

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. Andererseits 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)

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, Hiroshima – 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 Mikrofonen 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.

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).

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 unablässig 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.)

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 Nachkriegs-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

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 Canguilhem's *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).

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 »Alleszerschmetterers[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)

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-werding. 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,

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 substantiell⁹⁴ 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 früher⁹⁵ 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. Andererseits 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.

ihrer Grenzen im Prozess der Erkenntnis. Drittens kann mit *Aufklärung* eine über den engen historischen Rahmen hinausgehende epochenübergreifende Entwicklungstendenz bezeichnet 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 Freud⁹⁶ 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).

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 einstmaligen 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).

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 Rationalitätskriterium 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 marxischen 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-

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 zuge-spitzten 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.

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 laxer 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 andererseits 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)

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 hinauszudeuten (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)

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 betonten: 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.

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 Verwendungszwecke 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)

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

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 Althussters subjekttheoretischer Wendung des Ideologiekonzepts überholt war – in dessen Tradition Foucault seine Dezentrierung vornahm. Dennoch warnt Jameson eindringlich, 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 hinsichtlich 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)

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 »unterworfen[e] 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

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*

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 konfrontiert 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 Einsichten 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).

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 Materialität¹⁰⁸ 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.

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.