas anderes als blendend weiße Zähne« (ebd.), so Adorno und Horkheimer. In dieser konsumistischen Manipulation gibt die Kulturindustrie sich als »Triumph der Reklame« (ebd.) zu erkennen. Indem sich die Menschen zum Apparat machen, setzt sie die allgemeine Tendenz der verwalteten Welt zur »Versachlichung« fort, welche vom »Geist[]« über die »Beziehungen der Menschen« untereinander bis zu denen »jedes Einzelnen für sich« (ebd.: 45) alles und jeden erfasst. »Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden.« (Ebd.) *In der integrierten Gesellschaft werden die Einzelnen zu Agenten der Macht gemacht*, die durch sie hindurch geht. Ihr Urbild ist der Kulturkonsument, welcher »selbst im Zustand der Zerstreuung *alert*« (ebd.: 148; Hervorhebung P.E.) bleibt »aus Angst, man könne etwas versäumen.« (ebd.: 185)

In der »*Pseudoindividualität*« erkennen Adorno und Horkheimer »die einzige Form der Individualität, die in der verwalteten Welt möglich ist« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 177; Hervorhebung P.E.). Konsequent drückt die Diagnose aus, dass das Individuum keine ökonomische Substanz mehr hat, bis in die Triebregung hinein erfasst und auf Konsum ausgerichtet wird, ferner nur zur Angleichung und keinesfalls zu Widerstand fähig ist. Dennoch bedarf die verwaltete Welt, um zu funktionieren des Scheins einer Individualität. Dadurch entsteht das Individualisierungs-Paradox. Noch der Anspruch auf »[d]ie Besonderheit des Selbst« bleibt unter den Bedingungen der Tauschgesellschaft »ein gesellschaftlich bedingtes Monopolgut« (ebd.: 178). War die Individualität bereits im frühbürgerlichen und auch im hochbürgerlichen Stadium partikular und beschädigt (siehe oben), wird unter der Kulturindustrie ihr ideologischer Charakter offenkundig. »Massenkultur entschleiert damit den fiktiven Charakter, den die Form des Individuums im bürgerlichen Zeitalter seit je aufwies« (ebd.). Da das Besondere des Individuums, sein Selbst als Ausdruck seiner psychologischen Totalität, auf diese Weise vollständig vom Allgemeinen der gesellschaftlichen Verhältnisse subsumiert wurde, gelangt Adorno zur These von der »Selbsterhaltung ohne Selbst.« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 115) Will es sich unter dem Druck erhalten, muss das Individuum sich daran angleichen. Dazu liefert die Kulturindustrie planvoll-manipulativ die rational produzierten Mittel, unter anderem, indem sie *Halbbildung* anbietet. Sie untergräbt systematisch die Fähigkeiten, »[w]orin nach jeglicher bürgerlichen Theorie Subjektivität sich erfüllte, Erfahrung und Begriff« (ebd.: 115) »Erfahrung«, welche Adorno bündig als »die Kontinuität des Bewusstseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert«, begreift, »ersetzt« die Kulturindustrie »durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit […].« (ebd.: 115) Und der »Begriff wird von der dekretorischen Subsumtion unter irgendwelche fertigen, der dialektischen Korrektur entzogenen Clichés abgelöst.« (ebd.: 116) *Das Ticket zum Erfolg besteht in der stets geschäftigen Anpassung an die wechselnden Ideologien und ihre technischen Innovationen. Daher wird der um Selbsterhaltung Bemühte an diesen Verzicht auf Subjektivität affektiv gebunden*, denn er lernt, »stolz auf seine Vielbeschäftigtheit und Überlastung« zu sein (ebd.). Kennzeichnend für *Pseudoindividualität erscheint*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Adorno ein geschäftiger Charakter, der sich stets alert über Alles informiert gibt;[5] mit ihm kaschieren die Einzelnen, wie wenig sie noch zu Erfahrung und Autonomie in der Lage sind.

Adorno schreibt (k)eine Verfallsgeschichte des Individuums

Mit Blick auf die naturgeschichtliche, realhistorische und begriffsgeschichtliche Rekonstruktion des Individuums beziehungsweise des bürgerlichen Subjekts bei Adorno drängt sich der Eindruck einer Verfallsgeschichte geradezu auf. Er spricht explizit vom »Verfall« des Individuums »in der gegenwärtigen Phase« (Adorno 1951: MM: GS 4: 169). So wurde in der Sekundärliteratur auch argumentiert (vgl. Demirović 1994: 89; Schroer 2001: 81; Reckwitz 2006: 5). Jedoch zeigte bereits Schiller, dass sich bei genauerer Betrachtung der Argumentation Adornos diese als »vielschichtige Diagnose« auf Basis einer »dialektische[n] Konzeption« (Schiller 2005) darstellt.[6] In welchem Sinn spricht Adorno also vom Verfall?

Da eine Verfallsgeschichte dem biologistischen Schema von Wachstum – Blüte – Absterben und dem kulturpessimistischen Modell der Dekadenz folgt, die Adorno beide als ideologisch brandmarkt (vgl. Adorno 1962: [Fortschritt]: 38), erscheint es unplausibel, dass er sich dieser Schemata bedient. Der Grund für die Plausibilität der These von der Verfallsgeschichte ist sicher, dass Adorno von Rückbildung, Regression, und Rückfall spricht. Doch betont er, dies wäre deskriptiv gemeint, sie beschreiben die beobachteten Phänomene adäquat. Keinesfalls sind sie als Ausdruck von notwendigen, naturwüchsigen oder schicksalhaften Prozessen zu verstehen. Normativ sind diese Beschreibungen als Kritiken an jenen Entwicklungen, sie stacheln zum Widerspruch an und fordern zum Handeln auf. Diese Kritikstrategie bedarf zweier Bedingungen: erstens muss Adorno auf die Kompetenz seiner (späteren) Leser_innen, dies zu erkennen und zu verändern, bauen und zweitens, müssen die Adressaten seine Beschreibungen wenigstens teilweise als adäquat bewerten und sich ansprechen lassen wollen. Letztlich setzt Adorno also auf die Erfahrungsfähigkeit und damit indirekt darauf, mit seiner These vom Ende des Individuums zumindest in Teilen unrecht zu haben. Adorno beschreibt Tendenzen im Modus der »*self-destroying prophecy* » (Bröckling 2017: 387; Hervorhebung im Original). Eben dafür nutzt er gezielt das Stilmittel der Übertreibung (vgl. Adorno 1959: [Aufarbeitung]: 23; vgl. Garcia Düttmann 2004: 35–42; siehe Kapitel 3.1.3.). *Die Verfallsgeschichte ist als diskursive Praxis auf den Widerspruch angewiesen, welchen sie leugnet.* Auf diese Weise betrachtet,

5 Adorno betont diesen geschäftigen Charakterzug, welcher mit der Pseudoindividualität einhergeht, immer wieder, um die Scheinhaftigkeit seiner Aktivitäten zu demaskieren. Sie fußt auf dem kompensatorischen Bedürfnis einer beschnittenen Autonomie und fetischisiert die Aktivität ohne Inhalt. Der manipulative Sozialcharakter »macht aus der Tätigkeit, der Aktivität, der sogenannten *efficiency* als solcher einen Kultus, der in der Reklame für den aktiven Menschen anklingt.« (Adorno 1966: [Auschwitz]: 94, Hervorhebung im Orignial). Zentral ist für Adorno der Zusammenhang von »*Pseudo-Aktivität*« mit »*Erfahrungsverlust*« (Adorno 1968: [Marginalien]: 170; Hervorhebung P.E.). Da Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein durch objektive Zwangsverhältnisse verstellt sind, kann keine substantielle Praxis entstehen und um diese Kränkung abzuwehren, imaginieren sich die beschädigten Individuen wahnhaft umso aktiver (vgl. Schiller 2004: 964).

6 Auch Allen und Breitenstein betonen mit Blick auf Adorno und Foucault, »[i]hre Darstellungen der Geschichte haben *weder die Gestalt einer kontinuierlichen Fortschritts- noch einer Verfallsgeschichte*« (Breitenstein 2013: 270; Hervorhebung P.E.; vgl. Allen 2016: 218–219).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schreibt Adorno unleugbar eine Verfallsgeschichte des Individuums und nimmt sie sogleich dialektisch zurück.

4.1.2. Konstellationen der Pseudo-Individualität

Ob Adornos dialektische, zurückgenommene Verfallsgeschichte des Individuums zu überzeugen vermag, hängt also an der Beschreibung der von ihm analysierten Phänomene. Hierfür geht er nicht systematisch vor, weder deduktiv noch induktiv, sondern nutzt eine Konstellation von Begriffen. Bereits die vier Subjektbegriffe, philosophisches, soziologisches, psychologisches sowie emanzipatorisches Subjekt, verdeutlichen dieses Vorgehen Adornos. In seinen Schriften stehen diese in Beziehung zu weiteren Begriffen, welche sie ergänzen und präzisieren: die Entfremdung, der autoritäre Sozialcharakter, und die Ich-Schwäche. Dass sich diese Begriffe in ihren Intentionen und Extensionen überlappen, entspricht der Idee der Konstellation, welche nicht Stimmigkeit anstrebt, sondern dynamische Verständnisse beschreibt, um ihre Tendenzen und Potentiale offenzulegen (siehe Kapitel 1.2.).

Entfremdung

Der Begriff der Entfremdung ist für Adornos Verständnis des Subjekts von großer Bedeutung. Gleichzeitig steht er ihm skeptisch gegenüber. Er gibt sogar an, über ihn »eine Art Hundesperre verhängt« (Adorno 1968: EiS: 12) zu haben. Grund dafür ist der problematische Gebrauch, der von ihm gemacht wird. Der Missbrauch des Entfremdungsbegriffs »verlagert«, so Adorno, »auf Geistiges, nämlich auf das Gefühl der Freiheit und Isoliertheit, etwas«, das »seinen Grund in materiellen Verhältnissen hat.« (Ebd.) In seinem Begriff der Entfremdung folgt Adorno den Einsichten von Hegel und Marx, welche beide ihre konstitutive Rolle in gesellschaftlichen Prozessen herausarbeiten. Statt mit Entfremdung zu suggerieren »im vorindividuellen Zeitalter [wäre; P.E.] Nähe gewesen« (Adorno 1969: [Marginalien]: 170), bezieht Adorno sie auf materielle Praktiken der Vergesellschaftung. Erst durch Entäußerung, welche Hegel juristisch und ökonomisch als Veräußerung begreift (zu Adornos Kritik an Hegel siehe Kapitel 4.1.3.; zu seiner Auffassung von Entäußerung vgl. Kapitel 4.1.4.), könne aus dem Besonderen durch Assoziation das Allgemeine entstehen. Eben dieses Argument macht für Adorno den Begriff der Totalität bei Hegel attraktiv, der erkannt habe »dass das Ganze nur durch die Teile hindurch, nur durch den Riß, die Entfremdung, die Reflexion, […] sich selbst realisiert.« (Adorno 1963: Hegel: 16)[7] Mit Marx' vierfacher Entfremdung des Arbeiters erfährt der Begriff ei-

7 In einer weiteren Schicht leitet Adorno den Begriff der Vermittlung aus dem der Entfremdung bzw. Verdinglichung ab, welche der deutsche Idealismus der Unmittelbarkeit entgegengesetzte. »In der Zeit der großen spekulativen Systeme spielten die Begriffe der Unmittelbarkeit menschlicher Beziehungen und ihres Gegensatzes, der Entfremdung oder Verdinglichung eine entscheidende Rolle. Sie waren ursprünglich gedacht als notwendige Momente des sich mit sich selbst entzweienden und wiederum versöhnenden Geistes. Diese Konzeption zerging mit den idealistischen Schulen. Die Begriffe des Unmittelbaren und Vermittelten in der Gesellschaft aber blieben übrig.« (Adorno 1952: [empirische Sozialforschung]: GS 8: 480) Bei aller Kritik an Unmittelbarkeit, Authentizität und Echtheit hält Adorno doch die Idee von Unmittelbarkeit oder nicht-entfremdeten Verhältnissen für brauchbar und notwendig.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ne nachhaltige Schärfung (Marx 1844: MEW 40: 514–518). In dieser Tradition gebraucht Adorno den Begriff in kritischer Absicht, um die heteronome Stellung der Menschen gegenüber der Gesellschaft zu diskreditieren, die sie selbst hervorbringen, deren Zweck ihnen aber fremd bleibt. *In der kapitalistischen Gesellschaft nimmt die unumgängliche Veräußerung die Form der Entfremdung an, eines mit Leiden einhergehenden Zwangsverhältnisses der gesellschaftlichen und individuellen Beziehungen* (siehe Kapitel 2.1.1.).[8]

Adorno verweist zudem auf sich verstärkende Dynamiken zwischen Ideologie und Entfremdung. Der Trennung der Produzenten von der Kontrolle über den Produktionsprozess, realisiert durch die von Kopf- und Handarbeit, entspricht die »Entfremdung« zwischen »erkennenden Subjekt und der ihm entgleitenden Realität.« (Adorno 1961: [Meinung]: 154) Erst dadurch kann das Subjekt sich falsche Vorstellungen über die Realität machen und die Ideologien im spezifisch kapitalistischen Sinn werden möglich und mit ihnen der Wahn (siehe Kapitel 3.1.1.). Dieser »Wahn in der Meinung tendiert dann wiederum dazu, schließlich in totalitären Systemen die Übermacht des Entfremdeten zu vermehren.« (ebd.: 154–155)[9] Nicht zufällig verwendet Adorno synonym zu Wahn und Ideologie den Ausdruck »verdinglichte[s] Bewusstsein« (ebd.: 168). *Verdinglichung und Entfremdung fetischisieren Abstrakta, indem sie Subjekt und Objekt voneinander trennen und fixieren*.[10] Durch diese Form der warenförmigen Entäußerung »der Unmittelbarkeit menschlicher Beziehungen« erweist sich die Entfremdung als funktional für die Herrschaft des »abstrakten Tauschprinzips« (ebd.: 169).

Weitere Argumente verdankt Adorno der Soziologie Webers über rationale Herrschaft und die Selbstzweckhaftigkeit von bürokratischen Organisationen. Als Sinnbild der Gesellschaft und ihre wesentliche Sozialisationsinstanz bildet die Organisation und ihr Verhältnis zum Individuum den Mikrokosmos der Entfremdung. Organisationen sind wesentlich Vermittlungen, die einer Tendenz unterliegen, zum Selbstzweck zu werden. »Solche Mittelbarkeit, der Werkzeugcharakter des Einzelnen für die Organisation und der Organisation für den Einzelnen, setzt Momente von Starrheit, Kälte, Äußerlichkeit, Gewaltsamkeit.« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 441/442) Eben diese Attribute bestimmen die Begriffe »Entfremdung und Verdinglichung« (ebd.: 442), sie stehen im Einklang mit der *instrumentellen Rationalität, welche alle und alles fungibel macht*. Doch bleibt Adorno nicht bei dieser Verurteilung der Organisation stehen, denn ihn leitet die Einsicht in die Unhintergehbarkeit der Entäußerung, welche in der Entfremdung in pervertierter Form fortwirkt. »Die Entpersönlichung und Verdinglichung, die dem

8 In dieser Weise betont auch Salzborn das Leiden, welches mit der Entfremdung assoziiert ist. »Während die Leiderfahrung des Subjekts eine objektive Dimension in Form der Vergesellschaftung hat, die strukturell mit dem Begriff der Entfremdung kenntlich gemacht ist, bleibt das konkrete Erleben von Leid ein zutiefst subjektiver Akt« (Salzborn 2015a: 9).

9 Ähnlich beschreibt auch Marcuse den Zusammenhang von Entfremdung und Ideologie. Der ideologische Schein ist so wirkmächtig, dass er die Realität gänzlich nach seinem Bild formt. »Diese Identifikation ist kein Schein, sondern Wirklichkeit. Die Wirklichkeit bildet jedoch eine fortgeschrittene Stufe der Entfremdung aus. Diese ist gänzlich objektiv geworden; das Subjekt, das entfremdet ist, wird seinem entfremdeten Dasein einverleibt. Es gibt nur eine Dimension.« (Marcuse 1964: 31)

10 Für die Bezüge Adornos und des Instituts für Sozialforschung auf Marx und Lukács siehe u.a. Gruber (2010: 97).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einzelnen im Bürokraten greifbar werden, mit dem er zu verkehren hat, sind sowohl Ausdruck der Entfremdung des Ganzen von seinem menschlichen Zweck und insofern negativ, wie umgekehrt auch Zeugnis jener Vernunft, die allen zugute kommen könnte und die allein das Schlimmste verhindert.« (ebd.: 447) *In der Bürokratie findet Adorno neben der entfremdenden instrumentellen Vernunft zugleich das Potential allgemeiner Vernunft, welche der Willkür Einhalt gebietet.* Um zu einem Verständnis von Adornos Entfremdungsbegriff zu gelangen, muss diese dialektisch-materialistische Argumentation über die notwendige Entäußerung im Wechselverhältnis von Subjektivierung und Vergesellschaftung berücksichtigt werden.

Gerade weil Adorno idealistische, biologistische oder reaktionäre Vorstellungen des Entfremdungsbegriffs über ein vorgängiges, nicht entfremdetes Wesen des Menschen vehement ablehnt, stellt sich die Frage, was nicht Entfremdung wäre. Auch seine Rede vom beschädigten Leben ruft ja sofort die Vorstellung eines nicht beschädigten, gesunden und ganzen Lebens hervor. »Aber es gibt kein Substrat solcher ›Deformationen‹, kein ontisch Innerliches« (Adorno 1951: MM: GS 4: 262). Wenig überraschend gibt Adorno eine dialektische Antwort auf diese drängende Frage: *am entfremdeten Subjekt hat Entfremdung ihre Grenze* (siehe Kapitel 4.1.4.). »Damit aber ist die Entmenschlichung zugleich ihr Gegenteil. An den verdinglichten Menschen hat Verdinglichung ihre Grenze.«[11] (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 391) Statt in der Vergangenheit eines imaginierten goldenen Zeitalters oder in Spekulationen über einen Naturzustand zu schwelgen, verweist Adorno auf die emanzipatorischen Potentiale in den entfremdeten Verhältnissen selbst. Die realen Menschen »holen die technischen Produktivkräfte ein, in denen die Produktionsverhältnisse sich verstecken: so verlieren diese durch die Totalität der Entfremdung den Schrecken ihrer Fremdheit und bald vielleicht auch ihre Macht.« (Ebd.) Wie genau dieses Einholen geschehen könne, lässt der Theoretiker offen, welcher ein Bilderverbot hinsichtlich befreiter Verhältnisse verhängt hat. Adorno macht aber deutlich, dass es auch um eine Umwertung der Fremdheit selber ginge. Analog zum Fortschritt, der erst beginnt, wenn er in seiner hergebrachten Form ende, lautet der dialektische Gedanke: »Wäre das Fremde nicht länger verfemt, so wäre Entfremdung kaum mehr.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 174) Die Entfremdung endet erst wenn das Fremde nicht länger mit Schrecken assoziiert sei. *Die falsche Dichotomie von Fremdheit und Nähe müsste überwunden und die Existenz einer Alterität als Bedingung der Individualität erkannt werden.* In der Achtung der Distanz bleibt sie gewahrt und ist zugleich überwunden. Dies kann nicht geschehen durch Rückzug auf einen vermeintlich inneren unbeschädigten Kern im Individuum, sondern nur durch Reflexion auf seine gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen und die Aneignung ihrer Produktionsverhältnisse.

Autoritärer Sozialcharakter

Weit über die Fachwissenschaft hinaus fand Adornos Begriff des autoritären Charakters Verbreitung. In seiner Subjekttheorie nimmt er eine Schlüsselposition ein, denn er

11 Diese und ähnliche Stellen über die Hoffnung, am Subjekt fände Entfremdung eine Grenze, kommentiert Müller-Doom wie folgt: »Somit hielt Adorno gerade in seiner konsequenten gesellschaftskritischen Optik an der Fähigkeit zur Handlungsautonomie der Subjekte fest. Daraus folgte, dass es Grenzen der Verdinglichung geben mußte.« (Müller-Doom 2003: 593)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verbindet zahlreiche seiner Ansätze. Philosophische und psychoanalytische Einsichten ergänzen sich mit Material aus der quantitativen Sozialforschung. Die von Adorno gemeinsam mit einer Arbeitsgruppe durchgeführte Erhebung *Studies in authoritarian Personality* (Adorno 1950: AP: GS 9.1) entstand im Rahmen der *Studies in Prejudice* des Instituts für Sozialforschung im US-amerikanischen Exil. Bei der Erarbeitung der F-Skala, welche das autoritäre Potential der amerikanischen Gesellschaft abbilden sollte, griffen Adorno und seine Mitarbeiter_innen nicht nur auf Fragebögen und Umfragetools, sondern auch auf ältere kritische Wissensbestände der Sozialtheorie zurück. Zunächst baut der Begriff auf der von Marx entscheidend geprägten Kategorie der Charaktermaske auf. Mit dieser Kategorie wollte Marx den geschichtsphilosophischen Charakterlogien entgegentreten. Stattdessen war es sein Anliegen, »die historische[n] Verwirklichungsbedingungen von Individualität« (Haug 1995: 443) zu beschreiben. In diese Tradition stellte sich das Institut für Sozialforschung unter Horkheimers Leitung, indem es zur Untersuchung dieser Bedingungen die analytische Sozialpsychologie hinzuzog.[12] Aus dieser Perspektive heraus entwickelte Fromm seinen Begriff des Gesellschaftscharakters[13], um damit den Kitt der kapitalistischen Gesellschaft zu erfassen und zu analysieren, wie eine Masse von Arbeiter_innen und Angestellten auf eine autoritäre Versuchung reagieren. Diese Bestände kritischen Wissens wirken in Adornos Studie über den autoritären Charakter nach. Dort bestimmt er den Charakter als ›personality‹[14] wie folgt: »personality is a more or less enduring organization of forces within the individual. These persisting forces of personality help to determine response in various situations, and it is thus largely to them that consistency of behavior – whether verbal or physical – is attributable.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 154)[15] Von Bedeutung ist daneben die Zurückweisung der behavioristischen Fixierung auf Verhalten und der Wille unter die Oberfläche von Aussagen der Individuen vorzudringen. Psychologisch gesprochen zeigen sich im Individuum untergründige

12 Zur Rolle der Psychologie in Adornos Gesellschaftstheorie siehe für das Folgende besonders: Jay 1973; Bonß 1983; Schneider 2011, Bon 2018.

13 Fromm zufolge sind die »Charakterzüge in der libidinösen Struktur verankert« und weisen »eine relative Stabilität« (Fromm 1932: 70) auf. »Sie bilden sich zwar im Sinne der Anpassung an die gegebenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse aus, aber sie verschwinden nicht ebenso rasch, wie sich diese Verhältnisse ändern.« (Ebd.) Er begreift die »Aufgabe des Gesellschafts-Charakters […] darin, die Energien der Mitglieder der Gesellschaft so zu formen, […] dass die Menschen vielmehr so handeln wollen, wie sie handeln müssen« (Fromm 1949: 210). »Die *Notwendigkeit* von Arbeit, der Zwang zu Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit musste«, so argumentiert Fromm, »in einen *Trieb* zu solchen Eigenschaften verwandelt werden.« (ebd.; Hervorhebungen im Original)

14 Auch in einem später veröffentlichen Text gebraucht Adorno Charakter und Persönlichkeit synonym (vgl. Adorno 1966: [Persönlichkeit]: GS 8: 53).

15 In ihrem aufschlussreichen Vorwort hält Eva Maria Ziege die Auffassung Max Horkheimers fest, das »Hauptthema der berühmten Studie [üben den autoritären Charakter; P.E.]« wäre »eine neue Anthropologie des Individuums im gegenwärtigen Kapitalismus.« (Ziege 2019: 7) Sie arbeitet schlüssig heraus, wie Horkheimer und Adorno von den Reflexionen über den Antisemitismus in der *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Ziege 2009, Schmid Noerr/Ziege 2019) schrittweise ihr Interesse zu »umfassenderen ideologischen und charakterologischen Konfigurationen« (Ziege 2019: 18) ausgebaut haben.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Triebe, welche der Charakter organisiert und dadurch ein Potential von Verhaltensweisen erzeugt. »The forces of personality are not responses but *readinesses for response*« (ebd.; Hervorhebung im Original). In der Funktion der Organisation innerer Triebe und deren Koordination mit den von Außen einwirkenden Anforderungen deutet sich bereits eine Parallele zum Begriff des Ichs an. Dabei ist die Art der Vermittlung der monopolkapitalistischen Klassengesellschaft mit den Individuen für Adorno von Interesse, weil sie Aussagen über die faschistischen Tendenzen in der Gesellschaft erlaubt. *Durch Manipulation entweder über faschistische Propaganda oder die Kulturindustrie entsteht ein Zwang zu standardisierten Formen der Subjektivierung*. Damit rechtfertigt Adorno die Kategorisierung von Charaktertypen (ebd.: 458). Die Typologisierung entspricht dem Entwicklungsstand der Klassengesellschaft. Auf Einwände, diese Methode wäre unangemessen, lautet seine Entgegnung: »There is reason to look for psychological types because the world in which we live is typed and ›produces‹ different ›types‹ of persons.« (ebd.: 459) Die theoretische Strategie der Typologie ist also den Phänomenen adäquat. Gleichzeitig ermöglicht sie Kritik an dieser Entwicklung zu üben. »*Only by identifying stereotypical traits in modern humans, and not by denying their existence, can the pernicious tendency towards all-pervasive classification and subsumption be challenged*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Erneut bedient sich Adorno der Argumentation, wonach die zuspitzende Darstellung dem Gegenstand entspräche und nur sie die passende Kritik an ihm ermögliche. Die Individuen werden nicht durch die Klassifikation zu ohnmächtigen Schablonen, sondern weil sie überwältigenden gesellschaftlichen Tendenzen unterworfen sind.

Was die Autorität anbelangt, so folgt Adorno in weiten Teilen Freud, der sie als die der Eltern, besonders des Vaters versteht (vgl. Freud 1921: 49). Allerdings wird diese Position von Adorno ökonomisch gedeutet und die Familie als primäre Sozialisationsinstanz der Gesellschaft verstanden. Autorität stellt sich nach Adorno daher zwiespältig dar: Ihre Wirkung ist positiv, da das Kind sie benötigt, um ein Ich-Ideal und damit ein konstantes Ich auszubilden und im Zuge eines Ablösungsprozess »zum mündigen Menschen [zu] werden« (Adorno 1960: PuS: 140). Negativ ist Autorität hingegen im Sinne des autoritären Charakters, der nicht zur Mündigkeit fähig und daher anfällig für die irrationale Identifikation mit einer Autoritätsperson bleibt. *Nicht fähig, ein Selbst auszubilden, bedarf das Individuum eines Ersatzes, das es in einer äußeren Autorität findet, mit dem es sich identifiziert.* Adorno sieht diesen Prozess verschärft durch die Erfahrung der Ohnmacht des Vaters, der durch ökonomische Prozesse weiter zum Objekt der Gesellschaft reduziert wird. Paradoxerweise führt der Verlust sichtbarer Autoritäten nicht zu mehr Freiheit und Selbstbestimmung, sondern zu »Anpassung«[16] an gesellschaftliche Konventionen und kulturell produzierte Standards sowie damit einhergehend zur »Vergleichgültigung« (Adorno 1964: LGF: 13).[17] Durch die gesellschaftliche Neutralisation von Autoritäten komme es zu

16 Ähnlich und doch terminologisch unterschiedlich findet sich dieser Gedanke bei Marcuse im *Eindimensionalen Menschen* wieder. »Die mannigfachen Introjektionsprozesse« zwischen dem Inneren des Ich und den äußeren Autoritäten, »scheinen fast zu mechanischen Reaktionen verknöchert. Das Ergebnis ist nicht Anpassung, sondern *Mimesis*: eine unmittelbare Identifikation des Individuums mit *seiner* Gesellschaft und dadurch mit der Gesellschaft als einem Ganzen.« (Marcuse 1964: 30; Hervorhebung im Original)

17 In der Gleichgültigkeit erkennt Wesche den zentralen Mechanismus, den Adorno in seiner Moralphilosophie behandelt. Ihm zufolge handelt es sich dabei um ein paradoxes Verhalten, das Zwang

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

keinem Konflikt und die Individuen würden keine Kritik einüben, und damit kein Ich-Ideal und keinen Freiheitsdrang ausbilden. *Somit setzt sich die autoritäre Persönlichkeit auch nach Untergang des Untertans fort, weil die gesellschaftlichen Strukturen in ihrer Dynamik auf den Kitt der Autorität nicht verzichten können, der Individuum und Gesellschaft zusammenhält*.[18]

Aufgrund gesellschaftlicher Entwicklungen, die Adorno besonders der Monopolisierung der Wirtschaft ausmacht, verstärkt sich die Ohnmacht des Einzelnen und bewirkt die Tendenz zu dessen psychischer Regression. Der autoritäre Charakter neigt daher zu einer *Ticket-Mentalität*, einer »retrogression to the infantile level of stereotypy and personalization.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 346) Adorno macht weiterhin einen *ausgeprägten Hang zur Projektion* aus. Auf ideologischer Ebene führen diese Mechanismen zu einer wachsenden Anfälligkeit für Antisemitismus, welcher für Adorno wesentlich durch eine psychologische Dimension gekennzeichnet ist (vgl. Ziege 2009). »The Jew frequently becomes a substitute for the hated father, often assuming, on a fantasy level, the very same qualities against which the subject revolted in the father, such as being practical, cold, domineering, and even a sexual rival.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 475)[19] Eigene eingestandene Wünsche und Triebe, die innere Natur, werden abgespalten, um sich an gesellschaftliche Anforderungen anzupassen. Dieser Prozess gelingt dem autoritären Subjekt nicht, da er keine eigene Autorität im Inneren aufzubauen vermag, die diese Organisation dauerhaft aus eigener Kraft leisten kann. Die dabei geweckten Aggressionen bilden die Triebenergie des Antisemitismus. Mit antisemitischen Strategien der »Schiefheilung« (Brunner et al. 2012: 20) versucht der autoritäre Charakter eben die »narzißtische[] Kränkung« (Adorno 1961: [Meinung]: 156; siehe Kapitel 2.1.2. und 3.1.2.) zu kompensieren, welche er durch die Ohnmachtserfahrung erlitten hat. Dabei bildet sich eben kein wirkliches Individuum heraus, sondern eine *Pseudoindividalisierung*. Zwar handelt es sich dabei um eine Gegenüberstellung von Idealtypen, denn Adorno bezeichnet die Idee eines »absolute individual *per se*«, das mit sich vollständig identisch wäre, als »empty abstraction.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 371; Hervorhebung P.E.) Doch erweist sich Adornos methodischer Zugriff auf die Pseudoindividualisierung als geeignet, die Gefahren dieser Subjektivierungsweisen zu begreifen. Adorno beschreibt »›pseudo‹ traits« als charakteristisch für diejenigen, deren »authoritarian identification succeeded only on a superficial level. They are *forced to overdo* it continuously in order to convince themselves and the others that they belong« (ebd.: 372; Hervorhebung P.E.). Diese überschießende Dynamik macht den autoritären Charakter gefährlich. *Er will durch Überanpassung an eine Macht kompensieren, wozu er nicht in der Lage ist, und lenkt die Aggression darüber auf projizierte Schuldige*.

---

und Freiheit zugleich unterliegt. »Die Gleichgültigkeit gegenüber den sozialen Pathologien geht«, so Wesche mit Nachdruck, »auf Freiheit zurück.« (Wesche 2018: 132).

18 Leo Löwenthal, selbst Teil des Instituts, dessen Studien über Autorität und Familie auch Adornos Überlegungen über den Begriff der Autorität prägten, schreibt in einem 1934 verfassten Manuskript: »Die Autorität ist vielmehr selber einer dauernden Dynamik unterworfen, welche es nötig macht, ihre Rolle nach gesellschaftlichen Gruppen und Individuen und Geschichtsperioden jeweils sehr differenziert zu bestimmen.« (Löwenthal 1934: 253) Ihr kommt eine »gesellschaftserhaltende Funktion« (ebd.) zu.

19 Zum Zusammenhang von Sexualtabu und Antisemitismus vgl. Brunner et al. 2012: 41.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zwiespältigkeit zeichnet Adornos Gebrauch des Begriffs Charakters aus. Einerseits nutzt er ihn prominent, wenn er von autoritären oder »manipulativen Charakter« (Adorno 1966: [Auschwitz]: 94)[20] spricht. Andererseits kritisiert Adorno die Entwicklung des Charakter-Begriffs vor allem bei Fromm. Zwar macht Adorno kenntlich, dass er auf dessen früheren Arbeiten am Institut für Sozialforschung aufbaut, doch mindert dieser Umstand seine anscheinend auch persönlich grundierte Feindschaft nicht.[21] In einer scharfen Kritik weist er Fromms angeblichen »harmonistische[n] Glauben an die Einheit der Person« mit dem Argument zurück, jene sei »in der bestehenden Gesellschaft unmöglich« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 25). Hinter dem um Stabilität und Festigkeit bemühten Charakter erkennt Adorno die Beschädigung der Kindheit, die Ohnmacht des passiv gemachten Individuums und die Risse, welche der Druck permanenter Drohungen mit Gewalt hinterließen. Benjamin folgend geht Adorno davon aus, dass die Individuen die Gesellschaft »in Schocks erfahren«, das heißt »in jähen, abrupten Stößen, die durch eben die Entfremdung des Individuums von der Gesellschaft bedingt sind […].« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 24) Während Adorno also Fromm und anderen Revisionist_innen unterstellt, im Charakter noch »kontinuierliche Erfahrung« zu erkennen, denunziert er den Verlust der Einheit des Charakters, »[s]eine Totalität ist fiktiv« (ebd.: 24). Den Charakter will Adorno hingegen »beinahe ein System von Narben nennen«, hinter dem »Leiden« (ebd.) hervortritt. Auch später verwirft Adorno die Revision Freuds in der »Psychologie«, die dadurch »zum Kitt des je Seienden geworden« (Adorno 1964: LGF: 115) wäre.[22]

---

20 An dieser Stelle gibt Adorno rückblickend Auskunft über seine Motivation bei der Formulierung des Begriffs des manipulativen Charakters: »Meine Beschreibungen des manipulativen Charakters datieren auf die letzten Jahre des Zweiten Weltkrieges zurück. Manchmal vermögen Sozialpsychologie und Soziologie Begriffe zu konstruieren, die erst später empirisch ganz sich bewahrheiten.« (Adorno 1966: [Auschwitz]: 94)

21 Bei der Beschreibung des autoritären Syndroms stellt Adorno klar heraus, dass er auf Fromms Beiträgen aufbaut, besonders auf der von Horkheimer verantworteten Studie über *Autorität und Familie* von 1936. »This [authoritarian] syndrome comes closest to the over-all picture of the high scorer as it stands out throughout our study. It follows the ›classic‹ psychoanalytic pattern involving a sado-masochistic resolution of the Oedipus complex, and it has been pointed out by Erich Fromm under the title of the ›authoritarian-masochistic‹ character. According to Max Horkheimer's theory in the collective work of which he [Fromm] wrote the sociopsychological part, external social repression is concomitant with the internal repression of impulses. In order to achieve ›internalization‹ of social control which never gives as much to the individual as it takes, the latter's attitude towards authority and its psychological agency, the superego, assumes an irrational aspect.« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 474–475)

22 Zu dieser heftigen Kritik an der zeitgenössischen Psychologie siehe Schneider, der Adorno einerseits eine »Aufspaltung der [Psycho-]Analyse in Theorie und Praxis« unterstellt und ihn für seine »Engführung von Psychoanalyse und Faschismus« kritisiert, da Adorno beiden die »Manipulation von Gemeinschaftsgefühlen« und den Einsatz von »›falsche[r] Erfahrung‹« (Schneider 2011: 289) vorwerfe. Dagegen stellen Brunner et al. Adornos Beitrag und anhaltende Wirkung auf die Sozialpsychologie heraus. Ihrer Darstellung zufolge hatte Adorno seit »der Zeit des Exils« zunehmende »Zweifel an dem Konzept des ›interdisziplinären Materialismus‹«, wie er mit Fromm bis 1939 am Institut betrieben wurde, und wandte gegen das »Konzept des ›Sozialcharakters‹« ein, »dass sich die psychische und die soziale Struktur nicht ableitungslogisch aufeinander beziehen lassen.« (Brunner 2012: 26)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gegen den etwa von Fromm erhobenen Vorwurf, Freud wäre durch seine Klassenposition und Zeit beschränkt geblieben, verteidigt Adorno ihn erneut mit dem Argument, die Darstellung sei in der Sache begründet. »Die Gewalt seiner [Freuds; P.E.] Theorie zehrt von seiner Verblendung gegenüber der Trennung von Soziologie und Psychologie, die allerdings das Resultat jener gesellschaftlichen Prozesse ist, die manche Revisionisten […] die Selbstentfremdung des Menschen nennen.« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 35)[23] Gegen die einseitig dekretierte Auflösung der Trennung, so Adorno weiter, behalte Freuds »psychologische Atomistik« Recht, weil sie »einer Realität, in der die Menschen tatsächlich atomisiert und durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind, adäquaten Ausdruck verliehen [habe; P.E.].« (ebd. 35) Adornos theoretische Strategie läuft also darauf hinaus, die etablierte Trennung von Individuum und Gesellschaft könne nur durch mimetische Deskription als normativ falsch veranschaulicht werden. In der getreuen Darstellung der Realität fände sie zugleich adäquaten Ausdruck und offenbare ihre absolute Negativität. Dieser methodischen Überlegung liegt Adornos negativistisches Verständnis von Wahrheit zugrunde, wonach sie sich nur ex negativo zeigt (siehe Kapitel 3.1.3.). Dadurch setzt er sich dem Vorwurf aus, durch die Darstellung den bestehenden Zustand zu bestätigen und vorangegangene Zustände zu idealisieren. *Hingegen verfolgt Adorno das Ziel, Kritik durch unnachgiebigen Fokus auf Negativität gegen Vereinnahmung abzusichern*, welche droht, sobald der verbleibende Raum für Spontanität und Erfahrung überhöht werde.

Der von Adorno beschriebene sozialpsychologische Mechanismus ist nach wie vor virulent, wie ein Blick in die Leipziger Mitte-Studien zeigt. Die zentralen Aspekte der »autoritäre[n] Persönlichkeit«, wie ihre »autoritäre Unterwerfungsbereitschaft, ihre autoritäre Aggression, die Betonung der Konventionen, die Anti-Intrazeption und Projektivität« erweisen in Deckers Auswertungen seiner Umfragen in Deutschland ihre Aktualität, auch wenn »man heute eher [von; P.E.] Verschlossenheit und Verschwörungsmentalität« (Decker 2018: 36) rede. Eng an Adornos Studien angelehnt, entwickelt Decker den Begriff des »autoritären Syndroms«, das er durch »die Affinität zu rigiden Ideologien« kennzeichnet, welche es »gestatten, sich gleichzeitig einer Autorität zu unterwerfen, an ihrer Macht teilzuhaben und die Abwertung anderer im Namen der Ordnung zu fordern.« (ebd.: 51) Somit erweist der von Adorno maßgeblich geprägte Begriff des autoritären Charakters seine Tragfähigkeit zur Analyse der Gegenwart. Eines seiner zentralen Merkmale stellt die Ich-Schwäche dar, welche über den psychologischen autoritären Charaktertypus hinaus auch in Adornos Schriften zu Philosophie, Soziologie und Kulturkritik eine bedeutende Rolle erfüllt.

Ich-Schwäche

Mit dem Terminus Ich-Schwäche verweist Adorno auf die gestörte Beziehung des Einzelnen zu sich selbst. Ausgehend von psychologischen Überlegungen über die Rolle der

23 Nur in diesem romantischen Sinn von Entfremdung ist Demirović Recht zu geben, dass die Frankfurter das »Entfremdungsparadigma« (Demirović 2012: 37) hinter sich gelassen hätten. Hingegen konnte oben dargelegt worden wie elementar der Begriff der Entfremdung für die Konstellation der Pseudo-Individualität bei Adorno ist.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Autorität in der Entwicklung der Persönlichkeit beschreibt er die »[v]erhinderte Ichbildung« (1966: Persönlichkeit: 55). Auch dieser Begriff soll dialektisch einen fixierten Zustand als Verhärtung eines Prozesses entschlüsseln. Adorno übernimmt ihn nach eigener Aussage von Nunbergs Aufsatz über *Ichstärke und Ichschwäche* von 1939 (vgl. Adorno 1957: [Stars Down]: GS 9.2: 68; 1968: EiS: 280).

Im Zentrum der Triebdynamik des autoritären Charakters erkennt Adorno die Ich-Schwäche. »Weakness in the ego is expressed in the inability to build up a consistent and enduring set of moral values within the personality« (Adorno 1950: GS 9.1: 202). Erneut erweist sich als *Kern der Pseudo-Individualität nach Adorno die Verhinderung von Kontinuität*. Wie der Charakter für ihn ein armselig zusammengehaltenes Bündel von Narben darstellt, so drückt die Ich-Schwäche die Unfähigkeit aus, »ein festes Ich auszubilden« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 143). Dem stünde eine objektive, wie Adorno feststellt, »unumgängliche« gesellschaftliche Tendenz zur *Flexibilisierung* entgegen. Diese mache es vielfach nötig »auf stets wechselnde Situationen« sich einzustellen und »harmoniert mit den Phänomenen der Ich-Schwäche« (ebd.). *Wer beständig wechselnden Anforderungen entsprechen müsse, verliere die Kontinuität der Erfahrung, die Festigkeit der Wertorientierung und damit letztlich die Einheit des Ichs.* Bereits damit erscheint die Ich-Schwäche nicht allein psychologisch, sondern auch philosophisch und soziologisch relevant. Denn »hat das Bewusstsein der Massen dem System dadurch sich gleichgemacht, dass es zunehmend jener Rationalität des festen, identischen Ichs sich entäußerte, die noch im Begriff einer funktionalen Gesellschaft impliziert war« droht der »Kern von Individuation«, so Adorno, »zu zerfallen« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 368). Entgegen der Vermutung, Adorno würde das Ende des selbst-identischen Ichs begrüßen, das er gemeinsam mit Horkheimer als trojanisches Pferd der Herrschaft durchsichtig gemacht hatte, erkennt er darin keine Freiheitsgewinne. Denn Freiheit bedarf unter anderem der Spontanität. Doch diese ist durch die Schemata der Kulturindustrie zu Reiz-Reaktions-Mechanismen verkommen. Die Subjekte sind durch den »Identifikationsmechanismus« mit der überwältigenden Macht der Gesellschaft dermaßen präformiert, »dass sie der Spontanität, des bewussten Handelns, all der Dinge gar nicht fähig sind, durch die der Weltlauf zu verändern wäre« (Adorno 1964: LFG: 113; siehe Kapitel 4.1.4.) Darin äußere sich die Beschädigung der Menschen (vgl. ebd. 114).

Zwischen der Ich-Schwäche und verschiedenen Ideologien macht Adorno wechselseitige Konstitutionsbeziehungen aus, sie stützen und verschärfen einander. Auf individueller Ebene treten Ideologien überwiegend als *Meinung* in Erscheinung. Eine Meinung drückt nach Adorno keine genuine Erfahrung aus, sondern den »Mangel an Subjektivität« (Adorno 1961: [Meinung]: GS 8: 164). Als Meinung der Vielen, als *common sense*, gibt sie sich schlau und zugleich feindlich gegen wissenschaftliche Überprüfung und transzendierende Spekulation (vgl. ebd.: 147). Diese stets informierte Schlauheit entsteht nicht aus der Konfrontation mit einem Objekt und freier Assoziation, sondern wird von den gesellschaftlichen Apparaten, wie Kulturindustrie, Propaganda und PR, planvoll produziert. Auf diese Weise präformiert bildet das Bewusstsein der Einzelnen sich ein, subjektiv zu sein, wo es objektiven Zwängen folgt. Im Zwang gründet auch der Zusammenhang von psychologischer Subjektbildung und Ideologie. Wie zuvor in den Kraftfeldern Gewalt-Macht und Ideologie-Wissen gezeigt, *zwingt die objektive Ohnmacht die Subjekte dazu, die Erfahrung der Ohnmacht abzuwehren, indem sie sich der Subjektstabilisierung qua Ideologie*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bedienen. Der dahinter liegende subjektive Mechanismus ist der einer konformistischen Angleichung an die gesellschaftlichen Zwänge, durch den der Einzelne mit dem Kollektiv verbunden wird. Daher spricht Adorno in diesem Zusammenhang davon, dass hinter der ideologischen Halbbildung ein »kollektiver Narzissmus« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 114) walte. Durch ihn würden

> »die Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewusstsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, dass sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurück empfangen.« (ebd.: 114; siehe Kapitel 3.1.2.)

Diese psychologische »Identifikation mit der Macht und Herrlichkeit des Kollektivs« (Adorno 1961: [Meinung]: GS 8: 156; siehe Kapitel 2.1.2.) ist ein wesentliches Argument für die Integration der Sozialpsychologie in die Kritische Theorie der Gesellschaft. Neben den konformistischen und tendenziell autoritären Ideologien erfüllen aber auch individualistische Ideologien die Funktion der Subjektstabilisierung bei fortgesetzter Unterwerfung. Die Unterwerfung im Zeichen individueller Freiheit kann die gesellschaftliche Herrschaft sogar effizienter gestalten.

Auf die Illusion von Autonomie können Ideologien nicht gänzlich verzichten und die Gesellschaft ist auf die Triebenergie des Ichs als Kitt angewiesen. Daher ist mit der Anpassung der psychologische Mechanismus hinter der Ich-Schwäche nur einseitig beleuchtet. Erfolgreich gelingt die Anpassung vielmehr dort, wo der Einzelne eine Pseudoindividualität angeboten bekommt, deren Anforderungen er erfüllen kann. Aus der Erfüllung entsteht Motivation und die Triebenergie wird effizient in gelenkte Bahnen gerichtet. In seinen Analysen über Horoskope arbeitet Adorno heraus, dass deren Manipulation wie bei der faschistischen Propaganda auf Anrufung subjektiver Wünsche beruht, welche die Menschen zwar nicht realisieren können, aber doch besitzen wollen. Daher wird ihnen eine erfüllbare Ersatz-Individualität angeboten. Vor dem Hintergrund »reale[r] gesellschaftliche[r] Ohnmacht« setzten diese manipulativen Mechanismen zwar objektiv die »Ichschwäche« (Adorno 1962: [Aberglaube]: GS 8: 156/157) voraus. Dennoch bleibt das Überleben der Individuen unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus an die Illusion von Individualität gebunden. Die Selbsterhaltung des Einzelnen verlangt rücksichtslose Konkurrenz, »er muss *sich anpassen durch Nicht-Anpassung*.« (ebd.: 157; Hervorhebung P.E.) Diese *relative Autonomie* der Einzelnen spottet jeder emphatischen Autonomie, weil ihr Ziel, ihre Bedingungen und ihre Mittel bis ins Kleinste vorgegeben sind. Erfolg in der Klassengesellschaft verlangt »individual qualities«, wie etwa »strength, namely the capacity of sacrificing oneself,« und damit scheinbar das genaue Gegenteil von »the often stressed ego weakness« (Adorno 1957: [Stars Down]: GS 9.2: 68). Adorno bringt das darin aufscheinende Individualisierungsparadox auf den Punkt: »Adjustment calls for individuality« (ebd.: 68). Durch die Anrufung von Pseudo-Individualität führt die Angleichung des Ichs an gesellschaftliche Zwänge zur Ich-Schwäche,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

welche ihren ideologischen Charakter durch mehr Pseudo-Individualität zu verdrängen und zu kompensieren versucht.

Analog zur stets alerten Geschäftigkeit und informierten Halbbildung laufen auch diese vermeintlich individuellen Qualitäten auf Selbstaufgabe hinaus. Beim individuellen Erfolg in der Konkurrenz handelt es sich nämlich um eine Selbsterhaltung ohne Selbst. Erfolgreiche Ichbildung setzte hingegen »die Entfaltung spontaner Individualität« voraus und damit, so Adorno im Anschluss an Hegels Einsicht über die Entäußerung, »notwendig auch Anpassung, Identifikation mit dem Nicht-Ich« (Adorno 1962: [Aberglaube]: GS 8: 157). In seiner monadischen Abkapselung von der Gesellschaft »verkümmert« (ebd.: 157) Individualität und damit das Ich. Adornos These vom paradoxen Verschwinden des Individuums in der individualistischen Gesellschaft gründet auf der dialektisch-materialistischen Einsicht der gesellschaftlichen Genese des Individuums. »Freiheit von der Gesellschaft beraubt es der Kraft zur Freiheit.« (Adorno 1953: MM: GS 4: 170) Die Ich-Schwäche ist Ausdruck dieser mangelnden gesellschaftlichen Kraft, von der das Individuum zunehmend getrennt wird. Dahinter steht erneut Adornos Argument, die schwindende Vermittlung über den Markt führe zu weniger Vermittlung im Individuum und damit zur Regression des Subjekts zum »bloßen gesellschaftlichen Objekt[].« (ebd.: 171) Weder kann es sich entäußern noch kann es die Kraft der Gesellschaft in sich aufnehmen, um die Stabilität zu gewinnen, welche Ich-Bildung benötigt und Kontinuität der Erfahrung gewährt. *Die gewaltsame Trennung des Individuums von der Gesellschaft wird durch die individualistische Ideologie überdeckt, welche zugleich die Tendenz zur Ich-Schwäche befeuert, indem sie durch Pseudo-Individualität Kompensation bietet.*

Adornos Gebrauch des psychologischen Begriffs der Regression ist mehrdeutig. Einerseits bezieht er sich direkt auf die Idee der Regression auf kindliche oder vorödipale Entwicklungsstufen, etwa als Auswirkung der ideologischen Ticket-Mentalität (vgl. Adorno 1950: AP: GS 9.1: 346; siehe oben). Andererseits nutzt er den Ausdruck im übertragenen Sinn, um die gesellschaftlichen Tendenzen zur Regression zu beschreiben. Demnach tendieren Rückständige, wie das Kleinbürgertum oder die Bauern, zu Revisionismus. Da sie in der gesellschaftlichen Entwicklung kaum Hoffnungen auf eine Verbesserung ihrer Lage haben, sind Gruppen, die zwischen »die Mühlräder der Geschichte geraten« geneigt, »an der Ideologie der Vergangenheit festzuhalten« (Adorno 1960: PuS: 187). In diesem weiten Sinne zeigt die Regression auch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen an. Adorno verbindet dafür Freuds Annahme, das Unbewusste tendiere rückwärts, mit dem Gedanken von Marx über die langsamere Umwälzung des Überbaus gegenüber dem Unterbau. Demnach bestehe »eine Regression unter dem Zwang selber von sozialem Druck« (Adorno 1960: PuS: 189). Unter Rückgriff auf die Fragestellung des Instituts formuliert Adorno die gesellschaftliche Funktion der Regression: »diese Kräfte des Unbewussten und der Psychologie [tendieren; P.E.] dazu eine Art von *emotionalem Kitt* beizustellen, der die Menschen an die eigentlich bereits überholten Bewusstseinsformen auch dann noch kettet, wenn sie etwa ihrem Bewusstsein nach jene Zusammenhänge des Sozialprozesses und des objektiven Überholtseins durchschauen sollten« (ebd.: 189; Hervorhebung P.E.). Adorno erkennt in der Regression nicht nur die Folge der mit Ich-Schwäche einhergehenden Pseudo-Individualisierung oder eine Beschreibung für veraltete Ideologien. Die »Tatsache des ›cultural lag‹« (ebd.) offenbart die notwendige Vermittlung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch das Individuum. Ohne deren psy-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chologischen Kitt risse Gesellschaft aufgrund ihrer Brüche, ihrer auseinanderweisenden Tendenzen entzwei. Der Schein ihrer objektiven Überflüssigkeit ist real, aber ohne das Ich, das Individuum, das Selbst zerfiele die integrierte Gesellschaft, welche daher allerlei Ersatz produziert.

Adornos psychologische Argumentation auf dialektisch-materialistischer Basis erklärt auch, weshalb er davon abrät, der Anpassung einfach das Individuum gegenüberzustellen. Nicht weil es gesellschaftlich bedingt ist und damit keine philosophische Dignität hätte, sondern weil die dominante Form der Individualität in destruktive gesellschaftliche Dynamiken eingebunden ist. »Man verfehlt den Charakter einer Gesellschaft, die den Begriff der Anpassung zum Fetisch macht, sobald man die Begriffe Individualität und Anpassung voneinander isoliert und undialektisch den einen gegen den anderen ausspielt.« (Adorno 1962: [Aberglaube]: GS 8: 161–162) *Wie es ohne Organisation kein Individuum gäbe, so gäbe es ohne Anpassung kein Ich. Emanzipatorisch wäre es, sich diese gesellschaftlichen Prozesse anzueignen und Verhältnisse jenseits dieser Dichotomien zu etablieren.*

4.1.3. Kritik an der Subjektphilosophie

Adornos Analysen der Ich-Schwäche finden ihr Pendant in seiner Kritik an der klassischen Subjektphilosophie. Denn ein »starkes Ich« wäre nach Adorno wohl am ehesten der »intelligible[] Charakter«[24], den Kant als »Einheit« des Ichs bestimmt und dem er zubilligt »alle seine Regungen vernünftig kontrollier[en]« (Adorno 1966: ND: GS 6: 289) zu können. Keineswegs verteidigt Adorno diese subjektphilosophische Konzeption des starken Ichs, vielmehr kritisiert er darin die »bürgerliche Affirmation der persönlichen Einheit an sich auf Kosten ihres Inhalts, die schließlich unter dem Namen von Persönlichkeit nur den starken Mann übrigließ.« (ebd.: 288/289) Wie auch mit dem Begriff des ›transzendentalen Subjekts‹ verfolgt Kant das Ziel, das Subjekt rein formal über dessen Vernunftfähigkeit zu bestimmen, unter Absehung gesellschaftlicher Bedingungen. Diese theoretische Strategie kritisiert Adorno immanent, angestoßen von der Erfahrung individuellen Leidens.[25]

Kants Subjektbegriff steht, so Adorno, »in der Gesamttradition des neueren Rationalismus« (Adorno 1966: ND: GS 6: 289), die über Leibniz und Spinoza bis zu Descartes

24 Kant entwickelt den intelligiblen Charakter in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), auch um ihn von dem psychologischen Charakter realer Individuen zu unterscheiden. »Das von Kant mit dem intelligiblen Charakter Gemeinte dürfte der Persönlichkeit im älteren Sprachgebrauch sehr nahe kommen, die ›zur intelligibelen Welt gehört‹.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 288) Adorno schreibt eine Begriffsgeschichte der Persönlichkeit, welche einem Verfall unterliegt, unter dem Titel *Glosse über die Persönlichkeit* mit Besonderer Rücksicht auf Kant. »Die Kraft des Ichs, die verlorenzugehen droht und die vordem, zur Selbstherrlichkeit karikiert, im Persönlichkeitsideal enthalten war, ist die des Bewusstseins, der Rationalität« (Adorno 1966: [Persönlichkeit]: 56).

25 Josef Früchtel erinnert in seiner Darstellung der Bezugnahmen Adornos auf Kant daran, dass Kants Begriff des transzendentalen Subjekts in der Tradition der res cogitans von Descartes steht. »Subjektivität ist der Begriff für die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand im Bewusstsein. Es ist also Selbstbewusstsein.« (Früchtel 2011: 312) Dieses rein formale »Selbstverhältnis« (ebd.: 312), so Adornos Vorwurf, verdränge die objektive Vermittlung durch Gesellschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

›res cogitans‹ zurückreicht und vom deutschen Idealismus beerbt wird. Das gemeinsame Merkmal der klassischen Subjektphilosophie, wie sie bei Descartes, Kant und Hegel auf unterschiedliche Weise entwickelt wurde, bildet die Einheit des Subjekts. In anderen Worten: seine Identität mit sich selbst. Adorno führt die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs der Identität aus. Er unterscheidet, erstens das »Kantische ›Ich denke‹«; zweitens »das in allen vernunftbegabten Wesen gesetzlich Gleiche«; drittens die »Sichselbstgleichheit eines jeglichen Denkgegenstandes, das einfache A = A«; und, viertens, den Gedanken, »dass Subjekt und Objekt wie immer auch vermittelt, zusammenfallen« – zusammengefasst »bezeichnet Identität den Indifferenzpunkt des psychologischen und logischen Moments im Idealismus.« (ebd.: 145) Diese in jeder Aufklärung aufzufindende, für die Aufklärungsphilosophie jedoch besonders charakteristische Denkweise der »Identitätsphilosophie« (ebd.: 203) unterzieht Adorno einer immanenten Kritik.[26]

Immanente Kritik behandelt Wahres und Unwahres am Gegenstand, womit das folgende Unterkapitel beginnt. Im Anschluss werden Adornos deskriptive und normative Einwände näher beleuchtet. Den Schluss bildet seine auf Vermittlung von Subjekt und Objekt hinauslaufende Antwort, die zugleich zum Ende der Darstellung von Adornos Subjekttheorie überleitet, in welcher seine Hoffnungen auf das Subjekt zur Sprache kommen. Dieses Unterkapitel erhebt, wie die übrigen, keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern trifft eine relevante Auswahl, ohne Komplexität und Übersichtlichkeit zu verlieren. Daher stehen besonders Adornos Auseinandersetzungen mit Kant und Hegel im Fokus. Sie bilden einen weiteren Ausgangspunkt seiner Subjekttheorie, in deren Mittelpunkt das philosophische Subjekt steht. Wie in dem vorangegangenen Kapitel wird deutlich herausgearbeitet, dass Adorno dies stets mit dem soziologischen Individuum und dem psychologischen Ich verbindet.

Die klassische Subjektphilosophie ist wahr und unwahr zugleich

Das Verfahren immanenter Kritik setzt einen Wahrheitsanspruch im Kritisierten voraus. Diesen formuliert die klassische Subjektphilosophie zweifelsfrei, besonders dort, wo sie sich als Erkenntnistheorie versteht. Adorno hebt nun den *historische Wahrheitskern* von Descartes, Kant und Hegel hervor (vgl. Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: 15). Das heißt, er misst die Erkenntnisse, Begriffe und Systeme sowohl an ihrem eigenen Anspruch auf Wahrheit als auch an ihrer Stellung zum gesellschaftlichen Prozess. Demnach »ratifizierte«, so Adorno, »die Cartesianische Zweisubstanzenlehre«, welche ›res cogitans‹ von ›res extensa‹ trennt, »die Dichotomie von Subjekt und Objekt« (Adorno 1969: [Marginalien]: 169). Zu Descartes Lebzeiten entstand mit der städtischen Markt-

26 Die Kritik fußt auf der Argumentation der *Dialektik der Aufklärung*, wonach Aufklärung selbst in Mythos zurückfalle, ihre Rationalität in Irrationalität umschlage, wenn Zweck und Mittel vertauscht werden. Diese durch gesellschaftliche Naturbeherrschung bedingte Entwicklung zur instrumentellen Vernunft gewinnt mit Descartes mathematischer Methode an Einfluss. Adorno, Horkheimer und die übrigen Mitglieder des Instituts erkennen daher »in Kant […] einen Repräsentanten der in der Neuzeit mit Descartes beginnenden Tendenz, Vernunft und Philosophie auf eine (mathematisch-naturwissenschaftliche) Wissenschaft zu reduzieren.« (Früchtel 2011: 311) Indem sie »nur die identitätsphilosophische Version der Aufklärung ins Visier« nehmen, formulieren Adorno und Horkheimer eine »rettende Kritik« der Aufklärung (Wesche 2018: 31). Siehe Kapitel 3.1.3.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wirtschaft der Kapitalismus, welcher die feudalen Bindungen in Frage stellte und mit zunehmender Geschwindigkeit löste. Daher wurden zu dieser Zeit Waren von Produzenten, Gesellschaft von Individuum, und Subjekt und Objekt voneinander getrennt. Alle diese Formen bestanden bereits zu früheren Zeiten, doch gewinnen diese Trennungen nach Adornos Argumentation eine neue Qualität und die jeweiligen Phänomene und Begriffe an Substanz. Durch sein Denken registriert Descartes also den gesellschaftlichen Prozess der Trennung, den er zugleich still stellt, indem er ihn hypostasiert. Paradoxerweise beschleunigt die Cartesianische Philosophie damit diesen Prozess, denn die von ihm wesentlich befeuerte Mathematisierung des Denkens trennt Hand- und Kopfarbeit, Theorie und Praxis, Planung und Produktion (vgl. ebd.) und ebnet damit den Weg zur Unterordnung des Denkens unter gesellschaftliche Imperative der Kapitalverwertung. So oft Adorno die problematischen Folgen dieser Trennungen hervorhebt, so deutlich warnt er davor, sie handstreichartig rückgängig zu machen. »*An der Zweiheit von Subjekt und Objekt ist kritisch festzuhalten*, wider den Totalitätsanspruch, der dem Gedanken inhäriert.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 177; Hervorhebung P.E.) Das von der Gesellschaft getrennte Subjekt ist doppelt falsch. Denn es bleibt letztlich gesellschaftlich bestimmt; und indem es sich als dem Objekt gegenüber Getrenntes setzt, ebnet es den Weg zu forcierter Naturbeherrschung. Der Tendenz nach unterwirft das Subjekt qua Denken letztlich alles seinem Willen. Totalisierend setzt sich das denkende Subjekt als Absolutes. Da es alles abschneiden muss, was sich der begrifflichen Identifikation entzieht, schließt das Identitätsdenken systematisch das Nichtidentische aus. »Nur bringt die Kritik des subjektiven Ursprungs der Trennung das Getrennte nicht wieder zusammen, nachdem es einmal real sich entzweite.« (ebd.) Adorno warnt vor verlängerter Hybris des Denkens, das erneut sich omnipotent düngt, indem es die Trennung nach dem Modell der Identität kittet. Vielmehr müsste das Denken begreifen, dass es selbst Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist. Eben daher rührt die Bedingung der Möglichkeit des Geistes zur Ideologie wie zur Wahrheit (siehe Kapitel 3.1.).

Die Trennung von Subjekt und Objekt im Denken zu überwinden, versprach der Begriff der Synthese, wie er von Kant entwickelt wurde. Adorno erblickt in Kant den großen Erben des Rationalismus, der seine Anlagen fortentwickelte und seine Widersprüche auf die Spitze trieb. Zwar schloss er Gesellschaft aus und versuchte aus reinen Vernunftbegriffen die Grenzen der Vernunft zu bestimmen, um Erkenntnis, Moral und Ästhetik auf festen Grund zu stellen. Daher rührt, so Adorno, der »ideologische Oberton aller Rede von Synthese.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 177) Doch formuliert die Synthese des transzendentalen Subjekts bei Kant wesentliche Bedingungen für objektive Erkenntnis.[27] Ihr Begriff setzt ein stabiles Erkenntnissubjekt voraus, das zu Selbstbewusstsein in der Lage ist. Damit erhebt es Anspruch auf die Reflexion der objektiven Bedingungen seiner Erkenntnis. »Als äußerster Grenzfall von Ideologie rückt das transzendentale Subjekt dicht an die Wahrheit.« (ebd.: 180) In Kants Subjektphilosophie abstrahiert das Denken von allen empirischen Bestimmungen, wie die Ware vom Gebrauchswert.

27 »Der Begriff der Synthesis, der seit Aristoteles als Fundamentalbegriff der Urteilslehre gilt und die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat benennt, erhält bei Kant«, so Thein, »durch den transzendentalen Subjektbegriff eine erweiterte Bedeutung und Bestimmung. Synthesis wird zu einer Leistung der subjektiven Erkenntnisvermögen« (Thein 2013: 17).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Der von der Philosophie verklärte und einzig dem erkennenden Subjekt zugeschriebene Abstraktionsvorgang spielt sich in der tatsächlichen Tauschgesellschaft ab.« (Ebd.) Kants Subjektphilosophie reflektiert damit die entwickelte Marktwirtschaft, welche zu seiner Zeit ihre gesellschaftliche Gestaltungskraft in den bürgerlichen Revolutionen progressiv offenbarte.[28] Adornos ideologiekritische Denkbewegung, im Kritisieren Wahres und Falsches zugleich zu ermitteln, lässt ihn im transzendentalen Subjekt Kants »jenes Wahre der Vorgängigkeit von Gesellschaft vorm Einzelbewusstsein und all seiner Erfahrung« (ebd.: 182) erkennen. Die Hybris des Subjekts, den abstrakten Formalismus und die ideologische Synthese kritisiert Adorno an Kants Version identitätsphilosophischer Subjekttheorie, nicht ohne deren Wahrheitsgehalt zu würdigen. Allem voran verbindet Kant den Anspruch auf Wahrheit mit der kritischen Reflexion des erkennenden Subjekts. Genau diese Fähigkeit verliert das Subjekt, so Adornos These, in dem Maße, in dem es in die Gesellschaft integriert wird, welche die Vermittlung über den Markt zugunsten der Planung abschafft und damit das Individuum seiner ökonomisch-substantiellen Kraft beraubt. »Wo das Subjekt die Kraft zur vernünftigen Synthesis nicht mehr hat oder sie, verzweifelnd vor Übermacht, verleugnet, dort nistet Meinung sich ein.« (Adorno 1961: [Meinung]: 168) Analog zur Halbbildung ist Meinung für Adorno nicht Ausdruck des Subjekts, sondern der objektiven Zwangsverhältnisse. Was einmal Synthesis voraussetzte und damit anregte, »Selbstbewusstsein«, wird im Spätkapitalismus unmöglich. Damit verliert das Individuum die wesentliche Bedingung, derer »Erkenntnis bedarf, um objektiv zu geraten.« (ebd.: 169)

Gegenüber der von Kant formalistisch formulierten Subjektphilosophie stellt Hegels »Dynamisierung des Philosophierens« gerade deshalb für Adorno eine »Selbstkritik der Aufklärung« dar, weil sie das »konkrete[] Subjekt[]« und die reale »geschichtliche[] Welt« (Adorno 1963: Hegel: 80) einbezieht. Über den Einfluss von Hegels Dialektik auf Adorno wurde im ersten Kapitel bereits einiges gesagt (siehe Kapitel 1.3.2.). Daher nur eine kurze Rekapitulation. Hegels Philosophie bewertet Adorno als wahr und unwahr zugleich (vgl. Adorno 1963: Hegel: 29). Einmal zeigt sich die Wahrheit des Hegelschen Denkens erneut in dessen Verarbeitung gesellschaftlicher Prozesse. Marx folgend erkennt Adorno die Wahrheit des ideologischen Arbeitsfetisch Hegels in der dahinter aufscheinenden »Universalität von gesellschaftlicher Arbeit« (ebd.: 38). Die Einsicht Hegels in die Arbeit als Prozess der gegenseitigen Erzeugung von Subjekt und Objekt wird bei ihm unter der Hand zur »Verabsolutierung […] des Klassenverhältnisses: eine der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig.« (Ebd.) Weiterhin zeigt sich die Wahrheit der aufs Subjekt fixierten idealistischen Position Hegels im Vorgriff auf materialistische Theorien. »Gesellschaftlichen Materialismus rückt Hegel desto näher, je weiter er […] darauf beharrt, die Gegenstände von innen her zu begreifen.« (ebd.: 84) In Hegels Denken bricht der Vorrang des Subjekts aus innerer Dynamik hervor. Denn in der höchsten Kategorie des Hegelschen Systems, »im Absoluten«, wird »das Objekt Subjekt« durch ihre Vermittlung und damit »ist das Objekt nicht länger dem Subjekt gegenüber inferior.« (ebd.: 85)

28 Gleichwohl darf an dieser Stelle – gerade mit Adorno – nicht das regressive Moment von Antisemitismus und Rassismus vergessen werden, das die bürgerliche Vergesellschaftung ganz objektiv evozierte und das sich auch bei Kant findet. Adorno offenbart den Antisemitismus Kants in dessen Briefwechsel (vgl. Adorno 1966: ND: GS 6: 292).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hier deutet sich nach Adornos Einschätzung das dritte Wahrheitsmoment in Hegels Philosophie an. Sein »Prinzip des Werdens der Wirklichkeit, wodurch sie mehr ist als ihre Positivität«, ist nach Adornos Einschätzung idealistisch und »zugleich antiidealistisch, Kritik des Subjekts an der Wirklichkeit.« (ebd.: 43) Die Einsicht in das Werden der realisierten Wirklichkeit bedingt die Möglichkeit von Kritik an ihr. Vom Subjekt her kann die Negativität der Realität erfahren und aus ihr deren transzendierende Potentiale abgeleitet werden, welche in den objektiven Bedingungen angelegt sind. Immanente Kritik bringt Leiderfahrung zur Sprache und verweist auf die Möglichkeit von Utopie qua bestimmter Negation. Das Potential eines Besseren bürgt für die Wahrheit von Hegels Philosophie des Werdens.

Hingegen bewertet Adorno Hegels Systemzwang als unwahr, welcher die Identität von Subjekt und Objekt positiv setzt und damit die gesellschaftlichen Totalitarismen vorwegnimmt (vgl. ebd. 40). »Die Wahrheit des unauflöslich Nichtidentischen erscheint im System, nach dessen eigenem Gesetz, als Fehler […]« (ebd.: 164) Die Rationalität des Systems offenbart ihre eigene Irrationalität. Das ›tertium non datur‹, die Widerspruchsfreiheit, wird vom Hilfsmittel der Erkenntnis zu ihrem Prinzip und schließt systematisch alles aus, was dem Identitätsdenken sich nicht beugt. »Bei allem Nachdruck auf Negativität, Entzweiung, Nichtidentität kennt Hegel deren Dimension eigentlich nur um der Identität willen, nur als deren Instrument.« (ebd.: 164) Adornos bekannte Positionierung für das Nichtidentische[29], welches nicht positiv bestimmt werden kann (vgl. Adorno 1966: ND: GS 6: 161), stellt dennoch *eine rettende Kritik an Hegel und dessen idealistischer Dialektik dar, die noch Nicht-Identisches identisch machen will*. Seine dialektische Stärke, alles zu begreifen, erweist sich als seine Schwäche, das mit dem Begriff nicht Erfassbare angemessen wahrzunehmen. »Wohl wird das Nichtidentische, Unerkannte durch Erkennen auch identisch, das Nichtbegriffliche durch Begreifen zum Begriff des Nichtidentischen.« (Adorno 1963: Hegel: 164) Doch Adorno stellt sich diesem Paradox, indem er die Dialektik darauf beschränkt, im Negativen zu verweilen, statt positiv zu werden. »Kraft solcher Reflexion indessen ist das Nichtidentische selber doch nicht nur Begriff geworden, sondern bleibt dessen von ihm unterschiedener Gehalt.« (Ebd.)

Das Wahre in den Philosophien Descartes, Kants und Hegels besteht für Adorno damit in erster Linie im Vorgriff auf spätere Einsichten. Diese reflektieren das jeweilige Theorie-Praxis-Gefüge und erfassen den Zeitkern der Wahrheit ihrer identitätsphilosophischen Systeme als Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen. Adorno zeigt, dass die Konzeptionen von res cogitans und transzendentalem Subjekt beziehungsweise intelligiblem Charakter und identischem Subjekt-Objekt in der falschen Trennung von Gesellschaft und Individuum wurzeln, die sie durch Verdrängung registrieren. *Gleichzeitig dienen ihm die Attribute der Subjektivität, ihre Rationalität, ihre Kontinuität der Erfahrung, ihre Fähigkeit zur Synthese, ihre Spontanität und ihr Selbstbewusstsein als immanenter Maßstab von Kritik*. Zwar bleiben sie unerreicht und damit ideologisch, doch zugleich wahrer Ausdruck des Potentials von Emanzipation. Dieser kritische Gehalt der

29 Wesche umschreibt diesen für Adorno wichtigen Begriff des Nichtidentischen, den er jeder Bestimmung bewusst entzieht, wie folgt: »Der Begriff des Nichtidentischen dient als ein Platzhalter für den Rest, der in einem notwendigen Vorrang des Positiven nicht aufgeht und sich durch keine erkenntnistheoretische Aufklärung wegargumentieren lässt.« (Wesche 2018: 320)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bürgerlichen Subjektphilosophie ist nach Adornos Argumentation mit der Entfaltung der Tauschgesellschaft gemeinsam mit dem Individuum »zergangen« (Adorno 1966: ND: GS 6: 336).

Deskriptive Schwächen des klassischen Subjektbegriffs

Zergangen sind die identitätsphilosophischen Konzeptionen des philosophischen Subjekts nach Adorno, weil sie deskriptiven und normativen Mängeln erlagen. Ihre von gesellschaftlichen Antagonismen hervorgerufenen Antinomien konnten sie nicht zureichend bestimmen, da sie sich nicht als Gesellschaftskritik begriffen. Daher mussten sie den ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Zustand hypostasieren, welchen sie registrierten und der unwiderruflich vergangen ist.

Die klassischen Subjektbegriffe sind nach Adornos Darstellung deskriptiv nicht überzeugend, weil sie ihre gesellschaftliche Bedingtheit nicht reflektieren. Bereits in der gemeinsam mit Horkheimer verfassten *Dialektik der Aufklärung* steht die Kritik dieses Abstraktionsprozesses vom empirischen Individuum und den gesellschaftlichen Verhältnissen im Mittelpunkt der Bewertung von Rationalismus und Idealismus.[30]

> »Das Selbst, das nach der methodischen Ausmerzung aller natürlichen Spuren als mythologischer weder Körper noch Blut noch Seele und sogar natürliches Ich mehr sein sollte, bildete zum transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert den Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 46)

Diese von ihnen auf Bacon, Descartes und Spinoza zurückverfolgte philosophische Tradition verdränge bewusst den gesellschaftlichen Zusammenhang und gewinne damit notwendig nur ein unzureichendes Verständnis der Entstehung von Subjekt und Objekt und ihrer Beziehung untereinander. Denn ohne Arbeitsteilung, Naturbeherrschung und Marktwirtschaft können weder das Individuum noch das Ich oder das philosophische Subjekt hinreichend begriffen werden. »*Vermittelt durchs Prinzip des Selbst ist die gesellschaftliche Arbeit jedes Einzelnen in der bürgerlichen Wirtschaft*; sie soll den einen das vermehrte Kapital, den anderen die Kraft zur Mehrarbeit zurückgeben.« (ebd.: 46; Hervorhebung P.E.) Derart verdrängt entgeht der Identitätsphilosophie auch die eigene Verstrickung in die gesellschaftliche Arbeitsteilung. *Damit verfehlt sie den aufklärerischen Anspruch auf Selbsterkenntnis und hat Anteil am Umschlag der Aufklärung in Mythologie in der Moderne*. »Der technische Prozess, zu dem das Subjekt nach seiner Tilgung aus dem Bewusstsein sich versachlicht hat, ist frei von der Vieldeutigkeit des mythischen Denkens wie von allem Bedeuten überhaupt, weil Vernunft selbst zum bloßen Hilfsmittel der allumfassenden Wirtschaftsapparatur wurde.« (ebd.: 47) Die Identitätsphilosophie trägt demnach zur ökonomischen Entmächtigung des Individuums bei, indem es die Rationalität gesellschaftlicher Planung zum Selbstzweck erklärt.

---

30 Christian Thein unterstreicht diese kritische Bezugnahme Adornos auf den deutschen Idealismus: »In ihrem Selbstverständnis als Reflexionsform des innergeschichtlichen Verhältnisses von philosophischer Vernunft und gesellschaftlich-historischer Wirklichkeit bleibt die Kritische Theorie und insbesondere die Philosophie Adornos immer dem Denkgebäude des Idealismus und seiner Grundkategorien verpflichtet.« (Thein 2013: 14)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Indem die identitätsphilosophische Beschreibung das philosophische Subjekt seiner gesellschaftlichen Dimension beschneidet, verstärkt sie die gesellschaftliche Entfremdung. Das transzendentale Subjekt entpuppt sich für Adorno als bürgerliches Subjekt. »[S]eine Festigkeit und Invarianz, welche der Transzendentalphilosophie zufolge die Objekte erzeugt, wenigstens ihnen die Regel vorschreibt, ist die Reflexionsform der im gesellschaftlichen Verhältnis objektiv vollzogenen Verdinglichung der Menschen.« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 155) Im antiken Mythos war die mimetische Angleichung ans Tote noch List der Vernunft im Dienst der Selbsterhaltung im Angesicht übermächtiger Natur. In der modernen Gesellschaft schlägt die verdinglichte Objektwelt Kraft der instrumentellen Vernunft zurück und verschärft die Entfremdung. Zuerst fetischisiert der Bürger die Dinge zu Waren für seinen Profit und anschließend gleicht er sich selbst ihnen an, um in der Konkurrenz bestehen zu können. Die an der Basis der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wirksame Herrschaft wird im Überbau von der klassischen Subjektphilosophie zwar registriert, aber nicht durchschaut. »Das Feste des erkenntnistheoretischen Ichs, die Identität des Selbstbewusstseins ist ersichtlich der unreflektierten Erfahrung des beharrenden, identischen Objekts nachgebildet« (ebd.: 165). Damit hängt ein weiterer Aspekt der *Unfähigkeit der klassischen Subjektphilosophie, sich als Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu verstehen,* zusammen. Nicht nur entgeht ihr damit der Umschlag von Aufklärung in Mythologie, sondern auch die Einsicht in das Theorie-Praxis-Gefüge. Da sie sich in Tradition der Trennung von Kopf- und Handarbeit dieser Einsicht enthebt, wird ihre Subjektkonzeption ideologisch, gerade dort, wo sie Tätigkeit, Aktivität und Spontanität behauptet. »Die abstrakte Subjektivität, in der der Rationalisierungsprozeß terminiert, kann strengen Sinnes so wenig irgend etwas tun, wie vom transzendentalen Subjekt vorzustellen ist, was gerade ihm attestiert wird, Spontanität.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 170)

Was bei Descartes, Kant und Hegel noch als rein philosophische Reflexion auf das Subjekt von Erkenntnis konzipiert war, zeigte gerade in seiner Abstraktion praktische Wirkungen. Im Theorie-Praxis-Gefüge markieren sie wichtige Reflexionsstufen der bürgerlichen Gesellschaft. Bereits zu ihren Lebzeiten beeinflussten sie Wissenschaft, Kunst und Politik. Ihre Vorstellungen prägten das bürgerliche Bildungsideal und radikale Forderungen nach Autonomie genauso, wie das Selbstbild kolonialer Eroberung nach außen und nationalistischer Staatsbildungsprozesse nach innen. Adorno ist sich dieser Ambivalenzen bewusst, bekämpft umso mehr das normative Ideal der Identität von Subjekt und Objekt.

Normative Probleme ausgehend von der Identität

Die Herstellung von Identität, sei es die vom Subjekt oder von Subjekt-Objekt, erscheint Adorno normativ problematisch, weil sie die Gewalt verlängert. Was als Beschreibung des selbstidentischen Subjekts bereits falsch war, offenbart sich als schlecht und tendenziell barbarisch, sobald es zum Sollzustand ausgerufen wird. Dennoch wirkt die klassische Subjektphilosophie mit dieser Zielsetzung weit über den Idealismus hinaus. Im Marxismus, in der Psychologie und Soziologie findet sich dieses identitätsphilosophische Ideal. Demgegenüber kritisiert Adorno, dass Subjekt, Individuum, Ich nicht nur nicht mit sich identisch sind, sie sollten es auch nicht sein. Weder die Trennung noch die Identität zeichnet er normativ aus, stattdessen ruht seine Hoffnung einzig in der

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vermittlung, welche den jeweils getrennten Momenten ihre Besonderung lässt und dabei gewaltfrei der Nichtidentität und der Natur eingedenk bleibt.

Obwohl der Marxismus antrat, die idealistischen Fehler zu beheben und gesellschaftliche Praxis in die philosophische Reflexion einzubeziehen, um selbst praktisch zu werden, ist er ihm im Hinblick auf sein Identitäts-Ideal oft gefolgt. Einer der zentralen Kritikpunkte Adornos an der marxistischen Tradition besteht in deren Festhalten an der positiven Dialektik, d.h., der Orientierung am Allgemeinen (siehe Kapitel 1.3.2.). Etwa bei Lukács findet sich die Identität von Subjekt und Objekt als harmonisches Ideal, bei dem Allgemeines und Besonderes identisch werden. Adorno setzt dem einen Respekt vor der Differenz entgegen. Das Ideal der Harmonie erscheint ihm in Wahrheit gewaltvoll.

Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* zeigen Adorno und Horkheimer wie sich die Versuche der Herstellung der Identität von Subjekt und Objekt in der Naturbeherrschung »gegen das denkende Subjekt selbst [wenden; P.E.]« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 43). Im Identitätszwang erkennen sie eine der Formen der Gewalt, welche seit Beginn des Zivilisationsprozesses wirkt (siehe Kapitel 2.1.1.). »Subjekt und Objekt werden beide nichtig« (ebd.), wenn die identifizierende, instrumentelle Vernunft unreflektiert fortschreitet. Da ihre Trennung objektiv ist, sich reproduziert und Realität gestaltet, kann die Behauptung ihrer Identität nur falsch sein und die Gewalt verlängern. Zwar ist die Trennung als Fetisch immer auch Ideologie, Schein, Bann, aber nichtsdestotrotz real wirksam (siehe Kapitel 3.1.3.). Der »*Identitätszwang*« hat Geschichte gemacht, er ist selbst »der geschichtliche Zwang, der auf die Menschen ausgeübt wird«, indem er die Individuen »bis in das Innerste ihrer Psychologie« verfolgt und »die Bildung ihrer Subjektivität selber […] geprägt« hat. (Adorno 1964: LGF: 105; Hervorhebung P.E.)

Jedoch unterliegt auch die Geschichte des Identitätszwangs nach Adorno einem Wandel. Die Integrationstendenz der Gesellschaft erfasst alle Bereiche und besonders das Subjekt (siehe Kapitel 4.1.1.). Seine Trennung von Gesellschaft wird faktisch infinitesimal, gleichzeitig wuchert die individualistische Ideologie. Das berührt auch die Trennung von Subjekt und Objekt, welche fortbesteht unter dem Schein ihrer Identität. »Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendete Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden.« (Adorno 1966: [Postscriptum]: GS 8: 91; siehe Kapitel 2.1.1.) *Die negative Aufhebung der Trennung von Subjekt und Objekt verlängert die Gewalt, welche beide objektiv fortwährend trennt.* Die Gewalt, so abermals Adornos Argument, besteht im Rückfall hinter eine mögliche Versöhnung. Eben in der Abwesenheit von Zwang unterscheiden sich Adorno zufolge die Ideale von Versöhnung und Identität. Das Subjekt erfährt diese »negative[] Identität von Allgemeinem und Besonderem« (Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: 186) als Leiden, sofern es überhaupt noch zur Erfahrung fähig ist.

Die von Adorno ausgemachten deskriptiven Schwächen der klassischen Subjektphilosophie und die Problematiken ihres normativen Ideals zeigen sich in der integrierten Gesellschaft auf deutliche Weise. Das selbstidentische Subjekt ist eine gesellschaftliche Abstraktion, deren Unwahrheit in der gesellschaftlichen Tendenz zur Identität von Subjekt und Objekt hervortritt. Das über allem wachende »Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus, vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden« (Adorno 1966: ND: GS 6: 146). Gegen dieses Ideal und die Entwicklungen, die es verwirklichen, wendet sich Adorno in seinem Werk. Das Ideal eines mit sich selbst identischen Subjekts ignoriert

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dessen innere Natur, seine Nichtidentität und damit das Potential, anders zu werden. Es verdrängt die Ohnmachtserfahrung des Individuums, indem es ihm ideologisch suggeriert, das Glück bestünde darin, ganz man selbst zu sein. Die Identität von Subjekt und Objekt beraubt das Individuum gerade der Attribute, die es nach Einsicht der Subjektphilosophie bräuchte, um Subjekt zu sein: Erfahrung, Kontinuität, Spontanität, Selbstbewusstsein – und der Erkenntnis, was an diesen Attributen gesellschaftliche Konventionen und verinnerlichte Herrschaft ist. Auf diese Weise verlängert sich die Klassenherrschaft, ohne dass das Individuum sie noch wahrnimmt. Einen Ausweg böte, so Adorno, einzig die Einsicht in die Vermittlung von Subjekt und Objekt.

Ausweg: Vermittlung

Eben diese Vermittlung von Subjekt und Objekt ist für Adornos Subjekttheorie ein zentraler Gedanke. Im Denken der Vermittlung kommt das Denken zu sich selbst, es vermag sich im Prozess der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu situieren. »Denken ist keine bloße subjektive Tätigkeit«, so Adorno, sondern »der dialektische Prozess zwischen Subjekt und Objekt, in dem beide Pole sich selbst überhaupt erst bestimmen.« (Adorno 1961: [Meinung]: GS 8: 153) So sehr das Denken dem einen Pol zugeordnet scheint, ist es nur Moment eines Prozesses, der stets beide Momente umfasst. Wie kaum ein Denken vermag das dialektische diesen Prozesscharakter hinter den scheinbar fixen Entitäten sichtbar zu machen.[31] Mehr als um Subjekt und Objekt handelt es sich um den Prozess der Herstellung von Subjekt und Objekt, den Adorno im Blick hat.[32] Bloße Verflüssigung strebt er gleichwohl nicht an. Wie die Trennung von Individuum und Gesellschaft offenbart (siehe Kapitel 4.1.2.), bedarf es in seinen Augen gewisser Fixierung, Dauerhaftigkeit, ja auch Identität. Jedoch nicht als Zweck an sich, sondern für ein gelingendes Leben. *Identität, Begriff, Subjekt dürfen nicht hypostasiert werden, sie bedürfen der steten Zurücknahme durch Denken, das diese Identifizierungen negiert.* Daher bestimmt Adorno die Wahrheit, auf die Denken zielt, negativ (siehe Kapitel 3.1.3.). Ihm zufolge ist nur ein »Begriff von Wahrheit« möglich, »der nicht dinghaft und abstrakt der bloßen Subjektivität gegenübersteht, sondern sich entfaltet durch Kritik, kraft der wechselseitigen Vermittlung von Subjekt und Objekt.« (ebd.: 159) Beide Momente bedingen, konstituieren, durchdringen einander.

Adorno führt diesen Gedanken der Vermittlung, welcher falsche Gegenüberstellungen zurückweist, immer wieder an unterschiedlichen Bezugspunkten der Subjekt-Objekt-Dialektik aus. *In der Vermittlung hat auch die Kategorie der Unmittelbarkeit ihre Wahrheit, sofern sie nicht ideologisch als Echtheit zum Fetisch gerinnt*. Der Gedanke der »Vermittlung sagt keineswegs, alles gehe in ihr auf, sondern postuliert«, so Adorno, »ein nicht Aufgehendes; Unmittelbarkeit selbst aber steht für ein Moment« (Adorno 1966: ND: GS 6: 174). Die

31 In Anlehnung an Marx' Bestimmung von Maschinen, erkennt Adorno in den gesellschaftlichen Institutionen »geronnenes Handelns« und »geronnene[] Arbeit« (Adorno 1968: EiS: 178). Holloway führt diesen Gedanken fort und spricht vom »Fluss des Tuns« (Holloway 2002: 43), der durch Herrschaft mittels fixierender Fetischisierung gebrochen wird.

32 Ähnlich beschreibt auch Thein Adornos Verbindung von Denken mit der Subjekt-Objekt-Dialektik. »Denken ist Moment gesellschaftlicher Praxis und zugleich Bedingung ihrer kritischen Reflexion. Subjekt und Objekt sind nach Adorno Reflexionsbegriffe. Begriffsanalyse und Gesellschaftskritik fallen bei ihm zusammen im Rahmen eines geschichtsphilosophischen Motivs, das sich auf das Feld einer dialektischen Kritik von Philosophie, Kunst und Kultur begibt.« (Thein 2013: 20)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Unmittelbarkeit assoziiert Adorno mit dem Subjekt, dem Besonderen. Deutlich hält er ihre negative Funktion fest, »das Besondere« sei »ein Moment […], das zur Auslösung des Allgemeinen unabdingbar ist wie alles Unmittelbare« (Adorno 1964: LFG: 57). Zugleich erhält das subjektive Moment alle Kraft zur Negation nur dank der Vermittlung »durch jenes Allgemeine«, konkret »durch die Entfaltung der Produktivkräfte des Bürgertums« (ebd.).

Bei aller vorsichtigen Zurücknahme übersteigerter Erwartungen ruhen Adornos Hoffnungen weitestgehend auf dem subjektiven Moment. Wie dieses entsprungene, bis in seine innersten Regungen präformierte Subjekt dennoch Hoffnung bei dem »negative[n] Anthropologen« (Wesche 2018: 61) zu wecken vermag, ist das Thema des folgenden, abschließenden Unterkapitels. Fest steht, dass für Adorno »ohne Wissen von außen, […] ohne ein Moment von Unmittelbarkeit, eine Dreingabe des subjektiven Gedankens, der übers Gefüge von Dialektik hinausblickt, […] keine immanente Kritik fähig zu ihrem Zweck [ist; P.E.].« (Adorno 1966: ND: GS 6: 183)

4.1.4. Adorno hofft auf das mündige Subjekt

Die Vermittlung, welche Adorno der subjektphilosophischen Hypostasierung des Subjekts entgegenstellt, korrigiert nicht nur deren erkenntnistheoretische und normative Defizite, sondern begründet seine Hoffnungen auf Widerstandspotentiale im Individuum. Einerseits, indem er zeigt, dass die »Unmittelbarkeit der Individualität« ebenso »ein Moment in der Dialektik ist wie die übergreifende Allgemeinheit« (Adorno 1964: LGF: 33). Andererseits, indem er sie an ihre empirisch-materielle Basis, des »sich am Leben erhaltenden Einzelwesens« (ebd.: 33) rückbindet. Im historischen Lebensprozess der Einzelnen und der Gattung gewinnen die Kategorien von Besonderem und Allgemeinen ihre Substanz. Umgekehrt bleibt auch »der Widerstand des Subjekts gegen die ihm vorgegebenen Kategorien«, so Adorno weiter, »durch diese Kategorien […] vermittelt.« (ebd.: 37) *Also setzen widerständige Handlungen gegen die Zurichtungen durch die Allgemeinheit bereits die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft voraus.* Statt auf einen Wesenskerns des Menschen verweist Adorno auf historische Konstellationen in der städtischen Marktwirtschaft Europas, welche für den Zeitkern der Vermittlung bürgen. Erst die reale, historische Vermittlung ermöglicht es, dass das »Allgemeine und Vernünftige beim isolierten Einzelnen besser überwintern [kann; P.E.]« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 455), während die nach rationalen Methoden organisierten Institutionen der gesellschaftlichen Regression anheimfallen. In der verwalteten Welt, in welcher die Zweck-Mittel-Relation sich zum Irrationalen verkehrt hat, bewahrt das partikulare Individuum, so Adorno, die Hoffnung auf ein vernünftiges Allgemeines.

Woher diese Hoffnung Adornos auf das Individuum rühren, soll im folgenden Unterkapitel näher ausgeführt werden. Zunächst allgemein in der Darstellung des Zusammenhangs von historischer Genese und Potential der Subjektivität. Anschließend in einer Rekapitulation der individuellen Kräfte, welche Adorno an die Erfahrung, die Entäußerung und schließlich an die Mündigkeit und Solidarität knüpft.

Potentiale

Die Widerstandspotentiale im Subjekt entwickeln sich mit der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft. Neben der Renaissance, in welcher die städtische Marktwirtschaft

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Grundlagen legt, spricht Adorno der Epoche der Aufklärung große Bedeutung zu, die zu einer Dynamisierung führt. Politische, technische und in erster Linie ökonomische Tendenzen verbinden sich, lösen alte feudale Bindungen und setzten dabei Individuen frei. Philosophie, Literatur, Musik, die gesamte Kultur registrieren, reflektieren und verstärken diese Effekte. Sie werden unwiderruflich. Die »*Emanzipation der Individualität*«, welche laut Adorno »in der Periode zwischen dem großen Idealismus und der Gegenwart sich zutrug« (Adorno 1966: ND: GS 6: 52; Hervorhebung P.E.), gewann damals an Substanz. Darin besteht die Wahrheit des Idealismus, welche Adorno hervorhebt (siehe 4.1.3.). *Die Wahrheit der Individualität ist geschichtlich, hergestellt, kontingent und im gleichen Maße veränderlich wie universell.* Den Zeitkern dieser Wahrheit offenbart Kritik an der historischen Formierung der Individualität, an ihrer gewaltsamen Genese, ihrem Schein und ihrer Verbundenheit mit Herrschaft – damit verweist Kritik auf eine notwendige Transformation der Individualität. Zugleich bleibt die Wahrheit der Individualität universell, weil »deren Errungenschaften, trotz oder wegen des gegenwärtigen Drucks kollektiver Regression, theoretisch so wenig zu widerrufen sind wie die Impulse der Dialektik von 1800.« (Ebd.) Nicht als einmal gefundene, fixierte Formulierungen behält die Wahrheit der Individualität ihre Gültigkeit, sondern als reales, historisches Phänomen.

Am Beispiel des Idealismus zeigt Adorno, wie das Theorie-Praxis-Gefüge daran beteiligt ist, dass das Individuum seinen Widerstand gegen Leiden und Herrschaft zur Geltung bringen kann. Die idealistische Philosophie registriert und verschärft diesen Impuls, indem sie ihn rezipiert und kritisiert. Damit setzt sie ein bis heute sichtbares Zeichen, das stetig interpretiert, wiederum kritisiert und damit angeeignet werden muss. In diesem Sinn ist Theorie praktisch wirksam und zugleich Praxis ohne Theorie unmöglich (siehe Kapitel 1.3.2.). Denn sowohl die Realabstraktion des Tausches auf dem Markt als auch die Ideen der Geistesarbeiter_innen und des aufbegehrenden dritten und vierten Standes verdeutlichen den unverzichtbaren Beitrag des Denkens für die historische Formierung des Individuums. Der Prozess des Denkens bis hin zur Theoriebildung ist ein notwendiges Moment in der realen Vermittlung von Subjekt und Objekt in der Geschichte. Im Denken bewahren sich die Potentiale der Emanzipation. Insofern das denkende Individuum diese Potentiale in sich aufspürt und ihre Hindernisse reflektiert, kann es sie aufbewahren und damit bewahrheiten. Das »Moment der Objektivität, der Allgemeinheit, die im Besonderen, in der Individualität steckt« (Adorno 1964: LGF: 94), wird sich im Denken der Einzelnen seiner Selbst bewusst. Kein abstrakter Weltgeist denkt bei Adorno, sondern die »denkende Monade«, das Individuum (ebd.: 94). Denn »dieses Denken« verfügt über keinen anderen »Ort […] als das Individuum; nur Individuen können denken« (Adorno 1964: LGF: 94). So oft Adorno auch abstrakt von Geist spricht (siehe Kapitel 3.1.), der Träger des Denkens bleibt für ihn immer das lebendige Individuum, welches daher das Potential der Emanzipation bewahren kann.

Warum erkennt Adorno das »Potential eines Besseren« ausgerechnet in dem, »was nicht mehr sein soll, weil es nicht wurde und nicht sein könne« (Adorno 1966: [Persönlichkeit]: 55), was es vorgab zu sein? Zunächst weil die von ihm und Horkheimer ausgemachte »Entwicklung zur totalen Integration […] unterbrochen« (Adorno/Horkheimer 1969: DdA: GS 3: 10) wurde. Adorno erläutert dies in einer Vorlesung aus dem bewegten Jahr 1968: »[W]enn ich jedenfalls an den Entwicklungen des letzten Jahres [1967/68] etwas habe lernen dürfen«, dann, »daß man diese Identität von objektiven Stimuli […]

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und der Verhaltensweise der Menschen nicht ohne weiteres unterstellen kann.« (Adorno 1968: EiS: 255) *Mit diesen Worten übt Adorno indirekt Selbstkritik an der strikten Formulierung seiner Angleichungsdiagnose* aus den 1940er und 1950er Jahren. Diese Selbstkritik betrifft auch seine psychologischen Einschätzungen, die er daher bereits 1966 in Teilen korrigiert. »*Relevant wird die Psychologie nicht allein als Medium der Anpassung, sondern auch dort, wo die Vergesellschaftung im Subjekt ihre Grenzen findet* (Adorno 1966: [Postscriptum]: GS 8: 92; Hervorhebung P.E.). Denn, so argutmentiert Adorno weiter: »[d]em gesellschaftlichen Bann opponiert es mit Kräften aus jener Schicht, in der das principium individuationis, durch welches Zivilisation sich durchsetzte, noch gegen den Zivilisationsprozess sich behauptet, der es liquidiert.« (Ebd.)

Jedoch meint Adorno mit den aus einer Schicht erwachsenen Kräften keinen überhistorischen, unverwüstlichen Kern des Menschen, den Gesellschaft nicht erreicht. *Nur im Medium der Kritik, der Selbstbesinnung und Erkenntnis der eigenen Scheinhaftigkeit – kurz ex negativo – kann das Individuum diese Potentiale in sich aufspüren.* »Subjekt ist in seiner Selbstsetzung Schein und zugleich ein geschichtlich überaus Wirkliches. Es enthält das Potential der Aufhebung seiner eigenen Herrschaft.« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 164) Es bedarf der Erkenntnis der Ideologie, die im Individuum steckt, um zu den Potentialen seiner Emanzipation zu gelangen. Adorno führt seine These von der Ambivalenz des Subjekts in seiner Vorlesung von 1968 aus. Das Subjekt ist »auf der einen Seite Ideologie« (Adorno 1968: EiS: 254), auf der anderen bildet es »das einzige Potential, durch das diese Gesellschaft sich ändern kann« (ebd.: 255). *Da Adorno zufolge das Subjekt historisch entstanden ist, verwundert es nicht, wenn er feststellt, dass auch seine Ambivalenz dynamisch bleibt.* »In dem gesellschaftlichen Gesamtprozess wandelt sich die Rolle des subjektiven Faktors.« (ebd.: 253) Als Produktivkraft für die Entwicklung der Marktwirtschaft war es unverzichtbar, bevor die innere Dynamik des Kapitalismus ihm seine ökonomische Substanz entzog. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs (vgl. Adorno 1951: MM: GS 4: 16; 1966: [Postscriptum]: GS 8: 92; 1968: EiS: 253) entwickelt es erneut Kräfte zum Protest. Jedoch darf diese Entwicklung keinesfalls linear verkürzt, sondern muss als gegenläufige Tendenz innerhalb des Individualisierungs-Paradoxes begriffen werden, in dem die Ideologie des Individualismus zugleich jede Individualität beschädigt. Adorno hebt die Brüche dieses widersprüchlichen Prozesses und die Rolle der kritischen Reflexion in Kunst, Philosophie und Wissenschaft hervor. *Gerade diese theoretische Einsicht vermag praktische Widerstände zu motivieren.* Mit seiner Ideologiekritik am illusionären Individualismus seiner Zeit übt Adorno erheblichen Einfluss aus und stärkt die Kräfte, welche der gesellschaftlichen Liquidation des Individuums widersprechen. Dafür muss die Ideologiekritik bei der Erfahrung der Einzelnen ansetzten.

Erfahrung

Um die emanzipatorischen Potentiale im Subjekt zu heben, bedarf es der Erfahrung. Adorno begreift sie nicht als empirisch verkürzte Sinneswahrnehmung oder subjektphilosophischen Schematismus, sondern als die gewaltlose Auseinandersetzung mit der Sache. *Weder beim Objekt noch beim Subjekt bleibt Erfahrung stehen, hingegen ruft sie die Prozesse der Objektivierung und Subjektivierung in Erinnerung.* Im Spätkapitalismus ist diese kontinuierliche Auseinandersetzung, so Adorno, vielfach gestört. Durch die Instanzen der Kulturindustrie, welche ihren Schematismus den Konsumenten als Ersatz-Erfahrung

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aufdrängen, verliert das Subjekt die nötige Kontinuität und Stabilität (siehe 4.1.2.). Ausgehend vom Leiden kann dennoch das Subjekt der eigenen Ohnmacht gewahr werden und die Fähigkeit der Erfahrung entwickeln. Auf diese Weise kann es ex negativo auf Zustände jenseits der Gewalt schließen.

Individuelle Erfahrung gewinnt durch die Verflüssigung der fixierenden Kategorien einen »objektive[n] Gehalt« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 162). Unter Verweis auf Hegel verknüpft Adorno diese dialektische Einsicht mit der Erinnerung des Subjekts an das »eigene[] Objekthaftsein[].« (ebd.: 162) Die Erfahrung ermöglicht es dem Individuum, die eigene Identifizierung zum selbstidentischen Subjekt, welche am toten Objekt ihr Modell fand, zu reflektieren. »Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, [ist, P.E.] wesentlich Deformation.« (Ebd.)[33] *An dieser Beschädigung kann Erfahrung ansetzen. Sie erkennt die Gewalt der Identifikation von Subjekt und Objekt, welche zugleich ihre Trennung bedeutet.* Umgekehrt orientiert sich die Erfahrung an gewaltfreier Anverwandlung, welche Fremdheit zulassen kann.

Leiden in diversen Formen bildet in Adornos Denken den Ausgangspunkt von Erfahrung. Darin, dass Leiden nicht sein soll, findet der objektive Gehalt individueller Erfahrung sein »subjektives Moment« (Adorno 1966: ND: GS 6: 156). Mit Georg Simmel kritisiert Adorno, in der Geschichte der Philosophie wäre bislang vom Leiden kaum die Rede gewesen. Daher bestimmt er die Dialektik, welche die Gewalt der Fixierung von Subjekt und Objekt reflektiert, als die »Selbstkritik der Philosophie« (ebd.). Denn der »dialektische Widerspruch ›ist‹ nicht schlechthin, sondern hat seine Intention« (ebd.): Leiden beredt zu machen (ebd.: 29) und es abzuschaffen. Erneut erweist sich das Leiden als die materielle Basis in Adornos Philosophie (siehe Kapitel 2.1.1. und 2.1.4.). Daher eröffnet die Reflexion auf Leiden den Subjekten die Möglichkeit, gegen alle Hindernisse dennoch Erfahrungen machen zu können.

Da die Erfahrung sich immer auch begrifflich im Sprechen und Denken äußert, besitzt sie eine *diskursive Dimension*. »Durch ihre Teilhabe am diskursiven Medium« ist die Erfahrung, laut Adorno, »der eigenen Bestimmung nach immer zugleich mehr als nur individuell.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 56) In der Erfahrung kann sich das einzelne Individuum als Teil eines Allgemeinen reflektieren. Damit gelangt Adorno zu einer Kernaussage: »*Zum Subjekt wird das Individuum, insofern es kraft seines individuellen Bewusstseins sich objektiviert*, in der Einheit seiner selbst wie in der seiner Erfahrung […]. Weil sie in sich allgemein ist, und soweit sie es ist, reicht individuelle Erfahrung auch ans Allgemeine heran.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Für Adornos Subjekttheorie besitzt diese These entscheidende Bedeutung aus zwei Gründen. Sie klärt auf über den Zusammenhang von Individuum und Subjekt und begründet Adornos Hoffnungen auf das Subjekt durch dessen Fähigkeit zur Erfahrung. Erstens objektiviert sich das Individuum zum Subjekt, indem

33 Adorno formuliert an dieser Stelle abermals eine immanente Kritik an der Subjektphilosophie Kants. Die »Fähigkeit zur Erfahrung« des Individuums, des empirischen Subjekts, »ist in Wahrheit weit konstitutiver als die vom Idealismus dem transzendentalen Subjekt zugesprochene« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 166). Statt wie Kant das empirische Subjekt als ephemer und kontingent aus der Erkenntnis zu verbannen und alle konstitutiven Erkenntnisfunktionen dem transzendentalen Subjekt abstrakt zuzuschreiben, liegt nach Adorno gerade beim zufällig Entsprungenen die Hoffnung auf Erfahrung, welche das Bestehende transzendiert.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es durch Erfahrung ein Bewusstsein seiner selbst erlangt. Das Individuum vermag sich zum Objekt seines Denkens zu machen und erlangt dadurch den Subjektstatus. So verstanden wertet Adorno das Individuum ab, da es (noch) nicht Subjekt ist. Dieses Subjekt bestimmt er eindeutig philosophisch über dessen Erfahrungsfähigkeit. Zweitens verbindet Adorno die Erfahrung, indem er sie diskursiv bestimmt, mit dem Allgemeinen. Wie die Sprache und jedes Argument, ist sie an Vernunft gebunden und damit – auch wenn sie sich dem Inhalt nach regressiv äußern kann (vgl. Adorno 1956: [Ideologienlehre]: GS 8: 465) – potentiell Moment eines vernünftigen Allgemeinen.

Die diversen Formen des Leidens, welche Adorno subtil bis in die feinsten Regungen der Individuen aufspürt, verweisen auf einen weiteren Anhaltspunkt seines Verständnisses von Erfahrung. Denn die mikrologische Methode der dialektischen Gesellschaftstheorie (vgl. Adorno 1969: [Positivismusstreit]: GS 8: 322) führt vor, »dass im einzelnen Moment die Struktur und ihre Veränderungen sichtbar werden« (Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: 185). Daher »legitimiert« das dialektische Denken »die Insistenz auf ungesteuerter subjektiver Erfahrung.« (ebd.:185; vgl. 194) Adorno stellt dies dem Positivismus entgegen, der das empirisch Singuläre fixiert und fetischisiert, da er dessen Vermittlung mit der gesellschaftlichen Totalität als Spekulation zurückweist. Demgegenüber besitze, so Adorno, das emphatische Modell unreglementierter Erfahrung[34] »zunehmend die Funktion des *Korrektivs*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Denn was der Positivismus als inkommensurabel zurückweist, soll das dialektische Denken bewahren. »Einzig eine theoretisch schwer zu antezipierende [sic!] Kombination von Phantasie und Flair für die Fakten reicht ans Ideal der Erfahrung heran.« (ebd.: 185–186)[35] *Gegen den diagnostizierten Erfahrungsverlust stellt Adorno eine sensible Kritische Theorie, welche die Subtilität unreglementierter Erfahrung heben möchte*. »Soll Erfahrung wieder gewinnen, was sie vielleicht einmal vermochte […], so müsste sie Umgangsgespräche, Haltungen, Gesten und Physiognomien bis ins verschwindend Geringfügige hinein entziffern, das Erstarrte und Verstummte zum Sprechen bringen, dessen *Nuancen ebenso Spuren von Gewalt sind wie Kassiber möglicher Befreiung*.« (Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: 193–194) Adornos Hoffnungen auf das Subjekt geht von der Erfahrung des Leidens aus, welche eine Kritische Theorie an den Phänomenen des beschädigten Lebens ins Wort hebt, um an ihnen das Potential der Emanzipation ex negativo abzulesen.

Entäußerung

Im Aspekt der Entäußerung zeigt sich abermals die dialektische Ambivalenz der Begriffe Adornos. Einerseits steht sie für die realhistorische Erfahrung der Entfremdung der Produzenten vom Produkt und damit für ein Leiden des Subjekts. Andererseits bedingt

34 Adorno umschreibt dieses Ideal von Erfahrung verschiedentlich. In seiner Vorlesung über *Philosophie und Soziologie* fordert er die »lebendige[] Erfahrung« ein, welche »der Sache sich überlässt« (Adorno 1960: PuS: 180). Unzweifelhaft verbindet Adorno diese mit seiner eigenen Bildungsbiografie, wie er in einer kritischen Selbstreflexion offenlegt. Er sei »nicht in derselben Weise den Kontrollmechanismen der Wissenschaft ausgesetzt« gewesen, könne daher seitdem »riskiere[n], ungedeckte Gedanken zu denken« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 135).

35 Adornos Kombination von Phantasie und Fakten lässt sich wunderbar mit Foucaults Überlegungen zu Wahrheit und Fiktion in Verbindung bringen, zumal beide damit auf Erfahrung zielen (siehe 3.2.3.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entäußerung jede Emanzipation, denn die Lösung von vorgefundenen Bindungen bietet die Voraussetzung für die Aneignung der Beziehungen und stellt insofern das Potential freier Entfaltung dar. Diese kann, so Adorno, nicht durch ein von oben verordnetes Förderprogramm für mehr Individualität geschehen. Nur wer seine naive gesellschaftliche Stellung aufgibt, indem er sie reflektiert, kann durch die Einsicht in die objektive leidvolle Vermittlung von Individuum und Gesellschaft die Bedingung der Möglichkeit von Befreiung schaffen.

Die negativen Aspekte der Entäußerung nimmt Adorno bereits an der Einsicht des Idealismus wahr, wonach das Subjekt sich in Beziehung zur Objektwelt subjektiviert. »Das Wort Entäußerung«, so Adorno in den *Minima Moralia*, »bekennt […] trotz aller Beteuerung von Versöhnung die fortdauernde Unversöhnlichkeit von Subjekt und Objekt, die ihrerseits das Thema der dialektischen Kritik ausmacht.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 281–282) In der bisherigen Geschichte lief »[d]er Akt der Selbstentäußerung«, so spitzt Adorno zu, »auf die Entsagung hinaus« (ebd.: 282) und damit auf Entfremdung. Entgegen der landläufigen Auffassung von Entfremdung, stellt ihr Adorno nicht Nähe und Innerlichkeit entgegen (siehe Kapitel 4.1.2.). Er kritisiert die konkreten historischen und materiellen Formen der Entäußerung, um aus ihnen die Potentiale für eine Aneignung abzuleiten.

Andererseits bringt die Entäußerung auch positive Aspekte, die Adorno ideologiekritisch gegen den zeitgenössischen Individualismus wendet. Er erinnert daran, dass schon mit »Humboldts Persönlichkeitsbegriff keineswegs einfach der Kultus des Individuums« (Adorno 1966: [Persönlichkeit]: 55) gemeint war. Dieser habe mit Kant, Goethe und Hegel erkannt, dass »das Subjekt zu sich selbst nicht durch die narzisstische auf es zurückbezogene Pflege seines Fürsichseins [kommt; P.E.], sondern durch *Entäußerung, durch Hingabe an das, was es nicht selbst ist*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.)[36] Hier wie in anderen Texten wendet sich Adorno in aller Schärfe gegen die individualistische Ideologie, der zufolge man das Individuum wie eine Pflanze gießen könne. »Dem Individuum kann nicht dadurch geholfen werden, dass man es begießt wie eine Blume. Besser dient es dem Menschlichen, wenn die Menschen unverhüllt der Stellung innewerden, an die sie der Zwang der Verhältnisse bannt, als wenn man sie im Wahn bestärkt, sie seien dort Subjekte, wo sie im Innersten recht wohl wissen, dass sie sich fügen müssen.« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 454) *Ausschließlich ex negativo können Verhältnisse antizipiert werden, welche eine angeeignete Form der Entäußerung ermöglichen.* »Wir werden nicht dadurch freie Menschen, dass wir uns selbst, nach einer scheußlichen Phrase, als je Einzelne verwirklichen, sondern dadurch, dass wir aus uns herausgehen, zu anderen in Beziehung treten und in gewissem Sinn an sie uns aufgeben.« (Adorno 1969: [Amerika]: 146) Gegen das verbreitete ideologische Verständnis von Individuum, das es als solipsistische Monade anruft, zeigt

36 In ähnlicher Weise und durchaus selbstkritisch reflektiert Adorno am Ende seines Lebens über seine eigene Bindung an die individualistische Ideologie: »Europäische Intellektuelle wie ich sind geneigt, den Begriff der Anpassung, des adjustment, bloß als Negativum, als Auslöschung der Spontanität, der Autonomie des einzelnen Menschen anzusehen. Es ist aber eine von Goethe und von Hegel scharf kritisierte Illusion, dass der Prozess der Vermenschlichung und Kultivierung sich notwendig und stets von innen nach außen abspiele. Er vollzieht sich, wie Hegel es nannte, auch und gerade durch ›Entäußerung‹.« (Adorno 1969: [Amerika]: 146)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Adorno auf, dass die bislang feindliche Entäußerung in Wahrheit auf die Solidarität verweist, damit Individualität nicht in Entfremdung mündet.

Mündigkeit

Selten zeigt Adorno so deutlich seine Erbschaft der Aufklärung, deren rettende Kritik er zeitlebens im Blick hatte, wie in der Idee der Mündigkeit. Kant hatte den »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« als Ziel ausgegeben und die Aufforderung zum »Mut«, sich des »eigenen Verstandes zu bedienen« zum »Wahlspruch der Aufklärung« (Kant 1783: 53) erklärt. Adorno entfaltet in seinen Texten die Komplexität der in der Idee der Mündigkeit enthaltenen Negation, aktualisiert ihre Aufgaben und zeigt, in welchem Sinn Mündigkeit das Potential des Besseren im Subjekt enthält, während er ihre strukturellen Bedingungen stärkt.[37]

Strukturell ist die Mündigkeit durch Unmündigkeit definiert. In *Erziehung zur Mündigkeit* beginnt Adorno damit, »dass schon die Voraussetzung der Mündigkeit, von der eine freie Gesellschaft abhängt, von der Unfreiheit der Gesellschaft determiniert ist.« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 135) *Der Prozess der Mündigkeit bleibt dialektisch an die ihr heteronomen Bedingungen gebunden.* Ihre Hindernisse stellt Adorno nicht einfach als simpel zu negierende Faktoren dar, sondern *ihre bestimmte Negation garantiert den Zeitkern des dynamischen Prozesses der Mündigkeit.* Dies wird deutlich, wenn man die psychologische Ebene der Hindernisse in den Blick nimmt. Mit Freud begreift Adorno die Subjektwerdung als Konflikt mit der Autorität. Notwendig folgt auf die Identifikation mit der Vater-Figur, die als Ich-Ideal internalisiert wird, ein Ablösungsprozess, um »zum mündigen Menschen [zu] werden« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 140). Die Autorität erscheint nicht als simples heteronomes Hindernis, sondern als Voraussetzung des Prozesses der Autonomie. »Das Moment der Autorität ist«, so Adorno, »als genetisches Moment von dem Prozess der Mündigwerdung vorausgesetzt.« (ebd.: 140)[38] Auf der gesellschaftlichen Ebene wiederholt sich die Hindernisse negierende Struktur der Mündigkeit. *Ohnmacht und Ideologie, welche Heteronomie ausdrücken und reproduzieren, müssen im Prozess der Mündigwerdung erkannt und widersprochen werden.* Auf diese Emanzipationsprozesse reagieren die Herrschaftsstrukturen mit verschärfter Internalisierung durch die planvoll manipulative Kulturindustrie. In seinen empirischen Inhaltsanalysen von Horoskopen arbeitet Adorno heraus, wie sie das Subjekt zum autoritären Charakter formen. »Looking more closely at the individual qualities advocated by the column, we will discover that it practically never refers to the mature, experienced character defined by power of resistance against external pressure, never to a specific and strongly developed ego.« (Adorno 1957:

37 Demirović hebt verschiedentlich hervor, dass Adorno auf unterschiedlichen Wegen die Mündigkeit stärkte, etwa durch seine Radiovorträge aber auch, indem er sich dafür einsetzte, die Soziologie als Vollstudium zu etablieren. Bei der Soziologieausbildung ginge es Adorno »darum, dass die Individuen den Mut zur theoretischen Einsicht in die Praxis der Herrschaft fassten«, sie sollten das »Wagnis der Mündigkeit und Freiheit« (Demirović 2007: 36) einüben.

38 Damit wird verständlicher, warum Adorno die gesellschaftlichen Entwicklungen hin zur *vaterlosen Gesellschaft*, wie sie Alexander Mitscherlich (1963) beschreibt, zum Schreckbild einer Erziehung ohne festes Ich gerinnt. Statt einfacher Beeinflussung reicht Herrschaft dann »ins unbewußte Leben« (Adorno 1966: [Postscriptum]: GS 8: 90).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

[Stars Down]: GS 9.2: 73) Im Zitat wird die Bedeutung der *Widerständigkeit* deutlich, welche die subjektive Form der Negation von unmündigen Verhältnissen annimmt.

Adorno verbindet jedoch stets den um Mündigkeit bemühten Widerstand mit Rationalität, da eine irrationale Rebellion (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 200; 1951: MM: GS 4: 220; vgl. Ziege 2019: 15) jede Möglichkeit von Mündigkeit unterbindet. Mündigkeit bestimmte er daher bereits gegen den autoritären Charakter als Fähigkeit zur Vernunft. »It might be said that a mature personality […] will come closer to achieving a rational system of thought than will an immature one« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 163). Gleichwohl ist die reine Vernünftigkeit kein Ausweis von Mündigkeit, da sie des Mutes bedarf, von dem Kant sprach. Und dieser mutigen, auf Mündigkeit zielenden Anwendung der eigenen Vernunft verleiht Adorno den Namen *Kritik*. »Mit der Voraussetzung von Demokratie, Mündigkeit, gehört Kritik zusammen.« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 785) *Mündigkeit und Kritik sind beide heteronom bedingt und zielen auf Autonomie*. Den Mut, dessen die Mündigkeit bedarf, bestimmt Adorno in diesem späten Text im gleichen Wortlaut wie in seinen amerikanischen Studien als die »Kraft zum Widerstand gegen vorgegebene Meinungen und, in eins damit, auch gegen nun einmal vorhandene Institutionen, gegen alles bloß Gesetzte, das mit seinem Dasein sich rechtfertigt.« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 785)

Abermals gewinnt Adorno seinen Begriff der Mündigkeit am Modell bürgerlicher Subjektivierung. Er ist überzeugt, dass »zur Mündigkeit eine bestimmte Festigkeit des Ichs, der Ich-Bindung hinzugehört, wie sie am Modell des bürgerlichen Individuums gebildet ist.« (Adorno 1969: [Erziehung]: 143) Diese Überlegung fußt auf Adornos Herleitung der Individualität aus der politischen Ökonomie, wie sie sich mit der bürgerlichen Gesellschaft entwickelte (siehe Kapitel 4.1.1.). Da eine derartige Modellbildung notwendig subalterne Perspektiven ausblendet und den Zusammenhang von Eigensinn (vgl. Lüdtke 1993) und Mündigkeit unerforscht lässt, erscheint sie angreifbar. Trotz aller Komplexität wird aufgrund dieses vereinheitlichenden Zuges der Subjekttheorie Adornos seine Zeitdiagnose des Spätkapitalismus beinahe zwangsläufig zur Verfallsgeschichte. Der Mündigkeit stünden »unumgängliche« gesellschaftliche Tendenzen zur Flexibilisierung entgegen, welche die Einzelnen dazu bringen, »statt ein festes Ich auszubilden, [sich] auf stets wechselnde Situationen« (ebd.) einzustellen. Die Verfallsgeschichte bleibt aber nicht ungebrochen, ihr widerstrebt die Dynamik der Entwicklung, welche die Mündigkeit erfasst und gestaltet.

In seinem Text über Mündigkeit betont Adorno nachdrücklich, dass diese bereits von Kant nicht als »eine statische, sondern konsequent als eine *dynamische Kategorie*« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 144; Hervorhebung P.E.).[39] begriffen worden sei. Der Prozess der Mündigkeit verweist immer auf ein Werden und hebt nicht auf Sein ab. *Mündigkeit stellt nach Adorno keinen Zustand her, sondern ist der emanzipatorische Modus der Vermittlung von Subjekt und Objekt.* Daher muss Mündigkeit sich an der Aktualität erweisen, nicht im Verweis auf vergangene Entwicklungsstufen. Der mündige Charakter muss also das Individualisierungs-Paradox auf sich anwenden, indem er reflektiert, dass mit der Transforma-

39 Bereits in den Studien zum autoritären Charakter betont er die Wandelungsfähigkeit der mündigen Person: »a personality is no less dynamic and no less organized for being mature« (Adorno 1950: AP: GS 9.1: 163).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tion der Gesellschaft der Individualismus zur Ideologie des Bestehenden wurde. Eben weil das »Potential von Aufklärung, von Mündigkeit«, so Adorno, »derart angewachsen« (Adorno 1960: PuS: 80) ist, muss die Restauration sich als Fortschritt ausgeben. *Die moderne Ideologie lässt die Forderungen vorangegangener Kritiken als erfüllt erscheinen. Sie gibt sich aufgeklärt und kritisch, wenn sie sich an die mündige Konsumentin und den mündigen Konsumenten wendet.* Damit verliert das Individuum jedoch nicht seine Kritikfähigkeit, es muss sie um die »moderne[] Ideologienlehre« (ebd.) erweitern. *Und das bedeutet, das mündige Subjekt muss den Mut aufbringen, dort, wo seine Individualität angerufen wird, dem Affekt zu widerstehen.* Einzig in fortwährender Kritik der aktuellen Bedingungen der Ohnmacht und der eigenen Leiderfahrungen kann Mündigkeit geübt werden.

Denn nach Adorno verhindern die Ideologien nicht ausschließlich die Mündigkeit, sondern bilden einen ihrer Ausgangspunkte. »Sind tatsächlich jene Ideologien falsches Bewusstsein, so inauguriert ihre Auflösung, die im Medium des Gedankens weit sich verbreitete, eine gewisse Bewegung hin zur Mündigkeit; sie allerdings ist praktisch.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 191; siehe Kapitel 3.1.4.) *Mündigkeit besteht in der theoretischen Praxis, welche die eigene Ohnmacht reflektiert.* Die Tätigkeit der Ideologiekritik reicht nicht aus, um die objektiven Hindernisse der Mündigkeit zu überwinden, bildet aber ihre Basis. »Wer ändern will, kann es wahrscheinlich überhaupt nur, indem er diese Ohnmacht selber und seine eigene *Ohnmacht zu einem Moment dessen macht, was er denkt und vielleicht auch was er tut.*« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 147; Hervorhebung P.E.)

Solidarität

Ausgehend von der Erfahrung der gescheiterten Revolution und der Niederlage der Arbeiterbewegung, bleibt Adorno nur ein gebrochener Zugriff auf die Solidarität. Zwei Weltkriege konnte die internationale Solidarität nicht verhindern. Mehr noch: Die Tatsache, dass im antisemitischen Massenmord das völkische Kollektiv zueinanderfand, lassen Solidarität beschädigt zurück. Gleichwohl bindet Adorno seine Hoffnung auf eine Überwindung von Leid und die Emanzipation des einzelnen Individuums an dessen Entfaltung in Solidarität.

Anders als die Idee der Mündigkeit, die als Negation von unmündigen und entmündigenden Verhältnissen inmitten der gesellschaftlichen Transformationen nicht brüchig wurde, bedarf der Begriff der Solidarität einer inneren Korrektur. Aus zwei Gründen ist die Solidarität von Negativität erfasst worden. Einerseits weil die objektiven Entwicklungen den Ausgebeuteten die Option der »Solidarität« nicht länger als Ausweg erscheinen lassen, denn die »Konformität ist ihnen rationaler.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 377) Die Rationalisierung der verwalteten Welt bewirkt eine Veränderung im Kalkül der Mitglieder der Gesellschaft. *Durch die Versachlichung von Beziehungen infolge der Angleichung an Tauschbeziehungen erscheinen die Affekte, an die die Solidarität gebunden bleibt, als veraltet.*[40] *Andererseits vereinnahmen unterschiedliche gesellschaftliche Bewegungen und Gruppen das Mitleiden, die Wut und das Aufbegehren und trennen sie von gedanklicher Durchdringung, wodurch die Solidarität Schaden nimmt.* Nicht nur der faschistische Agitator beutet das Entfremdungsgefühl und das Bedürfnis nach Gemeinsinn aus (vgl. Adorno 1959: [Rezension Rechts-

40 So hält Cook über den Zusammenhang von Entfremdung und Solidarität fest: »exchange relations undermine the very solidarity that is needed to overcome them.« (Cook 2008: 14) .

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

radikalismus]: GS 20.1: 389; Löwenthal 1934: 29, 38–39; Decker 2018: 31; Ziege 2019: 15), sondern auch in Teilen der Studentenbewegung findet sich diese sozialpsychologische Dynamik (vgl. Adorno 1969: [Protestbewegung]: 20.1: 400). Adorno offenbart die instrumentelle Bezugnahme auf Gefühle, um zur Praxis aufzurufen, als Theoriefeindschaft. »Wird der Begriff fortgeworfen, so werden Züge sichtbar wie die einseitige, in Terror ausartende Solidarität.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 186) Statt theoretisch zu bestimmen, was eine »nicht repressive Praxis« (ebd.) wäre, schreiten diese »[r]egressive forms of solidarity« (Cook 2008: 15) unmittelbar vom Gefühl zur Tat und bedienen damit oft Strafbedürfnisse und Unterwerfungsgelüste. Diese autoritären Zerrbilder von Solidarität der völkischen Gemeinschaft oder der Rebellen *with and without a cause* widersprechen der Emanzipation, zu der Solidarität immer wieder in Beziehung gesetzt werden muss.

Dennoch beruht Adornos Hoffnung auf dem Subjekt, auf dessen Fähigkeit zur Solidarität. Sie muss allerdings aufgrund der historischen Erfahrung der tendenziellen Abschaffung von Individuum und Solidarität aktualisiert werden. Er zeichnet dieses Spannungsfeld in den *Minima Moralia* nach. »Dass das Individuum mit Haut und Haaren liquidiert werde, ist noch zu optimistisch gedacht. *Wäre doch in seiner bündigen Negation, der Abschaffung der Monade durch Solidarität, zugleich die Rettung des Einzelwesens angelegt*, das gerade in seiner Beziehung aufs Allgemeine erst ein Besonderes würde.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 153; Hervorhebung P.E.) Die Emanzipation der Gesellschaft bedarf der des Einzelnen. Doch angesichts der falschen Aufhebung der Trennung von Individuum und Gesellschaft macht Adorno deutlich, was eine richtige wäre. Aufgrund der beschriebenen polit-ökonomischen Entwicklung in der verwalteten Welt verliert das Individuum an Substanz, seine selbstidentische Form der Monade bleibt kraft der Ideologie der Individualisierung hingegen erhalten (siehe Kapitel 4.1.1.). Das emanzipatorische Potential der Befreiung des bürgerlichen Individuums aus seiner vereinzelnden Subjektivierung als Monade blieb ungenutzt. *Um das Besondere am bürgerlichen Einzelnen zu retten, braucht es hingegen Solidarität, da es nur so sich als Teil des Allgemeinen realisieren kann.* Zur Entfaltung seiner Individualität bedarf das Individuum notwendig der Solidarität mit anderen.

In der Solidarität fließen Adornos Einsichten über die Naturgeschichte wie die über das principium individuationis als Prinzip aller Gesellschaft zusammen. Nur durch die Individuierung können sich Einzelwesen und Gattung am Leben erhalten. »Alle Tätigkeiten der Gattung verweisen auf ihren physischen Fortbestand« (Adorno 1966: ND: GS 6: 203), das schließt die Vereinzelung mit ein. Nach Adorno ist die Einrichtung der Gesellschaft zur Abschaffung allen Leids »das Interesse aller« und »nachgerade einzig durch eine sich selbst und jedem Lebenden durchsichtige Solidarität zu verwirklichen.« (ebd.: 203–204) *Ohne eine gemeinsame Tat kann Gesellschaft nicht geändert werden, dafür bedarf es der Einsicht aller in den Zusammenhang. Sowohl die diskursive Auseinandersetzung mit dem Leiden als auch der Impuls zu seiner Überwindung verweisen der intersubjektiven Struktur nach auf Solidarität.* Und Adorno zufolge ist damit mehr als die Solidarität mit einem Gegenüber oder einer Gruppe gemeint, sondern potentiell immer mit der Menschheit. In ihrer Allgemeinheit kann das Besondere sich erst entfalten.

Gleichwohl ist das emanzipatorische Verständnis der Solidarität nur durch die Brüche ihrer historischen Formen hindurch zu erlangen. Die repressive Solidarität der Volksgemeinschaft, der Aktionsgemeinschaft, der Aktionärsgemeinschaft muss in ihrer inneren Dynamik reflektiert werden, genauso wie der Begriff des Individuums und

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Menschen.[41] *Solidarität kann nicht naiv aus der Arbeiterbewegung kopiert werden, sondern bedarf der kritisch-reflexiven Aneignung.*

4.1.5. Zusammenfassung: Adornos negative Subjekttheorie

Die Ambivalenz seiner negativen Subjekttheorie zeigt sich in Adornos Zueignung der *Minima Moralia* an Max Horkheimer. Das Individuum habe, erklärt er dort, »an Fülle, Differenziertheit, Kraft ebensoviel gewonnen, wie es andererseits von der Vergesellschaftung der Gesellschaft geschwächt und ausgehöhlt wurde.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 16) Daher wäre »seit Hegels Konzeption […] von der Gewalt des Protestes manches wieder ans Individuum übergegangen.« (ebd.: 16) Adorno verdichtet hier zentrale Aspekte seiner Subjekttheorie. Bereits die Subjektphilosophie Hegels reflektierte die Historizität sowohl des philosophischen als auch des soziologischen Subjekts. Während das erste aus dem Prozess der Naturbeherrschung entspringt, entsteht das Individuum mit der Etablierung der Marktwirtschaft. Adorno unternimmt eine Dezentrierung des Subjekts, nicht um es aufzugeben, sondern um es zu retten. Alles Besondere am Subjekt ist ebenso durchs Allgemeine vermittelt, wie alle individuelle Entfaltung durch Gesellschaft bedingt bleibt. Noch der »Widerstand des Individuums« (Adorno 1964: LGF: 95) gegen die leidvollen Zumutungen der Gesellschaft erhält seine Kraft aus der Vergesellschaftung. Im Zeitalter der verwalteten Welt warnt Adorno vor dem Ende des Individuums, da mit der Vermittlungsinstanz des Marktes auch seine ökonomische Substanz schwindet. Indem Adorno diesen Zusammenhang aufzeigt, greift seine *negative Subjekttheorie* zugleich in das gesellschaftliche Theorie-Praxis-Gefüge ein: einerseits durch ihre konsequente Verweigerung einer positiven Bestimmung von Subjekt, Individuum oder Ich; andererseits, weil sie die gegenwärtigen Bedingungen der Subjektivierung im Kontrast zu dem historischen Wahrheitskern vorangegangener bürgerlicher Subjekttheorien kritisiert. Gegenüber den theoretisch entwickelten Kategorien von Spontanität, Erfahrung und Selbstbewusstsein registrieren bereits Nietzsche und Freud einen Verfall, welchen Adorno ökonomisch als Ausdruck der Integrationstendenzen im Monopol- beziehungsweise Staatskapitalismus deutet. Zwar weist Adorno ideologiekritisch diesen Kategorien ihre Vermittlung mit Herrschaft nach, doch entnimmt er ihnen eine Idee von gelingender Subjektivierung. War diese Subjektivierung zum bürgerlichen Individuum hinsichtlich Reichweite und Inhalt partikular und bereits dadurch beschädigt, erkennt Adorno in ihr dennoch transzendierende Potentiale. An diesen gemessen erscheint ihm die Beschädigung aller Individuen im Spätkapitalismus universell, denn den Verlust an Erfahrung, Kontinuität und Stabilität bewertet er als zu umfassend. Adorno argumentiert zugleich

41 So schreibt Adorno kritisch über den existentialistischen Usus der Anrufung des Menschen: »Wurde der Begriff des Menschen, auf den es ankomme, zur Ideologie dafür, dass die Menschen nur noch Anhängsel der Maschinerie sind, so ließe ohne viel Übertreibung sich sagen, in der gegenwärtigen Situation seien buchstäblich die Menschen selber, in ihrem So- und Nichtanderssein, die Ideologie, die das falsche Leben trotz seiner offenbaren Verkehrtheit zu verewigen sich anschickt.« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 18) Aus diesem Antihumanismus leitet Adorno aber wiederum seine positive Formulierung ab, »[e]s bedürfte der lebendigen Menschen, um die verhärteten Zustände zu verändern.« Jedoch erscheinen Adorno seine Zeitgenoss_innen »jener Spontanität kaum mehr fähig […], von der alles abhinge.« (Ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

philosophisch, soziologisch und sozialpsychologisch. Bereits in der Kindheit verhindern mangelhafte Auseinandersetzungen mit den ohnmächtigen elterlichen Autoritäten die Ausbildung eines Ichs im Einzelnen. Nahtlos schließt sich in der Sekundärsozialisation die Erfahrung eigener Ohnmacht im Angesicht der gesellschaftlichen Instanzen und Apparate von der Schule bis zur Kulturindustrie an. Die irrationale Rationalität der Organisationen lässt den Einzelnen den Konformismus rational und die Solidarität veraltet erscheinen. Adorno zufolge besteht kaum ein Unterschied zwischen der Anpassung und der konformistischen Rebellion, zu welchen die allgegenwärtigen Ideologien aufrufen. Die systematische Behinderung der Ausbildung von Autonomie und Mündigkeit führt, Adorno zufolge, zur Selbsterhaltung ohne Selbst, aber nicht zur Auflösung von Subjektivität überhaupt. Denn entsprechend dem Ideologie-Paradox (siehe Kapitel 3.1.1.), demnach Ideologie desto umfassender wirkt, je fadenscheiniger sie wird, beschreibt Adorno ein Individualisierungs-Paradox. Einerseits verliert das Individuum durch den Entzug von Eingriffsmöglichkeiten die Fähigkeiten zur Erfahrung, zur Ausbildung eines stabilen Ichs, zum Widerstand. Andererseits vollzieht sich nach Adorno Vergesellschaftung durchs Individuum hindurch. Das principium individuationis war seit Beginn der Zivilisation wesentlich für die Naturbeherrschung und Ausbildung der Vernunft, und auch die verwaltete Welt bedarf seiner. Die disruptiven Dynamiken der kapitalistischen Produktionsweise drohen permanent die Gesellschaft zu zerreißen, daher benötigen sie zwingend eines Kitts. Adorno erkennt im subjektiven Faktor diese stabilisierende Funktion. Daher lautete die an Adorno anschließende These dieses Kapitels, dass komplementär zum Ende der Individualität die *Pseudoindividualisierung die Form der Subjektivierung darstellt, welche der verwalteten Welt entspricht*. Ihr entspricht ein geschäftiger Charakter, der sich stets alert über alles informiert gibt. Vom Inhalt über die Form bis zur Intention konzipiert Adorno seine negative Subjekttheorie dialektisch. Er schreibt eine Verfallsgeschichte und unterläuft sie zugleich. Denn er hofft auf den Widerspruch, der sich regt bei denen, die seine historische Gegenwartsanalyse lesen und sich davon angesprochen fühlen.

Adornos Hoffnungen beziehen sich auf das Individuum durch die Kritik an der Pseudoindividualität. Aus der bestimmten Kritik von Entfremdung, autoritärem Charakter und Ich-Schwäche weist er die uneingelösten Potentiale der Individualität nach. Die fetischisierenden materiellen Praktiken der Entfremdung können angeeignet und damit die notwendige Entäußerung des Subjekts in eine solidarische Vermittlung von Subjekt und Objekt überführt werden. Auch Adornos schonungslose Beschreibung des autoritären Charakters, dessen Triebökonomie entlang von herrschaftskonformen Anforderungen von Ersatz-Autoritäten organisiert ist und nur zu überreizter Pseudo-Individualisierung führt, weist über sich hinaus. Als destruktive Selbst-Beziehung bildet sie die heteronome Bedingung von Mündigkeit, welche darin besteht, den rationalen Widerstand mutig in Selbstkritik zu fundieren. Gleiches gilt für die von Adorno diagnostizierte Ich-Schwäche, deren durch Flexibilisierungsanforderungen und Ohnmacht verhinderte Kontinuität des Selbst, sich Kompensation entlang von Stereotypen verschafft, um das labile Ich zu stabilisieren. In den von internalisiertem Zwang bewirkten Anpassungsleistungen vermag das mündige Subjekt die eigene Beschädigung zu erfahren. Die mikrologische Erfahrung von Leiden ist die Grundlage der entscheidenden Korrektur, die der Entäußerung genauso bedarf wie die Erkenntnis und die Solidarität. In der selbstkriti-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Einsicht in die gesellschaftlichen Zusammenhänge der eigenen Vereinzelung und Ohnmacht gelangt das mündige Subjekt zu Erkenntnis der Solidarität als dem emanzipativen Beziehungsmodus für die Realisierung des Allgemeinen durch das Individuum und vice versa.

Adornos negative Subjekttheorie verfährt dialektisch und reflexiv. Sie negiert das Leiden und dechiffriert im Fetisch die Potentiale. Auf Grundlage eines historischen Verständnisses greift sie in das Theorie-Praxis-Gefüge ein. Sie denunziert den Ersatz der Pseudo-Individualisierung als Kompensation und Reproduktion von Gewaltverhältnissen zwischen Subjekt und Objekt. Deren bestimmte Negation verweist auf die Hoffnung von solidarischen Beziehungsweisen jenseits fetischisierender Formen herrschaftsnormierter Identifikation.

4.2. Foucaults Verständnis von Subjektivierung

> »Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang [double contrainte politique] entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.« (Foucault 1982: [306]: 280)

Mit dieser deutlichen Aufforderung zur Emanzipation verbindet Foucault die Machtanalytik seiner genealogischen Phase mit der Untersuchung der Subjektivierungsweisen, die den Schwerpunkt seiner Arbeiten zum Ende seines Lebens bildet. Zuvor hatte Foucault die Unterwerfung der Individuen in den Fokus gerückt, nun nimmt er stärker das Subjekt in seinen Handlungsmöglichkeiten in den Blick. Was in der Forschung Debatten über Kontinuität oder Brüche seines Denkens auslöste (vgl. Sarrasin 2019; Schubert 2018: 50), erscheint bei näherer Betrachtung als Reformulierung einer beinahe lebenslangen Beschäftigung Foucaults mit der Problematik der Subjektivität. Zwar gilt es Foucaults rückblickenden Kohärenzbehauptungen, wonach sein Thema immer das Subjekt gewesen sei (vgl. Foucault 1982 [306]: 269; 1984: [345]: 778), zu misstrauen, hatte er selbst doch zuvor bereits der Macht diesen Status zugestanden (vgl. 1978: [281]: 102). Für eine fruchtbare Diskussion seines Beitrags zur kritischen Gesellschaftstheorie, so die hier vertretene These, ist es jedoch angemessen und begründbar, *von Foucaults konstanter Auseinandersetzung mit allen drei Kraftfeldern auszugehen, wenn auch mit wechselnden Gewichtungen*. Seine selbst beschriebenen Verschiebungen folgen Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Tendenzen und zielen auf Emanzipation. Foucaults unterschiedliche Problematisierungen des Subjekts stellen Versuche dar, die Hindernisse und Möglichkeitsräume von individueller und kollektiver Befreiung aus spezifischen Formen des Macht-Wissens zu denken. Dafür stellt Foucault sich bewusst quer zu gängigen liberalen und sozialistischen Positionen, welche die Befreiung von Individuen der von Kollektiven gegenüberstellen. Indem er zeigt, welche Unterwerfungseffekte von diesen Diskursen und Machtpraktiken ausgehen, verkompliziert er bewusst emanzipatorische Ansprüche. Zugleich verweist er auf Wege der Emanzipation über widerständige Praktiken, experimentelle Haltungen und Grenzerfahrungen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ausgangspunkt von Foucaults Überlegungen bildet die Frage, wie Subjektivierung funktioniert. Statt von einem vorgängigen, gegebenen Subjekt auszugehen, untersucht Foucault die Entstehung von Subjektivitäten. Im Kapitel 2 wurde dargestellt, dass Foucault seine These von der Produktivität der Macht wesentlich mit ihrer Fähigkeit, Subjektivität herzustellen, begründet. Weiterhin konnte in Kapitel 3 gezeigt werden, wie Subjektivität von den Wahrheitseffekten spezifischer Wissensformen erzeugt wird. In diesem Kraftfeld steht nun Foucaults Verständnis der Subjektivierung selbst im Vordergrund.

Wie auch beim Begriff ›pouvoir‹ [Macht] schöpft Foucault in seiner Verwendung des Ausdrucks ›sujet‹ [Subjekt] den Reichtum der französischen Sprache aus. Er betont stark den Aspekt der Unterwerfung: »Das Wort ›Subjekt‹ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.« (Foucault 1982: [306]. 275) Darüber hinaus nutzt er die Bedeutung von Thema beziehungsweise Motiv, dessen, worum sich ein Diskurs, also eine Rede entspannt. Vor allem aber oszilliert seine Verwendungsweise zwischen dem, was einer Herrschaft oder Beobachtung unterworfen ist, und dem individuell Lebendigen, das handelt. Wie auch ›discours‹, ›dispositif‹ etc. will Foucault dem Begriff ›sujet‹ das Selbstverständliche nehmen, indem er auf die Praktiken hinweist, die subjektivieren. Das aus der Verwaltungssprache geläufige ›assujettissement‹ der Sozialversicherung für ›Versicherungspflicht‹ wird als ›Unterwerfung‹ kenntlich gemacht. Gewöhnliche Ausdrücke entfremdet Foucault durch Verschiebung in philosophische Kontexte und zeigt dadurch die Alltäglichkeit der Praktiken der Herstellung von Subjekten.

Foucault gibt keine einheitliche und kontinuierliche Geschichte der abendländischen Subjektivität. Vielmehr folgt sein Denken der permanenten Problematisierung von Gedachtem, dem von anderen und dem eigenen. Ständig unterzieht er die Theorien über Subjektivierung einer kritischen Betrachtung, so dass sich von einer eigenen Subjekttheorie Foucaults nicht sprechen lässt. Konsequenterweise folgt die vorliegende Darstellung dieser charakteristischen Denkbewegung und beginnt mit seinen zahlreichen Abgrenzungen. Dazu zählen seine Kritiken der traditionellen Subjektphilosophie einerseits wie auch des humanistischen Marxismus andererseits; ambivalent bleibt auch seine Bezugnahme auf die Psychologie, besonders auf Freud und die Psychoanalyse. Am Ende dieses ersten Unterkapitels 4.2.1 lassen sich aber bereits Merkmale der Problematisierung des Subjekts bei Foucault festhalten: seine Ablehnung des Begriffs Entfremdung, sein Eintreten für eine entschiedene Dezentrierung des Subjekts und sein konstruktivistischer Ansatz. Im folgenden Unterkapitel 4.2.2 werden dann die unterschiedlichen Konzeptionen des Subjekts entlang der sukzessiven Phasen von Foucaults Werk dargestellt. Bereits in seinen frühen Schriften zu Psychologie und deutlich in seiner archäologischen Phase problematisiert Foucault das dem ärztlichen Blick unterworfene Individuum, das Subjekt humanwissenschaftlicher Erkenntnisse oder die Subjektfunktion in Diskursen. Unter dem Eindruck der Revolten der *sixties* und des Mai 68 wendet sich Foucault stärker den Praktiken der Unterwerfung zu und untersucht das Disziplinarindividuum, durch welche Macht hindurchgeht. Die Untersuchung der Regierung der anderen bringt Foucault schließlich zu Frage nach der Regierung des Selbst. Die-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

se Selbstverhältnisse untersucht er durch die Analyse der Selbsttechniken, welche jeder Subjektivierungsweise zugrunde liegen. Foucaults Wende hin zum Subjekt entspricht seiner Einsicht in die Schwierigkeiten der Emanzipation, welche die Verhaltensrevolten proklamierten und bis heute ausfechten. Im abschließenden Unterkapitel werden die Fluchtlinien beleuchtet, die Foucault vom Subjekt ausgehen lässt. Seine Fähigkeit zur Subversion, zum Widerstand, zu Kritik macht es zum zentralen Ansatzpunkt für Kämpfe gegen den Staat und für neue Formen der Solidarität.

Das Ziel des Teils 4.2 besteht darin, verständlich zu machen, wie Foucault das Subjekt als Effekt von Macht-Wissen und als Herd der Kritik problematisiert, um anschließend die Vermittlung zu Adornos Subjekttheorie zu unternehmen.

4.2.1. Eine andere Geschichte des abendländischen Subjekts

> »Ich habe versucht, die Philosophie des Subjekts zu verlassen, indem ich die Genealogie des modernen Subjekts untersucht habe, das ich als eine historische und kulturelle Wirklichkeit ansehe; d.h. als etwas Wandelbares, was natürlich vom politischen Standpunkt aus wichtig ist.« (Foucault 1981: [295]: 208)

Die Problematisierung der Subjektivität, welche Foucault in diesem späten Vortrag *Sexuality and Solitude* vor amerikanischem Publikum vorstellt, beschreibt in Kürze seine Vorgehensweise. Bereits in seinen frühen Arbeiten bemüht sich Foucault um Abgrenzungen von den in Frankreich dominanten Subjekttheorien. Seiner Kritik an Cartesianismus, Humanismus und Psychologie bietet daher einen der fruchtbarsten Zugänge zu seinem Werk und strukturiert das vorliegende Unterkapitel. Auf diese Weise lässt sich Foucaults charakteristischste Denkbewegung verfolgen: Die permanenten Anpassungen und Korrekturen der eigenen Positionen, Begriffe und Theoreme, welche zu seinen Verschiebungen führen.

Ausgehend von Foucaults Abgrenzung von Descartes und der auf ihn zurückgehenden Tradition der Subjektphilosophie kommt seine Abwehr des (marxistischen) Humanismus in den Fokus. Als dritte einflussreiche Strömung, die Foucault kritisch würdigt, gerät die Psychologie in den Blick. Am Ende steht nicht allein eine Positionsbestimmung aus reiner Negation. Foucault findet in der Distanzierung sowohl zu seiner eigenen genealogischen Methode als auch zu konstruktivistischen Thesen, welche die Dezentrierung des Subjekts als Basis neuer emanzipatorischer Praktiken plausibel machen.

Foucaults Kritik am traditionellen cartesianischen Subjektbegriff

In dem erwähnten Vortrag über *Sexuality and Solitude* benennt Foucault einige Gründe für seine Ablehnung der auf Descartes zurückgehenden Subjektphilosophie. Ausgehend von dessen Cogito-Konzeption übte diese lange Zeit hegemoniale Tradition zunächst auf Foucault einigen Reiz aus, bevor er ihre Grundannahmen systematisch in Frage stellte. »Dieser Philosophie des Bewusstseins gelang es paradoxerweise nicht, eine Philosophie der Erkenntnis zu begründen«, wie er rückblickend resümiert, wobei er dies auf »eine Philosophie der wissenschaftlichen Erkenntnis [bezog].« (Foucault 1981: [295]: 209) Weder Husserl noch Sartre oder Merleau-Ponty sei es gelungen, die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft mit den brutalen Machteffekten dieses Wissens (siehe Kapitel

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.2.) hinreichend zu verbinden. Einen weiteren Grund für die Abgrenzung macht Foucault darin aus, dass sich in Frankreich zu Beginn seiner akademischen Karriere das politische Klima zu ändern begann. »Mit der Entspannung und dem Abstand der Nachkriegszeit schien die Bedeutung, die man bislang der Philosophie des Subjekts zugebilligt hatte, nicht mehr so offensichtlich zu sein.« (ebd.: 209) Am Siegeszug des aufkommenden Strukturalismus nahm Foucault teil, so sehr er sich später auch auf Distanz zu ihm begab.[42]

Wesentlich für Foucaults Abgrenzung von der cartesianischen Subjekttheorie war aber eine Auseinandersetzung, die er um die 1960er Jahren geführt hatte und in deren Zentrum die Kritik am souveränen Subjekt stand, das Descartes begründet hatte. Dessen cogito beruhe nicht nur auf der Trennung von res extensa und res cogitans, sondern auf der Trennung von Vernunft und Wahnsinn. Wie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) auf wenigen Seiten argumentiert, formiert Descartes damit entscheidend die Episteme des klassischen Zeitalters. »Durch einen eigenartigen Gewaltakt [*étrange coup de force*] bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.« (Foucault 1961: WuG: 68) Diesen Gewaltakt deckt Foucault in Descartes *Meditationen* (1641) auf. Darin trennt dieser Traum und Irrtum vom Wahnsinn. »Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.« (ebd.: 69) Was als Suche nach Wahrheit auf dem Weg methodischen Zweifels begann, wendet sich nach Foucault in eine gewaltsame Geste des Ausschlusses des Wahnsinns. Nicht nur die Wahnsinnigen werden fortan in die alten Leprosorien des Mittelalters eingesperrt, sondern das Subjekt muss den Wahnsinn aktiv ausschalten. »Diese Gewißheit [nicht wahnsinnig zu sein; P.E.] aber hat Descartes erworben und hält sie sehr fest: der Wahnsinn betrifft ihn nicht mehr. Es wäre ungereimt anzunehmen, dass man ungereimt sei [*Ce serait extravagance de supposer qu' on est extravagant*].« (ebd.: 70) Mit dieser Verbannung sowohl des Wahnsinns als auch der Wahnsinnigen ins »Exil« (ebd.) kommt es zu einem wegweisenden Bruch in der europäischen Kultur. Zuvor waren Wahnsinnige Teil der Gesellschaft, sie wurden allenfalls auf Narrenschiffe von einer Stadt zur nächsten verwiesen (vgl. ebd.: 25–27) und der Wahnsinn war nicht scharf von der Vernunft getrennt. Im Gegenteil konnte er sogar Träger einer nichtwissenschaftlichen Wahrheit sein und beim Gang der Erkenntnis als Durchgangsstation nützlich sein, wie Foucault unter Verweis auf Montaigne darlegt. »Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen.« (ebd.: 71; Hervorhebung im Original) Indem der Wahnsinn [*folie*] von der legitimen Unvernunft [*deraison*] des Irrtums oder Traums abgegrenzt wird, erscheint er als das Andere der Vernunft.[43] An den Körpern der Wahnsinnigen wird diese Trennung vollzogen. Sie finden

42 An dieser Stelle kann nicht über Foucaults Zugehörigkeit zum Strukturalismus gestritten werden. Relevant ist allemal, dass er sich ihm gegenüber sowohl anerkennend äußerte (vgl. Foucault 1972: [103]: 347) als auch verneinte, jemals Strukturalist gewesen zu sein (vgl. u.a. Foucault 1972: [105]: 367; 1981: [295]; 209).

43 Auch wenn Foucault selbstkritisch anmerkt, dass er Descartes unnötig privilegiert habe, es ihm vielmehr um ein Ereignis im abendländischen Diskurs über Vernunft gegangen sei (vgl. Foucault 1972: [104]: 352]), bleibt diese gewaltsame Trennung von *deraison* und *folie* für ihn zeitlebens Grund zum Einspruch. Zu der »Unterscheidung zwischen den zwei Repräsentationsweisen des Wahn-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich in diesem Zuge in den ausgedienten Leprosorien wieder, wo sie gemeinsam mit Armen, Delinquenten und anderen eingeschlossen werden.

Foucault rekonstruiert, wie bei Descartes durch die Trennung vom Wahnsinn eine souveräne Subjektivität entsteht. »Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts [*la souveraineté d'un sujet*], das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein.« (1961: WuG: 70; Hervorhebung im Original) Die konstitutive Beziehung des Subjekts zur Wahrheit, wie Foucault sie auf die Antike zurückführt (siehe 4.2.2.), nimmt in der Klassik die Form der Verpflichtung an, welche zugleich den Ausschluss des Wahnsinns verlangt. Die Subjektivierung, wie sie Descartes (vor)denkt, wird an der Vorstellung voller Souveränität über die Objekte und über das Selbst (das cogito) ausgerichtet. Dafür müssen nicht nur die Wahnsinnigen in einem Rechtsakt als dement ausgeschlossen werden, sondern das Subjekt konstituiert sich, indem es alle Anteile abschneidet, die auf Wahnsinn hindeuten. *Foucaults Analyse von Descartes Vorstellung von Subjektivierung ist als Kritik an dessen Ideal souveränistischer Subjektivität*[44] *zu verstehen, das den eigenen und fremden Wahnsinn verdunkelt und verstummen lässt.* Er behandelt Descartes als diskursives Ereignis, das ihm zur Markierung einer Diskontinuität im abendländischen Denken dient. Deren Auswirkungen sind einerseits die »große Gefangenschaft« (ebd.: 68) beziehungsweise die *große Einsperrung* (vgl. Foucault 1972: [105]) und andererseits die souveränistische Subjektivität.[45] Beide miteinander verbundenen Wirkungen reichen bis in Foucaults Gegenwart.

Die Relevanz dieser Kritik an Descartes' Subjektphilosophie in Foucaults Denken lässt sich an zwei Tatsachen ablesen. Erstens verweist Foucault auch in einigen seiner anderen Untersuchungen der Subjektivität auf Descartes. Beispielsweise konstatiert er in der *Geburt der Klinik*, dass für Descartes »das Sehen ein Wahrnehmen« war, wodurch »das Licht […] das Element der Idealität« wurde (Foucault 1963: GdK: 11). Der auf dieser cartesianischen Annahme sich entwickelnde »ärztliche Blick« ist für Foucault »nur ein ins Auge des Arztes transponierter Abschnitt der *Dialektik der Aufklärung* [*un segment de la dialectique des Lumières transporté dans l'oeuil du médecin*]« (ebd.: 68; Hervorhebung

---

sinns, die sich seit der frühen Neuzeit immer mehr voneinander entfernt haben«, merkt Wolfgang Eßbach an, dass seither »einer kritischen Erfahrungsform der Verrücktheit der Welt« die »tragische[] Erfahrungsform, die im Schweigen der Bilder die Abgründe im Sabbat der Natur zeigt« (Eßbach 2001: 164), gegenüberstünde.

44 Mit souveränistischer Subjektivität ist die Übertreibung der realen Handlungsfähigkeiten des Subjekts gemeint. Damit wird eine Parallele zwischen Foucault und Adorno deutlich. Die bürgerliche Subjektivität leidet am unerfüllbaren Ideal von Männlichkeit und Härte und ist gezwungen, sich vom eigenen Versagen durch Übertreibung abzulenken. Wie der autoritäre Sozialcharakter Adornos muss auch das souveränistische Subjekt Foucaults eigene Anteile abspalten und auf andere projizieren. Neben der angeführten Primärquelle bei Foucault findet sich für diese Überlegungen zur Kritik am Zusammenhang von Souveränität und Subjekt Belege in der Forschung (vgl. Eßbach 2001: 163; Bublitz 2008: 293).

45 Geisenhanslüke zufolge erzeugt Foucaults Darstellung der parallelen Entstehung von souveränem cartesianischem Subjekt und Einrichtungen zur Einkerkerung von Wahnsinnigen einen Teil der Faszination Foucaults. So »suggeriert Foucault mit dem Hinweis auf die Entstehung des Hôpital général [1656; P.E.], dass es in der Klassik eine geheime Verbindung zwischen der cartesianischen Philosophie und der neuen Praxis der Internierung der Irren gegeben habe.« (Geisenhanslüke 2008: 23)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

P.E.). Der identifizierende Blick erlaubt dem Subjekt einen direkten Zugang zu Wissen. Und auch in seinen späten Vorlesungen führt Foucault aus, Descartes habe das Subjekt für unmittelbar wahrheitsfähig gehalten (vgl. Foucault 1982: HdS: 31). Den damit eintretenden Bruch in der abendländischen Episteme bezeichnet er als »cartesianisches Moment« (ebd.: 35). *Foucault kritisiert diese Proklamation eines voraussetzungslosen, universellen und unmittelbaren Zugangs zum Wissen als Schein, hinter dem Machteffekte, Ausschluss und Unterwerfung unsichtbar werden*. Ähnlich der Ideologiekritik weist er der angeblichen Universalität eine Partikularität nach. Der feine Unterschied besteht darin, dass Foucaults archäologische beziehungsweise genealogische Kritik die Produktivität des Blicks der Ärzte, der Gefängniswärter und der Individuen auf sich selbst herausstellt.

Zweitens befindet sich Foucault gerade wegen der ausgeführten Passage in *Wahnsinn und Gesellschaft* über Descartes in einem Streit mit Jacques Derrida, welcher ihm eine Fehllektüre vorwirft.[46] Foucault schreibt daraufhin zwei längere Aufsätze, welche das Ziel haben, seine Lektüre zu plausibilisieren (Vgl. Foucault 1972: [102]; 1972: [104]). Darin wiederholt er seine Kritik an Descartes, dieser habe bei seinem »Gewaltstreich [*coup de force*] […] mit gezinkten Karten gespielt« (Foucault 1972: [104]: 360). Foucault bekräftigt den Vorwurf der diskursiven Gewalt, welche von Descartes' Intervention in den Diskurs über den Wahnsinn ausging und welche diesen zugleich unsichtbar macht. »Der Moment der Ausschließung des Wahnsinns wird bei dem Subjekt, das auf der Suche nach Wahrheit ist, durch den Gesichtspunkt der architektonischen Anordnung des Systems zwangsläufig verdunkelt.« (ebd.: 364) Die kühle Notwendigkeit eines rationalistischen Systems in Descartes kleinteiliger Argumentation lässt das Verstummen des Wahnsinns im Cogito selbst und im Objekt seiner Erkenntnis unmerkbar werden.

Foucault bleibt trotz Widerspruch von philosophischer und geschichtswissenschaftlicher Seite (vgl. Geisenhanslüke 2008: 31) bei seiner Kritik am cartesianischen Cogito als der Urszene der souveränistischen Subjektivität im Abendland. Besonders das davon ausgehende Identitätsdenken ist »für die Souveränität des Bewusstseins ein privilegierter Schutz. Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts.« (Foucault 1969: AdW: 24) Auf dieser Funktion der Stiftung von Sinn und dessen Erhalt beruht in der dominanten Vorstellung von Geschichte die Annahme von Kontinuität und Fortschritt. Entschieden wendet sich Foucault gegen diese Geschichtsauffassung, auch weil »die Revolutionen […] darin stets nur Bewusstwerdungen [sind; P.E.]« (ebd.) und damit die gesellschaftlichen Verhältnisse unberührt lassen. *Statt die vorläufige Identität der historischen Phänomene zu unterstellen, untersucht Foucault die Diskontinuitäten* und weist nominalistisch die Historizität von Geschichtskonzepten wie Fortschritt nach (vgl. Allen 2016: 235, 242). Somit stellt sich für Foucault im Anschluss an seine Zurückweisung des cartesianischen Cogito die Aufgabe »die verge-

46 Vgl. zu dieser Debatte u.a. Dosse 1991: 38–39 und Geisenhanslücke 2008: 30. Derridas Kritik an Foucaults Lektüre von Descartes in *Wahnsinn und Gesellschaft*, die er 1963 vortrug und 1967 veröffentlichte, läuft darauf hinaus Foucault habe das Subjekt als »die Kehrseite der Geschichte« (Dosse 1991: GS 2: 38) dargestellt. »Foucault wird dieser Kritik übrigens Gehör schenken, und sein künftiges archäologisches Projekt wird jeden Blickpunkt tilgen, der von einem irgend gearteten, und sei es einem verdrängten, Subjekt ausgeht.« (Dosse 1991: GS 2: 39)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wissernde[] Form des Identischen aufzulösen« (Foucault 1969: AdW: 23), womit eine Parallele zu Adornos Kritik am Identitätsdenken gezogen wäre.

Gerade wegen Foucaults Betonung der Diskontinuitäten und seiner mikrologischen Untersuchungen von historischen Spezifika, stellt für ihn das cartesianische Cogito keine simple Kontinuität dar. Wie Foucault vor allem in *Die Ordnung der Dinge* darlegt, »markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität [*la critique kantienne marque en revanche le seuil de notre modernité*].« (Foucault 1966: OdD: 299; vgl. 304f., 395) An dieser von Foucault ausgemachten Epochengrenze von der Klassik zur Moderne verabschiedet sich die Episteme vom Modell der Repräsentation und damit von der Methode der ›Mathesis‹ und dem Muster des ›Tableaus‹. Die Differenz erläutert er anhand von Descartes und Kant (ebd.: 304–305). Für Foucault erscheint Kant noch nicht als vollständig modern, eher kommt ihm die wichtige Funktion des Scharniers zu. Hinsichtlich des Subjekts bedeutet dieser Bruch, dass Kant entdeckt habe, dass »das Subjekt, soweit es vernünftig ist, sich sein eigenes Gesetz gibt, das das allgemeine Gesetz ist« (ebd.: 395) Nicht länger sucht das Subjekt seine Kognition mit der Außenwelt in Kongruenz zu bringen, denn zwischen beiden setzt Kant eine Lücke, die nicht geschlossen werden kann. Damit erwächst dem Subjekt anscheinend zunächst ein Mehr an Souveränität über sich und die Welt, doch steht diese auf brüchigem Fundament, da seit Kant das moderne Denken unter dem »Imperativ« permanenter »Erfassung des Ungedachten« (ebd.) steht. Während Kants transzendentale Reflexionen ihre Begründung in der Naturwissenschaft finden konnte, bleiben laut Foucault dem entwickelten modernen Denken im 19. Jahrhundert nur die abgründigen Humanwissenschaften (ebd.: 390). Auch daher sei das moderne Cogito von dem Descartes' weit entfernt (vgl. ebd.). In der von Foucault an dessen Stelle gerückten »empirisch-transzendentale[n] Dublette«, welche der Mensch durch die Humanwissenschaften darstelle (siehe 4.2.1 und 4.2.2.), erkennt er einen der Gründe, »warum das ›Ich denke‹ nicht zur Evidenz des ›Ich bin‹ führt« (ebd.: 391).

Es zeigt sich schließlich, dass angesichts verschiedener Epistemen Foucaults Abgrenzung von der traditionellen cartesianischen Subjektphilosophie über die Phasen seines Werkes konstant bleibt. *Er weist überhistorische und souveränistische Subjektivität als epistemologisch unzureichend und politisch problematisch zurück*. Neben dem cartesianischen Cogito des Ausschlusses gibt es noch eine weitere Figur, die Foucault scharf attackiert: den Menschen. Welche Gründe er dafür gibt, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

Zurückweisung des Humanismus, der Humanwissenschaften und der Entfremdungskritik

In seiner 1954 erschienenen frühen Schrift *Maladie mentale et personnalité* verblieb Foucault noch im Fahrwasser des humanistischen Marxismus.[47] Darin strebt er eine »phänomenologische Psychologie« (Foucault 1954: PuG: 73) unter Bezugnahme auf Karl Jaspers an. Vermittelt über die damals hegemoniale Phänomenologie und psychologische Theorien

47 Auch Gondek sieht Foucault 1954 noch im Einflussbereich des später bekämpften marxistischen Humanismus: »Im Sinne dieses damaligen marxistischen Humanismus sieht Foucault die Krankheit sowohl von ›sozialen und historischen Bedingungen‹, die sich in den ›realen Widersprüchen der Umwelt‹ ausdrücken, als auch von ›psychologischen Bedingungen‹, die ›den Konfliktinhalt der Erfahrung in die Konfliktform der Reaktion transformieren‹, bestimmt.« (Gondek 2008: 14)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Iwan Pawlows und Ludwig Binswangers vertrat Foucault Vorstellungen über die Essenz des Menschen, die er später kritisiert. Noch in der überarbeiten Fassung, die er 1962 unter dem veränderten Titel *Maladie mentale et psychologie* veröffentlichte und in der Themen und Begriffe von *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) anklingen, finden sich essentialistische Passagen wie die folgende: »Die Erfahrung der Unvernunft, in welcher dem Menschen des Okzidents bis zum 18. Jahrhundert die Nacht seiner Wahrheit und seine absolute Widerlegung entgegentraten, wird nun und bleibt auch für uns noch der Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen.« (Foucault 1954: PuG: 113–114) Wenige Jahre später wird Foucault jede Vorstellung einer Natur des Menschen entschieden ablehnen.

Die für Foucault charakteristische antiessentialistische Kritik kündigt sich in dieser frühen Schrift bereits an. Ein zentrales Argument für die Zurückweisung der Figur des Menschen in Foucaults Arbeiten lautet, dass die gewöhnlich Humanisten, Philanthropen und Reformern zugeschriebenen Befreiungen in der Geschichte in Wirklichkeit eine Reihe von Unterwerfungen bedeuteten. Er widerspricht der verbreiteten Auffassung, wonach das Ende der Einkerkerung der Wahnsinnigen und die Unterbringung der Geisteskranken in Asylen um 1800 als mildtätiger Akt des Humanismus gedeutet wird. »In Wirklichkeit war es ganz anders. Pinel, Tuke, ihre Zeitgenossen und ihre Nachfolger haben die alten Praktiken der Internierung nicht gelockert, sie haben sie im Gegenteil nur noch fester um die Irren zusammengezogen.« (Foucault 1954: PuG: 108–109) Durch das Wissen der Psychologie wird der Wahnsinn zu einem medizinischen Problem und moralisch verächtlich gemacht. Er untersteht in den modernen Asylen einer noch umfassenderen Kontrolle als zuvor. »Diese ganze Psychologie würde nicht bestehen ohne den Moralsadismus, in dem die ›Philanthropie‹ des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem *heuchlerischen Anschein einer ›Befreiung‹* eingeschlossen hat.« (ebd.: 112; Hervorhebung P.E.) Foucaults Argumentation an dieser Stelle ähnelt der Ideologiekritik und folgerichtig wendet er sich in der *Archäologie des Wissens* gegen die »humanistische Ideologie« (Foucault 1969: AdW: 291). Deutlich formuliert er den Vorwurf in *Überwachen und Strafen*: »Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das *Resultat einer Unterwerfung*, die viel tiefer ist als er.« (Foucault 1975: ÜS: 41; Hervorhebung P.E.) Foucault polemisiert gegen den anmaßenden Humanismus, er habe die Unterwerfung der Individuen noch viel weitergetrieben, indem er sie als zu rettende Seele anspreche, die es zu resozialisieren gelte. »In dieser zentralen und zentralisierten Humanität […] sind Körper und Kräfte durch vielfältige ›Einkerkerungs‹-Anlagen [*dispositifs*] unterworfen und für Diskurse objektiviert, die selber Elemente der Strategie sind. In dieser Humanität ist Donnergrollen der Schlacht nicht zu überhören.« (ebd.: 397) Nicht die unzureichende Realisierung einer entstellten Wahrheit kritisiert Foucault am Humanismus, nicht seine Partikularität, sondern seine Reklamation von Universalität, durch die unterschiedliche Strategien auf Verbindlichkeit drängen. Mit der Zurückweisung von Universalien und Humanismus gleichermaßen bestimmt er in einer späteren Vorlesung seine nominalistische Position (vgl. Foucault 1980: RdL: 117). Noch am Ende seines Lebens führt Foucault aus, in Wahrheit habe der Humanismus historisch immer seine Gestalt gewechselt und wurde für die größten Abscheulichkeiten in Stellung gebracht, dabei erwähnt er ausdrücklich Nationalsozialismus und Stalinismus (vgl.: Foucault 1984: [339]: 700–702). Dem will Foucault »das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen« (ebd.: 701).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Indem Foucault die Idee der Emanzipation vom humanistischen Universalismus trennt, öffnet er ihr neue Horizonte. Damit wendet er sich nicht gegen die Aufklärung, sondern er radikalisiert sie, indem er die Komplexität des Problems der Befreiung vor Augen führt.

Das Wissen der Humanwissenschaften erzeugt den Menschen (siehe Kapitel 4.2.2.), indem es von den individuellen Körpern die Erkenntnisse abliest und daraus überhistorische Normen ableitet, welche es in diese einschreibt. »Alle diese Inhalte« der Grammatik, Biologie und Ökonomie, welche Foucault untersucht, »durchdringen ihn [den Menschen; P.E.], als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand oder ein Gesicht, das in der Geschichte verlöschen muß. Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich […] in der Positivität des Wissens an.« (Foucault 1966: OdD: 379) Vor diesem Hintergrund werden die oft skandalisierten Schlussworte von *Die Ordnung der Dinge* vom Tod beziehungsweise »Ende des Menschen« (ebd.: 460) verständlicher.[48] »Wenn diese Dispositionen verschwänden«, welche die Diskurse der Humanwissenschaften tragen und in denen sie zirkulieren, »dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.« (ebd.: 462) Kein Gegenaufklärer fordert hier die Gleichgültigkeit gegenüber toten Menschen, sondern ein an Nietzsche geschulter Philosoph der Historizität will über die Grenzen der modernen Episteme hinausdenken.

Foucault sah sich immer wieder zu Erklärungen seiner antihumanistischen Position veranlasst. Auf den philosophischen Vorwurf, das Subjekt durch seine Archäologie der Humanwissenschaften, so der Untertitel von *Die Ordnung der Dinge*, abschaffen zu wollen, reagierte er in seinem darauffolgenden Buch mit einer Klarstellung. »Ich habe das Problem des Subjekts nicht ausschließen wollen, sondern die Positionen und Funktionen definieren wollen, die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.« (Foucault 1969: AdW: 285) Foucaults kritische Untersuchung hat zwei entscheidende Elemente. Das erste ist negativ und will den Universalitätsanspruch jeder Subjekttheorie kappen: »Wenn ich vom Tod des Menschen spreche, möchte ich allem ein Ende setzen, das dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen eine feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel vorgeben will.« (Foucault 1978: [281]: 93) Das zweite Element ist positiv und beabsichtigt die Überschreitung[49] gegebener Subjektivierungsweisen: »*das Subjekt in Frage stellen bedeutet, eine Erfahrung zu machen, die zu seiner realen Zerstörung, seiner Auflösung, seinem Zerbersten, seiner Verkehrung in etwas anderes führen würde*.« (ebd.: 60–61; Hervorhebung P.E.) Sowohl das negative als auch das positive Element kehren in Foucaults Bestimmung des philosophischen Ethos der Kritik in seiner Analyse *Was ist Aufklärung?* wieder. Dort fordert er dazu auf, »die in der Form notwendiger Begrenzung aus-

48 Moshe Zuckermann hat beispielsweise gegen den ›Tod des Subjekts‹ eingewandt, dass »die Möglichkeit von Rationalität […] durch den Begriff der Subjektivität bedingt« ist, ohne aber von der Selbstzerstörung der instrumentellen Vernunft und der mit ihr einhergehenden »systematischen Subjektzermürbung« (Zuckermann 2007: 5–6) abzusehen.

49 Nicht zufällig trägt der Aufsatz über Georges Bataille den Titel *Vorrede zur Überschreitung* [*Préface à la transgression*] (Foucault: 1963 [13]), der auch ein positiver Referenzpunkt seiner Werke ist (vgl. Foucault 1966: OdD: 396; 1970: [80]: 99; 1978: [281]: 52; 1983: [330]: 529). Judith Revel argumentiert in ihrem *vocabulaire de Foucault*, dieser habe sein Interesse an der Transgression in das für den Widerstand transformiert (vgl. Revel 2002: 86; siehe Kapitel 4.2.3.) Siehe auch Descombes 1979: 134; Dosse 1991: 254; Schneider 2004: 103.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geübte Kritik in eine praktische Form möglicher Überschreitung umzuwandeln.« (Foucault 1984: [339]: 702; siehe Kapitel 4.2.3.) *Foucaults Kritik an der vermeintlichen Befreiung der Wahnsinnigen durch die Reformer, Philanthropen und Humanisten dient also der Transformation des Konzepts der Befreiung selbst.* Damit zielt er konkret auf eben den marxistischen Humanismus, den er zu Beginn seiner Karriere ausgesprochen nahestand.

Foucaults Widerstand entzündet sich am Essentialismus des marxistischen Humanismus, der die Vorstellung der Befreiung mit der Kritik an der Entfremdung verbindet. Wie in seiner Ablehnung des cartesianischen Subjekts betont er dabei eine Gemeinsamkeit mit den Strukturalisten, besonders mit Althusser. Schon diesem erschien das Subjekt fraglich geworden, »weil die Theorie der Entfremdung aus dem menschlichen Subjekt die theoretische Basis machte, die imstande war, die politisch-ökonomischen Analysen von Marx in eine philosophische Terminologie zu übersetzen« (Foucault 1978: [281]: 65), was er ebenso wenig wie Foucault für plausibel hielt. Analog setzt Foucaults Auseinandersetzung mit dem Entfremdungstheorem bei differierenden Interpretationen einer Aussage von Marx an: »›Der Mensch erzeugt den Menschen‹« (ebd.: 92). Deren humanistisch-marxistische Interpretation durch die Frankfurter Schule lehnt Foucault ab.

> »Nun scheint mir, dass die Vorstellung, die sich die Vertreter der Frankfurter Schule von dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen machten, wesentlich darin bestand, zu meinen, es müsse all das befreit werden, was in einem System, das Rationalität und Repression verbindet, oder in einem Ausbeutungssystem, das mit einer Klassengesellschaft verbunden ist, den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfremdet hat.« (ebd.: 93)

Dabei, so kann Foucaults Einwand verstanden werden, erscheine dieses Wesen als vorgängig und werde durch die Entfremdung negiert, woraus zu schließen sei, dass sich mittels Negation der Negation die wahre menschliche Essenz realisiere. Hingegen bekräftigt Foucault seine antihumanistische Position: »[E]s geht ebenso sehr um die Zerstörung dessen, was wir sind, und um die Schöpfung von etwas ganz anderem, einer völligen Innovation.« (ebd.: 93) Diese offene Interpretation lädt sich zwar deutlich weniger Begründungslasten auf als die Entfremdungstheorie, wirkt aber zugleich orientierungsloser als diese.

Insgesamt hält Foucault den Humanismus für sowohl historisch diskreditiert als auch argumentativ schwach. Der Mensch sei ein Effekt von historisch-spezifischen Wissen-Macht-Formationen und besitze keinerlei überhistorische Wahrheit. Auch wenn die Entfremdungstheorie diese herrschaftsförmigen Verbindungen von Subjekt und Wahrheit umzudrehen vorgibt, stärkt sie doch grundsätzlich deren Struktur und dichtet problematische Praktiken gegen Kritik ab. Hingegen will Foucault deren Grenze überschreiten, indem er den Menschen als Diskursgegenstand zerstört.

Psychologie, Freud und die Psychoanalyse

Die Abgrenzungen Foucaults von den dominanten Subjektphilosophien seiner Zeit treffen neben dem cartesianischen Cogito und dem humanistischen Menschen auch das psychische Ich, das als Objekt eines psychologischen Wissens konstituiert wird. Fou-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

cault, in Psychologie ausgebildet, mit Lehraufträgen versehen und mit einer Einführung zu Binswangers *Traum und Existenz* (vgl. Foucault 1954 [1]) hervorgetreten, unterhält eine spannungsreiche Beziehung zur Psychologie, Psychiatrie und Psychoanalyse. Dies zeigt sich besonders an seinen ambivalenten Einschätzungen über Freud, welche daher als Leitfaden für eine kurzen Überblick genutzt werden können.[50]

Foucault untersucht die Einsperrung von Wahnsinnigen und die medizinische Objektivierung von Kranken in Asylen und Kliniken (siehe oben) und stellt die These auf, dass Psychologie und Medizin wesentlichen Anteil am anthropologischen Diskurs besaßen. Als Humanwissenschaften wirkten sie an der Entstehung des Menschen als überhistorischer Figur mit, ihre Effekte bewertet Foucault daher ebenfalls kritisch. Es verwundert nicht, wenn Foucault Freud in einer Reihe von Medizinern stellt und zu der Einschätzung gelangt, deren »Bedeutung […] in der europäischen Kultur« rühre daher, »dass sie nicht bloß Ärzte, sondern auch Philosophen waren« (Foucault 1963: GdK: 209). Sie hätten dazu beigetragen, »dass in dieser Kultur der philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken bestimmt wird.« (Ebd.) Freud erscheint an dieser Stelle als Teil eines Diskurses von Humanwissenschaften, deren Effekt der Mensch ist. Jedoch ist es schwierig den Status der Aussagen Foucaults zu Freud in seinen frühen Büchern an allen Stellen zu klären. Oft referiert er lediglich und fasst zusammen, gelegentlich übt er aber auch deutlich Kritik. Generell erkennt Foucault in Freud eine wichtige Etappe und zollt ihm Respekt. Gleichwohl folgt Foucaults Auseinandersetzung mit Freud und der Psychoanalyse Konjunkturen. Seinen frühen kritischen Einordnungen folgt eine gewisse Zurückhaltung in den archäologischen Schriften und eine erneute intensive Kontroverse im Zuge der Genealogie der Sexualität.

Die Ambivalenz in Foucaults Einschätzungen von Freud zeigt sich bereits in seiner erster Monografie *Maladie Mentale et personalité* (1954; überarbeitet *Maladie Mentale et psychologie* 1962), worin er den methodischen Zugriffs Freuds kritisiert und ihn zugleich als Korrektur des psychologischen Diskurses und Wegbereiter lobt. Einerseits habe »die Psychoanalyse« und Freud mit ihr zu Unrecht »geglaubt, sie könne dadurch, dass sie die Pathologie des Erwachsenen betrieb, eine Psychologie des Kindes schreiben.« (Foucault 1954: PuG: 36) Durch diese unterstellte Kontinuität und psychische Mechanik verschiebt sie zugleich die Wahrheit des Einzelnen in dessen Kindheit und deren hervorgehobener epistemologischer Status wird postuliert. Weiterhin wendet sich Foucault heftig gegen die Trieblehre Freuds. Libido stellt für Foucault einen »Mythos« (ebd.: 44) von einer psychischen Substanz dar. Auch in der überarbeiten Fassung von 1962 grenzt sich Foucault von Freuds Trieblehre ab (vgl. ebd.: 129) und an dieser Ablehnung hält er auch später fest (vgl. 1976: [297]: 224).[51] Anderseits lobt Foucault in dieser ersten Schrift über den Wahnsinn ausdrücklich Freud dafür, dass dieser den »ursprünglichen Irrtum der Psychoana-

50 Eine umfassende Darstellung zu Foucaults Verhältnis zur Psychiatrie, Psychologie und Psychoanalyse oder auch nur zu dem Werk Freuds steht aus. Bezugspunkt im Folgenden sind daher vor allem Primärtexte Foucaults und die der Psychologie gewidmeten Artikel Gondeks im Foucault-Handbuch (vgl. Gondek 2014). Der kurze Text von Miller kann diese Arbeit nicht leisten. Zumal er Foucault wesentlich auf Lacan bezieht, obwohl er feststellt, dass das »Subjekt Foucaults […] genau das Subjekt [ist], das sich als solches anerkennt, und dieses ist, zumindest seit 1958, nicht mehr das Subjekt Lacans.« (Miller 1991: 72)

51 So auch Gondek 2008: 13; Cook 2018: 64–66.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lyse« behebe, Naturgeschichte und Triebgeschichte zu identifizieren. Freud sei »in die geschichtliche Dimension der menschlichen Psyche vorgedrungen« (Foucault 1954: PuG: 52). Die Genese der Psyche sei nicht parallel zur Evolution verlaufen, sondern habe vielmehr eine eigene Historizität, wie Foucault später in *Wahnsinn und Gesellschaft* ausführt. Daher rührt auch Foucaults hohe Wertschätzung für Freud, der »als erster wieder die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen der Vernunft und der Unvernunft im Wagnis einer gemeinsamen Sprache« (Foucault 1954: PuG: 106) unternommen habe.

In den folgenden Werken setzt sich die Ambivalenz fort. Zwar folgt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* gewissermaßen dem Weg, den Freud bereitet hat, um dem Verstummen des Wahnsinns nachzugehen, doch sieht er Freud auf dem Boden der von ihm kritisierten anthropologischen Struktur: »Mensch, Wahnsinn, Wahrheit« (Foucault 1961: WuG: 548). Foucault verortet also Freud innerhalb der modernen Episteme, die er in seinem darauffolgenden Buch *Die Ordnung der Dinge* untersucht. Darin reiht er Freud gleichwohl in eine Reihe mit von ihm geschätzten Denkern ein. Denn wie de Sade, Nietzsche, Artaud und Bataille haben Foucault zufolge auch Hegel, Marx und Freud gewusst, dass das Denken eine Praxis sei (vgl. Foucault 1966: OdD: 396). Die modernen Episteme unterliege dem inneren Zwang, Ungedachtes zu denken und damit den Menschen permanent an sein Anderes zu erinnern und dieses wiederum an ihm auszurichten (vgl. ebd. 395). Freuds Leistung auf diesem Gebiet ist unzweifelhaft die Entdeckung des Unbewussten, wie Foucault in einem späteren Gespräch unterstreichen wird (vgl. Foucault 1977: [206]: 412). Von diesem diskursiven Ereignis gehen, so kann Foucault verstanden werden, weitreichende praktische Effekte aus. Stärker noch bringt Foucault seine Wertschätzung für Freud und die Psychoanalyse in seinem ersten Hauptwerk zum Ausdruck, indem er unter Bezug auf Freuds Schrift *Totem und Tabu* (1913) sie mit Ethnologie engführt und als »Gegenwissenschaften« (Foucault 1966: OdD: 454) gegenüber den Humanwissenschaften würdigt. Deren kritische Wirkung bestehe darin, dass sie beide »den Menschen auflösen« (ebd.: 453).[52]

Foucaults wertschätzende Eingruppierung Freuds in die Reihe seiner Referenzautoren ist kein Einzelfall. In *Nietzsche, Freud, Marx* verweist er auf deren Berührungs- und seine Anknüpfungspunkte. Methodisch finde sich »in recht analoger Weise bei Marx, Nietzsche und Freud«, so führt Foucault aus, die »Ablehnung eines Anfangs.« (Foucault 1967: [46]: 732) Die Zurückweisung eines begründenden, sinnstiftenden Ursprungs, wie sie Foucault immer wieder unter Verweis auf Diskontinuität, Immanenz und Polyvalenz der Effekte in seiner Archäologie und späteren Genealogie formuliert, findet er auch im »stets unabgeschlossene[n] Charakter des regressiven und analytischen Vorgehens bei Freud.« (Ebd.) Auch wenn Foucault also an Vorgehensweisen, Positionen und Wirkungen dieser Theoretiker immer wieder teils vernichtende Kritik übt, erkennt er gleichwohl deren zentrale Rolle für die Entwicklung emanzipatorischer Diskurse an. Bei Marx und Freud handelt es sich ihm zufolge um »die wichtigsten […] *Diskursbegründer*« (Foucault 1969: [69]: 1022; Hervorhebung P.E.) jüngerer Zeit, denn sie hätten mehr als nur Texte

52 Gondek zufolge bezieht sich die Bewertung Foucaults aus *Die Ordnung der Dinge* (1966), bei der Psychoanalyse und Ethnologie handle es sich um Gegenwissenschaften, auf deren strukturalistische Versionen nach Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan (Gondek 2008: 188).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geschrieben. »Das Besondere an diesen Autoren ist, dass sie nicht nur die Autoren ihrer Werke, ihrer Bücher sind. Sie haben mehr geschaffen als das: die Möglichkeit und die Formationsregeln anderer Texte« (ebd.) – wenngleich die Rolle Freuds, so Foucault kurze Zeit später, eine andere wäre als die Newtons in der Physik oder Kants in der Philosophie (vgl. Foucault 1970: OD: 41). Noch in einem späten Interview hebt Foucault die kritische Rolle der Psychoanalyse hervor. »Das phänomenologische Subjekt war durch die Psychoanalyse ein zweites Mal disqualifiziert worden – ebenso wie zuvor durch die linguistische Theorie« (Foucault 1983: [330]: 527), da das Unbewusste mit der Subjektphilosophie der Phänomenologie nicht zu erfassen gewesen sei.

Zurück zu Foucaults inhaltlicher Auseinandersetzung mit Freud und der Psychoanalyse. Seine Ambivalenz und Kritik werden am Thema des *Ödipuskomplexes* besonders deutlich. Einerseits erkennt Foucault in diesem Theorem Freuds »die verständnisvollste Analyse der Konflikte, die das Kind im Verhältnis zu seinen Eltern erlebt, und als Ansatzpunkt vieler Neurosen angesehen werden muss.« (Foucault 1954: GuP: 39; vgl. ebd. 126) Andererseits lobt er stürmisch den *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari, für den er ein Vorwort verfasst (Foucault 1977: [189]). Was bewirkte diesen Sinneswandel Foucaults? In *Der Wille zum Wissen* hatte er daran erinnert, dass in den Jahren, in denen Freud den Ödipuskomplex entdeckt auch das französische Gesetz den Inzest unter Strafe stellt (vgl. Foucault 1976: WzW: 127). Durch Foucaults einordnende genealogische Untersuchung wird sichtbar, wie die *Psychoanalyse sich gleichzeitig mit dem Sexualitätsdispositiv entwickelt und in ihm diverse Funktionen übernommen hatte* (vgl. 127–128) Kritisch wendet Foucault gegen die Praxis der Analyse an, dass in ihr »der seit langem etablierte Geständnisdruck einen neuen Sinn an[nimmt]: Druck zur Aufhebung der Verdrängung. Das Gebot der Wahrheit ist nun an die Infragestellung des Verbotes gebunden.« (ebd.: 128) Die Freudsche Psychoanalyse reformuliert damit die Jahrhunderte alte Verpflichtung der Subjekte auf Wahrheit und koppelt sie an die Sexualität. Anknüpfend an die Sorge um Lust und das Laster sollen die Subjekte in sich eine Wahrheit aufspüren und produzieren dabei den Gegenstand der Sexualität. Selbstverständlich zeigt Foucault, dass bereits vor Freud und auch in anderen Disziplinen als der Psychoanalyse und Einrichtungen als der Klinik, die ein Dispositiv bilden, die Sexualität produziert wurde. Doch »[i]n ihrem historischen Auftreten ist die Psychoanalyse nicht zu trennen von der Verallgemeinerung des Sexualitätsdispositivs und den damit zusammenhängenden Differenzierungsmechanismen.« (ebd.: 126) Daher ist Freud für Foucault ein bedeutender Teil einer im 19. Jahrhundert »fortschreitenden Formation (samt ihren Transformationen) jenes Spiels der Wahrheit und des Sexes, […] das wir vielleicht modifiziert, aber wohl kaum abgeschafft haben.« (ebd.: 60) Von Besonderer Bedeutung ist dabei die Auffassung Freuds, wonach Triebunterdrückung ein wesentlicher Mechanismus in der psychischen Dynamik des Einzelnen darstellt. *Die Vorstellung, dass Sexualität hauptsächlich durch Verbote geregelt wird und ein Verbot auf einen unterdrückten Trieb verweist, der wiederum die Wahrheit eines Subjekts bildet, lehnt Foucault ab.* Hingegen hält er fest, dass »[d]ie Theorie der Repression, die das Sexualitätsdispositiv allmählich überziehen und ihm den Sinn eines verallgemeinerten Verbots geben sollte, […] da ihren Ursprung [hat]. Sie ist historisch an die Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs gebunden.« (ebd.: 125) Indem Freud und abertausende andere einen Diskurs über die Sexualität führen, pflanzen sie die Perversion in die Körper der Individuen ein. Die im Sexualitätsdispositiv wirkende Macht

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »setzt der Sexualität keine Grenzen, sondern dehnt ihre verschiedenen Formen aus, […] schließt sie als Spezifizierungsmerkmal der Individuen in den Körper ein. Sie […] zieht mit Hilfe von Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken, ihre Varietäten ans Licht; sie […] schafft Orte maximaler Sättigung. Sie produziert und fixiert die sexuelle Disparität.« (ebd.: 51)

Foucault bestreitet nicht, dass es Repression im Sexualitätsdispositiv gibt, als Homosexueller hat er dies am eigenen Leib erfahren, vielmehr weist er nach, dass wie in anderen Dispositiven und Diskursen die Macht als produktiv zu verstehen ist (siehe Kapitel 2.2.), sie erzeugt nicht nur Gegenstände, sondern auch Lust und damit Subjekte einer Lust. »Die Einwände, die ich gegen die Repressionshypothese erheben möchte, zielen weniger auf den Nachweis, dass diese Hypothese falsch ist, als vielmehr darauf, sie in einer allgemeinen Ökonomie des Diskurses über den Sex anzusiedeln, wie sie seit dem 17. Jahrhundert herrscht.« (ebd.: 18)[53]

Schließlich zeigt dieser kurze Durchgang durch Foucaults Bezugnahme auf Freud eine intensive Auseinandersetzung mit dessen Theorien, Positionen und Effekten, welche auch die Psychoanalyse und Psychologie im Ganzen betreffen. Den durchaus wertschätzenden Bewertungen stehen heftige Kritiken gegenüber, welche insgesamt eine »ambivalente Einstellung zu Freud und zur Psychoanalyse« (Gondek 2008: 195) zeigen. In Foucaults Abgrenzung von Freuds Theorie des psychischen Subjekts wiederholen sich wesentliche Motive aus seinen Ablehnungen des cartesianischen Cogito, des humanistischen Menschen und des juridischen Machtbegriffs. *Entscheidend für Foucaults eigenes Verständnis von Subjektivität ist die kritische Funktion Freuds als Wegbereiter zur weiteren Dezentrierung des Subjekts. Im Subjekt findet sich eine unbewusste Struktur, über die nie vollständiges Wissen erlangt werden kann.* Diese Offenheit durch Verweis auf die Determination durch Kindheitserlebnisse oder eine unterdrückte Libido zu schließen, wirft Foucault Freud ebenso vor wie die von ihm proklamierte Bindung der Individuen an die Wahrheit ihrer vermeintlich wesenhaften Sexualität, von welcher ein perfider Geständniszwang ausgehen kann.

Foucaults fortgesetzter Impuls: Das Subjekt dezentrieren

> »[A]ußerhalb der Philosophie des Subjekts und der Zeit ist eine Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten auszuarbeiten« (Foucault 1970: OD: 38).

53 In der Vorlesung am Collège de France, die Foucault gleichzeitig mit Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* hielt, führt er diese Kritik an der Repressionshypothese abermals aus. »Macht ist im Wesentlichen das, was unterdrückt« (Foucault 1976: IVG: 31), fasst er zusammen und ordnet diese Position Hegel, Freud und Reich zu, weshalb er auch von der »Hypothese Reich« (ebd.: 33) spricht. Dem stellt Foucault Nietzsche und das Paradigma des Kriegs gegenüber: »Diese beiden Hypothesen sind nicht unvereinbar, im Gegenteil; mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sind sie sogar miteinander verknüpft. Ist denn Repression nicht die politische Folge des Krieges?« (ebd.: 33) Foucault lehnt also nicht die Tatsache der Repression selbst ab, sondern die Reduktion aller Machtbeziehungen auf sie.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Welche Ergebnisse hinsichtlich Foucaults eigenem Verständnis von Subjektivierung lassen sich aus den vorangegangenen Abgrenzungen festhalten? Foucault will das Subjekt dezentrieren, indem er genealogisch zeigt, dass es einerseits eine Geschichte hat und andererseits nicht souveräner Autor seiner Handlungen ist, sondern der Effekt von Konstellationen von Macht-Wissen.

Über die Problematisierung der einflussreichsten traditionellen Subjekttheorien gelangt Foucault zu seinem eigenen genealogischen Ansatz. Dafür hat Foucault zunächst das Denken über das Subjekt »von dem cartesianischen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts befreit« (Bublitz 2008: 293), den Humanismus demaskiert und Freuds ambivalente Wirkungen kritisch gewürdigt. Bublitz erinnert daran, dass Foucault damit »nicht die Existenz des Subjekts« leugnet, wie dieser wiederholt betont hatte, »sondern seine im autonomen Willen und Bewusstsein begründete Stifterfunktion« (ebd.) in Frage stellt. Seine Kritik am cartesianischen Ideal souveränistischer Subjektivität verweist auf den konstitutiven Ausschluss innerhalb der hegemonialen Subjektivierungsweise. Durch den Beleg, dass der zu befreiende Mensch aus Unterwerfung hervorgegangen ist, untergräbt Foucault das humanistische Bild von dem überhistorischen Wesen des Menschen, das er in der marxistischen Entfremdungskritik scharf zurückweist. Unter den untersuchten Humanwissenschaften, die den Menschen als Subjekt und Objekt eines Wissens produzieren, hebt Foucault die Psychoanalyse Freuds hervor, die einerseits das Subjekt an die Wahrheit seiner unterdrückten Triebe bindet und sie anderseits durch den Verweis auf das Unbewusste dezentriert. *Im Nachweis der Historizität des Subjekts, die ihn zu seiner konstruktivistischen These über dessen Genese aus den diskontinuierlichen Zusammenwirkungen sich überkreuzender Machtstrategien in den Diskursen des Wissens führt, entwickelt Foucault seine genealogische Methode.*

Foucaults Geschichte des Denkens über das Subjekt zielt auf dessen *Dezentrierung*.[54] Den Begriff leitet er in der *Archäologie des Wissens* aus kritischen Impulsen von Marx und Nietzsche ab (Foucault 1969: AdW: 23–24), in anderen Schriften bezieht er sich auch auf Freud, Bataille und Artaud (siehe oben). Mit diesem programmatischen Begriff übt Foucault 1969 auch Selbstkritik an seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), worin er »noch bereit war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte zuzugestehen« (Foucault 1969: AdW: 29).[55] Bei genauerer Betrachtung handelt es sich vielmehr um eine Radikalisierung seiner früheren Gedanken. Bereits in der überarbeiteten Neuauflage seiner Schrift *Maladie Mentale et psychologie* (1962) hatte er gefordert, man dürfe »aus diesen verschiedenen Aspekten der Krankheit nicht ontologische Formen machen« (Foucault 1954: PuG: 129). Diese dezentrierende Wendung gegen jede Ontologisierung einzelner Zuschreibungen des Subjekts zu seiner vermeintlichen Essenz vollzieht Foucault

54 Die Selbstpositionierung Foucaults hat sich auch in der Sekundärliteratur durchgesetzt u.a. spricht Bublitz im *Foucault-Handbuch* von »eine[r] Dezentrierung des Subjekts« (Bublitz 2008: 293, vgl. McCarthy 1991: 65).

55 Ebenfalls in der *Archäologie des Wissens* übt er Selbstkritik an der *Geburt der Klinik* (1962), deren zentraler »Ausdruck ›ärztlicher Blick‹« Foucault rückblickend als »nicht sehr glücklich« (Foucault 1969: AdW: 81) bewertet, da er statt der Verteilungsregel von Aussagen im Diskurs »die vereinheitlichende Funktion eines Subjekts« (ebd.) zu unterstellten schien.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

während seiner Zeit am Collège de France durch eine Reihe von genealogischen Studien, welche sich »vom Subjekt selbst frei machen«, indem sie »der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen« (Foucault 1976: [192]: 195). Daher fasst Foucault unter Genealogie »eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen« (ebd.).[56] Genau dadurch wird ein neuer, kritischer Blick auf das Subjekt erst möglich, der sich auf die konkreten Praktiken der Subjektivierung richtet und daraus emanzipatorische Impulse ableitet. Diese Ausrichtung auf die Dezentrierung des Subjekts bleibt für Foucault auch in seiner späten, ethischen Phase leitend. Rückblickend unterstreicht er in einem Interview die Bedeutung, welche die Abgrenzung vom Subjekt als »Sinnstifter« (Foucault 1983: [330]: 526) für ihn hat.

4.2.2. Foucaults Konzeption des Subjekts im Wandel

Nachdem das vorangegangene Unterkapitel sich Foucaults Verständnis von Subjektivierung über seine Abgrenzungen angenähert hat, stehen nun seine Konzeptionen des Subjekts in der Abfolge seiner Werkphasen im Zentrum. Dabei soll auch in den Blick genommen werden, wie sein Denken sich mit dem gesellschaftlichen Wandel auseinandersetzte. Foucaults erklärtes Ziel war es, mit Begriffen die unterschiedlichen Ausgrenzungen, Disziplinierungen und Unterwerfungen von Individuen zu durchdringen, um die damit verbundenen Formen der Subjektivierung aufzusprengen. Daher steht im Folgenden seine Begriffsarbeit im Fokus. Mit den Ausdrücken Disziplinarindividuum, Subjektivierungsweise und Selbsttechnik fügte Foucault den Werkzeugkasten der kritischen Theorie der Subjektivität nützliche Mittel hinzu. Diese dienten ihm auch dazu widerständige Praktiken zu erkennen und emanzipatorische Überschreitungen denkbar zu machen, wie das abschließende Unterkapitel über Fluchtlinien zeigt (siehe Kapitel 4.2.3.). Im Anschluss werden Foucaults Ansätze mit Adornos Subjekttheorie vermittelt (siehe Kapitel 4.3.).

Bevor die Werkphasen Foucaults auf Konzeptionen des Subjekts hin untersucht werden, bietet ein Überblick über verschiedene Figuren des Menschen in seinen Schriften bereits relevante Erkenntnisse. In Foucaults archäologischen Arbeiten stand der *Mensch* als Effekt der Humanwissenschaften im Fokus. Seine Kritik trifft den Humanismus und die anthropologische Struktur der westlichen Moderne, welche Sinnstiftung betreiben, indem sie die Wahrheit an den Körper der Individuen binden. Nicht zuletzt die in den 1960er Jahren aufkommenden Bewegungen gegen die Einsperrungen von Geisteskranken, Kindern, Frauen, Arbeiter_innen und Straffälligen motivierten Foucault seine Untersuchungen auf die Praktiken jenseits der Humanwissenschaften zu erweitern. Ge-

56 Martin Saar hebt die Normativität Foucaults hervor, die die konstruktivistische Argumentation erst zur umfassenden Genealogie macht (vgl. Saar 2007: 320). Darin unterscheide sich die auf Humanwissenschaften gerichtete Genealogie von der Wissenschaftskritik Adornos und Bruno Latours, welche sich nicht notwendig auf Menschen bezöge. Saar zufolge geht es bei Genealogien immer um verschiedene »*Existenzweisen*«, da »Subjektivität genau darin bestehen, sich zur eigenen Selbstauslegung und zum Ausgelegtwerden zu verhalten. Deshalb sind genetische Darstellungen des Selbst, wenn sie die Forciertheit, die Machtbestimmtheit von Selbstgenesen nachweisen können, immer schon Kritik *dieser* Form des Selbst.« (ebd.: 324; Hervorhebungen im Original)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nealogisch analysiert er die Mikrophysiken der Macht, welche in Fabriken, Gefängnissen, Schulen wirken. In zahllosen weiteren disziplinierenden Institutionen werden die Körper individualisiert und totalisiert. Die Körper durchzieht eine Macht, welche sie sowohl in der Intimität der Familie als auch in der Öffentlichkeit beständig zu *Disziplinarindividuen* formt. Auf der Suche nach den Herkünften der Disziplinarmacht und ihrer Institutionen stößt Foucault auf den Staat, das christliche Pastorat und antike Führungsweisen. Die Frage, wie der Regierende sich selbst zu regieren habe, treibt ihn ebenso zu einer Verschiebung seiner Forschungen wie der sich abzeichnende Neoliberalismus. Fortan nimmt Foucault die *Selbstverhältnisse* des Subjekts in den Blick, ohne zu vergessen, dass es nur als spezifisches Korrelat von Macht-Wissen-Formationen entsteht. *Aus der Einsicht in die historische Genese des Subjekts innerhalb von Subjektivierungs- und Objektivierungsprozessen können die unterworfenen Einzelnen Widerstandspotentiale ableiten.* Damit bleibt Emanzipation gegen die neoliberalen Anrufungen zur Selbstoptimierung und jenseits essentialistischer Entfremdungskritik denkbar. Foucault hält daran fest, dass eine aufklärerische Subjektivierung mittels *Experimenten* erprobt werden kann.

Zu Beginn bietet sich ein kurzer Durchgang durch eine Galerie von Menschenbildern an, welche Foucault präsentiert. Bruchstückhaft erlauben sie einen schnellen Zugriff auf wesentliche Züge seines Denkens über Subjektivität. Den Anfang macht der homo psychologicus, der Mensch, wie ihn Psychologie und Psychoanalyse entwerfen und wie er dies- und jenseits der Mauern von Psychiatrien geschaffen wird. So irrig die Psychologie des Wahnsinns Foucault erscheint, trifft sie ihm zufolge einen entscheidenden Bereich der Moderne, »wo der Mensch ein Verhältnis zu sich hat und jene Form von Entfremdung einsetzt, die ihn zum *homo psychologicus* werden lässt.« (Foucault 1954: PuG: 115; Hervorhebung im Original) Obwohl Foucault in dieser überarbeiteten Fassung seiner ersten Monografie noch an dem von ihm später bekämpften Entfremdungsparadigma festhält, zeichnet sich bereits sein charakteristisches Interesse an Selbstverhältnissen ab. Auch formuliert er seine zentrale konstruktivistische Annahme, dass der »homo psychologicus […] in den Formen des Wissens« (ebd.: 131) hervortrete, er also als historischer Effekt der psychologischen Diskurse das Licht der Welt erblickt. Den entscheidenden Zug an dessen Portrait bildet jedoch sein durch die Wahrheit strukturiertes Selbstverhältnis. Der homo psychologicus denkt, »er selbst sei die Wahrheit der Wahrheit.« (Ebd.)[57]

57 Mit direktem Bezug auf Foucault untersucht Eva Illouz die weitreichenden Auswirkungen der Etablierung des homo psychologicus für den »emotionalen Kapitalismus«, welcher »die emotionalen Kulturen neu geordnet [hat], indem er das ökonomische Selbst emotionaler und die Emotionen instrumenteller macht.« (Illouz 2004: 41) Ihrer Analyse nach folgte der Rezeption Freuds in den USA nach 1911 (ebd.: 14–16) ein breiter Erfolg des psychotherapeutischen Diskurses, der zu einer universellen »Feminisierung« (ebd.: 29) und »Neutralisierung der Klassenkämpfe« (ebd.: 32) führte. Interessanterweise begreift Illouz diesen Einsatz der Psychologie explizit nicht als soziale Kontrolle oder »Ideologie« (ebd.: 33), sondern verfolgt einen »pragmatistischen« Zugang (ebd.: 34) zu sozialer Interaktion. Jedoch spricht sie inkonsistent selbst von der »Ideologie der Schriftlichkeit« (ebd.: 55) und der »liberalen Ideologie der ›Wahlfreiheit‹« (ebd.: 120). Auch ist mit Blick auf wiederkehrende Arbeitskämpfe fraglich, ob die therapeutischen Befriedungsstrategien tatsächlich so erfolgreich waren, wie Illouz behauptet, und ob nicht die Etablierung des Fordismus mit Massenkonsum und Klassenkompromiss eine weitaus wichtigere Rolle gespielt hat.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das zweite Portrait, das Foucault vorführt, zeigt den homo dialecticus. Gleichfalls einem theoretischen Diskurs entsprungen und mit Macht auf die Bühnen politischer, philosophischer, poetischer und sonstiger Theater gezerrt, ist dieser Mensch für Foucault doch eine jämmerliche Gestalt. Nur kurz blitzt er in einem seiner Texte über den Wahnsinn und die Literatur auf, um sogleich zu sterben. »Was bald sterben wird, was in uns bereits stirbt (und dessen Tod eben unsere gegenwärtige Sprache trägt), ist der *homo dialecticus*« (Foucault 1964: [25]: 541; Hervorhebung im Original). In der Dialektik auf sein Wesen und seine Erscheinung hin befragt, erscheint diese Figur Foucault als eine blutarme Phantasie philosophischer Spekulation. Ihm zufolge handelt es sich um ein »Wesen des Aufbruchs, der Rückkehr und der Zeit« (ebd.), das sich an keinem Ort und in keiner Praxis manifestiert. Auch in diesem ungünstigen Portrait hebt Foucault die Verbindung von Subjektivierung und Wahrheit hervor, denn es zeigt »das Tier, das seine Wahrheit verliert und sie erleuchtet wiederfindet, das sich selbst Fremde, das mit sich wieder vertraut wird.« (Foucault 1964: [25]: 541) Selbstverständlich bildet die Abwehr der materialistisch-dialektischen Tradition (siehe Kapitel 1.3.2.) den Hintergrund von Foucaults Skizze des homo dialecticus.[58]

Das letzte Bild dieser unvollständigen Ahnenreihe stellt den *homo oeconomicus* dar. Foucault präsentiert ihn bereits in *Die Ordnung der Dinge* als Abkömmling der Diskurse über den Reichtum. Dort erscheint er nur wenig stabiler als sein Vorgänger, denn der »homo oeconomicus, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir ; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort.« (Foucault 1966: OdD: 315) Foucault zeichnet mehr einen Getriebenen als einen Unternehmer. Kein Wunder, weiß der homo oeconomicus doch seit Kant, dass er »un être fini« (ebd.) ist, dazu verdammt, statt der Fülle die Endlichkeit zu analysieren. Die Wahrheit des Menschen scheint seither gebunden an seine Sterblichkeit und nicht an sein ewiges Wesen. Dies nötigt ihn dazu, sich den konkreten Lebensumständen zu widmen, seiner Biologie und der Produktion von Lebensmitteln. Anders als auf seine Vorgänger kommt Foucault nochmals auf ihn zurück. In den Vorlesungen über die Gouvernementalität zeigt er ihn als eine Figur, welche eine Staatsraison entwirft, um zum Wohle des Staates ein umfassendes Wissen über alle vitalen Vorgänge anzuhäufen. Für den Zweck »zu erkennen, wie und warum sie [die wirtschaftlichen Protagonisten, P.E.] handeln, welches Kalkül sie anstellen«, erschafft die liberale Regierungskunst den »*homo oeconomicus*« (Foucault 1978: STB: 67, Hervorhebung im Original).[59]

---

58 Dieses Portrait arbeitet Schneider detailliert heraus. »Der homo dialecticus ist bei Foucault so etwas wie der sich seiner selbst und der Welt bzw. der Geschichte versichernde Mensch.« (Schneider 2003: 103) Abermals dient dieses Menschenbild als Sinnstifter-Figur. »Die Gegenfigur wäre der Schriftsteller und Philosoph, der um das Prekäre von sprachlich erzeugtem Sinn weiß« (ebd.), wie sie für Foucault etwa Nietzsche, Bataille und Artaud verkörperten.

59 Meyer erinnert daran, dass Foucault im homo oeconomicus auch ein Moment der Kritik wahrnahm. »Das Konzept des homo oeconomicus gehöre, wie auch die Reformationsbewegungen und politische Revolutionen, zu jenen ›Verhaltensrevolten‹, die sich gegen Regierungstechniken wenden und diese zwingen, vermehrt auf die Möglichkeit ihrer eigenen Begrenzung zu reflektieren, um sich als Regierung erhalten zu können.« (Meyer 2008: 95) Tatsächlich stellen sowohl der Liberalismus als auch der Neoliberalismus Reaktionen auf anmaßende Machtstrukturen der Souveränitätsmacht und des Wohlfahrtsstaates dar. *Foucaults Analysen der subtilen Machtwirkungen, die sich*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Durchgang durch dieses Gruselkabinett der Menschenbilder, welche Foucault im Vorbeigehen präsentiert, umkreist bereits zentrale Punkte seiner Konzeptionen der Subjektivität. Stets zeigt er uns ein *immanentes Verhältnis von Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen*. Das Subjekt subjektiviert sich in dem Moment, in dem es zum Objekt eines Wissens gemacht wird. *Subjektivierung vollzieht sich notwendig in spezifisch, historischen Praktiken*, die in Diskurse eingebunden sind, von denen Machteffekte ausgehen. Dabei nimmt die *Wahrheit* eine unverzichtbare Funktion ein. Ihr nach Form und Einsatz wechselnder Charakter strukturiert das *Selbstverhältnis*, welches für jede Subjektivierung notwendig ist.

Der Mensch: Gesicht im Sand

Nach den Figuren des Menschen stehen nun Foucaults Konzeptionen des Subjekts nach der Abfolge seiner Werkphasen im Vordergrund. In seinen frühen archäologischen Schriften über Kliniken, Humanwissenschaften und die Struktur neuzeitlicher Diskurse untersucht Foucault die Rolle der Subjektivität in diesen Wissensformationen, deren *gemeinsames Merkmal die Passivität des objektivierten Subjekts bildet*. Während er in der folgenden genealogischen Phase zunehmend den Widerstand in den Blick nimmt und er in seiner späten ethischen Phase durch die Thematisierung des Selbstverhältnisses beinahe eine Umkehrung der ersten unternimmt, erscheint ihm das Individuum anfangs unselbstständig. Da das Subjekt nur Funktionen innerhalb übergreifender Wissensstrukturen erfülle, widerfahre die Subjektivierung den Einzelnen, die sie kaum gestalten könnten. Das Bild, das Foucault vom Subjekt in den Forschungen seiner ersten fünfzehn Jahre zeichnet, ist das einer abhängigen Funktion von Diskursen. Er zeigt, dass weder die Psychologie noch die anderen Humanwissenschaften und erst recht nicht die Literatur ein autonomes Subjekt überhaupt zulassen, wie die folgenden Abschnitte rekonstruieren.

In seinen Schriften über Psychologie, Kliniken und Geisteskrankheit zeigt Foucault, wie der Ausschluss der Kranken durch den ärztlichen Blick das Selbstbild der westlichen Kultur in der Moderne konstituiert. Wiederkehrend unternimmt er in seinen Monografien eine Gegenwartsanalyse über den Umweg der historischen Genese der untersuchten Phänomene. Die von ihm untersuchten mit dem Ausschluss verbundenen Wissensarten und Praktiken haben wesentlichen Anteil an der Entdeckung von Krankheiten, der Identifizierung von kranken Personen und der Selbstdefinition gesunder Gesellschaften. In einer klassischen Figur kritischen Denkens führt Foucault vor Augen, was die von einer Gesellschaft betriebene Negation über ihre jeweiligen Selbsttäuschungen verrät. Wie er in *Psychologie und Geisteskrankheit* erklärt, sitzt »unsere Gesellschaft« einer »Kulturillusion« auf, weil sie »in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, nicht sich selbst erkennen [will]« (Foucault 1954: PuG: 97). Stattdessen versucht sie sich mittels der medizinischen und psychologischen Wissenschaften zu reinigen: »sobald sie die Krankheit

mit dem homo oeconomicus verbinden, dienen jedoch der fortzusetzenden Kritik an jeglichen Herrschaftsverhältnissen. Brieler bringt dies auf den Punkt. Foucaults »Analytik der Theorie des Humankapitals« sei Teil einer kritischen Theorie des unmündigen Subjekts. Der »›Unternehmer seiner selbst‹, der die ökonomische Rationalität zum Sozialmuster verallgemeinert, ist dessen jüngste historische Gestalt.« (Brieler 2019: 518)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

diagnostiziert, schließt sie den Kranken aus.« (Ebd.) Der Imperativ dieses modernen Wissens über die Krankheit besteht in deren Objektivierung im kranken Individuum, um es aus der Gesellschaft auszuschließen. Damit wird um das Jahr 1800 die Krankheit – im Fokus Foucaults steht die Geisteskrankheit – in ihrer bis heute wirkmächtigen Form erst erzeugt. Das Auftreten der Krankheit und der von ihr betroffenen Individuen in dieser neuen Form medizinischen Wissens markieren nach Foucault einen Bruch im westlichen Epistem. Zuvor waren der Gegenstand und der pathologisierende Umgang damit unbekannt. »Bis ungefähr 1650 ist die abendländische Kultur für diese Formen der Erfahrung seltsam aufnahmebereit gewesen. Mitte des 17. Jahrhunderts schlägt das plötzlich um; die Welt des Wahnsinns wird die Welt der Ausgeschlossenen.« (ebd.: 104) Jedoch war die Praxis des Ausschlusses von der Lepra bekannt. In *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) erklärt Foucault, wie der Wahnsinn die Lepra nach 200 Jahren Latenz ablöst (vgl. Foucault 1961: WuG: 25, 91).[60] Das Leprosorium wird in der Klassik zum Asyl umgestaltet und im 19. Jahrhundert zur Klinik weiterentwickelt (ebd.). Der Ausschluss einzelner Individuen nimmt zwar verschiedene Formen an, er kann barbarisch oder philanthropisch daherkommen, bleibt Foucault zufolge aber strukturell konstitutiv für die westlichen Gesellschaften. Nicht zufällig betrifft dieser Ausschluss die an Körper und Seele kranken Individuen. Sie verweisen auf die Endlichkeit des Körpers und den Tod[61], welche Foucault in seiner archäologischen Phase intensiv thematisiert. »[A]us der Einfügung des Todes in das medizinische Denken«, schreibt er in der *Geburt der Klinik*, »ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert. Ganz allgemein ist vielleicht die Erfahrung der Individualität in der modernen Kultur an die Erfahrung des Todes gebunden« (Foucault 1963: GdK: 207). Zuvor war die Medizin mit der Erkenntnis der überzeitlichen Anordnungen der Vorgänge im Körper befasst. Foucault zufolge wendet sie sich um 1800 von der Unendlichkeit ab und der Endlichkeit der Körper zu. Ähnlich den Wahnsinnigen, deren Wahrheit man den Äußerungen ihrer Seele zu entnehmen habe, denen also ab sofort zugehört werden sollte, liegt die

60 Foucault kommt auf diesen Gedanken, wonach der Umgang mit Krankheiten ein aufschlussreicher Indikator für gesellschaftliche Verhältnisse darstellt, auch in seinen Vorlesungen über die Gouvernementalität zurück. Die Lepra kennzeichnet eine »Spaltung des binären Typs« (Foucault 1978: STB: 25) und steht damit für die Souveränitätsmacht der klassischen Epoche, während die Pest mit einem »System vom disziplinarischen Typus« (ebd.: 25) verbunden ist, das zeitlich darauf folgt. Auf die späteren Pocken reagieren hingegen Sicherheitsdispositive mit »medizinischen Feldzüge[n], mit denen man epidemische oder endemische Phänomene einzudämmen versucht.« (ebd.: 26) Wie die Corona-Pandemie zeigt, bedeutet dies keine säuberliche zeitliche Sukzession, sondern eine Veränderung des strategischen Imperativs. Die Macht unterwirft die souveränen und disziplinierenden Praktiken einem Formenwandel. Konkret unterliegen die Maßnahmen des Ausschlusses (Quarantäne) und der disziplinierenden Anordnung (AHA-Regeln) dem normierenden Sicherheitsdispositiv (Inzidenz). Neben dem Gesetz und der Norm finden sich auch Anreizsysteme, mit denen der Bedrohung durch das Corona-Virus begegnet wird. Die Analyse der gegenwärtigen Pandemie ließe sich also mit Foucaults Typologie bewerkstelligen und diese könnte um das Corona-Virus erweitert werden, um Erkenntnisse über die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu gewinnen.

61 In dieser wiederkehrenden Beschäftigung mit der konstitutiven Rolle des Todes für das Wissen über den Menschen klingt auch Foucaults Auseinandersetzung mit Martin Heidegger an, der vom ›Sein zum Tode‹ sprach. Zum Verhältnis Foucaults zu Heidegger siehe ausführlich Schneider 2001b.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wahrheit der Kranken nun in ihren Körpern, die genau beobachtet werden müssen. Die Positionen und Werte im Spiel der Wahrheit wurden neu verteilt. »*Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, daß sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt.*« (ebd.: 208; Hervorhebung P.E.) An dieser Stelle verbindet Foucault seine grundlegende Annahme über die Subjektivität, wonach sie ein immanentes Verhältnis von Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen darstellt, mit dem philosophischen Problem der Endlichkeit. »Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht« (ebd.) Darin lässt sich bereits ein Ausblick auf Foucaults folgende, breiter angelegte Archäologie der Humanwissenschaften ablesen. Aus der diskontinuierlichen Entwicklung medizinischen Wissens leitet er »die anthropologische Struktur« der modernen westlichen Gesellschaften ab, welche »gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs [spielt]. Diese Umkehrung war die philosophische Implikation der Organisation einer positiven Medizin« (ebd.). Der Mensch wird nicht mehr von der metaphysischen Unendlichkeit, seiner überzeitlichen Natur her gedacht, sondern ausgehend von seiner historischen Verkörperung.

Mit diesen Ableitungen der philosophischen Implikationen aus dem medizinischen Wissen und dessen Praktiken nimmt Foucault eine seiner zentralen Thesen vorweg, welche er in *Die Ordnung der Dinge* (1966) ausführlich begründet: *Der Mensch nimmt im modernen Denken die Position einer empirisch-transzendentalen Dublette ein.* Der empirische Körper des kranken Subjekts begrenzt zugleich alles Wissen über den überhistorisch verstandenen Menschen und begründet es als seinen Ursprung. Mit dieser für moderne Episteme konstitutiven anthropologischen Struktur ist Foucault abermals bei der Kritik des Humanismus angelangt. Hinter seiner oberflächlich pauschal wirkenden Zurückweisung steht eine tiefgehende Analyse der Entwicklung der Humanwissenschaften. In *Die Ordnung der Dinge* zeigt er auf, wie mit der Herausbildung der Diskurse über den Menschen um 1800 deren Gegenstand entsteht. »Avant la fin du XVIIIe siècle, l'*homme* n'existait pas.« (Foucault 1966: OdD: frz.: 319; Hervorhebung im Original) In der Episteme der Klassik habe es den Menschen als Problem nicht gegeben, da man zwar die Natur gedacht habe, aber nicht die Natur des Menschen. Diese über eine simple Reflexion auf sich hinausgehende Denkbewegung bedurfte einer Verschiebung, durch die Subjektivierung und Objektivierung in Eins fallen. Es bedurfte eines Diskursgegenstandes der zugleich Konstituens und Konstituante, Effekt und Ursache ist – eben gleichermaßen Subjekt und Objekt. Diese vorher ausgeschlossene Position nimmt, so Foucaults These, das Konzept des Menschen ein: »l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît: souverain soumis, spectateur regardé, […].« (ebd.: frz.: 323) Hervorgehobene Bedeutung kommt dieser Bestimmung Foucaults zu, weil in ihr *die souveränistische Subjektivität in ihrer Wandelung durch die Zeit und verschiedene Episteme greifbar wird.* Der Mensch, der sich als Gegenstand eines Wissens objektiviert, subjektiviert sich damit als Erkenntnissubjekt. Um souveräner Beobachter zu werden, unterwirft der Einzelne sich und die anderen einer Ordnung unterschiedlicher Macht-Wissen-Dispositive. In diesen Dispositiven kommt den Diskursen, welche Foucault Humanwissenschaften nennt, insofern in ihnen der Mensch zugleich Akteur und Gegen-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stand der Erkenntnis ist, eine wesentliche Funktion zu.[62] Der Effekt dieser Diskurse ist die Entstehung des modernen Menschen als »étrange doublet empirico-transcendantal« (ebd.: frz.: 329). Der Humanismus der Humanwissenschaften, in dessen Zentrum der Mensch als empirisch-transzendentale Dublette steht, unterscheidet sich damit vom Humanismus der Renaissance (vgl. ebd.: frz.: 329). Dabei stützt sich Foucault auf eine komplexe Argumentation, wonach erst die Endlichkeit des empirischen Menschen Zugang zu seinen überhistorischen Wahrheiten bot und damit zum transzendenten Wesen des Menschen. *Die vielgestaltige Analyse der tatsächlichen, aktuellen Bedürfnisse der Individuen erlaubte die Formation eines Wissens, dessen wissenschaftliche Erkenntnisse teils mit Gewalt in die Körper eingeschrieben wurden.* Denn die Individuen erfahren diesen Menschen vermittelt durch den Körper (vgl. Foucault 1963: GdK: 207; 1966: OdD: 380). *Die Subjektivierung ist nie allein Sache des Geistes, sondern hat immer eine körperliche Dimension*. Auch als Descartes den Körper als res extensa abhob, war dies ein diskursives Ereignis, das mit körperlichen Effekten korrespondierte. In der Analyse der Endlichkeit wird der Körper aufgewertet und erlaubt darum die Herausbildung einer transzendentalen Wahrheit über den Menschen, welche durch Krankenhäuser, Schulen und Fabriken umso tiefer in sein Fleisch eingraben werden.

Die archäologische Dezentrierung des Subjekts durch den Nachweis der konstitutiven Verbindung von unterwerfender Subjektivierung mit teils gewaltsamer Objektivierung ergänzt Foucault um eine stärker am Strukturalismus orientierte Kritik an den Positionen des Subjekts in Diskursen. Mit der Kritik an den Humanwissenschaften (siehe Kapitel 4.2.1.) wollte Foucault »die Positionen und Funktionen definieren […], die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.« (Foucault 1969: AdW: 285) Da er unter *Diskurs* vorrangig »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören« (ebd.: 156) versteht, erscheint seine folgende Überlegung von besonderer Bedeutung. In seiner »Untersuchung der Aussage« habe Foucault »eine Funktion gefunden«, die nicht logisch oder grammatisch sei, sondern deren »Wirksamkeit einen Bezug […] verlangt« (ebd.: 167). Neben der »Materialität« und dem »Feld« schließe dieser Bezug »ein Subjekt« ein, das ausdrücklich »nicht das sprechende Bewußtsein« oder der »Autor der Formulierung« (ebd.) sei. Das Subjekt begreift Foucault in strukturalistischer Tradition an dieser Stelle als »eine *Position, die unter bestimmten Bedingungen mit indifferenten Individuen gefüllt werden* kann« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Bei diesen Bezugspunkten handelt es sich ausdrücklich nicht um objektive Wirklichkeit, sondern um »Differenzierungsprinzip[ien]« (ebd.). Damit trägt Foucault der sprachlichen Struktur der Wirklichkeit Rechnung. In ihr verweisen Subjekt und Objekt aufeinander als notwendige Differenzen vor allem Inhalt. *Abermals dezentriert Foucault damit das Subjekt, da es ebenso wenig wie das Objekt als objektive Basis vor aller Bedeutung erscheint.* Gleichzeitig übersteigt er das auf Sprache fokussierte Dogma des Strukturalismus. Einerseits, indem er nicht nur wie dieser das Signifikat, sondern auch den Signifikanten »in der Schwebe zu halten« (ebd.: 162) versucht, um die »möglichen Objekt- und Subjektbereiche[]« (ebd.) nicht zu fixieren. Andererseits weil er unter dem Eindruck des Mai 1968 die Bedeutung der »Materialität der Aussage« (ebd.: 149) und

62 Foucault erklärt sich immer wieder zu dieser »Privilegierung« (Foucault 1969: AdW: 46) der Humanwissenschaften.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Praktiken hervorhebt, welche »diskursive« (ebd.: 74) ebenso wie »nichtdiskursive[] Praktiken« sowie »soziale und politische Kämpfe« (ebd.: 99) einschließt.[63] Doch auch als poststrukturalistischer Denker bleibt die Sprache für Foucault ein besonderes Untersuchungsfeld. Er dezentriert das Subjekt ebenfalls auf dem Gebiet der Literatur. In seiner Literaturtheorie untersucht er kritisch die Autor-Fiktion in der Literatur (vgl. Foucault 1969: [69]). Hierzu fasst er in der *Ordnung des Diskurses* zusammen: Der »Autor« sei ein »Prinzip der Verknappung« und der »Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutung« (Foucault 1970: OD: 20). Diese Stiftung von Sinn steht im Zentrum der Kritik Foucaults. Als Autor erfüllt das Subjekt im Diskurs die Funktion »den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten« (ebd. 22). Wie in der Literatur dient der Verweis auf die großen Männer auch in Geschichte, Gesellschaft und Kultur der *Bewältigung von Kontingenz*. »Das Spiel der Identität, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.« (ebd.: 22; Hervorhebungen im Original) Dabei geht es Foucault nicht um die Leugnung von Individualität oder die Behauptung, dass Subjektivität nicht existiere, sondern um die *Kritik an spezifischen Formen der Subjektivierung. Er wendet sich gegen das Postulat vom konstituierenden Subjekt*. Die Idee, dass am Anfang jedes Prozesses ein »begründende[s] Subjekt[]« stünde, das eine »ursprüngliche[] Erfahrung« (ebd.: 31) macht, lehnt er als historisch konstruiert und politisch und epistemologisch fragwürdig ab.

Foucaults dezentrierende Kritik am konstituierenden Subjekt kennzeichnet ein deutliches Zurücktreten des Individuums hinter die Struktur umfassender Wissenssysteme. Diese bestimmen, wie einzelne Körper sich subjektivieren können, indem sie zugleich objektiviert werden. *Die Kraft zur Affirmation dieser Subjektivität gewinnen die Diskurse, wenn mithilfe spezifischer Praktiken Körpern und Aussagen Wahrheitswerte zuschreiben.* Diskursive Praktiken erlangen dadurch eine Materialität. In einer Vielzahl von Institutionen verbinden sie sich mit nichtdiskursiven Praktiken und steigern so ihre Wirkmächtigkeit. Die »Affirmationskraft« (ebd.: 44) von Diskursen führt Foucault theoretisch zu der Frage nach der Macht, politisch wird sie von den sozialen Bewegungen auf der Straße gestellt. Beide Entwicklungen führen zu Foucaults erster tiefgreifender Verschiebung. Statt der auf Episteme zielenden Archäologie von Diskursen wendet er sich den Mikrophysiken der Macht mittels der Genealogie von Praktiken zu. Zunächst bleibt das Subjekt in seiner passiven Rolle, doch nach und nach gerät mit den Widerständen gegenüber der Macht auch das Gegenverhalten der Individuen in den Blick.

63 Zur Auswirkung des Mai 1968 auf Foucaults Denken und Handeln siehe Kapitel 1.3.2. In den Vorlesungen im Collège de France führt er die *Transformation von Diskursen auch auf außerdiskursive Bedingungen zurück,* denen er eine »gewisse Autonomie« (Foucault 1971: [101]: 295) zuschreibt. Mit gutem Grund kann dies als Kommentar zu seiner eigenen theoretischen Verschiebung gedeutet werden. Dosse schreibt dazu: »Foucault geht mit seinen Positionen auf die Herausforderung des Mai-68-Ereignisses ein und verlagert die Problematik der großen epistemischen Grundmuster auf die Gelenkstellen zwischen der diskursiven Sphäre und den Praktiken, auf die sie sich stützen.« (Dosse 1991: 157; vgl. 151, 303)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Disziplinarindividuen: Die ideologischen Fiktionen der Disziplinarmacht

> »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (Foucault 1975: ÜS: 249–250)

Foucaults verschiebt um 1970 die Archäologie des Wissens in Richtung der Genealogie der Macht und entwickelt dabei reiche Beschreibungen, die zum Begriff Disziplinarindividuum verdichtet werden können. Von einer *Verschiebung* in Foucaults Denken zu sprechen, bedeutet erstens seiner Selbstbeschreibung zu folgen (vgl. Foucault 1980: RdL: 28–29; 1984: GdL:12) und zweitens einen grundsätzlichen Bruch abzulehnen. Eine genaue Lektüre zeigt eine Kontinuität seiner Themen bei beständiger Anpassung seiner begrifflichen Instrumentarien, also eine *Reformulierung*. Hinsichtlich des Subjekts verfolgt Foucault weiterhin die Strategie der Dezentrierung. Jedoch hat die Verlagerung seines Fokus von den Epistemen zu den Machtformen auch Auswirkungen darauf, wie er das Subjekt dezentriert. Betrachtete er es bis um das Jahr 1970 vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis und der Sprache, untersucht er seither dessen *Funktion innerhalb der industriellen Produktion und für die Bevölkerungsregulierung*. Foucaults frühere Themen des Ausschlusses, der Sexualität und der Verbindung von Körper und Wahrheit usw. begegnen den aufmerksamen Leser_innen der 1970er Jahre weiterhin, auch seine Begriffe Diskurs, historisches Apriori, Diskontinuität und seine Neigung zu provokanten Paradoxa sind ihnen nicht neu. Jedoch mag die Vehemenz des gesellschaftspolitischen Engagements des öffentlichen Intellektuellen überraschen, der unter anderem in Vincennes am Aufbau der Reformuniversität mitwirkt und sich in einer Gruppe für Strafgefangene dafür einsetzt, diese zu Wort kommen zu lassen. Oft nutzt er in dieser Zeit marxistische Begriffe wie Proletariat oder Klassenkampf und er scheint mit der radikalen Linken zu sympathisieren. Doch ans Mikrophon des Collège de France tritt seit Ende 1970 kein Kathedersozialist und erst recht kein Parteiideologe. Wer Foucault aufmerksam verfolgt, entdeckt zwar Sympathien für maoistische Gruppen, wie der verbotenen *Gauche Proletarienne*, aber vor allem kritische Distanz (siehe Kapitel 1.3.2.). Einer der Gründe, warum Foucault sich nach den Kliniken und Asylen verstärkt den Gefängnissen zuwendet, ist sicher die massive Repressionswelle in Frankreich nach dem Mai 1968 (vgl. Defert 2015: 41, 54). Auch seine Erfahrungen in Tunesien und auf Reisen nach Brasilien, wo enge Weggefährt_innen politisch verfolgt wurden, trug sicher zu dieser Ausweitung auf Disziplinarinstitutionen und Kontrollprozeduren bei. Zugleich griff Foucault theoretisch eine besonders bei Linken beliebte Vorstellung frontal an, wonach die Macht repressiv agiere und hauptsächlich Verbote ausspreche, vor allem in der Sexualität. Diese sei einer »Sklavenhaltergesellschaft« angemessen und daher »historisch überholt[]« und »keineswegs auf das reale Funktionieren der Macht von heute« (Foucault 1975: dA: 73) anwendbar. Foucault entwickelt seine Machtanalytik, in deren Zentrum die Produktivität der Macht steht (siehe Kapitel 2.2.), um aktuelle gesellschaftliche Tendenzen besser zu erfassen, welche im Rückblick als Krise des Fordismus erscheinen (siehe Kapitel 1.3.1.). Mit Macht, Disziplin und Kontrolle sind die entscheidenden Begriffe genannt, die es erlauben von einer neuen Phase in Foucaults

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Werk zu sprechen. Wie Foucault die Produktion der Disziplinarindividuen beschreibt, zeichnet dieses Kapitel nach.

1969 hebt Foucault die Bedeutung von Praktiken hervor, um die Wirkungsweise von Diskursen zu begreifen, 1970 stellt er ihre Affirmationskraft zur Hervorbringung von Gegenständen heraus. Damit proklamiert er bereits seine neuen Fragestellungen, bringt aber noch nicht ihre angemessene Problematisierung auf den Begriff. Dafür muss Foucault sein Untersuchungsfeld erweitern. Zunächst befasst er sich weiter hauptsächlich mit den Humanwissenschaften, Kunst und Philosophie. Doch gleichzeitig mit einer erneuten und intensiven Lektüre Nietzsches wendet er sich den Strafinstitutionen und ihrer Rolle in der Entwicklung des Kapitalismus zu. Auf diesen zwei Gleisen gelangt er zu kritischen Einsichten über die Subjektivität in den westlichen Industriegesellschaften und erhebt sogar den Anspruch auf eine »Neufassung der Theorie des Subjekts« (Foucault 1973: [139]: 671). Doch der Reihe nach.

In seiner ersten Vorlesung am Collège de France am 9. Dezember 1970 knüpft Foucault an seine wenige Tage zuvor gehaltene Antrittsvorlesung an, in der er die Affirmationskraft der Diskurse hervorhob. Für die Vorlesung schlägt er eine Überschrift vor: »Fragmente einer Morphologie des Willens zum Wissen« (Foucault 1971: ÜWW: 15). Mit diesem Ausdruck Nietzsches setzt Foucault dessen Genealogie als zentralen Bezugspunkt seiner Überlegungen. Die Vorlesungen behandeln die Historizität von Erkenntnisweisen, indem sie deren kontingente Praktiken vom konstitutiven Subjekt entkleiden. In Abgrenzung zur Konzeption der Erkenntnis bei Aristoteles beruft sich Foucault auf »Nietzsches Modell« vom »Willen zum Wissen«, demzufolge das Wissen »nicht von Anfang an mit der Wahrheit verbunden [ist; P.E.].« (ebd.: 254) Die Wahrheit muss erst erfunden werden. Sie braucht kein Subjekt als ihren »Träger«, sondern kommt »durch eine Mannigfaltigkeit von Ereignissen zustande, die sie konstituieren.« (Ebd.) Wenn das Subjekt nicht Garant der Wahrheit sein kann, bleibe es nach Foucaults Rekonstruktion von Nietzsche »lediglich ein Produkt des Willens zum Wissen, im zweifachen Spiel des Willens zur Macht und der Wahrheit.« (Ebd.) Damit erweitert Foucault sein begriffliches Register. Vorher dezentrierte er das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis archäologisch durch Verweis auf ihre wechselseitige Konstitution in Prozessen der Subjektivierung und Objektivierung. Dies verblieb im Register des Wissens, der Epistemologie und der Diskurse. Nun kündigt sich mit Nietzsches Willen ein Register an, das zwar implizit vorhanden war, aber noch nicht auf dem Begriff gebracht wurde: die Macht. Dort, wo Foucault um 1971 noch Wille zum Wissen schreibt, wird er bald Macht [*pouvoir*] einsetzen. Bereits in der Formulierung aus der Zusammenfassung der Vorlesung klingt diese Verschiebung an, wo er von »einen anonymen, polymorphen Willen zum Wissen« spricht, der »in einem Netz erkennbarer Abhängigkeiten gefangen ist.« (Foucault 1971: [101]: 296) Zwar hat Foucault sich auch früher auf Nietzsche bezogen[64], doch 1971 stellt er ihn mit *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* in das Zentrum seiner genealogischen Methode. Darin macht er deutlich, wie er Nietzsches Genealogie zu Dezentrierung des Subjekts nutzt. Dessen »Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen« und »heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen.« (Foucault 1971:

64 Siehe vor allem *Nietzsche, Freud, Marx* (Foucaults 1967: [46]; vgl. 1954: PuG: 114; 1966: OdD: 370. Siehe auch affirmativ Saar 2007: 296 und kritisch Rehmann 2004: 111–116.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

[84]: 172) Foucault radikalisiert Nietzsches Einwände gegen die Vorstellungen vom reinen Ursprung. Am Entstehungsherd einer jeden »scheinbaren Einheit eines Merkmals oder Begriffs«, inklusive des souveränen Subjekts, befinden sich »vielfältige[] Ereignisse«, die die Genealogie sichtbar macht, »durch die (gegen die) sie sich gebildet haben.« (Ebd.) Keine friedliche Synthese, sondern ein Kampf steht am Anfang jedes diskursiven Phänomens. Auf das Subjekt angewandt, bedeutet dies nach Foucaults Lesart eine radikale Wende auf den »Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden«, denn er »ist der Ort der Herkunft« (ebd.: 174). Statt des Subjekts und seines Bewusstseins, das in Descartes Cogito im Vordergrund stand, fokussiert Foucault mit Nietzsche auf den »*Leib*: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen (während die Sprache sie markiert und die Ideen sie auflösen)« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Die Dezentrierung des Subjekts führt Foucault zum Leib, dem »Ort der Zersetzung des Ich« (ebd.). Den Leib bestimmt Foucault weiter als »ein[en] *Körper*, der in ständigem Zerfall begriffen ist« (ebd.; Hervorhebung P.E.), ohne näher auf die Differenz von Leibsein und Körper-haben einzugehen. Mit Nietzsches Genealogie zielt Foucault auf die Radikalisierung der Gegenwartsanalyse. »[A]us der Kritik an der Ungerechtigkeit der Vergangenheit im Namen der dem heutigen Menschen zugänglichen Wahrheit ist die Zerstörung des Erkenntnissubjekts durch die Ungerechtigkeit des Willens zum Wissen geworden.« (ebd.: 191) *Statt wohlfeil von heute aus auf die Grausamkeiten der Vergangenheit zu zeigen und dabei die aktuellen Gestalten von Wahrheit und Subjekt gegen Kritik zu immunisieren, soll die Genealogie beides zerstören*. Foucault attackiert hier den Universalismus, wie vor dem Hintergrund der im vorhergehenden Unterkapitel herausgearbeiteten Kritik Foucaults am Humanismus (siehe auch 4.2.1) angenommen werden kann. Abermals lässt er die Maßstäbe seiner Kritik offen. Die radikale Offenheit für das Neue scheint sein Programm.

Zwei Jahre später systematisiert Foucault seine genealogischen Überlegungen über den Zusammenhang von Erkenntnis und Subjektivierung. Er hält 1973 einen Vortrag an einer Universität in Brasilien, wo seit 1964 eine Militärdiktatur brutal herrscht und er mehrfach auf Reisen Dissidenten trifft. Vor diesem Hintergrund verlieren seine Ausführungen über *Die Wahrheit und die juristischen Formen*[65] ihre scheinbare akademische Unschuld, denn darin thematisiert er Überwachung, Ausbeutung und Disziplin. Zentral in der Argumentation Foucaults ist der von ihm identifizierte Umbruch um 1800 von der Wissensform »enquête« zu »examen«, das ein »Kontrollwissen« (Foucault 1973: [139]: 735; siehe Kapitel 3.2.3.) über die Individuen erhebt. Ein neues Wissen geht mit anderen Machtformen einher und führt im Effekt zu einer gewandelten Subjektivität. Entgegen der punktuellen enquête, die mit Praktiken der Untersuchung und Experimenten verbunden ist, strebt das examen eine »permanente Überwachung von Menschen durch jemanden, der Macht über sie ausübt« (ebd.: 736) an. Foucault nennt den »Lehrer, Meister, Arzt, Psychiater, Gefängnisdirektor«, die allesamt nicht nur »überwachen, sondern auch Wissen über sie [die Menschen; P.E.] anzusammeln«, um sie an einer »Norm« (ebd.) auszurichten. Das Gefängnis und andere Strafeinrichtungen stehen im Fokus seiner Untersuchungen, weil sie den Umschlag der Zielrichtung der Machtwirkung anzeigen. Beim

65 An dieser Stelle stehen Foucaults Überlegungen zum Subjekt im Fokus, für die Bedeutung dieses Vortrags für seine Konzeption von Wissen und Wahrheit siehe Kapitel 3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gefängnis stünden, anders als von dessen Fürsprechern proklamiert, nicht der »gesellschaftliche Nutzen« des Strafens und Wegsperrens im Vordergrund, sondern das delinquente »Individuum«[66] (ebd.: 732), dessen zukünftiges Verhalten man kontrollieren wolle, statt vergangenes zu vergelten (ebd.: 733). Daher treiben die Einrichtungen und Diskurse der Disziplinierung auch die »Individualisierung« (ebd.: 749) gerade des Proletariats und der Massen voran. *Die Individualisierungstendenz ergibt sich aus der Funktionsweise der Disziplinarmacht, welche in Gefängnissen, Fabriken, Krankenhäusern und Schulen wirkt.* Im Gegensatz zum Kerker, den Leprosorien und den Narrenschiffen verfolgen die modernen Disziplinareinrichtungen »nicht das Ziel, den Einzelnen auszuschließen, sondern ihn zu binden.« (ebd.: 757) Bindung ist neben Unterwerfung und Versicherungsplicht eine der Übersetzungen für *assujettissement*. Auf alle diese Bedeutungen greift Foucault zurück, wenn er die »Hauptaufgabe dieser Einrichtungen zur Absicherung [*assujettissement*]« in der »größtmögliche[n] Extraktion von Zeit« (ebd.: 761) erkennt. Damit will er gleichermaßen die Fabrik und die Sparkassen beschreiben und zieht Parallelen zum »Mechanismus des Konsums und der Werbung« seiner Gegenwart, die eine »allgemeine Kontrolle über die Zeit« (ebd.) anstreben. Eine doppelte Disziplinierung verfolgt diese neue »polymorphe, polyvalente Macht.« (ebd.: 762)[67] Erstens soll ein »arbeitsfähiger Körper« geformt werden und zweitens »Lebenszeit […] sich in Arbeitszeit verwande[ln]« (ebd.). Damit ist Foucault beim entscheidenden Punkt seiner Untersuchung angekommen: der Produktivität. *Nicht nur zielt die Disziplinarmacht auf ihre Steigerung, nicht nur schafft das Kontrollwissen unablässig Informationen über ihre Faktoren, sondern es bedurfte einer spezifischen Subjektivität, die der industriellen Produktion angemessen war.* In der Verbindung einer totalisierenden und individualisierenden Macht mit einem stetig prüfenden Wissen entsteht das Disziplinarindividuum, um das Maximum an Mehrwert aus dessen Arbeitszeit und -kraft abzuschöpfen. Durch eine Vielzahl von teils subtilen Praktiken, die oft brutal waren, wurden die Einzelnen an die Arbeit gebunden. In einer Art von Ideologiekritik will Foucault »zeigen, dass die Arbeit keineswegs das Wesen des Menschen oder das konkrete Dasein des Menschen ist.« (ebd.: 766) Es ist fetischisierendes Wissen, dass das Wesen des Menschen in seiner Arbeit läge, es zirkuliert und wirkt, indem es den Einzelnen anruft, ihn als Arbeiter subjektiviert und damit einer Macht unterwirft, deren Bedingungen und Folgen er kaum überblicken oder abändern kann. Für die Analyse des Disziplinarindividuums entwickelt Foucault den methodischen Zugriff auf die Mikrophysik der Macht. Denn »wenn es einen Surprofit geben soll, muss es eine Submacht geben. Es muss auf der Ebene des menschlichen Daseins einen mikroskopisch kleinen Faden politischer Macht geben, der die Menschen an den Produktionsapparat bindet, indem er sie

66 Foucault macht auf den strategischen Nutzen des »Begriff[s] des ›gefährlichen Individuums‹« für die Disziplinarmacht aufmerksam, welcher »zwischen dem Diskurs des Richters und dem Diskurs des Psychiaters« (Foucault 1975: ÜS: 324) entsteht und die Grenzen zwischen Justiz und Psychiatrie verwischt. Dem Gefängnis kommt zu »die Delinquenz als einen spezifischen, politisch und wirtschaftlich weniger gefährlichen und sogar nützlichen Typ von Gesetzwidrigkeit zu produzieren«, indem es »den Delinquenten als pathologisches Subjekt« (ebd.: 357) erzeugt. Vgl. Foucault 1977: [215]: 509–510.

67 Damit hat Foucault 1973 den polymorphen Willen zum Wissen, von dem er 1971 spricht, mit der Macht begrifflich auf den Punkt gebracht.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu Agenten der Produktion, also zu Arbeitskräften macht.« (Ebd.) Submacht bezeichnet bei Foucault eben nicht die Ohnmacht der zum Anhängsel des Produktionsapparats Gemachten, sondern die infinitesimale Funktionsweise der omnipräsenten Macht. *Dennoch erscheint Foucaults Disziplinarindividuum als die Subjektivität der Ohnmacht schlechthin: unterworfen ohne jeden Eigensinn – Agent der Produktion.*

Aus den Argumenten und Fallstudien zahlreicher Vorarbeiten komponiert Foucault *Überwachen und Strafen*, eine Genealogie des Gefängnisses und zugleich eine Gegenwartsanalyse. Seine erste Monografie seit dem Eintritt ins Collège de France hat bis heute anhaltenden Erfolg, der sicher mit der Drastik der Schilderung und der Nähe zu populären marxistischen Themen zusammenhängt, aber vor allem mit dem instruktiven begrifflichen Apparat, den er seinen Leser_innen an die Hand gibt. Foucault knüpft an seine Kritik an den »Humanwissenschaften« an, welche »sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.« (Foucault 1975: ÜS: 393) Auch seine These von der doppelten Bewegung aus »subjektivierender Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung« (ebd.: 394) kehrt wieder. Foucaults grundlegende Verschiebung nach 1970 lässt sich an der Neuformulierung eines Arguments abgelesen, das er in der Auseinandersetzung mit der Klinik und dem Asyl entwickelte und nun auf »[d]as Kerkernetz« (ebd.) überträgt. Demzufolge handelt es sich dabei um »ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat.« (Ebd.). Foucault erweitert sein Register um die Macht, genauer, er verbindet Wissen mit Macht zu einem unauflöslichen Komplex. Die Strafprozeduren und die Humanwissenschaften bilden einen historischen »epistemologisch-juristischen Formierungsprozeß« (ebd.: 34), wie er mit Anklängen an die archäologische Phase formuliert. »Die Technologie der Macht soll also als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden.« (Ebd.) Damit strebt Foucault eine »gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen« (ebd.) an. Statt wie in der *Ordnung der Dinge* etwa zehn Jahre früher diskursive Ereignisse auf ihre diskontinuierlichen Wirkungen hin zu untersuchen, wählt Foucault in *Überwachen und Strafen* 1975 den Weg über die Körper, um die »Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers her zu untersuchen« (Foucault 1975: ÜS: 34). Stand 1971 noch der Leib im Fokus, hat sich Foucault nun auf den Terminus Körper festgelegt. »Zu behandeln wäre der ›*politische Körper*‹ als Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als Waffen, Schaltstationen, Verbindungswege und Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen, welche die menschlichen Körper besetzen und unterwerfen, indem sie aus ihnen Wissensobjekte machen.« (ebd.: 40; Hervorhebung P.E.) Dass sich Macht in den Körper einschreibt und Wissen ihn objektiviert, hatte Foucault bereits 1971 festgestellt und schon 1963 angedeutet. Kein Körper ist unpolitisch, jeder ist von Macht durchzogen und als Wissensobjekt hervorgebracht, ein neutraler Körper oder Leib existiert nicht. 1975 besteht die Innovation in *Foucaults Reformulierung der Praktiken, welche die Entstehung des Körpers materiell umsetzen und die Einschreibung vornehmen, zu Techniken.* Mit diesem Begriff erscheinen sie spezifischer und gewinnen auch eine qualitative Dimension. Als Bestandteil einer übergreifenden *Technologie* oder *Kunst* erlauben es Techniken, verschiedene Praktiken auch hinsichtlich ihrer jeweiligen Handhabung zu unterschei-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den.[68] Auf Basis dieser Reformulierungen und Zusammenfassungen seiner Forschungen gelangt Foucault zu entscheidenden Thesen über das Disziplinarindividuum, die Subjektivität der Disziplinarmacht. »Letzten Endes steht das Examen im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen konstituieren.« (ebd.: 247) *Die Subjektivität ist in einem extremen Maße individualisiert, ja atomisiert. Der Einzelne erscheint als Individuum, indem er auf seinen Körper, sein Verhalten und seine Funktion reduziert wird. Sozialität gerät nur unter dem Aspekt der Nützlichkeit in den Blick*. Was der Steigerung der Produktivität nützt, wird als Norm gesetzt. Diese Normierung bewirkt eine *standardisierte Individualität*. Das Gefängnis und die weiteren Disziplinarinstitutionen dienen der »Herstellung der zellenförmigen, organischen, evolutiven und kombinatorischen Individualität.« (ebd.: 248; vgl. 216) Mit dieser Charakterisierung der Disziplinarindividualität beschreibt Foucault das gemeinsame Ziel einer Reihe von Praktiken. In der Zelle, Parzelle, am Sitz- und Arbeitsplatz wird der einzelne Körper getrennt von den anderen. Als Vereinzelter wird er auf die Funktion im Produktionsprozess festgelegt. Er soll in Hinblick auf die Steigerung der Produktivität entwickelt werden. Wenn es nützlich ist, werden ihm verschiedene Fähigkeiten und Fertigkeiten vermittelt. Damit befindet sich Foucault auf dem Feld der marxistischen Entfremdungskritik, wonach die Trennung des Produzenten von seinem Produkt den Menschen von seinem Wesen entfremdet. Von dieser Tradition grenzt sich Foucault jedoch ab, einerseits durch die Zurückweisung des Essentialismus (siehe oben und Kapitel 4.2.1.). Andererseits basiert seine Abgrenzung auf seinen Einsprüchen gegen den Ideologiebegriff (siehe Kapitel 3.2.). »Doch darf man nicht vergessen, dass es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissenselemente wirklich hergestellt worden sind. Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (ebd.: 249–250) *Fiktiv* ist das Individuum, weil der Einzelne erst zum a-sozialen Atom gemacht werden muss, als den ihn die Disziplinardiskurse behandeln. Durch deren materielle Wirkungen in den Disziplinarinstitutionen wird das atomisierte Disziplinarindividuum jedoch auch *real*. An dieser Stelle *greifen Macht, Wissen und Subjektivität ineinander. Ihre vielfältigen Verbindungen zu untersuchen, deren wechselseitige Prozesse der Konstituierung offenzulegen und die polyva-*

68 Foucault betont mit dem Terminus Technik weniger den instrumentellen Charakter der Praktiken, sondern den handwerklichen und künstlerischen. Damit knüpft er an den altgriechischen Begriff *techne* an, der sowohl Kunst als auch Handwerk meint (vgl. Foucault 1971: ÜWW: 26; 1983: DuW: 114). Auch in seinen Vorträgen hatte er den Begriff schon eingeführt, um Praktiken des Wissens und der Macht zu beschreiben: »Insbesondere entsteht [im Mittelalter, P.E.] eine Technik des Reisens, die ebenso der Ausübung von Macht diente wie der Befriedigung von Neugier und dem Wissenserwerb und die schließlich zur Entdeckung Amerikas führte.« (Foucault 1973: [139]: 725). Han übt scharfe Kritik am Begriff der »Disziplinartechnik, die den gesamten Lebensbereich erfasst«, denn Foucault lasse sie »nicht mit der Macht- und Herrschaftstechnik zusammen[fallen]« (Han 2005: 110). »In Wirklichkeit beschreibt Foucault keine neue Machtform, sondern eine neue Gesellschaftsform, nämlich die Disziplinargesellschaft, die aber als solche keine Macht- und Herrschaftsform darstellt.« (ebd.: 110–111) Hans Einwand geht an Foucaults Intention vorbei, eine Mikrophysik der Macht von den Praktiken her zu schreiben, statt von der übergreifenden gesellschaftlichen Herrschaft auszugehen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lenten Wirkungsweisen aufzuzeigen, ist der Kern von Foucaults Arbeiten, die auf eine Fortsetzung der Kritik zielen. Er widerspricht der traditionellen Klage, die »schöne Totalität des Individuums« werde »verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum […] dank einer *Taktik* der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert.« (ebd.: 278–279; Hervorhebung P.E.) Und was in Fabriken, Schulen und Kasernen produziert wird, sind »Maschinen-Individuen«, letztlich »Proletarier« (ebd.: 311). Noch das vermeintlich Innerste des Individuums ist gesellschaftlich produziert und eben darum wirkungsvoll und kein bloßer Schein. »Man sage nicht, die *Seele* sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff.« (ebd.: 41; Hervorhebung P.E.) Eine Vielzahl von Techniken, die »um den Körper, am Körper, im Körper« (ebd.) ansetzen, zeugen die Seele. Und zwar in den Unterworfenen, »an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, […] die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert.« (ebd.: 41) In der für die Disziplinarmacht charakteristischen Umkehr richtet sich der Appell zur Sorge um das Seelenheil und zur Pflege der Individualität nicht an die Privilegierten, sondern an die breite Masse. Die individuelle Seele ist »das Korrelat einer Machttechnik« (ebd.: 129), die mit der Entstehung der industriellen Produktion und der kapitalistischen Vergesellschaftung in konstitutiver Verbindung steht (vgl. ebd.: 281–284).

Foucault verortet das Disziplinarindividuum am Schnittpunkt der Diskurse über die Produktivität in den Disziplinarinstitutionen und der Debatten über Bevölkerungsregulierung in den Staatswissenschaften und der Medizin. Die Steigerung industrieller Produktion korrespondiert mit der Entwicklung der Fähigkeiten des Staates. *Der Disziplinarmacht gesellt sich die Biomacht hinzu*. Zugespitzt zielt die Disziplinarmacht auf die Produktion und tritt als Technologie auf, während die Biomacht auf den Staat gerichtet ist und eine politische Rationalität beschreibt. Sie ergänzen einander. Auch hierbei offenbart Foucault das vermeintlich Intimste der Einzelnen, ihre Sexualität, als durch und durch gesellschaftlich konstruiert. Abermals an einer brasilianischen Universität fasst er seine Forschungen zusammen. »Biomacht« (Foucault 1976: [297]: 236) nennt Foucault eine um 1800 aufkommende neue Form der politischen Rationalität. Deren Ziel ist es, die Individuen zu befähigen und den Staat zu stärken, so lehrt es die Staatsräson. Zur Biomacht steht die Disziplin in einem instrumentellen Verhältnis. Letztere »ist im Grunde der Machtmechanismus, über den wir den Gesellschaftskörper bis hin [zu; P.E.] den Individuen, zu kontrollieren vermögen. Es handelt sich um Techniken der Individualisierung von Macht« (ebd.: 233). Ziel der Disziplin ist es, die Leistungen und die Fähigkeiten zu steigern, und dem Individuum den effizientesten Platz zuzuordnen (vgl. ebd.: 233–235). Foucault unterscheidet nicht trennscharf zwischen Biomacht und Disziplinarmacht, er lässt offen, ob sie gleichrangig oder als einander untergeordnet betrachtet werden müssen. Ihr gemeinsames Interventionsfeld ist der Körper. Während jedoch die Disziplinarmacht um das Strafen zentriert ist, handelt es sich bei der Biomacht um einen »Machttyp, den sie [die ›bürgerliche‹ Gesellschaft, P.E.] auf dem Körper und dem Sex funktionieren lässt.« (Foucault 1976: WzW: 51) Wie Foucault in *Der Wille zum Wissen* erklärt, zeigt die Biomacht ähnliche Charakteristika wie die Disziplinarmacht. Sie ist produktiv, denn sie »vollzieht sich […] durch die Vermehrung spezifischer Sexualitäten« (ebd.). Diese richten sich auf den Körper, indem die Biomacht ihn mit »unbegrenzte[n] Durchdringungslinien« überzieht. Auch bedient die Biomacht sich nicht des Ausschlusses, vielmehr »schließt sie« die Sexualität »als Spezifizierungsmerkmal der Individuen

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in den Körper ein.« (Ebd.) *Die Biomacht erzeugt Lust, statt sie zu verbieten*, und sie »produziert und fixiert die sexuelle Disparität.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Gerade in der Erzeugung von Heteronormativität und Zweigeschlechtlichkeit wirkt sie also doppelt produktiv: in der Herstellung zweier Geschlechtsidentitäten und in der Identifizierung von Abweichungen, wie Hermaphroditen. Foucault spricht daher provokant von der »Einpflanzung von Perversionen« (ebd.: 52). *Hinsichtlich der Subjektivität bewirkt die Biomacht, dass sie ihre Sexualität als Gegenstand der Sorge wahrnehmen*. Im gleichen Zuge, wie Diskurse über die Sexualität von Kindern, Kranken oder Anormalen[69] entstehen, werden die Individuen angehalten, Rechenschaft über ihre Sexualität und deren Ausrichtung an der Norm abzugeben. *Normierung und Bevölkerungsregulierung bedingen einander*. Mit seiner Geschichte der Sexualität in den 1970er Jahren bietet Foucault eine Analyse der Bevölkerungsregulierung analog zur medizinischen Erfassung der Krankheiten und der ökonomischen Erkenntnisse über die Reichtümer in den 1960ern. Die Vermehrung der Bevölkerung ist für die Staatsraison von ebensolchem Interesse wie ihre Gesundheit und Produktivität. In seiner archäologischen Phase hatte Foucault die Verfahren der Objektivierung untersucht, mit der Genealogie gerät zunehmend die Subjektivierung in den Fokus. Dabei bietet sich die Sexualität an, weil »seit der christlichen Buße bis heute der Sex die privilegierte Materie des Bekenntnisses« (ebd.: 64) bildet. Die Wissenspraktik, welche besonders dauerhaft und wirkungsvoll die Wahrheit im Subjekt einschließt und zugleich extrahiert, ist das *Geständnis*.[70] Diese Technik bewirkte wie kaum eine andere »die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.« (ebd.: 64) Wieder hebt Foucault die doppelte Bewegung der Subjektivierung hervor, denn »das Geständnis [ist; P.E.] ein Diskursritual, in dem das sprechende Subjekt mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt« (ebd.: 65). *Zur Reproduktion der gesellschaftlichen Herrschaft verbindet es die Macht und das Wissen mit dem Subjekt.* Das Geständnis findet unter ungleichen »Machtverhältnisse[n]« (ebd.: 65) statt und bedient fetischisierende Wissensformen. Es fixiert den Einzelnen, indem es ihn von seinen sozialen Banden isoliert und auf den eigenen Körper zurückwirft (ebd.: 62). Unter der Biomacht wird die Technik des Geständnisses universalisiert und mit der Disziplin gekoppelt. Damit unterliegt sie ebenso dem markanten Richtungswechsel der Macht um 1800. Fortan »liegt die Herrschaft nicht mehr bei dem, der spricht (dieser ist der Gezwungene), sondern bei dem, der lauscht und schweigt […].« (Foucault 1976: WzW: 66) In der Vorlesung am Collège de France im Jahr des Erscheinens erläutert Foucault den Zusammenhang seines Verständnisses von Herrschaft mit der neuen Ausrichtung der Biomacht. »Unter Herrschaft verstehe ich nicht die massive Tatsache ›einer‹ globalen Herrschaft eines einzigen über alle anderen oder einer Gruppe über eine andere, sondern vielfältige Formen von Herrschaft, die innerhalb einer Gesellschaft ausgeübt werden können.« (Foucault 1976:

69 *Die Anormalen* (1975) lautet der Titel der Vorlesungen Foucaults am Collège de France, in denen er Material für seine Geschichte der Sexualität sammelt und auf die Teile von *Der Wille zum Wissen* (1976) zurückgehen. Die Vorlesung behandelt u.a. Gerichtsakten und bildet eine Art Scharnier zu *Überwachen und Strafen* (1975).

70 Foucault liest die gesellschaftliche Entwicklung an der Verschiebung der Bedeutung des Geständnisses ab. Wirkte bis ins frühe Mittelalter das »Geständnis als Garantie von Stand, Identität und Wert«, diente es seit dem Hochmittelalter zunehmend der »Anerkennung bestimmter Handlungen und Gedanken als der eigenen« (Foucault 1976: WzW: 62).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

IVG: 41) Demnach geht die Herrschaft nicht wie beim juridischen Machtbegriff vom König oder Souverän aus (siehe Kapitel 2.2.1.), sie entsteht zwischen den »Untertanen (sujets) in ihren wechselseitigen Beziehungen« (ebd.), denn »die Macht wird von Individuen weitergegeben, sie wird nicht auf sie angewandt.« (ebd.: 45) Hinsichtlich der Subjektivierung wiederholt Foucault seine These über die Mikrophysik der Macht: »In Wirklichkeit ist *das, was bewirkt, dass Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, eine der ersten Wirkungen der Macht*.« (ebd.: 45; Hervorhebung P.E.) Nur eine »aufsteigenden Machtanalyse« vermag nach Foucault zu erklären, auf welche Weise »das Individuum« zugleich »ein Machteffekt« und »verbindendes Element« (ebd.) verschiedener Strategien und Diskurse sein kann. *Die aufsteigende Subjektivierung, welche individuelle Merkmale und Erfahrungen besonders hinsichtlich der Sexualität sichtbar macht, ist in ihrer Genese eng mit gesellschaftlicher Herrschaft verbunden*. Auch wenn diese Erkenntnis in der Gegenwart angesichts emanzipatorischer Hoffnungen auf Sichtbarkeit von Identitäten teils schwer vermittelbar sind, zeigt Foucault, dass die Herrschaft in der Herkunft und den Techniken der Subjektivierung weiter wirkt.

Vom Agenten zum Selbstverhältnis

Der folgende Abschnitt beleuchtet, welche Auswirkungen Foucaults zweite Verschiebung um die Jahre 1978/1980 auf seine Problematisierung des Subjekts hat. Weshalb rückt er langsam von Topos der passiven Unterwerfung ab und wendet sich Themen wie Selbstführung und sogar Freiheit zu? Inwiefern reformuliert er seine Argumente zur Subjektivierung oder revidiert sogar Positionen? Antworten finden sich in den Schriften, Interviews und Vorlesungen seiner letzten Lebensjahre, in denen er sich unter anderem durch die Analyse der historischen Verbindung von Subjektivität und Wahrheit mit Tendenzen seiner Gegenwart auseinandersetzt. Rückblickend scheint es plausibel, darin Reflexionen über die Krise des Fordismus und das Aufkommen des Neoliberalismus zu erkennen. *So verstanden ist die erneute Hinwendung Foucaults zu antiken Quellen über die Selbstführung eine Reaktion auf gesellschaftlichen Tendenzen zum Postfordismus, der sich neben Globalisierung und Flexibilisierung durch Hervorhebung des Individuellen und Singulären kennzeichnet* (siehe Kapitel 1.3.). Im Vordergrund der Darstellung steht die Konzeption der Subjektivität in Foucaults letzter Werkphase. Zentrale Aspekte wie Widerstand und Kritik kommen zwar am Rand zu Sprache, werden aber erst im folgenden Unterkapitel 4.2.3. eingehender betrachtet.

Wie stark Foucault seine Aufmerksamkeit dem Subjekt zuwendet, lässt sich an folgender Selbstbeschreibung ablesen: »Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.« (Foucault 1982: [306]: 270)[71] In der Sekundärliteratur wird seine letzte Werkphase häufig als »ethisch« bezeichnet.[72] Selbstverständlich muss

71 In dem wichtigen Vortrag *Omnes et singulatim* erklärt Foucault: »Meine Arbeit wird sich künftig auf das Problem der Individualität beziehen – oder, wie ich auch sagen könnte, auf das Problem der Identität im Zusammenhang mit dem Problem der ›individualisierenden Macht‹.« (Foucault 1979: [291]: 167)

72 Beispielsweise spricht Schäfer von der »›ethische[n]‹ […] Begründung seines Werkes« (Schäfer 1990: 78). Siehe auch Sich 2018: 12. Balke wendet ein, dass bereits »die Rede von der ›ethischen Wende‹ im Spätwerk Foucaults […] irrig [ist], weil sie ignoriert, in welchem Maße das Thema der Ethik und damit der Handlungsmacht bereits in den frühen Arbeiten präsent ist.« (Balke 2008: 287)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

diese Selbstauskunft cum grano salis verstanden werden. Nicht zu Unrecht wurde Foucault in den 1970er Jahren als Machttheoretiker wahrgenommen. Doch 1981 markiert seine »*Selbstkritik*« eine zweite tiefgreifende Verschiebung: »Ich habe vielleicht die Herrschaftstechniken zu sehr in den Vordergrund gerückt, als ich die Anstalten, die Gefängnisse etc. untersuchte.« (Foucault 1981: [295]: 210) Stattdessen will er nun die »*Selbsttechniken*« (ebd.; Hervorhebungen P.E.) untersuchen. Mit diesem Begriff und dem Konzept des Selbstverhältnisses fügt Foucault der kritischen Theorie des Subjekts wertvolle Werkzeuge hinzu.

Um diese Entwicklung Foucaults zu verstehen, wird nachgezeichnet, wie seine Untersuchungen über die Erzeugung von gefährlichen Individuen und die Techniken des Geständnisses ihn zur Frage nach der Regierung bringen. Deren Genealogie führt ihn zur christlichen Pastoral. Anknüpfend an die antiken Diskurse über die Figur des Hirten behandelt das Pastorat unter dem Problem der Fremdführung auch die Selbstführung. Über diesen Weg gelangt Foucault zu den Selbsttechniken. Analog zur Transformation seines Machtbegriffs zu einem handelnden Einwirken auf das Handeln begreift Foucault das Subjekt zunehmend weniger als passiven Agenten der Macht, sondern als ein Selbstverhältnis, das die Machtverhältnisse aktiv mitgestalten kann.

1977 ist Foucault der kritische Analytiker der Strafpraxen und der Normierung von Sexualität. Beide Bereiche sind zentrale Funktionen in der modernen Bevölkerungsregulierung und daher primäre Interventionsfelder verschiedener Strategien innerhalb des komplexen Gefüges von Bio- und Disziplinarmacht. Foucault legt dar, wie dieses sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelte, dabei neue Diskursgegenstände wie das gefährliche Individuum schuf und etablierte Instrumente transformierte, darunter das Gefängnis, das Hospital und das Gesetz. Dennoch veröffentlicht er in der Folge nicht die angekündigten Bände zur Geschichte der Sexualität, etwa über den Kinderkreuzzug. Einige Entwicklungen der Gegenwart irritieren ihn und zwingen ihn, seine Analysewerkzeuge neu zu justieren. Während eines Freisemesters am Collège de France 1977 stellt er sich in einem Interview selbst die Frage: »Aber was geschieht heute?« (Foucault 1977: [213]: 498) Im ersten Teil der Antwort referiert er sein Konzept der disziplinarischen Biomacht, demzufolge »[d]as Verhältnis zwischen Staat und Bevölkerung […] im Wesentlichen die Form eines ›Sicherheitsvertrags‹« (ebd.) hat. Dieser sei die Basis des Wohlfahrtsstaats, dessen »allgegenwärtige Fürsorge« die Vorstellung der Menschen vom Staat prägt. Im zweiten Teil *registriert Foucault eine entscheidende Transformation, denn »diese Form von Macht entwickelt sich weiter.*« (ebd.: 499; Hervorhebung P.E.) Bis in die 1970er Jahre organisierte der disziplinierende Sozialstaat den Klassenkompromiss der fordistischen Gesellschaft im Globalen Norden, indem er die Produktivität seiner Bevölkerung durch Normierung steigere und sie mittels des Massenkonsums standardisierter Waren integriere. Nun aber sieht Foucault »Absicherungsgesellschaften« entstehen, die »eine Reihe unterschiedlicher, abweichender und sogar gegensätzlicher Verhaltensweisen« im Unterschied zu totalitären Staaten »tolerieren« (ebd.: 499–500). In Reaktion auf Verhaltensrevolten der 1960er Jahre böten die neu entstehenden Machtformen »einen *sehr viel größeren Spielraum und Pluralismus*« (ebd.: 500; Hervorhebung P.E.). »Diese Macht«, die Foucault Ende der 1970er bemerkt, »ist geschickter und subtiler« (ebd.). Auf die Kritik an den stetig disziplinierenden Machtformen des Fordismus reagiere die Macht, so Foucault weiter, mit »Flexibilität« und teilweise mit einem »Zurückweichen des Staatsappa-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rats« (ebd.: 501). Foucault erkennt Tendenzen, die im Widerspruch mit der bisherigen Richtung der Macht stehen, wie die »Atomisierung der Produktionseinheiten [und] eine größere regionale Autonomie« (Foucault 1977: [213]: 502). Die Gewichtungen des Individuellen und des Allgemeinen verkehren sich. *In der sich abzeichnenden postfordistischen Gesellschaft wird paradoxerweise die Singularität zur Norm*. Zwar setzt Foucault in diesem Interview die neuen »Absicherungsgesellschaften« noch den totalitären Staaten gegenüber, doch bereits ein Jahr später benennt er seine wirkliche Abgrenzung: die bisherigen Formen von Regierung. Unter »Regierung« versteht Foucault 1978 im Interview mit Trombadori die »Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt« (Foucault 1978: [281]: 116). Und diese, so konstatiert er, sei »heute in die Krise geraten« (ebd.). Die von Foucault ausgemachte *Krise der Regierung*[73] bezieht sich auf die tiefgreifende Erschütterung der Disziplinarmacht, die von den Revolten der *sixties* ausgelöst wurde und sich auch in einer Wirtschaftskrise ausdrückte. Es ist plausibel, dass rückblickend Foucaults Krise der Regierung als Krise des Fordismus aufgefasst werden kann (siehe Kapitel 1.3.1.). *Für die gesellschaftliche Herrschaft entstand damit die Notwendigkeit, die unter anderem von Foucault selbst vorgetragene Kritik an der Unterdrückung und Standardisierung der Individuen und die mit ihr verbundenen widerständigen Kräfte zu inkorporieren. Dafür bot sich der Neoliberalismus an, da er eine Selbstbeschränkung der staatlichen Macht vorsah*.[74] Foucaults Interesse für den historischen und gegenwärtigen Liberalismus rührt aus diesem Zusammenhang der Selbstbeschränkung der Regierung zur Fortsetzung der Herrschaft. Wie er Trombadori erklärte, hatte er mit *Überwachen und Strafen* »zu zeigen versucht, wie ein bestimmter Machttyp, der über die Erziehung und über die Persönlichkeitsbildung auf die Individuen wirkt, im Abendland nicht nur mit der Geburt einer Ideologie, sondern auch einer Regierungsform liberalen Typs einhergeht.« (ebd.: 112) *Die Subjektivierung als Disziplinarindividuum ist eben auch auf die liberale Kritik an der Souveränitätsmacht zurückzuführen*[75], die die Einzelnen marterte, wenn sie sich nicht unterwarfen, und ansonsten nicht wahrnahm. Stattdessen machte sie die liberale Vorstellung von

73 Foucault spricht diesen Topos häufiger an. So etwa in der Vorlesung zur Biopolitik 1979, in der er von der »Krise der Gouvernementalität« (Foucault 1979: GdB: 104) und der »gegenwärtige[n] Krise des Liberalismus« (ebd.: 105) spricht.

74 Brieler hat in seiner wegweisenden Analyse Foucaults Wende zum Subjekt damit erklärt, dass der Neoliberalismus auf die »Krise der Regierung« der 1970er reagiert, »in dem er [die; P.E.] in den 60er Jahren entfesselte[n] *Kräfte in einem dynamischen System von Selbst- und Fremdführung neoautoritär einbindet*« (Brieler 2002: 77; Hervorhebung P.E.).

75 Selbstverständlich stellt Foucault nicht nur die Kritik an der Souveränitätsmacht in den Texten liberal gesinnter Reformer um 1800 heraus, sondern spricht in *Überwachen und Strafen* auch vom Gegenverhalten. Das Problem, dass die Souveränitätsmacht nicht lösen konnte, bestand im regelmäßigen Widerstand des Volkes, dem die Machtdemonstrationen der Marter vorgeführt wurde. »Die Solidarität einer ganzen Bevölkerungsschicht mit den kleinen Missetätern […] war deutlich und fest geworden, wie der Widerstand gegen Polizeieinsatz, die Jagd auf Spione, die Angriffe auf Wachtposten zeigten. *Die Brechung dieser Solidarität sollte allmählich das Ziel der Justiz- und Polizeirepression werden*.« (Foucault 1975: ÜS: 82; Hervorhebung P.E.) 1975 bildeten die Straßenschlachten vom Mai 1968, die wilden Streiks und die Revolten in den Gefängnissen das Gegenverhalten gegen die fordistische Regierungsweise. Der Widerstand wendete sich nun gegen die Disziplinarmacht, welche einstmals mit liberalen Argumenten eingerichtet worden war.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Regierung mittels Disziplinareinrichtungen produktiv und überwachte mit Medizin ihre Gesundheit, um die Biomacht zu entfalten. Foucault betrachtet die Diskurse der Regierung genauer, um in der historischen liberalen Reaktion auf die Zurückweisung der Souveränitätsmacht Modelle für die gegenwärtige neoliberale Reaktion auf die Krise der Disziplinarmacht zu finden.

In seinen Vorlesungen am Collège und anderswo untersuchte Foucault daher die Diskurse über die Regierung, die Lenkung von Menschen, die er als »*Gouvernementalität*« (Foucault 1979: STB: 162–163; Hervorhebung P.E.; siehe Kapitel 2.2.4.) bezeichnete. Dafür ging er weit hinter die liberale Epoche zurück. 1978 unterbreitete er seinen Zuhörer_innen eine vielschichtige Analyse des christlichen Pastorats, also der Beziehung zwischen Priester und Laien. Denn das Pastorat sei auf zwei Arten »Vorspiel zu dieser Gouvernementalität« (ebd. 268), die sich vom 16. Jahrhundert an zum modernen Staat entfaltet. Erstens weil die pastorale Macht durch »Diagonalen« wirke, »die unterhalb des Gesetzes, unterhalb des Heils, unterhalb der Wahrheit andere Beziehungstypen« etabliert hätten.« (ebd.: 268) Zweitens gehe auf das *Pastorat* die »*typische Konstituierung des modernen abendländischen Subjekts*« (Foucault: STB 1978: 269) zurück. »Analytische Identifikation, Unterwerfung, Subjektivierung, […] kennzeichnet die Prozeduren der Individualisierung« (ebd. 268), welche das Pastorat erfunden habe. *Zwar erscheinen die pastoralen Subjekte unterworfen und mechanisch wie die Disziplinarindividuen, doch begreift Foucault sie nicht als Agenten.* Dies macht Foucault 1979 in einem Vortrag unter dem Titel *Omnes et singulatim* deutlich, in dem er seine Forschungen zur Regierung zusammenfasst. Das Pastorat setzt den Hirten als Führer einer Herde, die er in allen Exemplaren kennt und zum Seelenheil führt (vgl. Foucault 1979: [291]: 169). Er ist nicht nur für seine Schäfchen, sondern »für alle seine Handlungen« (ebd.: 177) verantwortlich. Ein wesentliches Element des Pastorats ist »die christliche Kasteiung«, die er als »eine Form der Beziehung zu sich selbst« (ebd.: 181) begreift. Damit ist Foucault bei einer *aktiven Rolle des Subjekts* angelangt. Der Hirte muss sich selbst anleiten, um andere anleiten zu können. Nicht länger führt Foucault uns Agenten einer Macht vor, sondern problematisiert die Selbstverhältnisse, die Individuen aktiv gestalten müssen, um Subjekte werden zu können. Die Selbstverhältnisse versteht er weder ahistorisch noch affirmativ. Foucault legt Wert darauf, dass es sich zwischen Hirte und Herde um eine Herrschaftsbeziehung handelt und stellt klar, dass »das Pastorat im Mittelalter eine beständige Sorge« war, aber »nicht als wirkliche und praktische Regierung der Menschen eingesetzt wurde.« (ebd. 183) Seine Ausführungen dienen der Kritik der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, wollen hierfür aber bessere Analysewerkzeuge bereitstellen als etwa die Frankfurter Schule (vgl. 166): »[D]ie Regierung der Menschen durch die Menschen […] erfordert eine bestimmte Form der Rationalität, und nicht eine instrumentelle Gewalt [*violence instrumentale*].« (ebd.: 197; siehe Kapitel 2.2.4.) Daher gelte es, diese spezifische Rationalität, also die angewandte Gouvernementalität, zu untersuchen und anzugreifen. Foucault geht explizit nicht von einem instrumentellen Gebrauch einer übergreifenden Rationalität oder Vernunft aus (siehe Kapitel 3.2.3.). »[D]ie politische Rationalität hat sich im Laufe der Geschichte der abendländischen Gesellschaften entwickelt und eingerichtet. Sie hat sich zunächst in der Vorstellung der pastoralen Macht verankert und dann in der Idee der Staatsräson.« (ebd.: 198) Der Staat und das Individuum sind Kinder dieser Liaison und damit Geschwister. »Die Individualisierung und Totalisierung sind dabei unvermeidliche Effekte.« (ebd.: 198; siehe Kapitel

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.2.3.) Foucault warnt ausdrücklich davor, »*dem Staat das Individuum und seine Interessen entgegenzusetzen*«, dies sei »*genauso gefährlich, wie ihm die Gemeinschaft und ihre Ansprüche entgegenzusetzen*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.)

Die Sorge um Sich: Selbsttechniken und Subjektivierungsweisen

In seinen letzten Lebensjahren gibt Foucault der zweiten Verschiebung mehr und mehr Gestalt. Er verdichtet zuvor aufgeworfene Motive, wie die aktive Rolle der Individuen in der Subjektivierung. Außerdem schärft er Begriffe wie Selbsttechnik und Subjektivierungsweise. Sein Material kommt nun vorzugsweise aus antiken Texten. Weiterhin verfolgt er die Absicht, die gegenwärtigen Formen der Subjektivierung zu kritisieren. Seine Themen sind neben ethischen vor allem Fragen der Selbstführung in Bezug auf Sexualität. Gemäß dem Ziel der Vermittlung mit Adornos Subjekttheorie, steht Foucaults Problematisierung des Subjekts im Vordergrund.

In seinen Vorlesungen greift Foucault zunehmend weniger auf das Subjekt durch die Macht zu, sondern in dessen Beziehung zur Wahrheit. Man könnte eine Rückkehr Foucaults zu seiner archäologischen Phase vermuten[76], wären da nicht seine Untersuchungen über den aktiven Beitrag der Subjekte. Die Vorlesung über *Die Regierung der Lebenden* wirkt wie ein Scharnier zwischen seiner genealogischen Phase und seiner ethischen. Gleich zu Anfang macht Foucault deutlich, dass er »jetzt die zweite Verschiebung vom Begriff der Wissens-Macht zum Begriff der *Regierung durch die Wahrheit*« (Foucault 1980: RdL: 28; Hervorhebung P.E.) vornehmen wolle (siehe Kapitel 3.2.3.).[77] Während in seiner genealogischen Phase die Strukturen übermächtig durch die Subjekte hindurch wirkten, sie also passiv erschienen, betont Foucault nunmehr deren aktiven Anteil an den Vorgängen, die jedoch nicht minder unterwerfende Effekte besitzen. Unter einem »Wahrheitsregime« versteht er »die Gesamtheit der Verfahren und Institutionen […], durch die die Individuen dazu verpflichtet und gezwungen werden, unter bestimmten Bedingungen und mit bestimmten Effekten, genau definierte Wahrheitsakte zu vollziehen.« (ebd.: 134) Anders als im früheren Kriegs-Modell der Macht begreift Foucault die in Wahrheitsregimen wirkende Macht relational auf unterschiedlichen Ebenen. Ihn interessieren die »Arten von Beziehungen, die die Wahrheitsmanifestation mit ihren Verfahren und die Subjekte, die dabei die Operatoren, die Zeugen oder eventuell die Objekte sind, zu verbinden.« (ebd.: 142) *Seine theoretische Konzeption des Subjekts wirkt gegenüber der der Disziplin-*

76 Foucault selbst leistet dieser Missdeutung einigen Vorschub. Die Untersuchungen über die antike »Sorge um sich« lägen »am Kreuzungspunkt […] einer Geschichte der Subjektivität«, welche die Objektivierung des Subjekts im Bereich der Wissenschaften und die Konstitution eines normalen Subjekts untersuchte, und der »Gouvernementalität«, die sich vor allem mit der Ausübung von Macht befasste (vgl. Foucault 1981: [304]: 259). Mit der unglücklichen Formulierung der Geschichte der Subjektivität umschreibt er seine archäologischen Schriften und bietet damit Missverständnissen eine offene Tür. Wichtig für die vorgelegte Studie ist hingegen seine Selbstaussage, dass seine späten Untersuchungen über das Subjekt im Kreuzungspunkt von Macht und Wissen lägen.

77 In seiner Fortsetzung der Geschichte der Sexualität spricht Foucault inkonsistent von einer »dritte[n] theoretische[n] Verschiebung« (Foucault 1984: GdL: 12), die er für nötig hält. Nachdem er in seiner archäologischen Phase die »Diskurspraktiken« und anschließend in seinen Genealogien die »Strategien« der Macht untersuchte, kommt es nun darauf an, zu »analysieren, was als ›das Subjekt‹ bezeichnet wird« (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

narindividuen nun offener. Und doch bleiben die Themen – konstitutive Beziehung von Wahrheit und Subjekt, gemeinsamer Prozess der Subjektivierung und Objektivierung – erhalten. Ebenso wie seine kritische Absicht: »Der Antrieb sich von der Macht frei zu machen, muss als Indikator für die Veränderung des Subjekts und der Beziehung, die es zur Wahrheit unterhält, dienen.« (ebd.: 113) Der Widerstand wirkt nicht nur gegen eine Macht, sondern gegen eine bestimmte Subjektivität und deren spezifische Verbindung mit Wahrheit. Darin, so Foucault weiter, drückt sich eine »Haltung« aus (ebd.). An diesem Begriff, den Foucault einführt, lässt sich seine Verschiebung ablesen. In seiner genealogischen Phase konnte das unterworfene Individuum höchstens Widerstand leisten, in den Jahren 1977 bis 1979 kam dann das Selbstverhältnis in den Fokus, blieb aber zunächst auf die Privilegierten der Hirten beschränkt. *Mit dem Begriff der Haltung kann Foucault nach der Art der Selbstbeziehung aller vom Wahrheitsregime erfassten Subjekte fragen*. Mit dem Ausdruck Wahrheitsregime knüpft Foucault nicht nur an das Problem der Regierung an, sondern auch an die politische Ökonomie der Wahrheit und die Rationalität (siehe Kapitel 3.2.3.). Wie er in einem Interview drei Jahre später hervorhebt, untersucht er »die Formen von Rationalität, die das menschliche Subjekt auf sich selbst anwandte.« (Foucault 1983: [330]: 536) Damit reformuliert Foucault zugleich seine Kritik der Humanwissenschaften: Die Untersuchung der Weisen, wie »das menschliche Subjekt sich selbst zum Objekt möglichen Wissens hergibt«, führt ihn zu der kritischen Frage: »*Zu welchem Preis kann das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagen?*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Er beschreibt präzise den Nexus von Wissen – Macht – Subjekt in der emanzipatorischen Perspektive auf die kritische Hinterfragung der Machteffekte, die es mit sich bringt, als Subjekt Wissen über sich zu produzieren und Wahrheit über sich auszusagen.

Diese Beziehungen der Subjekte zur Wahrheit sind nicht beliebig, sondern historisch an Wissen und Macht gebunden. Foucault dementiert nicht seine früheren Erkenntnisse über den Zwangscharakter der Beziehungen und ihre Machteffekte. Weiterhin begreift er sie innerhalb von Produktionsverhältnissen und Herrschaftsbeziehungen. In einem Vortrag bezieht er sich zustimmend auf Habermas' Unterscheidung von »Produktionstechniken, Bezeichnungs- oder Kommunikationstechniken und Herrschaftstechniken« (Foucault 1981: [289]: 210). Foucault fügt diesen jedoch eine entscheidende weitere Technik hinzu. Er konstatiert, »dass in allen Gesellschaften ein anderer Typ von Techniken existiert: diejenigen, die den Individuen gestatten, selbst eine Reihe von Operationen mit ihrem Körper, ihrer Seele, ihren Gedanken, ihrem Verhalten vorzunehmen, sie auf diese Weise zu verwandeln oder zu verändern und einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen. Nennen wir diese Techniken *Selbsttechniken*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Mit diesem wichtigen Begriff knüpft Foucault an seine Termini der Praktiken und Technologien an (siehe oben), also an seinen nominalistischen Fokus auf die einzelnen Vorgänge, die eng an seine Vorstellung von der Mikrophysik der Macht gebunden sind. Auch der künstlerische Aspekt der Handfertigkeit und Handhabung kommt hinzu. Nun aber geht es ihm auch um die Selbstführung des eigenen Verhaltens, die Einübung des eigenen Körpers, die Ausrichtung der eigenen Seele. Sein entscheidendes Argument liefert Foucault im Anschluss:

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »In jeder Kultur, so scheint mir, impliziert die Selbsttechnik eine Reihe von Verpflichtungen auf die Wahrheit: Man muss die Wahrheit entdecken, von der Wahrheit erleuchtet werden, die Wahrheit sagen. Es handelt sich hier um so viele Beschränkungen, die entweder für die Konstitution oder für die Transformation des Selbst als wichtig erachtet werden.« (ebd.: 211)

Die Wahrheit erscheint Foucault nicht länger als bloßer Effekt und Funktion von Diskursen, um sich zu regulieren, wie in der archäologischen Phase. Sie ist auch nicht mehr ausschließlich Einsatz innerhalb von Wahrheitsspielen, in denen sie produziert, zirkuliert, konsumiert wird (siehe Kapitel 3.2.). Sie wird zu einer *subjektivierenden Kraft, mit der sich Subjekte auseinandersetzen müssen, zu der sie sich verschieden verhalten können.* In der Zusammenfassung seiner Vorlesungen am Collège 1981 ordnet Foucaults sein neues Forschungsinteresse für Selbsttechniken und die antike »Sorge um sich« (Foucault 1981: [304]: 260) ein. Seine neuen Forschungen bildeten »gleichfalls eine Geschichte der Subjektivität, allerdings nicht mehr auf dem Weg über die Teilung zwischen Irren und Nichtirren« oder »über die Konstruktion von Feldern wissenschaftlicher Objektivität«, wie er es in seinen archäologischen Schriften unternahm, »sondern über die in unserer Kultur erfolgte Herstellung und Veränderung der ›Beziehung zu sich selbst‹ samt ihrem technischen Apparat und ihren Auswirkungen auf das Wissen.« (Ebd.; vgl. 1982 [306]: 269–270) *Damit stellt Foucault klar, dass die Selbstbeziehungen, die er im Pastorat in den Blick nahm, ihn zu den Selbsttechniken und dem antiken Thema der Sorge um sich geführt haben.*

Am Material zeigt Foucault in verschiedenen Vorlesungen und zwei Buchveröffentlichungen, wie in der Antike und im frühen Mittelalter eine Kultur der Selbstbeziehung entstand, sich transformierte und Diskursgegenstände erfand, welche bis heute problematisiert werden. Dabei verschränkte er beständig die Themen Wahrheit und Sexualität. Um seine Thesen über Subjektivierung zu erhellen, denen sie zu Grunde liegen, können sie hier in groben Umrissen auszugsweise herangezogen werden. Die »*Sorge um sich*«, griechisch *epimeleia heautu* (Foucault 1983: DuW: 92; Hervorhebung P.E.) ist ein Problem, dem sich die Griechen im Zuge sozialer und politischer Umbrüche zu stellen beginnen. In einer Vorlesung über die *parrhesia*, wörtlich das Wahrsprechen, die mit Risiken verbundene freie Rede, beschreibt Foucault zwei Transformationen dieser Praxis, in der er eine Quelle moderner Subjektivität erkennt. Die politische parrhesia verband logos, Wahrheit und nomos miteinander (vgl. ebd.: 88, 103) und gerät infolge des Peloponnesischen Krieges mit den demokratischen Institutionen um das 5. Jahrhundert v. Chr. in die Krise (vgl. ebd.: 80–81). Sie wird abgelöst von der sokratischen parrhesia, die anstelle des politischen nomos das individuelle »*bios*« in den Vordergrund rückt, die Lebensführung und »die Art von Beziehung, die jemand zur Wahrheit hat« (ebd.: 104; Hervorhebung im Original). Um das zweite Jahrhundert n. Chr. verlagert sich die parrhesia dann von einer Lehrer-Schüler-Beziehung zu einer »Pflicht«, die der Schüler »sich selbst gegenüber auferlegt« (ebd.: 173). Foucault zufolge stellt diese neue Form des Wahrsprechens »nicht in erster Linie ein Begriff oder ein Thema dar, sondern eine Praktik, die versucht die spezifischen Beziehungen zu gestalten, die Individuen zu sich selbst haben. »Ich denke also, dass unsere eigene moralische Subjektivität, zumindest teilweise, in diesen Praktiken verwurzelt ist.« (ebd.: 109) *Die »Problematisierung«* (ebd.: 178) *der Beziehung des Subjekts zur »Wahrheit«* (ebd.: 78) *ist eine beständige Sorge bis in unsere Tage, auch wenn sie ihre Form und*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalte wechselte. Diskontinuitäten zeigt Foucault unter anderem an den Praktiken selbst auf. Die verschiedenen Selbsttechniken, etwa Prüfungen und Diagnosen seiner selbst bei Seneca, zählten die Griechen und Römer zur *askeses*; das Wort besaß gegenüber der heutigen Bedeutung von Askese aber einen »sehr allgemeinen, jegliche Art von praktischer Übung bezeichnenden Sinn« (ebd.: 150). Während die christlich verstandene Askese unter dem orientalischen Einfluss auf »Selbstentsagung« zielt, war sie bis in die Spätantike darauf gerichtet, eine »spezifische Beziehung zu sich selbst herzustellen« (ebd.: 151). Geht es bei der bis heute wirksamen Tradition um eine »Loslösung von der Welt«, dienten die antiken Übungen dazu, »das Individuum mit der Vorbereitung und der moralischen Ausrüstung zu versehen«, um »der Welt auf eine ethische und vernünftige Art und Weise entgegenzutreten.« (Ebd.) *Foucault stellt die umfassenden analytischen Fähigkeiten seines Begriffs der Selbsttechniken dar und führt seinem Publikum anhand des historischen Beispiels die Möglichkeit anderer, emanzipatorischer Selbstverhältnisse vor.* In dem lang erwarteten Folgeband seiner Geschichte der Sexualität unter dem Titel *Der Gebrauch der Lüste* analysiert Foucault die »vier Haupttypen der Stilisierung des sexuellen Verhaltens« (Foucault 1984: GdL: 50) in der Antike. Die Sexualität wird avant la lettre zum Problem »der Diätik für den Körper«, hinsichtlich der Ehe »in der Ökonomik«, aber auch »in der Erotik bezüglich der Knaben«, sowie »in der Philosophie« in Bezug auf »Wahrheit« (ebd.). Dabei gilt sein Interesse stets den »Formen der Modalitäten des Verhältnisses zu sich, […] durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.« (ebd.: 12) In seiner ethischen Phase rückt Foucault die Selbstverhältnisse ins Zentrum seiner Untersuchungen über Subjektivierungsweisen. Die von ihm skizzierte »›Geschichte des Begehrensmenschen‹« gliedert sich in sein »Studium der Wahrheitsspiele im Verhältnis seiner selbst zu sich und der Konstitution seiner selbst als Subjekt« (ebd.: 13) ein. Wie im ersten Band von 1976 wendet Foucault sich gegen Vereinfachungen und Reduktionen der Repressionshypothese (vgl. ebd. 10) und betont die historische Pluralität der Sexualität. Dafür verweist er auf ein »reiches Feld von Geschichtlichkeit […], was die Weise angeht, in der sich das Individuum als Moralsubjekt des sexuellen Verhaltens anerkennen soll.« (ebd.: 44) Diese »Subjektivierung« (ebd.) beschreibt er jedoch nicht länger als eine Einpflanzung von Perversionen, denen das einzelne Individuum passiv gegenübersteht. Die zentrale These des späten Foucault lautet, dass »*es verschiedene Arten [gibt], moralisch ›sich zu führen‹, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren*.« (ebd.: 37; Hervorhebung P.E.) Dafür entwickelt er die instruktive Unterscheidung von »Moralcode« (ebd.: 36), »Moralverhalten« (ebd.: 37) und der Art, »wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in Bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt.« (Ebd.) Bei seinen Untersuchungen antiker Texte arbeitet Foucault den Unterschied zwischen antiken und späteren christlichen Subjektivierungsweisen in Bezug auf die Sexualität heraus. Anhand einer Analyse des Aristoteles zeigt er, dass »[d]ie Haltung des Individuums zu sich selber, die Art und Weise, in der es seine eigene Freiheit gegenüber seinen Begierden wahrt […,] ein konstitutives Element des Glücks und der guten Ordnung der Polis [sind; P.E.].« (ebd.: 105) Die Ausrichtung der Haltung des Subjekts zum Begehren an der Freiheit vergeht durch die Christianisierung. Um aktuelle Probleme der Subjektivierungsweisen in Hinblick auf die Krise der Regierung theoretisch zu begreifen, bringt Foucaults Rückkehr an einen »Ursprung« der modernen »Sexualethik« zum Vorschein, dass eine andere Beziehung von Begehren,

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Macht und Wahrheit auf »den freien Mann« (ebd.: 318) ausgerichtet war, statt auf das sündige Fleisch.

In seinen späten Schriften rückt Foucault die *Freiheit* immer stärker ins Zentrum seiner Überlegungen zum Verhältnis von Subjekt und Macht. Dabei ist er sich der Problematik bewusst, angesichts der antiken Gesellschaften der Sklaverei von Freiheit zu sprechen. Er sieht klar, dass es sich um »Männermoral« (Foucault 1984: GdL: 110) handelte, die auf »einem sehr harten System von Ungleichheit und Zwängen (besonders gegenüber den Frauen und Sklaven)« (ebd.: 318) beruhte. *Doch die unterdrückenden Wirkungen der modernen Macht lassen einen Rückgriff auf vergangene Problematisierungen von Freiheit produktiv erscheinen.* Zunächst macht Foucault klar, dass die von den Griechen gemeinte »individuelle Freiheit« nicht »als Unabhängigkeit eines freien Willens verstanden werden« darf (ebd.: 105). Der Freiheit hätte man in der Antike nicht »Determinismus« oder den »Wille[n] zur Allmacht« gegenübergestellt, »sondern die Sklaverei, und zwar die Versklavung durch sich.« (ebd.: 105) Damit gewinnen Foucaults Ausführungen eine politische Dimension in seiner Gegenwart. *Hatte er die Subjektivierung durch Disziplinarinstitutionen zurückgewiesen, problematisiert er am antiken Material die aufkommenden permissiven Machtformen.* In einer Analyse Platons zeigt er, dass in den antiken Ethiken »Freiheit« nicht rein negativ begriffen wurde: »in ihrem vollen und positiven Form ist sie eine Macht, die man in der Macht über die anderen über sich selbst ausübt.« (ebd.: 106) Mit diesen deskriptiven Ausführungen glorifiziert Foucault weder die antike Männlichkeit noch neoliberale Selbstoptimierung, sondern verfolgt weiter die *kritische Ontologie der Gegenwart*. In kaum einer anderen Schrift wird dieser Zusammenhang so deutlich wie in *Das Subjekt und die Macht*, worin er festhält, dass die Macht »nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden […].« (Foucault 1982: [306]: 287) kann. Damit bricht Foucault endgültig mit dem passiven Verständnis von Subjektivierung als Agent eines Dispositivs von Macht und Wissen. Und doch darf der Ausdruck freies Subjekt keineswegs affirmativ verstanden werden. Es ist wichtig, nicht zu vergessen, dass Foucault Freiheit ausgehend von seiner historischen Analyse des Liberalismus in den Studien zur Gouvernementalität problematisiert. *Die Selbstbegrenzung der Regierung dient ihrer Erhaltung*. Damit offenbart sich der kritische Gehalt der analytischen Bestimmung von Macht beim späten Foucault: »Der ›Andere‹ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.« (Foucault 1982: [306]: 285)[78] Die Freiheit ist ebenso wie die Kritik (siehe Kapitel 4.2.3.) Gegnerin und zugleich Partnerin der Regierung (vgl. Foucault 1978: Kritik: 12). Wie das Individuum ist sie fiktiv und wirklich, weil sie ein Effekt der Macht ist (vgl. Foucault 1975: ÜS: 248). *Die Verlagerung des Fokus Foucaults hin zur Sorge um sich birgt über die kritische Stoßrichtung hinaus auch ein aufklärerisches Potential. Statt Freiheit auf politische oder ökonomische zu verkürzen, bieten die von*

78 Foucault unterstreicht die Offenheit und Pluralität der Macht und warum er eben darum zunehmend von Regierung spricht: »Der Ausdruck ›Führung‹ [*conduite*] vermag in seiner Mehrdeutigkeit das Spezifische an den Machtbeziehungen vielleicht noch am besten zu erfassen. ›Führung‹ heißt einerseits, andere (durch mehr oder weniger strengen Zwang) zu lenken, und andererseits, sich (gut oder schlecht) aufzuführen, also sich in einem mehr oder weniger offenen Handlungsfeld zu verhalten.« (Foucault 1982: [306]: 286)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault begrifflich präzisierten Selbstverhältnisse des Subjekts neu zu entdeckende Gestaltungsmöglichkeiten.[79] Als kritische Haltung zu sich selbst ist »Freiheit« (Foucault 1982: [306]: 287) auch eine emanzipatorische Praxis. Foucault reklamiert das bereits durch den Titel eines Aufsatzes aus seinem Todesjahr *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. Freiheit hätten die antiken Griechen als Problem der Ethik betrachtet. »Das *ethos* war die Weise zu sein und sich zu verhalten. Es war eine Seinsweise des Subjekts und eine bestimmte, für die anderen sichtbare Weise des Handelns.« (Foucault 1984: [356]: 882; Hervorhebung im Original) Den als Selbsttechniken reformulierten Praktiken fügt Foucault mit dem Ethos eine weitere Facette hinzu, die direkt an den Begriff der Haltung anschließt. Es ist eine durchdachte Haltung, die gleichwohl nicht mit einem Moralcode identisch ist. Auch wenn Foucault unverkennbar Sympathie für diese antike Subjektivierungsweise entlang eines auf Freiheit gerichteten ethos erkennen lässt, hält er doch an der Dezentrierung des Subjekts fest und predigt keine Rückkehr ins goldene Zeitalter. Das Subjekt, so stellt er am Ende seines Lebens abermals klar, »ist keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch.« (Ebd.: 888) *Weder diachron noch synchron kann von einer fixen Identität des Subjekts gesprochen werden. Bereits die Subjektivierung zum Bürger unterscheidet sich von der zum begehrenden Sexualsubjekt.* Auch heute »spielt man mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst oder bildet sie aus. Und gerade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihre Beziehung zu den Spielen der Wahrheit ist es, die mich interessiert.« (Ebd.) Die kritische Bewegung Foucaults kommt nicht mit der antiken Subjektivierung zum männlichen Vollbürger zu ihrem Ende, sondern mit seinem Tod. Seine kritische Intention allerdings, so zeigt die universitäre und vor allem außerakademische Rezeption zu Lebzeiten und darüber hinaus, ist umkämpft, von Vereinnahmungen nicht gefeit und doch lebendig.

Ambivalenzen der Macht: Agenten und Akteure

Um das Subjekt zu dezentrieren, stellt Foucault es in wechselnde Beziehungen mit dem Wissen und der Macht, getrieben durch theoretische Probleme einerseits und gesellschaftliche Entwicklungen andererseits. Das selbstverständliche Subjekt am Ursprung der Geschichte, das einheitliche Bewusstsein seiner Selbst und der Welt, jede Form der Sinnstifter-Funktion entpuppt sich entlang von Foucaults archäologischen und genealogischen Studien als Effekt von Wissen und Macht. Stets findet sich hinter der vermeintlichen Einheit des Subjekts eine Vielzahl von historischen Praktiken. Nachdem Foucault in seiner archäologischen Phase dazu tendiert, das Subjekt mit der Figur des Menschen gleichzusetzen, die in den Diskursen der Humanwissenschaften erschaffen wurde, führen ihn die im Mai 1968 kulminierenden Revolten der sixties zum Umdenken. Er erweitert die Strukturen der Wissenssysteme um die Mikrophysiken der Macht. In den Gefängnissen, Werkstätten und Schulen entdeckt Foucault die zahllosen Praktiken der

79 Sarrasin kommt zu dem Schluss, dass für Foucault ab etwa 1978 die Selbstdistanzierung eine Freiheit ermöglicht. »Denn nur dieser Spalt, dieses Verhältnis zwischen sich und sich, diese Distanzierung des Selbst gegenüber den eigenen Lüsten, […] erst diese ›ethische‹ Distanznahme sich selbst gegenüber schafft das, was Foucault ›Freiheit‹ nennt.« (Sarasin 2019: 15; vgl. Schubert 2019)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Herstellung von Disziplinarindividuen. Die Körper werden zur Produktivität abgerichtet und entlang der Normen verteilt. Foucault schreibt sich damit in einen Protestzyklus gegen die fordistische Herrschaft ein, gegen die Studierende, Frauen, Gefangene, Migrant_innen uvm. rebellieren. Noch während dieser ausläuft und auf die Krise der Regierung neue permissivere Machtformen folgen, registriert Foucault die damit einhergehende gesellschaftliche Transformation. Ausgehend von der Frage, wie das Subjekt, das andere führt, sich selbst regieren muss, verschiebt er erneut seinen Fokus. Foucault nimmt die Selbsttechniken in den Blick, mit denen die Individuen sich subjektivieren. Subjektivität denkt er nun auch als Selbstverhältnis. Nicht mehr nur passives Erleiden der Unterwerfung steht im Mittelpunkt seiner Untersuchungen, die ihn immer weiter vor das klassische Zeitalter führen. Das Subjekt wird vom Agenten zum Akteur. Zunächst erkennt er im christlichen Pastoral des Mittelalters einen der Ursprünge der modernen Subjektivität, dann in der antiken Sorge um sich. Die unterschiedlichen Subjektivierungsweisen ermöglichen verschiedene Reaktionen der Individuen innerhalb ihrer Subjektivierung. Ein historisch kontingentes Maß an Freiheit erscheint ihm nun möglich. Foucaults Konzeptionen des Subjekts verschieben sich von einer passiven hin zu einer aktiven Rolle des Einzelnen in der Subjektivierung. In einem aufschlussreichen Text, den Foucault für das Dictionnaire des philosophes schreibt, fasst er wesentliche Punkte seines Verständnisses von Subjektivität zusammen. Es geht ihm darum »wieder hinabzusteigen zu Untersuchungen der konkreten Praktiken, durch welche das Subjekt in der Immanenz eines Erkenntnisbereichs konstituiert wird.« (Foucault 1984: [345]: 780) Zur Wahrheit unterhält das Subjekt eine konstitutive Beziehung, wie Foucault stets hervorhebt. Dafür untersucht er die Einschreibungen der Wahrheiten in den Körper und wie sie von diesem abgelesen werden mit der gleichen Akribie wie die asketischen Übungen der Selbstführung und die Beichte. Die »Art und Weise, […] wie das Subjekt die Erfahrung seiner selbst in einem Wahrheitsspiel macht, in dem es sich auf sich selbst bezieht«, begreift Foucault als »Subjektivität« (ebd.: 779). Er bestimmt das Subjekt immer auch als Objekt eines Wissens und damit einer Form der Macht, daher spricht er von »der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt« (ebd.: 781). Foucault führt in seinen Untersuchungen die Kontingenz und Veränderbarkeit dieser Verfahren, Praktiken und Techniken vor und stellt ihren Prozesscharakter heraus. Da Subjektivierung und Objektivierung immer im Netz von Wissen und Macht stattfinden, stehen sie nie außerhalb von Ansprüchen auf Wahrheit und Kritik der Regierung. Foucault schreibt die Geschichte des Subjekts allerdings nicht allein als Abfolge von Unterwerfungen, sondern auch als eine des Widerstands. Er selbst gibt immer wieder Hinweise auf emanzipatorische Strategien, wie im folgenden Kapitel ausgeführt wird.

4.2.3. Foucault denkt die Fluchtlinien

> »[Foucaults, P.E.] Subjektivierungslinie […] ist eine Fluchtlinie.« (Deleuze 1991: 155)

Ausgehend von Foucaults Abgrenzungen und seinen sukzessiven Konzeptionen des Subjekts können nun die von ihm aufgeworfenen Fluchtlinien skizziert werden. Neben der Dezentrierung handelt es sich um den zweiten wesentlichen Aspekt in Foucaults Verständnis von Subjektivität. Ihr emanzipatorisches Potential leuchtet er ausgehend von

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vergangenen und gegenwärtigen Subjektivierungsweisen aus. Was als Subjekt im Inneren eines Diskurses anerkannt oder aus ihm ausgeschlossen wird, begreift Foucault als historisch kontingent. Entlang der Grenze zwischen Innen und Außen bewegt sich sein Denken und entfaltet ein vielgestaltiges Tableau des Widerstands. Er zeichnet höchst unterschiedliche Fluchtlinien nach. Manche Strategien verlassen das diskursive Feld und führen weg von der Subjektivität, andere suchen die Konfrontation mit ihr, wieder andere unterlaufen sie und wirken subversiv. Ausgehend vom Problem der Überschreitungen diskursiver Grenzen wächst Foucaults Interesse für Kämpfe, Kritik und Gegenverhalten. Die Frage nach dem Zusammenhang von Widerstand und den gesellschaftlichen Transformationen treibt Foucaults theoretische Verschiebungen entscheidend an. Im Angesicht der gewundenen Entwicklungen der Neuen Sozialen Bewegungen begreift er Widerstand zunehmend als Problem der Freiheit der Lebensführung, entsprechend seiner späten Konzeption des aktiven Subjekts. Da Foucault zeigt, wie im Subjekt die Kritik ihren Träger, die Aufklärung ihren Adressaten findet, können seine und Adornos Positionen bei allen Differenzen fruchtbar miteinander vermittelt werden. Zuvor muss allerdings dargestellt werden, wie sich Foucault zunächst in der Überschreitung an die Grenze der Diskurse, der Sprache und der Subjektivierungsweisen wagt; wie er nach seiner ersten Verschiebung die Formen des Widerstands exploriert, das Subjekt der Kritik entwickelt und das Gegenverhalten durch die Jahrhunderte untersucht; endlich, wie er nach abermaligen Verschiebungen zum ethos der Moderne findet und die kritische Haltung mit dem Experiment verbindet. Abschließend trägt das Unterkapitel 4.2.4 die Erkenntnisse des zweiten Teils dieses Kraftfelds zu Foucaults Subjektivierungsverständnis zusammen, um sie im Anschluss mit Adornos negativer Subjekttheorie zu vermitteln.

Überschreitung: Erfahrungen der Grenze

Foucault beginnt mit einer Reihe von Abgrenzungen, die in erster Linie der Dezentrierung des Subjekts dienen, indem sie dessen Fixierung als historisch kontingent und politisch fragwürdig erscheinen lassen (siehe Kapitel 4.2.1.). Hinter den positiven Bildern vom Menschen und dem souveränen Subjekt zeigt er exemplarisch die Prozeduren des Ausschlusses auf, welche Wahnsinnige und sexuell Deviante ausgrenzen. Die konstitutive Rolle der Grenzen thematisiert Foucault beständig: von der »Geschichte der Grenze« einer Kultur (Foucault 1961: WuG:47) über die von Steinen und Sichtachsen gezogenen Grenzen von Gefängnissen bis zur Erkenntnisschranke. Dabei verfolgt er bis zum Ende seines Lebens das Ziel der »Überschreitung« (Foucault 1984: [339]: 702) dieser Grenzen.

Auf der Suche nach dem Ursprung dieses wiederkehrenden Motivs der Transgression von Grenzen gelangt man zu Foucaults »literarische[m] Zyklus« (Eribon zit.n. Klawitter 2012: 216) zwischen 1963–1966. In diesen Texten widmet er sich vordergründig literarischen Themen und dem Problem der Sprache im Kontext des Strukturalismus und behandelt dabei auch das Subjekt.[80] Ausgehend von der durch Bataille festgestellten

80 Klawitter zufolge ermöglichte die »sprachontologische Betrachtung […] der modernen Literatur, aus dem das Subjekt ausgeschlossen ist«, Foucault eine »›Erfahrung des Außen‹« (Klawitter 2012: 221). Zwangsläufig führt Foucaults Literaturtheorie zur Problematisierung des Subjekts. »Das ›Außen‹«, analysiert Klawitter weiter, »bezieht sich auf die diskursive Ordnung des modernen Subjektdenkens, die sowohl das Subjekt in seiner Identität als auch die Kommunikation eines Sinns

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Sprachnot« wendet Foucault sich in seinem *Vorwort zur Überschreitung* vehement gegen die Dialektik. Den dialektisch nicht begreifbaren Bruch der Repräsentationsfunktion der Sprache führt er auf die Konfrontation des Menschen mit seiner Endlichkeit zurück. Foucault bestimmt die Sprachnot Batailles als »den Raum einer Erfahrung, in der das Subjekt, das spricht, anstatt sich auszudrücken, sich aussetzt, auf die Begegnung seiner eigenen Endlichkeit zugeht und sich unter jedem Wort an seinen eigenen Tod verwiesen findet.« (Foucault 1963: [13]: 341) Wie in vielen Texten der archäologischen Phase betont Foucault den Zusammenhang der Literatur mit der Endlichkeit des Menschen und dem Tod (siehe Kapitel 4.2.2.). Ebenfalls thematisiert er an dieser Stelle den Wahnsinn und die Sexualität. Während die Literatur die Erfahrung des zum Schweigen gebrachten Wahnsinns noch zu transportieren versucht, hat die Sexualität laut Foucault eine ganz andere Funktion. Mit dem Auftauchen der Sexualität erscheint das Problem der unstillbaren Antriebskraft. Als unverfügbare Struktur, die jede Subjektivierung formt, ähnelt die Sexualität der Sprache. Für Foucault »markiert das Auftauchen der Sexualität« zugleich das Ende der Dialektik, »das Gleiten von einer Philosophie des arbeitenden Menschen zu einer Philosophie des sprechenden Seins« (ebd.: 340).[81] In diesem strukturalistischen Problemhorizont verortet Foucault auch Bataille. Ihn habe die Sexualität einerseits an die »Grenzen in der Sprache« gebracht und damit zur Notwendigkeit ihrer »Überschreitung [*transgression*]«[82], andererseits führte sie ihn zur Einsicht »in die Ohnmacht des sprechenden Subjekts« (ebd.). Das der Sprache ohnmächtig ausgelieferte Subjekt entspricht Foucaults damaliger passiver Konzeption der Subjektivität. Einzig einige Literaten und avancierte Geister vermögen anhand der Sexualität »die Erfahrung der Überschreitung« zu machen, welche »ebenso entscheidend für unsere Kultur« sein könnte »wie unlängst noch für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs.« (ebd.: 324) Die Überschreitung begreift Foucault als »eine Profanierung in einer Welt, die dem Heiligen keinen positiven Sinn mehr zuerkennt« (ebd.: 321). Grenzen zu überschreiten, bedeutet also, die Grenzen verhandelbar zu machen, ihnen den Status des Unhinterfragbaren, des Unantastbaren, kurz des Sakrosankten zu entziehen. Wenn

---

und damit die Signifikation zur Voraussetzung hat.« (Klawitter 2012: 221) Siehe auch Foucault 2014: DgF.

81 Foucaults Wertschätzung für Bateille und dessen Überschreitung [*transgression*] ordnet Schneider seiner Zurückweisung der Dialektik zu. Während für Foucault die »Dialektik als Inbegriff einer traditionellen Philosophie« (Schneider 2003: 102) gelte, enthalte das »Nicht-Dialektische« für ihn eine »unbestimmbare Hoffnung einer nicht-anthropologischen, einer vor allem sprachlich operierenden Philosophie.« (ebd.: 103) Schneider zufolge stimmt Foucault das »Lob einer Philosophie [an], die auf Vorherrschaft ihres Diskurses verzichtet« und »nicht mehr das Denken schlechthin zu sein beansprucht.« (ebd. 103)

82 Von der Überschreitung sprach auch der Epistemologe Canguilhem, der auf die französische Intelligenzia einen großen Einfluss ausübte und Foucault förderte. Canguilhem beschrieb in seiner 1966 neu aufgelegten Dissertation die innere Verfallsdynamik des goldenen Zeitalters. »Wo die Regel ohne ein Bewusstsein von der Möglichkeit ihrer Überschreitung befolgt wird, ist jeder Genuss einfach.« (Canguilhem 1966: 257) Welchen Einfluss Canguilhems Thematisierung der Überschreitung auf Foucault ausübte, müssen weitere Studien zeigen. In seinem Vorwort zu Canguilhems *Das Normale und das Pathologische* hebt Foucault ihre gemeinsame Stoßrichtung gegen die »Philosophie des Sinns, des Subjekts und des Erlebten« hervor, der »Canguilhem eine Philosophie des Irrtums, des Begriffs und des Lebendigen entgegen[setzte].« (Foucault 1978: [219]: 567)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Überschreitung eine Form der Zurückweisung von Herrschaft darstellt, dann bleibt sie jedoch hochgradig exklusiv und an abstrakten geistigen Bewegungen orientiert.

In dem drei Jahre später Blanchot gewidmeten Aufsatz *Das Denken des Außen* (Foucault 1966: [38]) knüpft Foucault an seine Versuche an, die Grenze der Subjektphilosophie zu überschreiten. Abermals bezieht er sich auf Bataille, der »das Denken« in Richtung eines Diskurses »über die Grenze, über gebrochene Subjektivität und Überschreitung [*transgression*]« (Foucault 1966 [38]: 676) verschieben wolle. Bataille und Blanchot versuchten im Bereich der modernen Literatur ohne das sinnstiftende, einheitliche Subjekt auszukommen. In der Literatur kreise die Sprache um sich selbst und könne die Frage nach den Grenzen des Diskurses ohne Verweise auf Wahrheit oder Rationalität stellen. »Ein Denken« wird von beiden Literaten erprobt, »das sich jenseits aller Subjektivität hält, um deren Grenzen gewissermaßen von außen sichtbar zu machen, ihren Zweck zu benennen, ihre Zerstreuung aufzuzeigen und nur ihre unaufhebbare Abwesenheit festzustellen.« (ebd.: 674) Zwar hätten neben der Literatur auch die »Psychoanalyse« und die strukturalistische »Erforschung der Mythen« versucht, die Grenze zu überschreiten und eine ›Erfahrung des Außen‹ (ebd.: 673) zu machen. Diese seien aber nicht erfolgreich, da sie an der Vorstellung der Wahrheit oder des erkennenden Subjekts festhielten. Hingegen erkennt Foucault in der avancierten Literatur Blanchots die Möglichkeit, sich dem ›Denken des Außen‹ zu nähern. »Ein Denken, das sich zugleich an der Schwelle jeglicher Positivität hält, nicht um deren Grundlage und Berechtigung aufzuzeigen, sondern um den Raum zu finden, in dem sie sich entfaltet, die Leere, in der sie sich aufhält, die Entfernung […].« (ebd.: 674) *Dem Denken des Außen folgt Foucault in seinen archäologischen und genealogischen Untersuchungen*. So lassen sich Spuren seiner literaturtheoretischen Argumentation auch in wichtigen Texten seiner späteren Jahre finden. Sie analysieren die »Affirmationskraft« der Diskurse, welche die »Gegenstandsbereiche als Positivitäten […] konstituieren« (Foucault 1970: OD: 44). Dafür betrachten sie den »Zyklus der Positivität« von außen, und gehen »vom Faktum der Akzeptiertheit zum System der Akzeptabilität über […], welches als Spiel von Macht-Wissen analysiert wird.« (Foucault 1978: Kritik: 34) *Foucaults philosophische Haltung, an der Grenze die Konstitutionsbedingungen des positiv Gegebenen und damit auch der Subjektivität aufzuspüren, hat einen entscheidenden Anstoß in der avancierten Literatur genommen.*

Blanchot, Bataille und andere ließen das Subjekt als Ursprung und Ziel des Denkens hinter sich und öffneten sich für die Erfahrung der Grenzen des sprachlich induzierten Sinns, wie sie der Tod, die Sexualität und der Wahnsinn ermöglichen.[83] Darin folgt ihnen

83 Descombes zufolge bezog sich Foucault vielfältig auf Bataille und Blanchot. Sie hätten die dialektische Vorstellung vom »Ende der Geschichte« als »Versöhnung« (Descombes 1979: 133) abgelehnt, auch weil sie erkannten, dass sie auf das Ende des Menschen hinauslaufen würde, der zur Untätigkeit verdammt wäre, da es nichts mehr zu tun gäbe (vgl. ebd.: 134). Die Unzufriedenheit des »universalen Menschen« rühre aus »seiner unbeweglichen Totalität«, in der er »eine Grenzerfahrung« mache, die »des Begehrens eines Menschen ohne Begehren« (ebd.). Diese paradoxe Situation, so Descombes, sei »unbegreifbar in der Dialektik, das heißt im Denken der *dialektischen Identität*, die sich schmeichelt, dank ihrem Begriff von Identität *alles* in ihrem Begriff von Totalität begriffen zu haben: alles, selbst das *Nichts* (in Gestalt der Negativität, das heißt bei den französischen Hegelianern, der Freiheit).« (ebd.: 135; Hervorhebungen im Original) Foucaults Antihumanismus und seine Ablehnung der Dialektik verbinden sich mit den von Bataille und Blanchot beschriebenen

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault, dem sie einerseits als Abstoßungspunkt von der Dialektik und andererseits als positiver Bezugspunkt für sein stetig erneuertes theoretisches Bemühen um Überschreitung dienen. Jedoch wählt Foucault nicht die Form des Romans, sondern Bücher, die der »akademische[n] Wahrheit« genügen, »das heißt historisch verifizierbar« (Foucault 1978: [281]: 56–57; siehe Kapitel 3.2.3.) sein müssen. Entscheidend ist für Foucault aber nicht die Wahrheit der Bücher, sondern die Erfahrung der Grenze, die er und seine Leser_innen damit machen. Er beschreibt sie als »etwas, aus dem man verändert hervorgeht.« (ebd.: 52) Unter Berufung auf Nietzsche, Blanchot und Bataille erklärt Foucault, dass nur eine Erfahrung im emphatischen Sinn »das Subjekt von sich losreißen« (ebd.: 54) kann. *Grenzerfahrungen dezentrieren das Subjekt und daher konzentriert sich Foucault zeitlebens auf sie.*

Widerstand: Kämpfe, Kritik und Gegenverhalten

Von der Figur der Überschreitung leitet sich, Revel zufolge, Foucaults Interesse am Widerstand ab (Revel 2002: 86). Diese These zu überprüfen, verlangt eine eigene Studie. Fest steht, dass die Ereignisse des Jahres 1968 als umfassende gesellschaftliche Transgression von Grenzen verstanden werden können. Bis dato unkritisch betrachtete politische, ökonomische und kulturelle Regeln wurden massenhaft in Frage gestellt. Die bis in alltägliche Verhaltensweisen sichtbaren Erschütterungen des Status quo bilden den historischen Hintergrund für Foucaults Problematisierung des Widerstands. Bei genauerer Betrachtung verbindet sich dieser wichtige Begriff mit einer Reihe weiterer, welche er im Verlauf der 1970er Jahre gebraucht, schärft und teilweise verwirft: Klassenkampf, Kritik, Gegenverhalten. Ihnen geht das folgende Unterkapitel nach und bezieht sie auf die zwei Verschiebungen Foucaults. *Mit den Facetten des Widerstands kommt der wesentliche Katalysator des theoretischen Prozesses zum Vorschein, mit dem Foucault seine theoretische Apparatur von der passiven zur aktiven Konzeption des Subjekts verschiebt.*

Die vielfältigen Formen des Widerstands bilden das Bindeglied zwischen der ersten und der zweiten Verschiebung Foucaults, weil sie ihm erlauben, seine drei zentralen begrifflichen Raster zu verbinden. Die Revolten in den Gefängnissen, Betrieben und auf der Straße nötigen ihn, das diskursive Feld des Wissens um die Mikrophysiken der Macht zu erweitern, deren Antwort in Form der neoliberalen Regierung führen ihn anschließend zum Selbstverhältnis des Subjekts, das den wesentlichen Bezugspunkt der Kämpfe bildet. Foucault glorifiziert den Widerstand nicht, sondern begreift ihn als produktives Moment innerhalb einer strategischen Machtbeziehung. Weder erkennt er in den revoltierenden Strafgefangenen ein neues revolutionäres Subjekt (Foucault 1977: [215]: 507–508), noch erklärt er Terrorismus gegen den Staat für legitim (ebd.: 497). Damit bezieht er in den linken Strategiedebatten der 1970er und 1980er Jahre klar Stellung.[84]

Grenzerfahrungen, welche die Dialektik nicht zu begreifen vermag und daher unter der Logik des Immergleichen verdeckt.

84 Foucault interveniert besonders in Interviews und kleineren Artikeln in Diskussionen über unterschiedliche linke Strategien. Er wendet sich gegen die Idee von Volkstribunalen, wie sie einige Maoisten fordern: »Die Form selbst des Tribunals gehört einer Ideologie der Justiz an, welche die der Bourgeoisie ist.« (Foucault 1972: [106]: 388) Gegen die elitären Versuche, in den Massen das Klassenbewusstsein zu wecken, spricht er den Menschen eine umfassende Kompetenz zu, ihre Lebensverhältnisse zu begreifen. »Wir können übrigens dem politischen Bewusstsein der Menschen durchaus trauen.« (Foucault 1977: [213]: 500) Mit dem Wahlsieg Mitterrands 1981 verband er

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault attackiert die bei Linken verbreitete Staatsphobie, welche nur die Tendenzen zu neuen Herrschaftsweisen stärke (vgl. Foucault 1979: GdB: 112–114). Es sollte nicht das Individuum dem Staat gegenübergestellt, sondern andere Formen der Subjektivierung gesucht werden (vgl. Foucault 1979: [291]: 198; 1982: [306]: 280). *Der Widerstand ist für Foucault ein sowohl praktisches als auch theoretisches Problem*. Denn er analysiert die gesellschaftliche Situation nach 1968 als Krise der Regierung (vgl. Foucault 1978: [281]: 116; 1979: GdB: 43) und stellt die Frage nach den Antworten der Macht. Dafür bieten ihm der historische Vergleich von 1968 mit den »Verhaltensrevolten« des Mittelalters (vgl. Foucault 1978: STB: 284–286; 1982: [306]: 276). Zugriffe auf die unterschiedlichen Machtformen und ihre Reaktionsweisen. In diesem Kontext behandelt er auch die Selbstbeschränkung der Regierung durch den historischen und aktuellen Liberalismus. Foucault erfasst frühzeitig, dass einflussreiche Strategien auf die widerständigen Verhaltensweisen mit mehr Singularität und Flexibilität antworteten. Auf die Kritik am fordistischen Regime und seiner exzessiven Disziplinarmacht reagiert die kapitalistische Herrschaft durch die Entwicklung des Neoliberalismus. Um den Widerstand zu entwaffnen, setzt dieser auf die Entfaltung des Individuums. *Das Subjekt bildet also einen wesentlichen Einsatz in der Auseinandersetzung zwischen der neoliberalen permissiven Machttechnologie und den Kämpfen der Neuen Sozialen Bewegungen*.

Sein bedeutendstes Argument über den Widerstand formuliert Foucault im ersten Band der Geschichte der Sexualität: »*Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand*.« (Foucault 1976: WzW: 96; Hervorhebung P.E.) So omnipräsent wie die Macht ist damit auch der Widerstand. Widerstand fände »niemals außerhalb der Macht« (ebd.) statt. Damit spitzt er abermals seine These der Immanenz der Macht zu, die neben dem Wissen auch alle widerständigen Strategien umfassen soll (siehe Kapitel 2.2.4.). Streng genommen ergibt sich diese Betrachtung des Widerstandes aus Foucault Machtkonzeption. Wenn Macht überall wirkt und es kein Außerhalb der Macht gibt, kann Widerstand nichts anderes als eine weitere Strategie darstellen. Seine Brisanz erhält Foucaults Argument aus dem zeitgenössischen Kontext, in dem besonders Marcuses Theorien großen Einfluss auf die Studentenbewegung und weitere Teile der 68er ausübten. Wie zuvor der Repressionshypothese widerspricht Foucault (siehe Kapitel 2.2.2. und 3.2.3.) auch deren Verständnis von Widerstand als einzigartigen Akt außerhalb des Bestehenden, der moralisch wie politisch besonders ausgezeichnet ist. Wenn Foucault dagegen reklamiert, »Widerstandspunkte« wären »überall im Machtnetz präsent«, wendet er sich gegen Marcuse, ohne ihn zu nennen, denn »den einen Ort der großen Weigerung« (ebd.) gebe es nicht. Gegen die marxistische Idee der »radikale[n] Brüche« auf Basis »massive[r] Zweiteilung« wendet er ein, diese kämen zwar vor, »[a]ber weit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun« (Foucault 1976: WzW: 96). Gegenüber der einmaligen Revolution, in der der gesellschaftliche Antagonismus überwunden werde,

---

die Hoffnung auf eine partnerschaftliche Kooperation der sozialistisch-kommunistischen Regierung mit den sozialen Bewegungen unter Wahrung von deren kritischer Rolle. »Man kann zugleich arbeiten und Widerstand leisten.« (Foucault 1981: [296]: 221) Wenige Jahre kann Foucault nur resigniert die Agonie der Linken in Frankreich feststellen und den Verrat von Mitterrands sozialistischer Partei an der Strategie der Einbindung linker Kultur und Bewegungen konstatieren (Foucault 1983: [330]: 549–551).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

macht Foucault den pluralen Agonismus und die Vielfalt beweglicher Widerstände stark. Der Widerstand sei zwar überall, wo Macht wirke, aber nicht gleich intensiv, sondern vielmehr »unregelmäßig gestreut« (ebd.). Eine strategische Sammlung dieser Widerstände liegt im Bereich des Möglichen. Daher kann so, »wie der Staat auf der institutionellen Integration der Machtbeziehungen beruht«, eine »strategische Codierung der Widerstandspunkte zur Revolution führen.« (ebd.: 97) Aus seinem relationalen Machtbegriff leitet er die Pluralität der widerständigen Strategien ab, wie er in einem zu dieser Zeit gegebenen Interview wiederholt. »Dies impliziert, dass es ebenso viele Arten von Revolutionen wie mögliche subversive Kodifizierungen von Machtbeziehungen gibt […].« (Foucault 1976: [192]: 201) Statt für die eine große Revolution plädiert er für die *Polyvalenz der Subversion*.[85] Grundsätzlich will Foucault die Formen des Widerstands in ihrer Eigenständigkeit untersuchen, statt sie einer Klassifikation in Haupt- und Nebenwidersprüche zu unterwerfen. Inhaltlich bestimmt Foucault den Widerstand als Gegenpol zur Macht. Seine Strategien sind so vielfältig wie die der Macht. Die verschiedenen Widerstände wollen »diesen Machtbeziehungen entkommen können, sie transformieren, ihnen nicht mehr unterworfen sein müssen.« (Foucault 1978: [281]: 115) *Von der Flucht über die Konfrontation bis zur Subversion und darüber hinaus erstreckt sich das polymorphe Feld der Widerstände.*

Foucaults Bestimmung des Widerstandes als Versuch, einer bestimmten Machtbeziehung nicht länger unterworfen zu sein, findet ihre Entsprechung in seinen Überlegungen zur Kritik. In einem bedeutenden Vortrag beschreibt er sie als »moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden beziehungsweise die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden […].« (Foucault 1978: Kritik: 12) Die Transformation von Widerstand zu Kritik und Macht zu Regierung ist Ausdruck der sich abzeichnenden zweiten Verschiebung Foucaults. Abermals sieht er sich zugleich theoretisch und praktisch genötigt, seinen begrifflichen Apparat nach und nach anzupassen. Einerseits gelangt der Protestzyklus der 68er im Verlauf der 1970er Jahre ins Stocken. Die ohnehin kaum bestehende Einheit der verschiedenen Bewegungen zerfasert und ihre Motive werden vereinnahmt. Andererseits kommt Foucault mit der Machtanalytik an Grenzen. Bislang konnten die Genealogie der Mikrophysiken der Macht und die Archäologie der Diskurse des Wissens die Subjektivität nur als Unterwerfung begreifen. Jedoch vermag die Konzeption des Subjekts als passiver Agent die Wirkungen der Macht, ihre Vielfalt und Reaktionsweisen nicht länger plausibel abzubilden. Foucaults Einsicht in die weit umfassendere Pluralität der Machtbeziehungen und des Widerstands schlägt sich in dem Begriff der Kritik nieder. Deren »*Entstehungsherd*« (ebd.: 15; Hervorhebung P.E.) macht er in der historischen Dreiecksbeziehung von Subjekt, Macht und Wissen aus. Kritik bestimmt er als die »Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Dann ist

85 Foucaults Überlegungen begreift Adamczak als »theoretische[n] Ausdruck der praktischen Niederlage von 1968« (Adamczak 2017: 101), wodurch »an die Stelle der Veränderung die Veränderbarkeit, an die Stelle der Revolution die Subversion [trat.] (ebd.: 102; vgl. 233) Zur Subversion im Hinblick auf Foucault siehe auch Eßbach 2003: 168–169, 173; affirmativ Weyand/Sebald 2007: 44–46; kritisch Behrens 2007: 61.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft […]. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.« (ebd.: 15) Foucaults theoretische Verschiebung zu einem aktiven Subjekt lässt sich auch an seiner historischen Herleitung der »kritischen Haltung als Tugend« (ebd.: 9) ablesen. Neben der Theologie und dem Naturrecht hebt er die Prozesse der Staatsbildung hervor.[86] Sie gingen mit einer »Regierungsentfaltung« einher, »die mir für die Gesellschaften des europäischen Abendlandes im 16. Jahrhundert charakteristisch erscheint« und von der »Frage, ›wie man denn nicht regiert wird‹, nicht getrennt werden [kann ;P.E.].« (ebd.: 11) Bereits vor dem historischen Liberalismus setzt ein auf Entfaltung der Staatsmacht ausgerichteter Diskurs über die Einhegung der Gewalt und die geschickte Regierungsführung ein, der auf Kritik nicht verzichtet. Daher erkennt Foucault in der Kritik das »Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin« (ebd.: 12). In dieser scheinbar paradoxen Volte gelingt Foucault der entscheidende theoretische Fortschritt. Während Andere nach Katalogen der Bedingungen einer reinen Kritik suchen, beschreibt er sie gleichzeitig als Allen mögliche Tugend und elementarer Bestandteil von Macht.[87] *Statt Widerstand und Kritik zur Rarität zu erklären, erblickt er sie überall. Noch im Handeln, das mit der Macht offen kollaboriert, kann sie wirken. Um Kritik zu üben, bedarf es nach Foucault lediglich der Frage nach dem Preis der Machtausübung* (vgl. Foucault 1977: [213]: 501; 1983: [330]: 536). Nicht die grundsätzliche Ablehnung von Macht oder Regierung ist die Bedingung von Kritik, sondern die Problematisierung ihrer Wirkung. Dort setzen dann die verschiedenen Strategien des Widerstands an. Mit dieser Konzeption der Kritik trägt Foucault gesellschaftlichen Entwicklungen und theoretischen Problemen Rechnung und wendet sich zugleich gegen eine einflussreiche Tradition des Verständnisses von Kritik. Im Anschluss an Kant habe besonders in Deutschland über die Frankfurter Schule bis zu Habermas die ›Legitimitätsprüfung‹ im Vordergrund gestanden (siehe Kapitel 3.2.2.). Also die Frage, welches Wissen und welche Kritik letztlich vernünftig und legitim genannt werden können. Hingegen hält Foucault die »*Ereignishaftigkeitsprüfung*« (Foucault 1978: Kritik: 30; Hervorhebung im Original) für ge-

86 Foucault legt in *Was ist Kritik?* die frühneuzeitlichen Schichten der kritischen Haltung frei, darunter die historisch-kritische Auslegung der Bibel und das Naturrecht (vgl. 1978: Kritik: 13–14). In späteren Schriften arbeitet er sich weiter zu Quellen aus dem Altertum vor. Seiner Analyse der parrhesia deutet an, wie sich aus ihr die Erkenntnistheorie und die Kritik entwickelt haben (vgl. Foucault 1983: DuW: 177–178). Diese antike »Problematisierung der Wahrheit« hätte entweder überprüft, ob »das Argumentationsverfahren richtig ist, in dem man bestimmt, ob eine Aussage wahr ist« (ebd.: 177). Oder sie verfolgte die Frage, worin »für das Individuum und die Gesellschaft die Bedeutung [bestünde, P.E.], wahr zu sprechen, die Wahrheit zu wissen« (ebd.: 177). Aus der zweiten Spielart habe sich laut Foucault die »kritische Tradition im Westen« bzw. die »kritische[] Haltung in der westlichen Philosophie« (ebd.: 178) herausgebildet.

87 Meyer unterstreicht diesen Punkt in ihrer Rekonstruktion Foucaults ebenfalls. »Widerständigkeit ist ein konstitutives, ja ein produktives Element moderner Regierungspraxis, insofern diese nichts anderes ist als die Reflexion darauf, wie sie sich selbst begrenzen kann.« (Meyer 2008: 96) Auch für Meyer stellt *Was ist Kritik?* (1978) einen entscheidenden Wandel in Foucaults Denken dar, in dem er sein Verständnis von Aufklärung erweitert. »Die modernen Regierungstechniken produzieren nicht nur Drill und Bürokratie, sondern eine Praxis der Revolte, in der sich ›individuelle Freiheit‹ als politische Kategorie konstruiert.« (Ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

boten.[88] Sie erlaubt, »die von Kant eingeführte Verschiebung der *Kritik* gegenüber der *Aufklärung*« (ebd.: 30, 41; Hervorhebungen im Original) umzukehren. *Damit könne die Frage der Kritik wieder an die nach der Aufklärung zurückgebunden werden.* Während die Frage nach der Legitimität von Wissen und Widerstand häufig in eine Blockade mündet und tendenziell die Asymmetrie zwischen Kritiker_in und Kritisierten begünstigt, wäre die Frage nach der Mündigkeit zu stellen: Wie kann sich das Subjekt von der selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien?

Foucaults Überlegungen zum Widerstand durchlaufen Mitte der 1970er Jahre eine beinahe marxistische Phase, in der er häufig einschlägiges Vokabular nutzt. Allem voran befasst er sich mit dem Konzept vom Klassenkampf (vgl. Foucault 1977: [215]: 505; 1972: [106]: 392–393; bereits 1954: PuG: 125). Es handelt sich wiederum um eine zugleich praktische Frage in Hinblick auf die virulenten Protestbewegungen marginalisierter Gruppen und eine theoretische: Wie entstand das Konzept und welche Kraft zur Erkenntnis gesellschaftlicher Vorgänge geht von ihm aus? In den Vorlesungen am Collège de France beschreibt er »Klassenkampf« und »Rassenkampf« als einflussreiche »Modelle«, um die gesellschaftliche »Kräfteverhältnisse« (Foucault 1976: IVG: 36) zu denken. Ihn interessiert die »Umformulierung, die von dem großen Thema und der Theorie des Gesellschaftskrieges ausgeht, die sich in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts entwickelt und alle Spuren des Rassenkonflikts zu tilgen versucht, um sich als Klassenkampf zu definieren.« (ebd.: 80) Bereits wenig später löst sich Foucault von diesem Konzept. Er stellt die Frage: »Kann man die Geschichte als kriegerischen Prozess, als Abfolge von Siegen und Niederlagen beschreiben?« (Foucault 1977: [215]: 505) Die geschichtsphilosophischen Implikationen können ihn nicht überzeugen. Zugleich wendet er sich vom Kriegsparadigma der Macht ab (siehe Kapitel 2.2.1.). »Sind Herrschaftsprozesse nicht komplexer und komplizierter als Krieg?« (ebd.: 505–506) Im Umbruchjahr 1978 kehrt er dem marxistischen Konzept endgültig den Rücken zu und bekundet zugleich seine Nähe zu dessen Urheber. »Worüber ich gern im Ausgang von Marx diskutieren würde, ist nicht das Problem der Soziologie der Klassen, sondern die strategische Methode, die den Kampf betrifft. Dort ist mein Interesse an Marx verankert, und von dort aus möchte ich gern die Probleme stellen.« (Foucault 1978: [235]: 761) *Es ist also nicht die soziale Klasse als homogene Entität und die geschichtsphilosophische Abfolge verschiedener Auseinandersetzungen von Klassen, welche Foucault am Klassenkampf interessiert, sondern die historische Gestalt der Kämpfe.*

Wenn Foucault das Konzept des Klassenkampfs verwirft, bedeutet das nicht, dass er sich für beliebige Kämpfe interessiert, vielmehr befasst er sich vorrangig mit den Widerstandspotentialen der Neuen Sozialen Bewegungen. Deren charakteristischer Kampf

88 An die Prüfung, wie etwas zum Ereignis werden kann, schließt Foucault die Analyse des »System[s] der Akzeptabilität […] als Spiel von Macht-Wissen« (1978: Kritik: 34) an. Wie im vorangegangenen Unterkapitel umrissen, entwickelt er dieses Motiv aus der Überschreitung qua Grenzhaltung. Auf dieser Linie liegen auch seine späteren Formulierungen. »Kritik heißt herausfinden, auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht.« (Foucault 1981: [296]: 221) Es handelt sich um die Problematisierung des eigenen Denkens als Akt der Freiheit. *Jedoch erfolgt dies nicht in reiner Selbstbezüglichkeit, sondern ausgehend von der gesellschaftlichen Bedingtheit des Denkens. Erst aufbauend auf der Einsicht in die eigene Verstrickung in die politische Ökonomie der Wahrheit kann die kritische Haltung als soziale Praxis ihren Sinn erfüllen.*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um den Status des Subjekts erfasst er mit soziologischer Akribie in seinem einflussreichen Aufsatz *Subjekt und Macht*, der im Zentrum der folgenden Darstellung steht. Darin erinnert er daran, dass den »Ausgangspunkt« seiner Überlegungen »eine Reihe von Widerständen« bildeten, »die sich in den letzten Jahren entwickelt haben: den Widerstand gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen.« (Foucault 1982: [306]: 273) Foucault selbst hat an einigen dieser Kämpfe teilgenommen und ihre angemessene Analyse ist ihm wichtig. Sie dürften keinesfalls auf anti-autoritäre Momente reduziert werden. Sechs Merkmale hebt er hervor. Es handle sich um »›transversale‹ Kämpfe« (ebd.), die sich nicht auf ein Land begrenzten. Sie seien gegen spezifische »Auswirkungen der Macht« (ebd.) gerichtet. Weiterhin wären sie »›unmittelbar[]‹« im doppelten Sinne, da sie in persönliche und temporale Nahverhältnisse intervenierten. Typisch für die Kämpfe wäre jedoch die Problematisierung der Subjektivierung. Sie stellten, so arbeitet Foucault als viertes Merkmal heraus, »den Status des Individuums in Frage« und reklamierten zugleich »das Recht auf Anderssein«, indem sie gegen den Konformitätsdruck die »Individualität des Individuums« (ebd.) betonten. Dabei seien sie jedoch ausdrücklich gegen Atomisierung gerichtet, welche »den Einzelnen […] an seine eigene Identität bindet.« (Ebd.) Foucault betont, dass nicht das Individuum selbst das Problem darstelle, sondern »die ›Lenkung durch Individualisierung‹« (ebd.). Entsprechend werden statt des Subjekts per se, die jeweiligen Formen der Subjektivierung in Frage gestellt, so das fünfte Merkmal. Im Fokus steht die Unterwerfung unter ein »Wissensregime« (ebd.: 275) und damit die spezifischen Relationen von Subjekt, Macht und Wissen. Die Widerstände der Neuen Sozialen Bewegungen beträfen die Machtwirkungen von Wissen, die »Privilegien« der Wissenschaft genauso wie die »Deformationen und Mystifikationen« (ebd.: 274) alternativer Wissensproduzenten. Foucault unterstreicht, dass die Widerstände weder szientistisch seien noch »skeptische oder relativistische Ablehnung jeder gesicherten Wahrheit.« (Ebd.) Sie betreffen also die politische Ökonomie der Wahrheit, mithin Produktion, Zirkulation und Konsumtion des Wissens sowie die Art ihrer Verbindung mit den Machtwirkungen. Schließlich richteten sich die Kämpfe, sechstens, »gegen jene Abstraktionen und jene Gewalt, die der ökonomische und ideologische Staat ausübt, ohne zu wissen, wer wir als Individuum sind« (ebd.: 275). Die Widerstände seien gegen den modernen Staat und die von ihm ins Werk gesetzte Individualität gerichtet. Die zahlreichen Staatsapparate würden die Einzelnen zu- und unterordnen, um sie produktiv zu machen, indem sie die Individualität zugleich hervorbringen und beschneiden. Daher seien die Widerstände gegen ein Ensemble aus Verwaltung, Wissenschaft und Wirtschaft gerichtet, das mittels biopolitischer Machttechniken »unsere Identität festlegt« (ebd.). Diese mit dem Staat verbundene Biomacht identifiziert Einzelne und »verwandelt« die so erzeugten »Individuen in Subjekte« (ebd.). Anders als vorherige Protestzyklen »richten sich diese Kämpfe also nicht in erster Linie gegen bestimmte Machtinstitutionen, Gruppen, Klassen oder Eliten, sondern gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform.« (Ebd.) *Foucault analysiert die Vielfalt an Protestbewegungen und zeigt, dass sie alle länderübergreifend und direkt jene spezifischen Machtwirkungen problematisieren, welche Individualisierung und Subjektivierung als Unterwerfung unter disziplinierende Wissen-Macht-Komplexe des biopolitischen Staates nutzen.* Die attackierten Formen der Macht richten die Subjekte mit Zwang an allgemei-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen Standards aus und bewirken eine konformistische Individualisierung – damit sind sie in besonderer Weise für die fordistische Regierung der kapitalistischen Gesellschaften typisch.

Die Kämpfe Neuen Sozialen Bewegungen erfasst Foucault zugleich als die Widerstände gegen die aufkommenden postfordistischen Regulation und als ihre Partner. Denn anders als vorangegangene Protestzyklen richten sie sich nicht in erster Linie entlang der Dichotomie von Kapital und Arbeit aus. Hingegen erheben die Kämpfe die Subjektivierung auf verschiedene Weise zum Problem. Um diesen neuen Aspekt zu verdeutlichen, unterscheidet Foucault »drei Arten von Kämpfen« (Foucault 1982: [306]: 275). Es gibt, erstens, solche »gegen die (ethnischen, sozialen und religiösen) Formen von Herrschaft«, und, zweitens, die Kämpfe der Arbeiterbewegung, welche »die Ausbeutung an[prangern]« (ebd.). Als eigenständige dritte Gruppe begreift Foucault die Kämpfe »gegen alles, was den Einzelnen an sich selbst bindet und dadurch seine Unterwerfung unter die anderen sicherstellt (Kämpfe gegen die ›Objektivierung‹ und die verschiedenen Formen der Unterordnung).« (Ebd.) Zwar ließen sich die Typen analytisch voneinander trennen, in der sozialen Wirklichkeit erschienen aber zumeist Mischformen unter der Hegemonie einer Form. Foucault skizziert anschließend eine Chronologie der Protestzyklen. In der Feudalgesellschaft hätte »der Kampf gegen ethnische oder soziale Herrschaft« dominiert, seit dem 19. Jahrhundert der »gegen die Ausbeutung« (ebd.). All diese Spezifizierungen und Differenzierungen dienen Foucault dazu, seine These nochmals zu untermauern, wonach »heute […] der Kampf gegen die Formen der ›Objektivierung‹ – gegen die Unterwerfung der Subjektivität – immer größere Bedeutung [gewinnt], auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil.« (ebd.: 276) Die Krise der Regierung wird also von den Kämpfen gegen die Unterwerfungseffekte der bestehenden Subjektivierungsweisen ausgelöst. Sie sind weder ohne Beispiel in der Geschichte noch völlig getrennt von anderen Kämpfen, doch ihre Kraft beziehen sie aus den tiefen Brüchen in der fordistischen Gesellschaft, welche sie vertiefen. *Die Widerstände waren so einflussreich, dass ihre Befriedung mit den bisherigen Machtstrategien nicht möglich war. Stattdessen wurde es unvermeidlich, die Kritik aufzunehmen und in neue postfordistische Machttechnologien einfließen zu lassen*. Gerade die für Subjektivierung so entscheidenden kulturellen Diskurse zeigten sich für die Einflüsse der Widerstände offen. Die counter culture und ihre marginalen, queeren, nonkonformistischen Subjektivitätsweisen fanden breitere Akzeptanz auch in anderen Diskursen bis in Ökonomie und Politik.[89] Damit war freilich das Problem

89 Foucaults Beitrag zur kritischen Analyse des aufkommenden Postfordismus, so die in dieser Arbeit vertretene These, wird breit anerkannt (siehe Kapitel 1.3.1.). An diesem speziellen Punkt sollen zwei Verweise die These weiter untermauern. Bereits in ihrem 2000 erschienen Werk *Empire* gingen Hardt und Negri von den »Brüche[n] in der linearen und totalitären Gestalt der kapitalistischen Entwicklung« (Hardt/Negri 2000: 40) aus und bauten auf Foucaults Argument von komplexen Interaktionen von Macht und Widerstand auf. »Die Zivilgesellschaft wird vom Staat absorbiert, doch die Konsequenz daraus ist eine Explosion der Momente, die sich zuvor innerhalb der Zivilgesellschaft koordiniert und mediatisiert fanden. Widerstände sind nicht länger marginal, sondern werden aktiv inmitten einer Gesellschaft, die sich in Netzwerken öffnet; aus individuellen Orten werden Singularitäten auf Tausend Plateaus.« (ebd.: 40) Ausdrücklich heben sie den analytischen Mehrwert von Foucaults »Konzeptionen der Kontrollgesellschaft und der Biomacht«

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Individualisierung nicht behoben, sondern nur verschoben, aber das um einige entscheidende Momente.

In dem besprochenen bedeutenden Aufsatz über das Subjekt zwischen Widerstand und Macht grenzt Foucault erneut seinen theoretischen Zugriff auf das kritische Dreieck von Wissen, Macht und Subjekt explizit von »der Frankfurter Schule« ab, er möchte »einen anderen Weg zur Analyse des Verhältnisses zwischen Rationalisierung und Macht vorschlagen.« (Foucault 1982: [306]: 272) Statt eines Einheitsmodells der Vernunft und ihrer Verfallsgeschichte plädiert er für eine »neue[] Ökonomie der Machtbeziehungen« (ebd.), die von einer Vielzahl unterschiedlicher Rationalitäten und Machttechniken ausgeht. Eine davon ausgehende Analyse muss daher »stärker empirisch« (ebd.) vorgehen als es die Mitglieder des Instituts für Sozialwissenschaften in Foucaults Augen taten (vgl. Foucault 1977: [218]: 543; 1978: [281]: 90) und eine »engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis« (Foucault 1982 [306]: 272) anstreben. Da sie weiterhin notwendig von der Aktualität ausgehen müsste, gelangt Foucault zum Thema der Kämpfe. »Dieser neue Forschungsansatz wählt als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht.« (ebd.: 273) *Die Spezifik und Eigensinnigkeit der jeweiligen Widerstände stellt Foucault also in den Mittelpunkt seines Ansatzes.* Allerdings romantisiert er sie nicht und erklärt sie auch nicht zum Wesentlichen. Vielmehr ermöglichen sie ihm den Zugriff auf die Mächte, ihre Strategien und Wirkungen. *Er nimmt das Zusammenspiel von Widerstand und Macht in den Blick als relationales Geflecht, das sich aus keiner vorgegebenen Logik ableiten lässt. Allerdings ignoriert Foucault weitgehend die regressiven Widerstände.* Ob mit seinem Widerstandsverständnis, das sich an emanzipatorischen Kämpfen gebildet hat, auch rechte soziale Bewegungen angemessen begrifflich erfasst werden können, bleibt fraglich. Besondere Brisanz gewinnt die Frage, wenn diese, wie die nouvelle droite, Pegida oder die Pandemieleugner von Querdenken, sich offensiv als widerständig begreifen.

Zusammenfassend zeigt sich Foucaults Konzeption des Subjekts eng an den Widerstand gebunden. Ob die realen Kämpfe oder das theoretische Problem der Kritik – stets begreift er Theorie und Praxis als ein Verweisungsverhältnis. Nirgends erweist sich das Denken derart praktisch-alltäglich und die Praxis als dermaßen diskursiv bestimmt wie im Subjekt, wo Strategien der Macht und des Widerstandes auf die politische Ökonomie des Wissens treffen. *Im Individuum wirken zugleich Objektivierung und Kritik.* Foucault stellt sich bewusst in die Tradition kritischen Denkens im Westen und positioniert sich in Strategiedebatten emanzipatorischer Bewegungen. Während er teilnimmt, grenzt er sich gleichzeitig ab. Er wahrt Distanz, um diskursive Felder zu verschieben und Emanzipation zu radikalisieren. Foucault ist kein neoliberaler Denker, wie fälschlich behauptet wird (Zamora/Behrent 2014; siehe Kapitel 1.3.1.). *Auch wenn er das neoliberale Denken unvoreingenommen analysiert, bleibt seine emanzipatorische Perspektive auf eine Befreiung des Subjekts von Zwängen des Staates und der Ökonomie gerichtet.* Allerdings macht er ganz wie die kritische Theorie deutlich, dass dafür eine Befreiung des Subjekts von der spezifischen Subjektivierungsform nötig ist. Keine Abschaffung des Subjekts hat Foucault

---

hervor, mit denen die »neue[] Omniversalität von Subjekten« verständlich werde. Ähnlich hatte zuletzt Reckwitz hervorgehoben, dass die Widerstände der counter culture zwar stets präsent waren, seit der postfordistischen Transformation aber prägend seien (vgl. Reckwitz 2017: 104) für den von ihm sogenannten »Kulturkapitalismus« (ebd.: 15).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im Sinn, wie einige ihm unterstellen (Améry 1978: 220; Behrens 2007: 62; Zukermann 2007: 4). Vielmehr verbirgt sich hinter seiner Aufforderung »abzulehnen, was wir sind«, eine Attacke auf den »doppelten politischen Zwang [*double contrainte politique*]«, welcher in der »gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.« (Foucault 1982: [306]: 280; siehe Kapitel 4.2.2.) Foucault entzieht sich gängigen linken und liberalen Argumentationsmustern, welche Staat und Individuum gegeneinander ausspielen und dabei das Kollektiv dem Einzelnen gegenüberstellen. Deutlich erkennt er »das gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem« seiner Zeit darin, »uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien [*de nous libérer nous de l'État du type d'individualisation qui s'y rattache*].« (Ebd.) Bereits in einem zusammenfassenden Aufsatz zur *Kritik der politischen Vernunft* hatte vor einer Verkürzung auf eine der beiden Perspektiven gewarnt. »Die Befreiung kann nicht nur durch einen Angriff auf den einen oder den anderen dieser Effekte [Individuum oder Staat; P.E.] erreicht werden, sondern durch einen Angriff auf die eigentlichen Wurzeln der politischen Rationalität.« (Foucault 1979: [291]: 198) Die politischen und ökonomischen Staatsapparate bringen den homo oeconmicus hervor. Ihre zugrundeliegende Rationalität anzugreifen, meint mehr als Kämpfe um diskursive Hegemonie zu führen. *Foucaults Radikalisierung besteht in der Verbindung von Makro- und Mikroebene:* »Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt« (Foucault 1982: [306]: 280). Diese Aufforderung zum Widerstand ist zugleich als kollektive und individuelle Befreiung zu verstehen. Foucault gelangt zu ihr, nachdem er in den 1970er Jahren hinter dem Disziplinarindividuum die Mikrophysik der Macht offenlegt. Er stellt dar, wie diese unterwerfende und zugleich auf kapitalistische Produktion ausgerichtete Subjektivierung mit der Entfaltung der biopolitischen Staatsapparate einhergeht. Zeitgleich analysiert Foucault die Komplexität und Spezifik der Kämpfe der Neuen Sozialen Bewegungen und interveniert in sie. Auf dieser Grundlage gelangt er zur *Einsicht in die aktive Rolle der Subjekte in den Prozess ihrer Subjektivierung, den Ort, von dem der Widerstand gegen Objektivierung und Unterwerfung ausgeht. An diesem Ort kann Freiheit real werden*. »Den Kern der Machtbeziehung, der sie immer wieder ›provoziert‹, bildet die Relativität des Wollens und die Intransitivität der Freiheit.« (ebd.: 287) Freiheit ist ein Problem, dem sich Foucault in seiner späten ethischen Phase immer stärker widmet. Statt dieses Problem auf eine soziale beziehungsweise sozialpsychologische Frage zu verkürzen und damit in einer fixen antagonistischen Struktur oder dem Hang zur Unterwerfung verschwinden zu lassen, will Foucault ihm eine eigene Form geben. Dafür geht er von einem nicht determinierten »Agonismus« (ebd.) verschiedener Strategien aus (siehe Kapitel 2.3.2.), die im Subjekt wirken und zu denen es sich verhalten kann. Die Macht und die »Widerspenstigkeit der Freiheit« ließen sich »nicht voneinander trennen.« (Ebd.) Damit reformuliert Foucault seine These – wo Macht ist, ist auch Widerstand – erneut, nachdem er zwischen Regierung und Kritik eine analoge Verbindung gezogen hatte. Wie Foucault im Experiment die Freiheit der Gestaltung der eigenen Subjektivität am Werk sah und in welcher Weise er dies mit dem Ethos der Aufklärung verband, behandelt das folgende Unterkapitel.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aufklärung: Experimente als Praktiken der Freiheit

Foucault trägt der Transformation von Widerständen und Machtformationen seit den 1960er Jahren Rechnung und verkompliziert damit alle Fragen der Emanzipation erheblich. Die von ihm geforderten neuen Formen der Subjektivität zu entwerfen, ist eine Herausforderung, die nicht nur orthodoxen Protestbewegungen Schwierigkeiten bereitet, sondern sich zusätzlich zur Aufgabe nach der Umgestaltung der kollektiven Lebensverhältnisse der Gesellschaft stellt. *Das Problem der Freiheit, welche Foucault seit seiner zweiten Verschiebung Ende der 1970er Jahre wiederholt umkreist, ist kollektiv und persönlich zugleich.* Die Herkunft des Problems in den diskursanalytischen Schriften und Studien zur Mikrophysik der Macht zeigt seine kollektive Dimension. Durch die Untersuchung der Regierung kam das Thema der Selbstführung zunehmend in den Blick seiner Arbeiten. Wenn Foucault nachfolgend zur Problematisierung von Überschreitung, Kritik und den Kämpfen, also des Widerstands, auch den Begriff der Freiheit in Bezug auf die Selbstverhältnisse problematisiert, müssen diese gesellschaftlichen Verhältnisse immer mitgedacht werden. *Ihre Praxis findet diese Freiheit in den Experimenten der Einzelnen, durch die sie versuchen, sich von der unterwerfenden Subjektivierung zu lösen und Andere zu werden.*

In seiner Problematisierung der Freiheit verweist Foucault immer wieder auf frühere Themen, wie die Überschreitung von kontingenten Grenzen, die Kritik an Wissen-Macht-Konfigurationen und die Erfahrung von Unterdrückung. Im Zentrum dieses Unterkapitels steht allerdings, wie Foucault die Verbindung von Widerstand und Subjekt historisch auf den aufklärerischen Ethos der Moderne bezieht und ihm durch die experimentelle Haltung ein positives Komplement zur Kritik gibt. Anschließend folgt auf eine Zusammenfassung der Fluchtlinien die Bündelung aller Fäden, die in Teil Zwei des Kapitels zu Foucaults Verständnis von Subjektivierung ausgelegt wurden.

Die Vorlesung am Collège de France im Jahr 1980 stellt ein Scharnier zwischen Foucaults Machtanalytik und seinen Forschungen zur Subjektivierung dar (siehe Kapitel 4.2.2.). Darin erklärt er, dass im »Antrieb, sich von der Macht frei zu machen«, der »Indikator für die Veränderung des Subjekts« (Foucault 1980: RdL: 113) erkennbar sei. Das Streben nach Freiheit verbinde sich mit der Gestaltung des Selbstverhältnisses und finde in der »Haltung« (ebd.) des einzelnen Individuums ihren Ausdruck. Dieser besondere Modus der Beziehung zu sich im Hinblick auf die Infragestellung der Macht drückt, Foucault zufolge, keinen grundsätzlichen »Skeptizismus« aus, sondern den Umstand, »dass sich keine Macht von selbst versteht« (ebd.). Unschwer ist darin die Bestimmung der Kritik als »Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault: 1978: Kritik: 12) wiederzuerkennen, die beständig nach dem Preis der Macht fragt. Dazu passend beschreibt Foucault die im 15. Jahrhundert aufkommende »Haltung der Kritik« (ebd.: 8) als »Tugend« (ebd.: 9). Eben diese kritische Haltung bildet die Klammer mit seinem Text über Aufklärung (vgl. Foucault 1984: [339]: 703), in dem er vom Ethos der Moderne spricht. Auf persönlicher Ebene besteht die Freiheit in der aktiven Loslösung von der Macht, die den Einzelnen unterwirft, und von dem Wissen, das ihn objektiviert. *Macht und Wissen konstituieren zwar die Subjektivierung, doch der Einzelne kann sich dazu verhalten. Durch die aktive Konzeption des Subjekts gerät sein Handlungsraum in den Blick.* Dank der gedanklichen Distanzierung vom eigenen Handeln eröffnet sich ein Spielraum an Freiheit. »Das Denken ist die Freiheit gegenüber dem, was man tut« (Foucault 1984: [342]: 732), hält Foucault fest. Diese Passagen dürfen keinesfalls als Rückzug des

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

politischen Aktivisten Foucault ins Private gedeutet werden. Vielmehr besteht ein wesentlicher Antrieb Foucaults darin, die interpersonelle und subjektkonstituierende Rolle der Diskurse herauszustellen, die das Denken bestimmen. *Womit die Freiheit im Denken ein kollektiver Akt bleibt, wenn er sich auch im Individuum vollzieht.*

Die Verbindung von kollektiver und individueller Dimension der Freiheit führt Foucault anhand des Begriffs der Erfahrung vor Augen. Sein Engagement nahm den Ausgang von der Kopfarbeit, mit der er die eigenen Erfahrungen als soziale Pathologien dechiffrieren konnte. »Wenn ich mich an eine theoretische Arbeit gemacht habe, geschah das stets auf der Basis meiner eigenen Erfahrung und im Zusammenhang mit Prozessen, die vor meinen Augen abliefen. Weil ich in den Dingen, die ich sah, in den Institutionen, mit denen ich zu tun hatte, und in meinen Beziehungen zu anderen Risse, versteckte Erschütterungen oder Dysfunktionen zu erkennen glaubte, begann ich mit Arbeiten, die gleichsam Fragmente einer Autobiographie darstellten.« (Foucault 1981: [296]: 223) *Die gesellschaftlichen Brüche drücken sich einerseits in den Kämpfen der sozialen Bewegungen aus und anderseits in den persönlichen Erfahrungen, die kollektiv sind, insofern sie geteilt werden können. Kämpfe und Erfahrungen bedingen einander und werden damit zu Katalysatoren der Befreiung.* Bereits 1978 hatte Foucault im Interview mit Trombadori erklärt, Erfahrung sei »etwas, aus dem man verändert hervorgeht« (Foucault 1978: [281]: 52), sie könnte dazu dienen, »das Subjekt von sich los[zu]reißen« (ebd.: 54). Mit eben dieser Ambition schreibe er selbst Bücher. Bereits damals sprach er von der »Erfahrung unserer Moderne«, die darin bestünde, »bestimmte Mechanismen zu verstehen (zum Beispiel die Gefängnishaft, die Strafe usw.) und die Weise, in der wir fähig werden, uns von ihnen zu lösen.« (ebd.: 57) Freiheit findet statt in der gedanklichen Verarbeitung eigener Erfahrungen, die mit anderen vermittelt sind, wodurch die bestehenden gesellschaftlichen Brüche auf die eigene Subjektivierung bezogen werden können, zu der eine Distanz entsteht.

In seinen späten Schriften reflektiert Foucault beständig auf den Begriff der Erfahrung und verbindet ihn mit dem Weg des eigenen Denkens. Er bestimmt als »die drei Grundelemente jeder Erfahrung« die bekannte Trias aus »Wahrheitsspiel, Machtbeziehungen und Formen einer Selbstbeziehung sowie Beziehung zu anderen.« (Foucault 1984: [342]: 731) *Die Erfahrung bildet den Ausgangs- und Fluchtpunkt der drei begrifflichen Raster Foucaults: Wissen, Macht und Subjekt.*[90] Mehr noch zeigt er anhand der von ihm untersuchten Diskurse über den Wahnsinn, das Verbrechen und die Sexualität, dass sie zwar jeweils »einen dieser drei Aspekte bevorzugt« hätten, dabei jedoch »die beiden [anderen; P.E.] Elemente gegenwärtig waren« (ebd.) und eine Veränderung immer alle drei zugleich betraf. Ähnlich formuliert er im gleichen Jahr, er habe mit seinen Büchern »versucht, drei große Problemtypen« zu analysieren, die Wahrheit, die Macht und »das Problem der individuellen Verhaltensführung. *Diese drei Bereiche der Erfahrung lassen sich nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen.*« (Foucault 1984: [354]: 860;

90 Foucaults entscheidenden Bezug der Erfahrung auf seine zentrale Dreierkonstellation von Subjekt, Wissen und Macht findet sich auch in *Der Gebrauch der Lüste*, wo er »unter Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht.« (Foucault 1984: GdL: 10) Macht, Wissen und Subjekt bilden die Borromäischen Ringe des Denkens Foucaults, und nicht zufällig bestimmt er sie als »die drei Achsen [einer; P.E.] Erfahrung« (ebd.: 10).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hervorhebung P.E.) Hieraus erhellt sich erneut die Auswahl und der Zuschnitt der Kraftfelder in der vorliegenden Studie (siehe Kapitel 1.2.). Die konstitutive Interdependenz der drei Erfahrungsdimensionen sei ihm aber erst spät klar geworden. Sie hat zu seiner zweiten Verschiebung in Richtung Analyse der Subjektivierungsweisen entscheidend beigetragen. Seine Bücher waren Foucault ein Ort der gedanklichen Bearbeitung von Erfahrungen und Intervention in die brüchige Realität in einem. Die Darstellung des Denkens in diesen Erfahrungsbüchern, ihre Methodik richte er bewusst auf Emanzipation aus. Sie sollten eine »Diagnose« leisten, die nicht nur »charakterisier[t], was wir sind«, sondern über das Bestehende hinausgeht, »indem man den Bruchlinien von heute folgt« (Foucault 1983: [330]: 544). *Der archäologisch-genealogische Nachweis von Kontingenz ist kein Selbstzweck, er fordert zur Veränderung auf.* »Und in diesem Sinne *muss die Beschreibung stets gemäß dieser Art virtuellem Bruch geleistet werden*, der einen Freiheitsraum eröffnet, verstanden als Raum einer konkreten Freiheit, das heißt einer möglichen Umgestaltung.« (ebd.: 544; Hervorhebung P.E.) Die Genealogie sollte einen Beitrag zur Befreiung leisten. Durch die »Arbeit der Intellektuellen« (ebd.), also Foucaults selbst, soll die Unhaltbarkeit des Status quo und die Notwendigkeit der Veränderung brennend gemacht werden.

Das französische Wort für Erfahrung lautet *expérience* und bedeutet zugleich Experiment. Mit dieser Mehrdeutigkeit spielt Foucault. *In der experimentellen Haltung verbinden sich Freiheit und Kritik miteinander.*[91] *Sie ermöglicht damit die Rückbindung der Kritik an die Aufklärung durch die Erprobung autonomer Selbstverhältnisse, die auf Mündigkeit zielen.* In seinem wichtigen Text über die Frage *Was ist Aufklärung?* (1984) nimmt Foucault den Faden wieder auf, den er in die *Ordnung des Diskurses* (1970) und *Was ist Kritik?* (1978) ausgelegt hat. Zunächst rekonstruiert er erneut Kants Verständnis der Aufklärung. Demnach sei sie negativ bezogen auf den aktuellen Zustand (vgl. Foucault 1984: [339]: 689) der »Unmündigkeit«, welche ein unterwerfendes »Verhältnis zwischen Willen, Autorität und Vernunftgebrauch« darstellt (ebd.: 690). Dem habe Kant den »Mut […] zu wissen« gegenüber gestellt, womit er einen zugleich »kolletiv[en]« und »persönlich[en]« Aufklärungs-»Prozess« beschreibe, den er historisch und ethisch auf die gesamte »Menschheit« (ebd.) bezog. Darin klingen deutlich zahlreiche bekannte Motive Foucaults an, der sich hinsichtlich Aktualität und Kritik immer wieder auf Kant bezog. Allerdings habe Kant bereits die Wendung von der auf Mündigkeit zielenden Aufklärung hin zur Kritik vorangetrieben, welche zur rein negativen Legitimitätsprüfung entwickelt wurde. Foucaults Anliegen war schon in *Was ist Kritik?* darüber hinaus beziehungsweise zurück gerichtet (siehe oben). 1984 findet Foucault die Bestimmung des positiven Gehaltes der Aufklärung mit einem Umweg über Baudelaires moderne Ästhetik (vgl. ebd.: 696–698). Bei genauer Betrachtung verbinden sich beinahe alle bisher angesprochenen Motive und Elemente in dieser positiven Bestimmung der Aufklärung. Zuerst begreift er sie im Rückgriff auf

91 Lemke zeigt in ähnlicher Weise, dass Foucault die »Erfahrung« zugleich »als dominante Struktur und als transformative Kraft« begreift (Lemke 2019: 24). »Foucaults Konzept von Kritik [ist] durch eine besondere Lesart und ein spezifisches Verständnis von Erfahrung geleitet […]. Er konzipiert Erfahrung als dynamisches Zusammenspiel von Wahrheitsspielen, Formen der Macht und Selbstverhältnissen« (ebd.: 25).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die antiken Texte zu Selbstsorge als Ethos. Diesen wiederum beschreibt er als »Grenzhaltung« (ebd.: 702), womit er an die Texte über Bataille und Blachot anknüpft. »*Es geht also darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Form möglicher Überschreitung umzuwandeln*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) In einer großen einholenden Bewegung geht Foucault von den eigenen Gedanken zur Kritik aus und führt sie zur Transgression zurück. *Dies ist eben die von ihm vorgeschlagene Rückbesinnung der kritischen Tradition der westlichen Philosophie auf die Aufklärung, als den aktiven und positiven Versuch der Herstellung von Mündigkeit.* Ganz wie Kant bestimmt er sie nicht als die Ablehnung von Autorität per se, sondern als Autonomie. Freiheit erscheint prozessual und relational, nicht aber statisch oder juristisch. Wichtig ist daher Foucaults weitere Bestimmung des »ethos« als »*experimentelle Haltung*«[92] (ebd.: 703; Hervorhebung P.E.). Damit ist »eine historisch-praktische Erprobung der Grenzen« (ebd.: 703) gemeint. Sie lasse sich als »Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind, charakterisieren.« (ebd.: 704)

Die experimentelle Haltung, welche den modernen Ethos auszeichnet, schließt die Kritik ein. Die »Haltung der Modernität« (ebd.: 694) sei ein spezifischer »Beziehungsmodus [*mode de ralation*] in Hinblick auf die Aktualität« (ebd.: 695). Der moderne Ethos richtet sich erstens gegen die bestehenden Verhältnisse und zweitens befindet er sich »im Kampf mit den Haltungen einer ›Gegenmoderne‹« (ebd.: 695). Auch wenn Foucault an dieser Stelle – wie im gesamten Werk – eine eingehende Analyse antimoderner Bewegungen vermissen lässt, macht er hier unmissverständlich seine Abgrenzung von ihnen deutlich. *Was die Kritik betrifft, vermeidet Foucault gezielt Unterordnungen. Zwar ist er um eine Aufwertung der Aufklärung bemüht, doch soll diese nicht auf Kosten der Kritik gehen.* »Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik.« (ebd.: 694; Hervorhebungen im Original) Doch begreift Foucault Kritik nicht als fixe Methode (siehe oben), sondern als »Problematisierung« (ebd.: 706). Sie bleibt heteronom bezogen auf das kritisierte Objekt, die unterwerfende Macht oder das objektivierende Wissen. Kritik ist also nicht auf eine essentialistische Allgemeinheit ausgerichtet, wie Foucault in einem weiteren Text erklärt. Sie »lässt *umformbare Singularitäten* entstehen« (Foucault 1984: [340]: 711; Hervorhebung P.E.). Mit dieser positiven, produktiven Wendung ist er wieder beim Thema der experimentellen Haltung und dem Ethos der Moderne angelangt. Die von ihm auch »philosophisch[]« genannte »Haltung« besitzt, wie er an gleicher Stelle festhält, eine »methodologische« wie auch »theoretische Kohärenz« (ebd.: 707), welche die Kontingenz der Dinge betreffen. Vor allem aber hat sie »ihre praktische Kohärenz in dem darauf verwandten Bemühen, die historisch-kritische Reflexion an konkreten Praktiken zu erproben.« (Ebd.) *Mit diesen Neubestimmungen und theoretischen Verbindungen erreicht Foucault*

92 Mit der experimentellen Haltung schließt Foucault auch die eigene Verantwortung als Theoretiker ein. »[I]m Bereich der Theorie« sollte nicht »irgendetwas Beliebiges« gesagt werden, »sondern im Gegenteil« fordert Foucault, »dass man eine anspruchsvolle, vorsichtige, ›experimentelle‹ Haltung haben muss; man muss jeden Augenblick, Schritt für Schritt, das, was man denkt, und das, was man sagt, mit dem konfrontieren, was man tut und was man ist.« (Foucault 1984: [341]: 717) Das Leben des Philosophen solle einen Ethos, eine Haltung verkörpern. Foucault betont, »dass die Ethik eine Praxis und das *ethos* eine Seinsweise ist.« (ebd.: 720; Hervorhebung im Original) Er exemplifiziert diesen Zusammenhang mit seinem Engagement gegen die Ausrufung des Kriegsrechts in Polen 1981–1983.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sein Vorhaben, dass die erneuerte Kritik wieder als ein Werkzeug der Aufklärung dient. Auf dieses Ziel war seine theoretische Arbeit ausgerichtet, spätestens seit *Was ist Kritik?* (1978). Notwendig war hierfür allerdings die Ergänzung seiner zwei analytischen Raster Wissen und Macht um die Subjektivität; genauer gesagt, um die Verschiebung hin zur aktiven Konzeption des Subjekts, welche das Problem der Freiheit überhaupt wieder denkbar werden ließ. Foucaults für diesen Zweck gefundene Form besteht in der experimentellen Haltung. Sie ist direkt mit der Aufklärung verbunden, denn sie zielt auf Mündigkeit. *Die experimentelle Haltung besteht im beständigen Bemühen um eine mündige Subjektivierungsweise. Dies ist der Ethos der Moderne, in die Foucault seine Arbeiten einschreibt.* Wie er in seinem Aufklärungstext ausführt, sucht die Genealogie nicht die Metaphysik, sondern »die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen.« (Foucault 1984: [339]: 703) Diese von Foucault geleistete Arbeit des Denkens begreift er als eine weit umfassendere »Arbeit entlang unserer Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.« (ebd.: 707) Letztlich geht es ihm um die praktische freie Handlung. Wie er an anderer Stelle sagt, ist dies ihre einzige Realität: »Freiheit ist Praxis« (Foucault 1982: [310]: 330). Diese Überlegungen können erhellen, warum Foucault die Emanzipation stets eher in den kleinen kollektiv-individuellen Transformationen suchte als in globalen Umgestaltungen. »Ich ziehe die sehr gezielten Umgestaltungen vor, die seit zwanzig Jahren [seit den 1960ern; P.E.] in einer bestimmten Anzahl von Bereichen stattgefunden haben […].« (Foucault 1984: [339]: 703) Die »global[en] und radikal[en] […] Projekte[]« seien zu anmaßend und hätten oft nur die »schädlichsten Traditionen« (ebd.: 703) fortgesetzt. Foucaults Sympathien galten daher nicht zufällig den Neuen Sozialen Bewegungen.

Die Polyvalenz der Widerstände: Von der Überschreitung zum Experiment

Der Widerstand ist in Foucaults Verständnis von Subjektivität ebenso entscheidend wie die Dezentrierung. Beide Aspekte ergänzen einander. Die vielfältigen Formen der Widerständigkeit regen Foucault zu den kühlen Analysen der Kontingenz der historischen Subjektivierungsweisen an, welche jene umgekehrt befeuern. Die kritische Distanz, welche Foucault zwischen beiden Feldern der Untersuchung kultiviert, erhebt er als modernen Ethos selbst zum Gegenstand der Reflexion. Mit diesem und weiteren theoretischen Manövern verkompliziert Foucault bewusst die gängigen Vorstellungen von Emanzipation. Dabei betrachtet er das Subjekt als den Einsatz von Macht und Widerstand. Allem voran erreicht er dies durch sein grundlegendes Postulat, wonach Widerstand überall dort zu finden ist, wo Macht wirkt. Widerstandspunkte sind mobil, transitorisch und unregelmäßig verteilt. Zwar wirken sie nicht immer in gleicher Intensität wie die Machtstrategien, doch sind sie stets existent als eine widerstreitende Strategie. Widerstände richten sich immer auf die Wirkung beziehungsweise Wirkungen einer Machtlinie. Für Foucault definiert sich Widerstand nicht in der absoluten Ablehnung von Macht. Vielmehr gibt es eine unüberschaubare Vielfalt an Möglichkeiten der Widerständigkeit, die sich mitunter auch mit Macht verbünden können. In Foucaults Werk wird ein Polyvalenz der Widerstände sichtbar. Er reflektiert damit auch die gesellschaftlichen Transformationen seiner Zeit: Einerseits im Wechselverhältnis vom Agieren der Widerstände und Reagieren der Regierungen; andererseits im eigenen theoretischen Bemühen, die Widerstände zu greifen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich eine Entwicklung seiner

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

begrifflichen Auseinandersetzung, in die sich seine zwei tiefgreifenden Verschiebungen einschreiben. In seiner archäologischen Phase markiert die Figur der Überschreitung ausgehend von Grenzerfahrungen wie Sexualität oder Wahnsinn die Versuche, ein Außen zu denken und Subjektivitäten darüber hinauszutreiben. Diese Strategien tragen die Spuren einer Flucht. Nach der Erschütterung, welche die Revolten und gesellschaftlichen Brüche um das Jahr 1968 in seinem Denken hinterließen, thematisiert Foucault immer stärker die verschiedenen Kämpfe unterschiedlicher Gruppen. Deren Spezifika wollte er weder homogenisieren noch hierarchisieren, sondern ihre Heterogenität als eigenständige Kritiken an den jeweiligen Machtwirkungen deuten, deren Preis die Unterworfenen nicht länger bereit waren zu zahlen. Diese Widerstände scheinen vorwiegend konfrontativen Strategien zu folgen. Die postfordistische Transformation einerseits und die theoretischen Probleme andererseits führten Foucault um das Jahr 1978 zu der Erkenntnis der permissiven Regierungsweisen und zur Einsicht in die aktive Rolle der Subjekte. Deren Spielräume zeigen sich in der Haltung, welche sie zu Anforderungen an Subjektivierung einnehmen. Darin kann eine Freiheit der Lebensführung praktisch werden, die Foucault als Aufklärung begreift und dem Ethos der Moderne zuschlägt. Die widerständigen Strategien richten sich nun auf Subversion. Zugespitzt kann also von einer *Sukzession der polymorphen Widerstände von Flucht – Konfrontation – Subversion* gesprochen werden. Foucaults bleibender Beitrag besteht in der *Verbindung von Kritik und Aufklärung zu dem, was er eine experimentelle Haltung nennt*. Aufklärung beinhaltet neben der negativen Kritik auch das positive Experiment. Ihr *Ausgangs- und Fluchtpunkt bildet die Erfahrung, die zugleich individuell und kollektiv ist*. Deren Dimensionen sind Macht, Wissen und Subjektivität, die Foucault gleichzeitig als Entstehungsherd der Kritik begreift. An den Unterwerfungseffekten spezifischer Mächte und den mit ihr verbundenen fetischisierenden Wissensformen denunzieren die unterworfenen Subjekte die Unmündigkeit. Darüber hinaus fordern sie eine mündige Subjektivierungsweise. Die Widerstände sind Erprobungen er-mündigender Selbst-Verhältnisse. Nur im Subjekt und seinem Handeln findet Freiheit einen Ort, an dem sie reale Praxis werden kann. Indem die Individuen sich gegen die ökonomischen und politischen Staatsapparate sowie deren Gewalt und Objektivierungen richten, lehnen sie zugleich deren Identifikation, Individualisierung und Subjektivierung ab. Sie üben die Entunterwerfung unter die politische Rationalität, die diesen zugrunde liegt, und erproben autonome Selbstverhältnisse und Beziehungsweisen. Foucault tritt uns weder als Neoliberaler noch als new age-Apostel entgegen.[93] Er verkompliziert die Vorstellungen von Emanzipation und vertritt hinsichtlich Revolution,

93 Foucaults Biograph Macey stellt in aller Deutlichkeit Foucaults kritische Distanz zu den von ihm untersuchten Phänomen heraus. »For Foucault, good drugs were essential adjuvants to the use of pleasures, but they were not to be used indiscriminately. Pleasure was too serious a business to allow the use of heavy opiates that might blur the delights of disciplined self-control. Foucault had serious doubts about the ›Californian cult of the self ‹ and any theories holding that there was an ›authentic‹ self to be liberated, but agreed with Nietzsche that ›One thing is needful – to »give style« to one's character – a great and rare art‹.« (Macey 2004: 134) Weder die antike Selbstsorge noch den amerikanischen und deutschen Neoliberalismus untersuchte Foucault, um sie als Lösungen zu präsentieren, sondern mit genealogischer Kritik auf gegenwärtige Tendenzen der Regierung aufmerksam zu machen. Er zielte darauf, die neoliberalen Anrufungen zur Selbstoptimierung als Aufguss des homo oeconomicus zu diskreditieren.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kritik und Rationalität andere Positionen als die Kritische Theorie. Doch das Ziel der Diskreditierung des Leidens und der Überwindung der ihm zugrundeliegenden Strukturen verfolgt Foucault klar und deutlich. Offen bleiben jedoch die Fragen, ob er dabei nicht zu exklusiv in Gegenstand und Darstellung verfahren ist und ob er sich ausreichend von reaktionären Formen des Widerstandes abgrenzen konnte. Außerdem stellt sich die Frage, wie es um das Verhältnis der kollektiven Dimensionen der auf Subjekte fokussierten Widerstände zur Solidarität bestellt ist (vgl. Cook 2018: 109–110).

4.2.4. Zusammenfassung: Foucaults Problematisierungen der Subjektivierungsweisen

Foucault entwickelt keine eigene Subjekttheorie und doch lassen seine zahllosen Problematisierungen der Subjektivität eine von wiederkehrenden Motiven, Begriffen und Thesen durchzogene Bewegung erkennen. Ausgehend von einer Abgrenzung von traditionellen Subjekttheorien dezentriert er systematisch das Subjekt. Das Motiv der Dezentrierung bildet den ersten wesentlichen Aspekt des Verständnisses Foucaults von Subjektivierung. Er weist die Sinnstifterfunktion des souveränen Subjekts bei Descartes und Kant ebenso zurück, wie die essentialistische Figur eines überhistorischen Menschen im (marxistischen) Humanismus. Sie ontologisieren die historischen Formen von Subjektivität, die auf dem Ausschluss von Anderen gründen und die Einzelnen unterwerfen. Intensiv befasst sich Foucault auch mit Freud und der Geschichte der Psychologie, die er den Humanwissenschaften zuschlägt, welche er zeitlebens als Komplizen der Disziplinierung und Kontrolle in Schulen, Heimen, Kliniken und Gefängnissen kritisiert. Freuds Wirkungen schätzt er allerdings ambivalent ein, da die Psychoanalyse zur Dezentrierung des Subjekts wesentliche Beiträge lieferte, unter anderem durch den Aufweis von unbewussten Strukturen im Individuum. Die Auseinandersetzungen führen Foucault darüber hinaus zu der These von der *konstitutiven Beziehung des Subjekts zur Wahrheit*. Auf Grundlage der Abgrenzungen entwickeln sich Foucaults wandelnde Konzeptionen des Subjekts. Dabei gesellt sich der Historisierung[94] die Konstruktion des Subjekts. Während er zu Beginn in seinen Archäologien der humanwissenschaftlichen Diskurse die Subjektivierung zum Menschen auf die Ausschluss- und Unterwerfungseffekte hin untersucht, weitet er nach seiner ersten Verschiebung das Feld auf subjektivierende Praktiken jenseits der Wissenschaften aus. Nach 1968/1970 erforscht er genealogisch die Mikrophysiken der Macht und wie diese eine Disziplinarindividualität erzeugen, welche in die einzelnen Körper zugleich Wissen einschreibt und aus ihnen abliest. Noch begreift er das Individuum als ideologische Fiktion und Agenten der Macht, als ihn die

94 Die Frage, wann das Subjekt historisch in die Welt kam, beantwortet Foucault immer wieder verschieden, je nach Quellenfundus bzw. Diskurs, den er untersucht. In den frühen Schriften tritt der Mensch mit der Klassik in Erscheinung. In den Gouvernementalitätsstudien führt er das Subjekt auf das christliche Pastoral im Mittelalter zurück. Noch später erkennt er eine weitere Quelle in der griechischen parrhesia (Foucault 1983: DuW: 109), wohingegen er kurz darauf erklärt: »Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt« (Foucault 1984: [354]: 872). Entscheidend an diesen widersprüchlichen Aussagen über den historischen Ursprung des Subjekts ist jedoch nicht das wechselnde Datum des Geburtsscheins, sondern die Historizität der Figur.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

durch Widerstände befeuerte postfordistische Transformation zu einer erneuten Verschiebung drängt. Die Krise der Regierung der Anderen wirft die Frage nach der Regierung des Selbst auf und führt Foucault zum Problem der Selbstverhältnisse. Jede Subjektivierungsweise benötigt Selbsttechniken, welche einen gewissen Handlungsspielraum der handelnden Subjekte benötigen. *Insgesamt verbinden sich Foucaults wechselnde Konzeptionen zu einer Bewegung, die das Subjekt stets als Effekt des diskontinuierlichen Zusammenwirkens von Macht und Wissen darstellt. Dabei greifen beständig die unterwerfende Subjektivierung und vergegenständlichende Objektivierung ineinander.* Allerdings ist deutlich eine Tendenz Foucaults vom passiven Agenten zum aktiven Selbstverhältnis zu beobachten. Mit seiner Wende zum Subjekt korrigiert sich Foucault selbst. Deleuze kann sich sogar auf Aussagen Foucaults berufen, wenn er die »Subjektivierungslinie« als »eine Fluchtlinie« bezeichnet (Deleuze 1991: 155). Diese Zuspitzung ist doppelt zutreffend. Denn einerseits korrigiert Foucault mit seiner späten Hinwendung zum Subjekt einige Ungleichgewichte der Machtanalytik. Andererseits handelt es sich bei Flucht um eine von zahllosen polymorphen Strategien des Widerstands, dessen Beziehungen zur Subjektivität Foucault untersucht und teilweise unterstützt. Foucaults kritische Solidarität gilt den heterogenen Protesten der Neuen Sozialen Bewegungen. »Eine Theorie«, so proklamierte er in einem Interview, »ist das regionale System dieses Kampfes« (Foucault 1972: [106]: 384) gegen die Unterwerfung unter eine Form von Macht-Wissen durch bestimmte Subjektivierungsweisen. Bleibend ist Foucaults These, *dass Widerstand nicht nur Widersacherin der Macht ist, sondern auch ihre Partnerin*. Er nimmt die mobilen, transversalen und unregelmäßig verteilten Widerstände des damaligen Protestzyklus zum Ausgangspunkt für die Analyse der aufkommenden neoliberalen Regierungsweisen. Keinesfalls arrangiert Foucault sich mit dessen permissiveren Machtformen, vielmehr will er die Vorstellungen von Befreiung an die neue Komplexität anpassen, damit erscheint sie komplizierter. Indem Foucault die Emanzipation aktualisiert, radikalisiert er sie und treibt er sie voran. Er begreift sie als punktuellen und andauernden Prozess, nicht als einmaligen Befreiungsschlag. Dementsprechend entsteht Kritik im Dreieck von Macht, Wissen und Subjekt, wenn dieses den Preis der Macht nicht länger zu zahlen bereit ist. Foucaults entscheidender Beitrag besteht in der Rückbeziehung von Kritik auf Aufklärung. Denn *dem Ausgang aus der Unmündigkeit durch Kritik entspricht eine experimentelle Haltung, die immer wieder eine mündige Subjektivierungsweise erprobt*. Foucaults geistige Bewegung führt vor Augen, wie das Subjekt zum Einsatz von Macht und Widerstand wurde. Er erkennt im Individuum, das einer Macht unterworfen und damit zum Subjekt wird (vgl. Foucault 1982: [306]: 275), zugleich den Ort der Objektivierung und der Kritik.

4.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen

> »Im Dreieck von Subjektivität, Macht-Herrschaft und Rationalität findet Kritik ihr zentrales Objektfeld. Diese Optik teilt die Absage an jede Idee eines Wesens des Menschen, einer invarianten Anthropologie. Adornos ›Wendung aufs Subjekt‹ und Foucaults ›Genealogie des Subjekts‹ stellen die Doppelfrage: Wie wird man so und wie wappnet man sich dagegen?« (Brieler 2019: 517, Hervorhebung P.E.)

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die negative Subjekttheorie Adornos und die Problematisierungen der Subjektivierungsweisen Foucaults lassen sich in ihren Differenzen fruchtbar miteinander in Beziehung setzen, da ihre jeweilige Kritik der bestehenden Subjektivitäten auf Mündigkeit zielt. In der Produktion von unterwerfenden Subjektivierungen und dem Widerstand gegen sie besteht das gemeinsame Problem, dem sich beide Theoretiker lebenslang widmen. Ihre unterschiedlichen Analysen, wie gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse durch heteronome Selbstverhältnisse am Laufen gehalten werden, entfalten bis heute Erkenntniskraft. Nach wie vor ist der von Adorno sezierte destruktive Sozialcharakter der »praktischen und gewitzigten Menschen« am Werk, »die da entstanden sind«, indem sie »sich selbst der Apparatur ähnlich gemacht« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 451) haben. Adornos Begriff der Pseudo-Individualität diskreditiert die ideologischen Wirkungen der Individualisierung ähnlich wie Foucaults Kritik der Disziplinarindividualität. Dieser untersucht kleinteilig das Auftauchen von »Maschinen-Individuen«, die in Schulen, Fabriken, Kliniken und Gefängnissen »nach den allgemeinen Normen einer industriellen Gesellschaft« (Foucault 1975: ÜS: 311) produziert werden. Beide wollen das Leiden der beschädigten Einzelnen, ihre bis zur Selbstaufgabe reichende Unterwerfung unter die Herrschaft offenlegen. Damit schreiben Adorno und Foucault eine *Tradition der rettenden Subjektkritik* fort, die mindestens bis zu Marx zurückreicht.[95] Dessen »Kritik der industriellen Subjektivität«, so stellt Brieler überzeugend heraus, »ist eine doppelte. Sie registriert deren Verstümmelung wie deren uneingelöste Potentiale.« (Brieler 2002: 75) Dieser emanzipatorischen Doppelbewegung bleiben Adorno und Foucault durch ihre fortwirkenden Eingriffe in das Theorie-Praxis-Gefüge treu. Trotz unterschiedlicher Konzeptionen begreifen beide das *Subjekt als zentralen Widerstandspunkt*.[96] Ihre theoretischen Differenzen stellen eine Quelle der Erkenntnis dar, wenn sie vermittelt werden. Terminologische Verschiebungen vermögen die gesellschaftlichen Transformationen zu registrieren. Generell ist dieser Tradition die Annahme einer Wechselwirkung von Gesellschaft und Individuum, von Objekt und Subjekt wesentlich. Während Adorno deren Dynamik in der integrierten Gesellschaft beinahe erstarrt scheint, beobachtet Foucault eine tiefgreifende Krise des fordistischen Zwangsverhältnisses. Im Rückblick erweisen sich in ihre Positionen vermittelt zur postfordistischen Transformation die der westlichen Gesellschaften.[97] In dieser Dynamik zeigen sich aber auch statische

95 Selbstverständlich reicht diese vielgestaltige Tradition noch weiter zurück. Adorno bezieht sich in seiner Subjekt-Objekt-Dialektik durchaus affirmativ auf Hegel (siehe 4.1.3.). Jedoch ist hier nicht der Platz, um einen auch nur oberflächlichen Abriss dieser Tradition rettender Kritik zu bieten (vgl. Geuss 2018). Allerdings verdienen die wichtigen Impulse des angloamerikanischen Marxismus hier hervorgehoben zu werden, etwa diejenigen E. P. Thompsons, demzufolge der »Übergang zur entwickelten Industriegesellschaft« unter anderem »ein neues menschliches Selbstverständnis« (Thompson 2007: 21) zur Folge hatte.

96 So auch Schroer, demzufolge »Foucault und Adorno mit zwei gänzlich unterschiedlichen Konzepten ein durchaus ähnliches Ziel verfolgen. Bei beiden werden die verschiedenen Ich-Konzepte als Widerstandsformen gedacht.« (Schroer 2001: 134; vgl. Müller-Doom 2003: 588).

97 »Die Widersprüche des modernen Individuums – des Subjekts in seiner Besonderheit, wie Hegel und Adorno das Individuum bezeichnen – sind in Bewegung geraten«, so Schiller (2005: o.S.), »weil die klassische industrielle Produktionsweise mit ihren Standardisierungsdruck an Bedeutung verloren bzw. durch die Computerisierung sich selbst geändert hat.« Dafür bezieht sich Schiller, ähnlich wie der postoperaistische Marxismus, auf die These von der »Anhebung des general intel-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Elemente. Vor allem Herrschaftsstrukturen erhalten sich durch den Wandel hindurch. *Aufgrund dieser Ungleichzeitigkeiten entfalten zahlreiche Begriffe Adornos und Foucaults nach wie vor ihre kritische Wirkung.* Aus der Vermittlung der in ihren Begriffen aufbewahrten Historizität mit der Gegenwart ergeben sich Aktualisierungspotentiale für die kritische Sozialphilosophie. Hierzu soll im Folgenden ein Beitrag geleistet werden.

Zunächst ist die Gemeinsamkeit im Problem zwischen Adornos und Foucaults Positionen herauszuarbeiten. Innerhalb des so skizzierten Kraftfelds werden sodann die begrifflichen Differenzen hervorgehoben und zugespitzt. Diese lassen sich mit Hilfe der Sichtachsen Historizität und Theorie-Praxis vermitteln, so dass Ansätze für die Fortsetzung der Tradition der rettenden Subjektkritik hervortreten.

4.3.1. Gemeinsamkeiten: Das Subjekt dezentrieren

Zwischen Adorno und Foucault besteht hinsichtlich des Subjekts die Gemeinschaft im Problem in dessen Dezentrierung. Sie historisieren das philosophische, soziologische und psychologische Subjekt, indem sie aufweisen, dass es gesellschaftlich bedingt ist.[98] Ihre Theorien attackieren auf verschiedene Weise die Idee eines identischen, einheitlichen Subjekts, das sich selbst transparent und seiner vollständig bewusst ist, und damit einhergehende souveränistische Subjektivierungsweisen. Adorno zufolge verfügt die Vernunft über eine »Richtung« und diese »führt das Subjekt von sich weg, anstatt es in seine ephemeren Überzeugungen zu bestärken.« (Adorno 1961: [Meinung]: 158) Foucault reflektiert einschneidende Erfahrungen, um »das Subjekt von sich los[zu]reißen« (Foucault 1978: [281]: 54). Auch in der Forschungsliteratur besteht darüber Einigkeit. Bereits McCarthy machte in der »Dezentrierung des Subjekts der Vernunft« (McCarthy 1991: 65) eine Gemeinsamkeit zwischen Adorno und Foucault aus.[99]

Es zeigen sich einige Parallelen in den verschiedenen Anstrengungen Adornos und Foucaults zur Dezentrierung des Subjekts. Allen voran üben sie eine Kritik an der traditionellen Subjektphilosophie. Descartes, Kant und Hegel werden von beiden auf verschiedene Weise als Abstoßungspunkte für die eigene Theoriebildung genutzt. Während Adorno das selbstidentische Subjekt als Abstraktion zurückweist, erscheint Foucault die Sinnstifterfunktion dieses philosophischen Subjekts problematisch. Beide kritisieren die Hybris einer souveränistischen Subjektphilosophie und verweisen auf gesellschaftliche Bedingtheit jeglicher Subjektivität. Die Auseinandersetzung bleibt

---

lect« demzufolge das »in gesellschaftlichen Produktivkräften verkörperte Wissen« (ebd.) stärker in den Produktionsprozess einfließt. Auch Brieler bezieht die Transformation zur »postindustrielle[n] Produktionsweise« auf die »Krise des postmodernen Subjekts« und erklärt Foucault zum »Zeitzeuge[n]« (Brieler 2002: 76). Zum Konzept der Historizität und der postfordistischen Transformation siehe Kapitel 1.3.1.

98 Mit Blick auf die Subjekt-Objekt-Dialektik entwirft Christ eine andere Konzeption des Subjekts, der zufolge Adorno im Wesentlichen zwei Subjekte behandelt. »Die Erkenntnistheorie Adornos expliziert stets das Verhältnis von zwei *Subjekten*, von denen eines zwar traditionell Objekt genannt wird, bei näherer Betrachtung aber nichts anderes ist als die gesellschaftliche Objektivität, anders gesagt, die soziale Praxis selbst.« (Christ 2017: 21; Hervorhebung im Original)

99 Zur gleichen Zeit auch Dosse (vgl. Dosse 1991: 295). Später schlossen sich u.a. Butler und Gertenbach dieser Position an (Butler 2002: 147; Gertenbach 2008).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

jedoch nicht pauschal, sondern beide heben ebenfalls Bewahrenswertes in den älteren Konzeptionen hervor. Allerdings erkennt Adorno deutlich mehr zu rettende Aspekte an diesen klassischen Subjektkonzeptionen als Foucault. In ihnen findet Adorno uneingelöste Versprechen auf Spontanität und Erfahrung. Diese Kategorien lässt Foucault hingegen hinter sich und hinterfragt noch die Diskurse des Bewusstseins selbst auf implizite anthropologische Hypostasen.

Vom Humanismus als vielgestaltige Denktradition grenzen sich Adorno und Foucault ebenfalls ab, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Während dieser Punkt bei Adorno ein Nebenschauplatz bleibt, ist Foucaults Werk eine intensive kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen des Humanismus, vorrangig mit den Humanwissenschaften. Beide greifen allerdings den humanistischen Marxismus an. Zwar verbindet Adorno wiederholt die Emanzipation mit der Menschheit[100], zugleich diskreditiert er die »bis in den Marxismus Lukács'scher Provenienz hinein populäre Frage nach dem Menschen« (Adorno 1966: ND: GS 6: 61) als Ideologie. Sie würde historisch Gewordenes hypostasieren: »Was der Mensch sein soll, ist immer nur, was er war« (ebd.). Diese ideologische Fixierung lehnt Adorno ebenso ab, wie jede Definition des Menschen. Die Offenheit der menschlichen Entwicklung sei nicht zu antizipieren und daher jede Bestimmung des Menschen ein Diktat. Die Akteure des Humanismus, so sehr sie zum Schutz und zur Befreiung der Menschen aufriefen, bleiben Adorno suspekt. So erklärt er in einer Vorlesung, er habe die Einladung zur Mitgliedschaft in der Humanistischen Union ausgeschlagen und fügt provokant hinzu, einer »inhumane[n] Union« (Adorno 1963: PdM: 250) wäre er beigetreten. Auf diese Parallele zwischen Adorno und Foucault hat Puder früh aufmerksam gemacht. In seinem Artikel aus dem Jahr 1972 hält er genau diese Episode den deutschen Kritikern Foucaults entgegen, die Foucault bezichtigen, mit dem Tod des Menschen zum Mord aufzurufen (vgl. Puder 1972: 316; vgl. Butler 2007: 139). Niemand wäre auf die Idee gekommen, Adorno eine Anstiftung zu inhumanem Verhalten vorzuwerfen. Breitenstein hat diese deutsche Traditionslinie, zu der auch Honneth, Habermas und Frank gehören, aufgearbeitet und auf Sartres Angriffe gegen Foucault zurückgeführt (vgl. Breitenstein 2013: 161; siehe Kapitel 1.1.). Diese selbstvergewissernde Debatte trug kaum Früchte. Die Zielsetzung der Kritik am Humanismus geriet aus dem Blick. Wie Adorno wollte auch Foucault auf die Unterwerfungseffekte des Humanismus hinweisen und zugleich »allem ein Ende setzen, das dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen eine feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel vorgeben will.« (Foucault 1976: [281]: 93) Beide Theoretiker bestehen auf der unabschließbaren Offenheit der Subjektivierung. Emanzipation denken Adorno und Foucault als Überwindung von historischen Subjektivierungsweisen.

100 Emphatische Befreiung meint bei Adorno immer die Gattung, die Weltgesellschaft. »Die befreite Menschheit wäre länger nicht Totalität« (Adorno 1969: [Positivismusstreit]: 292). Hierfür muss sich auch die an individueller Selbsterhaltung gebildete Vernunft reflektieren, ihre Partikularität abstreifen und »sich erheben zu dem Begriff der Selbsterhaltung der Gattung« (Adorno 1964: LGF: 67). Das »*Subjekt der ratio* ist«, so proklamiert er, »ein real Allgemeines, die Gesellschaft, in voller Konsequenz die *Menschheit*.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 185; Hervorhebung P.E.) Vgl. Cook 2019: 120.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beim Humanismus handelt es sich nur um eine Form des Essentialismus, gegen den sich die theoretischen Anstrengungen Adornos und Foucaults richten. Ihre Dezentrierung richtet sich gegen jede Strategie, die ein Wesens des Menschen definiert. Adorno und Foucault kritisieren gleichermaßen, dass dabei nur historische Formen als verbindlich gesetzt werden. Adornos Antiessentialismus wendet sich gegen Humanismus und Metaphysik. Er denunziert ebenso den »Trug, der in dem Begriff des Menschen selber liegt« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 448) wie den falschen Trost, hinter der Entfremdung verberge sich ein »ontisch Innerliches« (Adorno 1951: MM: GS 4: 262). Foucault hat jede Form der Subjektivität als einen Effekt aus Macht und Wissen begriffen (siehe Kapitel 4.2.1.). Beide Theoretiker erklären die Kontingenz des Subjekts mit der historischen Vermittlung von Individuum und Gesellschaft.

Ob Vermittlung von Subjekt-Objekt bei Adorno oder Effekt von Wissen-Macht bei Foucault, aus der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft führt ihnen zufolge nicht die simplifizierende Gegenüberstellung. Beide wenden sich gegen die hegemonialen Subjektivierungsweisen, weil sie mit Atomisierung und Zwangskollektiven kompatibel sind. Foucault wendet sich gegen jeden Versuch, Staat und Individuum gegeneinander auszuspielen (vgl. Foucault 1979: [291]: 198). Vielmehr sind sie Effekte der gleichen Machtform und ihrer Diskurse. Auch Adorno weist eine reduktionistische Herrschaftskritik zurück (vgl. Adorno 1962: [Aberglaube]: GS 8: 162) Gerade weil seine detaillierten Analysen Ambivalenzen benennen, bleibt seine Kritik der bestehenden Form der Organisation von Individuen radikal. »Man kann deshalb nicht von der Bedrohung des Menschen durch die Organisation reden, weil der objektive Prozess und die Subjekte, denen er widerfährt, nicht nur einander entgegengesetzt, sondern auch Eines sind.« (Adorno 1953: [IuO]: GS 8: 449) Die konkreten Praktiken der Unterwerfung, die spezifischen Formen der heteronomen Subjektivierung sind der Ausgangspunkt der emanzipatorischen Kritiken Adornos und Foucaults. Sie untersuchen die Herstellung der Individualität in Bezug auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung durch Techniken. Diesen Begriff beginnt Adorno bereits über die Produktion im engen Sinn auszudehnen. »Der technische Arbeitsprozess hat sich von dem entscheidenden Sektor, dem industriellen […] über das gesamte Leben ausgedehnt. Er formt die Subjekte, die ihm dienen, und zuweilen ist man versucht zu sagen, er bringe sie geradezu hervor.« (ebd.: 450) Foucault weitet die Bedeutung des Begriffs noch weiter über den marxistischen Rahmen aus. Er führt die »Herstellung der zellenförmigen, organischen, evolutiven und kombinatorischen Individualität« (Foucault 1975: ÜS: 248) auf diskursive Praktiken zurück. Mittels lokaler Techniken der Macht sind »die Individuen als Macht- und Wissenselemente wirklich hergestellt« (ebd.) worden.

Foucault und Adorno wollen das Subjekt in emanzipatorischer Perspektive dezentrieren. Dafür entwerfen sie keine positive Theorie des Subjekts, sondern zeigen die theoretischen Schwachstellen der traditionellen Subjektphilosophie und die Unterwerfungseffekte des Humanismus auf. Gegen diese und andere essentialistische Strategien, mit denen das Wesen des Menschen ideologisch fixiert werden soll, arbeiten sie die kontingente Produktion von Subjektivitäten in gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen heraus. Hinter der Hybris des souveränen Subjekts erkennen sie die Ohnmacht der realen Individuen. Ausgehend von der Kritik an bestehenden Praktiken einer

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

entmündigenden Subjektivierung, ist die Mündigkeit der Einzelnen in einer nicht totalisierenden Gesellschaft überhaupt erst denkbar.

4.3.2. Zuspitzungen der Differenzen: Entfremdung oder Subjektivierungsweisen

Die Gemeinsamkeit im Problem heteronomer Subjektivierung darf nicht die theoretischen Differenzen zwischen Adorno und Foucault verdecken. Sie gehen über die begrifflichen und methodischen Unterschiede hinaus und betreffen die grundsätzliche Ausrichtung ihres Denkens. Im Folgenden sollen diese hinsichtlich des Entfremdungsbegriff sowie der Konzeption von Widerstand und Emanzipation einander gegenübergestellt werden. Somit ist die Zuspitzung der Positionen Adornos und Foucaults sachlich begründet; theoretisch legitim wird sie aber erst durch die anschließende Vermittlung, welche sie zurücknimmt.

Der Begriff der Entfremdung ist für Adornos negative Subjekttheorie von zentraler Bedeutung. Es handelt sich um die fetischisierende Form der notwendigen Entäußerung, die sich in jeder Subjektivierung vollzieht. Gesellschaftliche »Herrschaft bezahlt«, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, »der Mensch« unter anderem »mit der *Entfremdung*« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 45; Hervorhebung P.E.). Der Zivilisationsprozess erscheint Adorno als Dialektik von Natur und Gesellschaft. Unweigerlich müsse dafür das Natürliche im Menschen, besonders seine Triebe, unterdrückt werden, um den »identische[n], zweckgerichtete[n], männliche[n] Charakter des Menschen« (ebd.: 50) hervorzubringen. Entfremdung geht für Adorno mit der herrschaftsförmigen Organisation des Stoffwechsels von Mensch und Natur einher, der seit Anbeginn durch die Trennung von Kopf- und Handarbeit bestimmt wurde. Diese fortlaufende Trennung im Produktionsprozess bewirkt die Fetischisierung sowohl des Subjekts in Form der Entfremdung als auch des Objekts, die sie sich als Verdinglichung gesellschaftlicher Beziehungen ausdrückt. Zugespitzt formuliert, setzt Adorno virtuell eben doch einen unbeschädigten Kern des Menschen, dem die Entfremdung widerfährt. Eben darauf läuft Foucaults Angriff auf die Vertreter der Frankfurter Schule hinaus. Ihre »Konzeption des Subjekts« sei »eine ziemlich traditionelle, ihrem Wesen nach philosophische« und »weitgehend[] geprägt vom marxistischen Humanismus.« (Foucault 1978: [281]: 92) Neben der Repressionshypothese beruft sich Foucault zum Beleg eben auch auf den Entfremdungsbegriff. »Ich glaube nicht, dass die Frankfurter Schule zugeben könnte, dass wir nicht unsere verlorene Identität wiederzufinden, unsere gefangene Natur zu befreien, unsere fundamentale Wahrheit herauszustellen haben, sondern vielmehr auf etwas ganz anderes zugehen müssen.« (Ebd.)[101] Auch in der Sekundärliteratur klingen anthropologische Motive an, etwa wenn Ziege und Schmid Noerr die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung* unter anderem in der »Liquidierung der naturrechtlich verstandenen Rechte des Menschen« (Schmid Noerr/Ziege 2019: 17) ausmachen. Gelingt es Adorno also bei allen gegenteiligen Bekundungen nicht, den essentialistischen Zirkeln zu entgehen? Oder hat er, wie Demirović einwendet, mitsamt der Frankfurter Schule das »Entfremdungsparadigma« (Demirović 2012: 37) hinter sich gelassen? Vieles spricht dafür, dass Adorno den

101 Cook widerspricht Foucaults Lesart rundheraus (vgl. Cook 2018: 113–114). Jedoch führt auch ihre Darstellung zur Differenz der beiden hinsichtlich der Dialektik.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entfremdungsbegriff dialektisch aufzuheben versucht. Er bewahrt den deskriptiven und normativen Gehalt des Begriffs und entledigt sich seiner essentialistischen Berufung auf invariante Authentizität. Gleichzeitig regt er an, das Fremde müsse im Zuge eines radikalen Umbaus der Gesellschaft als Bedingung einer aufgeklärten Individualität begriffen werden. Dies kann nur durch eine emanzipatorische Aneignung der gesellschaftlichen Bedingungen für die Entäußerung gelingen. Statt Fremdheit und Nähe falsch gegeneinander zu stellen, stellt die Alterität eine notwendige Bedingung für mündige Subjektivierungsweisen dar. Adornos Argumentation, die es ihm erlaubt, weiterhin von der Entfremdung der Menschen zu sprechen, setzt allerdings die Akzeptanz des dialektischen Verfahrens voraus. Aus der Perspektive Foucaults sind diese Unterschiede nicht zu überbrücken.

Auch der Rekurs Adornos auf den psychologischen Begriff der *Regression* zur Beschreibung der Tendenz zur Ich-Schwäche unter gesellschaftlichen Druck kann aus Foucaults Sicht nicht überzeugen. Nicht nur unterstellt auch dieser Begriff eine bessere, gelungenere Subjektentwicklung in der Vergangenheit. Er legt darüber hinaus ein lineares Verständnis der Entwicklung nahe. Dies umso mehr als Adorno in verschiedenen Schriften eine Verfallsgeschichte des bürgerlichen Individuums zeichnet. Foucault betont hingegen die Pluralität der Subjektivierungsweisen. Die Vielzahl von Techniken und Strategien, welche die einzelnen Körper durchziehen, erlauben keine linear einheitliche Entwicklung. Doch auch Foucaults Schriften sind durchzogen von rhetorischen Zuspitzungen, die auf eine bestimmte Form von Subjektivität zulaufen. Besonders in seiner genealogischen Phase wirkt die Subjektivierung durch die Disziplinarmacht vereinheitlichend und standardisierend. Doch neben Foucaults Beschäftigung mit den Marginalisierten zeugt auch seine Analyse von der Einpflanzung der Perversionen davon, dass er die reale Pluralität der Subjektivitäten der Gesellschaft hoch gewichtet. Aus der Perspektive Adornos kann diese Pluralität nur ein Schein sein, kulturindustriell überhöhter Ersatz für wirkliche Individualität.

Während sich Adorno und Foucault einig sind, dass vom Subjekt auch Widerstand gegen unterdrückende Allgemeinheit ausgehen kann, unterscheiden sie sich hinsichtlich der Reichweite. »Das differierende Individuum ist ›Subjekt‹ von Widerstand, Instanz von Kritik an (falscher) Allgemeinheit, Träger der Hoffnung auf eine ›Heilung‹ des beschädigten Lebens« schreibt Kipfer in seiner Studie über *Individualität nach Adorno* (Kipfer 1998: 28). Doch folgt man Adorno, trifft dies nur auf wenige reale Individuen zu, brisanterweise auf die besonders Privilegierten, welche über Bildung und Ressourcen verfügen. Adorno reduziert die Widerstandspunkte, wohingegen Foucault sie generalisiert (vgl. Cook 2018: 98). Plötzlich kann von jedem unterworfenen Subjekt Widerstand ausgehen, der obendrein vielfältige Formen bis zur Kooperation mit der Macht annehmen kann. So polymorph, omnipräsent und mobil der Widerstand laut Foucault ist, stellt sich mit Adorno die Frage, wie seine Wirkungen überhaupt von denen der Macht unterschieden werden können. Insgesamt lässt sich eine Verschiebung von der Revolution zur Subversion beobachten.

Von entscheidender Bedeutung ist sicherlich die Differenz zwischen Adorno und Foucault hinsichtlich ihrer *Emanzipationsvorstellungen*. Während Adorno am Ideal der Versöhnung festhält, deren Potentiale im Bestehenden negativ enthalten sind, lehnt

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault diese dialektischen Konzeptionen strikt ab.[102] Statt der globalen Strategien der Befreiung bevorzugt er lokale Interventionen, um jeweils spezifisch einen »Raum einer konkreten Freiheit, das heißt einer möglichen Umgestaltung« (Foucault 1983: [330]: 544) herzustellen. Foucault begreift Emanzipation als punktuellen und andauernden Prozess.

Schließlich lassen sich diese theoretischen Differenzen zwischen Adorno und Foucault zuspitzen zur Differenz der erwünschten Subjektivität. Adorno insistiert, gegen den Konformitätsdruck der Gesellschaft müsse Widerstand geleistet werden. Er proklamiert eine Ich-Stärke gegen die Liquidation des Individuums. Angesichts der allgegenwärtigen Aufrufe zur Anpassung gelte es Stabilität und Kontinuität zu bewahren. Foucault ist diese Festigkeit fremd. Er betont die Offenheit der Lebenskunst, die freilich Askese, Übungen, sogar Disziplin nicht ausschließt. Schroer bringt dies auf den Punkt: Während Adorno für ein »*starkes* Individuum« eintritt, bevorzugt Foucault ein »*bewegliches* Individuum« (Schroer 2001: 135; Hervorhebungen im Original). Aus Adornos Perspektive erliegt und verdoppelt Foucault damit die gesellschaftlichen Tendenzen. Hingegen muss in Foucaults Augen Adorno einer veralteten, antagonistischen Widerstandskonzeption nachtrauern.

4.3.3. Vermittlungsvorschläge: mündige Subjektivierungsweisen

Nachdem hinsichtlich des Subjekts der gemeinsame Rahmen zwischen Adorno und Foucault umrissen und die sie trennenden Aspekte zugespitzt wurden, kann nun die Vermittlung folgen. Damit sie für die Aktualisierung der Kritischen Theorie fruchtbar sein kann, werden zunächst die Historizität der Autoren und das Theorie-Praxis-Gefüge, in das sie intervenierten, in Erinnerung gerufen. Wie zwei Achsen durchziehen sie das Kraftfeld und entfalten ihre Wirkung in dessen Begriffen. So sollen die anschließenden Thesen zum Begriff der mündigen Subjektivierungsweise plausibilisiert werden, mit der das Kapitel endet.

Die historische Entwicklung der Subjektivität entspricht den Transformationen der kapitalistischen Gesellschaften, deren Zeugen Adorno und Foucault waren. Vorwiegend in den westlichen Industriegesellschaften kam es unter der fordistischen Regulation zu einer Aufwertung des Individuums als Konsument bei gleichzeitiger Schwächung von dessen Widerstandskraft. Die Integrationstendenz neutralisierte ebenso die liberalen individuellen Stärken wie die sozialistischen kollektiven Kräfte, so zeigt Adorno. Der unterwerfenden Strategie der Standardisierung der Individualität in marktförmigen oder völkischen Schablonen setzten sich jedoch stets Einzelne und auch Gruppen entgegen. Hinzu kamen inhärente Krisen der kapitalistischen Verwertung, welche die Erschließung von neuen Ressourcen, Arbeitskräften und Märkten nötig machten. Die Brüche

102 Wolfgang Eßbach trifft präzise den Unterschied: »Zielpunkt [Foucaults, P.E.] ist dabei eine Ästhetik der Existenz […], nicht Utopie der Versöhnung wie bei Adorno.« (Eßbach 2003: 173) Siehe auch Habermas 1985: 296; Schäfer 1990: 80; Cook 2018: 121. Loik tut Adorno und Foucault Gewalt an, wenn er beide Positionen gleichmacht. Adorno hätte in seinem berühmten Aphorismus »zum Ende« in den *Minima Moralia*, in dem er die Philosophie auf den »Standpunkt der Versöhnung« einschwört, »die Notwendigkeit eines Außen des Diskurses« (Loik 2001: 39) reklamiert.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der fordistischen Vergesellschaftung traten hervor und verschärften sich mit den globalen Revolten der *sixties*, auf welche die Herrschaftsverhältnisse reagierten. »Das Kapital musste sich der neuen *Produktion der Subjektivität des Proletariats* stellen und eine Antwort darauf finden. Diese neue Produktion der Subjektivität reichte […] bis zu dem, was man ökologischen Kampf nennen könnte, ein Kampf um die Lebensweise, in dem schließlich die Entwicklung der immateriellen Arbeit manifest wird.« (Hard/Negri 2000: 280; Hervorhebungen im Original) *Der Übergang zur postfordistischen Regulation zeigt sich eben nicht nur in der verstärkten Permissivität der Machtformen oder in der Bedeutungszunahme des Wissens in der Ökonomie, sondern eben auch in der Verschiebung der Rolle der Individualität, wie sie Foucault registrierte*. Viele sozialwissenschaftliche Analysen haben diesen Umbruch als Individualisierung begriffen.[103] Keinesfalls darf dieser als Fortschrittsgeschichte verstanden werden.[104] Wie zuvor setzt sich gesellschaftliche Herrschaft durch die Individuen hindurch fort, nun jedoch in der permissiven Aufforderung zu Selbstentfaltung. Bini Adamczak erkennt einen der Gründe für den Erfolg der »neoliberale[n] Konterrevolution« darin, dass sie »das Begehren der revoltierenden Subjekte aufnehmen und es zugleich in die herrschende Ordnung des Eigentums integrieren konnte – und zwar durch den Modus der Individualisierung.« (Adamczak 2017: 218–219) Angesichts dessen sind die Prozesse, welche im Rückblick einen einheitlichen Übergang zum Postfordismus nahelegen, bei näherer Betrachtung vielschichtig und ambivalent. Nicht nur lassen sie sich als beständiger Agonismus zwischen Strategien des Widerstands und der Macht begreifen, in deren Zentrum um den Status, die Rolle und die Funktion des Subjekts in der Ökonomie, Kultur, Politik usw. gerungen wird. Diese Prozesse verlaufen darüber hinaus auch asynchron. Beispielsweise besteht die klassische Ausbeutung von manueller Arbeit global und lokal bis heute fort, jedoch ist sie der immateriellen Arbeit untergeordnet, welche ökonomisch, politisch und kulturell aufgewertet wurde.[105] Ebenso gab es umgekehrt vorzeitige Phänomene, etwa die Inwertsetzung der Individualität noch in der Frühphase des Fordismus, für die bereits Lukács ein Gespür hatte (vgl. Lukács 1923: 194). *Im Rückblick erscheint die tiefgreifende gesellschaftliche Transformation, die Adorno und Foucault erlebten, auch hinsichtlich der Subjektivität von Brüchen und Ungleichzeitigkeiten gekennzeichnet*.

Adorno und Foucault erlebten die ausgeführten Veränderungen nicht einfach passiv, sie intervenierten durch die Reflexion auf die Bedingungen der Subjektivierung gezielt in das Theorie-Praxis-Gefüge ihrer Zeit. *Das Individuum als Ort des Widerstands und der*

103 So prominent Ulrich Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft* (1986), zur Einordnung vgl. Schroer (2001).

104 Im Postfordismus wird Subjekt noch umfassender unters Kapital subsumiert. Nicht mehr nur die Arbeitskraft, sondern die Individualität selbst wird zur Ressource und als Produktivkraft genutzt. Davon zeugen die Schlagwörter Kreativität, Ich-AG und die allseits beschworene Authentizität. Entsprechend vielsagend ist die propagierte Aktivierung aller Glieder der Gesellschaft. Hierfür liefern Hardt und Negri eine kritische Analyse dieses globalen Aufstiegs der immateriellen Arbeit (vgl. Hardt/Negri 2000: 43; 300–306). Wenig später analysiert Bröckling die Gouvernementalität in den Regierungsprogrammen als *unternehmerisches Selbst* (Bröckling 2007). Zuletzt bettete Reckwitz die Individualisierung in eine umfassende Singularisierungstendenz ein (Reckwitz 2019: 93).

105 Der Bedeutungsverlust körperlicher Arbeit lässt sich neben dem Verlust an Verdienst und Partizipationsrechten auch daran ablesen, das überwiegend marginalisierte Gruppen sie verrichten, besonders Frauen und Migrant_innen (vgl. Reckwitz 2019: 105; 113).

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Macht bildet sowohl den Ausgangspunkt ihrer immanenten beziehungsweise genealogischen Kritiken als auch deren Fluchtpunk. Ihre Schriften weckten Widerspruch gegen Standardisierung, Unterwerfung, Atomisierung der Individuen. Ihre theoriepolitischen Mühen zielten auf die institutionellen Bedingungen einer emanzipatorischen Wissensproduktion. Ihr Einfluss reichte weit über die Neuen Sozialen Bewegungen hinaus und wirkt in den beschriebenen Transformationen fort. Umgekehrt schöpften ihre Thesen, Begriffe und Analysen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen und ihren Erfahrungen. Hinsichtlich der Emanzipation springt der zwischen Adorno und Foucault vollzogene *Übergang vom Modell der Revolution zu dem der Subversion* ins Auge. Während das erste eng an die Arbeiterbewegung gebunden war und die Befreiung kollektiv anstrebte und vergleichsweise linear und homogen verstand, pluralisiert das zweite mit weitreichenden Folgen. Dem entspricht historisch das Ende der alten Linken und das Aufkommen der Neuen Linken, der Bedeutungsverlust von Parteien und die Organisation in loseren Zusammenschlüssen, deren Protest oft gegen eine zuvor kaum beachtete Herrschaftsweise gerichtet war. Adorno und Foucault verarbeiteten diese Veränderungen theoretisch und wirkten damit in die Praxis zurück. Eßbach beschreibt, wie ihre »Theorie-Praxis-Modelle historisch auf verschiedene Weise mit Institutionen und Bewegungen verflochten waren« (Eßbach 2003: 173). Während »das Subversionsmodell des Poststrukturalismus« mit »dem Avantgardismus in der Kunst und seinen Ansprüchen auf die Gestalt des Lebens« verbunden sei, beziehe sich »das Kritikmodell der Kritischen Theorie« auf das »Schicksal des Intellektuellen in revolutionären Bewegungen.« (Ebd.) Die Rarifizierung des Widerstands und die Bindung an eine einheitliche Vernunft und deren Träger bei Adorno hat also unter anderem historische Gründe. Foucaults frühes Emanzipationsmodell der Überschreitung lässt sich mit Eßbach aus der avancierten Literatur herleiten. Hingegen hängen seine Ausweitung von Widerstandspunkten und die Ablehnung jeder Vereinheitlichung in Gestalt einer privilegierten Bewegung eng mit seinen Erfahrungen zusammen. Darauf macht Adamczak aufmerksam. Ihrer Meinung nach habe die allgemeine Entwicklung des Widerstands vom Paradigma der Revolution zur Subversion »weniger in der Kritischen Theorie, sondern eher in poststrukturalistischen bis postmarxistischen Theorien« eine fruchtbare Rezeption erfahren, weil in letzteren »die pluralen Kämpfe von 1968ff. einen stärkeren Niederschlag gefunden haben.« (Adamczak 2017: 233) Die Pluralität der Kämpfe der Neuen Sozialen Bewegungen pluralisierten in der Folge die Gesellschaften, mit allen beschriebenen ambivalenten Wirkungen. Diese Tendenz haben die poststrukturalistischen Theoretiker_innen, allen voran Foucault, theoretisch verarbeitet. Die Kritische Theorie blieb den Protestbewegungen gegenüber skeptischer. Weniger, weil Adorno sie aufgrund seines frühen Todes nicht begleiten konnte, sondern weil ihr theoretisches Modell einer anderen Historizität entstammte und ihre Emanzipationsmodelle nur teilweise kompatibel waren. Rückblickend kann es so wirken, als hätte sich Adornos Skepsis angesichts der neoliberalen Vereinnahmung bewahrheitet. Jedoch zieht auch diese Perspektive den Verdacht des Anachronismus nach sich und bleibt theoretischer Aktualisierung schuldig. Foucaults begriffliche Interventionen, wie Selbsttechniken oder Subjektivierungsweisen, bleiben, wie seine Ausweitung der Kategorien Ökonomie (vgl. Lemke 2003: 272) und Polizei, hingegen bis heute fruchtbare Werkzeuge der kritischen Gesellschaftsanalyse.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ausgehend von diesen Bemühungen zur Vermittlung der Differenzen zwischen Adorno und Foucault folgen abschließend vier Thesen zum Kraftfeld Subjektivität. Sie erheben nicht den Anspruch, die Spannungen zwischen ihren Ansätzen aufzuheben, sondern sollen eine Diskussion eröffnen.

Der ersten These zufolge beabsichtigt die *Dezentrierung des Subjekts*, welche Adorno und Foucault vorantreiben, die von den realen Subjektivierungen ausgehende Unmündigkeit vor Augen zu führen. *Die in der Dezentrierung liegende Kränkung soll heilsam wirken, da sie zur Mündigkeit befähigt durch das Untergraben der souveränistischen Subjektivität. Indem Kritik die gesellschaftlichen Bedingungen der unterwerfenden Subjektivierung offenlegt, wird sichtbar, wo und wie einzugreifen wäre.* Aus der Einsicht folgt praktisch ein Gewinn an Handlungsspielraum. Mündigkeit ist der aktive Eingriff in das Selbstverhältnis. Zugleich verweist sie, mitunter ohne Wirkung, auf die Aneignung der Verhältnisse zu Gesellschaft und Natur.

Die These zwei behauptet, dass zu einer Aneignung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine *Selbstkritik der unterworfenen Subjekte* unabdingbar ist. Nur darum verbinden Adorno und Foucault mit dem Individuum überhaupt Hoffnung. *Trotz einer bis zur Liquidation getriebenen Anpassung und infinitesimalen Unterwerfung bleibt doch die relative Autonomie der Subjekte erhalten.* Auf sie kann die Herrschaft nicht verzichten, noch weniger im Postfordismus. Umso mehr ist Skepsis noch dort geboten, wo Eigensinn sich anmeldet. *Einzig die beständige Wendung auf die eigenen Erfahrungen und ihre Verbindung mit denen anderer vermag Mündigkeit zu realisieren.* Eben das bedeutet es, den Mut zu haben, den eigenen Verstand ohne fremde Leitung zu gebrauchen.

Die dritte These begreift die *mündige Subjektivierungsweise* als einen Prozess. Mündigkeit selbst muss eine dynamische Kategorie bleiben und kann keinen Zustand beschreiben. *Das eigene Selbstverhältnis durch wiederholte Übung an die rationale Prüfung der Beziehungsweisen beim Lernen, Denken, Lieben und Sorgen zu binden, kann ermündigende Effekte haben. Dabei sollte ex negativo verfahren werden.* Durch die Auseinandersetzung mit Autoritäten und Heteronomien ist zu einer wirklichen Autonomie zu gelangen, die weder Autarkie noch Souveränität ist. Denn diese mündige Subjektivierung erkennt die Intersubjektivität an und begreift, wieso die Einschränkung des eigenen Willens ein Ausdruck der Freiheit sein kann. Diese aufgeklärte Autonomie kann sachliche Autorität anerkennen, ohne sich zu unterwerfen.

Abschließende behauptet These vier: *Nur ein Subjekt mit starkem Ich kann ablehnen, was es geworden ist und Experimente wagen, um ein Anderer zu werden.* Es bedarf der »Festigkeit des Ichs« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 143), um ein verändertes Individuum sein zu können: vermittelt, plural, offen und weiter veränderlich.

Adorno und Foucault plädieren für die unreglementierte Erfahrung und fordern den Mut zu dieser. Dafür analysieren sie die Verhinderung dieser Erfahrungen, die Art wie sie deformiert werden und führen sie auf soziale Pathologien zurück, welche durch das Individuum hindurch wirken. Damit gewinnt ihre Kritik eine Basis und normative Ausrichtung. Emanzipation ist von der individuellen Mündigkeit nicht zu trennen. Ohne eine selbstkritische Reflexion auf die ideologischen Hindernisse ist wiederum Mündigkeit nichts weiter als eine Sonntagspredigt, die ohne Wirkung bleibt, da sie nicht an der eigenen Ohnmachtserfahrung beginnt, der ersten Erfahrung, die Menschen in dieser Gesellschaft machen können. Hier wird das *Zusammenwirken der Kraftfelder* deutlich: *Ohnmacht,*

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ideologie und Individuum bilden eine Konstellation, welche zugleich Aufschluss über Herrschaft und über Emanzipation bietet.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Resümee

Nach dem Durchgang durch die Kraftfelder ist es an der Zeit, ein Resümee zu ziehen. Sowohl das erste Kapitel, welches die Perspektive scharfgestellt und die Methodik der Arbeit entwickelt hat, als auch die drei anschließenden Materialkapitel ermöglichen eine differenzierte Betrachtung der Bemühung um die Vermittlung der Differenzen zwischen den Ansätzen Adornos und Foucaults. Die einleitend gestellte Forschungsfrage nach den Bedingungen für kritische Gesellschaftstheorie, sowie die anschließende Frage, inwiefern Adorno und Foucault der Tradition einer kritischen Theorie angehören, können im Folgenden beantwortet werden.

Es zeigt sich, dass die Historizität der kritischen Theorie eine Bedingung ihrer Wahrheit ist und damit ihrer Fähigkeit, in das Theorie-Praxis-Gefüge einzugreifen. In der Vermittlung Adornos mit Foucault durch die theoretischen Differenzen hindurch lässt sich ein Modell dafür entwickeln, wie kritische Theorien sich mit gesellschaftlichen Transformationen auseinandersetzen können. Der Beitrag Foucaults kann der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule nicht simpel hinzugesetzt oder daran angeschlossen werden. Es bedarf einer aktiven Vermittlung, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf Kämpfe und Brüche innerhalb von Gesellschaften zurückführt. Im Ergebnis, so eine zentrale These der vorliegenden Arbeit, stellt Foucault ein Supplement zu der wesentlich von Adorno erarbeiteten Kritischen Theorie dar, das die Konstellation der gesamten Strömung kritischer Theorien entscheidend verschiebt.

Im Einzelnen ist dies in den vorangegangen Materialkapiteln durch die Methode des Kraftfelds an spezifischen sozialphilosophischen Begriffen verdeutlicht worden. Die in den Kapiteln ausgeführten Gedankengänge und die Verbindungslinien zwischen ihnen bilden Fäden, welche im Folgenden aufgegriffen und zusammengeführt werden. Zunächst findet sich eine kurze Rückschau auf den Begriff des Kraftfelds und seine Methodik ausgehend von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse und sozialphilosophischen Überlegungen. Anschließend werden die Kraftfelder knapp rekapituliert und zentrale Thesen vorgestellt, welche auf der Vermittlung der Ansätze Adornos und Foucaults aufbauen. Zwischen den Kraftfeldern sich abzeichnende Verknüpfungen aus Zusammenhängen, Interdependenzen und Brüchen bilden im Blick zurück einige Muster, welche ebenfalls kurz betrachtet werden. Im abschließenden Teil des Resümees stehen die Forschungsfragen im Fokus und wie diese Arbeit sie beantwortet.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.1. Perspektive: Die Methode des Kraftfelds

Der Blick in die nahezu unüberschaubare Forschungsliteratur zu Adorno und Foucault förderte zu Tage, dass eine auf das Material bezogene Vermittlung der beiden Autoren in ihrer Historizität noch nicht umfänglich vorliegt (siehe Kapitel 1.1.2.). Während anfänglich in der internationalen und besonders deutschen Debatte die Differenzen zwischen beiden als unüberbrückbar beschrieben worden waren, zeigt sich in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten ein Trend zur Einebnung eben dieser. Jedoch ist aus sozialphilosophischer Perspektive eine systematische Auseinandersetzung mit diesen Differenzen nötig, welche philosophie- und ideengeschichtliche Fragestellungen übersteigt (siehe Kapitel. 1.1.1.). Sowohl immanente Anknüpfungspunkte in den Arbeiten Foucaults und Adornos als auch interne in der internationalen Forschungsliteratur und externe aus den sozialen Bewegungen sprechen für die vorliegende intensive Bearbeitung ihrer sozialphilosophischen Kernbegriffe. Um diese Forschungslücke zu schließen, wurde im ersten Kapitel die Methode des Kraftfelds entwickelt (siehe Kapitel 1.2.). Sie ermöglicht, auf Grundlage der herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten Foucaults und Adornos ihre theoretischen Differenzen offenzulegen und so anschließend durch die Differenzen hindurch zu systematischen Erkenntnissen über sozialphilosophische Probleme zu gelangen. In einer reflektierten Weise kann auch von Vermittlung gesprochen werden, sofern damit nicht der vereinheitlichende Modus positiver Dialektik gemeint ist. Schließlich bezieht sich der Begriff des Kraftfelds auf die kritischen Auseinandersetzungen mit der Dialektik (siehe Kapitel 1.3.2.), welche in der Idee der Konstellation Ausdruck gefunden haben. Konstellationen definieren ihre Gegenstände nicht und behaupten keine Identität zwischen Begriff und Sache. Stattdessen folgen sie und damit die Kraftfelder dem deiktischen Verfahren, wodurch Verbindungen von Begriffen auf ihre sachlichen Gehalte verweisen. Ein Kraftfeld entsteht also aus der Konstellation verschiedener Begriffe, die ein gesellschaftliches Problem spezifisch artikulieren. Indem diese Begriffe aufeinander verweisen, wirken sie an einem reflexiven Prozess der Erkenntnis mit, weil sie einander präzisieren und zugleich Unschärfen zugestehen. Die Kraftfeld-Analyse transformiert ein fixiertes Spannungsfeld zwischen ungleichen begrifflichen Polen in ein Verhältnis immanenter Verbindungen. Dadurch erlaubt es die Analyse, aus der Differenz auf gesellschaftliche Transformationen zu schließen. Dabei folgen Kraftfelder der Einsicht in die epistemische Gewalt (siehe Kapitel 2.1.1. und 3.2.1.) und orientieren sich am Ideal mimetischer Erkenntnis. Sie wirken der Fetischisierung und damit der Ideologie entgegen, indem sie Erfahrungen folgend Begriffe in Konstellationen anordnen (siehe Kapitel 3.3.). Bezogen auf Adorno und Foucault ließen sich auf diese Weise in der Studie ihre Positionen frei von Hierarchien aufeinander beziehen, so dass ihre verschiedenen Begriffe als historische Problematisierungsweisen des jeweiligen behandelten Komplexes hervortraten. Ihre Einsätze innerhalb gesellschaftlicher Auseinandersetzungen traten hervor und boten Anknüpfungspunkte für Aktualisierungen.

Die Methode des Kraftfelds sieht zwei Sichtachsen vor: die Historizität einerseits und das Theorie-Praxis-Gefüge andererseits. Sie durchziehen jedes der drei Kraftfelder, überkreuzen sich beständig und strukturierten die Perspektive, mit der die Vermittlung der Begriffe Adornos und Foucaults erfolgte. Sie erlaubten es, das Kraftfeld um die jeweilige Achse zu drehen und so der eigenen Position gewahr zu werden. Ausgehend von der

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aktualität ermöglichte die Achse der Historizität die Bestimmung der realhistorischen Bedingungen der Theorieproduktion Adornos und Foucaults (siehe Kapitel 1.3.1.). Dabei konnte an ihre Gedanken über den Zeitkern der Wahrheit und das historische Apriori angeknüpft werden. Es zeigte sich, dass der Zeitkern kein Verfallsdatum bezeichnet, sondern die Existenzbedingungen von Begriffen und Theoremen. Beide Autoren verweisen beständig auf die Zeitgebundenheit von Wahrheiten, mithin ihre Vergänglichkeit, und zugleich ihre Materialisierung in der Zeit (siehe Kapitel 3.3.). Um sich aus der Rückschau dem Verhältnis Adornos und Foucaults zu nähern, erwies sich die Folie des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus als hilfreich. Gleichwohl vermied es die vorliegende Studie, sie schlicht jeweils zuzuordnen und griff stattdessen auf ein Verständnis komplexer Ungleichzeitigkeiten zurück. Im Anschluss an Adorno und Foucault ließen sich gesellschaftliche Transformationen als globale Tendenzen begreifen, die auf lokalen Praktiken basieren und auch widerständige Strategien beinhalten. In diesem Sinne konnte festgestellt werden, dass Adorno für die Beschreibung der fordistischen Gesellschaft mit guten Gründen den Antagonismus der Klassengesellschaft behauptet, jedoch sein Gespür für Brüche bereits den Übergang zum Postfordismus der Analyse zugänglich macht. Wiederum sitzen Foucaults Überlegungen über die Krise der fordistischen und den Aufstieg der neoliberalen Regierungsweisen auf breiten Studien über die Widerstände gegen diese Machtformen auf. Insgesamt spürte die vorliegende Arbeit fortwährende und umkämpfte Prozesse auf, in denen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse und Institutionen einen Funktionswechsel durchlaufen. Herrschaftsverhältnisse verändern sich, indem sie das Elend oder das Gesetz unter neuen Kräfteverhältnissen anders wirken lassen, wie Adorno und Foucault modellhaft vorführen. Daher rühren ihre begrifflichen Reformulierungen, etwa die Begriffe der Ohnmacht und der Norm. Letztlich trägt die Auseinandersetzung mit ihren Gedanken über die Historizität zu einer Geschichte der Gegenwart bei, welche ein historisches Bewusstsein ermöglicht. Beim Drehen um diese Sichtachse lässt sich ihre historische Situation und zugleich eine Perspektive zu Beginn des 21. Jahrhunderts besser erfassen.

Die zweite Sichtachse, welche in allen drei Materialkapiteln die Betrachtung des Kraftfeldes in Teilen leitete, lässt das Verhältnis von Theorie und Praxis hervortreten. Es wurde herausgearbeitet, dass sich Adorno und Foucault durchgehend mit diesem Komplex beschäftigten (siehe Kapitel 1.3.2.). Sie vertraten auch jenseits des Schreibtischs ein eingreifendes Denken, das sie selbst als eine materielle Praxis begriffen und das eine Theoriepolitik erforderte, um sich zu erhalten und gesellschaftlich zu wirken. Besonders im Hinblick auf die Revolten der *sixties* konnte wiederholt aufgezeigt werden, dass ihre Theorien innerhalb der Veränderungen der Kräfteverhältnisse wirkten und von den Auseinandersetzungen geprägt wurden. Beide Theorien bilden Seismografen und Katalysatoren für Proteste. Komplementär dazu forderten die Proteste sie zur Erarbeitung neuer Begriffe und Methoden auf. Es zeigte sich darüber hinaus, dass Adorno implizit und Foucault explizit als spezifische Intellektuelle auftraten. Sie verkündeten also keine universellen Wahrheiten, sondern setzten auf lokale Interventionen in ihren jeweiligen Bereichen, so reich an Umfang und Zahl diese auch jeweils waren. Indem sie den eigenen Ort in der politischen Ökonomie des Wissens reflektierten, offenlegten und darin lokal eingriffen, entfalteten beide gesellschaftliche Wirkung. Ihr Engagement als kritischen Intellektuelle, so erwies die Untersuchung, zeigte sich nicht in der Einheit von

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Theorie und Praxis, sondern in deren fruchtbarer Spannung. Der Grund liegt im beständigen Oszillieren zwischen solidarischer Nähe und kritischer Distanz, das Adorno und Foucault zu den sozialen Bewegungen unterhielten. Die Studie konnte ferner zeigen, dass ein bleibender Beitrag ihres jeweiligen Eingriffs in das Theorie-Praxis-Gefüge in der Redefinition des Politischen besteht. Durch die Kritik Foucaults und Adornos an den tradierten Vorstellungen von Politik führten sie die Tradition der kritischen Theorie fort, die sich dauerhaft mit der ambivalenten Konstellation von Philosophie und Politik auseinandersetzt.

Die Auswahl der drei Kraftfelder der vorliegenden Studie folgte einer Reihe von Vorüberlegungen und erwies sich als fruchtbar. Ausgehend von wiederholten Verweisen Foucaults und einiger Forscher_innen wie Brieler, Jaeggie und Celikates (siehe Kapitel 1.2.) wurden die Kraftfelder um die Begriffe Gewalt und Macht, Ideologie und Wissen und schließlich um das Subjekt herum entwickelt. Es handelt sich dabei um etablierte sozialphilosophische Themen, genauso wie um brennende Tätigkeitsfelder verschiedener sozialer Bewegungen. Es ließ sich in den Kraftfeldern rekonstruieren, welche fundamentale Bedeutung diesen Begriffen und ihren jeweiligen Konstellationen bei Adorno und Foucault zukommt. Besonders bei Foucault bilden die Macht, die Wahrheit und das Subjekt ein dominantes kritisches Dreieck (siehe Kapitel 4.2.3.). Es bestätigte sich die anfängliche Hypothese, dass die drei Kraftfelder nur formal getrennt behandelt werden können, da sie beständig aufeinander verweisen und nicht voneinander gelöst werden können (siehe 5.2.4.).

5.2. Der Ertrag der drei Kraftfelder: Ohnmacht, Ideologie und Mündigkeit

Im Folgenden werden die wesentlichen Erkenntnisse aus den drei Kapiteln zusammengetragen, die an das erste methodische Kapitel anschließen. Darin wurden in den materialen Untersuchungen Adornos und Foucaults mithilfe der Kraftfeld-Analyse die historischen Bedingungen ihrer kritischen Begriffsarbeit herausgearbeitet, mit denen sie in die jeweiligen Theorie-Praxis-Gefüge intervenierten. Auf dieser Grundlage konnten jeweils Thesen formuliert werden, welche zu einer Aktualisierung der kritischen Theorie beitragen.

5.2.1. Kraftfeld A: Macht und Gewalt

Die Studie rekonstruierte den multiplen Gewaltbegriff Adornos und den produktiven Begriff der Macht Foucaults, um sie in Beziehung zu setzen. Das Kraftfeld wies nach, dass das gemeinsame Problem beider Autoren in der Fortsetzung der Herrschaftskritik besteht (siehe Kapitel 2.3.1.). Während jedoch Adornos Fokus auf Gewalt ausgehend von der vielfach vermittelten Drohung mit physischer Gewalt die Macht vergleichsweise traditionell als Repression begreift (siehe Kapitel 2.1.4.), verfährt Foucault umgekehrt. Er trennt die produktive, omnipräsente Macht von der physischen Gewalt. Jedoch unterläuft er diese Trennung beständig (siehe Kapitel 2.2.4.). Die Kraftfeld-Analyse verband diese theoretische Differenz mit der sozialwissenschaftlichen Einsicht, wonach Herrschaftsverhältnisse im Postfordismus eine permissive Tendenz zeigen, welche die fort-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dauernde Repression einem Funktionswandel unterwirft. Im Fordismus beschnitt die Macht häufiger die Freiheit der Individuen. In den zurückliegenden Jahrzehnten wirken die Zwänge subtiler und vermittelter. Die Verschiebung, so zeigt die Studie, drückt sich theoretisch darin aus, dass Adorno am Konzept des Antagonismus festhält, während Foucault vom Agonismus ausgeht (siehe Kapitel 2.3.2.). Die Pluralisierung der Gesellschaft in Folge der Neuen Sozialen Bewegungen ließ die Annahme eines einzigen dominanten Herrschaftsverhältnisses, namentlich zwischen Kapital und Arbeit, zweifelhaft erscheinen. Dennoch besteht die kapitalistische Ausbeutung fort, sie hat allerdings ihre Funktionsweise wesentlich transformiert. Auf der theoretischen Ebene verlangt dies nach einer Neubestimmung des Verhältnisses von Gewalt und Macht. Anschließend an die Vermittlung Adornos und Foucaults entwickelte die Studie die These vom *dialektischen Verhältnis von Macht und Gewalt* (siehe Kapitel 2.3.3.). Beide Begriffe sind nicht deckungsgleich: Die Abschaffung von Leiden verlangt die Beendigung von Gewalt, hingegen steckt im Machtbegriff weiterhin ein emanzipatorisches Versprechen auf reflektierten Fortschritt. Allerdings kann Macht jederzeit in Gewalt umschlagen. Bei beiden handelt es sich um weite Begriffe, die nur negativ über das Potential von Zuständen jenseits dieses dialektischen Verhältnisses bestimmt werden. Weiterhin erlaubte das Kraftfeld die Entwicklung des Begriffs der *Ohnmacht* als eines Mittlers zwischen Adorno und Foucault. Ohnmacht bringt eine fundamentale Leiderfahrung zur Sprache und diskreditiert die Gewaltverhältnisse der dynamisch stabilisierten Klassengesellschaften des Kapitalismus. Sie offenbart die abgründige Produktivität der Gewalt. Zugleich bildet sie die dunkle Kehrseite der permissiven Machtformen. Die sich ausbreitenden mehrdimensionalen Ohnmachtserfahrungen sind für die Herrschaft funktional, weil sie die Verhältnisse reproduzieren und emanzipative Eingriffe blockieren. Sie verursachen millionenfaches Leiden und bilden eine Form des Elends. Die Ohnmacht ist eine sozialphilosophische Kategorie, die aufzeigt, in welcher Weise Aporien der derzeitigen kapitalistischen Gesellschaft systematisch das gute Leben verunmöglichen.

5.2.2. Kraftfeld B: Ideologie und Wissen

Durch die Rekonstruktion der Ideologienlehre Adornos und des Wissensbegriffs bei Foucault wurde die Basis für das Kraftfeld B gelegt, welches ihre verschieden theoretischen Strategien zur Bearbeitung des Problems der Herrschaftswirkungen der Vernunft vermittelt. Es zeigte sich, dass sich ihre sehr unterschiedlichen Problematisierungen, die zum Ideologie-Paradox einerseits (siehe Kapitel 3.1.1.) und zur Konzeption des Macht-Wissen-Komplexes (siehe Kapitel 3.2.1.) andererseits führten, ergänzen können. Die Analyse führte vor Augen, dass die Konzeptionen mit sozio-ökonomischen Verschiebungen einhergehen: Während im Fordismus die Autonomie der Produktion geistiger und kultureller Produkte zunehmend schwindet und die affektive Dimension in Form planmäßiger Propaganda an Bedeutung gewinnt, wertet der Postfordismus das Wissen in allen Bereichen der Ökonomie auf. Die mit den sozialen Bewegungen und Kämpfen verbundene *counter culture* wird durch die Kulturalisierung des Kapitalismus inkorporiert, die Qualität und Quantität immaterieller und symbolanalytischer Arbeit steigt enorm und mit ihr der Grad ihrer Ausbeutung. Angesichts dieser Entwicklungen zeigte das Kraftfeld durch die Differenzen zwischen Adorno und Foucault hindurch fruchtbare

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verbindungslinien auf. Adornos konzise Analyse der Entstehung der Ideologien in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (siehe Kapitel 3.1.1.) lässt sich mit Foucaults Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit (siehe Kapitel 3.2.3.) verschränken. Ihre politischen Geschichten der Wahrheit begreifen diese als historisch produziert und beschreiben ihre Produktivität in und gegen gesellschaftliche Verhältnisse. Emphatische Wahrheit erfordert für sie die gesellschaftlichen Bedingungen zu reflektieren und Selbsterkenntnis zu betreiben, um in beide einzugreifen (siehe Kapitel 3.3.3.). Daran anschließend entwickelte die Studie die These von der *Bindung der Wahrheit an das Potential*, demzufolge sie nur ex negativo gezeigt werden kann. Nur im unnachgiebigen Blick auf die Negativität der herrschenden Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen ist Wahrheit aufgehoben. Die zweite These formulierte, dass *Ideologien als fetischisierendes Wissen* bestimmt werden können. Die Vermittlung der vom Warenfetisch ausgehenden Ansätze Adornos mit den von Foucault konzipierten Strategien in Diskursen und Dispositiven erlaubte diese Begriffsarbeit. Ideologien sind materielle Praktiken, welche Subjekte und Objekte fixieren und fungibel machen für irrationale Zwecke, gleichzeitig bearbeiten sie die Leiderfahrungen der Subjekte auf eine Weise, die die Verhältnisse perpetuiert. Als dritte These entwickelte das Kraftfeld B die Notwendigkeit einer *positionalen Ideologiekritik*. Demnach muss diese sich reflektieren und sich als Strategie innerhalb von Kräfteverhältnissen begreifen und kenntlich machen, auch um der Asymmetrie zu entgehen, welche ihr beständiges Problem darstellt.

5.2.3. Kraftfeld C: Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen

Ausgehend vom gemeinsamen Problem, wie die unterworfenen Subjekte doch Träger der Emanzipation sein können, setzte das Kraftfeld C die negative Subjekttheorie Adornos mit Foucaults Konzeptionen der Subjektivität in Beziehung. Die vorliegende Arbeit zeigte, dass Adornos vielschichtige Analyse vom Verschwinden des Individuums von der Hoffnung genährt ist, Widerspruch und damit Widerstand zu wecken (siehe Kapitel 4.1.4.). Umgekehrt wurde deutlich, wie stark Foucaults Wende auf das Subjekt durch die Widerstände gegen die von ihm kritisch analysierten Unterwerfungsinstitutionen motiviert ist (siehe Kapitel 4.2.3.). Ihre stark abweichenden Einschätzungen zur Tragweite von Konzepten wie Entfremdung und Repression (siehe Kapitel. 4.1.2. und 4.2.1.) konnte die Studie mit gesellschaftlichen Transformationen parallel führen. In den fordistischen Gesellschaften wurde unter dem Primat des Allgemeinen die universelle Anpassung der Individuen gewaltsam angestrebt. Verinnerlichte Werte wie Disziplin und Konventionalismus zeugen bis heute von der Durchschlagskraft dieser Vergesellschaftung. Zugleich erzeugten sie starke Widerstände, welche eine Neujustierung der Regierungsweise forderten, die im Postfordismus die Singularität ins Zentrum rückte. Anrufungen zu Eigenverantwortung und Selbstentfaltung dechiffriert die Studie als fortschreitende reelle Subsumtion der Subjektivität unter das Kapital. Angesichts dieser ungleichzeitigen Entwicklungen, so zeigte sich, behalten Adornos Diagnose der Pseudo-Individualität und Foucaults Kritik der Selbsttechniken der Biomacht ihre analytische Funktion. Ebenso fruchtbar ließ sich an ihre emanzipatorischen Überlegungen anknüpfen, in deren Zentrum die Verbindung von Erfahrung und Mündigkeit steht. Kämpfe und Erfahrungen bedingen einander und werden damit zu Katalysato-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ren der Befreiung. Ausgehend davon formulierte die vorliegende Arbeit die folgenden Thesen: Die von Adorno und Foucault vorgenommene *Dezentrierung des Subjekts soll zur Mündigkeit befähigen*, lautet die erste. Demzufolge legt die Kritik der gesellschaftlichen Bedingungen der unterwerfenden Subjektivierung offen, wo und wie einzugreifen wäre. Mündigkeit besteht in dem aktiven Eingriff in die Selbstverhältnisse und verweist damit auf die Aneignung der Verhältnisse zu Gesellschaft und Natur. Die zweite These, welche das Kraftfeld aufstellte, fordert die *Selbstkritik der unterworfenen Subjekte, einschließlich der Kritiker_innen* der Unterwerfung. Einzig die beständige Wendung auf die eigenen Erfahrungen und ihre Verbindung mit denen anderer vermag Mündigkeit zu realisieren. Damit *erhält die mündige Subjektivierungsweise zugleich einen Prozesscharakter* entsprechend der Einsicht in die Unabschließbarkeit dieser dynamischen Kategorie, so die dritte These. Die beständige Befragung der eigenen Beziehungsweisen zu sich und anderen kann ex negativo »ermündigende« Effekte haben und den Ausgangspunkt von kollektiven Aneignungen bilden. Eine über die konstitutive Intersubjektivität aufgeklärte Autonomie vermag sachliche Autorität anzuerkennen, ohne sich zu unterwerfen. Mit der abschließenden vierten These vermittelte das Kraftfeld abermals Adorno und Foucault, indem es festhielt, dass *einzig ein ichstarkes Subjekt ablehnen kann, was es geworden ist, um Experimente zu wagen, ein Anderer zu werden*. Ein verändertes Individuum werden zu können, setzt zugleich Stabilität und Kontinuität voraus.

5.2.4. Immanente Vermittlung der drei Kraftfelder

Die Studie ergab, dass aufsteigend von den einzelnen Begriffen Adornos und Foucaults, welche sie zu anderen in Konstellationen gebracht hatten, durch eine Vermittlung innerhalb der Kraftfelder fruchtbare Erkenntnisse gewonnen werden konnten. Zugleich zeigten sich beständig Bezüge unter den Kraftfeldern. Es bestätigte sich die Vermutung der Interdependenz zwischen ihnen. Einzig formal konnten sie für die Analyse getrennt werden, der Sache nach blieben sie verbunden. Ihrer Verbindung ähnelt in der Form drei Borromäischen Ringen, die einzeln betrachtet, zu zweien gelöst, aber gemeinsam nicht voneinander getrennt werden können. Ein jedes Kraftfeld konnte allein analysiert werden, verwies aber unablässig auf Wirkungen der anderen. Es zeigte sich, dass sie immanent miteinander vermittelt sind.

Insgesamt wurde am Ende der Studie deutlich, dass *Ohnmacht, Ideologie und Individuum selbst eine Konstellation bilden, welche zugleich Aufschluss über Herrschaft und Emanzipation bietet.* Die immanenten Konstitutionszusammenhänge von Subjekt, Macht und Wissen bei Foucault und von Gewalt, Ideologie und Pseudoindividualität bei Adorno traten unter anderem bei dem Phänomen der Kulturindustrie und dem Begriff des Potentials deutlich zu Tage. Verdichtet können sie einen Eindruck des Zusammenwirkens der Kraftfelder vermitteln.

Den polemischen Begriff der Kulturindustrie entwickelt Adorno, um die gewaltsame Angleichung der Bedürfnisse an das geistige Angebot zu brandmarken. Die Kulturindustrie produziert Kulturwaren, welche die leidfördernden Verhältnisse reproduzieren (siehe Kapitel 2.1.2.). Obendrein schneidet sie die Erfahrung des Ungenügens, das auf die gesellschaftlichen Potentiale verweist, ab und kanalisiert sie etwa in den Konsum. Ihre spezifische Gewalt ist also mit Foucault gesprochen produktiv für fordistische Machtfor-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

men (siehe Kapitel 2.3.2.). Selbstverständlich handelt es sich bei der Kulturindustrie um ein ideologisches Phänomen, dass für die Herrschaft insofern funktional ist, als es das von Gewalt ausgelöste Leiden vergessen lässt und damit die Gewaltverhältnisse aufrechterhält (siehe Kapitel 3.1.3.). Das von ihr verbreitete Wissen ist auf die Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse präformiert, welche sie damit zum Fetisch macht. Hierfür geht sie über geistige, im engeren Sinne rationale Inhalte hinaus und erzeugt eine affektive Bindung der Individuen an die Gesellschaft, von der es sie zugleich trennt. Indem sie den Prozess der Subjektivierung und Objektivierung fixiert und Erfahrungen standardisiert, verlängert sie die Ohnmacht auf individueller und kollektiver Ebene (siehe Kapitel 3.3.3.). Noch in der individualistischen Digitalgesellschaft reproduziert sie durch Schablonen von Gefühlen und Gedanken standardisierte Individualitäten, die um die wirkliche Individualität betrügen (siehe Kapitel 4.1.1.). Damit erwies sich die Kulturindustrie als zentrales Relais gesellschaftlicher Herrschaft. Sie bietet neben planvoll entworfenen auch scheinbar autonome Selbsttechniken und Ersatzerfahrungen an, welche die Subjektivierung entlang gesellschaftlicher Imperative ausrichtet und damit Mündigkeit untergräbt (siehe Kapitel 4.3.2.).

Auch der Begriff des Potentials zeigte in den Kraftfeldern wiederkehrend deren immanente Vermittlung an. In den dargestellten Thesen kam dem Gedanken, dass das, was ist, nicht alles sein kann, eine wichtige Rolle zu. Das Potential ist das Andere von Macht und Gewalt (siehe Kapitel 2.3.3.). Zugleich äußert sich Gewalt, durch die Verhinderung des besseren Zustands (siehe Kapitel 4.1.3.). Damit ist das Potential zugleich die Bedingung von Wahrheit, der sich nur ex negativo angenähert werden kann (siehe Kapitel 3.3.3.). Die Studie konnte zeigen, dass Adorno und Foucault nicht von einem transzendentalen Potential ausgehen, sondern von den materiellen Praktiken im Diesseits, welche die Bedingungen der Emanzipation in sich tragen. Dies, so stellte sich heraus, gab beiden Hoffnung hinsichtlich der mündigen Subjektivierungsweisen. Bestünde nicht ein widerständiges Potential in den Subjekten, erübrigte sich die Kritik an unterwerfenden Subjektivierungsweisen, wie dem autoritären Charakter und dem unternehmerischen Selbst (siehe Kapitel 4.1.4. und 4.3.). Auch die Herrschaft kann nicht auf die relative Autonomie der Individuen verzichten, besonders im Postfordismus wird eben auch diese kommodifiziert (siehe Kapitel 4.3.3.). Dies führt vor Augen, wie prekär die Rede vom Potential stets bleiben muss.

Neben den beiden angeführten sprechen weitere Phänomene und Begriffe für die Interdependenz der Kraftfelder, wie etwa das Sexualitätsdispositiv, das Leiden und die Erfahrung. Über die Tradition der kritischen Theorie hinaus zeigte sich in der Studie die Fruchtbarkeit der drei Kraftfelder als Analyseraster für zukünftige Gesellschaftsanalysen.

5.3. Antworten auf die Forschungsfragen

Zunächst ein Blick zurück in die Einleitung. Dort wurde die Forschungsfrage wie folgt formuliert: *Was sagen die Differenzen und Gemeinsamkeiten Adornos und Foucaults in Bezug auf Gesellschaftskritik zu ihrer Zeit über die Bedingungen der Möglichkeit von kritischer Theorie der Gesellschaft heute aus?* Die zugrundeliegende Annahme, wonach beide Theoretiker zueinan-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der ins Verhältnis gesetzt werden können, wurde auf verschiedenen Ebenen begründet (siehe Kapitel 1.1.). Jedoch musste an dieser Stelle noch offengelassen werden, *in welchem Sinn sie einer gemeinsamen Tradition der kritischen Theorie zugehören*. Der Grund besteht darin, dass eine Antwort darauf nicht von oben herab erfolgen kann, sondern die Vermittlung mit der Sache bedarf. Daher wurde im ersten Kapitel der historische Charakter ihrer Theorien der Gesellschaft (siehe Kapitel 1.3.1) ebenso herausgearbeitet wie der kritisch-emanzipatorische. Der kritische Charakter einer Theorie zeigt sich in der Art der Wechselbeziehung von Theorie und Praxis und ist einer ständigen Überprüfung und Aktualisierung unterworfen (siehe Kapitel 1.3.2.). Daran anschließend wurde argumentiert, dass der emanzipatorische Nutzen einer kritischen Theorie sich durch ihre Intention im historischen Prozess bestimmt. Somit wäre die nötige Reflexivität kritischer Theorie bei beiden belegbar, auch über die grundsätzlichen Differenzen zwischen Dialektik und Nominalismus hinweg. Der Teil der Gesellschaftstheorie, der die Kritik der Heteronomie betrifft, ließ sich am Material, also an der Begriffsarbeit Adornos und Foucaults aufzeigen (siehe Kapitel 5.2.). Mit guten Gründen lassen sich also Adorno und Foucault als aufeinander beziehbare Akteure *einer* Tradition der kritischen Theorie begreifen. Selbstverständlich nicht in dem Sinne, dass Foucault die Kritische Theorie der Frankfurter Schule fortsetzt. Das wäre erstens nicht möglich, weil sie bruchlos gar nicht fortgesetzt werden kann, will sie dem Anspruch auf den Zeitkern der Wahrheit nicht entsagen. Zweitens würde das auch Foucaults theoretischem Kontext und seiner eigenen Leistung nicht gerecht, und liefe dem Anspruch zuwider, dem Besonderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aus diesen Gründen greifen auch lineare Familiennarrative oder Erbschaftsverhältnisse zu kurz (siehe Kapitel 1.1.2.). Dem Selbstverständnis der historisch-materialistischen Denktradition, die beständig mit der Dialektik Hegels ringt, ist vielmehr der Begriff des *Supplements* gemäß. In diesem Sinne fügt Foucaults historischer Nominalismus dem interdisziplinären Marxismus etwas hinzu, das ihm fremd bleiben muss und ihn verändert. Doch gerade, weil er nicht vollständig kompatibel mit der negativen Dialektik Adornos ist, ergänzt er diese reiche Tradition um ein notwendiges Korrektiv. Foucault greift die um 1968 herum ablaufenden Prozesse der Pluralisierung der Gesellschaften auf, die mit den Kämpfen der Neuen Sozialen Bewegungen verbunden sind. Mit seinen nomadischen Begriffen verändert er das materialistische Denken. Dieser Impuls kommt von außerhalb des Marxismus und führt zu einer nachhaltigen Pluralisierung der kritischen Theorien. Doch bei näherer Betrachtung existierte diese Tradition bereits vorher im Plural. Es handelte sich und handelt sich weiterhin um eine Konstellation von kritischen Theorien.

Kommt ein Supplement hinzu, verändert sich die gesamte Konstellation. Dieser Vorgang hat seine soziale Seite, denn die Rekonfiguration der gesellschaftlichen Verhältnisse erzwingen die der theoretischen Strategien. Angesichts von Krisen und Katastrophen müssen beständig die dynamischen und statischen Elemente in Theorie und Praxis herausgearbeitet und aktualisiert werden. Ungleichzeitigkeiten, Brüche und Potentiale stellen das Denken vor zusätzliche Herausforderungen. Alle Theorien sind Strategien innerhalb der politischen Ökonomie der Wahrheit einer Gesellschaft, sie sind integraler Bestandteil ihrer Arbeitsteilung. Kritische Theorien stellen den fortlaufenden Versuch einer Kritik der jeweiligen politischen Ökonomie der Wahrheit dar mit dem Ziel, in sie und damit in die Verhältnisse von Selbst, Gesellschaft und Natur einzugreifen. Diese bewuss-

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te gesellschaftliche Vermittlung bestimmt kritische Theorie und erzeugt ihr besonderes Verhältnis zur eigenen Historizität. Adornos Zeitkern der Wahrheit und Foucaults historisches Apriori bezeichnen die Zeitgebundenheit auch ihrer Wahrheiten, mithin ihre Vergänglichkeit und zugleich ihre Materialisierung in der Zeit.

Auf dieser Grundlage lässt sich eine Antwort auf die Forschungsfrage formulieren. Die Bedingungen der Möglichkeit sind zunächst *materiell*. Von Adorno und Foucault lässt sich lernen, dass es der aktiven Theoriepolitik bedarf. Als spezifische Intellektuelle kümmerten sie sich erfolgreich um die Entstehungsbedingungen der Theorieproduktion, die sie zugleich kritisch reflektierten. Auf *historischer* Ebene kann eine kritische Theorie nur dann Gesellschaftskritik leisten, wenn sie ein Bewusstsein ihrer Historizität besitzt, einschließlich des Theorie-Praxis-Gefüges, in das sie intervenieren möchte. Auf der *theoretischen* Ebene bedarf es einer steten Aktualisierung und Reformulierung von Begriffen, eines wachen Gespürs für das Abnutzen der Begriffe, wie auch für die sich wandelnden Kräfteverhältnisse. Keine Theorie ist gegen ihre Vereinnahmung gefeit, auch keine kritische. Das hängt auch damit zusammen, dass gerade sie in Verhältnisse eingreifen wollen. Damit läuft ihr Erfolg beständig Gefahr zu ihrem Verhängnis zu werden.

Insgesamt bietet die vorliegende Studie zahlreiche Belege dafür, dass es sich bei der Vermittlung relevanter sozialphilosophischer Begriffe Adornos und Foucaults in Kraftfeldern um ein Modell für die Aktualisierung der kritischen Theorie handelt. Auf Basis gemeinsamer Problemhorizonte ließen sich durch die Differenzen hindurch Erkenntnisse darüber erlangen, wie sich kritische Theorie in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Transformationen aktualisiert kann. Erst die Differenzen verlangen das eigenständige Denken und Urteilen, das ein wesentlicher Aspekt der mündigen Subjektivierungsweise darstellt. Die Texte Adornos und Foucaults offenbaren gerade in dieser Lektüreperspektive zahlreiche Aktualisierungspotentiale. Gleichzeitig führen sie uns auch die eigene Fallhöhe vor Augen und rufen dazu auf, ungedeckte Gedanken zu denken, welche die Leerstellen der kritischen Theorien füllen könnten. Auch in dieser kritisch-experimentellen Haltung materialisiert sich Mündigkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bibliographie

Die Primärliteratur wird aufgeführt nach Adorno und Foucault. Die Sekundärliteratur folgt im Anschluss. Nach Möglichkeit werden die Daten der Erstveröffentlichung herangezogen, das Jahr der Ausgabe steht dahinter durch einen Querstrich getrennt.

Bei Adorno und Foucault stehen Monographien und Vorlesungen mit Kurztitel beziehungsweise in Form einer Abkürzung nach Namen und Jahr der Erstveröffentlichung. Im Fall von Aufsätzen, Interviews und kleineren Artikeln stehen in *eckigen Klammern* bei Adorno Kurztitel und bei Foucault die Nummer der Einträge in den *Dits et Ecrits. Schriften*, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M., 2002–2005 (Paris 1994).

Für Adorno werden meist die *Gesammelten Schriften*, herausgeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M., 2002–2003 herangezogen, in Einzelfällen auch separate Ausgaben.

Für Foucault finden zusätzlich zu den deutschen Übersetzungen in vielen Fällen französische Ausgeben Beachtung.

Teil 1: Literatur Theodor W. Adorno

Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: *Reflexionen zur Klassentheorie*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 373–392.

Adorno 1950: AP: GS 9.1: *Studies in the Authoritarian Personality.* In: Gesammelte Schriften, Bd. 9.1. Frankfurt a.M., 143–509.

Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10.1. Frankfurt a.M., 11–30.

Adorno 1951: MM: GS 4: *Minima Moralia*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M..

Adorno 1952: [empirische Sozialforschung]: GS 8: *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland.* In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 478–493.

Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: *Die revidierte Psychoanalyse*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 20–41.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Adorno 1953: [Fernsehen als Ideologie]: *Fernsehen als Ideologie.* In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a.M., 2003, 81–98.
Adorno 1953: [IuO]: GS 8: *Individuum und Organisation*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 440–456.
Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: *Beitrag zur Ideologienlehre.* In: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt a.M., 457–477.
Adorno 1955: [Résumé]: GS 10.1: *Résumé über Kulturindustrie*«. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10.1. Frankfurt a.M., 337–345.
Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie.* In: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt a.M., 42–87.
Adorno 1956: Erkenntnistheorie: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Frankfurt a.M., 1990.
Adorno 1957: [Stars Down]: GS 9.2: *The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column. A Study in Secondary Superstition* In: Gesammelte Schriften, Bd. 9.2. Frankfurt a.M., 7–120.
Adorno 1958: [Essay]: GS 11: *Der Essay als Form*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 11. Frankfurt a.M., 9–33.
Adorno 1959: [Aufarbeitung]: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit.* In: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969, Frankfurt a.M. 1971, 10–28.
Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: *Theorie der Halbbildung.* In: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M., 93–121.
Adorno 1960: PuS: *Philosophie und Soziologie*. Berlin, 2011.
Adorno 1961: [Meinung]: *Meinung Wahn Gesellschaft*. In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a.M. 2003, 147–172.
Adorno 1961: [Statik]: GS 8: *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 217–237.
Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: *Wozu noch Philosophie?* In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a.M., 2003, 11–28.
Adorno 1962: [Aberglaube]: *Aberglaube aus zweiter Hand*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 147–176.
Adorno 1962: [Fortschritt]: *Fortschritt*. In: Stichworte: kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 29–50.
Adorno 1962: Terminologie 1: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung Bd. 1.* Frankfurt a.M., 1973.
Adorno 1963: Hegel: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a.M., 1963.
Adorno 1963: PdM: *Probleme der Moralphilosophie.* Frankfurt a.M., 2010.
Adorno 1963: Terminologie 2: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung Bd. 2*. Hg. v. Rudolf zur Lippe. Frankfurt a.M., 1974.
Adorno 1964: LGF: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt a.M., 2006.
Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: *Gesellschaft*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 9–19.
Adorno 1965: Metaphysik: *Metaphysik: Begriff und Probleme.* Frankfurt a.M., 1998.
Adorno 1965: VND: *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Adorno 1966: [Auschwitz]: *Erziehung nach Ausschwitz*. In: Stichworte: kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 1969, 85–100.
Adorno 1966: [Persönlichkeit]: *Glosse über Persönlichkeit*. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 1969, 51–56.
Adorno 1966: [Postscriptum]: GS 8: *Postscriptum*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 86–92.
Adorno 1966: ND: GS 6: *Negative Dialektik*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt a.M..
Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 354–370.
Adorno 1968: [Konflikt]: GS 8: *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M., 177–195.
Adorno 1968: EiS: *Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt a.M., 2003.
Adorno 1969: [Erziehung]: Erziehung zur Mündigkeit. In: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959 bis 1969. Frankfurt a.M. 1971, 133–147.
Adorno 1969: [Amerika]: *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 113–148.
Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: *Kritik*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Frankfurt a.M., 785–793.
Adorno 1969: [Marginalien]: *Marginalien zu Theorie und Praxis*. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a.M. 1969, 169–191.
Adorno 1969: [Positivismusstreit]: GS 8: *Einleitung zum ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‹*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a.M., 280–353.
Adorno 1969: [Subjekt–Objekt]: *Subjekt und Objekt*. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 1969, 151–168.
Adorno 1969: [Spezifikation]: *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*. In: Adorno. Eine Bildmonographie. Frankfurt a.M., 2003, 292.
Adorno 1969: [Protestbewegung]: 20.1: *Kritische Theorie und Protestbewegung*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 20.1. Frankfurt a.M., 398–401.
Adorno 1969: AnR: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin.
Adorno 2019: *Bemerkungen zu »The authoritarian personality«: und weitere Texte*. Berlin.
Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: Adorno, Theodor W., und Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 2003. (Alternativ: HGS: Max Horkheimer, 1987. Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt a.M.).
Adorno/Benjamin, Briefwechsel 1928–1940. Frankfurt a.M., 1994.

Teil 2: Literatur Michel Foucault

Farge, Arlette, und Michel Foucault (Hg.). 1989. Familiäre Konflikte: die »Lettres de cachet« aus den Archiven der Bastille im 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M..
Foucault 1954: [1]: Einführung. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 107–174.
Foucault 1954: PuG: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt a.M., 1991.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault 1961: WuG: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a.M., 1995. (Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1972.)
Foucault 1963: GdK: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt a.M., 1988.
Foucault: 1963: [13]: Vorrede zur Überschreitung. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 322–342.
Foucault 1964: [19]: Geschichtlicher Abriss. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 391–397.
Foucault 1964: [25]: Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 539–550.
Foucault 1966: [38]: Das Denken des Außen. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 670–697.
Foucault 1966: HUK: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Frankfurt a.M., 2017.
Foucault 1966: OdD: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M., 1995. (Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris, 2010.)
Foucault 1967: [46]: Nietzsche, Freud, Marx. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 183–200.
Foucault 1969: [69]: Was ist ein Autor? In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M., 1003–1041
Foucault 1969: AdW: Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M., 2015. (L'archéologie du savoir. Paris, 2008.)
Foucault 1970: [78]: Die Falle von Vincennes. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 82–91.
Foucault 1970: [80]: Theatrum philosophicum. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 93–122.
Foucault 1970: OD: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M., 1991. (L'ordre du discours. Paris, 2009.)
Foucault 1971: [101]: Der Wille zum Wissen. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 245–249.
Foucault 1971: [84]: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 166–191.
Foucault 1971: [86]: Manifest der G.I.P. – Gruppe Gefängnisinformation. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 211–213.
Foucault 1971: ÜWW: Über den Willen zum Wissen. Frankfurt a.M., 2011.
Foucault 1972: [103]: Zur Geschichte zurückkehren. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 331–347.
Foucault 1972: [104]: Erwiderung auf Derrida. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 347–367.
Foucault 1972: [105]: Die große Einsperrung. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 367–381.
Foucault 1972: [106]: Die Intellektuellen und die Macht. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 382–393.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault 1973: [139]: Die Wahrheit und die juristischen Formen. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M., 2002, 669–792.
Foucault 1975: dA: Die Anormalen. Frankfurt a.M., 2016.
Foucault 1975: ÜS: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M., 1995. (Surveiller et punir: naissance de la prison. Paris, 2008.)
Foucault 1976: [192]: Gespräch mit Michel Foucault. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 186–213.
Foucault 1976: [297]: Die Maschen der Macht. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 224–244.
Foucault 1976: IVG: In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt a.M., 2009.
Foucault 1976: WzW: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M., 2019. (La volonté de savoir: droit de mort et pouvoir sur la vie. Paris, 2006.)
Foucault 1977: [189]: Vorwort (zum Anti–Ödipus von Deleuze und Guattari). In: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 3. Frankfurt a.M., 176–180.
Foucault 1977: [213]: Die Sicherheit und der Staat. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd 3. Frankfurt a.M., 495–502.
Foucault 1977: [215]: Folter ist Vernunft. In: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 3. Frankfurt a.M., 505–515.
Foucault 1977: [216]: Macht und Wissen. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 515–534.
Foucault 1977: [217]: Wir fühlten uns als schmutzige Spezies. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 534–538.
Foucault 1977: [218]: Mächte und Strategien. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 538–550.
Foucault 1978: [219]: Vorwort (zu: Canguilhem, Georges: On the Normal and the Pathological). In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 551–567.
Foucault 1978: [221]: Gespräch über die Macht. In: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 3. Frankfurt a.M., 594–608.
Foucault 1978: [235]: Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 748–775.
Foucault 1978: [254]: Brief Foucaults an L'Unita. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 892–900.
Foucault 1978: [281]: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 51–119.
Foucault 1978: Kritik: Was ist Kritik? Berlin, 1992.
Foucault 1978: STB: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt a.M., 2017.
Foucault 1979: [260]: Formen der Justiz. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3. Frankfurt a.M., 944–949.
Foucault 1979: [291]: ›Omnes et singulatim‹: zu einer Kritik der politischen Vernunft. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 165–198.
Foucault 1979: GdB: Die Geburt der Biopolitik. Frankfurt a.M., 2017.
Foucault 1980: [277]: Der Staub und die Wolken. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 12–25.
Foucault 1981: [295]: Sexualität und Einsamkeit. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 207–219.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault 1980: RdL: Die Regierung der Lebenden. Berlin, 2020.
Foucault 1981: [289]: Von der Regierung der Lebenden. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 154–159.
Foucault 1981: [296]: Ist es also wichtig, zu denken? In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 219–223.
Foucault 1981: [304]: Subjektivität und Wahrheit. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 258–269.
Foucault 1982: [306]: Subjekt und Macht. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 269–294.
Foucault 1982: [310]: Raum, Wissen und Macht. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 324–341.
Foucault 1982: [364]: Die politische Technologie der Individuen. In. Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 999–1015.
Foucault 1982: HdS: Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt a.M.: 2009.
Foucault 1983: [330]: Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 521–555.
Foucault 1983: [333]: Die zeitgenössische Musik und das Publikum. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 594–604.
Foucault 1983: [338]: Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 658–686.
Foucault 1983: [341]: Politik und Ethik: ein Interview. In: Schriften. Dits et Ecrits, Bd. 4. Frankfurt a.M., 715–724.
Foucault 1983: DuW: Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia. Berlin, 1996.
Foucault 1984: [339]: Was ist Aufklärung? In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 687–707.
Foucault 1984: [340]: Vorwort zu ›Sexualität und Wahrheit‹ In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 707–715.
Foucault 1984: [342]: Polemik, Politik und Problematisierungen. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 724–734.
Foucault 1984: [345]: Foucault. In: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4. Frankfurt a.M., 776–782.
Foucault 1984: [351]: Was ist Aufklärung? (Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983 am Collège de France). In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 837–848.
Foucault 1984: [354]: Die Rückkehr der Moral. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 859–873.
Foucault 1984: [356]: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 4. Frankfurt a.M., 875–902.
Foucault 1984: GdL: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a.M., 2015.
Foucault 1984: Sus: Die Sorge um sich. Frankfurt a.M., 2015. (Le souci de soi. Paris, 1997.)
Foucault 2014: DgF: Die große Fremde: zu Wahnsinn und Literatur. Zürich/Berlin.
Foucault 2018: GdF: Die Geständnisse des Fleisches. Berlin, 2019.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Teil 3: Sekundärliteratur

Abensour, Miguel. 1982. *La théorie critique: une pensée de l'exil?* In: Archives de philosophie (45), 179–200.

Adamczak, Bini. 2017. *Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende*. Berlin.

Adolphs, Stephan. 2015. *Geschichte der Gouvernementalität oder materialistische Staatstheorie? Michel Foucault und Nicos Poulantzas im Vergleich*. In: Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Hg. v. Joachim Hirsch, John Kannankulam und Jens Wissel. Baden-Baden, 193–215.

Agamben, Giorgio. 1995/2002. *Homo sacer*. Frankfurt a.M..

Agamben, Giorgio. 2006/2008. *Was ist ein Dispositiv?* Zürich/Berlin.

Agnoli, Johannes. 1996. *Subversive Theorie. »Die Sache selbst« und ihre Geschichte.* Freiburg i.Br..

Allen, Amy. 2009. *Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered*. In: Philosophical Forum 40(1): 1–28.

Allen, Amy. 2016/2019. *Das Ende des Fortschritts zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Frankfurt a.M./New York.

Allen, Amy. 2017a. *Adorno, Foucault, and the end of progress: Critical theory in postcolonial times*. In: Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order. Hg. v. Penelope Deutscher und Cristina Lafont. New York, 183–206.

Allen, Amy. 2017b. *Beyond Kant Versus Hegel: An Alternative Strategy for Grounding the Normativity of Critique*. In: Feminism, Capitalism, and Critique. Hg. v. Banu Bargu und Chiara Bottici. Cham, 243–261.

Althusser, Louis. 1965/2017. *Für Marx*. Berlin.

Althusser, Louis. 1978/2019. *Ideologie und ideologische Staatsapparate.* Hamburg.

Améry, Jean. 1978/2004. *Michel Foucault und sein 'Diskurs' der Gegen-Aufklärung. Vorstellung und Vorbehalt*. In: Aufsätze zur Philosophie, Werke, Bd. 6. Hg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart, 219–231.

Anderson, Perry. 1976/1978. *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt a.M..

Arendt, Hannah. 1963/2011. *Über die Revolution*. München.

Arendt, Hannah. 1970/2003. *Macht und Gewalt.* München.

Badiou, Alain und Jean–Luc Nancy. 2017. *Deutsche Philosophie: ein Dialog*. Hg. v. Jan Völker. Berlin.

Balibar, Étienne. 1991. *Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus*. In: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Hg. v. François Ewald. Frankfurt a.M., 39–65.

Balke, Friedrich. 2008a. *Episteme.* In: Foucault–Handbuch. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 246–249.

Balke, Friedrich. 2008b. *Selbstsorge/Selbsttechnologie*. In Foucault–Handbuch, Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 286–291.

Baumann, Jochen (Hg.). 1999. *Kritische Theorie und Poststrukturalismus: theoretische Lockerungsübungen*. Berlin/Hamburg.

Bay, Hansjörg. 1995. *Erzählpanzer. Überlegungen zu Ideologie und Erfahrung*. In: Ideologie nach ihrem »Ende«. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Hg. v. dems. und Christoph Hamann. Opladen, 17–41.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beck, Ulrich. 1993. *Die Erfindung des Politischen: zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a.M..

Becker–Schmidt, Regina. 1991. *Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus*. In: Fragmente Kritischer Theorie. Hg. v. Joachim Müller-Warden und Harald Welzer. Tübingen, 59–78.

Behrens, Roger. 2007. *Bemerkungen zur Aktualität der Kritischen Theorie*. In: Kritische Theorie heute. Hg. v. Rainer Winter und Peter V. Zima. Wiesbaden, 47–66.

Benhabib, Seyla. 1992. *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M..

Benhabib, Seyla. 2018. *Below the Asphalt Lies the Beach*. *Boston Review*. http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach [letzter Zugriff: 10.3.2021]

Benjamin, Jessica. 1982. *Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse*. In: Sozialforschung als Kritik. Zum Sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Hg. v. Axel Honneth und Wolfgang Bonß. Frankfurt a.M., 426–455.

Benjamin, Walter. 1921/2011. *Zur Kritik der Gewalt*. In: Walter Benjamin: Gesammelte Werke. Frankfurt a.M., 342–361.

Benjamin, Walter. 1928/1972. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M., 205–748.

Benjamin, Walter. 1991. *Das Passagen–Werk* In: Gesammelte Schriften. Bd. V. 1. Frankfurt a.M..

Blechschmidt, Andreas. 2019. *Gewalt Macht Widerstand G20 – Streitschrift um die Mittel zum Zweck*. Münster.

Bloch, Ernst. 1977. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M..

Blumenberg, Hans. 1960. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn.

Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlaß*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M..

Bock, Wolfgang. 2018. *Dialektische Psychologie*. Wiesbaden.

Bohmann, Ulf, und Paul Sörensen (Hg.). 2019. *Kritische Theorie der Politik heute*. Berlin.

Bonß, Wolfgang, und Axel Honneth (Hg.). 1982. *Sozialforschung als Kritik: zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*. Frankfurt a.M..

Bonß, Wolfgang. 1982. *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule*. In: Sozialforschung als Kritik: zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Hg. v. dems. und Axel Honneth. Frankfurt a.M. 367–425.

Braunstein, Dirk. 2011. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld.

Breitenstein, Peggy. 2013. *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*. Frankfurt a.M./New York.

Breuer, Stefan. 2008. *Die Völkischen in Deutschland: Kaiserreich und Weimarer Republik*. Darmstadt.

Brieler, Ulrich. 1998. *Die Unerbittlichkeit der Historizität: Foucault als Historiker*. Köln/Weimar/Wien.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Brieler, Ulrich. 2002. *›Erfahrungstiere‹ und ›Industriesoldaten‹: Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart*. In: Geschichte schreiben mit Foucault. Hg. v. Jürgen Martschukat. Frankfurt a.M., 42–78.

Brieler, Ulrich. 2019. *Bruderschaft der Kritik: Adorno und Foucault*. In: Handbuch Kritische Theorie. Hg. v. Uwe H. Bittlingmayer, Tatjana Freytag und Alex Demirović. Wiesbaden, 507–538.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.). 2000. *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M..

Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M..

Bröckling, Ulrich. 2017. *Die Umkehrung des Genitivs. Thesen zur Kritik*. In: Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Berlin, 383–391.

Brown, Wendy, Peter E. Gordon and Max Pensky (Hg.). 2018. *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory*. University of Chicago.

Brunner, Markus, Nicole Burgermeister, Jan Lohl, Marc Schwietring, und Sebastian Winter. 2012. *›Das Zerschlagene zusammenfügen‹. Reflexionen zum Projekt einer Geschichtsschreibung der psychoanalytischen Sozialpsychologie*. In: Freie Assoziation 1 (3/4), 5–14.

Bublitz, Hannelore. 2008. *Subjekt*. In: Foucault–Handbuch. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 293–296.

Buckel, Sonja. 2015. *Dirty Capitalism*. In: Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie. Hg. v. Dirk Martin, Susanne Martin und Jens Wissel. Münster, 29–48.

Bude, Heinz. 2018. *Adorno für Ruinenkinder: eine Geschichte von 1968*. München.

Butler, Judith. 1990/1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M..

Butler, Judith. 2007. *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a.M..

Canguilhem, Georges. 1966/2013. *Das Normale und das Pathologische*. Berlin.

Christ, Julia. 2017. *Kritik des Spiels – Spiel als Kritik: Adornos Sozialphilosophie heute*. Baden-Baden.

Claussen, Detlev. 1982. *List der Gewalt: soziale Revolutionen u. ihre Theorien*. Frankfurt a.M./ New York.

Cohen–Halimi, Michèle. 2018. *Adorno décisif*. In: Cahiers philosophiques (3): 5–7.

Cohen–Halimi, Michèle. 2019. *Les lectures ne restent pas comme elles sont*. In: Critique LXXV (871/12), 1011–1016.

Cook, Deborah. 1993. *The subject finds a voice: Foucault's turn toward subjectivity*. New York.

Cook, Deborah. 2001. *Adorno, ideology and ideology critique*. In: Philosophy & Social Criticism 27 (1), 1–20.

Cook, Deborah. 2008. *Theodor Adorno. Key concepts*. Stocksfield.

Cook, Deborah. 2013. *Adorno, Foucault and Critique*. In: Philosophy & Social Criticism. 39.10, 965–981.

Cook, Deborah. 2014. *Adorno on Nature.* London/New York.

Cook, Deborah. 2015 *Really existing socialization: Socialization and socialism in Adorno and Foucault.* Thesis Eleven 127.1, 78–94.

Cook, Deborah. 2018. *Adorno, Foucault and the Critique of the West*. London/New York.

Cusset, Yves, und Stéphane Haber (Hg.). 2006. *Habermas et Foucault: parcours croisés, confrontations critiques*. Paris: CNRS.

Debord, Guy. 1967/1996. *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Decker, Oliver. 2018. »*Flucht ins Autoritäre*«. In: Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie. Hg. v. Elmar Brähler und Oliver Decker. Gießen, 15–64.

Defert, Daniel. 2014/2015. *Ein politisches Leben*. Berlin.

Defert, Daniel. 2015. *›Er kämpfte immer mit der Polizei‹ Interview über Michel Foucault (Interview mit Tania Martini und Enrico Ippolito)*. In: https://taz.de/Daniel–Defert–ueber–Michel–Foucault/!5238682/[letzter Zugriff: 1.12.2020].

Deleuze, Gilles. 1990. *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*. In: https://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/postskriptum.html [letzter Zugriff: 1.12.2015].

Deleuze, Gilles. 1991. *Was ist ein Dispositiv?* In: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Hg. v. Bernhard Waldenfels und François Ewald. Frankfurt a.M., 153–162.

Demirović, Alex, und Attac (Hg.). 2011. *Vielfachkrise: im finanzmarktdominierten Kapitalismus*. Hamburg.

Demirović, Alex. 1994. *Totalität und Immanenz*. In: Denk-Prozesse nach Althusser. Hg. v. Henning Böke, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt. Hamburg, 87–102.

Demirović, Alex. 1999. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M..

Demirović, Alex. 2003. *Vorwort: Modelle kritischer Gesellschaftstheorie*. In: Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie. Hg. v. Alex Demirović. Stuttgart/Weimar, 1–9.

Demirović, Alex. 2005. *Kritische Gesellschaftstheorie und ihre Bildungsbedingungen im fordistischen und postfordistischen Kapitalismus*. In: Kurswechsel (4), 13–27.

Demirović, Alex. 2006. *Intellektuelle zwischen Fordismus und Postfordismus*. Hg. v. Joachim Bischoff und Christoph Lieber. Hamburg.

Demirović, Alex. 2007. *Politische Gesellschaft–zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci*. In: Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis. Hg. v. Sonja Buckel und Andreas Fischer-Lescano. Baden-Baden, 21–43.

Demirović, Alex. 2008. *Das Wahr–Sagen des Marxismus: Foucault und Marx*. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 38 (151), 179–201.

Demirović, Alex. 2012. *Heinz Maus oder die Genealogie der Kritischen Theorie*. In: Wenn die Stunde es zuläßt. Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Hg. v. Malte Völk. Münster, 22–47.

Descombes, Vincent. 1979/1981. *Das Selbe und das Andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*. Frankfurt a.M..

Dietschy, Beat. 2012. *Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit*. In: Bloch-Wörterbuch. Hg. v. ders., Rainer Zimmermann und Doris Zeilinger. Berlin, 589–633.

DISS (Duisburger Institut für Sprach– und Sozialforschung) 2003. *Nation statt Demokratie: Sein und Design der »Jungen Freiheit«*. Duisburg.

Dosse, François. 1991/1998. *Geschichte des Strukturalismus*. Band 2: Die Zeichen der Zeit, 1967 – 1991. Hamburg.

Dreyfus, Hubert L., und Paul Rabinow. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf.

Eagleton, Terry. 1976/2003. *Marxism and literary criticism*. London.

Eagleton, Terry. 1991/2000. *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Emden, Christian. 2007. ›*Netz*‹. In: Wörterbuch der Metaphern. Hg. v. Ralf Konersmann. Darmstadt, 252–265.

Eribon, Didier 1989/2011: *Michel Foucault.* Paris.

Erxleben, Paul und Leonhard Riep. 2020. *Deborah Cook, Adorno, Foucault, and the Critique of the West.* In: Philosophy Today 64(4), 939–947.

Erxleben, Paul. 2020. *Adorno und Foucault im Kraftfeld von Macht und Gewalt*. In: Theodor W. Adorno – Aktualität und Perspektiven seiner Kritischen Theorie. Hg. v. Heinz Sünker. Münster, 140–158.

Eßbach, Wolfgang. 1991. *Deutsche Fragen an Foucault*. In: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Hg. v. François Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a.M., 74–85.

Eßbach, Wolfgang. (Hg.). 2000. *Welche Modernität? Intellektuellendiskurse zwischen Deutschland und Frankreich im Spannungsfeld nationaler und europäischer Identitätsbilder*. Berlin.

Eßbach, Wolfgang. 2001/2011. *Autonomie oder Souveränität*. In: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter. Wiesbaden, 155–164.

Eßbach, Wolfgang. 2003/2011. *Subversion, Kritik und Korrektur als Theorie–Praxis–Modelle*. In: Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter. Wiesbaden, 165–174.

Faber, Karl–Georg. 1982. *Macht, Gewalt*, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3. Hg. v. Otto Brunner, Reinhart Kosseleck, Werner Conze. Stuttgart, 817–935.

Federici, Silvia. 2015. *Aufstand aus der Küche: Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. Münster.

Felsch, Philipp. 2016. *Der lange Sommer der Theorie: Geschichte einer Revolte 1960 bis 1990*. Frankfurt a.M..

FKR (Forum für Kritische Rechtsextremismusforschung) (Hg.). 2007. *Diffusionen: der kleine Grenzverkehr zwischen Neuer Rechter, Mitte und Extremen*. Dresden.

FKR (Forum für Kritische Rechtsextremismusforschung) (Hg.) 2011: *Ordnung. Macht. Extremismus: Effekte und Alternativen des Extremismus–Modells*. Wiesbaden.

Frank, Manfred. 1983. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a.M..

Fraser, Nancy. 1989/1994. *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlechte*. Frankfurt a.M..

Freud, Siegmund. 1921/1970. *Massenpsychologie und Ich–Analyse.* In: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Frankfurt a.M., 7–82.

Freud, Siegmund. 1930/1997: *Das Unbehagen in der Kultur.* Frankfurt a.M..

Fromm, Erich. 1932/1980. *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*. In: Gesamtausgabe, Bd. 1. Stuttgart, 59–77.

Fromm, Erich. 1937/1980. *Zum Gefühl der Ohnmacht*. In: Gesamtausgabe, Bd. 1. Stuttgart, 189–206.

Fromm, Erich. 1949/1980. *Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur*. In: Gesamtausgabe, Bd. 1. Stuttgart, 207–214.

Früchtl, Josef. 2011. ›*Großartige Zweideutigkeit*‹*: Kant*. In: Adorno–Handbuch. Hg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer, und Stefan Müller–Doohm. Stuttgart/Weimar, 311–317.

Galtung, Johan. 1971. *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*. In: Kritische Friedensforschung. Hg. v. Dieter Senghaas. Frankfurt a.M., 55–104.

García Düttmann, Alexander. 2004. *Philosophie der Übertreibung*. Frankfurt a.M..

Garo, Isabelle. 2011. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*. Paris.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gehring, Petra. 2004. *Wissen: VII französische Epistemologie*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Darmstadt, 900–902.

Geisenhanslüke, Achim. 2008. »*Wahnsinn und Gesellschaft*«. In: Foucault-Handbuch. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 18–31.

Gente, Peter (Hg.). 2004. *Foucault und die Künste*. Frankfurt a.M..

Gerlach, Max und Niklas Wünsch. 2021. *Die Seuche, das sind die Anderen – Autoritäre Corona–Proteste in Rheinland–Pfalz*. In Inforex (3), 14–23.

Gertenbach, Lars. 2008/2010. *Das kulturell Unbewusste. Zu einem gemeinsamen Forschungsinteresse von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus.* In Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Hg. v. Georg Soeffner. Wiesbaden. https://www.academia.edu/3156404/Das_kulturell_Unbewusste_Zu_einem_gemeinsamen_Forschungsinteresse_von_Kritischer_Theorie_und_Poststrukturalismus [letzter Zugriff 04.06.2022].

Geuss, Raymond. 2005. *Leiden und Erkennen (bei Adorno)*. In: Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno–Konferenz 2003. Hg. v. Axel Honneth. Frankfurt a.M., 41–52.

Geuss, Raymond. 2005. *Suffering and knowledge in Adorno*. In: Constellations 12.1, 3–20.

Geuss, Raymond. 2018. *Changing the Subject*. Harvard.

Gloy, Thomas. 2018. *Im Dienst der Gemeinschaft: zur Ordnung der Moral in der Hitler-Jugend*. Göttingen.

Gondek, Hans–Dieter. 2008. *Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit*. In: Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 12–18.

Gruber, Johannes. 2010. *Der flexible Sozialcharakter*. In: Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation. Hg. v. Alex Demirović, Christina Kaindl und Alfred Krovoza. Münster, 96–112.

Günzel, Stephan. 2008. *Wahrheit*. In: Foucault–Handbuch. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 296–301.

Gunzelmann, Hans Jonas. 2019. *Diskurse, Konflikte und Macht. Eine Foucault'sche Perspektive auf Deutungskämpfe in sozialen Bewegungen*. In: Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis. Hg. v. Judith Vey, Johanna Leinius und Ingmar Hagemann. Bielefeld, 70–87.

Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M..

Han, Byung–Chul. 2005. *Was ist Macht?* Stuttgart.

Han, Byung–Chul. 2011. *Topologie der Gewalt*. Berlin.

Hardt, Michael und Antonio Negri. 2000/2003. *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a.M./New York.

Harvey, David. 2007. *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. Zürich.

Haug, Wolfgang Fritz. 1995. *Charaktermaske*. In: Historisch–Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 2. Hg. v. dems. Hamburg, 435–451.

Haug, Wolfgang Fritz. 1996. *Was kommt nach dem fordistischen Marxismus?* In: Das Argument 214, 183–199.

Heerich, Thomas. 2007. *Autologische Spiegelung der Verwalteten Welt: Friedrich Pollock (1894–1970)*. In: Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945. Hg. v. Eva–Maria Ziege und Richard Faber. Würzburg, 107–120.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1821/1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In Werke, Bd. 7. Hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M..

Heinrich, Michael. 2005/2013. *Kritik der politischen Ökonomie: eine Einführung*. Stuttgart.

Heitmeyer, Wilhelm, Manuela Freiheit und Peter Sitzer. 2020. *Rechte Bedrohungsallianzen*. Berlin.

Heitmeyer, Wilhelm, und Georg Soeffner. 2004. *Einleitung zu'Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme‹*. Frankfurt a.M..

Heitmeyer, Wilhelm. 2008. *Ideologie der Ungleichwertigkeit. Der Kern der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit*. In: Deutsche Zustände. Folge 6. Hg. v. Wilhelm Heitmeyer. Frankfurt a.M., 36–44.

Henkelmann, Katrin, Christian Jäckel, Andreas Stahl, Niklas Wünsch, und Benedikt Zopes (Hg.). 2020. *Konformistische Rebellen: zur Aktualität des autoritären Charakters*. Berlin.

Herkommer, Sebastian. 1999. *Formelle/reelle Subsumtion*. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler. Hamburg, 680–687.

Heßdörfer, Florian. 2013. *Gründe im Sichtbaren: subjektivierungstheoretische Sondierungen im visuellen Feld*. Wien.

Hewera, Birte. 2011. *›Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist – wenig.‹ Jean Améry und der Strukturalismus*. In: Gegenaufklärung: der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft. Hg. v. Alex Gruber und Philipp Lenhard. Freiburg, 65–86.

Holloway, John, Fernando Matamoros und Sergio Tischler. 2009. *Negativity and revolution: Adorno and political activism*. London.

Holloway, John. 2002. *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*. Münster.

Holloway, John. 2009. *Negative and positive autonomism. Or why Adorno? Part 2*. In: Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism. Hg. v. dems. London, 95–100.

Honneth, Axel und Martin Saar (Hg.). 2003. *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt a.M..

Honneth, Axel und Martin Saar. 2003. *Vorwort*. In: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption (Frankfurter Foucault–Konferenz 2001). Hg. v. dens. Frankfurt a.M., 9–14.

Honneth, Axel. 1988. *Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne.* In: ›Postmoderne‹ oder Der Kampf um die Zukunft. Hg. v. Peter Kemper. Frankfurt a.M., 127–144.

Honneth, Axel. 1986/1989. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie; mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe*. Frankfurt a.M..

Horkheimer, Max. 1937/2011. *Traditionelle und kritische Theorie*. In: Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze. Frankfurt a.M., 205–259.

Illouz, Eva. 2007. *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt a.M..

Illouz, Eva. 2018. *Wa(h)re Gefühle: Authentizität im Konsumkapitalismus*. Berlin.

Jaeggi, Rahel und Robin Celikates. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München.

Jaeggi, Rahel. 2009. *Was ist Ideologiekritik?* In: Was ist Kritik? Hg. v. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt a.M., 266–295.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Jäger, David Wilhelm Georg Friedrich: 2022. *Dialektik der Deprivation: Zu Idee und Praxis der Entsagung als Element des Autoritarismus und ihre Rekonfiguration in der Gegenwart.* Im Erscheinen.

Jäger, Siegfried (Hg.). 2001. *Diese Rechte ist immer noch Bestandteil unserer Welt. Aspekte einer neuen konservativen Revolution.* Duisburg.

Jameson, Fredric. 1971/2016. *Marxism and Form*. Princeton.

Jameson, Fredric. 1990/2007. *Late Marxism. Adorno or the persistence of the dialectic*. London.

Jay, Martin. 1973/1981. *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 bis 1950*. Frankfurt a.M..

Jay, Martin. 1982. *Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung*. In: Sozialforschung als Kritik. Zum Sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Hg. v. Axel Honneth und Wolfgang Bonß. Frankfurt a.M., 67–86.

Kammler, Clemens, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.). 2008. *Foucault Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart.

Kant, Immanuel. 1784/1981. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Werke in zehn Bänden. Bd 9. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 51–62.

Kappeler, Florian. 2008. *Die Ordnung des Wissens: Was leistet Michel Foucaults Diskursanalyse für eine kritische Gesellschaftstheorie?* In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 38 (151), 255–270.

Kipfer, Daniel. 1998. *Individualität nach Adorno*. Tübingen/Basel.

Klawitter, Arne. 2003. *Die »fiebernde Bibliothek«: Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg.

Klawitter, Arne. 2012. *Philosophisches Denken und literarischer Diskurs*. In: Handbuch Literatur und Philosophie. Hg. v. Hans Feger. Stuttgart/Weimar, 216–240.

Klein, Richard, Johann Kreuzer und Stefan Müller–Doohm (Hg.). 2011. *Adorno–Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart.

Knapp, Gudrun–Axeli. 2012. *Im Widerstreit: feministische Theorie in Bewegung*. Wiesbaden.

Knebel, S. K. 2004. *Objektive Wahrheit*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter, Gottfried Gabriel und Karlfried Gründer. Darmstadt, 154–163.

Kohlmorgen, Lars. 2004. *Regulation, Klasse, Geschlecht: die Konstituierung der Sozialstruktur im Fordismus und Postfordismus*. Münster.

Konnersmann, Ralf. 2014. *Figuratives Wissen (Vorwort)*. In: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, 7–20.

Kraushaar, Wolfgang. 1998. *Einleitung. Kritische Theorie und Studentenbewegung*. In: Frankfurter Schule und Studentenbewegung, Bd. 1. Hg. v. dems. Hamburg, 17–36.

Kraushaar, Wolfgang. (Hg.). 1998. *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 – 1995*. Bd. 3. Frankfurt a.M..

Kraushaar, Wolfgang. 2012. *Der Griff nach der Notbremse: Nahaufnahmen des Protests*. Berlin.

Kupke, Christian. 2008. *Macht und/oder Gewalt. Politikwissenschaftliche Interventionen*. In: Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart. Hg. v. Ralf Krause und Marc Rölli. Bielefeld, 63–84.

Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. 1985/2014. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. New York/London.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Laclau, Ernesto. 2007. *Ideologie und Post–Marxismus*. In: Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Hg. v. Martin Nonhoff. Bielefeld, 25–39.

Lemke, Thomas. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg.

Lemke, Thomas. 2003. *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus*. In: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption (Frankfurter Foucault–Konferenz 2001). Hg. v. Martin Saar und Axel Honneth. Frankfurt a.M., 259–274.

Lemke, Thomas. 2005. *Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht*. In: Michel Foucault. Analytik der Macht. Frankfurt a.M., 317–347.

Lemke, Thomas. 2019. *›Eine andere Vorgehensweise‹. Erfahrung und Kritik bei Foucault*. In: Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart. Hg. v. Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden, 23–48.

Link, Jürgen. 2008. *Wissen und Macht statt Ideologie und Interesse: Plausibilität und Defizite in Foucaults Marx–Kritik*. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 38 (152), 443–457.

Loik, Daniel. 2010. *Die Welt wird enger mit jedem Tag. Adorno und Foucault: Philosophieren im universellen Verblendungszusammenhang*. In: Ich schau dir in die Augen, gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang! Texte zu Subjektkonstitution und Ideologieproduktion. Hg. v. dems., Jan Deck, Sarah Dellmann und Johanna Müller. Mainz, 35–50.

Löwenthal, Leo. 1934/1982. *Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein Entwurf*. In: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus, Schriften, Bd. 3. Hg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a.M., 241–333.

Ludwig, Carmen, Hendrik Simon und Alexander Wagner (Hg.). 2019. *Entgrenzte Arbeit, (un-)begrenzte Solidarität? Bedingungen und Strategien gewerkschaftlichen Handelns im flexiblen Kapitalismus*. Münster.

Lukács, Georg. 1923/1970. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied/Berlin.

Lüdtke, Alf. 1993. *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg.

Lyotard, Jean–François. 1979/2019. *Das postmoderne Wissen: ein Bericht.* Wien.

Macdonald, Iain. 2019. *What would be different: figures of possibility in Adorno*. Stanford, California.

Macey, David. 2004. *Michel Foucault*. London.

Marchart, Oliver und Renate Martinsen (Hg.). 2019. *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden.

Marcuse, Herbert. 1964/2004. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Springe.

Martini, Tania. 2015. *Daniel Defert über Michel Foucault: ›Er kämpfte immer mit der Polizei‹*. In: Die Tageszeitung: taz. https://taz.de/!5238682/[letzter Zugriff: 3.12.2020].

Marx, Karl. 1843. MEW 1: *Brief an Arnold Ruge* im September 1843. In: Marx Engels Werke, Bd. 1. Berlin/DDR 1969, 343–346.

Marx, Karl. 1844. MEW 1: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In Marx Engels Werke, Bd. 1. Berlin/DDR 1969, 378–391.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl. 1844. MEW 40: *Ökonomisch–philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844. In: Marx Engels Werke, Bd. 40 (Ergänzungsband). Berlin/DDR 1968, 465–588.

Marx, Karl. 1845. MEW 3: *Thesen über Feuerbach*. In Marx Engels Werke, Bd. 3. Berlin/DDR 1969, 5–7.

Marx, Karl. 1867. MEW 23.1: *Das Kapital*. In Marx Engels Werke, Bd. 23.1. Berlin/DDR 1969.

Marx, Karl. 1869. MEW 8: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In Marx Engels Werke, Bd. 8. Berlin/DDR 1975.

Marx, Karl und Friedrich Engels. 1846. MEW 3: *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. In: Marx Engels Werke, Bd. 3. Berlin/DDR 1969, 8–530.

Maze, Jacob. 2018. *Towards an analytic of violence: Foucault, Arendt & power*. In: Foucault Studies 25, 120–145.

McCarthy, Thomas. 1991/1990. *The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt School*. In: *Political Theory* 18(3): 437–469.

McCarthy, Thomas. 1993. *Ideale und Illusionen: Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt a.M..

Meyer, Katrin. 2008. *Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität*. In: Das Feld der Frankfurter Kultur– und Sozialwissenschaften nach 1945. Hg. v. Richard Faber und Eva–Maria Ziege. Würzburg, 87–102.

Miller, Jacques–Alain. 1991. *Michel Foucault und die Psychoanalyse*. In: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Hg. v. François Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a.M., 66–73.

Miller, James. 1995. *Die Leidenschaft des Michel Foucault [EA 1993]*. Köln.

Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a.M..

Mouffe, Chantal. 2009. *Democratic politics in the age of post–fordism*. In: Open. Cahier on Art and the Public Domain 16 (2), 32–40.

Müller–Doohm, Stefan. 2003/2011. *Adorno: eine Biographie*. Berlin.

Nietzsche, Friedrich. 1979. *Zur Genealogie der Moral (1887)*. In: Werke. Bd. 3: Jenseits von Gut und Böse. Der Fall Wagner. Götzen–Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Ecce homo. Der Antichrist. Dionysos–Dithyramben. Autobiographisches aus den Jahren 1856–1869. Frühschriften. Hg. v. Karl Schlechta. Frankfurt a.M., 207–346.

Nunner–Winkler, Gertrud. 2004. *Überlegungen zum Gewaltbegriff*. In: Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme. Hg. v. Wilhelm Heitmeyer und Hans–Georg Soeffner. Frankfurt a.M., 21–61.

Piketty, Thomas. 2020. *Die Ideologie der Ungleichheit. Elemente eines partizipativen Sozialismus für das 21. Jahrhundert*. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 4, 45–52.

Puder, Martin. 1972. *Der böse Blick des Michel Foucault.* In:'neue Rundschau'(Bd. 83), 315–324.

Raulet, Gérard. 2018. *Kommunikatives Handeln? Deutsch–französische Diskursstrategien um die Kritische Threorie*. In: Latenz. Journal für Philosophie und Gesellschaft, Arbeit und Technik, Kunst und Kultur (3), 11–64.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Reckwitz, Andreas. 2006. *Kritische Gesellschaftstheorie heute. Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritischer Theorie*. In: Magazin. https://www.velbrueck.de/out/media_rte/files/MAGAZIN%20Reckwitz%20Juni%2006.pdf; [letzter Zugriff: 03.06.2022].

Reckwitz, Andreas. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin.

Reckwitz, Andreas. 2019. *Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Originalausgabe. Berlin.

Reemtsma, Jan Philipp. 2000. *Die Gewalt spricht nicht. Zum Verhältnis von Macht und Gewalt*. In: Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden. Stuttgart, 7–46.

Reemtsma, Jan Philipp. 2013. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne.* Hamburg.

Reemtsma, Jan Philipp. 2015. *Gewalt als attraktive Lebensform betrachtet. Ein Abschiedsvortrag für das Hamburger Institut für Sozialforschung*. In: Mittelweg 36 (4), 4–16.

Rehmann, Jan. 2004a. *Ideologietheorie*. In: *Historisch–kritisches Wörterbuch des Marxismus.* Bd. 6. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler. Hamburg, 717–760.

Rehmann, Jan. 2004b. *Postmoderner Links–Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault – Eine Dekonstruktion*. Hamburg.

Rehmann, Jan. 2019 *Ideologiekritik*. In: Handbuch Kritische Theorie. Hg. v. Bittlingmayer, Uwe, Alex Demirović und Tatjana Freytag. Wiesbaden, 663–700.

Reichhold, Clemens. 2019. *Foucault, die Linke und seine Kritik des Neoliberalismus*. In: Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart. Hg. v. Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden, 353–378.

Reijen, Willem van und Jan Bransen. 1987. *Das Verschwinden der Klassengeschichte in der Dialektik der Aufklärung*. In: Horkheimer, Max.: Gesammelte Schriften, Bd 5. Frankfurt a.M., 453––457.

Reinecke, Christiane. 2010. *Wissensgesellschaft und Informationsgesellschaft*. In: Docupedia–Zeitgeschichte. http://docupedia.de/zg/Wissensgesellschaft [letzter Zugriff: 23.10.2020].

Revel, Judith. 2009. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris.

Rosa, Hartmut. 2018. *Unverfügbarkeit*. Wien/Salzburg.

Röttger, Bernd. 2010. *Krise des Fordismus*. In: Historisch–kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 7.2. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler. Hamburg, 2147–2160.

Saar, Martin und Frieder Vogelmann. 2009. *Leben und Macht. Michel Foucaults politische Philosophie im Spiegel neuerer Sekundärliteratur*. In: Philosophische Rundschau 56 (2), 87–110.

Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M./New York.

Salzborn, Samuel. 2015a. *Großer Highway und kleine Trampelpfade*. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2 (1), 4–33.

Salzborn, Samuel. 2015b. *Kampf der Ideen: die Geschichte politischer Theorien im Kontext*. Baden-Baden.

Salzborn, Samuel. 2019/2020. *Globaler Antisemitismus: eine Spurensuche in den Abgründen der Moderne*. Weinheim.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sander, Sabine. 2010. *Adorno über Möglichkeiten der ästhetischen Rationalität bei der Darstellung des Unfassbaren*. In: Kulturwissenschaftliche Studien 10, 3–15.

Sarasin, Philipp. 2007. *Gewalt als Codierung und der Code als Gewalt bei Michel Foucault.* In: Die Szene der Gewalt: Bilder, Codes und Materialitäten. Hg. v. Daniel Tyradellis. Frankfurt a.M., 45–60.

Sarasin, Philipp. 2019. *Foucaults Wende*. In: Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart. Hg. v. Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden, 9–22.

Schäfer, Thomas. 1990. *Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur Dialektik der Aufklärung*. In: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Hg. v. Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt a.M./New York, 70–86.

Schäfer, Thomas. 1996. *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht– und Wahrheitskritik*. Frankfurt a.M..

Scheit, Gerhard. 2000. *Poststrukturalismus und Kritische Theorie. Über ein Buch der jour–fixe–initiative berlin*. https://www.streifzuege.org/2000/poststrukturalismus–und–kritische–theorie [zuletzt abgerufen: 10.12.2020).

Schiller, Hans–Ernst. 2004. *Individuum*. In: Historisch–kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 6. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler. Hamburg, 948–969.

Schiller, Hans–Ernst. 2005. *Individualismus. Zur Kritischen Theorie der Individualisierung*. Rote Ruhr Universität Bochum. https://rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/schiller_individualismus.pdf [letzter Zugriff: 13.02.2024].

Schiller, Hans–Ernst. 2012. *Die Kritische Theorie als historische Formation*. In: Zeitschrift für kritische Theorie 34/35, 167–182.

Schivelbusch, Wolfgang. 1984. *Geschichte der Eisenbahnreise: zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a.M..

Schivelbusch, Wolfgang. 2005. *Entfernte Verwandtschaft: Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal 1933 – 1939*. München.

Schmid Noerr, Gunzelin. 1987. *Nachwort des Herausgebers. Die Stellung der ›Dialektik der Aufklärung‹ in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zu Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren*. In: Horkheimer, M.: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt a.M., 423–452.

Schmid Noerr, Gunzelin. und Eva–Maria Ziege (Hg.). 2019. *Zur Kritik der regressiven Vernunft: Beiträge zur »Dialektik der Aufklärung«*. Wiesbaden.

Schneider, Christian. 2011. *Die Wunde Freud*. In: Adorno–Handbuch. Hg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller–Doohm. Stuttgart/Weimar, 283–295.

Schneider, Ulrich Johannes. 2001a. *Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion*. In: Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen. Hg. v. Günter Abel. Baden-Baden, 299–313.

Schneider, Ulrich Johannes. 2001b. *Foucault und Heidegger*. In: Michel Foucault: Einführung in sein Denken. Hg. v. Marcus S. Kleiner. Frankfurt a.M./New York, 224–238.

Schneider, Ulrich Johannes. 2003. *Der'homo dialecticus'und Michel Foucault*. In: Figuren der Dialektik. Hg. v. Hartwig Schmidt. Berlin, 93–109.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schneider, Ulrich Johannes. 2008. *Martin Heidegger.* In: Foucault-Handbuch. Hg. v. Clemens Kammler, Ulrich Johannes Schneider und Rolf Parr. Stuttgart, 176–178.

Schotte, Dietrich. 2020. *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchungen zu einem umstrittenen Begriff.* Frankfurt a.M..

Schroer, Markus. 2001. *Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven*. Frankfurt a.M..

Schroer, Markus. 2004. *Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse*. In: Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme. Hg. v. Wilhelm Heitmeyer und Hans-Georg Soeffner. Frankfurt a.M., 151–173.

Schubert, Karsten. 2018. *Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault*. Bielefeld.

Schubert, Karsten. 2019. *Freiheit als Kritik*. In: Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart. Hg. v. Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden, 49–64.

Seeßlen, Georg und Markus Metz. 2018. *Kapitalistischer (Sur)realismus. Neoliberalisierung als Ästhetik*. Berlin.

Sennett, Richard. 1998. *Der flexible Mensch: die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin.

Sennett, Richard. 2006/2007. *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin.

Sich, Peter. 2018. *Foucault. Eine Einführung*. Stuttgart.

Sonderegger, Ruth. 2012. *Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen*. In: »…wenn die Stunde es zuläßt«. Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Hg. v. Malte Völk. Münster, 48–73.

Sternhell, Zeev. 1976/2002. *Faschistische Ideologie: eine Einführung*. Hg. v. Anton Landgraf. Berlin.

Tanner, Jakob. 1999. *Fordismus*. In: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 4. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler. Hamburg, 580–588.

Thein, Christian. 2013. *Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno*. Würzburg.

Thompson, Edward P. 2007. *Blauer Montag: über Zeit und Arbeitsdisziplin*. Hg. v. John Holloway. Hamburg.

Tiedemann, Rolf. 1984. *Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis*. In: Theodor W. Adorno: Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays. Hg. v. ders. Stuttgart, 179–196.

Tiedemann, Rolf. 1997. *›Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte‹. Anmerkungen zum Denken Adornos*. In: Theodor W. Adorno. »Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse ». Ein philosophisches Lesebuch. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M., 7–27.

Trappe, Tobias. 2004. *Wahrheit. 20. Jahrhundert.–A. Kontinentale Philosophie*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter, Gottfried Gabriel und Karlfried Gründer. Darmstadt, 104–113.

Traverso, Enzo. 2002/2003. *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi–Terrors*. Köln.

Uhlig, Tom David. 2022. *What we do in the shadows. Verschwörungstheorien in der Corona–Pandemie.* In: Die extreme Rechte in der Sozialen Arbeit: Grundlagen – Arbeitsfelder – Handlungsmöglichkeiten. Diversität in der Sozialen Arbeit. Hg. v. Christoph Gille, Birgit Jagusch und Yasmine Chehata. Weinheim/Basel, 95–105.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Völk, Malte (Hg.). 2012. *»… wenn die Stunde es zulässt.«: zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Münster.

Weber, Max. 1922/2010. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt a.M..

Weigel, Sigrid (Hg.). 1995. *Flaschenpost und Postkarte: Korrespondenzen zwischen kritischer Theorie und Poststrukturalismus*. Köln/Weimar/Wien.

Weiß, Volker, und Sarah Speck. 2007. *Einleitung: Kritik und Dekontruktion*. In: Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurs. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie. Hg. v. dens. Berlin, IX–XV.

Wellmer, Albrecht. 1985. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a.M..

Wesche, Tilo. 2011. *Negative Dialektik: Kritik an Hegel*. In: Adorno–Handbuch. Hg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller–Doohm. Stuttgart, 317–325.

Wesche, Tilo. 2018. *Adorno: eine philosophische Einführung*. Ditzingen.

Weyand, Jan, und Gerd Sebald. 2007. *Der historische Charakter der Kritik. Adorno, Foucault und die Übermacht systemischer Zwänge*. In: Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurs. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie. Hg. v. Volker Weis und Sarah Speck. Berlin, 36–49.

Wieder, Anna. 2019. *Kritik, Widerstand und die Erben des Kynismus.* In: Foucault und das Politische. Hg. v. Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden, 65–85.

Wildt, Michael. 2007. *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*. Hamburg.

Wildt, Michael. 2015. *Ist Gewalt historisierbar?* In: Mittelweg 36 (4), 17–20.

Winter, Rainer, und Peter V. Zima (Hg.). 2007. *Kritische Theorie heute*. Bielefeld.

Winter, Rainer. 2007. *Kritische Theorie jenseits der Frankfurter Schule? Zur aktuellen Diskussion und Bedeutung einer einflussreichen Denktradition*. In: Kritische Theorie heute. Hg. v. Rainer Winter und Peter V. Zima. Wiesbaden, 23–46.

Zamora, Daniel, und Michael Behrent. 2014/2016. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge. http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4332422 [letzter Zugriff: 30.12.2020].

Ziege, Eva-Maria. 2007. *Die Geschlechterthematik in der »Zeitschrift für Sozialforschung/ Studies in philosophy and social science« (1932–1941)*. In: Das Feld der Frankfurter Kultur–und Sozialwissenschaften vor 1945. Hrgs. v. Eva-Maria Ziege und Richard Faber. Würzburg, 89–106.

Ziege, Eva-Maria. 2009. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt a.M..

Ziege, Eva-Maria. 2019. *Einleitung der Herausgeberin*. In: Bemerkungen zu »The authoritarian personality«: und weitere Texte. hg. v. dies. Berlin, 7–20.

Zuckermann, Moshe. 2007. *Ohnmacht als ideologischer Lustgewinn. Kritische Anmerkungen zm Subjektdiskurs der Postmoderne.* In: Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurs. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie. Hg. v. Volker Weiß und Sarah Speck. Berlin, 1–11.

Zwarg, Robert. 2017. *Die Kritische Theorie in Amerika: Das Nachleben einer Tradition*. Göttingen.

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839472484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -