

Gegenwärtige Vorgeschichte

Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik

JORDI MAISO

„Kritische Gesellschaftstheorie sieht sich genötigt, wenn sie à jour sein will – und sie muss es wollen –, einen geschichtlichen Begriff von sich selbst zu entwickeln, um einen gesellschaftlichen Begriff der neuen Epoche der Vorgeschichte entfalten zu können. Ohne die Neubestimmung von Geschichte und Gesellschaft kann Gesellschaftstheorie als Emanzipatorisches nicht überleben“ (Detlev Claussen, 1988).¹

Anfang der 90er Jahre schien der Weltkapitalismus und sein Modernisierungsprogramm auf ewig alternativlos geworden zu sein; nichts anderes war mit den berühmt gewordenen Parolen vom „Ende der Geschichte“ und „Ende der Ideologien“ gemeint. Heute sieht es schon anders aus: Die brutale Krisensituation, die wir erleben, hat alle Erwartungen auf eine *one world*, die Weltfrieden und Wohlstand wie selbstverständlich mit sich bringen sollte, als den Sommernachtstraum entlarvt, der sie schon immer waren. Das, was ab den 90er Jahren als die ökonomische Blüte mancher Länder – darunter Spanien – stilisiert wurde, erweist sich heute als ein äußerst prekärer „Wohlstand“, auf Sand gebaut, der mit den Wirtschaftswundern der

1 Für seine wertvollen Anregungen, Verbesserungsvorschläge und sprachlichen Korrekturen bin ich Arne Kellermann zutiefst dankbar.

Nachkriegszeit nichts zu tun hat. Heute sind selbst in den kapitalistischen Zentren Hunger, Armut, strukturelle Arbeitslosigkeit und *working poor*, Zwangsräumungen und massive Obdachlosigkeit sowie ein unsägliches Ausmaß an gesellschaftlicher Ausgrenzung wieder gängig – also in Gesellschaften mit einer hochzivilisierten Bedürfnisbefriedigung, die bis vor ein paar Jahren sich noch dünkten, Not und Elend für immer hinter sich gelassen zu haben. Dass sich – durch die Deregulierung, die Privatisierung und die Kapitalisierung aller Bereiche des Lebens – in den letzten Jahrzehnten die Gewalt der Verhältnisse, die Ungleichheiten im Weltmaßstab und die Vulnerabilität der Einzelnen enorm verschärft haben, war nie ein Geheimnis. Die (gesellschaftlich erzeugte) ökologische Krise, die uns bevorsteht, und die nichts weniger als die Lebensbedingungen auf diesem Planeten gefährdet, mag ein *inconvenient truth* sein, aber allgemein bekannt ist sie mittlerweile auch. Dass die Devise trotz allem *business as usual* bleibt, ist Ausdruck einer präzedenzlosen Hilflosigkeit: Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft scheint verblasst und keine Alternative zum Bestehenden steht zur Verfügung. Die Parole „eine andere Welt ist möglich“, die ab Mitte der 90er Jahren tausende Menschen auf die Straßen lockte, wurde von massiver, hoffnungsloser Empörung abgelöst – und das scheint symptomatisch. Kritische Theorie hält sich am Leben, solange die Wunde der bisherigen Unmöglichkeit Theorie und Praxis im emphatischen Sinne in Einklang zu bringen, noch nicht vernarbt ist. Eine solche Theorie hat zu verstehen, wie es zu einer Gesellschaft jenseits des Fressens und Gefressenwerdens noch nicht gekommen ist; wie es heute noch immer nicht dazu kommt. Wenn man die Frage der Emanzipation nicht aufgeben möchte, muss über das Ende der revolutionären Hoffnungen aus dem gegenwärtigen Stand des Kapitalismus neu nachgedacht werden, und da gilt es vor allem zwei Sachen zu analysieren: die geschichtlichen Veränderungen der kapitalistischen Weltgesellschaft und den subjektiven Anteil an der Geschichte der missglückten Befreiung – die Menschen, die unter den Verhältnissen leiden und diese auch zu ändern hätten. Die Frage ist natürlich, wie sich beides gegenseitig bedingt, und ob ein Ausweg denkbar ist.

Ein erster Kernpunkt ist der Umgang mit der Geschichte als Leidensgeschichte. Am Anfang des *short century* wurde die Dichotomie Sozialismus oder Barbarei angekündigt; auf welche Seite die Entscheidung fiel, wurde klar, noch bevor der Spruch „lieber tot als rot“ internationale Berühmtheit

erlangte: Auschwitz *war wirklich* der Rückfall in die Barbarei. Solange die soziogeschichtlichen Bedingungen, die es zeitigten, fortbestehen, stecken wir noch darin – und die Barbarei bleibt eine Begleiterscheinung unseres Alltags. Auschwitz steht als Demarkationspunkt eines neuen Zeitalters, hinter dem es für kritische Theorie kein Zurück mehr gibt. „Seit Hitler rechnen die Menschen im Stillen mit allem und wollen es zugleich nicht wahrhaben. Das bringt sie dazu, das Grauen, das Anderen angetan wird, zu tolerieren, und das stempelt sie zu Bürgern unseres barbarischen Zeitalters“ (Dahmer 2009: 167). Wir sind in der Barbarei heimisch geworden, und das hat sich nach dem sogenannten „Zeitalter der Extreme“ mitnichten verändert: Eher haben sich die Kräfteverhältnisse von gesellschaftlicher Macht und individueller Ohnmacht extrem verschärft. Die Barbarei gehört heute zum *business as usual*, sie wird in Kauf genommen, denn – wie Eric Hobsbawm mit dem kalten Blick des Historikers konstatierte – sie ist effizienter als die Zivilisierung: auch für die Einzelnen im alltäglichen Kampf ums Überleben. Das vergangene Jahrhundert fing 1915 mit dem Völkermord an den Armeniern an, und es endete mit Srebrenica und Ruanda. In seinem Verlauf wurde die Toleranz Gräueltaten gegenüber robuster: Heute ist kaum vorstellbar, dass ein Vorfall wie die Dreyfus-Affäre einen internationalen Skandal auslösen konnte. Die fast alltäglichen Bilder und Nachrichten von Krieg, Hunger, Elend, Massakern und Katastrophen der ersten und der zweiten Natur lehren den Einzelnen das Ausmaß an gesellschaftlicher Gewalt, die jeder verinnerlichen muss, um seine Alltagserfahrungen zu bewältigen – während ihre offenbare Willkür eine ununterbrochene Drohung bedeutet, wenn auch nur latent. Vor allem aber ist unser Zeitalter barbarisch, weil wir auf diese Diagnose mit abgeneigter Gleichgültigkeit reagieren (Hullot-Kentor 2008: 146; vgl. auch Hobsbawm 1994).

Was heißt das für kritische Theorie? Diese ist ja der Versuch, die Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit zu begreifen. Ihr Motto bleibt nach wie vor der kategorische Imperativ, den der junge Marx in Zeiten des Vormärz formulierte: Es geht darum, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1844: 385). Wenn dieser Imperativ verbindlich bleiben soll, muss sein Impuls in jeder geschichtlichen Phase konkretisiert werden: d.h. je nach dem Stand der Herrschafts- und Knechtungsverhältnisse und der damit verbundenen Bewusstseinsformen, aber auch in Bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung des Geschichtsver-

laufs. Nichts Anderes hatte Adorno im Sinn, als er in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts feststellen musste, dass die Aussichten für das Emanzipationsstreben kritischer Theorie schon anders aussahen: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1966: 358). Der Übergang von einem Imperativ zum anderen offenbart den katastrophalen Gang der Moderne, die schrumpfende Möglichkeit von verändernder Praxis sowie den enormen Zuwachs an gesellschaftlicher Gewalt, die über den Einzelnen herfallen kann – seit Auschwitz gibt es „Schlimmeres zu fürchten als den Tod“ (Adorno 1951: 41). Nach einem Wort Adornos ist das Ziel der Revolution die Abschaffung der Angst. Gesellschaftsgeschichtlich signalisiert Auschwitz eine Universalisierung der Angst, aus der eine Revolution keinen Ausweg mehr bieten kann: Die Geschichte ist ohne Weiteres nicht mehr zum Guten zu biegen. „Mit Auschwitz erreicht die Vorgeschichte das Ende der Reichweite bisheriger emanzipatorischer Theorie. Nach Auschwitz dauert die Vorgeschichte an – und dennoch liegt zwischen vor und nach Auschwitz eine Demarkationslinie der Epochen“ (Claussen 1988: 19). Aber die Erinnerung an Auschwitz darf nicht zu einer ritualisierten Geste werden, die das Geschehene durch Einzigartigkeit oder Vergleichbarkeit banalisiert. Stattdessen muss diese Erinnerung „den Blick schärfen für das, was nach Auschwitz kommt: die Geschichte der missglückten Befreiung“ (Claussen 2005: 39).

Aber hier muss auch das Spezifische der gegenwärtigen Phase der Vorgeschichte begriffen werden. Heute können wir feststellen: Die Universalisierung der Angst hat nicht aufgehört – vielmehr wird sie immer spürbarer. Konstitutiv für die gegenwärtige Gesellschaft ist die Überflüssigkeit der Menschen für den Gesellschaftszusammenhang. Das bezeugt nicht nur die gesellschaftliche Irrelevanz von Jedem als konkretes Individuum – was den Begriff von Individualität grundlegend in Frage stellt –, sondern die reale Nichtigkeit seiner Existenz. Die Drohung, als gesellschaftlich überflüssig abgestempelt zu werden – in einer Gesellschaft, die keine andere Integrationsform als abstrakte Arbeit kennt, lastet heute wie ein Alp auf immer mehr Menschen. Die äußerst prekäre Integration, die die Durchrationalisierung der Produktion nach den Imperativen des Wettbewerbs im heutigen Kapitalismus anbietet, wird exemplarisch etwa an den neuen „Ghettos“ in Detroit oder Baltimore, oder an der unerträglichen Situation der Leiharbei-

ter bei Amazon, wie sie vor einigen Monaten öffentlich bekannt geworden ist – eine Situation, die nicht zufällig von den globalen Ungleichheiten im Weltkapitalismus zehrt. Doch der Zusammenhang von Nützlichkeit und Daseinsberechtigung ist nie wirklich aus der Öffentlichkeit verschwunden. Das, was einem passieren kann, wenn man als „unrentabel“ abgestempelt wird, kann man an der brutalen Willkür erfahren, die in den Immigrant Detention Centers der sogenannten „südeuropäischen Krisenländer“ – unter Sponsoring der EU – waltet (vgl. dazu Zamora 2013).

Dass in dieser barbarischen Situation selbst das unglückliche Bewusstsein abstirbt, zeigt sich an dem Schicksal von Begriffen wie Herrschaft oder gar Erlösung, Regression, Fetischismus, Verdinglichung, sogar Vorgeschichte, Barbarei oder Verblendungszusammenhang – diese Begriffe, die einmal den Finger auf die Wunde der Gesellschaft legten, ruhen heute stumm: Sie sind zu einer Frage von Eingeweihten und Fachmännern in Sachen kritischer Theorie geworden – jenen „lächerliche[n] Rechthaber[n], die eine bombastische Sprache führen und nichts hinter sich haben“ (Horkheimer 1937: 235). Für die meisten Menschen, die in einer Weltgesellschaft von Hunger, unnötigem Leiden und brutaler Ungerechtigkeit leben, sind solche Worte nur überlebte Worthülsen: Wohin will man eigentlich mit solchen Parolen? Vielleicht wäre unsere Epoche als Nachgeschichte zu verstehen – aber nur in dem Sinne einer Vorgeschichte, „die keine historische Alternative zu sich selbst für denkbar hält“ (Schmieder 2011: 9). Heute lassen sowohl der Bewusstseinsstand der Menschen – Angst – als auch die objektive Tendenz des Kapitalismus tatsächlich wenig Hoffnung für eine emanzipatorische Veränderung der Gesellschaft; bereits in den siebziger Jahren ist diese Hoffnung in immer ohnmächtigere Proteste übergegangen – und das schlägt auf die Theoriebildung, ja aufs Denken überhaupt, zurück: Daher ist kritische Theorie einer Furie des Verschwindens anheimgefallen (Tiedemann 2009: 23).

Ein Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung scheint wieder plausibel, jedoch nicht durch die bewusste Handlung von Subjekten, die entschlossen wären, dem unnötigen Opfer, die der Fortbestand des Kapitalismus fordert, ein Ende zu setzen, sondern als „death of success“ des „automatischen Subjekts“ der Wertverwertung.² Der Zusammenbruch wäre also die Folge der

2 „Erst mit dem Kapitalverhältnis ist eine gleichsam automatische Selbstbewegung des Werts, der dadurch zur causa sui, zum metaphysischen Subjekt wird,

(inneren und äußeren) Grenzen, die der Wertverwertung in den Ungleichzeitigkeiten der kapitalistischen Weltgesellschaft entgegentreten – und, da keiner dagegen etwas vermöchte, würde danach eher die nackte Barbarei als die Emanzipation kommen. Gerade in dem Moment, in dem das System an sein Ende zu kommen scheint, wird die Möglichkeit eines Anderen nahezu unvorstellbar: Was bedeutet das für kritisches Denken, für Theorie überhaupt? Bleibt denn nichts anderes als die Melodie für einen endgültigen Trauergesang auf die kritische Theorie?

Detlev Claussen hat auf dieses Problem bereits hingewiesen und ist zu einer Einsicht gekommen, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf: „Nach dem *short century*, nach Auschwitz und Archipel Gulag, lässt sich die Vorstellung von einem vernünftigen Universum nicht mehr aufrechterhalten. Unser Denken ist schlimmer erschüttert worden als das der aufklärerischen Geister durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Die Kritische Theorie steht trotz aller gesellschaftsgeschichtlichen Brüche in dieser Tradition; die *außerbegriffliche Erfahrung* ist konstitutiv für das Denken. Es gibt kein Zurück zur Schulphilosophie. Zur Philosophie benötigt etwas Anderes: *„Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwältigende Zahl Ermordeter durch eine minimale Zahl Geretteter ergänzt, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewusstsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie“*“.³ Wer vom Fortbestand der Vorgeschichte als Geschichte unnötigen Leidens nicht reden will, sollte von kritischer Theorie schweigen.

Die Gegenwart als „Vorgeschichte“ zu bestimmen deutet auf die Fortdauer ungelöster historischer Probleme. Es ist auch als Provokation gegen die fortbestehende, mehr oder weniger säkularisierte Konzeption der Geschich-

gegeben. Die in der Zirkulation fungierenden Warenformen der Produkte und Geldformen der Waren werden zu blossen Erscheinungsweisen des prozessierenden und sich verwertenden Werts. [...] Der Wert ist automatischer naturwüchsiger Motor der kapitalistischen Entwicklung“ (Krahl 1971: 84).

3 Claussen 2010. In Kursivschrift, Zitat aus Adorno 1966: 357.

te als Theodizee gemeint. Angesichts des heutigen Standes der Unfreiheit bleibt die Marxsche Rede von einer „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ fraglos aktuell; das Pathos aber, mit dem er über das bevorstehende Ende der Vorgeschichte schrieb, scheint im unverbesserlichen Optimismus des 19. Jahrhunderts befangen.⁴ Die kritische Theorie Adornos machte darauf aufmerksam, dass einzelne Bereiche der Gesellschaft zweifellos voranschreiten – besonders Fertigkeiten und Wissen –, dass aber die Gesellschaft als solche noch keinen Fortschritt kennt. Die Geschichte war noch nie die einer selbstbewussten Menschheit, sondern sie geht weiter als bewusstlose Naturgeschichte. Der Kapitalismus ermöglichte eine Entwicklung der Produktivkräfte, die den Menschen von den Zwängen der Natur befreite, dies aber auf dem Boden der Naturnotwendigkeit: Denn er produzierte eine zweite Natur. Die Verselbstständigung der Ökonomie, die sich von allen anderen Sparten der Gesellschaft abtrennte und diese dem Diktat der Wertverwertung unterwarf, machte die Menschen zu „Objekte[n], nicht Subjekte[n] des gesellschaftlichen Prozesses [...], den sie doch als Subjekte im Gang halten“ (Adorno 1968: 358). Oder in den Worten Adornos von 1943: „Sollte ich das Geheimnis der gegenwärtigen Gesellschaft [...] in einem Satz aussprechen, würde ich sagen: dass heute die Apparatur der Reproduktion des Lebens unmittelbar mit der zu dessen Beherrschung zusammen fällt“ (Adorno 2003: 9).

Die Verselbstständigung von Ökonomie im Kapitalismus basiert auf einem quid pro quo von Mittel und Zweck, von Produktion und Bedürfnisbefriedigung, in dem das Leben zum Überleben wird: zu etwas, was ohne Autonomie und ohne eigene Substanz noch neben dem materiellen Produktionsprozess mitgeschleift wird (Adorno 1951: 13). Selbst in einer Gesellschaft von Überfluss und hochzivilisierter Bedürfnisbefriedigung, wie sie noch residual in den kapitalistischen Zentren fortbesteht, bleiben „die Be-

4 „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorstechenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt sich daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“ (Marx 1859: 9).

dürfnisse und das Bewusstsein der Massen an den Bannkreis materieller Existenzsicherung fixiert. Der entfremdete Zustand, dass die Menschen weiterhin, wie Marx sagt, leben, wo sie nicht arbeiten, und arbeiten, wo sie nicht leben, hat sich nur verschärft“ (Krahl 1971: 345). Heute, in Zeiten der ausdrücklichen Überflüssigkeit der Menschen für den Gesellschaftsprozess und der irreversiblen Zerstörung ihrer natürlichen Grundlagen, wenn die Überlebensfrage „zum ersten Mal“ individuell wie im Weltmaßstab auftaucht, wird die Verwilderung der Vorgeschichte in einem neuen Ausmaß spürbar: Die Geschichte wird zu einer anthropophagen Bewegung. Für uns wird die Dialektik der Aufklärung vielleicht mehr als nur der Titel eines berühmten Buches aus einem vergangenen „age of extremes“. Robert Hullot-Kentor hat es treffend ausgedrückt: „The interregnum of the post-war years is over. We are experiencing a return of the great fear, as if it never ended – and perhaps it never did. We are, without a doubt, the occupants of the most catastrophic moment in the whole of human history, in all of natural history, and we cannot get our wits about ourselves. What is being decided right now for all surviving generations including our own, is the exact total of the irreversible remainder, the unalterable ‚How it might have been‘. By every indication we are going ahead with the irreparable calamity“ (Hullot-Kentor, 2008b).

Gesellschaft als ein Ganzes ist sich selbst immanent geworden: Es gibt kein Außerhalb von ihr mehr. Adorno hatte geschrieben, Kritik setze einen Standort voraus, „der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“ (Adorno 1951: 283). Dieser Standort ist uns heute nicht mehr gegeben: „If we put our instruments and telescopes up to the window to peer outside—as Clov does repeatedly in Beckett’s *Endgame*, an outside that Beckett in his stage directions calls the „without“—we, like Clov, at best perceive the reflection of the pupils of our own eyes and even then without recognizing them as such. We have in other words become, in every regard, *system-immanent*“ (Hullot-Kentor 2008b). Aber das hat auch Konsequenzen für das kritische Denken, die wir ins Auge fassen müssen: „This is why our thinking has acquired that peculiar quality that it seems that *we can’t even know what we know*: whether about the environment, the socio-political situation, or the economy. We know it, and we do not know it. Wherever we touch at the perimeter of our self-enclosure, we recoil in fear of the truth, and so completely that it seems that knowledge itself amounts to that fear. We can all recite statistics and say what we have read,

but it is as if we are waiting to hear from others that what we know is actually the case. And exactly this *being unable to know what we know* carries the felt quality—cognitively—of being system-immanent. [...] We are, in the broadest social terms, an intelligence that cannot take in reality that is other to itself. This is not a critical failure to grasp otherness [...]—though it is that as well; it is the mundane failure to comprehend otherness as the mundane, as what is closest, as what we ourselves are and what actually is happening“ (ebd.). Deshalb ist für Hullot-Kentor das Hauptproblem der heutigen kritischen Theorie, wie Wirklichkeit in den Geist, der sie beherrscht, einbrechen kann: „how to make reality break in in the mind that masters it“. Daher auch die Zentralität des Ausdrucks für Theorie: die Forderung dem, was unter dem herrschenden Stand der (Un)Vernunft verstummt oder verdrängt wird; dem, was eigentlich hautnah sein sollte, zur Sprache und zum Bewusstsein zu verhelfen.

Einige einfache Daten mögen vielleicht behilflich sein, um zu verstehen, was damit gemeint ist – denn sie zeigen die vollendete Unsinnigkeit der kapitalistischen Weltgesellschaft unmissverständlich auf, obwohl sie sich ausschließlich auf die kapitalistischen Zentren beziehen: „In den USA und Spanien müssen Menschen in Zelten wohnen – weil zu viele Häuser gebaut wurden; in Italien [und Spanien und Portugal] wird die hohe Jugendarbeitslosigkeit beklagt – und das Renteneintrittsalter angehoben; in Deutschland steigt die Arbeitsproduktivität, das heißt, es lässt sich das gleiche in kürzerer Zeit herstellen – und die Überstunden nehmen zu; in Griechenland soll ein Staatsbankrott verhindert werden, der eine gesellschaftliche Verarmung zur Folge hätte, indem die gesellschaftliche Verarmung vorangetrieben wird (was einen Staatsbankrott zur Folge haben dürfte)“ (Adamczak/König 2012). Die drastische Reduktion der staatlichen Schulden bedeutet kein Zurück zu einer gesunden „Realökonomie“, sondern eine gewaltsame Kontraktion der Produktion von Reichtum, um sie an den heutigen Stand der Wertverwertung anzupassen, was die betroffene Bevölkerung ohne jeden Schutz in die Armut stürzt. Politisch führt das zu einem neuen Autoritarismus, in dem der Notstand zur normalen Regierungsmethode wird – ganz unabhängig davon, ob demokratische Formalien aufrechterhalten bleiben oder nicht (Zamora 2012: 17ff.). Die Prognosen darüber, dass nach einem mehr oder wenig langen Zeitraum von „unvermeidbaren Reformen“ ein neuer Aufschwung bevorsteht, werden halbherzig formuliert und treffen auf allgemeine Skepsis. Wie Jakob Hayner treffend

formuliert hat, behauptet niemand mehr, dass diese Gesellschaft Wohlstand für alle realisieren würde. Es würde auch niemand mehr glauben. Aber weitermachen um jeden Preis, sogar auf Kosten irreversibler Zerstörungen, darüber herrscht Konsens. Diese Gesellschaft braucht eben keinen Diskurs mehr für ihre Rechtfertigung: Da sie sich alternativlos durchgesetzt hat, reicht ihr das sture Weitermachen, um buchstäblich jeden Preis.

Selbst das Stichwort der „Nachhaltigkeit“, noch wo es zur bloßen Hülse für neue Businesschancen wird, offenbart das Geheimnis, das wir stillschweigend doch alle kennen: Das Modell, das unsere Weltgesellschaft antreibt, ist auf Dauer unhaltbar. Nicht Kriege oder technologische Unfälle, sondern das Reproduktionsmodell dieses Weltsystems selbst gefährdet die Lebensbedingungen auf dieser Erde (Schmieder 2011: 10). Nehmen wir das Auslaufen der energetischen Ressourcen: Der *peak oil* hat schon 2006 stattgefunden, d.h. das Ausmaß an Erdölgewinnung stagniert irreversibel und kann nur noch abnehmen – und teurer werden. Das Öl war der Motor der 2. industriellen Revolution gewesen (die 3. hingegen hat keine eigene energetische Grundlage geschaffen). 96% des Transports in unserer globalisierten Welt basiert auf Öl, und bisher kann keine der sogenannten „Alternativen“ (Biosprit, erneubare Energien, Fracking) den Ölverbrauch auch nur ansatzweise ersetzen.⁵ Ohne Zuwachs des Energieverbrauchs gibt es kein ökonomisches Wachstum – und ohne steigende Wachstumsraten und steigende Produktivität hält der Kapitalismus nicht lange. Ob der Kapitalismus die Krise überleben wird und wie, ist eine offene Frage, aber klar ist, dass seine Destruktivität immer überwältigender und sinnloser wird. Vor dem Hintergrund der zerstörerischen Folgen zweier Jahrzehnte von Immobilienblase und Kasinokapitalismus, wurde in Spanien als beste Lösung vorgeschlagen, einen riesigen Kasino-, Tourismus- und Freizeitkomplex namens Eurovegas in die unmittelbare Umgebung Madrids zu bauen. Das heißt so viel wie: Weitermachen mit dem selben Modell, das uns hierher gebracht hat, bis es buchstäblich nichts mehr zu verwerten oder aufzublasen gibt – egal wie viele Menschen dabei unter Hunger, neuer Armut, *working poor*-Verhältnissen oder Obdachlosigkeit zu leiden haben.

Auf eine „List der Vernunft“ ist kein Verlass mehr und diese Gesellschaft nach ihrer ratio zu messen, wäre unangemessen, denn sie hat jede ratio „zum alten Eisen geworfen und durch unmittelbare Verfügung ersetzt“

5 Hierzu vgl. die Arbeiten von Antonio Turiel und Emilio Santiago Muiño.

(Adorno 1961a: 284). Angesichts der Situation ist die Rede von der Vorgeschichte als ein „hochzivilisierter, organisierter Naturzustand, in dem blind wirkendes Naturgesetz und gesellschaftlich organisierter Wille identisch werden“ (Claussen 1988: 23), mitnichten übertrieben. Eher scheint die Vorstellung, dass es sich nur um „Abweichungen“, „Pathologien“, „Exzesse der Finanzökonomie“ oder „Betriebsunfälle des zivilisatorischen Siegeszuges“ handelt, die es mit leichten Korrekturen zu beseitigen gälte, um zum „normalen Lauf der Dinge“ zurückzukehren, eine rechtfertigende Verhüllung der Wirklichkeit zu sein. Dabei handelt es sich um Verharmlosungen und sicher nicht um normative Grundlagen der Kritik: „Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt“.⁶

Heute hat die Verselbstständigung der Ökonomie einen Grenzwert erreicht. Nach der Atempause, in der Wohlstand eine dauerhafte Eroberung schien, zeigt der heutige Kapitalismus seine sinnlose Destruktivität: Seine Verselbstständigung ist wahrscheinlich erst heute offen „zu jener Fatalität geworden, die in der allgegenwärtigen, nach Freuds Wort, frei flutenden Angst ihren Ausdruck findet“ (Adorno 1968: 369). Der heutige Stand der Vorgeschichte lautet: Weitermachen trotz der Evidenz, dass das Weitermachen uns unaufhaltsam in den Abgrund treibt; dass die Katastrophe nicht wiedergutzumachen sein wird und dass der Weg dahin weiterhin überflüssige menschliche Opfer fordert. Die Folgen von dem, was man mit Adorno „Selbsterhaltung um den Preis des Selbst“ nennen könnte, werden hier auf dramatische Weise sichtbar. Das bedeutet einen Verwilderungsprozess des Reichs der Unfreiheit, eine Verallgemeinerung des Mythos vom Untergang als „Schicksal“ – nur diesmal im globalen Maßstab. Hier gilt es die Schärfe, mit der Hullot-Kentor unsere spezifische Epochensituation in der Vorgeschichte auf den Begriff gebracht hat, anzuerkennen: „The primitivization that we are in the midst of, survival through self-destruction, is an extended moment in time where we cannot longer perceive the distinction of

6 Adorno 1931: 325. Der Satz geht weiter: „allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten“. Diese Zeilen hat Adorno 1931 geschrieben – zu einer Zeit, als die Hoffnung auf eine „vernünftige Gestaltung der Gesellschaft“ noch nicht zerbrochen war.

what is occurring even when we call it by its own name“ (Hullot-Kentor, 2008b).

Angesichts dieser Situation ist Theorie zu etwas Anachronistischem, Unzeitgemäßem geworden; auch dafür scheint Adorno die passenden Worte gefunden zu haben: „Ungewiss gleichwohl, ob Philosophie, als Tätigkeit des begreifenden Geistes, überhaupt noch an der Zeit sei; ob sie nicht zurückbleibe hinter dem, was sie zu begreifen hätte, dem auf die Katastrophe zutreibenden Zustand der Welt. Für Kontemplation scheint es zu spät“ (Adorno 1962: 469). Gleichzeitig wird aber nicht nur Theorie, sondern auch Theorielosigkeit „zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift“ (Adorno 1957: 214). Es sollte kaum verwundern, dass „ausgerechnet in einer Zeit, in der große Krisen sozialer, ökonomischer und ökologischer Art buchstäblich die Welt erschüttern, in der zahllose Bürgerkriege den globalen Alltag bestimmen, in der sich die soziale Lage zunehmend verschärft [...] die Zerstörung der Naturgrundlagen durch betriebswirtschaftliche Kostenlogik voranschreitet und ein Finanzkrach droht, [...] sogenannte Großtheorien, die die globale Krisenlage begrifflich erhellen könnten, in Verruf geraten [sind]“ (Scholz 2011: 7). Stattdessen werden vor allem wissenschaftlich inflationierte Schlagworte produziert (Informations-, Erkenntnis-, Erlebnis- oder Risikogesellschaft), aber keines scheint erklären zu können, wie der jeweils hervortretende Zug vom Lebensprozess der Gesellschaft bedingt ist. Gegen diese Begriffslosigkeit tut Theorie fraglos not: Es geht darum, zu verstehen, was für diese Gesellschaftsverhältnisse *konstitutiv* ist; nur ist das Kriterium der Wahrheit kritischer Theorie nicht die *adequatio intellectus ad rem*, sondern Praxis. Nun sieht die Lage so aus, als hätte Adorno den folgenden Satz gestern und nicht 1939 geschrieben: „Dass die Gewalt der Fakten so zum Entsetzen geworden ist, dass alle Theorie, und auch noch die wahre, sich wie Spott ausnimmt – das ist dem Organ der Theorie selber, der Sprache, als Mal eingebrannt. Die Praxis, die die Theorie entmächtigt, kommt als Element der Zerstörung im inneren der Theorie, ohne Blick auf mögliche Praxis, zutage. Eigentlich kann man nichts mehr sagen. Die Tat ist die einzige Form, die der Theorie noch bleibt“ (Adorno 1939: 7). Ohne Blick auf die Praxis läuft jede Theorie Gefahr, wieder zur „Leidenschaft des Kopfes“ zu regredieren. Dagegen kann man aber nur die unerträglichen Kräfteverhältnisse von gesellschaftlicher Macht und individu-

eller Ohnmacht aushalten, ohne sich deswegen dumm machen zu lassen⁷ oder abzdanken.

Die Fragen der kritischen Theorie lauten heute: *how to make reality break in in the mind that masters it?* Wie können wir die Möglichkeit einer „Sabotage des Schicksals“ (Sonnemann) aufrechterhalten? In diesem Zusammenhang muss die Frage nach dem Subjekt neu gestellt werden.

Bereits bei Marx war das Ende der Vorgeschichte kein Automatismus: Logisch begründen konnte man die inneren Widersprüche, an der die Logik des Kapitals zerbrechen würde, aber nicht das historische Subjekt, das diese Logik unterbricht. Die Logik des Kapitals, so wie Marx sie darstellte, setzte die Revolution und das revolutionäre Subjekt voraus; treten diese nicht ein, bleibt es weiter bei der stummen Vorgeschichte – und bei vollkommener Ohnmacht in der Selbstzerstörung. Auf die weitreichenden Folgen davon hat Arne Kellermann aufmerksam gemacht: Wenn bei Marx „die Möglichkeit des ‚gemeinsamen Untergangs der kämpfenden Klassen‘ der ‚revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft‘ entgegengesetzt wird, dann ist deutlich, dass keineswegs irgendeinem Determinismus angehangen wird, sondern eine ungemütliche Wahrheit den deterministischen Formulierungen zugrunde liegt: dass nicht der Sieg des Proletariats sicher ist – im Sinne einer absoluten Notwendigkeit –, sondern dass nur dieser Sieg den Rückfall in die Barbarei verhindern kann“ (Kellermann 2013).

Vom heutigen Standpunkt aus lautet die Frage: Gab es je irgendeine Form von Subjektivität, die über die kapitalistisch konstituierte Subjektform hinausgeht, die nicht in der Arbeits-, Geld- und Konkurrenzsubjektivität aufgeht? Robert Kurz hat festgestellt, dass das, was wir „Subjektform“ nennen, erst mit der historischen Durchsetzung der Wertvergesellschaftung

7 „Pseudo-Aktivität, Praxis, die sich um so wichtiger nimmt und um so emsiger gegen Theorie und Erkenntnis abdichtet, je mehr sie den Kontakt mit dem Objekt und den Sinn für Proportionen verliert, ist Produkt der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen. Sie wahrhaft ist angepasst: an die Situation des huis clos. Der scheinrevolutionäre Gestus ist komplementär zu jener militärtechnischen Unmöglichkeit spontaner Revolution, auf die vor Jahren bereits Jürgen von Kempfski hinwies. Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich“ (Adorno 1969: 771).

entstanden ist. Aber die kapitalistische Vergesellschaftung macht die Subjekte zu bloßen Trägern und Vollstreckungsorganen gesellschaftlicher Funktionen: „In Wahrheit ist das Subjekt nichts anderes als die Form, die den Individuen das moderne Wertverhältnis aufzwingt [...]. Das Subjekt ist nichts anderes als der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Verwertungsbewegung“ (Kurz 2004: 57). Im strikten Sinne ist das automatische Subjekt die einzige Form von Subjektivität. Demnach wäre diese kein Gegensatz zur gesellschaftlichen Objektivität, sondern eine Form dieser Objektivität, die das Denken, Fühlen und Handeln der Einzelnen modelliert und für die Zwecke der Wertverwertung instrumentalisiert. Deswegen meint Robert Kurz, die Suche nach einem Subjekt der Befreiung war „die Suche nach einer logisch unmöglichen ‚Objektivität‘ der Befreiung, eben nach einem Subjekt-Objekt, das über die negative Objektivierung hinausführen soll, obwohl sie diese ja selber ist“. Laut Kurz sollte radikale Kritik nicht das Subjekt mobilisieren, sondern die Individualität: diese ist „die Spannung zwischen den realen, sinnlichen einzelnen Menschen und der in sie eingebrannten gesellschaftlichen Form, als die leidvoll gelebte ‚Lücke‘, das Nicht-Aufgehen der Bedürfnisse und Empfindungen in dieser Zwangshülle“ (ebd.: 58). Aber ist das nicht, was Adorno meinte, wenn er die Menschen, als lebendige Subjekte, als „Grenze der Verdinglichung“ erkannte? „Nur kraft des Gegensatzes zur Produktion, als von der Ordnung doch nicht ganz Erfasste, können die Menschen eine menschenwürdigere herbeiführen“ (Adorno 1951: 13ff.). Ist dann Kurz’ Verdikt über jegliche Form von Subjektivität nicht die Verwechslung einer realen Tendenz der kapitalistischen Vergesellschaftung mit einem bereits vollendeten Prozess? Individuen sind Träger der gesellschaftlichen Entwicklung, „„Objekte“, die zu ‚Subjekte[n]‘ werden können“ (Dahmer 2009: 276). In einer Gesellschaft, die fetischistisch konstituiert ist, mag Herrschaft subjektlos sein, aber ist Befreiung ohne Subjekt zu denken?

Befreiung, als Sabotage eines Schicksals, das uns in den Abgrund treibt, wäre heute das einzig Vernünftige; aber Horkheimer merkt an: „Die unangenehmste Erfahrung, zu welcher der Materialismus führt, ist der Umstand, dass die Vernunft nur existiert, insofern sie ein *natürliches Subjekt* hinter sich hat. Diesem Subjekt ist sie anheim gegeben, je nachdem es von ihr Gebrauch machen will. Sie kann ihm auch ohne seine Schuld verloren gehen“ (Horkheimer 1937: 235). Dieses natürliche Subjekt ist nicht mit der kapitalistischen Subjektform identisch: eben als leidende, bedürftige Krea-

tur, Subjekt von Wünschen und Ängsten. Kritik bedarf Subjekte, die die nüchterne Einschätzung der Kräfteverhältnisse unter dem Gesichtspunkt des Realitätsprinzips nicht verabsolutieren: denn sie lebt von dem Impuls, sich nicht mit Verhältnissen abfinden zu wollen, welche die Menschen unterdrücken, ausbeuten, quälen, verdummen, entmündigen oder verhungern lassen: Subjekte, die Solidarität mit quälbaren Körpern empfinden. Bereits Horkheimer hatte unterstrichen, „die Umwälzung, die der Herrschaft ein Ende macht, reicht soweit wie der Wille der Befreiten. Jede Resignation ist schon der Rückfall in die Vorgeschichte“ (Horkheimer 1942: 303ff.), und Adorno wurde nicht müde, die Zentralität der Spontaneität zu unterstreichen. Deswegen kommt es darauf an, wie die gesellschaftlichen Imperative, die die Reproduktion des Lebens bedingen, mit den subjektiven Ansprüchen und Bedürfnissen der lebendigen Individuen zusammenkommen: mit ihren Lüsten und Ängsten, mit ihrem Streben nach Glück und ihrer Flucht vor dem Leiden. Daher meinte Adorno, „in den Bedürfnissen selbst der erfassten Menschen reagiert etwas, worin sie nicht ganz erfasst sind, der Überschuss des subjektiven Anteils, dessen das System nicht vollends Herr wurde“ (Adorno 1966: 99).

Das garantiert aber keineswegs, dass die natürlichen Subjekte auch Gebrauch von der Vernunft machen – die subjektiven Konstellationen von Lust und Angst sind schließlich von den realen Kräfteverhältnissen in der Gesellschaft bedingt, und die überwältigende Übermacht der Verhältnisse heute sprengt jede Triebökonomie. Sie wird eben zu jener „Selbsterhaltung um den Preis des Selbsts“, in der Überleben und Entsagung unumgänglich verstrickt bleiben. In diesem Sinne ist die herrschende Form der Subjektivierung *konstitutiv* für die heutige Krise – sie ist eine ihrer materiellen Grundlagen: „Das Unheil liegt in den Verhältnissen, welche die Menschen zur Ohnmacht und Apathie verdammen und doch von ihnen zu ändern wären“ (ebd.: 191). Daher muss die Trieb- und Bedürfnisstruktur der lebendigen Subjekte ins Zentrum der Analyse rücken, wenn kritische Theorie nicht dem Technisierungsprozess der Wissenschaften verfallen möchte: denn „selbst äußerste Unterdrückung zwänge das Unversöhnte vielleicht zwar zum Schweigen, tilgte aber nicht die darin aufgespeicherte Spannung“ (Adorno 1961b: 237).

Die Psychoanalyse wird für kritische Gesellschaftstheorie unersetzlich, gerade weil objektives Interesse und subjektive Spontaneität der leidenden und bedürftigen Subjekte auseinanderklaffen. Heute ist das aktueller denn

je. Adorno hatte erkannt, dass die gesellschaftlichen Imperative im Spätkapitalismus in Form von „Schocks“ und „jähem, abrupten Stößen“ erfahren werden; das konstituiert die Individuen als „ein System von Narben, die nur unter Leiden, und nie ganz, integriert werden“ (Adorno 1952: 24). Das Ausmaß dieser Beschädigung hängt aber zunächst von den gesellschaftlichen Bedingungen der Reproduktion des Lebens ab. In „Zeiten konstitutiver Überflüssigkeit“ (Kellermann) werden die Menschen in Leib und Seele erfasst, und sie müssen sich aktiv nach den gesellschaftlichen Imperativen modellieren: Jeder muss ständig kreativ und flexibel sein, Risiken eingehen und gleichzeitig die ganze Verantwortung übernehmen; das Leben hat keine Kontinuität und auch kaum noch Substanz, aber jede Lebensphase muss für die Steigerung der Leistungsfähigkeit genutzt werden (*life long learning*). Es geht um permanente Selbstoptimierung – im Namen der Einsetzbarkeit. Heute erleben wir eine neue Zeit konzentrierter Macht und Ohnmacht, in der volle Geschichtslosigkeit herrscht und der Ausschluss aus dem System von Arbeit und Konsum zur permanenten Drohung wird. Die sich in den kapitalistischen Zentren ausbreitende Figur des *working poor* macht eine zentrale Gewissheit der zweiten Hälfte des *short century* kaputt: Dass es da, wo es Arbeit gibt, keine Armut gibt und da, wo es Armut gibt, keine Arbeit. In den harmloseren 60er Jahren hat Adorno angemerkt, „Vollbeschäftigung wird zum Ideal, wo Arbeit nicht länger das Maß aller Dinge sein müsste“ (Adorno 1961b: 236). Heute ist an Vollbeschäftigung nicht mehr zu denken, sondern nur an die Unmöglichkeit, immer breitere Schichten der Bevölkerung gesellschaftlich zu integrieren: denn für die Wertverwertung sind sie nicht einmal mehr ausbeutungswert.⁸ Was heute die Durchsetzung des Realitätsprinzips im Bewusstsein und Unbewussten jedes Einzelnen einprägt, ist eine eindeutige Botschaft: es gibt Dich und die konzentrierte Macht des Kapitals, sonst nichts. „Jeder ist nur noch wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, das Individuum, das absolut Ersetzbare, das reine Nichts“ (Horkheimer/Adorno 1947: 168).

8 Vgl. Jappe 2012. In den westlichen Metropolen erleben wir heute einen Stand der Prekarisierung, wo das noch nicht so brutal vor Augen tritt: Denn das System, das die Menschen nicht mehr als Produzenten braucht, braucht sie als Konsumenten – und so blühen auch kreative lifestyles in der Oberfläche der Gesellschaft –, aber voraussichtlich wird das nicht lange halten.

Die lebendigen Subjekte sind heute in einem präzedenzlosen Ausmaß der gesellschaftlichen Gewalt ausgesetzt: Sie sind immer ohnmächtiger und abhängiger von der konzentrierten gesellschaftlichen Macht, und die Grundlagen ihrer Existenz werden immer unsicherer. Die Drohung, im „innergesellschaftlichen Ausland“ (Arbeitslosigkeit, Bettlertum, Obdachlosigkeit) zu versinken, wird immer konkreter für breite Schichten der Bevölkerung, die sich bis vor kurzem als Mittelklasse begriffen. Diese Verallgemeinerung der Angst hat gravierende Folgen für die Möglichkeit von Kritik, sie verändert ihre Triebkräfte im Individuum und verkommt zu einem diffusen Unbehagen, das sich bestenfalls als Protest artikuliert. Dieser Protest entsteht aber nicht mehr, weil diese Gesellschaft dem Einzelnen unerträgliche Zumutungen auferlegt, weil er von einer empörenden Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, sondern er wird verursacht von der vorbewussten oder unbewussten Angst, aus dieser Gesellschaft, deren Integrationsvermögen gewaltsam schrumpft, als überflüssig ausgeschlossen zu werden und den Schutz, der einem die Teilhabe an Konsum und Wohlstand erlaubt, zu verlieren. Der Wunsch, der diese Proteste trägt, ist nicht die Veränderung der Gesellschaft, sondern immer mehr der Wunsch, weiter an ihr teilzuhaben. Andererseits mag das Gefühl der Demütigung und der Eindruck, unerträgliche Zustände durchstehen zu müssen ohne reagieren zu können, sich sowohl zur Kritik steigern als auch es zu einem blinden Unbehagen führen, das nur nach Entlastung von dem im Individuum eingepressten Druck sucht. Wenn in einer Gesellschaft, die noch großen Überfluss produziert, der Lebensstandard vieler Menschen stark sinkt, stellen die blinden Gefühle von Angst, Hass, Wut und Ohnmacht ein nicht zu unterschätzendes Regressionspotenzial dar, das nur auf eine wirksame Mobilisierung wartet.

Adornos Intuition, die totale Integration der Gesellschaft falle mit ihrer Desintegration zusammen, scheint sich zu bewahrheiten. Da dieser Prozess ein Ergebnis des Triumphs des Kapitalismus im weltweiten Maßstab ist, ist „ein dem neuen Stand der Produktivkräfte zwar angemessenes, aber barbarisches Herrschaftsverhältnis“ (Krahl 1971: 88) zu erwarten. Die Marktvergesellschaftung schrumpft, und wenn der Kapitalismus nicht kollabieren sollte, wird es ihre demokratische Hülle tun; an ihre Stelle könnte nackte Gewalt treten: einerseits in dem Versuch, die herrschende Ordnung zu verteidigen, wenn die gesellschaftliche Reproduktion nicht mehr funktioniert; andererseits im Kampf um die Überreste des kapitalistischen Reichtums. Zudem besteht die Gefahr einer ‚produktiven‘ Vernichtung von Kapital,

d.h. Krieg – und, wie Detlev Claussen formuliert hat, könnte in diesem Fall ein neues Potenzial für das Ende der Geschichte entstehen, und zwar in einem ganz anderen Sinne als Francis Fukuyama es im Sinne hatte.

Die Drohungen, die in Sichtweite rücken, offenbaren die Risse und Schründe unseres Alltags, die Unhaltbarkeit des sturen weiter so. Die Frage nach der Möglichkeit der Sabotage eines Schicksals, welches uns aller Wahrscheinlichkeit nach in den Abgrund treibt, stellt sich in ungekannter Dringlichkeit. Weiter gilt: „Solange die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht“ (Horkheimer 1942: 319); doch heute geht es wohl zuerst darum, was wir noch retten können. Die Ohnmacht gegenüber dem „weltgesellschaftlichen Schicksal“ steht in Gegensatz zu den Diskursen der heutigen Technowissenschaft, die – besonders im Bereich der Biotechnologien – den Bereich des Möglichen und Machbaren enorm erweitert haben. Die selbe Gesellschaft, die keine Lösung für die Katastrophen der zweiten Natur findet und diese als unabänderlich betrachtet, ist gerade dabei, die Naturnotwendigkeit der ersten Natur in Frage zu stellen: Klonation ausgestorbener Arten – etwa Neandertaler – soll diese wiederauferstehen lassen; der gentechnische Eingriff in die Keimbahn soll Menschen krankheitsresistent – und leistungsfähiger – machen und synthetische Biologie soll uns die Macht dazu geben, auf molekularer Ebene das Leben „nach Wunsch“ zu gestalten. Das sind z.T. aufgeblasene Versprechen auf der Suche nach Investoren, aber sie bieten bereits die Grundlage für konkrete Pläne für ein *social engineering*, das nur als höhnische Erfüllung der Möglichkeit einer selbstbewussten Menschheit, die ihr eigenes Schicksal in die Hände nähme, zu begreifen wäre.

Social engineering als Strategie für das Weiterbarren auf dem *business as usual* – das sowieso nicht mehr lange anhält –, scheint heute annehmbarer als ein bewusster Ausweg aus einer Vorgeschichte, die eine neue, brutalere Stufe zu erreichen droht. Heute lautet die Frage der kritischen Theorie: *How to make reality break in in the mind that masters it?* Es geht also um das Größte – aber es ist nicht nur eine Frage des Willens. Die Praxis ist heute blockiert, aber auf eine andere Weise als zu Adornos Zeiten. Heute geht es um die konkrete Drohung eines mörderischen „death of success“ des Kapitalismus, der nicht nur als eine Produktionsweise zu verstehen ist, sondern als ein Zivilisierungsmodell, das das ganze innere und äußere Leben dieser Gesellschaft durchdrungen hat: Mit diesem Modell ge-

hen wir zu Grunde, weil wir Fleisch seines Fleisches sind. Aber wir sind eben nicht nur das. Kritische Theorie muss heute an die aufgespeicherte Spannung in den noch lebendigen und unversöhnten Subjekten anknüpfen, um ihre Fähigkeiten nicht völlig verkümmern zu lassen. Die wilde Empörung und die verallgemeinerten Gefühle von Ohnmacht und Frustration enthalten fraglos neue, gewaltige Regressionspotenziale, aber bieten auch Anknüpfungspunkte für kritische Reflexion, die angesichts der realen Gefahr neuer Ausbrüche gesellschaftlicher Barbarei immer dringlicher wird. Erwachen aus den schlechten Träumereien des Kapitalismus wäre heute nicht als Ziel, sondern nur als Anfang der Befreiung zu verstehen. „Für Kontemplation scheint es zu spät“.

LITERATUR

- Adamczak, Bini/König, Julia (2012): „Das Ende der Geschichte ist zu Ende“. In: *Phase 2* 42, Frühjahr 2012.
- Adorno, Theodor W. (1931): „Die Aktualität der Philosophie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, S. 325-344.
- Adorno, Theodor W. (1939): „Aus einem Schulheft ohne Deckel. Bar Harbor, Sommer 1939“. In: *Frankfurter Adorno Blätter* Bd. 4, München: Text+Kritik, 1995, S. 7.
- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 4*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W. (1952): „Die revidierte Psychoanalyse“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 20-41.
- Adorno, Theodor W. (1957): „Soziologie und empirische Forschung“. In: *Gesammelte Schriften, Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 196-216.
- Adorno, Theodor W. (1961a): „Versuch, das Endspiel zu verstehen“ In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 11*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 281-321.
- Adorno, Theodor W. (1961b): „Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 217-237.

- Adorno, Theodor W. (1962): „Wozu noch Philosophie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 459-473.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W. (1968): „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 354-370.
- Adorno, Theodor W. (1969): „Marginalien zu Theorie und Praxis“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 759-782.
- Adorno, Theodor W. (2003): „Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969“. In: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München: Text+Kritik, 2003, S. 9-41.
- Claussen, Detlev (1988): *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*, Bremen: Bettina Wassmann.
- Claussen, Detlev (2005): *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Claussen, Detlev (2010): „Das Veralten der Kritischen Theorie“, Vortrag gehalten am Institut für Philosophie, CSIC (Madrid), den 5. November 2010: <http://www.setcrit.net/das-veralten-der-kritischen-theorie/> (12. September 2013).
- Dahmer, Helmut (2009): *Divergenzen. Holocaust – Psychoanalyse – Utopia*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2009.
- Hobsbawm, Eric W. (1994): „Barbarism: A User’s Guide“. In: *New Left Review* I/206, S. 44-54.
- Horkheimer, Max (1937): „Brief an Friedrich Pollock, den 20.9.1937“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 16*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1995, S. 233-238.
- Horkheimer, Max (1942): „Autoritärer Staat“, In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 5*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, S. 293-319.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Hullot-Kentor, Robert (2008a): „The Exact Sense in Which the Culture Industry no Longer Exists“. In: *Cultural Critique* 70, S. 137-157.

- Hullot-Kentor, Robert (2008b): „A New Type of Human Being and Who We Really Are“. In: *Brooklyn Rail*: <http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are> (12.9.2013).
- Jappe, Anselm (2012): *Crédit a Mort*, Paris: Lignes.
- Kellermann, Arne (2013): „Kapitalismus als Religion. Zur gesellschaftlichen Integration der Transzendenz“, unveröffentlicht, 2013.
- Krahl, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 2008.
- Kurz, Robert (2004): *Blutige Vernunft*, Bad Honnef: Horlemann.
- Marx, Karl (1844): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *Marx-Engels Werke, Bd. 1*, Berlin: Dietz, 1981, S. 378-391.
- Marx, Karl (1859): „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels Werke, Bd. 13*, Berlin: Dietz, 1990, S. 7-160.
- Schmieder, Falko (2011): „Überleben. Geschichte und Aktualität eines neuen Grundbegriffs“. In: ebd.: (Hg.), *Überleben*, München: Fink, S. 9-29.
- Scholz, Roswitha (2011): *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Berlin: Horlemann.
- Tiedemann, Rolf (2009): *Mythos und Utopie. Aspekte der adornoschen Philosophie*, München: Text+Kritik.
- Zamora, José A. (2012): „Sociedad y cultura: Entre el futuro que nos espera y el futuro posible“. In: *Documentación social* 164, S. 15-36.
- Zamora, José A. (2013): „Políticas migratorias y centros de internamiento de extranjeros: la quiebra de los Estados de Derecho en Europa“. In: *Anais do XIII Simpósio Ibero-Americano de Filosofia Política. Liberdade e Poder no Mundo Contemporâneo*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.

