

Konrad Reinisch

Die Bedeutung der Arbeit im Werk Adornos

Impulse für eine kritische Soziale Arbeit



Konrad Reinisch

Die Bedeutung der Arbeit
im Werk Adornos

ERZIEHUNG SCHULE GESELLSCHAFT

Herausgegeben

von

Winfried Böhm, Wilhelm Brinkmann,
Johanna Hopfner, Jürgen Oelkers, Roland Reichenbach,
Sabine Seichter, Michel Soëtard, Michael Winkler

BAND 89

Die Bedeutung der Arbeit
im Werk Adornos

ERGON VERLAG

Konrad Reinisch

Die Bedeutung der Arbeit
im Werk Adornos

Impulse für eine
kritische Soziale Arbeit

ERGON VERLAG

Die Open-Access-Publikation wurde durch die
Max-Traeger-Stiftung finanziell gefördert.



Zugl.: Dissertation, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2021
u.d.T.: „Die individuelle und gesellschaftliche Bedeutung von Arbeit bei Theodor W. Adorno –
Impulse für eine kritische Soziale Arbeit“

Umschlagabbildung:
© Ulrike Leone – iStockphoto

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Konrad Reinisch
Publiziert von Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-898-1 (Print)

ISBN 978-3-95650-899-8 (ePDF)

ISSN 1432-0258



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

*Und was bedeutet es, mit Liebe zu arbeiten?
Es bedeutet, ein Tuch zu weben mit Fäden, die ihr eurem Herzen entnehmt,
als wäre dies Tuch zum Gewand eurer Geliebten bestimmt.
Es bedeutet, ein Haus mit Hingebung zu bauen, als wäre dies Haus
zur Wohnung eurer Geliebten bestimmt.
Es bedeutet, mit Zärtlichkeit zu säen und mit Freude zu ernten,
als wären die Früchte zum Essen für eure Geliebte bestimmt.
Es bedeutet, allem, was ihr unternehmt, den Atem eures Geistes
zu verleihen. [...] Arbeit ist sichtbare Liebe.
Und wenn ihr mit Liebe nicht arbeiten könnt, sondern nur widerwillig,
dann ist es besser, ihr lasst eure Arbeit und hockt am Eingang des Tempels
und nehmt die Almosen derer, die mit Freude arbeiten.
Denn wenn ihr mit Gleichgültigkeit Brot backt, dann backt ihr ein bitteres Brot,
das nur den halben Hunger stillt.
Und wenn ihr grollend die Trauben zertretet, dann träufelt euer Groll
Gift in den Wein.
Und wenn ihr auch singt wie ein Engel, aber das Singen nicht liebt,
dann verschließt ihr das Ohr des Menschen gegen die Stimmen des Tages
und die Stimmen der Nacht.
Khalil Gibran*

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort von Michael Winkler | 9 |
| Danksagung | 21 |
| 1. Einleitung | 23 |
| 2. Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin | 56 |
| 2.1 Von Kant zu Hegels idealistischer Dialektik | 58 |
| 2.1.1 Kants Transzendentaler Idealismus als Ausgangspunkt des Deutschen Idealismus | 59 |
| 2.1.2 Hegel und die idealistische Dialektik | 70 |
| 2.2 Dialektik und Gesellschaftstheorie nach Hegel: Materialismus | 91 |
| 2.2.1 Marx – materialistische Dialektik und Fetischismus | 92 |
| 2.2.2 Lukács: Revolution und Verdinglichung | 118 |
| 2.2.3 Benjamin: Messianischer Materialismus | 132 |
| 2.3 Zwischenfazit: Arbeit bei Hegel und Marx | 143 |
| 3. Die Kritische Theorie Adornos | 147 |
| 3.1 Die Kritische Theorie der Gesellschaft | 147 |
| 3.1.1 Die Grundlegung des Forschungsprogramms | 148 |
| 3.1.2 Zäsur und zweite Phase der Kritischen Theorie | 158 |
| 3.1.3 Immanente Kritik | 169 |
| 3.2 Nichtidentität: Philosophie und Gesellschaft | 181 |
| 3.2.1 Negative Dialektik | 182 |
| 3.2.2 Gesellschaft und Arbeit | 197 |
| 3.2.3 Subjekt und Pädagogik | 214 |
| 3.3 Zwischenfazit: Arbeit bei T. W. Adorno | 230 |
| 4. Soziale Arbeit und Integration im Kapitalismus | 234 |
| 4.1 Soziale Arbeit und Lohnarbeit | 238 |
| 4.1.1 Soziale Arbeit in der Industrialisierung und im Fordismus | 238 |
| 4.1.2 Veränderungen in der Arbeitswelt im 20. Jahrhundert | 250 |

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| 4.1.3 Soziale Arbeit im Postfordismus | 269 |
| 4.2 Integration in der Literatur: Hesses <i>Unterm Rad</i> und Seethalers <i>Ein ganzes Leben</i> | 289 |
| 4.3 Spurensuche: Arbeit und Integration in der kritischen Sozialen Arbeit | 305 |
| 5. Fazit und Ausblick | 334 |
| Literatur | 349 |

Vorwort von Michael Winkler

Versuche zu einer umfassenden Analyse und theoretischen Bestimmung der Sozialen Arbeit oder – wie man eigentlich doch besser sagt – der Sozialpädagogik sind selten geworden; vermuten lässt sich, dass das Handlungsfeld, dass Profession und Disziplin sich inzwischen so stabilisiert haben, dass eine grundlegende Vergewisserung überflüssig erscheint. Hans Thiersch hat diese Erfolgsgeschichte schon angesprochen, wenn er vom Sozialpädagogischen Jahrhundert gesprochen hat. Erkennen lässt sich dies noch daran, dass und wie empirische Studien wenigstens den einschlägigen Wissenschaftsbetrieb prägen, wobei man zuweilen sich von dem Verdacht nicht befreien kann, dass diese Untersuchungen bei allen problematischen Einzelbefunden dann doch etwas auszeichnet, was man als affirmativ bezeichnen könnte: Das Ganze scheint wichtig, selbst wenn es im Einzelfall zumindest sorgfältig Prüfung bedarf.

Dieser – eigentlich doppelten – Tendenz entspricht, wie vor allem Studien fehlen, die sich dem verpflichtet fühlen, was als Kritische Theorie gilt. Zwar finden sich einzelne Studien, Abhandlungen etwa in Zeitschriften wie die „Widersprüche“ oder auch die „Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau“. Forschung bezieht sich häufig auf vergleichsweise eng gefasste Objektbereiche und Themen, durchaus beeindruckend in den Erträgen und Befunden, methodisch oft elaboriert, zugleich aber ein wenig – wenn man das so sagen darf – denkwortlos. Das Ganze wird jedenfalls selten als solches oder prinzipientheoretisch bedacht, schon gar nicht in dem, was seine grundlegenden Dimensionen ausmacht. Die Praxis, die Profession und die Disziplin sind so etabliert und ausdifferenziert, dass sie nicht mehr – in dem mehrfachen Sinn des Ausdrucks – *begründet* werden muss. Etwas ironisch könnte man sagen: Läuft. Die Soziale Arbeit läuft so gut, dass sie zunehmend meint, sich von dem lösen zu können, was ihr bislang als wissenschaftliche Grundlage zur Verfügung stand; wer sich als eine Sozialarbeitswissenschaft versteht oder gar einer Sozialwirtschaft als Lehre verpflichtet, verzichtet glatt auf Soziologie, auf Erziehungswissenschaft, vor allem auf Philosophie. Um den Preis allerdings, dass jede kritische Selbstvergewisserung und Prüfung der für das eigene Denken und Handeln maßgebenden Bedingungen wegfallen. Man könnte schon – übrigens mit Adorno – spotten, dass und wie der Sozialen Arbeit das Denken als Erkenntnisform abhandengekommen ist und nun doch wenigstens wieder

geduldet sein muss, zumal Daten allein selten zu guter Einsicht verhelfen. Immerhin hat Adorno selbst durchaus methodische Standards allzumal für das Spannungsfeld von gesellschaftlicher Entwicklung und Biographien entworfen, wie sich in den erst seit Kurzem zugänglichen methodischen Überlegungen zeigt, die im Kontext der Studien zur autoritären Persönlichkeit entstanden sind.

Wie auch immer: Die Soziale Arbeit leidet wohl an einem Erfolg, für den zumindest ihre disziplinären Selbstbeobachtungen sozusagen eine Entwicklung zu big business und normal science ausgemacht haben. Zugleich aber provozieren solche Erfolgsgeschichten dann doch wiederum Gegenbewegungen, mögen sie vielleicht dem ähneln, wie sich die tapferen Gallier ihren römischen Eroberern erfolgreich widersetzen: Die Untersuchung von Konrad Reinisch unternimmt nun einen – um die eben angedeutete gallisch-bretonische Parallele noch ein weiter zu strapazieren – Ausfall gegen die Usurpatoren, wobei er eine Dreifachbewegung vornimmt: *Erstens* verlässt Reinisch den heute üblich gewordenen Weg eines sozialwissenschaftlichen Denkens und – so muss man schon angesichts des geradezu herrschenden Drucks zu diesem formulieren – erlaubt sich eine streng philosophisch und argumentativ angelegte Untersuchung; das ist mutig, selbst wenn die eine oder andere Abhandlung jüngeren Datums sich ebenso versteht, die etwa zur Freiheit von Joachim Weber, insbesondere auch die Überlegungen beispielsweise von Eric Mührel. Reinisch stützt sich dabei auf eine bemerkenswert breite und zugleich tiefgehende Kenntnis der Literatur, sowohl im Blick auf die Vorgeschichte von Adornos Denken, also in dem auf Hegel und Marx, wie in dem auf Adorno selbst; hier überrascht er sogar noch den eingefleischten Kenner. Nicht minder hat er die für seinen Fokus relevante Literatur aus dem Kontext Sozialer Arbeit aufgenommen, freilich, dies darf nicht verschwiegen sein, konzentriert auf den deutschsprachigen Raum. So belegt etwa der von Heinz Sünker kürzlich vorgelegte Band zur Aktualität und den Perspektiven der Kritischen Theorie Adornos eindrucksvoll die gegenwärtige Wirkung etwa in Dänemark, England und in den USA. *Zweitens* rehabilitiert Reinisch eindrucksvoll und überzeugend das Anliegen und den Ansatz der *Kritischen Theorie*, selbstverständlich in der Vielfalt von Richtungen, in die sie sich entwickelt hat. Endlich, *drittens*, konzentriert er sich thematisch auf das Problem der Arbeit, wobei er diese ebenfalls in breiter Dimension reflektiert, noch bis in anthropologische und religionsphilosophische Zusammenhänge. Das alles geschieht präzise, so fundiert und zugleich differenziert reflektiert, dass die von ihm vorgelegte Abhandlung in den Rang einer umfassenden Theorie der Sozialen Arbeit erhoben werden

kann; wobei es ihm, nebenbei gesagt, zugleich gelungen ist, eine durchaus zur Einführung taugliche Geschichte der Kritischen Theorie und der dieser verpflichteten Kritischen Sozialen Arbeit zu entwickeln, die man sich in der Hand vieler Lehrender und Studierender wünschen würde.

Konrad Reinisch hat seine Untersuchung eher vorsichtig und zurückhaltend überschrieben. Titel und Untertitel geben sogar ein wenig Auskunft über die Genealogie des Forschungsprojekts. Es war ursprünglich deutlich enger gefasst, nämlich als eine Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Arbeit, wie es sich bei Adorno eher zurückhaltend andeutet, vor allem jedoch in seinem Verständnis von sozialer Integration als Integration in die moderne Arbeitsgesellschaft sichtbar wird. Adorno hat sich bekanntlich äußerst skeptisch gegenüber Integration geäußert, da ihm diese als eine Gefährdung der individuellen Subjektivität erschien; selbstverständlich war ihm bewusst, dass Individualität immer sozial vermittelt und sogar konstituiert ist. Nicht zuletzt war ihm auch klar, dass Arbeit in einer kapitalistischen Gesellschaft stets mehrdeutig bleibt: Selbstverständlich relevant dafür, das eigene Leben physisch und psychisch zu reproduzieren, durchaus mit emanzipatorischen Zügen, nicht zuletzt etwa in der Ermöglichung von Solidarität, in der Initiierung von gewerkschaftlicher und politischer Aktivität, aber eben auch in geradezu erdrückender Vereinnahmung und Formung des Lebens, bis in die Alltäglichkeit von Zeitrhythmen; Edward P. Thompson hat das ja gezeigt.

Reinisch erkennt diese Dialektiken präzise, sah sich damit aber vor die Aufgabe gestellt, die dialektische Denkweise Adornos selbst noch rekonstruieren zu müssen. Auf der anderen Seite wurde Reinisch sofort klar, dass die Analysen Adornos in die Gegenwart fortgeführt und modifiziert werden müssen, will man die Situation der Sozialen Arbeit verstehen – diese bildet schließlich das Beobachtungsfeld von Reinisch, der seiner Disziplin und Profession verpflichtet ist. Dennoch bleibt er hier vorsichtig, nimmt gar nicht in Anspruch, eine umfassende Untersuchung der Sozialen Arbeit in der Tradition Kritischer Theorie vorlegen zu wollen. Reinisch beschränkt sich darauf, *Impulse* geben zu wollen.

Dennoch darf festgehalten werden: Ihm gelingt eine umfassende Analyse der Sozialen Arbeit, zumal diese in ihrer Fremd- wie Selbstdeutung längst um einen Kern angesiedelt ist, der mit Arbeit und durch Arbeit bestimmt ist; es ist ja vielleicht kein Zufall, dass kaum mehr von Sozialpädagogik, sondern eben von Sozialer Arbeit gesprochen wird. Noch deutlicher wird dies übrigens dort, wo Inklusion zum alles umfassenden Vorhaben wird; es geht immer um eine Form von – was auch immer das heißen mag – Teilhabe am Arbeitsmarkt, wie zerstörerisch dieser sich dann auswirkt.

Als ob Menschen nicht längst in den Arbeitsprozessen aufgerieben werden und nach jeder Möglichkeit greifen, diesen zu entkommen. Aber, so bitter dies klingen mag: Soziale Arbeit produziert eben längst Wohlfahrt für eine marktradikal geordnete und entsprechend sozialpolitische Gesellschaft, daran will sie sich messen lassen, es geht um die messbare und als Geldwert auszudrückende Wertschöpfung. Ob Soziale Arbeit darin ein Projekt für die Zukunft bleiben kann und bleiben wird, ist zumindest eine der Fragen, die Reinisch mit seiner Untersuchung nachdrücklich aufwirft. Vielleicht steckt in der Sozialpädagogik mehr an Befreiung und Suche nach Autonomie als in einer Sozialen Arbeit, die sich dem Paradigma einer kapitalistischen Lohnarbeit und Produktionsideologie verschrieben hat.

Konrad Reinisch hat seine Abhandlung in fünf Kapitel gegliedert, beginnend mit einer *Einleitung*, die das Anliegen und den Gedankengang skizziert, dabei selbstverständlich schon hervorhebt, dass die Auseinandersetzung mit Arbeit als Begriff und Sachverhalt den einen starken roten Faden darstellt, während der andere sich in der Auseinandersetzung mit dem Werk Adornos findet. Man kann schon hier erkennen, dass und wie die Arbeit geradezu von einer gedanklichen Doppelhelix durchzogen wird, die sich manchmal etwas lockerer darstellt, dann immer wieder in sich verdreht. Um das Bild noch weiter zu strapazieren: Am Ende enthüllt er die DNA der Sozialen Arbeit.

Reinisch geht es darum, Arbeit umfassend zu begreifen, will aber mit Adorno einen kritisch-dialektischen Zugang zu ihrem Verständnis gewinnen, wohl wissend, dass Adorno einerseits darum wusste, dass Dialektik „ein durchaus umstrittenes Konzept ist“. Dass andererseits Adorno keine Abhandlung über Arbeit geschrieben, sich aber umfassend mit sozialer Integration auseinandergesetzt hat. Im Laufe der Arbeit stellt Reinisch dieses auch durchaus ins Zentrum.

Das zweite Kapitel, überschrieben: *Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin*, entfaltet die philosophischen und – mit allem berechtigten Vorbehalt gegenüber dem Ausdruck – erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Dialektik, als dem Kern von Adornos Theorie – bei allen Differenzen. Reinisch verfolgt die Vorgeschichte der Kritischen Theorie, zeichnet in außerordentlich guter Kenntnis der für ihn maßgebenden Literatur, zugleich sehr besonnen die unterschiedlichen Denkwege nach, wie sie von Kant, vor allem von Hegel zur Kritischen Theorie führen. Selbstverständlich befasst er sich intensiv mit den Zugängen, die als materialistisch bezeichnet werden, freilich in Absetzung von dem, was als DIAMAT dogmatisiert worden ist. Selbstverständlich wird Marx für ihn

wichtig, einmal weil dessen ökonomisch-philosophischen Manuskripte das Entfremdungsproblem herausarbeiten, zum anderen, weil das Problem der Fetischisierung von Arbeit mit ihm erkennbar wird. Marx bleibt schließlich eigentümlich unentschieden, hoffnungsvoll utopisch, wenn er eine Entlastung von den Zwängen der Arbeit sieht, andererseits doch seltsam dieser in ihrer industriellen Gestalt verpflichtet, die ihm als Fortschrittsmoment schien. Dass dieses mit zunehmender Mechanisierung und – heute eben: digitaler – Automatisierung nur noch als ein Mythos und als eine Glaubensgestalt bestehen kann, konnte er höchstens ahnen.

An Lukács greift Reinisch vor allem das Problem der Verdinglichung auf, wie sie gleichermaßen die Arbeit als Tätigkeit und ihr Produkt betrifft; deutlich wird übrigens, in welchem Maße Adorno durch Lukács beeinflusst wurde. Darin liegt für die Adorno-Rezeption eine wichtige, in dieser Nachdrücklichkeit neue Erkenntnis. Ein letzter Abschnitt gilt Benjamins Messianischem Materialismus. Reinisch macht aufmerksam darauf, dass und wie Adorno in einer Tradition steht, die gegenüber eher mechanisch-deterministischen Modellen sozialer Entwicklung die spannungsreiche Bedeutung der Entwicklung des Bewusstseins, man kann fast sagen: des Kampfes um die Vernunft zum Grundmotiv erhebt; eine Tradition, die Reinisch mit der Rezeption des insofern dem Hegelschen Idealismus verpflichteten Georg Lukács verbindet. Nur nebenbei: damit arbeitet er die Eigensinnigkeit des Denkens von Adorno, mithin auch die Möglichkeit einer Negativen Dialektik heraus und schafft zugleich eine Grundlage dafür, Soziale Arbeit als Moment kritischer Aufklärung zu begründen; im letzten Kapitel nimmt er dies wieder auf. Als Pädagoge vermerkt man allerdings, dass ihm dann doch der Mut gefehlt hat, dies als Argumentation dafür zu verfolgen, von Sozialpädagogik anstelle von Sozialer Arbeit zu sprechen.

Das dritte Kapitel, „die Kritische Theorie Adornos“, bildet das eine Zentrum der Untersuchung, will man sie nicht vorrangig als mit Arbeit befasst lesen. Reinisch zieht wieder eine historische Dimension ein, setzt sich noch mit den Entwicklungsstadien der Kritischen Theorie auseinander. Zurecht hält Reinisch die besondere Bedeutung der Dialektik der Aufklärung fest, die er als „Zäsur im Werk der Kritischen Theorie“ ansieht. Er geht zunächst bemerkenswerterweise von Max Webers Vorstellung der Wertfreiheit von Wissenschaft aus, um die Besonderheit von Adornos Ansatz allzumal einer negativen Dialektik zu erfassen. Er macht deutlich, dass es Adorno wie Horkheimer darum geht, den Begriff der Wissenschaft und insbesondere den der Theorie weiter zu fassen, nicht bloß um Theorie als selbstreflexiv zu entwickeln, sondern um Theorie als ein offenes Denken

zu ermöglichen; ein Denken, das Ambiguität zulässt, das Widersprüche begreift, das auch die Unsicherheiten als Moment von Erkenntnis zulässt, die nach der Form des Essays verlangen; Erkenntnis löst sich nicht von Empirie, begreift aber deren Verengen und weitet daher ihre Zugänge bis hin zur literarischen Darstellung, die Reinisch im nächsten Kapitel selbst noch aufnimmt. Letztlich stellt sich Theorie wieder in den Zusammenhang der Philosophie, weil diese eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Realität der bürgerlichen-kapitalistischen Gesellschaft erlaubt; eine kritische Philosophie, allzumal eine, die der Literatur nahe bleibt, begreift in negativer Dialektik noch die Momente des Ideologischen, ohne sie zu dementieren. Sie ist streng mit dem verbunden, was als Nichtidentität gefasst wird, die Reinisch ausführlich als das Kernproblem moderner Gesellschaftlichkeit begreift, einschließlich ihrer Dilemmatik für das Verständnis von Arbeit. Hier taucht auf, was Adorno mit dem Aphorismus *Sur L'eau* in den *Minima Moralia* als die durchaus schwankende Bedeutung von Arbeit und der Abkehr von ihrer Idealisierung fasst, als Fundament übrigens, um sein Verständnis von Subjektivität und Pädagogik festzuhalten. Adorno, so zeigt sich, zieht bei der Frage nach der Arbeit eine deutliche Grenze gegenüber den überkommenen Interpretationen des Marxismus. Er lehnt ein optimistisches, dem Produktionsideal folgendes Geschichtsbild ab und versteht Nichttätigsein oder Muße als Gegenentwurf zum aktiv-herstellenden Menschen; *vita activa*, um den Ausdruck von Hannah Arendt aufzugreifen, kann sich ganz anders beweisen als bloß in der entfremdenden Produktion von – heute: oft existenziell irrelevanten – Konsumgütern. Boshaft formuliert: Adorno gibt Paul Lafargue recht, dem ungeliebten Schwiegersohn von Karl Marx, der das Recht auf Muße gefordert hat. Aber: Reinisch geht noch einen Schritt weiter und hält fest, dass es „nicht allein die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die einer Emanzipation entgegenstehen, sondern (auch) das individuelle Verhalten, das von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt wird“. Das ist, nebenbei gesagt, schon eine Spitze gegenüber einer Sozialen Arbeit, die sich fast durchgängig mit einer – wie Armin Nassehi sie eben in „Unbehagen“ gezeigt hat – Soziodizee legitimiert, nach der „die“ Gesellschaft an allen Gemeinheiten des Lebens Schuld hat und für diese nicht bloß verantwortlich zu machen sei, sondern gefälligst auch für Heilung wieder zu sorgen habe. Für individuelle Subjektivität, durchaus auch im Leiden, erst recht aber in der Suche nach einem – um noch einmal an Thiersch anzuknüpfen – gelingenderen Alltag und einem wenigstens halbwegs guten Leben bleibt da kein Platz.

Adorno verschiebt also die Balance zwischen Gesellschaft und Individualität zu Gunsten der Subjektivität der Einzelnen und ihrer Potenziale,

wie gesellschaftlich vermittelt diese sich auch immer darstellen. Dabei widerspricht Reinisch Adorno, der sich explizit eher skeptisch gegenüber Pädagogik geäußert hat, implizit aber – wie die Untersuchung spätestens hier zeigt – als ein durchaus engagierter Pädagoge für das eingetreten ist, was als Emanzipation dann geradezu leitmotivisch wurde – und erst in den letzten Jahrzehnten durch das seltsame Amalgam von reflexionsfreier Autoritäts- und Paternalismuskritik in der Antipädagogik und im Kern neoliberalistischer Ideologie aufgelöst wurde.

Damit hat Konrad Reinisch ein Tableau entworfen, auf dem eine Kritische Soziale Arbeit angelegt und entwickelt werden kann; korrekt müsste man eigentlich sagen: wieder entwickelt werden kann, wenngleich als eine neue Kritische Soziale Arbeit, die den aktuellen gesellschaftlichen Gegebenheiten und Problemlagen gerecht wird. Soziale Arbeit muss sich immer wieder neu denken und fassen – sie tut dies hier. Mit dem vierten Abschnitt über *Soziale Arbeit und Integration im Kapitalismus* begibt sich Reinisch daher endgültig auf das engere Gebiet der Sozialen Arbeit, verlässt also die Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie und ihrer Vorgeschichte. Sie dienen ihm nun als Grundlage zu einer Überlegung, die wiederum historisch einsetzt, nämlich die Entwicklung der Sozialen Arbeit im Kontext der politischen und industriellen Revolution kurz rekonstruiert. Dabei besteht die Pointe in seinem Vorgehen darin, dass er – wenngleich nicht expliziert – den (sozial-)philosophischen Zugang Adornos gleichsam methodisch wendet und nutzt, sowohl – und das ist besonders spannend – in Gestalt einer dialektischen Analyse der Sozialen Arbeit, wie aber auch, gleichsam gegenstandstheoretisch in der Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Arbeit in dieser.

Konrad Reinisch skizziert zunächst historisch akzentuiert die strukturellen Bedingungen der Sozialen Arbeit, um diese dann systematisch in den Zusammenhängen der Formen kapitalistischer Arbeitsorganisation im Blick auf das jeweilige Arbeitsverständnis zu situieren. Für die Gegenwart macht er dann energisch eine subjektorientierte Perspektive deutlich, wobei er die dialektische Spannung aufgreift, die damit entstanden ist, dass Arbeit zu einem Grundmotiv in der Logik des aktivierenden Sozialstaats erhoben wurde. Die Spannung entsteht daraus, dass damit ein modernes Zwangsregime etabliert wird, das auf Subjektivität setzt – und diese dementiert. So wird Soziale Arbeit affirmativ, unvermeidlich übrigens, weil es doch darum geht, die Existenz von Menschen im Kontext einer gegebenen Gesellschaft und ihrer Produktionsform zu sichern. Dennoch bleibt die Herausforderung bestehen, die sich für die Soziale Arbeit schon im klassischen Wohlfahrtsstaat als „Sozialstaatsutopie“ ergeben hat: Dia-

lektisch gedacht sieht sie sich als Erfüllungsgehilfe in der Disziplinierung für den Arbeitsmarkt und zugleich doch verpflichtet, den Subjekten Widerständigkeit zu ermöglichen.

Dies macht ein Umweg deutlich, nämlich der Bezug auf literarische Beispiele, auf Hermann Hesses *Unterm Rad* und Robert Seethalers *Ein ganzes Leben*. Beide Werke machen Ernst mit dem Verhältnis von Gesellschaft und individueller Biographie – und lassen erkennen, dass und wie Literatur ein entscheidendes Erkenntnismittel für diejenigen darstellt, die Theorie konkret werden lassen wollen. Das erlaubt Reinisch einerseits noch einmal den Durchgang durch die aktuelle Theoriedebatte um Arbeit und Integration in der Sozialen Arbeit, der die heute gegebene Problemstellung gleichsam aufreißt, nämlich die Dialektik zwischen einer Stärkung der Subjekte in ihrer Autonomie einerseits, andererseits aber der Wahrung ihrer Sozialität gegenüber den Inanspruchnahmen von Individualität durch Vergesellschaftungszwänge, Funktionalität und sozialpolitischen Imperativen, wie sie als Aktivierungsnormen auferlegt werden. Andererseits macht der gleichsam poetologisch angelegte Seitenweg deutlich, dass und wie die Biographisierung sozial konstituierter Arbeits- und Integrationsverhältnisse nur in einem subjektbezogenen literarischen Zugang verstanden werden kann.

Bleibt es bei diesem Befund? Konrad Reinisch hat den Mut, in seinem letzten Kapitel *Fazit und Ausblick* etwas zu wagen, was als normativ missverstanden werden könnte. Zum Schluss zeigt er nämlich, dass und wie eine kritische Theorie der Sozialen Arbeit sehr wohl zumindest Dimensionen aufzeigen kann, die in praktischer (und politischer) Hinsicht zu bedenken sind. Er nennt konkret das bedingungslose Grundeinkommen. Ich gebe zu, dass ich hier eine Ambivalenz sehe. Einerseits könnte es sich als ein Instrument herausstellen, die menschliche Arbeitskraft noch weiter zu flexibilisieren. Andererseits aber eröffnet es die Möglichkeit, nicht nur ein Leben jenseits der Not und Bedürftigkeit zu führen, sondern schafft Freiräume für vermutlich sogar schöpferisches und erfindungsreiches Denken und Handeln. Dann verweist er auf die Etablierung von Genossenschaften, eine Re-Politisierung der Sozialen Arbeit, die Wiederbelebung von Klassenperspektiven – wie notwendig dies wäre, haben die Studien von Michael Savage für Großbritannien gezeigt. Dem folgt ein ganzes Set an sozialpädagogisch und parteilich auf Subjekte gerichteter Praktiken, beginnend bei der Schaffung alternativer Erfahrungsräume über die Kooperation mit sozialen Bewegungen und der Fokussierung auf Bildung, freilich in einem umfassenden Sinn, der über die Qualifikation für den Arbeitsmarkt hinausreicht.

Welchen Ertrag gewinnt man mit der Arbeit von Konrad Reinisch, was wäre als ihr Erkenntnisgewinn zu verbuchen? Zunächst darf und muss man festhalten, dass er einen Beitrag zur Adorno-Forschung bietet, mit dem er Neuland in dieser betritt. Es gibt, soweit ich das sehen kann, keine Untersuchung, die sich in einem selbst noch kritisch reflektierten Verständnis von Dialektik thematisch so Adorno nähert. Dass und wie hier eine Forschungslücke bestanden hat, überrascht im Nachhinein sogar ein wenig. Reinisch hat sie jedenfalls geschlossen, in einer Art und Weise übrigens, die dem Denken Adornos bemerkenswert nahekommt.

Unmittelbar auf der Hand liegt dann selbstverständlich, dass und wie er einen hochdifferenzierten Begriff von Arbeit entwirft, der – philosophisch gestützt – zwar schon früh einsetzt, aber doch eng mit der realen und gedanklichen Entwicklung entfaltet wird, die mit dem Eintritt in die Moderne entsteht. Er macht die Spannung auf, die zwischen einem ontologischen Arbeitsverständnis entsteht, das sich anthropologisch begründet, damit aber im Bewusstsein von Menschen nachwirkt, freilich mit zunehmend ideologischen Zügen. Denn: in der Moderne wird Arbeit zu einem Geschehen, das menschliches Leben ermöglicht und doch durch Entfremdung schädigt. Daraus entsteht der bipolare Charakter des Arbeitsbegriffs, den Soziale Arbeit eben erkennen muss und nicht mehr ausschlagen darf.

Sodann kann man feststellen, dass Reinisch eine hochgradig aktuelle, provokative Theorie der Sozialen Arbeit entwickelt, soweit und sofern diese um Arbeit kreist. Aktuell ist sie, weil sich diese, ihre Fokussierung auf Arbeit, konkret auf Lohnarbeit im Zuge der nun schon wieder zwei Jahrzehnte zurückliegenden Neufassung von Sozialpolitik im Zuge der Schröderschen (und Blairschen) Agenda 2010 verstärkt hat. In durchaus paradoxer Weise, weil diese Agenda sozusagen mit einer Entwertung aller inhaltlichen Dimensionen von Arbeit als Moment menschlicher Lebensführung einhergegangen ist. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass diese Agenda noch darauf zielt, menschliche Subjektivität in Marktgängigkeit zu zwingen, wobei die Soziale Arbeit über weite Strecken sich diesem Vorhaben unterworfen hat. Sie ist funktional geworden, gewiss, weil sie sich diesen Zwängen gar nicht entziehen kann, dennoch aber eine eigene fachliche Begründung geltend machen muss.

Reinisch zieht also aus den Beobachtungen und Befunden die Konsequenz, dass Soziale Arbeit eingedenk ihrer dialektisch zu begreifenden Verstrickungen die Perspektive auf das Subjekt, auf Individualität in ihrer sozialen und kulturellen Vermitteltheit aufnehmen muss, um sie wieder konkret durchzubuchstabieren. Er scheut dabei auch vor praktischen Konsequenzen nicht zurück, die der Sache geschuldet sind – nur nebenbei:

wer die vorfindlichen empirischen Untersuchungen sowie eine Phänomenologie der modernen Gegenwartsgesellschaft in ihrer Krisenhaftigkeit ernst nimmt, kann sich eben diesen Konsequenzen überhaupt nicht entziehen, nun, im Kontext der Corona-Pandemie noch weniger denn je. Es steht schon die Aufgabe an, beides sicherzustellen, individuelle Subjektivität und eine Form der Sozialität, die sich als Genossenschaft und als Solidarität fassen lässt. Übrigens hätte Reinisch noch einen Kronzeugen heranziehen können, der allerdings kaum im Spektrum Kritischer Theorie im Verstande von Adorno und Horkheimer zu erwarten ist. Paul Natort wäre etwa für das sozialpädagogisch gedachte Verhältnis von Gesellschaft und Individuum zu nennen, besonders sogar noch im Blick auf den von Reinisch nahegelegten Genossenschaftsgedanken.

Das nun verweist auf einen ganz entscheidenden Punkt, sofern es um Theorie der Sozialen Arbeit geht: Reinisch verdeutlicht, dass und wie dieses Paradigma – und um ein solches handelt es sich – im Grunde eigentlich die Perspektive auf Emanzipation, wenigstens auf menschliche Entwicklung verfehlen muss. Ein wenig bitter ausgedrückt: Soziale Arbeit verpflichtet Menschen auf Arbeit, allzumal auf eine solche, wie sie in der gegenwärtigen kapitalistischen Form gegeben ist. Die jüngere Sozialpolitik kann als bitterer Beleg dafür angeführt werden, allzumal in jenen Dimensionen des Forderns und Förderns, die schlicht auf den Zynismus hinauslaufen, Menschen nur noch darnach zu bewerten, ob sie sich den Lohnarbeitsverhältnissen unterwerfen – ganz unabhängig davon, ob sie solche überhaupt vorfinden, ob sie nicht andere Prioritäten setzen müssen und wollen, weil sie sich einer Praxis der Sorge verpflichten, gegenüber Angehörigen, gegenüber einer politischen Gemeinschaft oder auch gegenüber der Natur; es ist ja schon fatal, wenn Menschen auf sich nehmen, zuweilen Hunderte Kilometer wöchentlich mit einem Auto zurückzulegen, um zu ihrem Arbeitsplatz zu kommen. Und es irritiert nicht minder, wenn die Sorge um die politische Gemeinschaft, also um die demokratischen Anliegen, geringer bewertet werden als die Verpflichtung zu einer singularisierten Arbeitsexistenz; Joan C. Tronto hat beispielsweise die Bedeutung der Sorge für das demokratische Gemeinwesen deutlich herausgearbeitet. So gesehen drängt sich auf, die Arbeitsorientierung zu verlassen und zu einer Vorstellung von Sozialpädagogik zurückzukehren, in der – freilich in einem umfassenden Sinne des Ausdrucks – Bildungsprozesse im Mittelpunkt stehen; Bildungsprozesse, die in einer gemeinsamen Praxis verwirklicht werden.

Und nicht genug damit: Bildung, allzumal als ein Geschehen in Muße, Bildung als eine gemeinsame soziale Praxis der wechselseitigen Entwick-

lung von Menschen könnte aus einem Dilemma herausführen, auf das die jüngere Anthropologie hinweist, ironischerweise übrigens – so etwa bei James Suzman – unter dem Einfluss eines ökonomischen Denkens: Einiges weist darauf hin, dass Arbeit nicht nur immer mehr Arbeit hervorruft, sondern im Zentrum jener inzwischen buchstäblich weltzerstörenden Energiegier steht, die allzumal die modernen Industriegesellschaften an den Abgrund führt – wobei sie gleichzeitig auch noch all diejenigen mitreißt, die dem globalen Süden zugerechnet werden.

So gesehen lautet die Quintessenz der Untersuchung von Konrad Reinsch: Bildung, durchaus im pädagogischen Kontext, in einer Gemeinschaft der Muße – was übrigens eng mit schola, als dem Urbegriff der Schule zusammenhängt – muss an die Stelle von Arbeit treten. Das wäre die Aufgabe einer Sozialpädagogik, die sich ihrer kritischen Tradition vergewissert, um im Bewusstsein ihrer Geschichte und der ihres Denkens einen Begriff ihrer gegenwärtig gegebenen Aufgaben zu entwickeln.

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. habil. Michael Winkler für inspirierende Gespräche, sein großes Vertrauen und die Bestärkung während der letzten Jahre sowie dafür, sich auf diese Arbeit eingelassen zu haben. Ebenso bin ich Prof. Dr. habil. Birgit Griese zu größtem Dank verpflichtet für ihre wertvollen Hinweise und die Motivation, immer wieder über den theoretischen Tellerrand zu schauen sowie für die Schaffung von Rahmenbedingungen, die nicht selbstverständlich sind. Prof. Dr. Carsten Müller danke ich für seine Unterstützung in fachlichen Fragen, viele interessante Gespräche und Ideen. Meiner Familie danke ich herzlich für die immense Unterstützung jeglicher Art, die ich in den letzten Jahren erhalten habe.

1. Einleitung

*Niagara Falls sends mist to the sky,
But the Grand Coulee Dam boys is just twice as high.
She's 43 hundred feet 'cross the top,
Five hundred and fifty down to her rocks.
I'll settle this land boys and I'll work like a man,
I'll water my crops from that Grand Coulee Dam.
Grand Coulee dam boys, Grand Coulee dam,
I wish we had a lot more Grand Coulee dams.*
– Woody Guthrie

Der von Woody Guthrie in zwei verschiedenen Liedern besungene Grand Coulee Dam wurde in den 1930er Jahren erbaut und war zur Eröffnung 1941 die größte Talsperre der Welt. Ihr Zweck war zum einen die Herstellung von Energie, zum anderen die Bewässerung der umliegenden landwirtschaftlichen Flächen, was auch von Guthrie im Song aus demselben Jahr thematisiert wird. Ersichtlich wird eine positive Grundhaltung zum Bauwerk: Unschwer lässt sich die Faszination für das Projekt, seine Größe und seine Auswirkungen auf das Leben der in der Gegend wohnenden Menschen erkennen. In diesem Text kommen mehrere Aspekte zusammen, die auch für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sein werden; so ist der Songtext weit mehr als eine Beschreibung eines Staudamms: Es handelt sich um ein umfassendes Lob des technischen Fortschritts¹, der Nutzung der Naturkräfte und der Kultivierung – oder Unterwerfung – der Natur.² Es geht um das Versprechen, dass es den Menschen möglich

-
- 1 Die Bezugnahme auf den Begriff „Fortschritt“ ist Mittelstraß zufolge ein wesentliches Charakteristikum neuzeitlicher bürgerlicher Geschichtsphilosophie (vgl. Mittelstraß 2004a: 664). Eine normative Komponente erhält der Begriff durch ein impliziertes „Bessermachen“ (ebd.) von gesellschaftlichen Abläufen im Vergleich zu vorherigen Zeiten. Bei Hegel ist Fortschritt „geschichtliches Prinzip“ (Ritter 2007: 6907) und impliziert die gesellschaftliche „Vollendung der Befreiung des Menschen aus der Macht der Natur durch Arbeit“ (ebd.: 6908). Für Marx ist *gesellschaftlicher* Fortschritt gleichbedeutend mit einer anzustrebenden Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft (vgl. ebd.: 6909f.), die nicht zuletzt durch *technischen* Fortschritt ermöglicht wird.
 - 2 „Natur“ wurde bereits in der Antike als Gegenbegriff zu „Kultur“ verstanden, insofern die Natur das von menschlichem Einfluss Unabhängige meint; durch

sein soll, ihr Leben unabhängiger von Naturkräften zu führen als in den Jahrtausenden zuvor.

Guthrie kann – nicht zuletzt aufgrund des zitierten Textes – als typischer Vertreter eines – in seinem Fall politisch links orientierten – Fortschritts-optimismus charakterisiert werden, für den Technik vor allem Befreiung der Menschheit aus der Abhängigkeit von Naturgewalten bedeutet. So hatte die technische Entwicklung insgesamt eine immense Steigerung des Lebensstandards zur Folge: Die medizinische Versorgung sowie die Versorgung mit Lebensmitteln und zunehmend auch mit nicht lebensnotwendigen Gütern verbesserten sich seit der industriellen Revolution enorm. Konstatieren lässt sich ein sprunghafter Anstieg der technischen Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 18. Jh., der eine „uneingeschränkte Vermehrung von Menschen, Sachgütern und Diensten ermöglichte“ (Hobsbawm 2004: 57). Damit ging gesamtgesellschaftlich betrachtet eine „plötzliche, qualitativ grundlegende Wandlung einher“ (ebd.: 58), sodass die industrielle Revolution sicher zu Recht als „das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte seit der Entwicklung der Landwirtschaft und der Städte“ (ebd.: 59) bezeichnet werden kann.

Dieser technische Fortschritt wird auch bei Marx und Engels zu einem zentralen Thema und in eine enge Verbindung mit dem wirtschaftlichen und politischen Aufstieg des Bürgertums gebracht. So heißt es im *Manifest der kommunistischen Partei*: „Erst sie [die Bourgeoisie, K. R.] hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann“ (Marx/Engels 1997: 22), indem sie „Wunderwerke vollbracht“ (ebd.) hat, die die bis dahin erbrachten menschlichen Leistungen weit überstiegen. In diesem Zusammenhang beschreiben die Autoren die fundamentalen Umwälzungen, die den Übergang von der feudalen³ zur bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnen:

Bearbeitung – also menschliche Arbeit – können vormals natürliche Dinge in den Bereich der Kultur überführt werden (vgl. Antweiler 2018: 249). Kultur ist allgemein entsprechend „die Summe der Effekte und Produkte menschlichen Gestaltens“ (ebd.). Diese starre Trennung zwischen Kultur und Natur ist jedoch nicht haltbar, da letztlich auch Natur – negativ – durch Kultur bestimmt ist (vgl. Kap. 2.1.2).

- 3 Marx setzt Feudalismus mit Mittelalterlichkeit und Lehnswesen gleich (vgl. Marx 2009: 752); entscheidend für die Einteilung historischer Perioden sind für ihn vorrangig Fragen der Besitz- und Machtverhältnisse (vgl. auch Marx/Engels 1997: 19). Das Lehnswesen entwickelte sich jedoch erst im 12. Jh. (vgl. Willoweit 2013: 31) und kann insofern nicht als Kennzeichen des gesamten Mittelalters betrachtet werden.

„Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen“ (ebd.: 24f.).

Diese Möglichkeiten, so Marx und Engels weiter, seien „im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit“ (ebd.: 25) verborgen gewesen – es ist die menschliche Arbeit (bzw. deren spezifische, der bürgerlichen Gesellschaft eigentümliche Organisationsform), die die immensen Fortschritte erst ermöglicht hat. Damit wird deutlich, wieso dieser Ausschnitt aus einem Songtext Guthries den Beginn dieser Einleitung bildet: Der dort zum Ausdruck kommende Zusammenhang von Technik und menschlichem Leben, Arbeit und gesellschaftlicher Entwicklung ist konstitutiv für die Moderne insgesamt.

Besondere Bedeutung für die Rolle der Arbeit in gegenwärtigen Gesellschaften kommt den Entwicklungen der industriellen Revolution und ihren sozialen Nachwirkungen zu. Die „gesellschaftliche Arbeit“ wurde in deren Folge neu organisiert: Selbständiges Handwerk und Subsistenzwirtschaft nahmen rapide ab, sodass Lohnarbeitsverhältnisse zunehmend zur Normalität wurden. Die Etablierung der Lohnarbeit ist untrennbar mit sozialen Umwälzungen und Einschnitten im individuellen Lebensverlauf verbunden. Als besonders wichtige Folge schildern Marx und Engels das Phänomen der Entfremdung (vgl. ebd.: 27), das vor allem die in der Zeit der industriellen Revolution neu entstehende Klasse⁴ des Proletariats trifft. Diese ist als Träger der entfremdeten Lohnarbeit gleichzeitig Träger des technischen und gesellschaftlichen Fortschritts. Die Geschichte der Arbeiter*innenbewegung wird nicht zuletzt durch diesen Gedanken getragen, aus dem die Proletarier*innen zunehmend auch ihre Identität bezogen, sich also in ihrer Funktion als Teil oder sogar Träger*innen des

4 Der Klassenbegriff wird von vielen der für die vorliegende Arbeit wichtigen Theoretiker*innen verwendet. Allgemein wird eine Klasse durch „ähnliche sozio-ökonomische Verhältnisse (Einkommen, Macht, Bildung) und ähnliche Interessen“ (Pollak 2018: 225) definiert. Bei Marx und Engels geht es vor allem um die Klassen *Proletariat* und *Bourgeoisie*, die sich in kapitalistischen Gesellschaften als wichtigste Protagonisten gegenüberstehen. Für Adorno, der auf diesen Klassenbegriff rekurriert, ergibt sich die Klassenzugehörigkeit aus der individuellen Stellung zu den gesellschaftlich vorhandenen Produktionsmitteln (vgl. Adorno 2018a: 355). Trotz häufig geäußerter Kritik am Klassenbegriff (vgl. Pollak 2018: 226f.) lassen sich in den Gegenwartsgesellschaften weiterhin Klassenstrukturen beobachten (vgl. ebd.; Raphael 2019: 111).

technischen und gesellschaftlichen Fortschritts begriffen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass mit dem technischen Fortschritt auch die Arbeit zunehmend positiv konnotiert wurde, wie bereits am Beispiel des Textes von Guthrie deutlich wurde.

Dieser Zusammenhang wird auch andernorts thematisiert: „Arbeit“, so heißt es im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, steht für „eine der elementarsten menschlichen Tätigkeiten“ (Chenu 2007: 1701), die gleichzeitig eine *spezifisch menschliche*, also dem Menschen allein vorbehalten Tätigkeit ist. In dieser Bestimmung ist eine weitere wichtige Aussage zur Arbeit enthalten: Nicht alle menschliche Tätigkeit ist Arbeit. In vielen Sprachen sind die entsprechenden Übersetzungen des Begriffs eng mit einer Betonung der damit einhergehenden Mühen und Schmerzen verbunden. Eine genauere Definition fällt indes schwer: So gibt es Versuche, Arbeit von anderen Tätigkeiten abzugrenzen, insbesondere hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Produktion von Gütern und die Reproduktion menschlichen Lebens⁵ (vgl. Leonhard/Steinmetz 2016: 11). Chenu fasst Arbeit als ein „technische[s] Tun, das sich auf die Beherrschung der Naturkräfte richtet und die Produktion und Verteilung der aus der Materie hervorgegangenen Güter zum Ziele hat“ (Chenu 2007: 1701). Hier sind mehrere Aspekte angesprochen, die direkt auf den sozialen und historischen Kontext der Definition verweisen: So umfasst diese einen speziellen Technikbegriff, der bei Marx und Engels (und auch Guthrie) aufscheint und auf Naturbeherrschung zielt; Naturkräfte werden nutzbar gemacht, in der Natur auffindbare Dinge sollen durch Arbeit in neue Dinge umgewandelt werden, wobei diese Produktion bereits mit der darauf folgenden Verteilung der hergestellten Güter in Verbindung gebracht wird. Sowohl in den Erläuterungen zu Arbeit in Anschluss an den Text Guthries als auch in der Definition Chenus klingt ein bestimmter Blick auf Arbeit an, der auch bei Adorno zum Tragen kommt.

Arbeit wird hier, wie auch bei Marx, offenbar ausschließlich mit Lohnarbeit zur Herstellung von Gütern und Dienstleistungen identifiziert, während Tätigkeiten im familiären Bereich unberücksichtigt bleiben. Fragen der familiären Reproduktion, also der Haushaltsführung, der Kindererzie-

5 Standing verweist auf die Vagheit des Begriffs der Reproduktion und fasst darunter „Tätigkeiten [...], denen man nachgehen muss – oder glaubt nachgehen zu müssen –, um sich die Möglichkeit zu erhalten, unter den jeweiligen Bedingungen bestmöglich zu funktionieren und zu leben“ (Standing 2015: 182). Dies beinhaltet auch die Lebensvorsorge der eigenen Familie, etwa die Betreuung von Kindern oder die Pflege von Angehörigen.

hung und häuslichen Pflege, werden so nicht in die Diskussion einbezogen. Notz verweist in Auseinandersetzung mit Marx darauf, dass dieser den Bereich der häuslichen Arbeit vollständig ausklammert, sodass es so scheine, als wäre ausschließlich Lohnarbeit als gesellschaftlich relevante Arbeit zu betrachten, wodurch die weibliche Perspektive, die im Proletariat meist sowohl Lohn- als auch Hausarbeit umfasst, aus dem Blick zu geraten droht (vgl. Notz 2014a: 170ff.). Zu ergänzen wäre, dass die marxsche Formel, nach der das Reich der Freiheit nach der (Lohn-)Arbeit beginnt, daher auch ausschließlich aus der männlichen Perspektive Geltung beanspruchen kann. Notz kritisiert „das marxistische Verständnis des Primats der ökonomischen über andere Machtverhältnisse sowie die Vernachlässigung derjenigen Tätigkeiten, die zur Erhaltung des menschlichen Lebens notwendig sind (Reproduktionstätigkeiten)“ (ebd.: 172) und plädiert für einen neuen Arbeitsbegriff: „Ziel wäre ein Arbeitsverständnis, in dem Erwerbsarbeit, Haus- und Sorgearbeit, Subsistenzarbeit und die Arbeit im sozialen, politischen, kulturellen, künstlerischen und gemeinwesenorientierten Bereich zeitlich, räumlich und inhaltlich eine Einheit darstellen“ (ebd.: 176). Entsprechend muss eine solche Diskussion viele Bereiche tangieren und einen breiten Fokus einnehmen. Dies wird in der vorliegenden Arbeit nicht geschehen; stattdessen soll hier in Anschluss an Marx und von Adorno vor allem die Lohnarbeit im Zentrum stehen. Es wird damit notwendigerweise in Kauf genommen, dass die von Notz als weibliche Perspektive bezeichnete Fokussierung der Reproduktionsarbeit zugunsten der stringenten Darstellung eines fassbaren Themas aus dem Blick zu geraten droht – zumal sich angesichts der fortschreitenden Verallgemeinerung der Lohnarbeit „weibliche“ und „männliche“ Perspektiven zunehmend annähern dürften.

Die Trennung in Produktions- und Reproduktionsarbeit ist indes kein Spezifikum der marxschen Theorie. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde Lohnarbeit mit Produktionsarbeit nahezu gleichgesetzt: Lohnarbeit wurde als „instrumentell gebundene, zielgerichtete, gesellschaftlich nützliche Tätigkeit in Produktion und Dienstleistung“ (Nutz 2010: 480) gefasst, während die Reproduktionsarbeit „sowohl die Hausarbeitsverhältnisse [...] als auch die ehrenamtlichen Arbeitsverhältnisse im Sinne bürgerschaftlichen Engagements und freiwilliger Arbeit“ (ebd.) umfasste. Die historische Trennung in „männliche“ Produktionsarbeit und „weibliche“ Reproduktionsarbeit macht sich nach wie vor in unterschiedlichen Gehaltsniveaus bemerkbar, was dazu führt, dass „klassische Frauenberufe“ finanziell weniger gut entlohnt werden und allgemein oft durch prekäre

Bedingungen⁶ gekennzeichnet sind, sodass Frauen auf dem Arbeitsmarkt nach wie vor schlechter gestellt sind als Männer. (vgl. ebd.: 483ff.) Während Frauen bis weit ins 20. Jahrhundert auf dem Arbeitsmarkt noch weitgehend marginalisiert waren, wurde es in den letzten Jahrzehnten durch die – zum Teil mit einer Umwandlung in Lohnarbeit gleichzusetzende – Professionalisierung von Reproduktionsarbeit – etwa in Kinderbetreuungseinrichtungen oder Pflegeeinrichtungen für alte oder kranke Menschen – gezielt ermöglicht, die bis dahin in bürgerlich geprägten Gesellschaften erzwungene Entscheidung zwischen Beruf und Familie hinter sich zu lassen: Durch Etablierung von Betreuungsangeboten in Form von Lohnarbeit konnten Frauen einerseits Reproduktionsarbeit außerhalb des eigenen Haushaltes auslagern und so selbst einer Beschäftigung nachgehen; andererseits wurde ein Segment auf dem Arbeitsmarkt geschaffen bzw. vergrößert, das nun vermehrt freigesetzte weibliche Arbeitskraft aufnahm. Die Bedeutung dieser Integration hängt mit einer spezifischen Eigenart der kapitalistischen Moderne zusammen: Politische und wirtschaftliche Rechte und Pflichten sind auf das Engste miteinander verknüpft, sodass die Möglichkeit der Teilnahme an Lohnarbeit auch Teilnahme am sozialen und politischen Leben der Gesellschaft insgesamt verheißt (vgl. ebd.: 483). Insofern überrascht es kaum, dass die Verallgemeinerung der Lohnarbeit, die im 19. Jh. ihren Ausgang nahm (vgl. Kap. 2.2.1), auch im 20. Jh. fort dauerte.

Zu Zeiten von Marx (und Guthrie) war Arbeit im Bereich der Produktion noch der bei weitem dominierende Typus der Arbeit im Allgemeinen und Lohnarbeit im Besonderen. Aus dieser Perspektive wird deutlich, warum Arbeit oft als Grundbedingung für technischen Fortschritt erscheint. Zivilisation⁷ im weiteren Sinne wird erst durch Arbeit möglich

6 Griese zählt zum Bereich der Prekarität „Teilzeitarbeit, Leiharbeit, (Schein-) Selbstständigkeit, geringfügige Beschäftigung, Arbeitslosigkeit, Hilfebezug“ (Griese 2018: 318). Die prekäre Beschäftigung bildet also lediglich einen Teil eines Phänomens ab, das insbesondere im Zuge des Umbaus des Sozialstaats zu Beginn der 2000er Jahre thematisiert wurde (vgl. Kap. 4.1.2).

7 Der Begriff Zivilisation ist nahezu synonym zu einem weiten Kulturbegriff (vgl. Bollenbeck 2007: 52598), wurde diesem in Anschluss an Kant jedoch wiederholt gegenübergestellt. Zivilisation zielt dann auf etwas Äußerliches, während Kultur „Moralität und Gesinnung befördert“ (ebd.: 52614). Bei Marx hingegen ist Zivilisation Gegenbegriff zu Barbarei und gleichbedeutend mit der Moderne. Adorno und Horkheimer setzen den Beginn der Zivilisation im antiken Griechenland an, indem sie in Homers *Odysee* den „Grundtext der europäischen Zivilisation“ (Horkheimer/Adorno 1980: 44) erblicken, und betonen die Nähe von Zivilisation zu Aufklärung und technischem Fortschritt (vgl. ebd.: 38f.). Insofern besteht eine

– entsprechend scheint eine starke Bezugnahme auf Arbeit auch in der Gegenwartsgesellschaft durchaus gerechtfertigt: Arbeit bildet sowohl die materiellen als auch die geistigen Grundlagen des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens. Dies spiegelt sich in politischen und medialen Thematisierungen wider, in politischen Äußerungen von Politiker*innen und Wahlprogrammen verschiedener Parteien (vgl. etwa Merkel 2010; SPD 2011: 1; Die Linke 2011: 28; Bündnis90/Die Grünen 2013: 88) ebenso wie in den individuellen Gründen für Wahlentscheidungen (vgl. Forschungsgruppe Wahlen 2016: o. S.). Überspitzt formuliert: Hinsichtlich der Frage des politischen Umgangs mit dem Thema Arbeit existiert eine sehr große Koalition, die von einer breiten Mehrheit der Bevölkerung getragen wird. Allerdings, so ist einzuschränken, wird in diesen Debatten nur ein eingeschränkter Arbeitsbegriff zugrunde gelegt, der weniger inhaltlich, sondern vor allem organisatorisch bzw. ökonomisch bestimmt ist. Es geht in der Regel um Lohnarbeit; um Arbeit, die es ermöglicht, ein am Markt platzierbares Produkt oder eine nachgefragte Dienstleistung anzubieten bzw. daran mitzuwirken, um die Mittel zur Sicherung des eigenen Lebensunterhalts zu erlangen. Explizites oder implizites Ziel von Politik⁸ (und eine oft geäußerte Anforderung an diese) besteht folgerichtig auch darin, die Quantität und/oder Qualität von Lohnarbeitsplätzen zu erhalten oder zu erhöhen. So scheint es nicht übertrieben, der (Lohn-)Arbeit eine Schlüsselstellung in der Gegenwartsgesellschaft zu attestieren. Dies wird auch bei der Betrachtung wissenschaftlicher und philosophischer Auseinandersetzungen mit dem Thema ersichtlich.

Arendt beschreibt eine Verherrlichung der Arbeit seit dem 17. Jh.; seit Beginn des 20. Jh. nun habe sich „die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft“ (Arendt 1999: 12) verwandelt. Leonhard und Steinmetz zufolge zeigt eine genauere geschichtliche Betrachtung zwar,

Nähe des Zivilisationsbegriffs zum erweiterten Begriff von Kultur, der über nationale oder regionale Kulturen hinausweist.

- 8 Es gibt vielfältige Versuche, den Begriff Politik zu fassen, die zwischen einer engen Anlehnung an Staatlichkeit und einer Betonung der Dimension des Handelns changieren (vgl. Vollrath 2007: 27788). Dies entspricht der von Arendt herausgearbeiteten Differenz zwischen einem verbreiteten Bild von Politik als Herrschafts- bzw. Verwaltungsverhältnis einerseits und einem spezifischen Typus von intersubjektivem menschlichem Handeln andererseits (vgl. Arendt 2003: 14f.). Zwischen diesen Bedeutungsebenen wird die Verwendung des Begriffs auch in der vorliegenden Arbeit notwendig pendeln: So kann angesichts der vielfältigen gesetzlichen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich Soziale Arbeit bewegt, die Bedeutung der zuerst skizzierten begrifflichen Ebene nicht bezweifelt werden; die zweite Ebene scheint demgegenüber häufig marginalisiert.

1. Einleitung

dass das Ansehen von Arbeit schon immer Konjunkturen unterlag und zwischen Affirmation und Ablehnung pendelte (vgl. Leonhard/Steinmetz 2016: 13); dennoch ist anzunehmen, dass Arbeit in Form von Lohnarbeit seit dem Beginn der Moderne⁹ und der Globalisierung der kapitalistischen Wirtschaft einen vorher kaum erreichten Stellenwert in der Gesellschaft erlangt hat: Arbeit wurde zum Zentrum der kapitalistischen Gesellschaften. Allerdings, so nahm Arendt 1958 an, werde die technische Entwicklung Arbeit schon bald überflüssig machen: Es sei bekannt, „daß die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und daß die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit“ (Arendt 1999: 12). Jedoch habe die Arbeitsgesellschaft die Menschen bereits immens geprägt; so kennen sie „kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde“ (ebd.: 13). Zwar hatte Arendt mit ihrer Prognose hinsichtlich des Abbaus von Arbeitsplätzen in der Industrie – zumindest mit Blick auf die westliche Welt – durchaus Recht; allerdings war damals wohl kaum zu überblicken, in welchem Maße bisher davon ausgenommene Tätigkeiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Form von Lohnarbeit erbracht werden würden und welche Vielzahl an neuen Tätigkeiten sich abseits klassischer Fabrikarbeit – vor allem im Bereich der Dienstleistungen – würde etablieren können.

Ob tatsächlich von einer „Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist“ (ebd.: 13) geredet werden kann, wird nicht abschließend zu klären sein – jedoch erscheint die Vermutung plausibel, dass die Arbeit nicht ausgeht, sich in der Gegenwartsgesellschaft jedoch anders darstellt und anders verteilt als im Fordismus.¹⁰ In jedem Fall ist zu konstatieren, dass in den letzten Jahrzehnten tiefgreifende gesellschaftliche Änderungen beobachtet werden konnten, die aufs Engste mit Neuorientierungen im Bereich der Lohnarbeit verbunden waren; diese Veränderungen werden in der vorliegenden Arbeit noch eingehender thematisiert werden.

Ebenso ist festzuhalten, dass eine Beschäftigung mit dem Thema Lohnarbeit einige Widersprüche, offene Fragen und Probleme zutage fördert. So ist die zentrale Stellung, die der Arbeit in gegenwärtigen Gesellschaften zukommt, nicht ohne weiteres zu rechtfertigen: Arendt gibt den Hinweis, dass die Automatisierung dazu geführt hat, dass ein hoher Lebensstandard mit weit weniger Arbeit und damit weniger Mühe reproduziert werden

9 Zum Begriff der Moderne vgl. Kap. 2.

10 Zum Begriff des Fordismus vgl. Kap. 4.

kann als in vormodernen Zeiten. Dennoch scheinen sich die Individuen und die gesellschaftlichen Strukturen einer Minimierung der individuellen Arbeitslast zu versperren. Obwohl der technische Fortschritt z. B. letztlich auch zu extremen Umweltbelastungen geführt hat, die nun etwa in Form des Klimawandels die Existenzbedingungen der Menschheit real und unmittelbar bedrohen, wird der Erhalt von Arbeitsplätzen in der Industrie in öffentlichen Debatten als Argument gegen Maßnahmen zur Begrenzung dieses Klimawandels vorgebracht. Offenbar ist die gesellschaftliche Fixierung auf Lohnarbeit so stark, dass selbst die Bedrohung durch eine Krise, die möglicherweise das gesamte, zumindest aber doch das menschliche Leben auf der Erde bedroht, diese Fixierung nicht zu durchbrechen vermag. Dies erscheint umso sonderbarer, als Arbeit – bereits terminologisch – weithin vor allem mit Mühe und Notwendigkeit assoziiert wird, insofern also Muße und Freiheit im individuellen Leben entgegensteht.

Diese Widersprüche, so ist zu vermuten, haben ihren Grund nicht zuletzt in der Struktur der Gegenwartsgesellschaft, die in dieser Arbeit im Anschluss an Adorno wesentlich als kapitalistische betrachtet wird. Dass eine kapitalistische Gesellschaft vor allem durch Widersprüche bestimmt ist, ist ein zentraler Aspekt der Theorie Adornos, mit dem er sich in die Tradition der marxischen Theorie stellt. Um diese Widersprüche zu verstehen, ist auch auf die bereits angesprochene Frage der Organisation von Arbeit zu verweisen: Der Terminus wird vielfach mit Lohnarbeit gleichgesetzt, die von der individuellen Subsistenz bereits gedanklich nicht mehr zu trennen zu sein scheint. Damit wird Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Dimension zum Thema von Politik und vor allem Ökonomie; auch philosophische oder sozialwissenschaftliche Betrachtungen können sich dem nicht entziehen. Gleichwohl sind sie nötig, um eben diese Widersprüche, die sich um Arbeit aufbauen und die Gesellschaft bestimmen, verstehen zu können. Und nicht zuletzt: Die hier geschilderten gesellschaftlichen Veränderungen und Widersprüche können nicht ohne Effekt auf die Soziale Arbeit bleiben – zu eng ist sie mit gesellschaftlich verhandelten ökonomischen und auch normativen Fragen verbunden. So kann es nicht verwundern, wenn (Lohn-) Arbeit ein zentrales Thema in Geschichte und Gegenwart der Sozialen Arbeit und ihrer Vorläufer war und ist.

Die bislang angedeuteten Zusammenhänge bilden die thematische Rahmung der vorliegenden Arbeit. Ausgangspunkt soll eine spezifische Betrachtung des Themas Arbeit sein, die den bereits erwähnten Aspekten Rechnung trägt:

1. Einleitung

- dass Arbeit die Menschheit in ihrer Gesamtheit und die Individuen ebenso geformt hat wie die menschliche Umwelt, die nun kaum noch als natürliche zu erkennen ist;
- dass Arbeit gegenwärtig offensichtlich konstitutives Element sowohl des individuellen wie auch des gesellschaftlichen Lebens ist und die Organisation ganzer Gesellschaften ebenso wie den individuellen Tagesablauf und Lebensverlauf weitgehend bestimmt;
- dass Arbeit einen unvergleichlich hohen Lebensstandard ermöglicht hat, aber gleichzeitig die natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz zu zerstören droht;
- dass Arbeit zum zentralen Moment einer Form der Ökonomie wurde, die um ihrer Selbsterhaltung willen immer mehr Ressourcen benötigt
 - nicht zuletzt menschliche Arbeit.

Diese grundlegende Betrachtung soll in Rekurs auf die Arbeiten Theodor W. Adornos (1903–1969) erfolgen. Dessen Arbeiten zeichnen sich durch eine enge Verbindung von Philosophie und Soziologie aus, die für die gesamte von ihm mitbegründete Kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule kennzeichnend war. Dabei steht Adorno – ebenso wie enge Freunde und Kollegen, allen voran Max Horkheimer oder Herbert Marcuse, aber auch Walter Benjamin – für eine produktive Weiterentwicklung der marxischen Theorien. Für deren Kritische Theorie ist jedoch im Gegensatz zu anderen sich auf Marx berufende Theoretiker*innen zum einen eine stärkere Hinwendung bzw. ein Rückbezug auf die hegelsche Dialektik, zum anderen – ersichtlich etwa in der Einbeziehung von Kategorien der freudschen Psychoanalyse – eine stärkere Betonung der Rolle des Subjekts kennzeichnend. Dass auch bei Adorno der Begriff der Arbeit eine Rolle spielt, ist nicht zuletzt angesichts der Bezugnahme auf Marx kaum verwunderlich. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Begriff der Arbeit, wie er bei Adorno Verwendung findet, näher zu bestimmen und auf aktuelle Diskussionen in Bezug auf eine kritische Soziale Arbeit zu beziehen. Die leitende Frage ist hierbei, inwiefern der Arbeitsbegriff Adornos Impulse für ein solches Vorhaben liefern kann. In erster Linie gilt dieses Vorhaben der theoretischen Reflexion Sozialer Arbeit; perspektivisch sollen die präsentierten Ergebnisse auch zu einer veränderten, einer kritischen Praxis Sozialer Arbeit beitragen.

Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit in Form eines eigens ausgearbeiteten Aufsatzes oder gar einer Monografie lässt sich bei Adorno nicht finden. Insofern muss die Grundlegung hier durch eine Rekonstruktion geschehen, die eine Bandbreite an Schriften Adornos einbezieht. Als äußerst aufschlussreich erweisen sich dabei auch die inzwi-

schen veröffentlichten Vorlesungsmitschriften, in denen Adorno seine Gedanken kleinschrittiger, oft anhand vielfältiger Beispiele aus Philosophie und Geschichte darstellt, als dies in den von ihm zum Druck bestimmten Werken der Fall ist. In jedem Fall aber muss einer Beschäftigung mit der Theorie Adornos selbst eine Beschäftigung mit den Theorien von Hegel und Marx vorausgehen, deren Einfluss auf das Gesamtwerk Adornos im Allgemeinen wie auch auf seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit im Speziellen nicht zu überschätzen ist. Die Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung macht auch Adorno selbst deutlich. Die Vorrede zum Buch *Negative Dialektik* beginnt Adorno mit einer Positionierung seines eigenen Entwurfs von Dialektik innerhalb der Philosophie insgesamt. Mit Verweis auf Platon und Hegel, bei denen Dialektik laut Adorno auf ein Positives ziele, wolle er selbst die „Dialektik von [...] affirmativem Wesen befreien“ (Adorno 2018b: 9).

Diesen einleitenden Bemerkungen lassen sich bereits wesentliche Bezüge Adornos entnehmen: So ist die Dialektik untrennbar mit dem Namen Georg Wilhelm Friedrich Hegels verbunden, mit dem sich Adorno wiederholt und intensiv auseinandersetzt. Wenn Adorno schreibt, dass er in der *Negativen Dialektik* eine Grundlage dessen entwickelt, was er in früheren Arbeiten bereits ausgearbeitet hatte, bezieht sich das wohl u. a. auf *Drei Studien zu Hegel*, wo es heißt, dass das Ziel dieser Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie „die Vorbereitung eines veränderten Begriffs von Dialektik“ (Adorno 1969: 8, kursiv im Original) sei. Insofern lassen sich hinsichtlich der Philosophie Adornos sowohl eine Orientierung an bestehenden dialektischen Konzeptionen als auch eine zielgerichtete Kritik an diesen konstatieren – in seinem gesamten Werk wird Adorno auf diese Bezugspunkte rekurrieren und auf dieser Grundlage seine eigene Kritische Theorie entfalten.

Adorno ist sich dabei stets bewusst, dass Dialektik ein durchaus umstrittenes Konzept ist. Der Begriff selbst ist bereits in der griechischen Antike anzutreffen und war schon dort ambivalent. So bedeutete Dialektik auf der einen Seite, „durch Künste der Darstellung [...] die Wahrheit zu verdrehen; auf der anderen Seite [...] die positive Vorstellung von dem Organon der Wahrheit oder gar von der Gestalt der Wahrheit selber“ (Adorno 1973: 57). Diese Ambivalenz in Wahrnehmung und Interpretation dialektischer Philosophie wird für Adorno auch in anderen Schriften ein häufig aufgegriffenes Thema bleiben. Mehrfach sieht er sich genötigt, die Dialektik gegen Anwürfe aus der (Fach-)Öffentlichkeit zu verteidigen – sei es in ihrer hegelschen oder marxschen Gestalt. Die marxsche Dialektik ist, im Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, materialistisch orientiert:

Die zentrale Stellung, die der Geist in dieser einnimmt, wird in jener als ideologischer Ausdruck bürgerlicher Herrschaft verworfen. Der berühmten elften *These über Feuerbach* zufolge, nach der die Philosophen „die Welt nur verschieden *interpretiert*“ (Marx 1953: 341, kursiv im Original) haben, hat die gesellschaftliche Veränderung im Fokus zu stehen. Auch wenn sich hieraus – wie noch gezeigt werden wird – keine Absage an die Philosophie als solche ableiten lässt, ist die Forderung nach einer Orientierung an der Praxis hier klar formuliert.¹¹ So ist es auch zu erklären, wie eng bei Adorno Philosophie und Soziologie verbunden sind. Adorno lehnt die der Trennung dieser beiden wissenschaftlichen Disziplinen zugrunde liegende Arbeitsteilung (nicht nur) in der Wissenschaft ab und besteht auf dem Zusammenhang von Denken und Sein, von Methode und Inhalt.

Aufgrund des dargestellten großen Einflusses Hegels und Marx‘ auf Adornos Denken, soll der Fokus in Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit zunächst auf deren und mit ihnen im Zusammenhang stehende Theorien gerichtet werden. Da sich Adorno bewusst in die Tradition von Hegel und Marx stellt, häufig auf deren Werke rekurriert und diese kommentiert, werden bereits in diesem Kapitel Zitate von Adorno angeführt, um die enge Verbindung der dialektischen Tradition und der Theorie Adornos ebenso zu dokumentieren wie Adornos theoretische Auseinandersetzung mit den jeweils geschilderten Aspekten.

In Kapitel 2.1 wird es vor allem um Hegel und die Entwicklung seiner idealistischen Dialektik gehen, in Kapitel 2.2 um die materialistische Wendung, die Marx der Dialektik gab, und um deren Folgen. Auf diese Weise soll eine Linie gezeichnet werden, die bei Kant beginnt und über Hegel, Marx, Lukács und Benjamin schließlich zu Adorno führen wird. Diese Linie allerdings entsteht erst in der und durch die Darstellung selbst. Sie verläuft nicht geradlinig und noch viel weniger ist sie zwangsläufiges Ergebnis der zu Beginn dargestellten Gedanken. Vielmehr enthält sie einige Brüche und Uneindeutigkeiten. Die in diesem Kapitel vorgestellten Theoretiker knüpften in jeweils individueller und oft origineller Weise an andere Denker an, interpretierten deren Arbeiten und adaptierten oder verwarfen einzelne Aspekte. Dabei war die Richtung, die sie einzelnen Gedanken gaben, nicht immer unumstritten. So kann die Kritische Theorie

11 Dass Philosophie – auch als kritische – überhaupt noch zu leisten ist, ist dabei nicht selbstverständlich: Sie „erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 2018b: 15). Entsprechend eng gestaltet sich der Zusammenhang von Philosophie einerseits und sozialen und historischen Entwicklungen andererseits.

Adornos in gewisser Weise als das Ergebnis einer immerwährenden Auseinandersetzung auch mit Außenseiterpositionen oder marginalisierten Interpretationen angesehen werden. Nicht immer lässt sich entscheiden, inwieweit eine bestimmte Interpretation von Aspekten der hegelschen oder der marxischen Philosophie zu Recht Gültigkeit beansprucht. Es ist anzunehmen, dass hier häufig „produktive Missverständnisse“ anzutreffen sind, die den ursprünglichen Intentionen derer, auf die Bezug genommen wurde, nicht immer entsprechen, aber dennoch dabei geholfen haben, innovative Gedanken zu entwickeln.

Die Philosophie Hegels, die in Kapitel 2.1 also näher betrachtet werden soll, wird vielfach als Höhepunkt der als *Deutscher Idealismus* bekannt gewordenen Epoche der Philosophie in Deutschland betrachtet, die sich insbesondere durch die zentrale Stellung des Geistes (im Unterschied zum Stofflichen) auszeichnet. Nicht zuletzt durch die von ihm vertretene Dialektik, erlangte Hegel immensen Einfluss auf ihm nachfolgende Philosoph*innen. Ziel dieses Teilkapitels ist es, einen kurzen Überblick über die hegelsche Philosophie selbst wie auch deren „Vorgeschichte“ zu geben, wobei insbesondere Aspekte beleuchtet werden sollen, die im Zusammenhang mit dem Thema der vorliegenden Arbeit stehen. Dazu erfolgt in Kapitel 2.1.1 zunächst eine kurze Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, insbesondere mit dessen Schrift *Kritik der reinen Vernunft*. Anschließend folgt, im selben Teilkapitel und wiederum in aller Kürze, eine Darstellung zentraler Aspekte der Philosophien Fichtes und Schellings, die sich von der Transzendentalphilosophie Kants entfernten und so neue Wege eröffneten. Insbesondere die Einflüsse der vorgestellten Denker auf Hegel sollen hier thematisiert werden. Kapitel 2.1.2. wird ausschließlich Hegels Philosophie gewidmet sein. Dies ergibt sich aus der immensen Bedeutung, die diese für das Denken Adornos hat – direkt wie indirekt durch deren Rezeption durch Marx. Wesentlich ist die Betonung der Bedeutung der philosophischen Spekulation, die – anders als in der „Reflexionsphilosophie“ Kants – einen Weg bieten soll, „echte“ philosophische Erkenntnis zu erlangen. Besonderes Augenmerk wird in diesem Zusammenhang auf die *Phänomenologie des Geistes* gelegt. Die Entstehung dieses Werks ist Folge mehrerer gescheiterter Versuche Hegels, eine Logik als Einleitung in sein philosophisches System zu verfassen (vgl. Emundts/Horstmann 2002: 39), sodass nun zunächst die *Phänomenologie* diese Funktion erfüllen sollte. Diesem Buch kommt innerhalb des Werks Hegels in gewisser Weise eine Sonderstellung zu: „Man kann die Entwicklung des Hegelschen Denkens [...] rekonstruieren, ohne die *Phänomenologie* auch nur zu erwähnen. Doch dies macht sie keineswegs überflüssig; es un-

terstreicht vielmehr ihre Eigenständigkeit und ihren außergewöhnlichen Rang.“ (Jaeschke 2016: 162, kursiv im Original) Diese Eigenständigkeit beeinflusste wiederum entscheidend ihre Rezeption in verschiedenen philosophischen Richtungen (vgl. ebd.). Allerdings, so macht Jaeschke weiter deutlich, sei diese Sonderstellung häufig überbetont worden. Als Beispiele nennt er die Rezeption der *Phänomenologie des Geistes* „im Marxismus, im französischen Existentialismus und im Neuhegelianismus“ (ebd.), wo sie als „eigenständige Systemgestalt“ (ebd.) behandelt worden sei.¹² Wenn in diesem Kapitel die *Phänomenologie des Geistes* – von Rosenkranz als „das Elementarbuch der Freiheit“ (Rosenkranz zit. n. Vieweg 2014: 600, kursiv im Original) gefeiert – eine zentrale Stellung einnimmt, so ist dies nicht als Parteinahme für eine bestimmte Art der Interpretation oder als Aussage zur Stellung des Buches im Gesamtkontext des hegelischen Werkes zu verstehen, sondern Ausdruck der immensen Bedeutung dieses Werks für an Hegel anschließende Denkrichtungen. Dies gilt auch und besonders für den sog. Marxismus¹³; Marx selbst konstatiert in den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten*: „Man muß beginnen mit der hegel’schen *Phänomenologie*, der wahren Geburtsstätte und dem Geheimniß der hegel’schen Philosophie.“ (Marx 2015: 133, kursiv im Original) Darüber hinaus bietet die Darstellung der *Phänomenologie des Geistes* die Möglichkeit, den Grundgedanken der hegelischen Dialektik exemplarisch an der Entwicklung des Bewusstseins darzustellen.

Herausragende Bedeutung innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* hat die Figur der Dialektik von Herr und Knecht, die im Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein dargestellt wird. Schnädelbach etwa macht darauf aufmerksam, dass „die marxistische Hegel-Lektüre diesen Abschnitt [...] zum Schlüsseltext der gesamten Hegelschen Philosophie erhoben [hat]“ (Schnädelbach 2013: 65). Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist dieses Kapitel, da es die Möglichkeit eröffnet, grundlegende Gedanken Hegels zum Thema Arbeit vorzustellen, wobei zusätzlich die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hinzugezogen werden. Zu beachten ist dabei, was Adorno über Hegel schrieb: „Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht

12 Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluss, den Alexandre Kojève auf die Hegelinterpretationen im 20. Jh. und damit auch auf die Philosophie insgesamt vor allem in Frankreich ausgeübt hat (vgl. Fetscher 1975a: 7f.; Kleiner 2007: 22621).

13 Dass Marx selbst den Begriff „Marxismus“ nicht für angemessen hielt, dokumentierte er in einem Brief mit den Worten: „Je ne suis pas marxiste“ (Marx zit. n. Heinrich 2009: 41), was von Heinrich als Widerwillen gegen die Herausbildung eines eigenen Systems nach Art der hegelischen Philosophie interpretiert wird.

weiß, und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist.“ (Adorno 1969: 107) Mehrdeutigkeiten und Missverständnisse in der Deutung sind dementsprechend ein im Zusammenhang mit Hegel häufig anzutreffendes Phänomen. Auch wenn dieses Problem im Rahmen dieser Arbeit nicht gelöst werden kann, soll doch immerhin darauf verwiesen werden, dass auch missverständliche Formulierungen durchaus produktiv nutzbar sein und Eigendynamiken entfalten können, die zu wichtigen neuen Erkenntnissen führen.

Kapitel 2.2 wird dann den Folgen des hegelschen Werks – genauer: den Versuchen einer materialistischen Anknüpfung an Hegel – gewidmet sein. Während einige der direkten Schüler Hegels, die sogenannten *Althegeleaner*, dessen Werk inhaltlich fortführten und seine zentralen Thesen übernahmen, unterzogen die *Junghegeleaner* der zweiten Schülergeneration seine Philosophie einer scharfen Kritik. Insbesondere deren besonders radikale Vertreter, die Linkshegeleaner, zeichneten sich durch politisch fundamental oppositionelle und atheistische Positionen aus. (vgl. Stuke 2007: 13345f.)¹⁴ Eiden-Offe meint, dass der Junghegelianismus weniger durch gemeinsame inhaltliche Positionen bestimmt wird, als durch die zum Teil selbst gewählte akademische Außenseiterposition der unter diesem Begriff versammelten Intellektuellen (vgl. Eiden-Offe 2017: 47), was wiederum eine „Institutionalisierung ihres Denkens und ihrer Kritik überhaupt und von vornherein unmöglich gemacht“ (ebd.: 68) habe. Die Bildung einer eigenen philosophischen Schule konnte auf diese Weise nicht zustande kommen. Jaeschke zeigt, dass Bruchlinien zwischen Alt- und Junghegeleanern – wie auch innerhalb dieser Strömungen – vor allem durch verschiedene Interpretationen der hegelschen Religionsphilosophie entstanden sind; speziell an *Das Leben Jesu* von David Friedrich Strauß entzündete sich ein Konflikt um die angemessene Interpretation Hegels (vgl. Jaeschke 2016: 472ff.), der zu einer Politisierung der Auseinandersetzung führte: „Ein Angriff auf die Grundlagen des Glaubens erscheint als Angriff auf die Grundlagen des staatlichen und des menschlichen Zusammenlebens überhaupt“ (ebd.: 457f.) – nicht zuletzt, da theologische Argumentationen, in Deutschland vor allem über die *Historische Rechtsschule* vermittelt¹⁵, großen

14 In anderen Quellen werden die Begriffe Jung- und Linkshegelianismus dagegen gleichgesetzt (vgl. z. B. Jaeschke 2016: 471).

15 Die Theorie von Gustav Hugo, des Begründers der historischen Schule des Rechts, galt Marx als die „deutsche Theorie des französischen ancien régime“ (Marx zit. n. Stapelfeldt 2012: 371). Als Hauptvertreter der historischen Rechts-

Einfluss auf das Rechtswesen und die Staatstheorie dieser Zeit ausübten (vgl. ebd.: 482f.). Während es in diesen Auseinandersetzungen vor allem darum ging, Differenz oder Vereinbarkeit der hegelschen Philosophie mit der christlichen Religion aufzuzeigen, um Hegel im einen Fall anzuklagen, im anderen zu verteidigen, geht Feuerbach von einer grundlegenden Differenz zwischen Philosophie und Religion aus. Hegels Religionsphilosophie sei „Negation der Theologie, jedoch noch auf dem Boden der Theologie“ (ebd.: 479) und aus diesem Grund zu kritisieren. Infolge dieser Kritik entwickelt Feuerbach einen dezidiert materialistischen Standpunkt: Hegel setze „[d]as *Wesen* der Natur *außer die Natur*, das *Wesen* des Menschen außer den Menschen, das *Wesen* des Denkens *außer den Denkakt*“ (Feuerbach zit. n. Schmidt 1988: 101, kursiv im Original), wodurch er „den Menschen *sich selbst*“ (Feuerbach zit. n. Schmidt 1988: 102, kursiv im Original) entfremde. So proklamiert Feuerbach 1842 einen „radikalen Bruch‘ mit der Spekulation“ (Jaeschke 2016: 484), sprich: mit der Philosophie Hegels und insbesondere mit der Dialektik. Feuerbach stellt dessen Idealismus einen Materialismus¹⁶ gegenüber, an den Marx anschließen wird. Es ist allerdings zu beachten, dass Marx selbst keine Ausarbeitung zur Dialektik vorgelegt hat. Stattdessen sind in seinen Schriften einige Andeutungen, allerdings keine systematischen Auseinandersetzungen mit der Thematik zu finden, was eine große Bandbreite unterschiedlicher Positionen im an Marx anschließenden Diskurs erlaubte.

Insbesondere der nicht aufzulösende Widerspruch zwischen materialistischem Anspruch und idealistischen Grundlagen der Dialektik ist ebenso wie die Frage, inwieweit es sich bei der Dialektik um eine Methode der Darstellung oder eine Eigenschaft des Beobachteten selbst handelt, potenzieller Grund für Kontroversen – insbesondere innerhalb materialistischer Theorien. Während Vieth etwa zu dem Schluss gelangt, dass Marx Anleihen bei Hegel „willkürlich gewählt“ (Vieth 2016: 159) habe, arbeitet Elbe am Beispiel des Begriffs des Widerspruchs heraus, dass die marxischen Bezugnahmen auf Hegel offenbar gezielt gestaltet wurden; so wählt Elbe zufolge Marx für sich bewusst den Weg des von Hegel als *vernünftig* apostrophierten Denkens, im Gegensatz zum *verständigen* Denken z. B. Kants

schule gilt gemeinhin C. F. von Savigny, der die im Zuge der Aufklärung weit verbreitete Naturrechtslehre ablehnte und davon ausging, dass legitimes Recht nicht durch Gesetzgebung, sondern durch dessen Entwicklung aus dem jeweiligen „Volksgeist“ hervorgehe (vgl. Harstick 2007: 10840f.).

16 Der Begriff Materialismus wurde, wie auch sein Pendant Idealismus, zunächst – etwa bei Leibniz – pejorativ verwendet (vgl. Sandkühler 1984: 107f.).

(vgl. Elbe 2009: 196).¹⁷ Der aus dieser Anknüpfung an Hegels Dialektik folgende marxische Materialismus soll in Kapitel 2.2.1 kurz dargestellt werden.

Die breite Rezeption, die die marxischen Theorien erfuhren, führten zu einer Bandbreite an Interpretationsvarianten, die hier ebenso wie der Gesamtumfang des marxischen Werks nicht umfassend darzustellen sind. Vielmehr soll der Fokus auf die Aspekte und Interpretationen gelegt werden, die für die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos von Bedeutung sind. Dies sind vor allem die Kategorien *Entfremdung* und *Fetischismus*. An diese Aspekte wird auch Georg Lukács anknüpfen, dessen teils eigenwillige Marxinterpretation von einschneidender Wirkung für das Denken Adornos war. Entsprechend wird Kapitel 2.2.2 dessen frühem Denken, insbesondere aber dem Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein*, gewidmet sein. Stapelfeldt sieht die zentrale Bedeutung dieses Buchs (gemeinsam mit Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie*) darin, „gegen den Marxismus der Zweiten Internationale den – für die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie konstitutiven – Zusammenhang von Dialektik und Revolution“ (Stapelfeldt 2012: 159) erneuert zu haben. Für Tietz/Caysa handelt es sich dabei um das „klassische Werk eines modernen, orthodoxen und ultraradikalen Marxismus“ (Tietz/Caysa 2005: 94). In der vorliegenden Arbeit sollen zwei Aufsätze aus dem genannten Buch näher betrachtet werden: so der Aufsatz *Was ist orthodoxer Marxismus?*, in dem Lukács seine doppelte Gegnerschaft sowohl zu revisionistischen Bestrebungen innerhalb der Sozialdemokratie (in der zum Teil vom Ziel einer Revolution abgerückt wurde), als auch gegen eine Variante des Marxismus, die die Dialektik hinter sich gelassen hatte und „positivistisch“ (Stapelfeldt 2012: 167) wurde, dokumentiert. Der zweite Aufsatz, der hier näher zu betrachten ist, ist *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. In diesem knüpft Lukács an die Marxsche Analyse der Wertform und des Warenfetischismus an. Er geht hier von der Prämisse aus, dass der Abschnitt zum Warenfetischismus in Marx' *Kapital* in nuce bereits die wichtigsten Aspekte seiner Kapitalismuskritik enthält. Auf dieser Basis entwickelt Lukács ein folgenreiches Konzept des Begriffs Verdinglichung, das in diesem Kapitel ebenso wie Lukács' Abgrenzung innerhalb der sich auf Marx berufenden Theoretiker*innen vorgestellt wird. Dass *Geschichte und Klassenbewusstsein* (vor allem außerhalb des sowjetischen Einflussbereichs)

17 Quante zeigt anhand einiger weiterer Beispiele die erheblichen Differenzen in den Sichtweisen auf die Stellung der Dialektik innerhalb der verschiedenen Schriften von Marx bzw. Marx und Engels (vgl. Quante 2016: 276).

1. Einleitung

eine Zäsur in der Entwicklung des Marxismus darstellt, liegt nicht zuletzt im Einbezug mannigfaltiger Einflüsse begründet. So lassen sich – neben Marx – auch Einflüsse von Weber, Simmel und Lask und damit sowohl neukantianische als auch lebensphilosophische Einflüsse nachweisen (vgl. Kondylis 2000: 342; Tarr 1989: 137). Inhaltlich hebt sich dieses Buch entsprechend stark von anderen marxistischen Werken dieser Zeit ab.

Tertulian zufolge ist *Geschichte und Klassenbewusstsein* stark von einem „utopischen Messianismus [...] geprägt“ (Tertulian 2016: 66). Messianisches Gedankengut zeichnet sich durch eine Heilserwartung aus, die aus einem religiösen Kontext in einen philosophischen oder politischen Kontext übertragen wurde (vgl. Biller/Dierse 2007: 19450). Im Falle von Lukács könnte der Begriff dahingehend gedeutet werden, dass die Heilserwartung, die im jüdischen und christlichen Glauben auf eine einzelne Person – einen Messias – bezogen ist, auf die Klasse des Proletariats projiziert wird, die die kapitalistische Ordnung überwinden soll. Womöglich besteht in diesem messianischen Motiv ein wichtiger Anknüpfungspunkt für den zu Schul- und Studienzeiten in der Jugendbewegung aktiven Walter Benjamin, dessen Werk sowohl Anleihen bei marxistischen und materialistischen als auch bei jüdischen und spirituellen Quellen nimmt. Dieses soll in Kapitel 2.2.3 aufgrund seines unbestreitbaren Einflusses vor allem auf das frühe Denken Adornos skizziert werden. Ob und inwieweit Adorno tatsächlich theologische Inhalte in sein eigenes Denken übernommen hat, ist umstritten und wird auch im Rahmen dieser Arbeit nicht zu klären sein. Unbestritten ist jedoch der große Einfluss des Werks von Benjamin mitsamt seiner messianischen Ideen auf Adorno zu erkennen, nicht zuletzt im Verständnis der Menschheitsgeschichte als Verhängnis, wie es in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ausformuliert wird.

In Kapitel 2.3 wird ein kurzes Zwischenfazit gezogen werden, um die für den Fortgang der Arbeit zentralen Erkenntnisse aus dem zweiten Kapitel noch einmal festzuhalten. Insbesondere wird der Fokus hier auf dem Aspekt der Arbeit liegen, wie er sich vor allem bei Hegel und Marx darstellt. Vor dem Hintergrund der in diesem gesamten zweiten Kapitel geschaffenen Grundlagen kann nun die Kritische Theorie Adornos selbst in den Blick genommen werden.

Bereits durch ihre Selbstbezeichnung verweist die Kritische Theorie der Gesellschaft, der das dritte Kapitel gewidmet sein wird, auf den zentralen Stellenwert, den die Kritik in ihr haben soll. Der Name impliziert, dass andere Theorien nicht oder zumindest nicht im gleichen Maße kritisch sind, sodass Kritik – oder genauer: eine bestimmte Art von Kritik – als Alleinstellungsmerkmal beansprucht wird. Allerdings kann eine enge Ver-

bindung von Soziologie bzw. Sozialwissenschaften auf der einen und Kritik auf der anderen Seite auch über die Kritische Theorie hinaus nicht verleugnet werden. Wie sich diese Beziehung genau gestaltet, ist indes weit weniger klar. In unterschiedlichen diesen Disziplinen zuzurechnenden Schulen wird diese Frage unterschiedlich beantwortet. Fest steht jedoch, dass sich die Sozialwissenschaften zu einem geschichtlichen Zeitpunkt etabliert haben, in dem Kritik auf verschiedenste Weise Bedeutung erlangte, was sich nicht zuletzt an der Soziologie zeigen lässt. Schon ihre frühen Vertreter reagierten auf die gesellschaftlichen Veränderungen und Krisen des 18. und 19. Jahrhunderts mit Kritik an bestehenden Organisationen und Institutionen.¹⁸ (vgl. Griese 2018: 316f.) Diese Konjunktur der Kritik ist nicht zu trennen von Ereignissen wie der industriellen Revolution mit ihren immensen Folgen für die Gesellschaftsstruktur oder den politischen Revolutionen in den USA und Frankreich, mit denen die traditionellen gesellschaftlichen Ordnungen und deren tradierte Legitimation brüchig wurden (vgl. Ahrens et al. 2011: 10).

Auch Bauer et al. betonen, dass die Soziologie ihre Begründung aus Krisen im Allgemeinen und „nicht zuletzt aus der kollektiven Erfahrung einer auf Dauer gestellten krisenhaften Form der kapitalistischen Marktvergesellschaftung“ (Bauer et al. 2014: 7) im Besonderen erfahren hat und leiten daraus eine per se „kritische Funktion und Rolle von Soziologie“ (ebd.) ab. Die Kritische Theorie der Gesellschaft beansprucht allerdings vor allem in ihrer ersten Generation, sich in Form und Inhalt von anderen sozial- und geisteswissenschaftlichen Theorien und Schulen grundlegend zu unterscheiden – eben durch die Zentralstellung von Kritik. Nicht zuletzt diesem Anspruch, aber auch der Entwicklung der Kritischen Theorie im Allgemeinen und derjenigen Adornos im Besonderen ist in Kapitel 3 nachzugehen.

Die Kritische Theorie, deren zentrale Aspekte in Kapitel 3.1 dargestellt werden sollen, ist untrennbar mit ihrem Entstehungsort, dem Frankfurter *Institut für Sozialforschung*, verbunden, sodass sie auch unter der meist syno-

18 Als Institution wird umgangssprachlich meist eine Einrichtung verstanden, was durchaus der Wortherkunft entspricht (vgl. Häußling 2018: 191). Im soziologischen Sprachgebrauch ist damit jedoch eine „normativ geregelte, mit gesellschaftlichem Geltungsanspruch dauerhaft strukturierte und über Sinnbezüge legitimierte Wirklichkeit sozialen Handelns“ (ebd.) gemeint, die von anderen Begriffen, z. B. *soziale Gruppe* oder *Organisation*, zu unterscheiden ist. Der Begriff „Organisation“ wiederum verweist auf „absichtsvoll konstruierte soziale Formen, in denen ein austariertes kollektives Zweckhandeln zur Lösung spezifischer Probleme vorherrscht“ (Becker/Brinkmann 2018: 351).

1. Einleitung

nym verwendeten Bezeichnung *Frankfurter Schule* bekannt ist. Es handelt sich bei dieser 1924 eröffneten Einrichtung um eine Stiftung, die der Beschäftigung mit der marxistischen Theoriebildung dienen sollte. Ähnlich wie der frühe Lukács begriff auch Carl Grünberg, der Gründungsdirektor des Instituts, die dialektische Tradition als wesentliches Merkmal des an Marx anknüpfenden historischen Materialismus. Unter seiner Leitung spielte die Philosophie allerdings bei weitem noch nicht die tragende Rolle, die im weiteren Verlauf der Geschichte des Instituts für dieses kennzeichnend wurde. Diese Entwicklung begann nach der Übernahme der Institutsleitung durch den Philosophen Max Horkheimer im Jahr 1931. (vgl. Blank 2002: 50ff.) Es wurde ein neues Forschungsprogramm als Grundlage der Arbeit des Instituts aufgestellt; so sollten empirische und theoretische Erkenntnisse auch aus bisher nur randständig vertretenen Einzeldisziplinen – so etwa der Psychologie – genutzt werden, um eine völlig neue auf Marx aufbauende materialistische Theorie zu begründen, „insbesondere um die subjektiven und kulturell beeinflussten Prozesse der Anpassung und Unterwerfung an Herrschaft zu verstehen“ (Bauer et al. 2014: 14). Insofern handelt es sich bei der Kritischen Theorie wesentlich um eine „Erweiterung des Marxismus“ (Schütte 2018: 31), um eine Auseinandersetzung mit Fragen der Stellung der Subjekte in der Gesellschaft und deren Stellung in ihr. Dies war auch eine Reaktion auf die konkrete historische Situation: Faschistische und reaktionäre Kräfte gewannen europaweit an Bedeutung, während der Marxismus, der als Theorie der Befreiung konzipiert war, in der Sowjetunion unter Stalin bis zur Unkenntlichkeit entstellt und zeitgleich in Westeuropa zunehmend dogmatisch wurde.

Die politische und gesellschaftliche Situation in Europa in den Folgejahren sorgte nicht nur für organisatorische Probleme innerhalb des inzwischen zur Emigration gezwungenen Instituts, sondern wirkte sich auch erheblich auf die Theoriebildung aus. So wurde der 1937 veröffentlichte programmatische Text Horkheimers *Traditionelle und kritische Theorie*¹⁹ bereits im Exil verfasst, in das die Institutsmitglieder nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland fliehen mussten. Dieser

19 Der Terminus kritische Theorie wird hier mit kleinem „k“ geschrieben – ein Hinweis darauf, dass es zu diesem Zeitpunkt noch nicht um einen Eigennamen für eine bestimmte philosophische Schule, sondern um die Konzeption einer neuen Art von Theorie geht, die sich durch ihre kritische Haltung auszeichnen soll; diese Schreibweise folgt somit eher inhaltlichen als wissenschaftspolitischen Erwägungen. Dies wird in den Schriften der ersten Generation der Kritischen Theorie in der Regel so bleiben: Die Schreibweise mit großem „K“ etablierte sich erst im Nachhinein.

Text wird eine wichtige Grundlage des Kapitels 3.1.1 bilden, in dem der theoretische Anspruch auf die Ausarbeitung einer völlig neuen Art von Theorie expliziert werden soll. Vor allem die erste Phase der Kritischen Theorie, die wesentlich mit den Namen Horkheimers und Herbert Marcuses verbunden ist, ist entsprechend von diesem Text ebenso geprägt wie von dem von beiden gemeinsam verfassten Aufsatz *Philosophie und kritische Theorie* – ein Text, der ebenfalls in diesem Kapitel thematisiert werden wird.

Infolge des Zweiten Weltkriegs und der Shoa erfuhr die Theorie eine deutliche Zäsur, die in Kapitel 3.1.2 thematisiert werden wird. Das von Hegel ererbte und bei Marx wiederkehrende Vertrauen in Geschichte und menschliche Vernunft²⁰ war angesichts der historischen Entwicklung nicht mehr ungebrochen zu halten; der Anspruch auf Verwirklichung der Vernunft in der Welt wird zunehmend selbstkritisch hinterfragt. In der *Dialektik der Aufklärung* argumentieren Horkheimer und Adorno, dass Aufklärung und Vernunft die Grundlagen für ihre eigene Abschaffung legen. Dieses Buch, entstanden im US-amerikanischen Exil, steht wie kein zweites für den Beginn der zweiten Phase der Kritischen Theorie, in der Moderne und menschliche Kultur insgesamt immer stärker in den Fokus der Kritik gerieten.

In Kapitel 3.1.3 soll dann unter Bezugnahme auf die bis dahin herausgearbeiteten Merkmale der Kritischen Theorie ein Blick auf den Begriff der *Kritik* selbst geworfen werden, der für Adorno eine zentrale Kategorie nicht nur von Gesellschaftstheorie und Wissenschaft darstellt, sondern auch ein wesentliches Prinzip der Demokratie ist: „Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert.“ (Adorno 2018c: 785). Adorno schlägt hier einen Bogen von Demokratie über Mündigkeit bis hin zu Kritik und Widerstand gegen Gesellschaftsordnungen, die auf Bevormundung und Unterdrückung Einzelner beruhen. Kritik und Widerstand gehen in dieser Perspektive ineinander auf: „Widerstand, als Vermögen der Unterscheidung des Erkannten und des bloß konventionell oder unter Autoritätszwang Hingenommenen, ist eins mit Kritik.“ (ebd.) Um sich in diesem Teilkapitel dem Begriff der Kritik zu nähern, werden zunächst verschiedene Traditionen der Kritik in Philosophie und Gesellschaftswissenschaften untersucht. Diese sind anschließend zum impliziten oder explizierten Kritikbegriff der Kritischen Theorie – insbesondere Adornos – sowie ihrer

20 *Vernunft* ist ein zentraler Begriff in der hegelschen Philosophie und wird entsprechend in Kapitel 2 eingehender thematisiert.

Vorläufer ins Verhältnis zu setzen, um die spezifische Art der Kritik, die innerhalb der Frankfurter Schule geübt wurde, in den Blick zu nehmen.

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass in Adornos eigenem Werk, das in Kapitel 3.2 thematisiert wird, Philosophie und Soziologie, Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie vielfach ineinandergreifen und nur in ihrem tiefen inneren Zusammenhang verstanden werden können. Für Seel zeigt sich hier eine doppelte normative Perspektive im Werk Adornos: „Die Analyse begrifflicher und die Analyse gesellschaftlicher Praktiken fallen bei Adorno mehr oder weniger zusammen.“ (Seel 2006: 72) Auch in diesem Aspekt lässt sich nicht zuletzt das dialektische Erbe Hegels und Marx' erkennen. Wenn Adorno etwa schreibt, dass sich „die total vergesellschaftete Gesellschaft“ (Adorno 2018b: 309) dadurch auszeichnet, „daß sie außerhalb ihrer selbst nichts duldet“ (ebd.), ist der Bezug zur idealistischen Dialektik offensichtlich: Diese von Hegel zur Grundlage seines umfassenden Systems gemachten Variante dialektischen Denkens ist Adorno zufolge das „immanente[n] Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich gleichzumachen und dadurch in seinen eigenen Herrschaftsbereich hineinzuziehen“ (Adorno 2007: 21). Auf ähnliche Weise, so kann bereits an dieser Stelle vorausgeschickt werden, betrachtet Adorno gesellschaftliche Integration: Auch dabei geht es letztlich um Angleichung der Individuen an gesellschaftliche Imperative und somit deren Unterordnung unter die Ansprüche des Gesamtsystems.²¹ So lässt sich zeigen, dass Adorno hier noch konsequenter als Marx den gesellschaftlichen Gründen der idealistischen hegelschen Philosophie nachspürt, wodurch die Grenzen zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften zunehmend verschwimmen.

Um die spezifischen Aspekte der Kritischen Theorie Adornos herauszuarbeiten, soll zunächst in Kapitel 3.2.1 auf das genuin Philosophische an dieser eingegangen werden: Adornos Entwurf einer negativen Dialektik, mit der er eine Neubegründung derselben zu bewirken beabsichtigt. Nega-

21 Greve weist auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Integration hin (Greve 2018: 195). Die verschiedenen Bedeutungen decken sich jedoch im „Gedanke[n] des Verbindens von einzelnen Elementen zu einem bestimmten Zusammenhang“ (ebd.). Für die vorliegende Arbeit ist zum einen die Bezugnahme des Begriffs auf „Teilbereiche/Teilsysteme der Gesellschaft“ (ebd.), zum anderen „die Integration von Menschen in eine Gesellschaft“ (ebd.) von Bedeutung, wobei die zweite Bedeutung in einem engen Verhältnis zum Begriff der Inklusion steht, der den Integrationsbegriff inzwischen „weitgehend abgelöst“ (ebd.) hat. (ausführlich vgl. Kap. 3 und 4). Vorauszuschicken ist, dass gesellschaftliche Integration für Adorno tendenziell immer eine Bedrohung des Individuums darstellt.

tive Dialektik ist vordergründig eine Abkehr von den bestehenden idealistischen und materialistischen Ausprägungen von Dialektik, lässt sich aber Adornos eigenen Einlassungen zufolge klar auf der Seite des Materialismus verorten. Sie ist, so könnte zusammengefasst werden, in diesem Sinne vor allem eine Aktualisierung materialistischer Dialektik, die – an Lukács anschließend – ihre Anleihen bei Hegel expliziert und reflektiert.

Auch wenn die Trennung von philosophischen und soziologischen Aspekten im Werk Adornos künstlich und aus seinem Werk kaum abzuleiten ist²², wird dies aus Gründen der Darstellung hier dennoch versucht. In diesem Sinne wird in Kapitel 3.2.2 verstärkt die gesellschaftstheoretische Dimension der Kritischen Theorie Adornos in den Fokus rücken. Unter diesen Aspekt fällt nicht zuletzt ein gewichtiger Teil der Frage nach der Betrachtung von Arbeit, der eine zentrale Stellung im vorliegenden Vorhaben zukommt. Die bis hier entwickelten Ausführungen sollten es ermöglichen, die zentrale Stellung, die der Arbeit in Adornos Gesellschaftstheorie zugeordnet werden muss, aufzuzeigen; so ist hervorzuheben, dass es sich bei Arbeit – genauer: bei Lohnarbeit – um eine zentrale Vermittlungskategorie moderner kapitalistischer Gesellschaften handelt. Sie ist, wie gezeigt werden wird, ein zentrales Moment sowohl der Ökonomie als auch der Ideologie, die an der Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse beteiligt ist.

Das Bild, das Adorno von der Gesellschaft in ihrer Geschichte und Gegenwart zeichnet, kann nicht ohne Auswirkungen auf das Bild der in ihr organisierten Individuen bleiben, zumal die materialistischen Theorien von Marx und Adorno die Individuen in einer starken Abhängigkeit von gesellschaftlichen Faktoren beschreiben. So macht auch Honneth deutlich, dass das Bild des Subjekts²³ bei Adorno erheblich von dessen Philosophie und Gesellschaftstheorie geprägt ist: „Das Subjekt, das nicht mehr glaubt,

22 Die verschriftlichten Vorlesungen tragen, anders als die meisten der von Adorno für den Druck verfassten Texte, zwar häufig an Disziplinen (i. e. Soziologie und Philosophie) angelehnte Titel; dies dürfte jedoch eher auf die jeweiligen Studienordnungen zurückzuführen sein, in deren Rahmen die Vorlesungen gehalten worden sind. Inhaltlich wird die im Titel suggerierte Grenze meist aufgehoben.

23 Der Begriff des Subjekts verweist auf „den Sachverhalt, dass Individuen selbstbewusste und selbstbestimmungsfähige Einzelne sind“ (Scherr 2018: 186). Damit wird das Individuum, also der einzelne Mensch, als Handelnder definiert, der „zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse auf die materielle und soziale Umwelt einwirkt“ (Hillmann 2007a: 870). In der Erkenntnistheorie bezieht sich der Begriff auf das Erkenntnissubjekt, das zu einem zu erkennenden Objekt in Beziehung tritt (vgl. ebd.).

1. Einleitung

sich die Welt begrifflich aneignen zu können, wird sich umgekehrt durch diese mitbestimmt wissen und daher einen Teil seiner bislang unterstellten Souveränität einbüßen müssen.“ (Honneth 2006: 20) Betont wird hier eine enge Verbindung, die Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Zusätzlich ist für Adorno, der sich häufig auf die freudsche Psychoanalyse bezieht, auch die Bedeutung der „vorrationalen Schicht von Triebbe-setzungen, frühkindlichen Ängsten und Sehnsüchten“ (ebd.: 21) von Belang. Dies soll in Kapitel 3.2.3 ebenso thematisiert werden wie Adornos Auseinandersetzung mit pädagogischen Fragen in der Nachkriegszeit. In Anbetracht der eher pessimistisch wirkenden Orientierungen, die bei Adorno in Philosophie und Gesellschaftstheorie deutlich werden, erscheint gerade die intensive Befassung Adornos mit pädagogischen Fragen, die stärker in der Öffentlichkeit als in gedruckten Werken stattfand, etwas paradox – auch dies ist im entsprechenden Kapitel zu thematisieren. Im Mittelpunkt der pädagogischen Überlegungen Adornos steht insbesondere eine Stärkung der Subjekte gegenüber „der blinden Vormacht aller Kollektive“ (Adorno 2018c: 681); hier scheint Adorno, wie gezeigt werden wird, Möglichkeiten zu sehen, Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen zu nehmen, die er nachdrücklich zu nutzen empfiehlt.

Wie das zweite wird auch das dritte Kapitel mit einem Zwischenfazit enden: In Kapitel 3.3 werden noch einmal die zentralen Erkenntnisse zum Arbeitsbegriff bei Adorno zusammengefasst, um eine Grundlage für die weitere Auseinandersetzung mit diesem Thema zu schaffen. Mit der Explikation des Arbeitsbegriffs bei Adorno wird ein wesentlicher Teil des Vorhabens der vorliegenden Arbeit umgesetzt worden sein.

Zu klären ist nun noch die Verbindung zur Sozialen Arbeit – dies soll in Kapitel 4 unternommen werden. Hierfür ist zunächst eine thematisch fokussierte Darstellung der Sozialen Arbeit hinsichtlich ihrer Entwicklung wie auch ihres gegenwärtigen Zustandes nötig. Daher geht es in Kapitel 4.1 zunächst um einige grundlegende Zusammenhänge zwischen Arbeitsgesellschaft und Sozialer Arbeit bzw. ihrer Vorläufer, was eine kurze historische Betrachtung einschließt. Schwierigkeiten bereiten bei einer solchen Betrachtung nicht zuletzt terminologische Probleme: So ist der auch in dieser Arbeit verwendete Begriff *Soziale Arbeit* in seiner Bestimmung nicht eindeutig; es gibt verschiedene Versuche, seine Beziehung zu den historisch gewachsenen Begriffen der *Sozialarbeit* und der *Sozialpädagogik* zu klären. Die Spannweite reicht etwa von Schillings Aufzählung sieben verschiedener Möglichkeiten der Bezugnahme (vgl. Schilling 2005: 149) bis hin zum Nachzeichnen der Geschichte *der* Sozialen Arbeit bei Wendt, in der letztlich alle gesellschaftlich organisierten Reaktionsweisen auf die

soziale Frage der Moderne²⁴ unter den Begriff der Sozialen Arbeit gefasst oder als deren Vorläufer begriffen werden (vgl. Wendt 2017: Vff.). Auch wenn diese zweite Herangehensweise aufgrund der Tatsache, dass sie möglicherweise zur kontrafaktischen Behauptung von Kohärenz und Kontinuität führt, nicht unproblematisch ist, wird sie für diese Arbeit übernommen, um möglichst viele Facetten des Zusammenhangs von Sozialer Arbeit und Lohnarbeit in den Blick nehmen zu können (zur Unmöglichkeit einer einheitlichen Geschichtsschreibung der Sozialen Arbeit vgl. Dierkes 2019: 188ff.; Müller 2017: 34). Insofern handelt es sich dabei weniger um eine inhaltliche, als vielmehr eine pragmatisch orientierte methodische Entscheidung.

Eine Betrachtung, wie sie in Kapitel 4.1.1 vorgenommen wird, ist – da sie Soziale Arbeit vor allem in ihrem Bezug zu Lohnarbeit fasst – notwendig einseitig. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass sich die nachgezeichneten Entwicklungen wesentlich widerspruchsvoll oder auch dialektisch vollziehen: in Bezug auf Lohnarbeit, in der abhängige Arbeitsverhältnisse Unabhängigkeit außerhalb ihrer selbst ermöglichen sollen, wie auch in der Sozialen Arbeit, die auf die Anpassung von Individuen an gesellschaftliche Normen und damit auf Heteronomie zielt, gleichzeitig aber emanzipatorische und auf Autonomie gerichtete Potenziale enthält (vgl. Müller 2017: 35), die den pädagogischen Bereich als ganzen auch für Adorno interessant machen (vgl. Kap. 3.2.3).

Begriffe wie *Autonomie*, *Emanzipation*, *Mündigkeit* und *Freiheit* sind Schlüsselbegriffe für die Kritische Theorie Adornos insgesamt, wie auch für die Schnittstelle derselben zur Pädagogik. Die Verwendung dieser Begriffe bringt allerdings eine gewisse Schwierigkeit mit sich. Adorno bestimmt Mündigkeit in Anschluss an Kant (vgl. Kant 1978: 9f.) als „die Fähigkeit und der Mut jedes Einzelnen, sich seines Verstandes zu bedienen“ (Adorno 1971: 133),²⁵ Autonomie wiederum als „die Kraft zur Re-

24 Als „soziale Frage“ werden die Probleme und Missstände bezeichnet, die infolge der industriellen Revolution in den stetig wachsenden Städten entstanden, so z. B. Hungersnöte oder gesundheitliche Risiken, was zu einer niedrigen Lebenserwartung in den proletarischen Vierteln der Industriestädte führte (vgl. Hobsbawm 2004: 398ff.). Darüber hinaus betrafen solche sozialen Probleme nun z. B. auch Bevölkerungsgruppen, die bisher in Heimarbeit ihr Einkommen aufbesserten und nun der industriell produzierenden Konkurrenz nicht mehr gewachsen waren; als besonders prominentes Beispiel seien hier die schlesischen Weber angeführt (vgl. Nipperdey 1985: 220ff.).

25 Bei Kant hängt Mündigkeit eng mit der Fähigkeit zur Selbsterhaltung zusammen (vgl. Sommer 2007: 21024); hierauf nehmen Horkheimer und Adorno in

flexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“ (ebd.: 93), sodass es schwer ist, beide Begriffe trennscharf zu unterscheiden. Mit Verweis auf die starke Berücksichtigung des Handelns im Zusammenhang mit Autonomie bei Kant (vgl. Pohlmann 2007: 2427f.) könnte *Mündigkeit* als Fähigkeit und Willen zur eigenen Entscheidungsfindung und damit als Voraussetzung von *Autonomie* gefasst werden, die dann eine Selbstbestimmung im praktischen Handeln bezeichnet. Auch der Begriff *Freiheit* lässt sich bei Kant finden und wird hier vor allem als geistige Freiheit, als „unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag“ (Kant 1978: 11) verstanden, verbleibt also im individuellen Bereich. Bei Adorno lässt sich eine andere Bedeutung aufzeigen: So macht er deutlich, dass Freiheit keine individuelle Kategorie ist, sondern immer auch auf gesellschaftliche Bedingungen verweist (vgl. Adorno 2016a: 245f.). Adorno hält fest, „daß der Begriff der Freiheit des Individuums, solange er partikular bleibt, in sich selbst unvollkommen und unvollständig ist“ (ebd.: 246). Für Adorno hat dies zwei Konsequenzen: zum einen, dass individuelle Freiheit innerhalb einer im Ganzen unfreien Gesellschaft „dem Sinn von Freiheit in sich selber bereits widerspricht“ (ebd.: 247), Freiheit also sowohl auf die individuelle als auch auf die gesellschaftliche Ebene zielt; zum anderen, „daß Freiheit ein erst Herzustellendes oder ein sich erst Herstellendes sei“ (ebd.: 244).²⁶ Diese Bewegung hin zu Freiheit wiederum kann begrifflich als *Emanzipation* gefasst werden (vgl. Mollenhauer 1977: 11; Sommer 2007: 21025). Emanzipative Bewegungen oder beispielsweise auch eine emanzipative Soziale Arbeit wären insofern im individuellen Bereich auf Mündigkeit, gesellschaftlich auf Freiheit gerichtet, um Autonomie zu ermöglichen, wobei beide Aspekte einander bedingen.²⁷

der Dialektik der Aufklärung Bezug: „Die Individuen, die selbst für sich zu sorgen haben, entwickeln das Ich als die Instanz des reflektierenden Vor- und Überblicks“ (Horkheimer/Adorno 1980: 79) – Mündigkeit ist entsprechend auch eine Grundbedingung, um das individuelle ökonomische Überleben in einer kapitalistischen Gesellschaft zu bewerkstelligen.

26 Adorno betont zudem, dass der Inhalt des Freiheitsbegriffs nicht ahistorisch zu verstehen ist, sondern immer von den konkreten historischen und sozialen Gegebenheiten abhängt (vgl. Adorno 2016a: 248f.)

27 Die Tatsache, dass Individuen in einer jeden Gesellschaft komplexen Sozialisationsmechanismen ausgesetzt sind, ist nicht als Argument gegen die Möglichkeit von Autonomie zu sehen: „[W]ir sind nicht trotz, sondern *aufgrund* unserer Sozialisation Subjekte“ (Geulen 2004: 8, kursiv im Original), insofern den Individuen durch Sozialisation Handlungsmöglichkeiten eröffnet werden, die ein Leben in der Gesellschaft ermöglichen.

Bei der Beschäftigung mit der Geschichte der Sozialen Arbeit (vgl. Kap. 4.1.1) wird deutlich werden, dass Soziale Arbeit ihre Wurzeln in der Arbeitsgesellschaft und dem auf dieser Grundlage ausgebildeten Sozialstaat – genauer: in einem speziellen Modus der gesellschaftlichen Integration in und durch Lohnarbeit – hat; insofern ist Soziale Arbeit in ihrer aktuellen Form in einer anderen Gesellschaftsformation undenkbar. Die bereits einleitend angeführte Krise, in die die Arbeitsgesellschaft in den letzten Jahrzehnten geraten ist, musste also auch für die Soziale Arbeit Folgen zeitigen – entsprechend sind diese Veränderungen zunächst zu thematisieren, um ein angemessenes Bild zeitgenössischer Sozialer Arbeit zeichnen zu können (vgl. Kapitel 4.1.2). Bereits angedeutet wurde die Tatsache, dass es in der zweiten Hälfte des 20. Jh. zu einigen Verschiebungen im Bereich der Lohnarbeit kam: Vormalig notwendige Berufe wurden durch Automatisierung und Digitalisierung²⁸ überflüssig, während bisher privat organisierte Tätigkeiten in Form neuer Lohnarbeitsberufe bereitgestellt wurden; Lohnarbeitsplätze – vor allem in der Industrie – fielen weg und konnten durch neue Berufe – vor allem in Bezug auf die Ermöglichung eines Lebensunterhalts – vielerorts nicht in gleichem Maße ersetzt werden. Diese Epoche kann als Übergang vom *Fordismus* zum *Postfordismus* gefasst werden. Ein Versuch, diese neuen Entwicklungen zu fassen, ist das Modell des*der *Arbeitskraftunternehmer*in* von Pongratz und Voß. Dieses wird im entsprechenden Teilkapitel 4.1.2 ebenso thematisiert wie die Figur des *unternehmerischen Selbst* von Bröckling.

An dieser Stelle ist ein kurzer Exkurs nötig: Um die weitere Entwicklung der Sozialen Arbeit, die in Kapitel 4.1.3 beschrieben wird – genauer: ihre gegenwärtige Stellung zu Fragen der Integration und der Lohnarbeit –,

28 Die Digitalisierung kann als bisher letzte Stufe der Automation, also der Tendenz zu einem immer höheren „Mechanisierungsgrad“ (Hillmann 2007b: 65) in der Produktion von Waren und Dienstleistungen, der seit der industriellen Revolution immer wieder zu großen Veränderungen in Arbeitswelt und Gesellschaft führte, bezeichnet werden. Digitalisierung zeichnet sich dadurch aus, dass die manuelle Bedienung von Maschinen durch eine computergestützte – digitale – Bedienung ersetzt wird, was ein höheres Maß an Komplexität der Vorgänge ermöglicht (vgl. Neugebauer 2018: 2f.) und veränderte Anforderungen an die Arbeiter*innen und deren Können stellt. Darüber hinaus wird der digitale Sektor mit seiner Betonung von Information ein zunehmend wichtiger ökonomischer Faktor – ob sich allerdings „in Zukunft die Produktion und die Dienstleistungen dem Primat der Information werden unterordnen müssen“ (Daum 2017: 30), wie einige Ökonom*innen prognostizieren, oder Informationstechnologie gar den Kapitalismus zersetzen wird, wie Mason meint (vgl. Mason 2017: 158), bleibt abzuwarten.

1. Einleitung

verstehen zu können, ist ein Blick auf die soziologische Systemtheorie zu werfen. Deren Etablierung kann als Reaktion auf die Umwälzungen in Gesellschaft und Erwerbsleben in der zweiten Hälfte des 20. Jh. betrachtet werden, die auf der Makroebene neue Betrachtungsweisen in den Sozialwissenschaften mit sich brachten. Die Systemtheorie, die in ihrer parsonsschen Version von Adorno heftig kritisiert worden war (Adorno 2018a: 43ff.), wurde durch Luhmann in Gestalt der Theorie der funktionalen Differenzierung aktualisiert und als solche zu einer der bestimmenden Gesellschaftstheorien im Postfordismus. Aufgrund ihres Einflusses auch auf Theorien der Sozialen Arbeit sollen hierzu ein paar Erklärungen gegeben werden. Der Systembegriff in der Soziologie unterscheidet sich grundlegend von dem der Philosophie. Ein System wird in der Systemtheorie als ein „Netz zusammengehöriger Operationen [...], das sich von einem Beobachter von nicht dazugehörigen Operationen abgrenzen lässt“ (Hosemann/Geiling 2013: 15), verstanden. Entsprechend wird ein System vor allem dadurch bestimmt, dass es „etwas als Umwelt ausschließt“ (Luhmann 1994: 19). Entscheidende Elemente eines Systems sind nicht Individuen, sondern die im System stattfindenden – im Wesentlichen kommunikativen – Operationen, die das System als besonderes System unter anderen klar definieren. Eine Gesellschaft ist systemtheoretisch als Gesamtheit der Systeme – so z. B. Politik, Wirtschaft oder Religion – zu fassen, wobei sich moderne Gesellschaften immer weiter ausdifferenzieren, also sukzessive weitere Systeme und Subsysteme ausbilden (vgl. ebd.: 19f.) und daher immer komplexer werden. Adorno selbst konnte hierzu keine Position mehr entwickeln; das Ausmaß der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft(en) in der zweiten Hälfte des 20. Jh. dürfte für den 1969 gestorbenen Adorno auch kaum vorhersehbar gewesen sein.²⁹

Dass die Systemtheorie allerdings einen wichtigen Einfluss auf die Soziale Arbeit ausübt, ist unbestritten; nicht zuletzt die Entstehung verschiedener sozialpädagogischer oder sozialarbeitswissenschaftlicher Theorien, die sich auf verschiedene Systemtheorien beziehen (vgl. Hosemann/Geiling

29 Sicher wäre es auch ein interessantes Forschungsvorhaben, Theorien der Sozialen Arbeit zu untersuchen, die sich explizit auf Theoretiker*innen beziehen, die sich als zeitgenössische Vertreter*innen Kritischer Theorie verstehen – insbesondere Theorien in Anschluss an Honneth könnten aufgrund von dessen Einfluss dabei von Interesse sein (vgl. Griese 2014: 174). Dies soll hier aus zwei Gründen nicht geschehen: zum einen, um die Bandbreite aktueller Theorien der Sozialen Arbeit in den Blick nehmen zu können, zum anderen aufgrund der tendenziellen Vernachlässigung der ökonomischen Ebene der Gesellschaft etwa bei Honneth (vgl. ebd.: 179).

2013: 18f.; Klassen 2009: 87), zeigt dies an. Systemtheoretische Begriffe wurden jedoch auch über explizit systemtheoretisch fundierte Theorien hinaus breit rezipiert und adaptiert. Dies ist nicht immer unproblematisch, wie am Beispiel der theoretischen Schwierigkeiten im Umgang mit den Begriffen *Inklusion* und *Exklusion* ersichtlich wird: So ist offenbar umstritten, was genau Exklusion bezeichnet. Klar ist, dass Exklusion, also Ausschließung oder Ausschluss, im Gegensatz zum Begriff der Inklusion steht, was entsprechend Einschließung oder Einschluss bedeutet. Beschäftigung mit Inklusion erfolgt in zeitgenössischen Diskursen vor allem im Zusammenhang mit Bildungseinrichtungen. Dieser Begriff hat hier offenbar den der Integration als Zielbestimmung abgelöst und meint in der Regel eine Veränderung institutioneller Strukturen mit dem Ziel, allen Menschen – in den Diskussionen der letzten Jahre vor allem Menschen mit Behinderung – eine Teilhabe an Bildungsinstitutionen bzw. am Arbeitsmarkt und damit – so die Idee – an der Gesellschaft zu ermöglichen. Insgesamt wird im entsprechenden Kapitel gezeigt, dass die Funktionsbestimmung Sozialer Arbeit in den entsprechenden theoretischen Diskursen zunehmend eng an Fragen der Inklusion und Exklusion geknüpft ist.

Der Begriff der Exklusion wurde in den sozialwissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre häufig thematisiert, was auf eine Verschärfung eines gesellschaftlichen Problems hinzudeuten scheint, das gemeinhin als Ausschluss oder Marginalisierung von einzelnen Gesellschaftsmitgliedern oder ganzen Gruppen gefasst wird – vor allem in Bezug auf solche zentrale gesellschaftliche Bereiche wie Bildung³⁰ oder Arbeitsmarkt. Der Anknüpfungspunkt für Soziale Arbeit ist offensichtlich: Schließlich sind nicht zuletzt viele ihrer Klient*innen häufig mit dem Problem des Ausschlusses konfrontiert oder aufgrund eines Ausschlusses aus einem System oder mehreren Systemen mit Sozialer Arbeit in Berührung gekommen; dementsprechend werden soziale Probleme oft als zentraler Gegenstand Sozialer Arbeit benannt (vgl. Schilling 2005: 218ff.). Insofern überrascht es kaum,

30 In diesem Zusammenhang werden verschiedene Auslegungen des Begriffs der Bildung deutlich werden, die sich u. a. durch unterschiedliche normative Orientierungen auszeichnen. So zielt etwa der neuhumanistische Bildungsbegriff „auf die Formung und Gestaltung des eigenen Selbst und den Erwerb von Handlungselbstständigkeit des Menschen durch geistige Selbsttätigkeit“ (Gordt/Becker 2018: 53). Dem steht eine „bildungsökonomische[n] Sicht, bei der Bildung als Investition in das Arbeitsvermögen und Optimierung erwarteter Erträge“ (ebd.) betrachtet wird, entgegen. Dieser Konflikt wird in der vorliegenden Arbeit als Grundkonflikt pädagogischer Disziplinen und Professionen betrachtet und ist damit auch für die Soziale Arbeit von grundlegender Bedeutung.

dass es innerhalb der Sozialen Arbeit vielfältige Reaktionen auf die und Auseinandersetzungen mit den gesellschaftlichen Veränderungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. gibt. Dieser Aspekt ist in Kapitel 4.1.3 näher zu beleuchten. Auch hier wird – analog zu Kapitel 4.1.1. – der Fokus auf die Auseinandersetzung innerhalb der Sozialen Arbeit mit der Lohnarbeit gelegt werden. Es wird gezeigt, dass viele der Reaktionen weiterhin in der geschilderten Tradition, also der engen Verbindung von Sozialer Arbeit und Lohnarbeit, verbleiben und sich nach wie vor an der Norm der Lohnarbeit orientieren.

Kapitel 4.2 stellt in gewisser Hinsicht einen Bruch dar; ein Bruch sowohl im thematischen Fortgang der Arbeit als auch mit den üblichen Gepflogenheiten im Rahmen einer solchen Arbeit. In diesem Kapitel sollen zwei fiktive Lebensgeschichten aus der Literatur ausgeführt werden, die es ermöglichen, die in Kapitel 4.1 entwickelten Gedanken auf konkrete „Fälle“ zu beziehen. Dabei handelt es sich um die von Hans Giebenrath, Protagonist in Hermann Hesses *Unterm Rad*, und Andres Egger, Hauptperson in Robert Seethalers *Ein ganzes Leben*. Beide fiktive Lebensgeschichten sind – unabhängig vom Entstehen und Erscheinen der Bücher – vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesiedelt und damit in einer Zeit, in der Soziale Arbeit bei weitem keine solche Verbreitung erfahren hatte, wie dies gegenwärtig der Fall ist. Damit könnte die Möglichkeit verbunden werden, auch alternative Entwicklungen innerhalb der Sozialen Arbeit denkbar zu machen und den tatsächlichen Entwicklungen entgegenzustellen. Ein solches Verfahren kann nicht in gleichem Maße wie das in den übrigen Kapiteln praktizierte auf Quellen gestützt werden, sondern besitzt vielmehr notwendig spekulativeren Charakter. Die von Hesse und Seethaler präsentierten „Fallgeschichten“ sollen es darüber hinaus ermöglichen, die bis dahin dargestellten Entwicklungen vor dem Hintergrund individueller Perspektiven zu betrachten und damit einen wichtigen Aspekt in den Fokus zu rücken, der auch für Adorno von immenser Bedeutung war: die Orientierung am Subjekt – nicht zuletzt auch im Bereich der Pädagogik und Bildung, der zu den Hauptthemen des Romans³¹ von Hesse zählt. Die Idee der Fokussierung der subjektiven Seite ist angesichts aktueller Tendenzen in der Sozialen Arbeit besonders hervorzuheben, in denen „[d]er

31 Aktuelle Veröffentlichungen weisen *Unterm Rad* als Erzählung aus. Die Erstveröffentlichung erfolgte jedoch unter dem Prädikat des Romans (vgl. Esselborn-Krumbiegel 2017: 72). Hempfer zufolge haben Gattungsbezeichnungen ohnehin nur begrenzte Aussagekraft (vgl. Hempfer 2018: 193), zumal sich auch ein Roman durch eine erzählende Grundhaltung auszeichnet (vgl. ebd.: 201).

Bezug auf einzelne Menschen in ihrer leiblichen und seelischen Not, der Versuch, den einzelnen Fall zu verstehen und diesen Entwicklungen zu ermöglichen“ (Winkler 2015: 218), verloren zu gehen droht. Die Notwendigkeit dieser Orientierung an individuellen Bedürfnissen wird also in der vorliegenden Arbeit auch durch Rückgriff auf die erwähnten literarischen Beispiele verdeutlicht.

In Kapitel 4.3 werden die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse nun auf ihre Anschlussfähigkeit an aktuelle Diskurse in der Sozialen Arbeit, genauer: in einer sich selbst als kritisch verstehenden Sozialen Arbeit, hin untersucht. Mögliche Anknüpfungspunkte gibt es hier einige: So existieren Arbeitskreise zum Thema kritische Soziale Arbeit, im Springer Verlag für Sozialwissenschaften gibt es eine eigene Schriftenreihe – Kritik scheint also innerhalb von Profession und Disziplin³² durchaus verbreitet zu sein. Anhorn und Stehr verweisen in diesem Zusammenhang auf eine lange Tradition der Herrschaftskritik in der Sozialen Arbeit und ihrer Vorläufer (vgl. Anhorn/Stehr 2018: 343), beklagen jedoch eine zunehmende begriffliche Diffusion. Als wesentliches Merkmal einer kritischen Sozialen Arbeit bestimmen die Autoren, dass diese sich nicht an einer gelingenden Praxis orientieren, sondern vor allem auf die Betrachtung der Wechselwirkungen von Theorie und Praxis ausgerichtet sein soll (vgl. ebd.: 352). Ferner gehe es um eine theoretische Analyse gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse (vgl. ebd.: 352f.) – ein Punkt, den auch Bettinger unterstreicht (vgl. Bettinger 2013: 101f.). Seithe betont die Verstrickung Sozialer Arbeit; diese sei „eingebunden und eingewickelt in die neoliberalen Verhältnisse“ (Seithe 2012: 17), weshalb eine kritische Soziale Arbeit diese Verbindungen analysieren und der etablierten eine andere, eben eine kritische Soziale Arbeit entgegensetzen müsse.

32 Die Unterscheidung zwischen Disziplin und Profession Sozialer Arbeit wird häufig gleichgesetzt mit einer Unterscheidung zwischen Theorie, die dann in der Disziplin „bearbeitet“ werden soll, und Praxis, deren Ort dann die Profession ist (vgl. Müller 2012: 955f.). Dass dies so einfach nicht ist, zeigt Müller, wenn er den engen Zusammenhang theoretischer und praktischer Aspekte aufzeigt (vgl. ebd.: 958f.). Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis ist auch und gerade in der Sozialen Arbeit komplizierter als die einer bloßen Gegenüberstellung und mithin Gegenstand einiger Debatten (vgl. May 2010: 22ff.). Entsprechend kann auch hier keine Lösung präsentiert werden; im Rahmen dieser Arbeit kann lediglich ein pragmatischer Umgang mit dieser offenen Frage gepflegt werden. So soll die von Müller präsentierte Gegenüberstellung zwar grundsätzlich übernommen werden; die vielfältigen Vermittlungen zwischen wissenschaftlicher Reflexion und beruflichem Handeln sind jedoch unbedingt immer mitzudenken.

1. Einleitung

Aufgrund der von Anhorn und Stehr angedeuteten verbreiteten Bezugnahme auf Kritik als wesentliches Element Sozialer Arbeit muss für die vorliegende Arbeit eine Einschränkung hinsichtlich der zu betrachtenden Literatur vorgenommen werden. Dabei erscheint es sinnvoll, sich auf Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Widersprüche* zu konzentrieren: Ziel dieser Zeitschrift ist es laut Selbstbeschreibung, dazu beizutragen, „die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren“ (*Widersprüche* o. J.: o. S.) sowie „eine sozialistische Perspektive im Bildungs- und Sozialbereich“ (ebd.) auszuformulieren; auch findet sich hier ein Zitat aus dem *Manifest der Kommunistischen Partei* von Marx und Engels. Dies ist kein Zufall: Schließlich geht die *Widersprüche* auf das *Sozialistische Büro* zurück, das sich in den 1970er Jahren der Suche nach „einer eigenständigen politischen Position zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten“ (Becker 2017: 166) verschrieben hatte, dabei aber auch radikaldemokratische Positionen inkludierte (vgl. ebd.). Es entstand eine enge Vernetzung zu den Ende der 1960er Jahren entstandenen *Arbeitskreisen Kritische Sozialarbeit*, sodass hier eine Tradition des Zusammenwirkens zwischen Sozialer Arbeit einerseits und theoretischer und praktischer Suche nach politischen bzw. gesellschaftlichen Alternativen andererseits entstand (vgl. Wagner 2009a: 166). Insofern ist davon auszugehen, dass es sich bei der angestrebten „sozialistischen Perspektive“ um eine nicht dogmatisch enggeführte Lesart marxischer Theorie handelt, die Raum für alternative Interpretationen wie diejenige der Kritischen Theorie lässt. Aufgrund der klaren Positionierung hinsichtlich einer kritischen Analyse gesellschaftlicher Zustände, der expliziten Bezugnahme auf Marx (und damit einen der wichtigsten soziologischen und philosophischen Einflüsse Adornos) sowie der zu vermutenden Offenheit in der Interpretation sind einige thematische Überschneidungen zwischen den in der vorliegenden Arbeit herausgearbeiteten Themen und den Diskursen innerhalb der Zeitschrift zu erwarten, die durch intensive Lektüre ausgearbeitet werden sollen – auch um den Bogen von Adorno in die Gegenwart der Sozialen Arbeit zu schlagen.

Den Abschluss der Arbeit wird ein Fazit mit eingeschlossenem Ausblick bilden, in dem zum einen die Ergebnisse der Arbeit noch einmal kurz präsentiert und zum anderen Schlussfolgerungen für Theorie und Praxis einer kritischen Sozialen Arbeit aufgezeigt werden.

In dieser Arbeit werden Fragen der (politischen) Ökonomie einen breiten Raum einnehmen. Auch wenn diese ohne Zweifel einen immensen Einfluss auch auf Soziale Arbeit ausübt, sollte das jedoch keinesfalls zu

dem Schluss verleiten, „dass in erster Linie die politökonomische Dynamik Anlass zu ‚sozialpolitischen Massnahmen‘ und – in Ableitung – zur Tätigkeit ‚Soziale Arbeit‘ gibt“ (Wallimann 2000a: 26). Dies wird auch bei der Beschäftigung mit der Kritischen Theorie Adornos deutlich werden – gerade hinsichtlich der Bereiche Bildung und Erziehung.³³ So ist deren Aufgabe, Menschen zu Mündigkeit und damit auch zur Realitätsprüfung zu befähigen, notwendig mit gesellschaftlicher Anpassung verbunden. Dies ist allerdings kein Argument gegen Bildung: „Insofern liegt im Begriff der Erziehung zu Bewußtsein und Rationalität von vornherein eine Doppelschlächtigkeit. Vielleicht ist sie im Bestehenden nicht zu bewältigen; jedoch dürfen wir ihr nicht ausweichen.“ (Adorno 1971: 109) Damit wird es aber zur Aufgabe von Erziehung und Bildung, sich der eigenen Voraussetzungen und Konsequenzen zu vergewissern – die vorliegende Arbeit soll einen Teil dazu beitragen.

33 Adornos Verwendung der Begriffe Erziehung, Bildung und Pädagogik lässt den Schluss zu, dass er selbst keine konsistente Trennung zwischen diesen vornahm (vgl. etwa Adorno 1971: 105). Wenn er schreibt, dass Erziehung auch „allgemeine Aufklärung“ (Adorno 2018c: 677) meint, wird auch der altersgruppenübergreifende Anspruch seiner Auseinandersetzung mit Fragen von Erziehung und Bildung deutlich.

2. Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin

„Was wollen Sie?“
„Wir wollen die Freiheit!“ sagte Morten.
„Die Freiheit?“ fragte sie.
„Nun ja, die Freiheit, wissen Sie, die Freiheit...!“
– Thomas Mann

Im 18. Jh. kam es zu einem gewichtigen gesellschaftlichen Einschnitt: eine „doppelte Revolution – die vorwiegend politische Frankreichs und die industrielle Englands“ (Hobsbawm 2004: 10). Viele der in Kapitel 2 behandelten Theorien – allen voran die hegelsche und die marxsche – werden nicht zuletzt von der Auseinandersetzung mit deren Folgen geprägt sein. Für Lichtblau ist es ein „Durchbruch zur ‚Neuzeit‘ beziehungsweise zur ‚Moderne‘“ (Lichtblau 2017: 61), der sich zwischen 1750 und 1850 vollzieht. Diese recht lange Zeitspanne deckt sich mit der Einschätzung Hobsbawms, demzufolge die Auswirkungen der industriellen Revolution außerhalb Englands erst in den 30er und 40er Jahren des 19. Jh. ersichtlich wurden (vgl. Hobsbawm 2004: 56). Die Verwendung des Begriffs „Neuzeit“ für die Zeit nach etwa 1800 zu verwenden, ist allerdings eher unüblich: Günther weist darauf hin, dass bereits seit dem 15. Jh. „[...] die Gewißheit [wächst], daß man sich in einer neuen Zeit befinde, die sich als Wiederbelebung der alten Zeit versteht“ (Günther 2007: 22743), weshalb sukzessive ein Geschichtsbild wirksam wird, das eine Unterteilung in die Perioden Antike, Mittelalter und eben Neuzeit umfasst.³⁴ Wann genau diese Neuzeit einsetzt, unterscheidet sich zwar für die verschiedenen europäischen Länder; jedoch ist diese Epochengrenze in der Regel für das 15. oder 16. Jh. zu terminieren (vgl. ebd.: 22755), mithin also deutlich früher als die

34 Lichtblau arbeitet heraus, dass insbesondere im Bereich der Kunst Darwins Evolutionstheorie die Gewissheit beförderte, in einer der Antike entgegengesetzten Welt zu leben, in der das Bewusstsein der Vergänglichkeit von Trends und Moden einige Auswirkungen auf die Betrachtung der eigenen Periode hatte (vgl. Lichtblau 2017: 37f.). Es ist offensichtlich, dass sich solche Periodisierungen immer auf die europäische Geschichte beziehen: Im Humanismus wird die griechische und römische Antike als Maßstab angesehen, an dem sich gegenwärtige Gesellschaften messen lassen müssen. Insofern ist bereits in den Begriffen eine eurozentrische Sichtweise auf Geschichte und Gesellschaft angelegt.

Zeit, in die die bei Hobsbawm beschriebene Doppelrevolution fällt. Der Begriff „Moderne“, von Lichtblau ebenfalls angeboten, scheint hier zutreffender zu sein.³⁵ So korrespondiert er u. a. mit dem Diktum Nipperdeys, nach dem am Anfang des modernen Staatswesens in Deutschland Napoleon stehe (vgl. Nipperdey 1985: 11), womit der Beginn der politischen Moderne in Deutschland an den Beginn des 19. Jh. gelegt wäre. Doch auch dieser Begriff ist nicht unproblematisch, da er häufig „unkritisch die Bedeutung eines stetigen qualitativen Fortschritts“ (Piepmeyer 2007: 20490) impliziert. Die normative Beurteilung des Modernen changiert dabei häufig zwischen positiv und negativ. Adorno fasst Modernität zwar einerseits als „eine qualitative Kategorie, keine chronologische“ (Adorno 2003a: 249), schreibt aber andererseits vom „moderne[n] Mensch“ (ebd.: 42) oder von der „modernen Wirtschaft“ (ebd.: 261), was durchaus eine zeitliche Komponente beinhaltet. Noch stärker wird diese Komponente in der Gleichsetzung eines „Kultus des Neuen“ (ebd.: 169) mit „der Idee der Moderne“ (ebd.) deutlich. In seiner *Ästhetischen Theorie* wird zunächst vor allem die qualitative Dimension des Begriffes betont (vgl. Adorno 2016b: 28), bevor Adorno deutlich macht, dass Moderne letztlich doppelt bestimmt ist: Als „Differenz von den depotenzierten Mustern“ (ebd.: 404) des Vergangenen entspricht sie sowohl einer geschichtlichen Periode als auch einer inhaltlichen Bestimmung, insofern in dieser Periode permanent qualitativ Neues hervorgebracht wird. Damit kann unter dem Begriff der Moderne letztlich die gesamte Periode gefasst werden, die sich seit der von Hobsbawm als Doppelrevolution gekennzeichneten Epoche ereignet hat.

Ein entscheidendes Merkmal der Moderne ist die intensive Befassung mit dem Begriff *Freiheit* in Politik und Philosophie: In Nordamerika und Frankreich gab es zum Ende des Jahrhunderts Revolutionen, in deren Folge die Erprobung politischer und gesellschaftlicher Freiheiten stand, nachdem die historischen, monarchischen Ordnungen abgeschafft worden waren. Bereits deutlich früher begann die theoretische Beschäftigung mit Möglichkeiten der Umsetzung gesellschaftlicher Freiheiten in der Philosophie, vor allem im französischsprachigen Raum – bedeutende Beispiele hierfür sind die Werke Voltaires oder Rousseaus. In der deutschsprachigen Philosophie befasste sich Kant mit dem freiheitlichen Gebrauch der Vernunft in der Wissenschaft und setzte dieser Grenzen, die später von

35 Auch beim Begriff der Moderne lässt sich eine eurozentrische Sicht zeigen. So betont Hobsbawm: „[N]icht die ‚moderne Gesellschaft‘ oder der ‚moderne Staat‘ schlechthin haben sich durchgesetzt – handelt es sich doch um Wirtschaftssysteme und Staaten einer besonderen Region der Welt.“ (Hobsbawm 2004: 10)

2. Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin

Hegel gesprengt werden sollten. Für Hegel und seine Philosophie kann die Bedeutung der Französischen Revolution kaum hoch genug eingeschätzt werden: Erstmals, so seine Überzeugung, hatten sich Menschen in Freiheit ihrer Vernunft bedient und begonnen, die Gesellschaft nach eigenen Maßstäben umzugestalten. Entsprechend optimistisch bewertete Hegel die politischen und gesellschaftlichen Neuerungen seiner Zeit und die im Entstehen begriffene bürgerliche Gesellschaft. Marx hingegen begann seiner Auseinandersetzung mit dieser neuen Gesellschaftsform, als bereits einige ihrer Auswirkungen im gesellschaftlichen Leben deutlich geworden waren: Die ökonomische Freiheit der Besitzenden führte zu großen sozialen Problemen auf Seiten derer, denen zwar die gleichen Rechte, jedoch nicht die nötigen Ressourcen zur Verfügung standen, die bürgerlichen Freiheiten für sich zu nutzen.

In diesem Kapitel sollen zunächst die unterschiedlichen Versuche Kants und Hegels, eine philosophische Antwort auf die gesellschaftlichen Neuerungen der Moderne zu geben, nachvollzogen werden, um wesentlichen Merkmale der dialektischen Tradition, in der sich Adorno ausdrücklich sieht, aufzeigen zu können. Anschließend soll ihre materialistische Wendung bei Marx sowie die darauf fußenden Theorien von Lukács und Benjamin beleuchtet werden, bei denen es sich um wichtige Quellen von Adornos Denken handelt.

2.1 Von Kant zu Hegels idealistischer Dialektik

There's more to the picture than meets the eye.
– Neil Young

Eine umfassende Erkenntnis der Außenwelt, Erkenntnis der Wahrheit allgemein, beinhaltet mehr als das Erfassen technisch messbarer und empirisch überprüfbarer Fakten; es bedeutet mehr als das bloße Sammeln quantitativer Daten. Diese grundlegende Orientierung dialektischer Philosophie erfährt ihre Grundlegung bei Hegel: Während Kant sinnvolle Erkenntnis auf die Erscheinungen der Dinge beschränkt sehen wollte und die Unmöglichkeit der Erkenntnis des hinter den Erscheinungen stehenden *Dings an sich* postulierte, zielt Hegels Philosophie über diese Schranke hinaus; für ihn steht die Erkenntnis des Wesens hinter den Erscheinungen im Mittelpunkt der Philosophie. Im folgenden Teilkapitel sollen diese Entwicklungen innerhalb der Philosophie nachvollzogen werden, um ein grundlegendes Verständnis des für Adorno zentralen dialektischen Denkens zu ermöglichen.

2.1.1 Kants Transzendentaler Idealismus als Ausgangspunkt des Deutschen Idealismus

Wichtig für das Verständnis der hegelschen Philosophie ist deren Verortung in ihrem historischen und sozialen Kontext sowie ihre systematische Position innerhalb der Philosophie. Die Zugehörigkeit der Philosophie Hegels zum *Deutschen Idealismus* ist unbestritten, als deren Höhepunkt sie mitunter betrachtet wird. Beim *Deutschen Idealismus* handelt es sich um einen Sammelbegriff, der das Wirken „jener Denker, die in Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit Kant“ (Zeltner 2007a: 11379) oder auch – spezifischer und jenen einschließend – das Werk Kants, Fichtes, Schellings und Hegels (vgl. Schwemmer 2004: 170) umfasst, wobei allerdings der Einbezug Kants eher unüblich ist.³⁶ So fasst auch Adorno den Deutschen Idealismus als „die Bewegung nach Kant, wie sie vor allem durch Fichte, Schelling und Hegel repräsentiert wird“ (Adorno 2008: 191). Sandkühler weist darauf hin, dass die unter diesem Begriff gefassten Philosophien durchaus große Unterschiede aufweisen (vgl. Sandkühler 2005: 1). Ebenso hält er fest, dass es sich bei der Bezeichnung „Deutscher Idealismus“ um eine Bezeichnung handelt, die sich erst nach der Lebenszeit der Protagonisten etabliert hat und wesentlich von Marx und Engels in kritischer Absicht geprägt wurde (vgl. ebd.: 2).³⁷ Dennoch soll er im Folgenden Verwendung finden, da er zum einen als etablierter Begriff gelten kann, zum anderen, da – trotz der angesprochenen Heterogenität – davon auszugehen ist, dass in den Positionen der als Vertreter des Deutschen Idealismus Geltenden „Gemeinsamkeiten ihrer begrifflichen Grundlagen und theoretischen Absichten“ (Schwemmer 2004: 170) zu finden sind und zwischen diesen ein „Argumentationszusammenhang“ (ebd.) besteht. Daher soll zunächst in aller Kürze ein Überblick über die Entwicklung des Deutschen Idealismus, ausgehend von Kant, über Fichte und Schelling,

36 Ausführlich zum Begriff vgl. Zeltner 2007a: 11378 ff.

37 Sandkühler führt einige Kritikpunkte an dieser Bezeichnung an; so etwa, dass die Protagonisten z. T. durchaus auch kritisch gegenüber idealistischen Ansätzen argumentierten sowie die Tatsache, dass es eine Reihe von Interaktionen mit Philosophen außerhalb des deutschen Sprachraums gab (vgl. Sandkühler 2005: 2f.). Der englische Historiker Hobsbawm hingegen betont die langanhaltende Ignoranz der deutschen Philosophie gegenüber dem Liberalismus sowie Eigenheiten in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands und hält fest, dass „[...] sich die grundlegende Atmosphäre deutschen Denkens – in Philosophie, Wissenschaft und den Künsten – entschieden von jener im 18. Jahrhundert in Westeuropa [unterschied]“ (Hobsbawm 2004: 484).

gegeben werden. Für Hegel stellen deren Philosophien die Gesamtheit der – für ihn – neuesten deutschen Philosophie dar, wie er sie in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* darstellt. Als Aufgabe der Philosophie bestimmt er hier „die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen“ (Hegel 1971: 314). Die Erfüllung dieser Aufgabe, die er selbst zu vollenden suchte, sieht er in den erwähnten Philosophien vorbereitet.

Immanuel Kant wird häufig vor allem mit seiner Moralphilosophie verbunden. Kant untersucht in mehreren Werken den Ursprung und die Zielrichtung moralischen Handelns und entwirft eine Vernunftethik, nach der moralisches Handeln in praktischer Vernunft gründet. (vgl. Schnädelbach 2005: 73ff.) Insbesondere der prägnant in der *Kritik der praktischen Vernunft* formulierte kategorische Imperativ soll es ermöglichen, das eigene Handeln an vernünftigen moralischen Maßstäben zu orientieren. So könne nicht etwa eine zu erwartende Wirkung Grundlage moralischen Handelns sein; Kant formuliert bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sein Gesetz, „dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß“ (Kant 2011: 27): „[D], i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (ebd., gesperrt im Original). Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Kant in dieser Arbeit soll allerdings sein Einfluss auf Fragen der Erkenntnis stehen.

Bis Kant sie positiv wendete, war die Bezeichnung „Idealismus“ zunächst eine abwertende (vgl. Zeltner 2007b: 11362). Kant setzt sich in seinem epochemachenden Werk *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 2002) sowie in den darauffolgenden *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Kant 2016)³⁸ mit dem Begriff auseinander. Er differenziert zunächst zwischen dem Idealismus des Descartes und dem des Berkeley (vgl. Kant 2002: 303f.) und lehnt den radikalen Solipsismus Berkeleys ab. Dieser geht davon aus, dass es keine real existierende Welt außerhalb des menschlichen Bewusstseins gibt; Kant hingegen argumentiert, dass inneres Erleben an zeitliche Wahrnehmung

38 Zur Entstehung beider Werke vgl. Geier 2003: 139ff. Geier macht deutlich, dass die Prolegomena, zwei Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft erschienen, vor allem dazu dienen sollen, Kants „wichtigsten Gedanken und ihren philosophischen Hintergrund für ein breiteres Publikum verständlich zu machen“ (ebd.: 150).

gebunden und diese wiederum „nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich“ (ebd.: 305) sei, mithin die Außenwelt also tatsächlich existieren müsse. Dementsprechend kritisiert Kant auch den cartesianischen Idealismus. Anders als der Idealismus Berkeleys sei dieser aber „vernünftig und einer gründlich philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben“ (ebd.: 304).

Dass Kant sich nun selbst ebenfalls als Idealist bezeichnet, hat seinen Grund in der von ihm aufgestellten Erkenntnistheorie³⁹. Kant meint, dass die Erkenntnis äußerer Gegenstände sich immer nur auf Erscheinungen derselben, nie auf die Gegenstände selbst, wie sie unabhängig von der Wahrnehmung eines erkennenden Subjekts bestehen, beziehen könne, da über die *Dinge an sich* keine Aussagen getroffen werden können: „[W]as die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.“ (ebd.: 361) Insofern unterscheidet Kant also zwischen den der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Erscheinungen und einer „nichtsinnliche[n] Ursache dieser Vorstellungen“ (ebd.: 538) – „[e]s sind demnach die Gegenstände der Erfahrung **n i e m a l s a n s i c h s e l b s t**, sondern nur in ihrer Erfahrung gegeben, und existieren außerhalb derselben gar nicht“ (ebd.: 537, gesperrt im Original). Da diese Vorstellungen oder Erfahrungen „keine an sich gegründete Existenz haben“ (ebd.: 535), sondern eben „bloße Vorstellungen“ (ebd.) sind, hält Kant den Begriff des Idealismus auch für seine Lehre für angemessen und bezeichnet sie als „transzendentalen Idealismus“ (ebd.). Die Gefahr der Verwechslung mit den bereits erwähnten Varianten des Idealismus, die diese Namensgebung birgt, ist ihm bewusst und so sieht er sich genötigt, zu betonen, dass sein Idealismus nicht „mit dem empirischen Idealismus des Cartes [...] oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley [...] zu verwechseln“ (Kant 2016: 53f.) sei. Dass Kant das Ding an sich als Ursache der wahrgenommenen Sinnesempfindungen ausmacht⁴⁰, ist für

39 Zu beachten ist, dass das Wort „Erkenntnistheorie“ erst im 19. Jh. auftaucht. Nichtsdestotrotz hat die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen eine lange Tradition in der Philosophie. (vgl. Schnädelbach 2002: 8)

40 Zur Rezeptionsgeschichte des Entwurfs des Dinges an sich vgl. Schnädelbach 2005: 34f., zu den Deutungsmöglichkeiten des Begriffs vgl. ebd. 35f. Schnädelbach macht deutlich, dass der Begriff des Dinges an sich unterschiedlich interpretiert werden kann und kommt zu dem Schluss: „Das Ding an sich kommt bei Kant meist im Plural vor, als ‚Dinge an sich‘, und gemeint sind damit die Gegenstände unserer Erkenntnis, wie sie sein mögen, unabhängig davon, dass

Adorno eine „Ungereimtheit“ (Adorno 1995: 106)⁴¹, die für Kants Theorie aber eine wichtige Funktion erfüllt. So meint Adorno, dass, „wenn [...] alle Erkenntnis im Subjekt sich erschöpfen würde, – daß sie dann eigentlich nichts anderes wäre als eine einzige gigantische Tautologie: daß das Subjekt, indem es erkennt, immer wieder nur sich selber erkennen würde“ (ebd.: 105). Die Konstruktion eines Dinges an sich, das unabhängig von der menschlichen Erkenntnis existiert, bezeichnet dann „in dieser Erkenntnistheorie selber das Moment des Nichtidentischen – also das Moment, das nicht in dem sich erschöpft, was bloß Geist, was bloß Vernunft ist“ (ebd.: 106)⁴². Dennoch bleibt die sogenannte Kopernikanische Wende, also die Verschiebung des Fokus von der Erkenntnis des Objekts hin zur Erkenntnis des Subjekts selbst,⁴³ einer der wichtigsten Aspekte des transzendentalen Idealismus‘ bei Kant, den er in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* folgendermaßen ankündigt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten [...]. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“ (Kant 2002: 28). Es wird deutlich, dass der Weg der Erkenntnis, verglichen mit einem „naiven“ Bild vom Erkennen, nach dem das Subjekt Aussagen über eine ihm gegenüberstehende, objektive Wirklichkeit zu treffen versucht, umgekehrt wird: Das Erkenntnissubjekt betrachtet im Grunde keinen Gegenstand, sondern vielmehr seine eigenen Vorstellungen – das Subjekt wird sich selbst zum Objekt. Diese Kopernikanische Wende der Philosophie hatte und hat weit-

und wie wir sie erkennen können; in diesem Sinn sind sie in der Tat etwas bloß Gedachtes oder Noumena.“ (ebd.: 36)

41 Adorno geht auf das sogenannte Ding-an-sich-Problem im weiteren Verlauf folgendermaßen ein: „Das heißt: die Welt wird auf diese Weise gewissermaßen selber verdoppelt, und zwar auf die [...] paradoxe Weise, daß das wahre Sein zu dem gemacht wird, was gleichzeitig als das gänzlich Unbestimmte, Abstrakte, Nichtigte gedacht werden muss, während umgekehrt das, was wir wissen: das Bestimmte, das positive Sein, in gewisser Weise bloßer Trug der Erscheinung sein soll [...] und uns sind über das wahre Sein eigentlich entscheidende Schlüsse überhaupt gar nicht erlaubt.“ (Adorno 1995: 165)

42 Zur Bedeutung des Nichtidentischen vgl. Kap. 3.2.3.

43 Kant selbst hat diese Bezeichnung bewusst in Anlehnung an die Erkenntnis der sich bewegenden Erde durch Nikolaus Kopernikus gewählt (vgl. Kant 2002: 28). Interessant ist der hier erkannte Zusammenhang zwischen Erkenntnis der Natur und ihrer Bearbeitung: Infolge der „neuen“ Erkenntniskonstellation übernimmt der Mensch zunehmend „die Rolle des Gesetzgebers“ (Kaulbach 2007: 21769) gegenüber der Natur – eine Rolle, die bis dahin einem göttlichen Subjekt zugeschrieben worden war.

reichende Konsequenzen, auch wenn, worauf Adorno hinweist, die Hinwendung zum Subjekt in der neuzeitlichen Philosophie bereits mit Descartes und Hume begann (vgl. Adorno 1995: 9). Dennoch ist es Konsens, dass Kant eine Ausnahmestellung in der Geschichte der Philosophie zukommt. Pörksen verweist darauf, dass Kant eine bedeutende Referenz für die Ausbildung konstruktivistischer Konzepte darstellt (vgl. Pörksen 2011: 16), Schnädelbach bezeichnet ihn als den „klassische[n] Philosoph[en] der Moderne“ (Schnädelbach 2005: 9) und teilt die Geschichte der Philosophie in eine Zeit vor und eine Zeit nach Kant ein (vgl. ebd.: 8).

Diese Nachwirkung, die Kant auf die moderne Philosophie hat, deckt sich indes mit seinen eigenen Absichten; Kants Intention, die schon der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegt, wird im Titel des Nachfolgewerks *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* besonders deutlich ausgedrückt. Kants Absicht war es, der Philosophie eine Grundlage zu geben, die es ihr erlaubt, sich neben den modernen Naturwissenschaften zu behaupten. Kant beabsichtigt zu zeigen, „daß es unumgänglich notwendig sei, [...] alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ‚ob auch so etwas, als Metaphysik, überhaupt möglich sei‘“ (Kant 2016: 5).⁴⁴ Nicht zuletzt die Titel späterer Veröffentlichungen, etwa die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant 2011), zeigen, dass es Kant durchaus für möglich befand, Metaphysik zu betreiben, bestimmte Fragen aber nicht zu beantworten und daher aus einer zukünftigen Metaphysik ausgeklammert bleiben müssen.⁴⁵ Kant bestreitet einerseits, dass Erkenntnis nur aus Erfahrung stattfinden könne und postuliert somit, dass es Erkenntnisse a priori geben muss. Andererseits negiert er aber ebenso den Anspruch des Rationalismus, Erkenntnis allein aus dem Gebrauch der Vernunft zu generieren. (vgl. Kant 2002: 52f.) Dementsprechend muss Kant, um die Möglichkeit der Metaphysik aufrechtzuerhalten, einen Weg zwischen beiden Richtungen entwerfen. Das Verhältnis zwischen beiden beschreibt Kant als Auseinandersetzung zwischen einer despotischen, von

44 Nach Adorno bedeutet Metaphysik bei Kant „soviel, wie man ganz allgemein unter Philosophie versteht; im Gegensatz zu den beschränkten Fragen der Einzelwissenschaften“ (Adorno 1995: 57).

45 Adorno spricht in diesem Zusammenhang von der „bürgerlichen Neutralisierung der metaphysischen und theologischen Gehalte [...]: daß ihnen nämlich zwar auf der einen Seite die Verbindlichkeit entzogen wird, daß ihnen aber dann auf der anderen Seite [...] doch eine Art von Schattenexistenz zugebilligt wird; daß sie gleichsam im Haushalt des bürgerlichen Lebens auf den Sonntag vertagt und für diesen Sonntag übriggelassen werden.“ (Adorno 1995: 76)

Dogmatikern beherrschten Metaphysik und den gegen diese gewandten Skeptikern, „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen“ (ebd.: 865). Aus der Auseinandersetzung mit Skeptizismus und Dogmatismus ergibt sich für Kant, dass „[d]er k r i t i s c h e Weg [...] allein noch offen“ (Kant 2002: 859, gesperrt im Original) bleibt – ein Weg, der Kritik gegen das Dogma setzt, gegen den Skeptizismus aber an der Möglichkeit von Erkenntnis festhält.

Kant sieht es als das „Schicksal“ der menschlichen Vernunft an, dass „sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann“ (ebd.: 864), die allerdings „[...] alles Vermögen der menschlichen Vernunft [übersteigen]“ (ebd.); die Vernunft tendiert in der Folge dazu, Aussagen über Dinge zu treffen, die über den Bereich der Erfahrung hinausreichen, sodass widerstreitende Aussagen in diesem Gebiet nicht überprüft werden können. Insofern scheint klar, dass es zu einer „durch Kritik geläuterten“ (ebd.: 33) Metaphysik gehört, die Grenzen der Vernunftkenntnis aufzuzeigen. So ist es auch zu verstehen, wenn Adorno meint, „daß die Metaphysik selbst eigentlich gar nichts anderes ist als die sich selbst absolut setzende Vernunft“ (Adorno 1995: 63); wenn Kant eine Metaphysik entwirft, in der der Vernunftgebrauch eingeschränkt ist, werden die Grenzen der Vernunft letztlich durch die Vernunft selbst bestimmt. Dies ist auch das Wesen der *Reflexion*, die bei Kant als transzendente Reflexion empirische von Verstandesbegriffen trennen soll (vgl. Zahn 2007: 31347f.); reflektieren heißt, „daß unsere Vernunft die Vernunft selber betrachtet, sich der Vernunft gegenüber als eine kritische verhält“ (Adorno 2015a: 95).

Der Aufweis ihrer eigenen Grenzen nimmt in der *Kritik der reinen Vernunft* einen breiten Raum ein; in diesem Zusammenhang findet sich bei Kant auch ein eigenes Verständnis des Begriffs der Dialektik, das einen entscheidenden Anknüpfungspunkt für die an Kant anschließenden Philosophen des Deutschen Idealismus darstellen wird. Kant beruft sich auf die antike Philosophie, in der die Dialektik eine „Logik des Scheins“ (Kant 2002: 129) gewesen sei: „Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben“ (ebd.).⁴⁶ Bei Kant geht es daher vornehmlich um „eine K r i t i k d

46 Zumindest bei Platon ist der Begriff der Dialektik allerdings um einiges komplexer (vgl. Stapelfeldt 2012: 18ff.). Risse merkt an, dass Kants Auffassung, nach der die Dialektik eine Logik des Scheins sei, „in der älteren Schulphilosophie nicht belegbar“ (Risse 2007: 4042) sei. So gilt bei Diogenes Laertius die Dialektik – neben Physik und Ethik – als eine von drei Teilbereichen der Philosophie und „behandelt eingehend die begrifflichen Verhältnisse für beide Gebiete“ (Diogenes Laertius 2015: 10). An späterer Stelle heißt es dagegen: „Die Dialektik aber

es dialektischen Scheins“ (ebd.: 130, gesperrt im Original), die „der Logik beigezählt“ (ebd.) ist. So unterteilt er die (transzendente) Logik in eine transzendente Analytik – die „Logik der Wahrheit“ (ebd.) –, der „[...] keine Erkenntnis widersprechen [kann], ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Objekt, mithin alle Wahrheit“ (ebd.), und die transzendente Dialektik. Diese ist eine Reaktion auf den Versuch, „sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen“ (ebd.: 130f.), die Vernunft also rein *spekulativ* zu gebrauchen. Geschieht dies, so entstehen Kant zufolge unzulässige transzendente Urteile. Kant unterscheidet drei Formen der „dialektischen Vernunftschlüsse“ (ebd.: 418), die er dann umfassend kritisiert: Paralogismus, Antinomie und Ideal der reinen Vernunft (vgl. ebd.: 418f.). Kant zeigt, dass die stringente Verfolgung sowohl einer These wie auch der jeweiligen Antithese jeweils für sich genommen widerspruchsfrei gestaltet werden kann, die Vernunft aber eben deshalb in Widersprüche gerät, da nicht beide Thesen gleichzeitig Gültigkeit beanspruchen können.

Entscheidend ist, dass die transzendente Dialektik „[...] sich damit begnügen [wird], den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“ (ebd.: 380), ohne ihn allerdings auflösen zu können, da „wir [...] es mit einer *naturlichen* und unvermeidlichen *Illusion* zu tun [haben]“ (ebd., gesperrt im Original). Adorno beschreibt dementsprechend die Transzendente Dialektik – im Gegensatz zur Transzendentalen Logik, die den positiven Teil der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt – als den negativen Teil, als „den Teil der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ also, der sich mit den Widersprüchen beschäftigt, in welche die Vernunft notwendigerweise sich verwickelt“ (Adorno 1995: 60). Die Erkenntnis der Notwendigkeit von Widersprüchen ist für Adorno das zentrale Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*:

„daß nämlich genau dieses Moment, das hier als ein *Negatives* erscheint, nämlich daß die Vernunft gewissermaßen dem Verhängnis unterliegt, einfach indem sie sich selbst und ihren Gesetzen folgt, ohne Rücksicht auf das, wodurch sie sich in Widersprüche verwickelt; daß dieses ihr *Negatives* von den Nachfolgern Kants – eben weil es notwendig, weil es unvermeidlich, weil es eine in der Logik selbst

ist die Unterredungskunst, durch die wir etwas als nichtig oder richtig erweisen auf Grund des Frage- und Antwortverfahrens der Unterredner.“ (ebd.: 159) Diese Mehrdeutigkeit des Begriffs lässt sich auch an anderen Stellen des Buches finden (vgl. ebd.: passim).

gelegene Zwanghaftigkeit ist – dann zum *Positiven*, zum Organon der Wahrheit umfunktioniert worden ist“ (ebd.: 63, kursiv im Original).

Hierin liegt der Ursprung des Gedankens, die Dialektik als philosophisches Prinzip des Erkenntnisfortschritts zu betrachten; Hegel erkannte es als das „Wahrhafte der Kantischen Philosophie [...], daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist“ (Hegel 1971: 331). Allerdings kritisiert er Kant dafür, auf der Stufe des Verstandes stehen geblieben zu sein: „Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus [...] übersetzt und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben“ (ebd.: 333). Obwohl Hegel Kants Philosophie als „vollendete Verstandesphilosophie, die auf Vernunft Verzicht tut“ (ebd.: 385), kritisiert, stellt sie doch einen entscheidenden Schritt für die Entwicklung seiner eigenen dar. Für die Abgrenzung zwischen Kant und der nachkantischen Philosophie ist die stärkere Unterscheidung zwischen Vernunft einerseits und Verstand andererseits ein wichtiger Aspekt (vgl. Pätzold 2005: 22). Diese Unterscheidung geht auf Kant selbst zurück: Bei diesem bleibt der Verstand immer auf empirische Tatsachen und deren Betrachtung bezogen, während das Vermögen der Vernunft Empirie transzendiert (vgl. ebd.: 30f.). Für Hegel wird jedoch gerade dieses Vermögen der Vernunft entscheidend: Nur diese ist in der Lage, die vom Verstand erkannten Widersprüche – Antinomien – aufzulösen (vgl. ebd.: 43).

Die Entwicklung der Philosophie in der Zeit nach Kant bis hin zu Hegel war äußerst komplex. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814), die „zentrale[n] Gründungsfigur des Deutschen Idealismus“ (Hölzing 2015: 161), begann seine akademische Karriere mit Hilfe Kants, der ihm 1794 zu einer Professur verholfen hatte (vgl. ebd.: 162). Er wandte sich jedoch vom kantischen Begriff der Erkenntnis ab und rückte das *Selbstbewusstsein* als Grundlage von Vorstellungen ins Zentrum. Bei Fichte „ist das, was in der Vorstellung vorgestellt wird, nichts anderes als das Vorstellende“ (Poptea et al. 2005: 95); hierin „weiß sich der Wissende als Wissender, weiß sich ein Subjekt als Objekt seiner Vorstellung“ (ebd.). Fichte geht davon aus, dass es im Grunde keine Realität außerhalb des Subjekts gibt und greift damit hinter Kant zurück: „Wie bei Berkeley, so wird auch hier die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen vom Subjekt selbst hervorgebracht“ (Hartmann 1949: 81). So ist für Hegel auch „[d]as Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich [...] Prinzip

des *Fichteschen* Systems“ (Hegel 2013: 4, kursiv im Original).⁴⁷ Das *Ich* setzt nach Fichte die Objekte der Außenwelt als *Nicht-Ich*; es entsteht aus einer „Tathandlung“ (Fichte zit. n. Pätzold 2005: 39), in der es „sich selbst erst konstituiert“ (ebd.), weshalb es absolut, d. h. unbedingte ist.⁴⁸ Im Unterschied zu Descartes, bei dem die Erkenntnis des „Ich bin“ erst als Schluss aus der Feststellung „Ich denke“ folgt, wird bei Fichte die Existenz des Ich bereits im ersten Schritt festgestellt (vgl. Potepa et al. 2005: 96). Es ist klar zu erkennen, dass Fichtes Theorie vor allem eine Radikalisierung der Erkenntnistheorie Kants darstellt, in der bereits der Blick auf das erkennende Subjekt gerichtet worden war. Allerdings blieb dort mit der Konstruktion des Dings an sich – als letztlich für die Erscheinungen verantwortliche Instanz – ein „objektiver Rest“ bzw. Raum für eine unabhängig von den Subjekten vorhandene Welt außerhalb derselben, den Fichte tilgt.

Weiterhin leistet die Fichtesche Philosophie einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Dialektik als philosophische Methode. Er entwickelt die Ansätze der Dialektik bei Kant „konsequent zu einer heuristischen Methode zum Auffinden von Problemlösungen unter dem Namen eines synthetischen Verfahrens“ (Kohlenberger 2007: 4102f.) weiter. Darüber hinaus etabliert Fichte Begrifflichkeiten, die das Bild von Dialektik weit hin bestimmen – allen voran die Idee des dialektischen Dreischritts, nach dem sich These und Antithese in einer Synthese vereinigen lassen. Bei Fichte ist die „Grundsynthese, der Ausgangspunkt aller weiteren Synthesis“ (ebd.: 4103), diejenige, in der „[d]as Ich [...] dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen[setzt]“ (ebd.). Die Synthese – in diesem Fall der Grundsatz „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“ (Fichte zit. n. Hoppe 2007: 41959) – wird durch geistige Reflexion erreicht. Dieser aus der Kantischen Philosophie übernommene Begriff wird bei Fichte mit einer Thematisierung der Voraussetzungen der Reflexion selbst verbunden. Es ist eine „Reflexion der Reflexion, [...] das in sich selbst unendlich reflektierte Bewußtsein, das eigentlich die Voraussetzung dieser Philosophie ausmacht“ (Adorno 2015a: 96). Diese absolute Reflexion – die Weiterentwicklung der transzendentalen Reflexion Kants – führt, so Fichte, in einer steten Wiederholung schließlich zur Wissenschaft

47 Manz hingegen geht davon aus, dass die „Tathandlung“ erstes Prinzip der Philosophie Fichtes ist (vgl. Manz 2016: 34). Angesichts solch unterschiedlicher Interpretationen weist Mittmann darauf hin, dass die Frage, welcher Satz genau als Grundprinzip bei Fichte zu gelten habe, nicht entschieden sei (vgl. Mittmann 1992: 59f.).

48 Fichte macht allerdings deutlich, dass es sich beim Ich nicht um „das Absolute“ als solches handelt (vgl. Kühlen 2007: 206f.).

und durch diese zur Erkenntnis des Absoluten (vgl. Zahn 2007: 31349f.). Eine Neubewertung erfuhr bei Fichte auch die von Kant abgelehnte Spekulation; während dieser ihre Anwendung zu begrenzen sucht, erfährt sie bei jenem „eine affirmative Verwendung [...] in erkenntnistheoretischen Kontexten“ (Ebbesmeyer 2007: 38863) – eine Wendung, die gravierenden Einfluss auf die beginnende Entwicklung des Deutschen Idealismus haben wird.

Hegel kritisiert Fichte umfassend in seiner Schrift *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, wobei die Kritik „unausgesprochen auf seiner Option für die Systemform Schellings“ (Jaeschke 2016: 108) beruht. Er wirft Fichte vor, dass sich Form und Prinzip seiner Philosophie unterscheiden (vgl. ebd.), erkennt aber deren Bedeutung „als ein erster Schritt auf dem Wege zu Schellings System“ (ebd.) an. Dass sich Philosophie in einem System bzw. als System zu entfalten hat, steht für Hegel – wie schon für Kant (vgl. Kant 2002: 839) und dessen Nachfolger (vgl. O'Connor 2005: 55) – außer Frage: „Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten und ihre objektive Vollständigkeit zustande gebracht wird.“ (Hegel 2013: 27)

Schelling orientierte sich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn stark an Fichtes Frühschriften und kam ebenfalls zum Schluss, dass das System mit dem *Ich* zu beginnen habe (vgl. O'Connor 2005: 67). Bereits Fichte postuliert die Identität von Subjekt und Objekt; bei ihm, so Hegel ist „[d]as Prinzip der Identität aber nicht Prinzip des Systems“ (Hegel 2013: 60), während „[d]as Prinzip der Identität [...] absolutes Prinzip des ganzen Schellingschen Systems [ist]“ (ebd., kursiv im Original). *Identität von Subjekt und Objekt* bedeutet allerdings nicht, ihre Trennung zu negieren; Hegel hebt die Identität von Identität und Nichtidentität hervor, die „[d]as Absolute selbst“ (ebd.: 61) ist: „Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm“ (ebd.). Die Natur, die Hegel in der Fichteschen Philosophie als bloßes Objekt behandelt sieht, ist bei Schelling, wie auch das Ich, Subjekt-Objekt⁴⁹: „Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt“ (ebd.: 64; vgl. auch Jaeschke 2016: 109ff.). So werden von Schelling „Autonomie und Autarkie“ (Frigo

49 Horstmann macht darauf aufmerksam, dass bei Hegel die Termini synonym verwendet werden: „Subjekt-Objekt’, ‚das Absolute’ und ‚die Vernunft’ sind Begriffe, die einfach die Gesamtheit der Realität charakterisieren sollen.“ (Horstmann o. J.: 9)

2007: 127) der Natur postuliert: „[S]ie ist nun das Produkt ihrer eigenen Tätigkeit und ein Ganzes, das sich selbst organisiert, ohne von der einigenden Tätigkeit eines Subjekts abhängig zu sein“ (ebd.). Auf diese Weise werden zwei verschiedene Wissenschaften, nämlich Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, begründet, die jeweils eine „Abstraktion von dem Prinzip der anderen“ (Hegel 2013: 64) erfordern. Während in dieser das Subjekt vom Objekt abhängt, ist es in jener umgekehrt (vgl. ebd.) Bei dieser Trennung will Hegel aber nicht stehen bleiben: „Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften [...] streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben“ (ebd.: 71).

Einigkeit zwischen Hegel und Schelling besteht in Bezug auf die Grundlagen eines philosophischen Systems. Dies ist kein Zufall: Schließlich kannten sich beide bereits aus Zeiten des Tübinger Stifts, wo sie gemeinsam mit Friedrich Hölderlin ein Zimmer bewohnten und sich auf ihre Studien vorbereiteten.⁵⁰ Später nahmen sie als Professoren in Jena ihre Zusammenarbeit wieder auf. Etwaige Gemeinsamkeiten im Denken beider, die zu Beginn zweifelsfrei vorhanden waren⁵¹, konnten den Bruch schlussendlich allerdings nicht verhindern. Krings vermutet, dass die spätere Entfremdung zwischen beiden darauf beruht, dass Schellings Stellung zu Natur und Geschichte mit der Hegels nicht kompatibel war (vgl. Krings 1977: 11). Pätzold zufolge zählt es zu den zentralen Leistungen Schellings, mit der Entfaltung seiner Identitätsphilosophie „den Übergang vom kritischen [d. i. der Idealismus Kants und Fichtes, K. R.] zum spekulativen Idealismus“ (Pätzold 2005: 35) vollzogen zu haben.

50 Wie eng die Freundschaft zwischen diesen tatsächlich war, ist umstritten. Jaeschke etwa verweist darauf, dass Hegels näherer Freundeskreis zu jener Zeit wohl aus anderen, als den beiden genannten Personen bestand (vgl. Jaeschke 2016: 6).

51 So ist die Urheberschaft einiger Texte bis heute umstritten (vgl. Krings 1977 3ff.), unter anderem die des so genannten *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. Dieses ist in Hegels Handschrift verfasst, die Urheberschaft aber unklar. Neben Schelling wird auch Hölderlin als möglicher Verfasser gehandelt (vgl. Franz 1977: 328); möglicherweise handelt es sich auch um ein Gemeinschaftswerk (vgl. Jaeschke 2016: 69f.; Bremer 1998: 437f.).

2.1.2 Hegel und die idealistische Dialektik

Die Zustimmung, die Schellings Philosophie von Seiten Hegels in dessen *Differenzschrift* zuteil wurde, war nicht von Dauer. Spätestens mit der Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes* im Jahr 1807 wurde der Bruch zwischen Schelling und Hegel offenbar. Jean Paul interpretierte die *Phänomenologie* als Akt der Emanzipation Hegels „vom Vater-Polypen Schelling“ (Jaeschke 2016: 163f.); Hegel setzt sich von der Identitätsphilosophie Schellings ab und kritisiert sie als Formalismus, der „die abstrakte Allgemeinheit für das Absolute“ (Hegel 2010: 19) halte. Schelling gebe „sein Absolutes für die Nacht“ (ebd.: 20) aus, in der „alle Kühe schwarz“ (ebd.) seien, was Hegel wiederum für „die Naivität der Leere an Erkenntnis“ (ebd.) hält. Krings betont, dass die in der *Phänomenologie* entwickelte Idee der Bewegung des Begriffs, ohne die die schlussendlich postulierte Identität von Identität und Nichtidentität nicht denkbar wäre, als Abgrenzung zur Identitätsphilosophie Schellings konzipiert wurde (vgl. Krings 1977: 17f.).

Eine grundlegende, sich bereits im Titel dieses Werkes widerspiegelnde These Hegels ist es, dass die Geschichte der Welt die Geschichte des Geistes ist, der sich in dieser und durch diese Welt konstituiert und allmählich zur Erkenntnis seiner selbst gelangt. Bei der Weltgeschichte handelt es sich also um einen „teleologischen Prozeß“ (Emundts/Horstmann 2002: 34), „der als ein Erkenntnisprozeß verstanden werden muß“ (ebd.). Damit ist eine zentrale Eigenschaft der hegelschen Philosophie im Allgemeinen und der Darstellung in der *Phänomenologie des Geistes* im Besonderen angesprochen: die Bezugnahme auf die reale Geschichte bzw. der Anspruch, Verlauf und Sinn der Weltgeschichte durch das Nachzeichnen einer Selbsterkenntnis des Geistes fassen zu können, die mit dem Nachzeichnen der Geschichte des Erscheinens des Geistes in der Welt identisch ist.

Die grundlegende Absicht, die Hegel in seinem System und so auch in der *Phänomenologie* verfolgt, ist, „daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“ (Hegel 2010: 12, kursiv im Original). Es ist ein wesentliches Element seines Entwurfs, dass ein philosophisches System nicht allein nach seinem Resultat zu beurteilen ist: „[D]ie Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“ (Hegel 2010: 11, kursiv im Original). Entsprechend ist der Gang der Argumentation in der *Phänomenologie* mindestens ebenso bedeutsam wie deren Ergebnis. Dies gilt für Hegel aber nicht nur bei

der Betrachtung eines einzelnen philosophischen Systems, sondern für die Entwicklung der Philosophie insgesamt. So sei in den Widersprüchen zwischen verschiedenen philosophischen Theorien eine „fortschreitende Entwicklung der Wahrheit“ (ebd.: 10) zu erkennen. Hegel macht auf die gemeinsame Beteiligung auch sich widersprechender philosophischer Gedanken an der „fortschreitenden Entwicklung der Wahrheit“ aufmerksam – dies wird im folgenden Zitat ebenso deutlich, wie es beispielhaft für sein dialektisches Denken insgesamt steht:

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte; und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“ (ebd.)

Ein wichtiger Begriff in Hegels Philosophie ist der des Geistes, der bereits in der Philosophie Schellings „zum regierenden Fundamentalprinzip“ (Marquard 2007a: 7836) wurde. Hegel postuliert mit der „absolute[n] Identität von Seiendem und Geist“ (Adorno 1973: 115), dass alles Seiende Geist sei. Diesem Grundgedanken entspricht die Systemform in seiner Philosophie: „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht“ (Hegel 2010: 25, kursiv im Original). Im Gedanken, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen“ (ebd.: 20, kursiv im Original), steckt bereits ein entscheidendes Moment der entwickelten Dialektik: das Moment der „Identifikation [...] des Wesens eines Gegenstandes mit seinem Begriff“ (Mittelstraß 2004b: 135). Der Geist ist nicht bloß Bewusstsein, „erst recht nichts rein Spirituelles, dem man das Materielle entgegenhalten könnte“ (Schnädelbach 2013: 68), sondern steht in enger Verbindung zum Begriff *Kultur*, sodass Schnädelbach zufolge gar von einer synonymen Verwendung bei Hegel auszugehen sei (vgl. ebd.). Diese Interpretation korrespondiert mit einer Aussage Hegels, nach der der Geist „die sittliche Wirklichkeit“ (Hegel 2010: 325) darstelle. Fulda formuliert allgemeiner und meint, dass Hegel im Zuge der Auseinandersetzung mit Schellings Reflexionsphilosophie „dazu übergang, die Totalität dessen, was nicht zur bloß physischen Welt gehört, ‚Geist‘ zu nennen“ (Fulda 2007: 7854). Dass *Geist* bei Hegel aber

nicht komplementär der *Materie* gegenüberzustellen ist, wird von Adorno betont. So sei Geist nicht eine „Sondersphäre“, sondern „Inbegriff der realen Bewegung dessen, was ist, und der realen geschichtlichen Bewegung der Menschheit“ (Adorno 1974: 76). Nach Jaeschke „tritt Hegels Begriff des Geistes die Nachfolge des transzendentalphilosophischen Begriffs des Ich oder des Selbstbewußtseins an“ (Jaeschke 2016: 168). Dass dies auch inhaltlich zu verstehen ist, zeigt ein Blick in die *Phänomenologie*; der Geist

„ist das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenüber tritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat“ (Hegel 2010: 325, kursiv im Original).

Geist wird hier dargestellt sowohl als Bewusstsein, als auch als Außenwelt, die dem Bewusstsein zunächst als fremde erscheint, diesen Anschein der Fremdheit durch Erkenntnis der wahren Natur dieses Verhältnisses aber wieder verliert. Geist ist also nicht nur Bewusstsein und Außenwelt zugleich, sondern impliziert auch die Selbsterkenntnis des Bewusstseins in der Außenwelt. Die *Phänomenologie des Geistes* zeichnet nun den Weg nach, den das Bewusstsein zurücklegen muss, um sich in dieser Form als und im Geist selbst zu erkennen. Dabei werden zwei verschiedene Ebenen berührt: Zunächst ist dies – wie erwähnt – die Weltgeschichte bzw. die Geschichte der Erkenntnis der Welt selbst; darüber hinaus gibt es eine pädagogische Dimension, wie Hegel in der Vorrede ebenfalls festhält: So ist in der individuellen Entwicklung jedes Menschen die Entwicklung des Geistes bis zur jeweils aktuellen Stufe nachzuholen, wobei „das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken“ (ebd.: 28f.) ist. Mit anderen Worten: Die von Individuen in vorigen Zeiten erzielten Erkenntnisse bilden nun die Kenntnisse des „allgemeinen Geistes“ (ebd.: 28), die sich die Individuen in einem Prozess aneignen müssen – dem Prozess der Bildung. In Hegels Worten: „Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.“ (ebd.: 29). Wenn also der weltgeschichtliche Prozess in der Herstellung von Welt und Erkenntnis besteht, ist Bildung Nachvollzug und Aneignung der bestehenden Welt und des aktuellen Stands der Erkenntnis.

Ausgangspunkt von Hegels Beschreibung in der *Phänomenologie des Geistes*, die nun kurz skizziert werden soll, ist der immer wieder neu

initiierte Versuch des erkennenden Subjekts, Wissen und Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen, bis die höchste Stufe, das *absolute Wissen*, erreicht ist (vgl. Emundts/Horstmann 2002: 40). Dies erfolgt allerdings nicht unmittelbar; Hegel zeigt, wie sich diese Entwicklung in Etappen vollzieht und dabei einem gleichbleibenden Schema folgt. Immer wird das Erkenntnissubjekt mit einem Erkenntnisobjekt konfrontiert, das es auf bestimmte Art zu erkennen glaubt. Diese Gewissheit ist allerdings flüchtig: Immer treten Widersprüche auf, die das Erkenntnissubjekt dazu zwingen, nicht nur das Bild vom Erkenntnisobjekt, sondern auch das Bild vom Erkenntnisvorgang bzw. der Beziehung zwischen sich selbst und dem Erkenntnisobjekt stetig zu korrigieren, bis es schließlich der eigenen Rolle im Erkenntnisprozess gewahr wird, wodurch sich auch das Selbstbild ändern muss. Der erste Schritt dieser Entwicklung wird von Hegel unter dem Stichwort *Bewusstsein* verhandelt, dessen erstes Stadium die *sinnliche Gewissheit* ist.

Die sinnliche Gewissheit bezeichnet ein vorbegriffliches Stadium der Erkenntnis. Das Bewusstsein geht hier unmittelbar von den sinnlichen Daten des Erkenntnisobjektes aus, das von ihm nur als isoliertes betrachtet wird. Dessen einzelne Eigenschaften werden dabei nicht unterschieden oder gewichtet, sodass diese Erkenntnisweise „unmittelbar als die *reichste* Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum“ (Hegel 2010: 78, kursiv im Original) erscheint. Aufgrund ihrer Unmittelbarkeit erscheine sie „als die *wahrhafteste*; denn sie hat von ihrem Gegenstand noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich“ (ebd., kursiv im Original).⁵² Die Begriffslosigkeit erweist sich jedoch als Problem, „da es [das auf sinnlicher Gewissheit beruhende Wissen, K.R.] als unmittelbares nur das Sein seines Gegenstandes aussagt –

52 Ohashi schlussfolgert daraus, dass „[d]ie sinnliche Gewissheit [...] den unendlichen Reichtum dessen, was in Zeit und Raum erscheint, im Ganzen zu besitzen meint.“ (Ohashi 2014: 116, kursiv K. R.) Wieland hingegen macht darauf aufmerksam, dass ein solches Meinen auf dieser Stufe des Bewusstseins noch gar nicht möglich sei: „Mag sein, daß *uns* die sinnliche Gewißheit als die reichste aller Erkenntnisweisen erscheint, wenn *wir* darauf achten, welche Aussagen wir über sie machen können, und wenn wir die Fülle ihrer möglichen Inhalte ansehen. Anders aber sieht es aus, wenn wir die sinnliche Gewißheit selbst anhören.“ (Wieland 1973: 71, kursiv im Original) Die unterschiedlichen Sichtweisen ergeben sich daraus, dass in den dem Bewusstsein gewidmeten Kapiteln der *Phänomenologie* eine doppelte Sichtweise anzutreffen: zum einen die des Bewusstseins auf der jeweiligen Stufe selbst, zum anderen eine gewissermaßen didaktische: diejenige der Leser*innen, die Hegel beim Gang der Untersuchung folgen (vgl. Westphal 1973: 85).

und im Versuch des Aussagens entschwindet ihm zudem sein Gegenstand“ (Jaeschke 2016: 171). Aussagen über einen Gegenstand zu treffen bzw. die Benennung von konkreten Eigenschaften erfordert Abstraktionsvermögen und sprachlichen Ausdruck. Dieser sprachliche Ausdruck jedoch ist immer auf Allgemeinheit bezogen und geht damit über das isolierte Erkenntnisobjekt, das den Ausgangspunkt der Bewegung bildete, hinaus:

„Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, ist: *Dieses*, das heißt das *allgemeine Diese*; oder: *es ist*; das heißt das *Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Sein überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit *meinen*.“ (Hegel 2010: 81, kursiv im Original)

Es besteht auf dieser Stufe also ein Widerspruch zwischen dem einzelnen Objekt als Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses auf der einen und der notwendigen Allgemeinheit sprachlichen Ausdrucks auf der anderen Seite: „Das *Hier* ist zum Beispiel ein *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr *ein Haus*.“ (ebd., kursiv im Original) Da sprachliche Darstellung immer eine Verallgemeinerung ist und somit immer über den gemeinten Gegenstand hinausgehen muss, ist die sinnliche Gewissheit „sprachlos und [...] nicht wahrheitsfähig“ (Jaeschke 2016: 172; vgl. hierzu auch Emundts/Horstmann 2002: 45f. und Taylor 1978: 196).⁵³ Es entsteht also ein Widerspruch zwischen den vorhandenen Mitteln, Wissen zu generieren und der Möglichkeit, allgemeines Wissen auszudrücken (vgl. Taylor 1978: 200; Westphal 1973: 92).

Das ursprüngliche, „reichhaltige“ Betrachten der Gegenstände in ihrer Besonderheit muss nun also aufgrund der inneren Widersprüche aufgegeben werden, zugunsten des intersubjektiven sprachlichen Ausdrucks in der zweiten Stufe des Bewusstseins, der *Wahrnehmung*. Die Notwendigkeit, allgemeine Sätze zu formulieren, zieht eine Änderung in der Betrachtung des Erkenntnisobjekts nach sich: „Das Sinnliche ist hiedurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit sein sollte,

53 Taylor macht darauf aufmerksam, dass die Erkenntnisweise der sinnlichen Gewissheit zwar nicht mit dem Empirismus identisch ist, aber dennoch Ähnlichkeiten mit diesem aufweist (vgl. Taylor 1978: 195). Gemeint ist damit, dass sinnliche Anschauung allein kein allgemeines Wissen generieren kann: Vielmehr müssen sinnliche Daten begrifflich kontextualisiert werden, was deren theoretische Bearbeitung impliziert.

als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als *Eigenschaft* bestimmen wird.“ (Hegel 2010: 90, kursiv im Original) Die Fokussierung einzelner Eigenschaften am Gegenstand erfordert begriffliche Abstraktion; damit ist die „Wahrnehmung [...] die erste wirkliche Form menschlichen Bewußtseins, da sie die Vermittlung einschließt, die Bestimmung erlaubt, ohne die sie das leere Anschauen oder Denken wäre“ (Westphal 1973: 92f.). Das Erkenntnisobjekt wird nun erkannt als ein „*Ding von vielen Eigenschaften*“ (Hegel 2010: 90, kursiv im Original). Als illustrierendes Beispiel wählt Hegel das Salz: „[E]s ist weiß, *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere“ (ebd.: 91, kursiv im Original), wobei die angegebenen Eigenschaften sich gegenseitig nicht beeinflussen, sondern voneinander jeweils unabhängig sind. Dazu kommt eine Bestimmung des Erkenntnisobjekts durch Negation: durch diejenigen Eigenschaften, die es nicht besitzt. Durch die Eigenschaften des Erkenntnisobjekts, die von ihm negierten Eigenschaften und durch die Beziehung dieser Momente aufeinander lässt sich der beobachtete Gegenstand zweifelsfrei identifizieren (vgl. ebd.: 92). Es ergibt sich aber ein neuer Widerspruch: „Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein *Einer* dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die *allgemein* ist, dadurch aber über die Einzelheit hinausgeht.“ (ebd.: 93, kursiv im Original) In dieser Form der Erkenntnis reflektiert das Bewusstsein auch die eigene Rolle im Erkenntnisprozess: „Dies Ding ist also in der Tat nur weiß, an *unser* Auge gebracht, scharf *auch*, an *unsere* Zunge, *auch* kubisch, an *unser* Gefühl, und so fort.“ (ebd.: 95, kursiv im Original) Jedoch erweist sich der Gegenstand als das „*allgemeine Medium*“ (ebd., kursiv im Original), in dem die verschiedenen Eigenschaften zum Ausdruck kommen, sodass schließlich nur „[d]as *Ineinssetzen* dieser Eigenschaften [...] dem Bewußtsein zu[kommt]“ (ebd.: 97, kursiv im Original).⁵⁴ Hegel gelangt zu dem Schluss, dass sich der Erkenntnisgegenstand für das Bewusstsein in zwei verschiedenen Weisen gezeigt hat: zum einen als abhängig vom erkennenden Bewusstsein, zum anderen als selbständig (vgl. ebd.: 97f.) – auch im zweiten Versuch, sich dem Erkenntnisobjekt zu nähern, zeigen sich dem Bewusstsein Widersprüche auf, was zu einer dritten Stufe des Erkennens führt: dem *Verstand*.

Eben brachte das Erkennen des Gegenstandes durch die Wahrnehmung zwei verschiedene Ergebnisse: So ist der zu erkennende Gegenstand „einer-

54 Westphal weist darauf hin, dass durch die Betonung seiner Leistung das Bewusstsein hier „[...] einen Standpunkt ein[nimmt], der auf Motive bei Kant und Hume hindeuten könnte“ (Westphal 1973: 100).

seits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und andererseits in sich reflektiertes Eins, worin ihre Selbständigkeit vertilgt ist“ (ebd.: 105). Der Gegenstand ist also auf der einen Seite durch allgemeine Qualitäten und Merkmale bestimmt, ist also „für ein Anderes“ (ebd.); auf der anderen Seite ist er ein selbständiger Gegenstand, wodurch ihm ein „Fürsichsein“ (ebd.) zukommt. In der Folge wird „[d]er Gegenstand als die absolute Negation seiner selbst [...] der eigentümliche Gegenstand des Verstandes“ (Koch 2014: 151). Wenn Hegel hier, im Übergang vom einfachen *Bewusstsein* zum *Selbstbewusstsein*, ausführlich zeigt, dass „der Widerspruch und [...] die Antinomie dem diskursiven Denken nicht äußerlich als eine zwar stets drohende, aber stets auch zu vermeidende Störung, sondern vielmehr sein Kern und sein Zentrum [sind]“ (ebd.: 151f.), so wird die Bezugnahme auf Kants Verstandesphilosophie offenbar (vgl. Bowman 2014: 163ff.). Allerdings ist der Verstand eine wichtige Etappe in der Entwicklung des Geistes, deren Notwendigkeit sich aus der bisherigen Entwicklung des Bewusstseins ergibt. Resultat der *Wahrnehmung* war, „daß man einerseits das Ding, wie es in Wahrheit ist, nun als Gedanke auffaßt, andererseits von ihm die Erscheinung dieses Dinges unterscheidet. Das Bewußtsein muß sich, um diese Unterscheidung treffen zu können, als Verstand definieren.“ (Emundts/Horstmann 2002: 46f.) Die Erkenntnis einerseits des Fürsichseins des Erkenntnisobjekts, andererseits seiner Negation führen dazu, dass der Verstand „über der *sinnlichen* als der *erscheinenden Welt*, nunmehr eine *übersinnliche* als die *wahre Welt*“ (Hegel 2010: 113, kursiv im Original) konstruiert; das Innere des Gegenstandes ist „*reines Jenseits* für das Bewußtsein“ (ebd., kursiv im Original). Wenn Hegel hier davon schreibt, dass einige Philosophen dieses Innere des Gegenstandes als unerkennbar ansehen, so erinnert dies sicher nicht zufällig an die Konstruktion des Dings an sich bei Kant.⁵⁵ Dass dieses nicht erkannt werden kann, liege aber nicht an einer grundsätzlichen Unfähigkeit zur Erkenntnis, sondern daran, dass dieses „Innere“ der Gegenstände als „das Nichts der Erscheinung“ (ebd.) schlicht leer sei. Wenn Schnädelsbach meint, „daß [...] der Begriff und der Gegenstand sich in der Erfahrung des Bewußtseins als Verstand schließlich als dasselbe erweisen“ (Schnädelsbach 2013: 62), so bedeutet dies, dass das Bewusstsein die Beziehung zwischen sich selbst

55 Jaeschke erkennt im gesamten Kapitel *Kraft und Verstand* „mannigfache[n], wenn auch sehr verdeckte[n] Anspielungen auf Leibniz, Kant und [...] den Skeptizismus, aber auch auf die neuere Wissenschaftsgeschichte und das Gravitationsgesetz“ (Jaeschke 2016: 172).

und dem Erkenntnisgegenstand im Ausgang des Stadiums des Verstandes begreift und so zum Selbstbewusstsein wird.

Bis hier konnte bereits gezeigt werden, dass Wahrheit im Sinne von wahren Wissen über einen Gegenstand Prozesscharakter hat, dass also die Identität von Begriff und Gegenstand durch die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellte Erfahrung des Bewusstseins herzustellen ist. Damit ist eine zentrale Kategorie der hegelschen Philosophie angesprochen: der Begriff des Begriffs. In den Worten Adornos: „[D]ie Hegelsche Philosophie [beruht] überhaupt darauf [...], daß eigentlich jeder *einzelne* Begriff falsch ist, das heißt, daß zwischen keinem endlichen Begriff und dem, was er bezeichnen soll, wirkliche Identität herrscht“ (Adorno 2008: 62, kursiv im Original). Wo jedoch mit Kant an diesem Widerspruch innezuhalten wäre, besteht „der Motor der gesamten Hegelschen Philosophie“ (ebd.) in dem „Versuch, diese Differenz wettzumachen, also durch die *Totalität* des ausgeführten Systems im ganzen eben doch jene Identität zwischen dem Gedanken und der Sache, zwischen Subjekt und Objekt herzustellen“ (ebd., kursiv im Original) – dies ist der Kern dialektischen Denkens. Der Begriff ist bei Hegel insofern „wirklichkeitsstiftend“ (Haller 2007: 2669), als seine Bewegungen im Erkenntnisprozess sowohl das Erkenntnissubjekt als auch das Erkenntnisobjekt sowie die Form der Erkenntnis, also deren Beziehung, stetig verändern. Der Begriff des Begriffs bei Hegel bezeichnet entsprechend keine feste Definition, „nicht den subjektiven, durch den Menschen erzeugten, sondern den objektiven Begriff, der sich auf das Wesen der Sache bezieht“ (Potępa 2005: 288). Durch die in der Verfolgung des Begriffs aufgezeigten Widersprüche wird das Denken dazu genötigt, „den Begriff mit dem Fortgang des Denkens in einer gewissen Weise zu verändern, ohne daß man jedoch die Bestimmungen, die der Begriff ursprünglich gehabt hat, aufgeben dürfte“ (Adorno 2015a: 18); einmal Erkanntes wird nicht einfach ungültig, sondern neu betrachtet. Bei Hegel wird dieses Verfahren bereits in der Vorrede der *Phänomenologie*, überschrieben *Vom wissenschaftlichen Erkennen*, angesprochen. Hier heißt es, dass „in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken“ (Hegel 2010: 39) zu beobachten sei. Dies meint sowohl eine Bewegung des Begriffs als auch der Wahrheit des Gegenstandes selbst (vgl. hierzu auch Adorno 2015a: 19f.) – schließlich ist die „sogenannte Sache selber ein vom Geist Produziertes“ (Adorno 1974: 100).⁵⁶

56 Diese immense Bedeutung des Subjekts sieht Adorno der gesamten nachkantischen Philosophie inhärent, wo „die Subjektivität unendlich über das hinaus gesteigert sei, was sie bei Kant ist“ (Adorno 2008: 191). Dies führe allerdings –

Eng mit dem Begriff des *Begriffs* verbunden ist derjenige der *Totalität*. Dieser Begriff taucht in der *Phänomenologie* erst im Kapitel über den *Geist* auf; allerdings wird er bereits recht intensiv in der *Differenzschrift* behandelt. Hier grenzt Hegel das eigene, *spekulative* Denken von der *Reflexion* der kantischen Philosophie ab und erläutert, dass der „gesunde Menschenverstand“ in seiner Ablehnung der Spekulation zu kurz greift (vgl. Hegel 2013: 17ff.). Adorno weist darauf hin, dass erst das Moment der Spekulation in Hegels Philosophie es möglich macht, über die starre Trennung von Subjekt und Objekt hinauszugehen und letztlich die Thematisierung des Selbstbewusstseins erlaubt (vgl. Adorno 2015a: 96). So heißt es bei Hegel, dass „die Spekulation die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist“ (Hegel 2013: 9) und „als Realität der Erkenntnis nur das Sein der Erkenntnis in der Totalität [anerkennt]; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute“ (ebd.: 18). Totalität, von Adorno als „Inbegriff aller Bestimmungen, zu denen das Denken überhaupt sich erheben kann“ (Adorno 2015a: 16), bzw. als „Inbegriff aller ausgeführten einzelnen Widersprüche“ (ebd.) bezeichnet, kann somit verstanden werden als „in der philosophischen Spekulation [...] zur Vereinigung gebrachte Vielheit, die als Teil eines Ganzen jeweils auch dieses Ganze ist bzw. repräsentiert“ (Blasche 2004a: 324). Westphal sieht bereits im Kapitel über die Wahrnehmung in der *Phänomenologie des Geistes* den Gedanken aufscheinen, dass die einzelnen Dinge nur „durch die Erfassung des Ganzen, von dem sie ein Teil sind“ (Westphal 1973: 102), erkannt werden können. Auch für Adorno ist diese Bezugnahme auf das Ganze essentieller Bestandteil wissenschaftlicher Erkenntnis, auch wenn die Totalität nicht zu verabsolutieren ist. So fordert er

„auf der einen Seite, daß wir nicht als sture Fachleute bei den uns gegebenen Einzelphänomenen stehenbleiben, sondern sie innerhalb der Totalität erkennen, innerhalb deren sie überhaupt erst fungieren und ihren Sinn empfangen; daß wir aber auf der anderen Seite nun auch nicht die Totalität, dieses Ganze, in dem wir stehen, hypostasieren, [es] nicht dogmatisch von außen heranbringen, sondern daß wir versuchen diesen Übergang immer aus der Sache zu vollziehen“ (Adorno 2015a: 41),

zunächst paradox erscheinend – auch zu einer Aufwertung der Außenwelt, also des Objekts: „Dadurch also, daß die Welt selber eine Setzung des Subjekts ist, kommt sie in dem Subjekt mit einer viel größeren Bestimmtheit zur Geltung, als das bei Kant der Fall ist.“ (ebd.)

wobei es „selbstverständlich eine Naivetät [sei, K. R.] zu glauben, daß man nun wirklich rein aus dem Einzelphänomen zu jenem Ganzen, was immer es sei, kommen könne, wenn man nicht von diesem Ganzen auch bereits einen Begriff hat“ (ebd.). Die Erkenntnis des Ganzen wie seiner Teile findet entsprechend gewissermaßen in einer Zirkelbewegung statt, die durch Widersprüche angetrieben wird; so schreibt Adorno, dass Hegel „der Ansicht ist, daß das Denken selber nicht seine Wahrheit daran hat, daß es widerspruchslos verläuft, sondern daß es statt dessen [sic!] gerade durch seine eigene Konsequenz zu immerwährendem Widerspruch gezwungen wird“ (ebd.: 45). Nur in der vollendeten Systemgestalt, „als ausgeführte Totalität“ (ebd.), kann ein Anspruch auf Widerspruchsfreiheit bestehen.

Die bis hierhin geschilderte Entwicklung der Erkenntnis und des Bewusstseins illustriert das Wesen der dialektischen Entwicklung: Widersprüche zwischen verschiedenen für das Bewusstsein zunächst plausiblen Aussagen über einen Gegenstand bringen dieses dazu, die eigene Auffassung zu revidieren und zu einem anderen, erweiterten Begriff von Erkenntnis zu gelangen.⁵⁷ Für Hegel zeigt sich in der Auseinandersetzung mit dem Verstand, dass die Trennung von Erkenntnisobjekt auf der einen und Bewusstsein auf der anderen Seite nicht zu halten ist. Dies wird im Ausgang des Kapitels über das einfache Bewusstsein in der *Phänomenologie* deutlich: „Wir sehen, daß im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anders, als die Erscheinung selbst [...] ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der Tat nur *sich selbst* erfährt“ (Hegel 2010: 132, kursiv im Original) – ein Vorausblick auf das im nächsten Kapitel behandelte *Selbstbewusstsein*.⁵⁸

57 Bloch vergleicht die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellte dialektische Bewegung der Erkenntnis mit der Handlung von Goethes *Faust*: „Die Faust-Handlung ist die einer dialektischen Reise, wobei jeder erreichte Genuß durch eine eigene, darin erwachende neue Begierde ausgestrichen wird. Und jede erreichte Ankunft durch eine neue, ihr widersprechende Bewegung widerlegt; denn: *Etwas fehlt, der schöne Augenblick steht aus*. [...] Die dialektische Weltfahrt Fausts hat in diesen ihren fortdauernden Berichtigungen nur eine Parallele: Hegels *Phänomenologie des Geistes*.“ (Bloch 1970: 38, kursiv im Original)

58 Taylor meint, dass der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie* selbst nur unzureichend dargestellt sei: „Hegel scheint hier einer der Gefahren zum Opfer gefallen zu sein, denen dialektische Argumente ausgesetzt sind, der Gefahr nämlich, dem betreffenden Objekt einen Maßstab oder Standard vorauszusetzen, der, obgleich er tatsächlich noch offen ist, uns geradewegs zu unserer Schlußfolgerung führt, und dies auf Kosten überanstrengter Glaubwürdigkeit schon am Ausgangspunkt.“ (Taylor 1978: 202) Demgegenüber

Ausgangspunkt ist die vom Verstand festgestellte Identität von Subjekt und Objekt der Erkenntnis:

„In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre, etwas anderes, als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm [...]. Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen frühern Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist, denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre.“ (Hegel 2010: 134)

In dem in der *Phänomenologie* auf das Kapitel *Bewußtsein* folgende Kapitel *Selbstbewußtsein* findet sich nun einer der wirkmächtigsten Gedanken Hegels: die Dialektik von *Herr und Knecht*, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Zu Beginn des Kapitels hält Hegel fest, dass nun, wo die bisher beschriebene Entwicklung im Selbstbewusstsein kulminiert ist, „das einheimische Reich der Wahrheit“ (Hegel 2010: 135) erreicht sei. Ausgangspunkt dessen ist die Erkenntnis der „Einheit der beiden Relata ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘“ (Emundts/Horstmann 2002: 48) bzw. die Tatsache, „daß das Subjekt jetzt um sich selbst als autoritative Quelle seines Wissens von der Welt wissen kann“ (Honneth 2014: 189). Zwar ist das Selbstbewusstsein das Ergebnis der vorhergehenden Entwicklungsstufen des Bewusstseins; Hegel betont aber, dass diese „als Momente des Selbstbewußtseins“ (Hegel 2010: 135) in ihm *aufgehoben*⁵⁹ sind. Das Bewusstsein, so Schnädelbach, „begreift, daß es als Bewußtsein die spekulative Grundfigur der ‚Identität von Identität und Nichtidentität‘ exemplifiziert“ (Schnädelbach 2013: 63): Selbstbewusstsein und Bewusstsein sind einerseits identisch, da das Selbstbewusstsein sich selbst im bzw. als Bewusstsein erkennt.⁶⁰ Andererseits sind beide unter-

verweist Taylor auf die stärker elaborierte Argumentation dieses Übergangs in Hegels *Wissenschaft der Logik* (vgl. ebd.).

59 Aufhebung hat bei Hegel eine mehrfache Bedeutung: „einmal Aufhebung als Beseitigung oder Liquidation und zum anderen als ein Bewahren, welches das, was negiert wird, festhält in der neuen Qualität, die durch Negation aus ihm hervorgeht“ (Adorno 1973: 198). Dementsprechend sind auch die Erkenntnisse der „überwundenen“ Stufen des Bewusstseins im Selbstbewusstsein zwar zurückgelassen, jedoch noch immer präsent. Schmidt am Busch arbeitet drei Bedeutungen des „Aufhebens“ heraus: „*negare, conservare* und *elevare*“ (Schmidt am Busch 2002: 33, kursiv im Original): verneinen, bewahren und erheben.

60 Stekeler-Weithofer fasst die sprachliche Dimension dieser Konstellation wie folgt: „So steht bei Hegel das Wort ‚Bewußtsein‘ im allgemeinsten Gebrauch *über* den Wörtern ‚sinnliche Gewißheit‘, ‚Verstand‘ oder ‚Geist‘, zugleich aber auch,

schieden, da das Selbstbewusstsein dem Bewusstsein Objekt ist, dem äußeren Gegenstand in den vorherigen Bewusstseinsstufen entsprechend. Es findet nun, da das Selbstbewusstsein kein Gegenstand wie ein beliebiges anderes Ding der Außenwelt ist, eine „Verdopplung des Selbstbewusstseins“ (Hegel 2010: 141) statt: „Es ist ein *Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*“ (ebd.: 142, kursiv im Original) – erst jetzt hat das Bewusstsein tatsächlich den Stand des Selbstbewusstseins erreicht und erst jetzt kann es einen Begriff von *Geist* entwickeln: Geist ist „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseins, die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (ebd., kursiv im Original). Hegel beschreibt, dass sich nun der im Kapitel *Kraft und Verstand* beschriebene Prozess erneut, diesmal im Bewusstsein selbst abspielt und letztlich zur wechselseitigen Anerkennung der Selbstbewusstseins führt (vgl. ebd.: 144) – „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“ (ebd., kursiv im Original) Dies geschieht jedoch nicht ohne weiteres: Zunächst kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen beiden, in der „sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“ (ebd.: 146, kursiv im Original). In diesem Kampf zeigten sich „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*“ (ebd.: 147f., kursiv im Original). Da eines der Bewusstseins im Kampf schließlich, um sein Leben nicht zu verlieren, aufgegeben hat, zeigte es sich als vom Leben abhängig, also unselbständig, weshalb es sich dem anderen unterwarf, dem Herrn, der im Kampf gesiegt hat, in dem er sein Leben aufs Spiel setzte.

Diese Konstellation hat durchaus komplexe Folgen. Der Herr bezieht sich auf die Dinge der Außenwelt ausschließlich durch den Knecht, den er zwischen sich und die Dinge der Außenwelt „eingeschoben“ (ebd.: 149) hat. Der Knecht hingegen bearbeitet die Dinge bzw. „die Seite der Selbständigkeit“ (ebd.) der Dinge. Herr und Knecht können sich gegenseitig kein „eigentliches Anerkennen“ (ebd.) ermöglichen: Es „fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Andern tue“ (ebd.), es ist „ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“ (ebd.). So meint

differenzierend, *neben* ihnen, so wie das deutsche Wort ‚Kater‘ über und neben dem Wort ‚Kater‘ [...] steht [...]. Das heißt, mit den Wörtern ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Vernunft‘ und ‚Geist‘ werden Aspekte (‚Gestalten‘) des Bewusstseins unterschieden“ (Stekeler-Weithofer 2014: 207, kursiv im Original).

Taylor, dass eine Anerkennung des Herrn durch den Knecht für jenen „wertlos“ sei: „[D]er Herr kann sich nicht wirklich in ihm erkennen“ (Taylor 1978: 211), da der Knecht, der durch die Niederlage im Kampf sich als unselbständig und somit nicht als ebenbürtiges Selbstbewusstsein erwiesen hat, für den Herrn kein gleichberechtigtes Gegenüber darstellt.

Sowohl der ungleiche Bezug auf die Dingwelt als auch die Asymmetrie der Beziehung zwischen beiden führt aber allmählich zu einer „Umkehrung“ (ebd.: 211) des Verhältnisses zwischen Herr und Knecht; obwohl der Herr als Sieger aus dem Kampf um Anerkennung hervorging, zeigt sich im Verlauf, dass „[d]ie *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins [...] das *knechtische Bewußtsein* [ist]“ (Hegel 2010: 150, kursiv im Original). Dies liegt zum einen an der im Kampf gefühlten Todesangst des Knechts; durch die Angst „um sein ganzes Wesen“ (ebd.) ist der Knecht „innerlich aufgelöst worden“ (ebd.), „alles Fixe hat in ihm gebebt“ (ebd.). Die Folge: Der Knecht kann „sich von seinem besonderen Selbstbezug trennen, während der siegreiche Herr sich darin eher erhärtet“ (Taylor 1978: 212). Mit anderen Worten: Der Knecht nähert sich in der Todesangst dem Allgemeinen an, indem er sich von seiner Individualität löst. Der zweite Grund für die letztendliche Überlegenheit des Knechtes liegt in der Arbeit: Das zunächst unterlegene Bewusstsein, so Hegel, „[kommt] [d]urch die Arbeit [...] zu sich selbst“ (Hegel 2010: 150f.). Der Knecht bearbeitet die Dinge, darf sie aber nicht konsumieren – dies bleibt dem Herrn vorbehalten. Er selbst jedoch erkennt die Selbständigkeit der Dinge und darin auch seine eigene: „[D]as arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner Selbst*.“ (ebd.: 151, kursiv im Original) Der Knecht erkennt sich in den Dingen der Außenwelt wieder und kann sich schließlich auch „in der natürlichen Umgebung erkennen, wenn er sie gemäß seinem eigenen Plan bearbeitet, denn indem er das tut, erreicht er eine weitere ständige Negation, eine Reflexion seiner selbst“ (Taylor 1978: 213), die im Gegensatz zur Todesangst von Dauer ist.

Insbesondere in Anschluss an Marx wird die Beziehung von Herr und Knecht üblicherweise als soziale Beziehung, also als Beziehung zwischen zwei Individuen gedeutet – eine Interpretation, die angesichts der Rollenbezeichnungen naheliegt. Stekeler-Weithofer allerdings schlägt eine andere Interpretation vor, nach der Herr und Knecht für verschiedene Aspekte eines innerpsychischen Verhältnisses stehen: „Hintergrund dieser Herr-Knecht-Allegorie ist sicher das uralte Bild vom Bewußtsein als Herr über den Leib“ (Stekeler-Weithofer 2014: 221), wodurch der Knecht, „der arbeitende Leib“ (ebd.: 229), schließlich über den planenden Verstand als den Herrn siegen würde, also „[...] strukturell der Herr des Verfahrens

[...], nicht etwa das für sich allein kraftlose Selbst oder Bewußtsein“ (ebd.). In dieser Auseinandersetzung „zwischen dem bloßen Denken und einem bloß unmittelbaren Begehren“ (ebd.: 232) muss das Denken „die Anerkennung des realen Begehrens und Tuns erring[en], also das Begehren sozusagen umleite[n]“ (ebd.). Somit ginge es im Selbstbewusstseinskapitel darum, „Arbeit bzw. Handlungen als Ausführung von Absichten durch Umleitung eines Begehrens zu begreifen“ (ebd.: 233). Auf eine ähnliche Interpretation bei Armstrong-Kelly verweist Fetscher ebenso wie auf die Möglichkeit einer dritten Deutung, „in der die beiden anderen miteinander verschmelzen“ (Fetscher 1975b: 15). Darin ginge es dann um die

„gegen die eigne Sinnlichkeit (Begierde) gerichtete[n] Tätigkeit sowohl des Herrn (der seine Anhänglichkeit ans Leben = Feigheit überwinden muß) als auch des Knechtes (der seine ‚Begierde hemmt‘, indem er das Produkt bearbeitet, statt es direkt zu konsumieren und der seine natürliche Trägheit und Ungeschicklichkeit ‚wegarbeiten‘ muß)“ (ebd.).⁶¹

Der Arbeit – neben Sprache eine der beiden Formen von Entäußerung⁶² (vgl. Hegel 2010: 234; Röttgers 2007: 5166f.) – kommt also in der Umkehrung des Verhältnisses eine Schlüsselstellung bei Hegel zu: Durch Arbeit gleicht der Knecht sich und die Außenwelt – die dem Herrn nicht ebenso zugänglich ist wie dem Knecht – an. Schmidt am Busch macht deutlich, dass das Resultat von Arbeit nicht zwangsläufig ein Gegenstand sein muss, sodass mit Hegels Arbeitsbegriff auch immaterielle Produktion erfasst werden könne⁶³ (vgl. Schmidt am Busch 2002: 39). Skrandies bemerkt mit Schmidt-Noerr, dass Arbeit bei Hegel als grundlegende Tätigkeit zu betrachten ist: „Die ‚Arbeit‘ ist das, worin die einzelnen Tätigkeiten gründen. Arbeit ist der Prozeß der geistigen Durchdringung der Welt, der Aneig-

61 Fetscher äußert sich hierzu im Zusammenhang mit der Hegelinterpretation Kojévés, dem er eine „einseitig soziale Interpretation der *Phänomenologie*“ (Fetscher 1975b: 14, kursiv im Original) attestiert.

62 Blasche identifiziert zwei verschiedene Sinnebenen von *Entäußerung* bei Hegel: „Ausdrücklich als E[ntäußerung, K. R.] werden in einem doppelten Sinne das durch die Arbeit hervorgebrachte ‚Sein‘ (‚Dasein‘) und dessen Weggabe (im ‚Tausch‘) bestimmt.“ (Blasche 2004b: 549) Davon ist der Begriff der „Entfremdung“ abzuheben: Diese „ist das dialektische Moment des Selbstverlustes im geistigen Selbsterfahrungsgang.“ (Blasche 2004c: 550)

63 Schmidt am Busch entwirft seine Betrachtungen zu *Hegels Begriff der Arbeit* im Wesentlichen anhand des Systementwurfs von 1805/1806. Inwiefern auf dieser Grundlage ein abschließendes Urteil über *den* Begriff der Arbeit *bei Hegel* gefällt werden können, kann hier nicht geklärt werden.

nung der Welt und der menschlichen Möglichkeiten“ (Schmid-Noerr zit. n. Skrandies 2015: 28)⁶⁴, sodass *Arbeit* letztlich ein überaus allgemeiner Begriff – und so möglicherweise mit *Handeln* gleichzusetzen – ist. Darüber hinaus ist die Interpretation des Aspekts der Arbeit in der hegelschen Philosophie, wie Schmidt am Busch zeigt, heftig umstritten (vgl. Schmidt am Busch 2002: 14f.). Dass Arbeit bei Hegel eine wesentliche Rolle spielt, ist hingegen unbestritten. So schreibt auch Adorno, dass bei diesem „die Welt selber, in der die Menschen leben, eigentlich eine Welt der Arbeit ist und daß von diesem Moment der Arbeit nicht abgesehen werden kann“ (Adorno 2015a: 114). Dies gilt offensichtlich für die menschliche Kultur, lässt aber auch die klassische Unterscheidung von Natur und Kultur brüchig werden, da es „eigentlich überhaupt keine Natur gibt, die nicht, sei es auch bloß negativ, die Spur der menschlichen Arbeit trägt“ (ebd.). Diese „welt-schaffende“ Bedeutung von Arbeit steht in engem Zusammenhang mit dem in der *Phänomenologie* dargestellten Lauf der menschlichen Geschichte als Geschichte des sich selbst entfaltenden und sich selbst erkennenden Geistes. Hegel schreibt, dass zum Bewusstsein „die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit“ (Hegel 2010: 34) gehören, die dann wiederum in den verschiedenen Erfahrungsstufen des Bewusstseins in stetigem Wechsel zusammenzuführen sind: „Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.“ (ebd., kursiv im Original) Diese Aufhebung der Selbstentfremdung des Geistes wird nun ebenfalls als *Arbeit* gekennzeichnet. Es handelt sich hierbei um die „Arbeit des Begriffs“. Nur durch diese Bewegung seien „[w]ahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht“ (ebd.: 61) zu gewinnen.⁶⁵ Dementsprechend ist sie grundlegendes Kennzeichen der Philosophie: „Das *letzte* Ziel und *Interesse* der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen.“ (Hegel 1971: 455, kursiv im

64 Skrandies betont, dass Arbeit im Kontext der Herr-Knecht-Dialektik wesentlich „einer geistig-philosophischen Bestimmung des Bewusstseins“ (Skrandies 2015: 29) folge und somit im Grunde „einer Politisierung entzogen“ sei. Eine solche Thematisierung erfolge erst in den Grundlinien der Philosophie des Rechts (vgl. ebd.: 29).

65 Adorno beschreibt die Arbeit des Begriffs als „Arbeit des Subjekts, mit anderen Worten: eine Leistung des erkennenden Menschen“ (Adorno 2015a: 66) und folgert, dass dieser Erkenntnisprozess kein rein geistiger sein kann, sondern „[...] zugleich ein Prozeß [ist], der seiner eigenen Logizität nach über den abstrakten Gedanken hinausweist und sich sättigt mit den Erfahrungen, an denen man eigentlich steht“ (ebd.: 67).

Original) Insofern ist der Stellenwert der Arbeit in ihrer Bedeutung für das Individuum wie auch für die Entfaltung des Geistes und damit für Kultur und Gesellschaft in der hegelschen Philosophie kaum zu überschätzen.

Ähnlich zentral ist Arbeit für die Betrachtung von Staat und Gesellschaft. Hegel unterscheidet strikt zwischen beiden: So ist der Staat „durch das Allgemeine vermittelt“ (Hegel 2017: 343); die Individuen sehen in ihm von ihren persönlichen Interessen ab, um allgemeine Interessen zu bestimmen (vgl. ebd.). In der bürgerlichen Gesellschaft jedoch geht es allein um die individuellen Interessen; entscheidend ist die „privatrechtliche Stellung des zum *bourgeois* gewordenen Bürgers“ (Riedel 2007: 8727, kursiv im Original). Gesellschaftliche Integration wird wesentlich vermittelt über das „System der *Bedürfnisse*“ (Hegel 2017: 346, kursiv im Original): „[d]ie Vermittlung des *Bedürfnisses* und die Befriedigung des *Einzelnen* durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der *Bedürfnisse aller Übrigen*“ (ebd., kursiv im Original).⁶⁶ Der gesellschaftliche Zusammenhang wird durch die Abhängigkeit der Individuen von der Arbeit anderer – die moderne Arbeitsteilung – gestiftet und führt über die Angleichung der Arbeitsgewohnheiten letztlich auch zu einer Angleichung der Gewohnheiten in kulturellen Dingen. (vgl. ebd.: 349ff.) Es entsteht eine „*praktische Bildung*“ (ebd.: 352, kursiv im Original), die „[...] in der Gewohnheit und in dem Bedürfnis der Beschäftigung [besteht]“ (ebd.) – Arbeit schafft im Individuum das Bedürfnis ihrer selbst und wird zur Differenzkategorie von *Gebildeten* und *Barbaren* (vgl. ebd.). Die Arbeitsteilung als Folge der „Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse“ (ebd.) vergrößert die gegenseitige Abhängigkeit der vergesellschafteten Individuen immer stärker – die Integration beschleunigt sich. Sie ermöglicht eine Mechanisierung einzelner Arbeitsgänge und damit auch die zunehmende Übernahme körperlicher Arbeiten durch Maschinen. Die Idee eines Systems der Bedürfnisse zeigt offensichtliche Parallelen zur Theorie der „unsichtbaren Hand“ (Smith 1974: 371) des Marktes, durch die das Verfolgen der individuellen Interessen letztlich zum Wohl der gesamten Gesellschaft führen soll (vgl. ebd.: 3): „[I]ndem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, [produziert und erwirbt] er eben damit eben damit für den Genuß der Übrigen [...].“ (Hegel 2017: 353)⁶⁷

66 Offenbar setzt bereits Hegel die Arbeit, wenn er deren gesellschaftliche Organisation thematisiert, einer Form von Arbeit gleich, in der für einen anonymen Markt produziert wird.

67 Zum Zusammenhang der „List der Vernunft“ bei Hegel und der „unsichtbaren Hand“ bei Smith vgl. Stapelfeldt 2012: 87.

Bedingung für das Gelingen des Systems der gegenseitigen Abhängigkeit sind die individuellen Unterschiede. Da sie natürlichen Ursprungs sind, sind Forderungen nach Gleichheit Hegel zufolge verfehlt; sie bedingen die Schichtung der Gesellschaft in Stände – Rohstoffgewinnung, Weiterverarbeitung sowie Politik und Verwaltung. (vgl. Hegel 2017: 354f.)⁶⁸ Erst die Angehörigkeit zu einem der Stände – und damit eine Zuordnung zu einem Beruf – erlaubt es einem Individuum, „etwas Substantielles“ (ebd.: 360) zu sein. Gehört es keinem Stand an, ist es „eine bloße Privatperson und nicht in wirklicher Allgemeinheit“ (ebd.), wodurch es letztlich seinen Begriff, nämlich Individuum zu sein, verfehlt. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt zu einer „Anhäufung der Reichtümer“ (ebd.: 389, kursiv im Original) auf der einen und „Vereinzlung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ (ebd., kursiv im Original) auf der anderen Seite. Folge ist die Entstehung des *Pöbels*, der sich zunächst durch Armut, mehr noch aber dadurch auszeichnet, „daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht“ (ebd.: 390). Für die Bekämpfung von Armut erwägt Hegel zwei Alternativen: So könnte dies geschehen, „ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre“ (ebd.); oder die Bedürftigen werden dazu angehalten, sich durch ihre Arbeit zu ernähren, was allerdings ebenfalls negative Folgen nach sich ziehen würde: „[S]o würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert.“ (ebd.) Zwar darf den Individuen im Sinne ihrer Menschenwürde der Zugang zu Arbeit nicht verwehrt werden. Allerdings führt eine Beschäftigung aller Individuen tendenziell zu einer Überproduktion von Waren. Dieser Widerspruch treibt „die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus[...]“ (ebd.: 391), sodass sie nun nach Absatzmärkten in anderen Ländern streben muss, was im Ergebnis auch zur Kolonisierung anderer Länder führt (vgl. ebd.: 392). Letztlich bedeutet dies, dass eine bürgerliche Gesellschaft kaum für sich selbst bestehen kann; dass Marx eine an Hegel anknüpfende Theorie der Überwindung der bürgerlichen

68 Ähnliche Ideen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen natürlich bedingten individuellen Unterschieden und jenen, die in gesellschaftlichen Hierarchien und Prozessen zum Ausdruck kommen, finden sich bereits bei Locke (vgl. Jonas 1981a: 83f.).

Gesellschaft ausarbeiten kann, liegt nicht zuletzt an den hier angebotenen Anknüpfungspunkten, die die ökonomischen Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft andeuten. Sowohl die Idee der zwangsläufigen Überproduktionskrise als Folge kapitalistischer Produktion als auch die Idee, dass die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaustreibt, die zentrale Aspekte der späteren marxischen Theorie bilden werden, sind also bei Hegel bereits anzutreffen.

Von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung ist auch die Ausarbeitung der Dialektik durch Hegel, die sein Werk durchzieht und deren philosophisches Kernstück ist; so ist „[d]as Verständnis der D[ialektik, K. R.] HEGELS [...] das seiner Philosophie“ (Kohlenberger 2007: 4109). Dialektik ist als Methode eng mit dem thematisierten Inhalt verknüpft: „D[ialektik, K. R.] ist nicht als formale Methode, sondern als ‚Gang der Sache selbst‘ zu begreifen“ (ebd.), wie bei der Betrachtung der *Bewegung des Begriffs* ersichtlich wird. Durch die Entfaltung des Begriffs eines Gegenstandes wird innerhalb desselben ein Widerspruch offenbar, der die Unzulänglichkeit des Begriffs selbst deutlich macht – so geschehen in den einzelnen Formen des Bewusstseins, in welchen das Bewusstsein die eigene Beziehung zur Welt auf immer neue Weise zu fassen versuchte, bis es einen Punkt erreichte, an dem eben diese Weise nicht aufrechterhalten werden konnte und zugunsten einer neuen Betrachtungsweise aufgegeben werden musste. In den Worten Adornos: „Der Begriff wird solange hin- und hergewendet, bis sich ergibt, daß er mehr ist, als er ist. Er geht in die Brüche, sobald er auf sich beharrt, während doch nur die Katastrophe solcher Beharrung die Bewegung stiftet, die ihn in sich zu einem anderen macht.“ (Adorno 1969: 150f.) Der Gegenstand und der zugehörige Begriff sind, so wird gezeigt, nicht identisch; das Herausarbeiten des Nichtidentischen bringt ihn dazu, sich weiterzuentwickeln. Durch dessen Integration werden die Aufhebung des bestehenden und die Etablierung eines „höheren“ Begriffs erreicht, der seinerseits wiederum aufs Neue mit dem gemeinten Gegenstand zu konfrontieren ist. Hegel beschreibt dieses Vorgehen als vernünftige Betrachtung, durch die das Wesen der Dinge begriffen werden kann: „Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig“ (Hegel 2017: 85). Hier schließt Hegel unmittelbar an Kant und die von ihm inszenierte kopernikanische Wende an, in deren Folge das Verhältnis zwischen Erkennendem und zu Erkennendem neu bestimmt wird. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die Wissenschaft: „[D]ie Wissenschaft hat nur

das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen.“ (ebd.)

Bei der reflektierenden Betrachtung der Dinge trifft man notwendig auf Widersprüche – dies ist eines der zentralen Ergebnisse der Philosophie Kants. Kant schloss, dass die Vernunft, da sie sich in diese Widersprüche verstrickt, nur begrenzt als Medium der Erkenntnis taugt, während seine Nachfolger, so auch Hegel, genau an diesem Punkt ansetzten und diese Widersprüche als Bedingung für eine Weiterentwicklung des Denkens erkannten: „[D]er Widerspruch selber: der zwischen dem festgehaltenen und dem bewegten Begriff, wird zum Agens des Philosophierens.“ (Adorno 1969: 86) Widerspruchlos, so Adorno, sei das Denken „nur als ausgeführte Totalität [...], nicht aber in den einzelnen Schritten“ (Adorno 2015a: 45). Die widerspruchsfreie Totalität kann als Telos der hegelschen Philosophie begriffen werden – bzw. Hegel zufolge der Philosophie insgesamt. Endpunkt wäre dementsprechend eine Erkenntnis des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt, Geist und Materie, in der kein Widerspruch mehr auftaucht; der Geist hätte sich durch Erkenntnis der allumfassenden Vernunft vollends in der Welt entfaltet. So ist Geist bei Hegel „nicht abgespaltener subjektiver Gedanke, sondern real, und damit seine Bewegung die reale Geschichte“ (Adorno 1969: 159): Menschheitsgeschichte und Philosophie sind bei Hegel identisch, wobei zu bedenken ist, dass das auf diese Weise konstruierte Subjekt-Objekt wesentlich Subjekt, also vom Geist bestimmt ist (vgl. ebd.: 25). Es ist der Geist, der die Geschichte sich fortentwickeln lässt, auch wenn dies zwar durch das Handeln der Individuen, diesen jedoch unbewusst, geschieht – nicht durch deren Ideen, sondern „durch ihre Interessen, Bedürfnisse, Triebe, durch selbstsüchtige Zwecke und Leidenschaften“ (Jaeschke 2016: 377). Die Vernunft setzt sich in der Geschichte – wieder sei an Smiths „unsichtbare Hand“ erinnert – mittels „List“, hinter dem Rücken der Individuen durch, die ihre eigenen Bedürfnisse verfolgen (vgl. Adorno 1969: 55f.).

Die Thematisierung des Geistes erfolgt in der *Phänomenologie* im Anschluss an die Stadien der Vernunft: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“ (Hegel 2010: 324) Hegel entfaltet – analog zu den Entwicklungsstufen der vorherigen Stadien des Geistes – den Begriff des Geistes in verschiedenen Stufen, die hier direkt auf geschichtliche Epochen Bezug nehmen: die erste ist die Sittlichkeit, die zunächst auf die griechische, dann auf die römische Antike Bezug nimmt (vgl. Schnädelbach 2013: 73f.): „Das Ergebnis ist eine Welt, in der sich Allgemeines und Besonderes, rechtliche Gleichheit und gelebte

Individualität unvermittelt gegenüber stehen“ (ebd.: 74); es zeigt sich eine „Entfremdung“ zwischen Individuum und Gesellschaft, der mit Bildung zu begegnen ist, die dann als Aneignung bzw. als Wiederaneignung der entfremdeten Welt (vgl. Jaeschke 2016: 176; Ritz 2007: 5198) zu verstehen ist. Wenn Hegel schreibt, dass Pädagogik dem Menschen helfen soll, „seiner erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln“ (Hegel 2017: 302), so ist damit genau dieser Umstand der Weltaneignung gemeint: Die zweite Natur ist letztlich die gesellschaftliche Umwelt des Individuums, die ihm fremd gegenübersteht und die es sich aneignen muss (vgl. Funke 2007: 21815).

Hegels Auseinandersetzung mit diesem Thema bezieht sich zunächst auf Mittelalter und frühe Neuzeit, bevor ausführlich die Aufklärung thematisiert wird (vgl. Jaeschke 2016: 176), in der vor allem die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Glaube ins Zentrum rückt: „[D]er Glauben‘ [hat] durch die bloße Reaktion auf die Angriffe der Aufklärung schon die Schlacht verloren [...]“ (Brauer 2014: 482), da damit die Legitimität einer Auseinandersetzung nach Maßstäben der Vernunft bereits anerkannt ist. Der Kampf wird bei Hegel schließlich „eindeutig zugunsten der Aufklärung gelöst“ (ebd.: 485). Infolge der Aufklärung, so Hegel, „ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden“ (Hegel 2010: 435, kursiv im Original). Die Aufklärung also schafft die Voraussetzungen für eine umfassende Selbsterkenntnis des Geistes: „[E]r ist das Selbstbewußtsein, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst, das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseins von sich ist.“ (ebd., kursiv im Original)

Diese absolute Freiheit drückt sich weltpolitisch in der Französischen Revolution aus. Dabei beruht sie auf christlichen Grundsätzen: Erst das Christentum hat Freiheit (als Erlösung) allen Menschen zuerkannt, während Freiheit in der Antike nur wenigen Individuen zuteilwurde. Die Revolution setzt – auch wenn sie zunächst keine dauerhaften Institutionen etablierte (und den von Hegel gefürchteten Terror verursachte)⁶⁹ – neue

69 Hegel setzte sich intensiv mit der Jakobinerherrschaft auseinander. Auf diese bezieht sich etwa die Aussage „*Verdächtig werden* tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des *Schuldigseins*, und die äußerliche Reaktion gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trocknen Vertilgen dieses seienden Selbsts, an dem sonst nichts wegzunehmen ist, als nur sein Sein selbst.“ (Hegel 2010: 440, kursiv im Original) Hobsbawm zeigt, dass die sich aus der Kriegführung ergebenden Notwendigkeiten sowie ihre letztlich auf Durchsetzung besitzbürgerlicher Interessen gerichtete

Maßstäbe, an denen sich traditionelle Institutionen messen lassen mussten. (vgl. Ritter 2015: 28ff.) Ritter zeigt, dass die Gedanken zum Staatsrecht in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* einen Versuch Hegels darstellen, „das revolutionäre Prinzip der Freiheit als Recht aus dem politischen Kampf herauszuholen“ (ebd.: 38), sodass letztlich „der Staat [...] die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (Hegel 2017: 406) und damit den Ausgleich von allgemeinen und besonderen Interessen darstellt (vgl. ebd.: 407f.). Ritter zufolge sind es diese Ideen, die später „zur Verwerfung seiner Philosophie als reaktionär und als Staatsvergottung führen“ (Ritter 2015: 69) – und den an Hegel anschließenden Junghegelianern „ihre Themen als Religions-, Staats- und Ökonomiekritik vor[geben]“ (Blasche 2004c: 551).

Im Anschluss an das Kapitel zur Aufklärung erscheint dasjenige zur *Religion*. Jaeschke bezeichnet dessen Bedeutung als „umstritten“ (Jaeschke 2016: 178); Schnädelbach meint, dass die Existenz dieses Kapitels „schwer zu erklären“ (Schnädelbach 2013: 76) sei, „zumal Hegel selbst einräumt, daß auf allen bisherigen Bewußtseinstufen auch immer die diesen Stufen entsprechenden Religionsformen präsent und thematisch gewesen seien“ (ebd.). Fulda greift diesen Anwurf Schnädelbachs explizit auf (vgl. Fulda 2014: 601, Anm. 2) und verweist darauf, dass für die Explikation des *absoluten Wissens*, das im abschließenden Kapitel behandelt wird, „spezifische Erfahrungen, die nicht ohne ein religiöses Selbstbewußtsein zu machen waren“ (ebd.), vonnöten sind. Nach Jaeschke geht es Hegel hier darum darzustellen, dass die religiöse „Vorstellung“ defizitär, da „noch nicht Denken in Begriffsform“ (Jaeschke 2016: 181), sei. Demnach sei diese Auseinandersetzung mit dem Christentum „eine scharfe Kritik“ (ebd.) desselben.

Ähnlich wie im Fall des Religionskapitels wurde auch die Notwendigkeit des Abschlusskapitels bezweifelt. Gegen die verbreitete Auffassung, dass das Kapitel zum *absoluten Wissen* lediglich ein Resümee der bisher ausgearbeiteten Inhalte der Phänomenologie darstelle, richtet sich Fulda; Hegel selbst antizipierte den Kritikpunkt einer „zu geringe[n] Ausführlichkeit“ (Fulda 2014: 603) dieses Kapitels. Nach Taylor bezeichnet das absolute Wissen „die endgültige Einheit von Subjekt und Objekt [...] oder – von einem anderen Standpunkt aus betrachtet – die Einheit des endlichen und des unendlichen Subjektes oder der absoluten Substanz und der Subjektivität“ (Taylor 1978: 284). Diese Einheit ist tendenziell bereits in der Religion vorhanden, findet aber erst in deren Überwindung ihre endgültige-

te Politik die Jakobiner von den Unterschichten und von politischen Idealen entfremdete, was letztlich zur *La Terreur* genannten Periode der Französischen Revolution führte (vgl. Hobsbawm 2004: 142).

ge Form: in der Wissenschaft. Wissenschaftswissen ist „diejenige Form des Wissens, die er [Hegel, K. R.] am Ende der Aufklärung geschichtlich verwirklicht sieht“ (Jaeschke 2016: 181). Das Absolute ist nun, wie von Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie* geschrieben, „am Ende das [...], was es in Wahrheit ist“ (Hegel 2010: 22, kursiv im Original). Die Entwicklung ist an einem Endpunkt angelangt, an dem „das Wahre [...] das Ganze“ (ebd.) ist – die Wahrheit der geistigen Bewegung zeigt sich, nachdem sie sich durch ihre Widersprüche fortentwickelt hat, bis sie das Stadium des absoluten Geistes als ihre definitive Wahrheit erreicht hat und es keine Erfahrungen mehr gibt, die eine Weiterentwicklung möglich bzw. nötig machen.

2.2 Dialektik und Gesellschaftstheorie nach Hegel: Materialismus

*I'm enslaved by the living space
By the walls, roofs and the working place
I'm enslaved by the games we play
No matter what I do, I will still sell myself.
– The (International) Noise Conspiracy*

Im Deutschen Idealismus, so wurde gezeigt, steht die Befassung mit dem *Geist* im Mittelpunkt. Eine Auseinandersetzung mit den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen fand demgegenüber nur marginal statt. Wo diese doch thematisiert werden – etwa in Hegels *Rechtsphilosophie* – geschieht dies meist in affirmativer Weise. Materialistische Philosophie macht deutlich, wie sehr die Gesellschaft insgesamt, aber auch die Philosophie durch die kapitalistische Wirklichkeit determiniert werden: Sozialer Umgang, materielle Außenwelt, das Denken, schließlich das Erkenntnisvermögen selbst sind durch die kapitalistische Wirtschaft präformiert. Menschliches Denken und Handeln – individuell oder sozial – können sich immer nur unter und anhand der gegebenen Bedingungen vollziehen, was eine umfassende Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Kapitalismus und damit auch der Ökonomie erfordert.

Jedoch bleibt das, was Hegel *philosophische Spekulation* nennt, auch für die materialistische Dialektik – anders als in positivistischen Denktraditionen – ein wichtiges Mittel der Erkenntnis; insofern ist auch eine materialistische Dialektik mit der idealistischen Tradition verbunden.

2.2.1 Marx – materialistische Dialektik und Fetischismus

Marx kam während seiner Studienjahre in Berlin mit dem Kreis der Junghegelianer in Berührung (vgl. Schweikard 2016: 5), mit deren Ideen er sich ebenso intensiv auseinandersetzte wie mit der von ihnen kritisierten Philosophie Hegels: „Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht“ (Marx zit. n. Schweikard 2016: 5) – gemeint ist die Philosophie Hegels. In einem frühen Text, der Einleitung *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, zeigt Marx an, dass über die von den Junghegelianern geleistete Religionskritik – die „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1953: 207) bilde – hinauszugehen sei. Er fordert: „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren.“ (ebd.: 208f., kursiv im Original) Marx beabsichtigte, eine von der Religionskritik ausgehende Kritik der gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse zu entwickeln. Im Rahmen eines solchen Vorhabens habe die Philosophie eine entscheidende Bedeutung: Marx macht geltend, dass man „*die Philosophie nicht aufheben* [könne, K. R.], *ohne sie zu verwirklichen*“ (ebd.: 215, kursiv im Original), während man sie andererseits nicht verwirklichen könne, „*ohne sie aufzuheben*“ (ebd., kursiv im Original). Als Ansatzpunkt benennt Marx die hegelsche Rechtsphilosophie; deren Kritik sei

„sowohl die kritische Analyse des modernen Staates als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*, dessen vornehmster, universellster zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *spekulative Rechtsphilosophie* selbst ist“ (ebd., kursiv im Original).

Marx sucht den theoretischen Ansatzpunkt zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der hegelschen Philosophie, in der bereits ausgesprochen wurde, dass die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausweist. Während Hegel es jedoch dem Staat anvertraut, die gesellschaftlichen Widersprüche zu lösen, betont Marx die grundsätzliche Parteilichkeit des Staates in gesellschaftlichen Konflikten und postuliert daher dessen Überwindung (vgl. Adorno 1974: 258f.). Marx fordert eine Theorie, die „die Sache an der Wurzel“ (Marx 1953: 216) fasst und in diesem Sinne *radikal* (von lateinisch *radix*: Wurzel) ist.

Anschließend an die Religionskritik der Junghegelianer – insbesondere Feuerbachs – formuliert Marx: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem

kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.: 216f., kursiv im Original). Die Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, bietet laut Marx die Entstehung des Proletariats infolge der industriellen Revolution: „Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eigenen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung.“ (ebd.: 223, kursiv im Original) So bezieht Marx das Proletariat in die Philosophie ein: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (ebd.: 224) Dieses enge Verhältnis von Philosophie und Politik bzw. Gesellschaft wird künftig für Marx und seine Nachfolger eine immense Bedeutung haben, wie sich noch zeigen wird.

Marx bescheinigt Hegel in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, dass in seinen Werken „eine wirkliche theoretische Revolution enthalten“ (Marx 2015: 179) sei und fordert eine Befassung mit der Frage „wie halten wir es nun mit der hegel’schen Dialektik?“ (ebd.: 129) – eine Frage, die von Arndt als „Gretchenfrage“ (Arndt 2004: 245) der marx’schen Philosophie bezeichnet wird. Marx stellt diese Frage, während er explizit auf Formulierungen Hegels zurückgreift – etwa, wenn er schreibt, dass der Kommunismus „die Position als Negation der Negation“ (Marx 2015: 129) sei. Marx zeigt, dass sich die Junghegelianer der Terminologie Hegels bedienen, dabei aber kein „Bewußtsein [...] über das Verhältnis zur Hegel’schen Dialektik“ (ebd.: 130) entwickelten – eine Ausnahme bilde hier lediglich Feuerbach. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Hegel hebt Marx an Feuerbach lobend hervor, dass dieser sich als einziger intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt, den „*wahren Materialismus*“ (ebd.: 131, kursiv im Original) begründet und den Entfremdungscharakter der Philosophie Hegels herausgearbeitet habe (vgl. Quante 2015: 318). Im Fortgang kritisiert Marx nun sowohl Hegel als auch Feuerbach, dessen Hegelkritik neue Probleme berge. Der Kommunismus als Negation der Negation sei „die nothwendige Gestalt und das Energische Princip der nächsten Zukunft, aber der Communismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft“ (Marx 2015: 129). Arndt identifiziert in diesem Satz eine doppelte Frontstellung Marx’: „*Gegen Hegel* behauptet Marx die Unabgeschlossenheit der Geschichte, die nicht an ein Ende kommt; *gegen Feuerbach* aber behauptet er, daß das Wahre Resultat einer vermittelnden geschichtlichen Bewegung sei, für welche die Figur der Negation der Negation einstehe.“ (Arndt 2004: 247, kursiv

im Original) Marx hebt zwar Feuerbachs Leistung hervor, „der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt“ (Marx 2015: 131) zu haben, also „vom Positiven, vom Sinnlich-Gewissen“ (ebd.) statt vom „Geist“ ausgegangen zu sein; doch Feuerbach fasse „die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf“ (ebd.: 132, kursiv im Original). Hegel allerdings habe mit der Negation der Negation „nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte d[es] Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen“ (ebd., kursiv im Original) sei. So geht es Marx bei der Dialektik um „die *kritische* Gestalt dieser bei Hegel noch unkritischen Bewegung“ (ebd.: 133, kursiv im Original). Marx unterstützt also einerseits die Wendung Feuerbachs zum Sinnlichen, Materiellen, weigert sich aber andererseits, die hegelsche Dialektik insgesamt zu verwerfen und plädiert für „eine kritisch aufgeklärte und materialistisch gewendete Konzeption“ (Quante 2015: 319) der Dialektik. Arndt sieht das kritische Potenzial, das Marx in der Dialektik erkennt, in der Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* begründet; mit der Dialektik fokussiert Hegel die geschichtliche Bewegung, sodass „die entfremdete Wirklichkeit als historisch gewordene und insofern auch geschichtlich zu überwindende“ (Arndt 2004: 251, kursiv im Original) begriffen wird – eine Sichtweise, die Marx' Gesellschaftsbild entscheidend prägt.

Dieser ersten Phase der Auseinandersetzung mit Hegel folgte eine spätere, in der sich Marx hauptsächlich auf die *Wissenschaft der Logik* bezieht (vgl. Arndt 2004: 255; Quante 2016: 270), wobei aber die in der ersten Phase der Hegelkritik erarbeiteten Grundlagen ihre Gültigkeit behalten (vgl. Quante 2015: 330). Marx selbst betonte in Briefen und auch im Vorwort zum *Kapital* mehrfach die Bedeutung der Philosophie Hegels für seine eigene dialektische Methode (vgl. Quante 2016: 270f.), die in engem Zusammenhang mit seiner Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft steht. Marx' Dialektik, so Stapelfeldt, sei eine „*Kritik der Hegelschen* als einer bürgerlich-bewußtlosen Dialektik“ (Stapelfeldt 2012: 132, kursiv im Original); Marx geht es um die Aufklärung der gesellschaftlichen Aspekte, die bei Hegel als *List der Vernunft* implizit und daher unaufgeklärt bleiben. In Hegels Philosophie werde „dieses allgemeine Bewußtlose [...] theoretisch reproduziert in Form unreflektierter Voraussetzungen“ (ebd.: 132f.), während Marx eine Analyse dieser Voraussetzungen unternimmt.

Aufgrund dieses engen Zusammenhangs des spezifischen historischen Hintergrunds der Entstehung der hegelschen Dialektik und ihres Inhalts

kann eine materialistische Dialektik „keine überhistorisch gültige, von allen bestimmten Erkenntnisgegenständen unabhängige, auf jeden Gegenstand anwendbare Methode“ (ebd.: 134, kursiv im Original) sein. Entsprechend „[kann] von Dialektik [...] nicht als Methode, unabhängig vom Inhalt, gesprochen werden“ (ebd.). Die Dialektik ist in den gesellschaftlichen Verhältnissen angelegt, in denen sich die Widersprüche abspielen; als Methode ist sie ausschließlich auf *unbewusste* gesellschaftliche Verhältnisse anwendbar – Dialektik kann also nur in einer Gesellschaft Gültigkeit beanspruchen, die unbewusst – *philosophisch* betrachtet, bei Hegel, durch die List der Vernunft, *nationalökonomisch*, bei Smith, durch die unsichtbare Hand – organisiert ist und würde den Anspruch auf die Möglichkeit von Erkenntnis verlieren, sobald eine Umgestaltung der Gesellschaft nach rationalen Maßstäben geschieht. (vgl. ebd.)

Dieser Unterschiede zum Trotz identifiziert Adorno eine entscheidende Kontinuität zwischen Hegel und Marx, da beide die Bedeutung des Objekts im Verhältnis zum Subjekt betonen: „Hegel hat [...] die gesellschaftliche Objektivität [...] immer wieder hervorgehoben, und dieses Objektivitätsmoment ist dann bei Marx vollkommen ins Zentrum gerückt.“ (Adorno 1974: 170) Bei Marx allerdings ist dieser Gedanke „verbunden worden mit einer Kritik an dem hegelschen oder idealistischen Geistbegriff, und die Objektivität, die dort eine innersubjektiv konstituierte war, ist umgeschlagen eben in die materielle“ (ebd.). Der Hauptantrieb der materialistischen Dialektik besteht in der Absage an das affirmative Moment ihres idealistischen Pendant. Adorno meint,

„daß innerhalb der Marxischen Dialektik die Erfahrung, an der sie eigentlich gebildet ist [...], im Mittelpunkt steht: daß die Welt, mit der wir es zu tun haben, und die Welt, mit der bis heute die Menschheit überhaupt es zu tun gehabt hat, eine in sich widerspruchsvolle Welt ist, und daß jene Identität, die der spekulative Begriff bei Hegel behauptet gewissermaßen in der Tasche zu haben und die in der Totalität des Systems aufgesucht wird, daß die überhaupt eine erst herzustellen sei, das heißt, daß die Herstellung einer widerspruchlosen Verfassung der Wirklichkeit eine Sache der menschlichen Praxis ist und nicht eine Sache der Philosophie.“ (Adorno 2015a: 125)

Für Hegel ist das Wahre das Ganze; eine materialistische Dialektik wie die marxsche dagegen findet ihren Ausgangspunkt wesentlich in der Kritik dieses Ganzen – der Kritik der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft.

Adorno hebt hervor, dass der Materialismus marxscher Prägung die Abwendung vom Idealismus mit den Naturwissenschaften und den „posi-

tiven Wissenschaften“ teilt. Er arbeitet zwei Momente des Materialismus heraus und unterscheidet zwischen einem „sozial-metaphysischen Prinzip und einem positivistisch-szientifischen“ (Adorno 1974: 172) Prinzip. Während in Hegels Idealismus der Geist das zentrale Moment darstellt, aus dem heraus die Welt erkannt und erklärt wird, wird im Materialismus „[...] dem Geist die Rechnung [präsentiert], indem er ihn seiner eigenen Naturwüchsigkeit überführt und schließlich den Ursprung des Geistes und noch seiner äußersten Sublimierungen in der Lebensnot sucht“ (ebd.: 173), also in der Materie bzw. im leiblichen Aspekt des menschlichen Lebens.

In dieser Position steckt allerdings, so Adorno, eine gewisse Gefahr. Er spricht sich explizit dagegen aus, ein absolut Erstes zu postulieren, wie es in einer „*prōtē philosophía*“ (Adorno 2015a: 29) der Fall ist: Dabei handelt es sich um eine „Philosophie, die irgendwelche Urgründe sei es des Seins, sei es des Denkens angibt, aus denen mit Notwendigkeit alles andere folge“ (ebd.).⁷⁰ Konkret vor Augen hat Adorno die Entwicklung der an Marx anschließenden Philosophie, die letztlich zur „Legitimationswissenschaft des Marxismus-Leninismus“ (Elbe o. J.: 1) ausgebaut wurde. Elbe arbeitet drei unterschiedliche „Marxismen“ heraus, also drei verschiedene Traditionen der Fortführung des Werkes von Marx, wobei für die vorliegende Arbeit vor allem der Marxismus-Leninismus⁷¹ als offizielle Doktrin der UdSSR und der anderen realsozialistischen Staaten sowie der westliche Marxismus, zu dessen Vertretern Adorno gezählt wird (vgl. ebd.: 15), von Bedeutung sind.⁷² Der Marxismus-Leninismus ist nach Elbe dadurch gekennzeichnet, dass dort nicht „das *Verschwinden* der kapitalistischen Formbestimmungen, sondern ihre *alternative Nutzung*“ (ebd.: 6, kursiv im Original) angestrebt wird. Diese Entwicklung ist eng mit dem Stichwort *dialektischer Materialismus* – einer Wortschöpfung Plechanows (vgl. Knispel

70 Bei Hegel zeige sich die paradoxe Situation, dass auch er ein solches Philosophieren kritisierte, jedoch mit dem *Begriff des Begriffs* selbst ein absolut Erstes benennt und somit im Kern den Anspruch einer *prōtē philosophía* für seine Philosophie übernimmt (vgl. Adorno 2015a: 30).

71 Elbe verweist mit Labica darauf, dass durch diese Namensgebung „[i]m Marxismus [...] Engels hinter Marx [verschwindet], im Leninismus Stalin hinter Lenin.“ (Elbe o. J.: 3, Anm. 8) Der offizielle Namensgeber sage nichts über die tatsächliche Genese der Theorie aus: So sei der Marxismus in dieser Richtung „eigentlich ein Engelsismus“ (ebd.: 3).

72 Für Elbe bildet die „Neue Marx-Lektüre“ von z. B. Backhaus und (dem auch in der vorliegenden Arbeit zitierten) Heinrich eine dritte Form, die sich von den beiden erwähnten unterscheidet (vgl. Elbe o. J.: 15).

2007: 18499f.) – sowie der „dialektisch-materialistische[n] Methode“ (o. A. 1982: 28) verbunden. Diesen dialektischen Materialismus, abgekürzt *Diamat*⁷³, betrachtet Adorno als Verfallsform des Marxismus infolge des Übergangs zur „offizielle[n] Denkerei des Ostblocks“ (Adorno 1969: 20). Der so verstandene dialektische Materialismus ist Adorno zufolge „ein propagandistischer Schwindel, da in ihr [der Rede vom ‚Diamat‘, K. R.] selber bereits das Prinzip der Dialektik negiert ist, daß nämlich die Philosophie an ihren bloßen Ursprungsprinzipien eigentlich nicht genug hat“ (Adorno 2015a: 29). Die Materie bzw. – übertragen auf soziologische Begriffe – die Ökonomie wird hier laut Adorno als absolut Erstes gesetzt, wodurch die der Dialektik eigentümliche Dynamik verloren zu gehen droht (vgl. ebd.: 32). Erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt des *Diamat* ist die Vorstellung, „daß Natur und Gesellschaft [...] unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen existieren, sich nach objektiven Gesetzen entwickeln und vom menschlichen Bewußtsein mehr oder minder getreu widerspiegelt werden“ (ebd.: 28f.), sodass das „empirische[n] Studium der Tatsachen“ (ebd.: 29) zum wichtigsten Forschungsinstrument wird. Eine *Widerspiegelung* wird in einer ersten Bedeutung in gesellschaftstheoretischer Hinsicht postuliert; hier „gelten etwa politische und juristische Verhältnisse als W[iderspiegelung, K. R.] von Produktionsverhältnissen (Basis-Überbau-Theorem)“ (Ritter/Gründer/Gabriel 2007: 50514).

Eine zweite Bedeutung erfährt der Begriff *Widerspiegelung* in epistemologischer Hinsicht, wo es um „ein Entsprechungsverhältnis zwischen menschlichen Gedanken und Welt“ (ebd.) geht. Sandkühler setzt diese *Widerspiegelungstheorie* mit „der dialektisch-materialistischen, der marxistischen Erkenntnistheorie“ (Sandkühler 1975: 601, kursiv K. R.) überhaupt gleich. Er geht von einer „dialektisch-ontologischen Unterscheidung (nicht Trennung!) von Sein und Bewußtsein“ (ebd.: 617) aus und unterstreicht in Anlehnung an Lenin, dass „Denken und Sein [...] in der Einheit des Seins [unterschieden]“ (ebd.) seien – ein offensichtlicher Anklang an die hegelische Philosophie. Sandkühler spricht sich für eine eigene materialistische bzw. marxistische Erkenntnistheorie aus, die in einem komplexen Verhältnis zur Wissenschaft der politischen Ökonomie stehen und eine „*Einzeldisziplin im System* der materialistischen Dialektik“ (ebd.: 627, kursiv im Original) bilden soll. Rotermundt hingegen zweifelt in seinem prägnant betitelten Aufsatz *Materialistische Erkenntnistheorie – was soll das?* den Sinn eines solchen Unterfangens grundsätzlich an, da Erkenntnistheorie „historisch-materialistisch gar nicht betrieben werden“ (Rotermundt 1975: 630)

73 Adorno verwendet *Diamat* offenbar synonym zu *Marxismus-Leninismus*.

könne und verweist darauf, dass Marx „[...] keinen Versuch unternommen [hat], das Verhältnis von Denken und Sein an sich zu erforschen“ (ebd.: 630, kursiv im Original).

Die Frage nach einer dezidiert materialistischen Erkenntnistheorie kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Es ist lediglich zu konstatieren, dass diese Frage – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass Marx selbst keine Ausarbeitungen zum Thema hinterlassen hat – Gegenstand kontroverser Diskussion und *ein* wichtiges Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen „Marxismen“ bildet. Entgegen des oben zitierten Vorwurfs Adornos gegenüber Vertretern des Marxismus-Leninismus, ihrerseits eine „*prôtē philosophía*“ zu verfolgen, schreibt Eichhorn, selbst Vertreter dieser Strömung, dass „man sich diese materiell-determinierte Einheit nicht als ‚Urstoff‘ oder ‚Urgrund‘ oder als ein besonderes ‚Sein‘ hinter allem Seienden vorstellen“ (Eichhorn 1984: 110) dürfe, sondern dass es sich um eine „Gesamtheit von Zusammenhängen, von Wechselwirkungs- und Übergangsprozessen, von Prozessen der Entwicklung, des Entstehens und Vergehens“ (ebd.) handle. Wie und warum es zu gegensätzlichen Aussagen bei Adorno kommt, ist kaum zu ermitteln, zumal Adorno, wenn er über zeitgenössische Entwicklungen im *Diamat* schreibt, keine Quellen benennt. Anzunehmen ist, dass der Grund für diese Unterschiede gegensätzlichen Interpretationen des Werkes von Marx und nicht zuletzt der relativ starken Bezugnahme Adornos auf Hegel entstammt.⁷⁴ Becker meint, dass bereits Marx, noch mehr allerdings seine Nachfolger*innen, zu wenig reflektiert hätten, „wie eng die dialektische Methode mit Hegels idealistischem Grundansatz verwoben ist“ (Becker 1972: 10):

„Da nämlich ihre zentralen Kategorien [die der materialistischen Dialektik, K. R.] wie Gegensatz, Widerspruch, Vermittlung u. a. keine Bestimmungen einer empirisch zu legitimierenden Methodologie sein können, degenerierten sie zu methodischen Leerformeln, denn sie waren ja ihres – nur im Zusammenhang der Hegelschen idealistischen Philosophie zu rechtfertigenden – Sinnes beraubt.“ (ebd.)

74 Schnädelbach berichtet von heftigen Anfeindungen, denen Adorno in den 1960er Jahren von Seiten der studentischen Vertreter*innen des Marxismus-Leninismus ausgesetzt war (Herrschaft 2010: 454). Bauermann/Rötscher etwa werfen der gesamten Kritischen Theorie vor, Marx zu verfälschen und stören sich offensichtlich besonders an einer auf Lukács zurückgehenden Fokussierung der Kategorie der Entfremdung (vgl. Bauermann/Rötscher 1971: 1444).

Auch wenn Becker in seinen Ausführungen wesentlich eine umfassende und rigide Kritik der hegelschen wie der marxischen Dialektik betreibt⁷⁵, wird hier doch deutlich, dass die Idee der Dialektik im Idealismus verankert bleibt. Das betont auch Adorno, wenn er schreibt, dass im „Begriff des Verdinglichten [...], auch bei Marx, der ganze Idealismus noch drinsteckt“ (Adorno 2006: 221). An anderer Stelle betont er, „daß in dem Marxischen Ansatz eine Art von Selbständigkeit des Begriffs liegt, die einem primitiven materialistischen Nominalismus ganz fremd wäre“ (Adorno 1974: 262). Marx unterscheidet sich Adorno zufolge eben durch den bewussten Rückgriff auf Hegel entscheidend von anderen Materialisten seiner Zeit: „[I]m Telos, gerade in diesem Motiv der sich durch die Geschichte verwirklichenden Vernunft ist Marx sogar idealistisch gewesen“ (ebd.: 279) – Marx' Wissenschaftsverständnis erschöpft sich also nicht in bloßer Empirie, sondern enthält Anklänge an die philosophische Spekulation.⁷⁶ Hierfür steht nicht zuletzt der Anspruch der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft, der allerdings in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu den deterministischen Zügen des Materialismus liegt. Diesbezüglich scheidet Adorno:

„Ich möchte sagen, in diesem Widerspruch des Materialismus drückt sich der wirkliche Widerspruch aus, daß die Welt und gar die gesellschaftliche Welt, in der wir leben, ein in sich geschlossener Determinationszusammenhang ist, daß aber die Möglichkeit eines menschen-

75 Im weiteren Verlauf verbindet Becker diesen Aspekt mit einem Verweis auf das „Paradoxe und Irrationale“ (Becker 1972: 105) der hegelschen Theorie und ihrer Bearbeitung durch Marx. Er hinterfragt die Möglichkeit, die „Hegelsche Dialektik [...] auf Geschichte übertragen zu können“ (ebd.: 137) – dass Hegel selbst genau das tut, betont dagegen Dannemann (vgl. Dannemann 2005: 60). Das Resultat von Beckers Argumentation ist das Urteil, dass aus der konsequenten Abschaffung des Konkurrenzprinzips in Wirtschaft und Gesellschaft zwangsläufig „ein autoritärer Staatsdirigismus“ (Becker 1972: 139) resultieren müsse.

76 Heinrich verweist in diesem thematischen Zusammenhang auf die Lesart, dass im Schaffen von Marx zwei Phasen zu identifizieren sind, deren zweite nach der Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* beginnt: „Nachdem Marx nun selbst wieder Abstraktionen verwendet, tritt an die Stelle der pauschalen Kritik die *Abgrenzung* zu deren idealistisch-spekulativem Gebrauch bei Hegel. [...] Die Überwindung des Empirismus führt nicht zu einem Verzicht auf empirische Kenntnisse und Untersuchungen, sondern zum Verzicht auf die Idee, Erkenntnis bestehe jenseits jeder begrifflichen Konstruktion lediglich in der möglichst genauen Auffassung der Empirie.“ (Heinrich 2004: 263, kursiv im Original) Diese Einteilung des marxischen Werks ist nicht unüblich, aber auch umstritten (vgl. Heinrich 2018: 20)

würdigen Lebens eigentlich daran hängt, daß aus diesem Zusammenhang herausgetreten wird. [...] Das Telos, die Idee des Marxischen Materialismus ist die Abschaffung des Materialismus, das heißt, die Herbeiführung eines Zustandes, in dem der blinde Zwang materieller Bedingungen über die Menschen gebrochen wird, und in dem die Frage nach der Freiheit erst wahrhaft sinnvoll wäre.“ (ebd.: 197f.)

Dass eine solche Formulierung des Materialismus wesentlich von einer solchen verschieden ist, die die Fokussierung des Materiellen essentialistisch wendet, ist evident.

Die großen Unterschiede in der Interpretation der Werke von Marx, die zwischen der Interpretation Adornos und den Vertreter*innen des Marxismus-Leninismus auszumachen sind, sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass Adornos Marxkenntnisse wesentlich über Georg Lukács vermittelt sind. Dieser wird – vor allem im Hauptwerk seines frühen Schaffens *Geschichte und Klassenbewusstsein* – in verstärktem Maße Anleihen bei Hegel nehmen (vgl. Dannemann 2005: 59ff.) und so zu einem wichtigen Wegbereiter der Kritischen Theorie avancieren. Für Lukács und für Adorno ist *Entfremdung* eine zentrale Kategorie der eigenen Marxinterpretation, die wiederum eng mit *Arbeit* zusammenhängt. Das ist kein Zufall: *Arbeit* ist einer der zentralen Begriffe der marxischen Philosophie und bezeichnet dort die spezifisch menschliche Form des Tätigseins. So ist Arbeit „Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ (Marx 2009: 179) – damit setzt Marx die von ihm fokussierte Form der Arbeit von „den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit“ (ebd.) ab. Stattdessen geht es hier um Arbeit „in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört“ (ebd.: 179f.); die planmäßige, im Denken vorausgeplante Tätigkeit ist es, die diese menschliche Tätigkeit vom Tätigsein der Tiere unterscheidet.⁷⁷

Der bereits bei Hegel erwähnte Begriff der *Entfremdung* ist bei Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zentral; insbesondere die von Feuerbach übernommene „Kritik der religiösen Selbst-E[ntfremdung, K. R.] in Form des abstrakten absoluten Wissens“ (Ritz 2007: 5206) in der Philosophie Hegels kann als Ausgangspunkt des Entfremdungsbegriffs bei

77 Zu philosophischen Problemen der Interpretation des Arbeitsbegriffs bei Marx vgl. Vieth 2016: 164ff.

Marx angesehen werden.⁷⁸ Quante arbeitet vier Dimensionen desselben heraus: (vgl. Quante 2015: 248ff.)

- *Die Entfremdung zwischen den Arbeiter*innen und den von ihnen hergestellten Produkten* entsteht, da Arbeiter*innen im Kapitalismus Produkte für Andere produzieren: Das Produkt der Arbeit ist also Eigentum Anderer. Mészáros bezeichnet diesen Aspekt als Entfremdung des Menschen von der Natur, da das Verhältnis des Menschen zu den Produkten seiner Arbeit „sein Verhältnis zur ‚*sinnlichen Außenwelt*‘, zu den Naturobjekten“ (Mészáros 1973: 17, kursiv im Original) darstelle, was mit Blick auf das Entäußerungskonzept bei Hegel unmittelbar evident ist. Ebenso ist damit eine Kritik am Schein der *zweiten Natur*⁷⁹ verbunden. Marx kritisiert mit dem Begriff *Naturwüchsigkeit* – der „Metapher eines heteronomen sozialen Zustands, in dem sich die menschliche Geschichte evolutionär statt reflexiv-gesteuert vollzieht“ (Lindner 2016: 219) – die scheinbare Naturhaftigkeit und Unveränderlichkeit gesellschaftlicher Umstände, die auf diese Weise ihrer Ursprünge im menschlichen Handeln und damit den Individuen entfremdet sind. So wird „Natur“ bei Marx zum „Gegenbegriff zur ‚menschlichen Emanzipation‘“ (ebd.): Insofern menschliches Handeln und die daraus folgenden sozialen Mechanismen unaufgeklärt bleiben, haben sie den Anschein der Natürlichkeit und entziehen sich auf diese Weise der Kritik.
- Aus der Entfremdung vom eigenen Produkt folgt *Die Entfremdung zwischen Arbeiter*innen und ihrer Tätigkeit*: „Wenn also das Product der Arbeit die Entäusserung ist, so muß die Production selbst die thätige Entäusserung, die Entäusserung der Thätigkeit, die Thätigkeit der Entäusserung sein.“ (Marx 2015: 87) In diesem entfremdeten Zustand ist Arbeit „nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse ausser ihr zu befriedigen“ (ebd.: 88, kursiv im Original). Da die spezifisch menschliche Tätigkeit das Individuum zum „Verlust seiner selbst“ (ebd.) führe, ergebe sich die Konsequenz,

78 Offenbar nimmt Marx dabei auch umfassende Anleihen bei Moses Hess (vgl. Ritz 2007: 5204). Das dem Begriff zugrundeliegende Phänomen ist allerdings schon länger bekannt; so bei Rousseau: „Der Hegel’sch-Marx’sche Terminus [Entfremdung] entspricht adäquat der Situation, für die Rousseau keinen Namen hatte, die er aber ständig beschreibt.“ (Baczko zit. n. Jaeggi 2016a: 26)

79 Adorno erweitert diesen Begriff dahingehend, „daß all das, was uns als das Natürliche nun einmal so gegeben ist, [...] seinerseits nicht ein Natürliches, sondern ein bereits in sich Reflektiertes oder – materialistisch gesprochen – ein in sich bereits gesellschaftlich Vermitteltes ist, daß das, was uns als Natur entgegentritt, in Wahrheit ‚zweite Natur‘ [...] ist und nicht erste“ (Adorno 2015a: 166).

„daß der Mensch [...] nur mehr in seinen thierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck, etc. sich als freithätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Thier“ (ebd.). Während Kant noch postuliert, dass Unfreiheit im Bereich der Körperlichkeit, Freiheit im Bereich der planvollen Entscheidungen liegt, wird Marx zufolge dieses Verhältnis infolge entfremdeter Arbeit gewissermaßen umgekehrt: Arbeit wird zum Moment der Unfreiheit, während sich fortan der Bereich körperlicher Reproduktion durch scheinbare Freiheit(en) auszeichnet.

- *Die Entfremdung des Menschen vom Gattungswesen*: Die Idee des Gattungswesens bei Marx speist sich, so Quante, aus drei Quellen: Neben Motiven von Feuerbach und Hess ist dies das „von Hegel entliehene[n] Vergegenständlichungsmodell des Handelns“ (Quante 2015: 267), der Idee also, dass Handeln eine Entäußerung des Menschen darstellt, durch die er sich in der Außenwelt verwirklicht. Marx bezieht sich hier positiv auf Hegel, indem er schreibt, dass dieser „das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“ (Marx 2015: 150, kursiv im Original). Arbeit ist dementsprechend zentrales Element menschlichen Lebens: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit.“ (ebd.: 91, kursiv im Original) Allerdings, so Marx, habe Hegel ein einseitig positives Bild der Arbeit gezeichnet, da er „auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien“ (ebd.: 151) stehe und „allein [...] die *abstrakt geistige* [Arbeit, K. R.] [anerkennt]“ (ebd., kursiv im Original). Marx dagegen fokussiert die gesellschaftliche Rahmung konkreter Tätigkeiten und schließt an die erste Dimension von Entfremdung an: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“ (ebd.: 91, kursiv im Original) Dieser Aspekt der Entfremdung kennzeichnet die „Übermacht der Welt über das Subjekt“ (Adorno 1969: 55) – die Übermacht einer Welt, die von den Menschen selbst geschaffen wurde, ihnen aber als übermächtige, selbständige Welt gegenübersteht, eben als zweite *Natur*. Dadurch, dass „die entfremdete Arbeit die Selbstthätigkeit, die freie Thätigkeit zum Mittel“ (Marx 2015: 91) der eigenen Subsistenz wird, „macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner

physischen Existenz“ (ebd.: 91f.). Das Soziale wird auf diese Weise als Element einer Zweck-Mittel-Relation definiert, das letztlich allein individuellen Interessen dient.

- *Die Entfremdung zwischen den Individuen* schließlich ist eine Konsequenz der bisher angestellten Überlegungen: „Also betrachtet in dem Verhältniß der entfremdete[n] Arbeit jeder Mensch d[en] andern nach dem Maaßstab und dem Verhältniß in welchem er selbst, als Arbeiter sich befindet.“ (ebd.: 92)

Die auf dieser Grundlage aufbauenden Ausführungen erinnern an die sozialphilosophische Interpretation der Dialektik von Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Die in Form von Lohnarbeit ausgeübte Tätigkeit sowie das aus dieser hervorgehende Produkt gehören nicht denjenigen, die jene ausführen, sondern sie gehören „[e]inem andern Wesen als mir“ (ebd.: 93, kursiv im Original), das „[...] nur der Mensch selbst sein [kann]“ (ebd., kursiv im Original). Folge ist die Etablierung gesellschaftlicher Machtstrukturen:

„Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältniß zu dem Gegenstand und dem Akt der Production als fremden und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhältniß in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Production zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Product zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Product, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht producirt, auf die Production und auf das Product. Wie er seine eigne Thätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Thätigkeit an.“ (ebd.: 94)

Analog zur hegelschen Konzeption von Herrschaft und Knechtschaft gibt es hier also zwei Seiten von Arbeit bzw. Tätigkeit: die unselbständige Seite – bei Hegel Knecht, bei Marx Arbeiter*in –, die die Dinge bearbeitet und die selbständige Seite – Herr oder Unternehmer*in –, die von der unselbständigen Arbeit profitiert. Wo allerdings bei Hegel der Knecht sich langfristig als „Gewinner“ erweist, da nur er durch Arbeit die Entfremdung überwinden kann, kommt es bei Marx auf Seiten der Arbeiter*innen zu einer Steigerung des Entfremdungsgefühls. Jaeggi beschreibt dies als Zusammenhang zweier Probleme: „das des Sinnverlusts, der ‚Verarmung‘ und ‚Bedeutungslosigkeit der Welt‘ und das der Ohnmacht oder Machtlosigkeit ihr gegenüber“ (Jaeggi 2016a: 32). Marx *skandalisiert* hier die Tatsache, so Jaeggi weiter, dass es sich bei dieser Entfremdung „um eine Entfremdung von Selbstgemachtem handelt“ (ebd.). In dieser Betrachtung

wird deutlich, dass Entfremdung, die bei Hegel als zwangsläufig bzw. in ihrer Bedeutung für die Entfaltung des Geistes tendenziell positiv dargestellt wird, bei Marx (zunächst) negativ konnotiert ist.⁸⁰ Eine erste Parallele gibt es allerdings hinsichtlich der Ansicht, dass die Entfremdung zu überwinden ist – bei Hegel geschieht dies durch die Erkenntnis des Erscheinens des Geistes in der Welt und die individuelle Aneignung seiner objektiven Gestalt durch Bildung, bei Marx durch bewusste gesellschaftsverändernde Praxis der konkreten Individuen. Die zweite Parallele besteht in der *Notwendigkeit* der Entfremdung. Bei Hegel ist Entfremdung Teil der Entwicklung des Geistes und dementsprechend ein nicht zu vermeidender Bestandteil – genauer: sowohl Ursache als auch Folge – geistigen Fortschritts, der gleichbedeutend mit der Geschichte der menschlichen Gesellschaften ist und in der absoluten Selbsterkenntnis des Geistes ein Ende findet. Bei Marx ist dieses Verhältnis komplexer. Um dies nachzuvollziehen, muss zunächst auf das marxsche Verständnis von Geschichte sowie auf die diesem Verständnis immanente Teleologie eingegangen werden.

Im von Marx gemeinsam mit Engels verfassten *Manifest der Kommunistischen Partei* heißt es, dass die „Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Geschichte von Klassenkämpfen“ (Marx/Engels 1997: 19) sei und sich in Stufen vollziehe – die Grundlage des *Historischen Materialismus* (ein Ausdruck, der erst nach dem Tod von Marx entstand) bzw. der *materialistischen Geschichtsauffassung*. Eine Weiterentwicklung der Gesellschaften sei auf die Widersprüche zwischen jeweils zwei dominierenden

80 Vieth meint, dass bei Marx „der Gegensatz gerecht/ungerecht auf den Gegensatz entfremdet/nicht entfremdet reduziert“ (Vieth 2016: 167) werde. Das würde allerdings bedeuten, dass Marx Entfremdung als normatives Problem verstünde. Zur Frage der Normativität bei Marx schreibt hingegen Kößler von dessen Streben nach „rückhaltlose[r] Erkenntnis“ (Kößler 2011: 31): „Diese soll nämlich – einmal mehr Webers Bestimmung der Werturteilsfreiheit so unähnlich nicht – vor allem wissenschaftlich ‚ehrlich‘ sein. Erst nach der Etablierung objektiver Einsichten sind moralische Urteile zulässig.“ (ebd.) Aufgrund des teleologischen Elements der marxschen Geschichtsbetrachtung fallen zwar Engagement und wissenschaftliche Objektivität gewissermaßen in eins (vgl. ebd.: 40f.), dennoch ist es gerade das Bemühen von Marx, den Kapitalismus objektiv zu analysieren. Für Bloch wiederum bezeichnet der oben zitierte kategorische Imperativ ein „Parteilichkeitskriterium“ (Bloch 1973: 156), an dem sich auch Wissenschaft messen lassen muss. Iorio argumentiert, dass die Normativität „in den gesellschaftlichen Tendenzen selbst“ (Iorio 2016: 211) sich verberge und daher keine normative Theorie nötig sei. Das Thema der Normativität wird – auch in Bezug auf Weber – in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 3.1.1 nochmals aufgegriffen.

gesellschaftlichen Klassen und deren Kampf zurückzuführen, „einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“ (ebd.: 20). In der bürgerlichen Gesellschaft sind diese Klassen zum einen das im Besitz der Produktionsmittel befindliche und auf die Akkumulation von Kapital zielende Bürgertum, die Bourgeoisie, zum anderen das Proletariat, also diejenigen, die ihre Arbeitskraft an die Bourgeois verkaufen, um die eigene Existenz zu sichern.

Marx prognostiziert unter dem Eindruck der immensen Armut innerhalb der Klasse der Proletarier*innen eine massenhafte Verelendung, der nur durch eine Aneignung der Produktivkräfte durch das Proletariat zu entkommen sei. Eine solche proletarische Erhebung solle nach Marx und Engels bewirken, „daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird“ (ebd.: 32). Die proletarische Revolution soll allerdings im Gegensatz zu früheren Revolutionen, eine tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzung nach sich ziehen: „Die Proletarier haben nichts von dem Ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherige Privatsicherheit und Privatversicherungen zu zerstören“ (ebd.), sodass Marx und Engels die proletarische mit einer kommunistischen Revolution identifizieren (vgl. ebd.: 33f.). Durch die Abschaffung der kapitalistischen Wirtschaftsweise soll das Proletariat die „Existenzbedingungen des Klassengegengesatzes der Klassen überhaupt“ (ebd.: 43) aufheben, um „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (ebd.), zu etablieren.

Marx und Engels wollen „die allgemeine Bewegungstendenz der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung, die notwendigerweise zur kommunistischen Gesellschaft führen wird“ (Iorio 2016: 211), aufzeigen; der Übergang in eine andere, nachkapitalistische Gesellschaft – die Revolution – wird so als direkte, zwangsläufige Folge der historischen Entwicklung dargestellt. Mehr noch: Im Buch *Die deutsche Ideologie* wird das Thema der Überwindung der Entfremdung nochmals aufgegriffen.⁸¹ Hier nennen Marx und Engels zwei Bedingungen, die für eine Überwindung der Ent-

81 Eagleton verweist darauf, dass der in diesem Buch enthaltene Ideologiebegriff eng mit der Idee der Entfremdung zusammenhängt. Ähnlich wie die materielle Welt von Menschen produziert wird und diesen doch letztlich als fremde gegenübersteht, werden im Idealismus Ideen „als autonome Einheiten“ (Eagleton 2000: 85) aufgefasst, was letztlich dazu führt, „sie zu enthistorisieren und zu naturalisieren“ (ebd.: 85f.). Zur Genese des Ideologiebegriffs vgl. ebd.: 76ff.

fremdung erfüllt sein müssen. Zum einen ist dies ein hoher Leidensdruck infolge des Massenelends auf der einen und wachsenden Reichtums auf der anderen Seite. Zum anderen ist die Entwicklung der Produktivkräfte – also der Maschinen, der Arbeitsorganisation, der Bildung der Arbeiter*innen etc. – „eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“ (Marx 1953: 362) für eine Revolution. Garant dieses technischen Fortschritts ist als herrschende Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft die Bourgeoisie, die sich außerdem durch eine fortschrittliche Tendenz zum Kosmopolitismus⁸² auszeichnet und die Überwindung feudaler gesellschaftlicher Strukturen bewirkt hat: „Erst sie hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann.“ (Marx/Engels 1997: 22) Und weiter:

„Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen als alle vergangnen Generationen zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen – welch früheres Jahrhundert ahnte, daß solche Produktionskräfte im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten.“ (ebd.: 24f.)

Die Zielrichtung der Argumentation ist klar: Zwar sind mit der bürgerlichen Gesellschaft (vermeidbares) Elend großer Teile der Bevölkerung verbunden, doch schafft sie gleichzeitig die Bedingungen dafür, materielle Armut und deren Folgen endgültig beseitigen zu können. So ist Jaeggi durchaus darin zuzustimmen, dass Marx' Thematisierung der Entfremdung moralische Implikationen hat und auf deren Abschaffung zielt. Dennoch wird die Produktionsweise, die diese Art der Entfremdung hervorgebracht hat, als zwingend notwendig für eine Emanzipation der Menschheit von Naturzwang und Herrschaft angesehen. Die aus dieser Produktionsweise hervorgehenden Produktionsmittel sind Voraussetzung einer Emanzipation,

82 Kosmopolitismus beinhaltet Krossa zufolge eine „explizite ideologische Opposition gegenüber Positionen, die den Nationalstaat für den primären Rahmen von Gesellschaft und Politik halten“ (Krossa 2018: 140). Bei Hegel kommt der Kosmopolitismus der bürgerlichen Gesellschaft nicht zuletzt darin zum Tragen, dass sie über sich selbst hinaustreibt, langfristig als national abgeschottete also nicht überlebensfähig ist. Marx und Engels ziehen hieraus praktische Konsequenzen, wenn sie die „Proletarier aller Länder“ (Marx/Engels 1997: 60) adressieren.

„weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist“ (Marx 1953: 362, kursiv im Original).⁸³

Insofern ist die eingangs erwähnte negative Konnotation des Entfremdungsbegriffs zwar durchaus vorhanden – dennoch ist festzuhalten, dass eben diese Entfremdung eine notwendige Begleiterscheinung der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft darstellt. Darüber hinaus ist es das subjektive Empfinden dieser Entfremdung, die die Menschen antreibt, über die bestehende Gesellschaftsordnung hinauszustreben. (vgl. ebd.: 362f.)

Dass der Kapitalismus, wie alle anderen historischen Stufen vor ihm, nicht von Dauer sein wird, hängt nach Marx auch mit den periodisch auftretenden ökonomischen Krisen zusammen, die diesem immanent sind. Bei Marx findet sich hierzu allerdings keine ausgearbeitete, zusammenhängende Theorie. Vielmehr lassen sich aus verstreut gegebenen Hinweisen äußerst heterogene Krisentheorien zusammensetzen. (vgl. Heinrich 2018: 170f.) Im *Manifest* etwa stellen Marx und Engels einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Fortschritt und Krise her, die als „Epidemie der Überproduktion“ (Marx/Engels 1997: 26) bezeichnet wird. Benannt wird die Verbindung zwischen der geschichtlichen Entwicklung auf der einen und dem Zusammenhang von Produktionsmitteln und Produktivkräften auf der anderen Seite. So sei etwa der Feudalismus an ein Ende gelangt, da die Eigentumsverhältnisse den Möglichkeiten der Produktion nicht mehr angemessen waren; ebenso würde auch die bürgerliche Gesellschaft enden: „Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um

83 Dies erfuhr im Marxismus-Leninismus angesichts der Bedingungen der Gegebenheiten im zaristischen, also feudalen und dementsprechend nicht industrialisierten Russland gravierende Änderungen. Die Geschichte der frühen Sowjetunion zeigt, dass dort nach der Revolution tatsächlich zunächst der *Mangel verallgemeinert* wurde. Die Notwendigkeit einer nachträglichen Industrialisierung dürfte eine der wichtigsten Ursachen für die in der Folge durchgesetzte Betonung von „Leistung, (Arbeits-)Disziplin, Gehorsam einerseits sowie Autoritarismus und Gewalt andererseits“ (Häfner 2016: 426) sein. Hobsbawm meint, dass eine Revolution in Russland zwar zu erwarten gewesen sei, jedoch die Meinung vorherrschte, „daß eine russische Revolution nicht sozialistisch sein würde und könnte. Die Bedingungen für eine derartige Transformation waren schlichtweg nicht gegeben in einem Agrarland, das als Inbegriff für Armut, Ignoranz und Rückständigkeit galt und in dem das Industrieproletariat [...] nur eine winzige, wenn auch strategisch platzierte Minderheit war.“ (Hobsbawm 2012: 81)

den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen.“ (ebd.) Kurzfristig könnte eine Ausbreitung der Märkte und eine Intensivierung ihrer Ausnutzung Abhilfe schaffen. Diese Möglichkeit habe allerdings Grenzen und würde lediglich eine größere Krise in der Zukunft zur Folge haben (vgl. ebd.). Dass es seit dem 19. Jahrhundert immer wieder zu Wirtschaftskrisen oder Depressionen kam, ist unbestritten (vgl. Hobsbawm 1996: 51ff. zur Krise nach 1873, sowie Hobsbawm 2012: 116ff. zur Krise zwischen den Weltkriegen – insbesondere diese hat in der Folge gezeigt, welche immensen Auswirkungen die ökonomische Entwicklung auf die Entwicklung einer ganzen Gesellschaft hat). Die Ursachen der Krisen sowie die Beurteilung ihres Ausmaßes sind indes umstritten. Bei Ricardo etwa können „kapitalimmanente Krisen nur als partielle, nicht als allgemeine Systemkrisen“ (Stapelfeldt 2006: 378) auftreten; er bestreitet – wie viele seiner neoklassischen Nachfolger*innen – die Möglichkeit einer Überproduktionskrise, wie Marx und Engels sie voraussagen (vgl. ebd.: 391; auch Heinrich 2018: 170). Keynes wiederum sah es als möglich an, durch eine auf Vollbeschäftigung gerichtete staatliche Politik die Gesellschaft „dauernd in einem Quasi-Aufschwung zu halten“ (Keynes zit. n. Mattick 1973: 27), also Krisen abzuschwächen oder sogar gänzlich zu verhindern, indem die Politik Eingriffe in die Wirtschaft vornimmt – dies wiederum wurde und wird vor allem in (neo-)liberalen Kreisen äußerst kontrovers diskutiert, da hier in der Regel staatliche Eingriffe in die Wirtschaft als Auslöser von Krisen angesehen werden (vgl. Ptak 2008: 27ff.). Inwiefern eine ökonomische Krise das Potenzial hat, zu einem Zusammenbruch des Kapitalismus insgesamt zu führen, ist indes auch unter Marxist*innen umstritten. Luxemburg etwa hält eine sozialistische Auffassung – gegen E. Bernstein – ohne eine solche Zusammenbruchstheorie für gänzlich unmöglich (vgl. Luxemburg 2009: 76). Heinrich hingegen sieht keine Hinweise darauf, dass Marx – auch wenn er in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* das Wort Zusammenbruch einmal verwendet – tatsächlich einen zwingenden Zusammenhang zwischen zyklisch auftretenden ökonomischen Krisen und dem Ende des Kapitalismus sah. Dennoch hat die Idee eines zwangsläufigen Zusammenbruchs – oft in Verbindung mit dem ebenfalls von Heinrich kritisierten Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate, nach dem der gesellschaftliche Gesamtprofit in der Ausbeutung der Arbeitskraft tendenziell immer geringer wird⁸⁴ – eine enorme Nachwirkung in der marxisti-

84 Im *Kapital* wird dieses Gesetz von Marx tatsächlich so formuliert; in den 1870er Jahren finden sich allerdings Texte von ihm, die auf Zweifel an diesem Gesetz hindeuten könnten. So untersucht Marx nun das von ihm selbst aufgestellte

schen Literatur wie auch in der Arbeiter*innenbewegung. (vgl. Heinrich 2018: 148f.)

Die Analyse der bestehenden Gesellschaftsordnung ist das Hauptanliegen des zentralen Werks der Spätphase von Marx, *Das Kapital*. Eingangs wird die kapitalistische Gesellschaft als „ungeheure Warensammlung“ (Marx 2009: 49) charakterisiert, weshalb das Buch mit der Analyse der Ware beginnt.⁸⁵ Wichtig ist hier die Unterscheidung von Tauschwert und Gebrauchswert einer Ware: Gebrauchswerte ergeben sich aus deren spezifischem Nutzen und „bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei“ (ebd.: 50). Der Tauschwert hingegen ist durch eine spezifische gesellschaftliche Situation bedingt; er entsteht durch Abstraktion vom jeweiligen Gebrauchswert der einzelnen Ware und ermöglicht es, Waren gegeneinander auszutauschen. Bei dieser Abstraktion bleibt den Waren „nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten“ (ebd.: 51f.) – ein wesentliches Argument, der Arbeit eine zentrale Stellung im Kapitalismus zuzuweisen.

Da der Tauschwert eine Abstraktion von den individuellen Eigenschaften der Dinge darstellt, wird auch von der spezifischen Arbeit, die zur Erschaffung des jeweiligen Gegenstandes nötig ist, abstrahiert – die unterschiedlichen Arbeiten „unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ (ebd.: 52). Der Preis der Waren wird ermittelt durch die „im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ (ebd.: 53), die für die Produktion der jeweiligen Ware nötig ist, sodass etwa eine Maschinerisierung der Produktion durch eine Verminderung der nötigen menschlichen Arbeitskraft (tendenziell) zu einer Preisminderung eines Produktes führt. Ein Ding wird allerdings erst dann zu einer Ware, wenn es auf dem Markt angeboten wird – die landwirtschaftliche Produktion in einer auf Subsistenzwirtschaft basierenden Gesellschaft etwa produziert daher nur in untergeordnetem Maßstab Waren. Während in früheren Gesellschaftsformen meist zur Subsistenz produziert und ledig-

Gesetz anhand mehrerer Rechenbeispiele, die in Gegensatz dazu stehen. (vgl. Heinrich 2016a: 189f.)

85 Marx schreibt hier meist von „Dingen“; Heinrich macht allerdings darauf aufmerksam, dass nach dem zweiten Buch des *Kapitals* auch Dienstleistungen gemeint sind (vgl. Heinrich 2016b: 99). Daher heißt es bereits im ersten Buch des *Kapitals*, dass etwa auch „ein Schulmeister produktiver Arbeiter“ (Marx 2009: 473) sein könne, „wenn er nicht nur Kinderköpfe bearbeitet, sondern sich selbst abarbeitet zur Bereicherung des Unternehmers“ (ebd.). Insofern sollte Marx' Argumentation nicht auf dingliche Waren beschränkt betrachtet werden.

lich überschüssige Produkte verkauft wurden, wird in der bürgerlichen Gesellschaft erstmals *hauptsächlich* für den Markt produziert, sodass erst hier die Warenform zur verbreitetsten Form der Produkte wird. Marx stellt im Folgenden dezidiert dar, wie der Übergang von einer Tauschwirtschaft zu einer Geldwirtschaft vonstattengeht⁸⁶, bevor eines der interessantesten Abschnitte des Buches folgt: *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*. Marx meint, dass die Ware „ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und Mucken“ (ebd.: 83); ein Ding, „sobald es als Ware auftritt, verwandelt [...] sich in ein sinnlich übersinnliches Ding“ (ebd.). Der Tauschwert wird als Eigenschaft der Ware angesehen: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt“ (ebd.: 84) – der Tauschwert ist also keine Eigenschaft der Ware selbst, sondern eine Eigenschaft, die erst durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse entsteht:⁸⁷ „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die gaukelspielerische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (ebd.: 84f.) Dieses Verhältnis entsteht durch die Herkunft der Dinge aus der menschlichen Arbeit. Die „Privatarbeiten“ – also die Arbeiten, die die Individuen jeweils verrichten – stiften durch ihre Produkte die gesellschaftlichen Beziehungen, sodass den Warenproduzent*innen „die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ (ebd.: 85) erscheinen. Heinrich spricht in diesem Zusammenhang von einer Verselbständigung der Dinge gegenüber den Produzent*innen (vgl. Heinrich 2016a: 178), an anderer Stelle davon, „dass soziale Formbestimmungen vom stofflichen Inhalt nicht mehr geschieden werden können“ (Heinrich 2018: 186). Marx beschreibt, dass sich aus dem gesellschaftlichen Tauschprozess durch Gewohnheit bestimmte Tauschverhältnisse stabilisieren – „so daß z. B. eine Tonne Eisen und 2 Unzen Gold gleichwertig, wie ein Pfund Gold und

86 Marx entwickelt hier keine historische Untersuchung der Entstehung von Geld, sondern eine logische Analyse der Geldform, bei der er vom einfachen Tauschvorgang ausgeht (vgl. Heinrich 2016b: 101).

87 In gewisser Weise gilt das nicht nur für den Tauschwert, sondern auch für den Gebrauchswert. Dass beide Aspekte auseinandertreten, hat nur in der bürgerlichen, also warenproduzierenden Gesellschaft einen Sinn, sodass dieser nur in Relation zu jenem verständlich ist.

ein Pfund Eisen trotz ihrer verschiedenen physischen und chemischen Eigenschaften gleich schwer sind“ (Marx 2009: 87) – und sich somit der Schein, dass der Tauschwert ein dem Ding selbst zugehöriges Merkmal ist, verfestigt. Den Individuen werden Grundlagen und Folgen ihres Tauschhandelns zunehmend undurchschaubar: „Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (ebd.) Marx wählt zur Darstellung dieses Sachverhalts im *Kapital* mit „Fetischismus“ einen Begriff aus dem religiösen Bereich. Böhme macht auf eine Kontinuität in der marxischen Gesellschaftsanalyse aufmerksam: Thematisiert Marx in den Frühschriften noch mit Feuerbach die Selbstentfremdung in der Religion, wird im *Kapital* die Selbstentfremdung in der Ökonomie quasireligiös gefasst (vgl. Böhme 2002: 113).⁸⁸ So stehe die Gesellschaft unter einem „fetischistische[n] Bann“ (ebd.: 122), sodass „keine Reform, sondern nur eine Revolution die strukturelle Verzauberung der Gesellschaft brechen kann“ (ebd.:122f.).⁸⁹ Inwieweit dieser Bedeutungszusammenhang von Marx tatsächlich intendiert wurde, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Es wird jedoch deutlich, dass der Warenfetisch immense Auswirkungen auf das Bewusstsein der vergesellschafteten Individuen hat. Ebenso verhält es sich mit dem Geldfetisch: „Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andren Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist.“ (Marx 2009: 102f.) Auch diese Verselbständigung des Geldes wird durch gesellschaftliche Prozesse bedingt.

In der einfachen Warenzirkulation W–G–W (wobei „W“ für „Ware“ und „G“ für „Geld“ steht) geht es darum, durch den Verkauf einer Ware Geld zu erhalten, das für den Kauf einer anderen Ware verwendet werden soll; der Zweck liegt also außerhalb des Tauschs selber, in der Regel in der Erlangung des Gebrauchswerts der zweiten Ware. Die zweite Form der

88 Dagegen meint Schmieder, „dass die Kritikkonzeption des späten Marx nicht mehr auf einem normativen Mensch-Konzept beruht und nicht mehr als Fortsetzung des frühen entfremdungskritischen Ansatzes verstanden werden kann, sondern aus einem radikalen Bruch mit früheren Positionen erwachsen ist“ (Schmieder 2006: 107).

89 Böhme gibt darüber hinaus interessante Einblicke in die Geschichte der Rezeption des Fetischismusbegriffs im modernen Europa. Im Sinne neuerer Entwicklungen in der Ethnologie hinterfragt Böhme im Folgenden, inwieweit Marx den Fetischismus in der modernen Gesellschaft gewissermaßen „erfindet“: „Ohne Zweifel erzeugt Marx [...] erst die ‚Vorstellung‘ und den ‚Schein‘ des Kapitalverhältnisses.“ (Böhme 2002: 120)

Zirkulation ist G–W–G: Es soll Geld in eine Ware investiert und durch deren Verkauf mehr Geld als vorher investiert erhalten werden, sodass die Form eigentlich G–W–G ist, wobei „G“ im Vergleich zu „G“ eine um den *Mehrwehrt* vergrößerte Geldmenge darstellt. (vgl. Marx 2009: 152f.) Der Mehrwert wiederum kann als das eigentliche Produkt kapitalistischer Produktion verstanden werden. Er entsteht wie folgt: Um die eigenen Lohnkosten (zuzüglich der zur Produktion nötigen Sachkosten) zu erarbeiten, müssen Arbeiter*innen eine bestimmte Zeitdauer arbeiten, nach deren Ablauf die Bilanz des Unternehmens bei 0 steht. Danach arbeiten die Werk tätigen ausschließlich für den Gewinn des Unternehmens – sie verrichten Mehrarbeit, deren Ertrag Mehrwert genannt wird. Geld, das bewusst in der beschriebenen Weise zum Zweck der quantitativen Vermehrung, zur „Verwertung des Werts“ (ebd.: 154) genutzt wird, ist *Kapital*, dessen Bewegung dann „Selbstzweck“ ist. Marx bezeichnet die Bewegung des Kapitals als „maßlos“, da das Kapital, um sich selbst als Kapital zu erhalten, diese Bewegung immer wieder erneuern muss (vgl. ebd.). Marx analysiert, wie dieser Wertzuwachs in der Kapitalzirkulation entsteht und kommt zu folgendem Ergebnis:

„Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche eigentümliche Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft.“ (ebd.: 168f.)

Die zentrale Rolle der Arbeit für die kapitalistische Gesellschaft – im Manifest wird die Lohnarbeit entsprechend auch als „Bedingung des Kapitals“ (Marx/Engels 1997: 33) bezeichnet – ergibt sich also aus ihrer Eigenschaft, Wert produzieren zu können, sodass als *produktive Arbeit* nur das gilt, was geeignet ist, Mehrwert herzustellen; der *Kapitalfetisch* als der Schein, dass das Kapital selbst Kapital produziert, entsteht durch Absehung dieser zentralen Rolle der Arbeit.

Bedingung dafür, dass die Arbeiter*innen ihrer Arbeitskraft auf dem Markt anbieten können,⁹⁰ ist nach Marx die Existenz des „freien Arbei-

90 Auf dem *Arbeitsmarkt* wird dementsprechend eigentlich *Arbeitskraft*, also „die Fähigkeit eines Menschen zu arbeiten“ (Heinrich 2016a: 174), angeboten. Da die Arbeitskraft „[...] nur als Anlage des lebendigen Individuums [existiert]“ (Marx

ters“: „frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (Marx 2009: 170). So ist der Arbeiter auch frei, den Arbeitgeber zu wechseln, aber er „kann nicht die ganze Klasse der Käufer, d. h. die Kapitalistenklasse verlassen, ohne auf seine Existenz zu verzichten. Er gehört nicht diesem oder jenem Kapitalisten [...], aber der Kapitalistenklasse“ (Marx 2002: 23, kursiv im Original). Wie diese doppelte Freiheit historisch hergestellt wurde, zeigt Marx im Abschnitt über die *ursprüngliche Akkumulation*: „Der Ausgangspunkt der Entwicklung, die sowohl den Lohnarbeiter als den Kapitalisten erzeugt, war die Knechtschaft des Arbeiters. Ihr Fortgang bestand in einem Formwechsel dieser Knechtschaft, in der Verwandlung der feudalen in kapitalistische Ausbeutung.“ (Marx 2009: 661; vgl. auch Hobsbawm 2004: 96f.) Marx zeigt, dass es sich dabei um einen langwierigen Prozess handelte, den er als „die gewaltsame Schöpfung vogelfreier Proletarier“ (Marx 2009: 686) bezeichnet, die durch „blutige Disziplin“ (ebd.) und eine „schmutzige Haupt- und Staatsaktion, die mit dem Ausbeutungsgrad der Arbeit die Akkumulation des Kapitals polizeilich steigert“ (ebd.: 686f.), geschieht, etwa durch die gewaltsame „Umwandlung“ von Land- in Industriearbeiter*innen (vgl. ebd.: 678ff.).⁹¹

Auf dieser Grundlage erst konnte sich der Kapitalismus entwickeln – und mit ihm die Bereitschaft aller Gesellschaftsmitglieder, sich den damit verbundenen Erfordernissen anzupassen:

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und

2009: 172) muss ihr Tauschwert – der Arbeitslohn – die Erhaltung des Individuums und, da dieses sterblich ist, seine Fortpflanzung ermöglichen. Ihr Wert variiert demnach ebenso wie die Kosten der Lebenserhaltung. Zusätzlich fließen „Erlernungskosten“ (ebd.: 173) ein. Die Unterscheidung von Arbeit und Arbeitskraft entspricht der zwischen Gebrauchswert (lebendige Arbeit) und Tauschwert (Arbeitskraft als potenzielle Arbeit) (vgl. Heinrich 2016a: 174f.).

- 91 Hierzu zählt die Vertreibung der Landbevölkerung, die auf dem Ende des Lehnswesens sowie auf der Privatisierung von Allgemeineigentum beruht. Beides diente dem Zweck, Weideland für die Textilproduktion zu gewinnen. Die oftmals blutigen Vertreibungen geschahen mit Hilfe staatlicher Stellen. (vgl. Marx 2009: 661 ff.)

Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie gewährleisteten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.“ (ebd.: 681)

Marx zeigt, dass das Arbeitsethos des Proletariats – von Hegel als Merkmal der Zivilisation gelobt und von Lafargue als „rasende Arbeitssucht“ (Lafargue 2014: 31) verurteilt – ebenso wenig naturgegeben ist, wie es die „übersinnlichen“ Eigenschaften von Ware, Geld und Kapital sind; es entspricht vielmehr einer bestimmten sozialen und historischen Situation – dem modernen Kapitalismus –, aus deren konkreten Bedingungen heraus es entstanden und zu erklären ist. So kommt es dazu, „daß die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält“ (ebd.: 171, Anm. 35). Aus der Erkenntnis, dass die Bestimmungen von Arbeit und Ware in der bürgerlichen Gesellschaft *menschliche Erzeugnisse* sind, folgt die insbesondere für die marxische Revolutionstheorie wichtige Erkenntnis, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse durch menschliche Praxis geändert werden können.

Es ist offensichtlich, dass die Arbeit einen zentralen Stellenwert in der Theorie von Marx einnimmt. Seine eigene Stellung zur Arbeit indes ist ambivalent. Zilbersheid identifiziert in Marx' Frühschriften eine „Idee der Aufhebung der Arbeit“ (Zilbersheid 1986: 3) bzw. eine Idee der „Verwandlung der Arbeit in eine neue Art der menschlichen Produktionstätigkeit“ (ebd.: 34). Diese Tendenz sei auch im Spätwerk noch nachzuweisen, gleichzeitig mache sich hier aber zusätzlich eine Tendenz zur Abkehr von dieser Idee bemerkbar (vgl. ebd.: 56). In den Frühschriften von Marx sieht Zilbersheid „zwei Arten der menschlichen Tätigkeit“ (ebd.: 36), die sich nach ihrem Zweck-Mittel-Verhältnis unterscheiden: Die eine sei Mittel zum Zweck, wie bereits oben in Zusammenhang mit dem Phänomen der Entfremdung erwähnt, die andere sei „Selbstzweck“. Eine Revolution solle dazu führen, dass alle Tätigkeiten zum Selbstzweck und so auch die Entfremdung abgeschafft würde (vgl. ebd.: 36f.). Explizit wird in der *Deutschen Ideologie* erwähnt, dass „die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt“ (Marx 1953: 367, kursiv im Original). In anderen Schriften dieser Zeit setzt Marx

die Abschaffung der Arbeit und die Abschaffung des Privateigentums unmittelbar in eins (vgl. Zilbersheid 1986: 42) – letztlich, so Zilbersheid, würden „sowohl die Produktion als auch die Konsumtion künstlerische Tätigkeit“ (ebd.: 53) werden. Im Kapital wird der Akkumulationsprozess des Kapitals mittels Arbeit kritisiert (vgl. Marx 2009: 186f.), was durchaus kritische Potentiale gegenüber Arbeit selbst birgt. Andererseits aber ist menschliches Leben ohne Arbeit undenkbar:

„Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“ (Marx 2009: 186).

Insofern hält Marx eine völlige Abschaffung von Arbeit nicht für möglich. Krüger führt dies darauf zurück, dass bei Marx „[d]ie Natur [...] – anders als bei Hegel – einen Rest von kooperationsverweigernder, abzuarbeitender Gegenständlichkeit [behält]“ (Krüger 2007: 1716). Während bei Hegel der Geist letztlich die völlige Identität von Subjekt und Objekt verbürgt, bleibt bei Marx ein nicht subsumierbarer Rest – ein Anknüpfungspunkt für Adornos Fokussierung des Nichtidentischen. Zilbersheid zitiert den dritten Band des *Kapital*, in dem ein *Reich der Freiheit* von einem *Reich der Notwendigkeit* unterschieden wird, wobei dieses grundsätzlich nicht aufzuheben sei – allerdings kann „das Reich der Freiheit immer mehr erweitert“ (Zilbersheid 1986: 77) werden. In eine ähnliche Richtung weist ein Text von Marx, der im dritten Teil der *Theorien über den Mehrwert* veröffentlicht wurde. Hier kritisiert Marx eine anonym veröffentlichte Schrift und analysiert einige Unklarheiten und Widersprüche im Text, stimmt aber in einem wesentlichen Punkt zu: „Eine Nation ist wirklich reich, wenn 6 statt 12 Stunden gearbeitet wird. *Wealth is disposable time, and nothing more.*“ (anonym zit. n. Marx 1968: 252, kursiv im Original) Der Kommentar von Marx: „[F]ree time, *disposable time*, ist der Reichtum selbst – teils zum Genuß der Produkte, teils zur free activity [...], die nicht wie die labour durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist“ (ebd.: 253, kursiv im Original).⁹² Aber auch diese notwendige Arbeit würde mit der Form ihrer gesellschaftlichen Organisation ebenfalls ihren Charakter ändern:

92 Der zitierte Satz endet mit „der erfüllt werden muß, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit oder soziale Pflicht, wie man will“ (Marx 1968: 253). Hier zeigt sich eine gewisse Unschärfe, die durch eine mangelnde Unterscheidung zwischen

2. Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin

„Es versteht sich von selbst, daß die *time of labour* selbst, dadurch, daß sie auf normales Maß beschränkt, ferner nicht mehr für einen andren, sondern für mich selbst geschieht, zusammen mit der Aufhebung der sozialen Gegensätze zwischen *master and men* [...] etc., als wirklich soziale Arbeit, endlich als Basis der *disposable time* einen ganz andren, freiern Charakter erhält“ (ebd., kursiv im Original).

Die Grundlagen für diese Möglichkeit sind in der kapitalistischen Wirtschaftsweise selbst angelegt, wie Marx im sog. *Maschinenfragment* zeigt. Die Produktion des Mehrwerts kann, wie im *Kapital* dargestellt, auf zwei verschiedene Weisen geschehen. Die Produktion des *absoluten Mehrwerts* geschieht, indem die Arbeitskraft über die Zeit hinaus genutzt wird, in der die Arbeiter*innen den eigenen Lohn, also die Kosten des eigenen Unterhalts (und möglicherweise auch den ihrer Familien) erwirtschaften – entweder durch eine Verlängerung des Arbeitstages oder durch eine Verringerung der Reproduktionskosten der Arbeiter*innen. *Relativer Mehrwert* wird produziert, indem die Arbeitskraft intensiver genutzt wird – etwa durch die Nutzung neuer Technologien oder durch eine Optimierung des Arbeitsablaufs. (vgl. Marx 2009: 473ff.) Infolge einer vermehrten Nutzung von Maschinen (für Marx gleichbedeutend mit dem Fortschritt in den Naturwissenschaften), sinkt der Anteil lebendiger Arbeit immer weiter, während die vergegenständlichte Arbeit anwächst; so hört der Produktionsprozess auf, „Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe“ (Marx 2014: 56). Vielmehr wird die Arbeit hier „subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst“ (ebd.). Es entsteht also ein Widerspruch zwischen dem Bestreben der Rationalisierung und der damit verbundenen Verringerung des Anteils der lebendigen Arbeit am gesamten Produktionsprozess einerseits und der strukturellen Angewiesenheit auf eben diese Arbeit als Quelle von Mehrwert andererseits. So kommt Marx zu dem Schluss, dass „[d]as Kapital [...] so an seiner eignen Auflösung als die Produktion beherrschende Form [arbeitet]“ (ebd.: 60). Dass „das Kapital hier – ganz unabsichtlich – die menschliche Arbeit auf ein Minimum reduziert“ (ebd.: 62), ist auf der einen Seite „die Bedingung ihrer Emanzipation“ (ebd.).⁹³ Auf der anderen

Naturnotwendigkeit und *sozialer Pflicht* hervorgerufen wird. Diese Ungenauigkeit lässt auch durchaus problematische Interpretationen hinsichtlich einer alternativen gesellschaftlichen Organisation von Arbeit zu.

93 Im Zusammenhang mit der 3D-Druckertechnologie ist eine neue Debatte über den Zusammenhang von Automation und Emanzipation entstanden. Boeing etwa spricht vom 3D-Drucker als einer „Marx-Maschine“ (Boeing 2008: o. S.) und

Seite erhöht sich mit dem „Wachstum des produktiven Kapitals“ (Marx 2002: 36) auch die „Macht der aufgehäuften Arbeit über die lebendige Arbeit“ (ebd.), und damit die „Herrschaft der Bourgeoisie über die arbeitende Klasse“ (ebd.) – Arbeit marginalisiert also die Stellung der Arbeitenden in der Gesellschaft, ermöglicht aber die Entwicklung gesellschaftlicher Alternativen zur Lohnarbeitsgesellschaft.

Auf den Arbeitsbegriff bei Marx und dessen Auswirkungen gibt es höchst unterschiedliche Sichtweisen, die u. a. durch unterschiedlich starke Betonungen der verschiedenen Aspekte zustande kommen. Postone etwa identifiziert zwei grundlegende Ansätze: eine *kategoriale* und eine *klassen-zentrierte* Marxinterpretation: „Erstere ist eine Kritik der Arbeit im Kapitalismus, letztere eine Kritik des Kapitalismus vom Standpunkt der Arbeit.“ (Postone 2003: 61) Zentral, so Postone, ist die Erkenntnis der Identität von Arbeit und Kapital im Gesamtprozess der Kapitalakkumulation bzw. der gesellschaftlichen Totalität, was auch Marx selbst thematisiert: „*Kapital und Lohnarbeit sind zwei Seiten eines und desselben Verhältnisses. Die eine bedingt die andere, wie der Wucherer und Verschwender sich wechselseitig bedingen.*“ (Marx 2002: 36, kursiv im Original) Im Kapitalismus etabliert sich eine unpersönliche Form der Herrschaft; diese „drückt sich als Gegensatz zwischen den Individuen und der Gesellschaft aus, die sich als abstrakte Struktur konstituiert“ (Postone 2003: 63). Postone folgert: „Statt der *Verwirklichung* des Proletariats verlangt die Aufhebung des Kapitalismus die materielle *Abschaffung* der proletarischen Arbeit. Die Emanzipation der Arbeit erfordert die Emanzipation von (entfremdeter) Arbeit.“ (ebd.: 66, kursiv im Original) Seine Marxinterpretation läuft auf die Erkenntnis hinaus, „daß der Kapitalismus in der Marxschen Analyse eine Gesellschaftsformation darstellt, in der gesellschaftliche Produktion um der Produktion willen stattfindet – während das Individuum arbeitet, um zu konsumieren“ (ebd.: 66f.). Entsprechend hätte eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft im marxschen Sinne eine Gesellschaft zum Ziel, „in der gesellschaftliche Produktion zum Zweck der Konsumtion stattfindet und die

zitiert Bowyer, der an der Weiterentwicklung dieser Technologie forscht: „Eine sich selbst reproduzierende Rapid-Prototyping-Maschine wird ein revolutionäres Eigentum an den Produktionsmitteln durch das Proletariat ermöglichen – ohne den chaotischen und gefährlichen Revolutionskram.“ (Bowyer zit. n. Boeing 2008: o. S.) Dagegen wurde allerdings darauf hingewiesen, dass etwa Nahrung nicht maschinell hergestellt werden kann – ebenso, so könnte man hinzufügen, müssen auch die Maschine selbst gebaut und ihr Rohstoffe zur Verfügung gestellt werden. Auch der Status von Dienstleistungen wird hier nicht erfasst. (vgl. Eversmann 2008: o. S.)

Arbeit des Individuums dermaßen befriedigend ist, daß sie um ihrer selbst willen ausgeübt wird“ (ebd.: 67).

Ohne den Anspruch, die angedeuteten Probleme, Viel- und Unstimmigkeiten in der Interpretation der marxischen Aussagen lösen zu wollen, kann festgehalten werden, dass es zwei unterschiedliche Aspekte in Hinblick auf das Thema *Arbeit* gibt, die in den zwei von Zilbersheid identifizierten Tendenzen offenbar zum Ausdruck kommen:

- Arbeit ist die Auseinandersetzung mit und zielgerichtete Bearbeitung der Natur, die zur Sicherung der materiellen Lebensbedingungen unabhängig von der Verfasstheit der Gesellschaft notwendig ist.
- Arbeit wird konkret durch ihre gesellschaftliche Organisationsform bedingt – in der bürgerlichen Gesellschaft als Lohnarbeit.

Infolge der spezifischen Bedingungen, unter denen im Kapitalismus Arbeit verrichtet wird, kommt es einerseits zu Entfremdungserscheinungen, was auf das marxische Frühwerk verweist. Andererseits werden durch Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik die Möglichkeiten geschaffen, die für die gesellschaftliche Reproduktion nötige Zeit immer weiter zu reduzieren, was letztlich – zumindest theoretisch – eine Überwindung des Kapitalismus ermöglicht. Dem stehen allerdings die scheinbare *Naturwüchsigkeit* der Lohnarbeit selbst und die diese ermöglichenden wie auch konstituierenden gesellschaftlichen Bedingungen entgegen – diese bleiben unhinterfragt, was sich letztlich im Waren-, Geld- und Kapitalfetisch ausdrückt. An diesen Gedanken wird Georg Lukács anschließen, wie im nächsten Teilkapitel gezeigt werden soll, und damit eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Kritischen Theorie einnehmen.

2.2.2 Lukács: Revolution und Verdinglichung

Georg Lukács' Rolle für die intellektuelle Entwicklung Adornos ist – so sind sich viele Interpret*innen einig – kaum zu überschätzen. Dannemann etwa verweist auf Bürger, der darauf abhebt, in welchem Umfang Adornos „eigenes Denken sich im Nachvollzug und der Abgrenzung von Lukács bewegt“ (Bürger zit. n. Dannemann 2004: 67).⁹⁴ In besonderem Maße trifft

94 Dannemann kritisiert, dass es innerhalb der Wissenschaft einige Versuche gibt, den immensen Einfluss von Lukács auf das Denken Adornos zu marginalisieren (vgl. Dannemann 2004: 67f.). Honneth zufolge habe auch Adorno selbst „eine starke Neigung besessen [...], dieses Erbe zu verleugnen“ (Honneth zit. n. Takahei 2016: 89). Geuss verweist auf den Rückgriff Lukács' auf Gedanken von

dies auf die Beschäftigung mit dem Konzept der *Verdinglichung* zu, das an die Analyse der Warenform bei Marx anschließt und im Zentrum des Frühwerks von Lukács steht. Hierfür steht vor allem sein Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

Ein zentrales Verdienst von Lukács ist es, die hegelschen Wurzeln der marxischen Philosophie wieder in die Diskussion gebracht zu haben. Tertulian etwa sieht bei Lukács vor allem ein „Bemühen [...], den kategorialen Reichtum des Hegelschen Denkens zu reaktualisieren und Hegels zahlreiche Errungenschaften – seine ‚epochemachenden Entdeckungen‘ – in den Rahmen einer materialistischen Ontologie zu integrieren“ (Tertulian 2016: 64). Dies brachte ihn schon früh in Opposition zu anderen führenden marxistischen Intellektuellen: Lukács, so Dierse, „wendet sich gegen die ‚Verflacher des M[arxismus, K. R.] (Bernstein) wie auch gegen die ‚Vulgär-Marxisten‘ (Kautsky) und wirft ihnen vor, ‚die dialektische Methode und mit ihr den Schwung des Sozialismus‘ aufgegeben zu haben“ (Dierse 2007: 18228).⁹⁵ Folgt man der Einteilung Heinrichs, opponiert Lukács gegen einen verflachten „Weltanschauungsmarxismus“ (Heinrich 2018: 23) – „[e]in äußerst simpel gestrickter Materialismus, bürgerliches Fortschrittsdenken, ein paar stark vereinfachte Elemente der Hegelschen Philosophie und Versatzstücke Marxscher Begrifflichkeiten“ (ebd.) wurden hier zu einer säkularen Weltanschauung vermengt – auf der einen und

Kierkegaard (vgl. Geuss 2016: 184), wodurch sich eine weitere Verbindung zu Adorno ergibt, der seine Dissertation über diesen verfasste.

- 95 Die Kritik an E. Bernstein hängt stark mit dessen Ablehnung der Dialektik und der marxischen Geschichtsphilosophie zusammen. Sein Ausspruch, nach dem ihm das „Endziel des Sozialismus [...] nichts, die Bewegung alles“ (Bernstein 1969: 200) sei, steht paradigmatisch dafür. Bernstein argumentiert mit der ausbleibenden Verelendung breiter Bevölkerungsschichten und wirft einigen Marxist*innen vor, dass sie „sich noch nicht vom dialektischen Schema des Werkes [*Das Kapital*, K. R.] [...] trennen können“ (ebd.: 208). Er plädiert dafür, nicht länger eine Revolution anzustreben, sondern politische Ziele durch aktive Teilnahme am demokratischen Gesetzgebungsverfahren zu verfolgen (vgl. ebd.: 212f.). Damit ging die Idee einher, dass „der Sozialismus [...] mit der Sicherheit eines Naturphänomens [komme]“ (Kondylis 2000: 343), weshalb das Ziel einer revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft aufzugeben sei. Diese Sichtweise führte zu langanhaltenden Debatten in der deutschen Sozialdemokratie. Luxemburg etwa schreibt von einer „Mystifikation“ (Luxemburg 2009: 30), da auch ein demokratischer Staat in erster Linie bürgerlicher „Klassenstaat“ (ebd.) sei und dementsprechend „in den Interessen des Kapitals [...] die Sozialreform ihre natürlichen Schranken [findet]“ (ebd.). So bilden Maßnahmen zum Schutz der Arbeiter*innen für Luxemburg „nicht einen Eingriff in die kapitalistische Ausbeutung, sondern eine Normierung, Ordnung dieser Ausbeutung“ (ebd.: 33).

einen Marxismus-Leninismus auf der anderen Seite, der als Fortsetzung dieses Weltanschauungsmarxismus schließlich zum Dogma erstarrt war (vgl. ebd.: 23f.).

Diese Abgrenzung von zu seiner Zeit vorherrschenden Marxinterpretationen bringt Lukács explizit im ersten Aufsatz des 1923 erschienenen *Geschichte und Klassenbewusstsein* mit dem Titel *Was ist orthodoxer Marxismus?* zum Ausdruck (vgl. Lukács 1983: 58–93). Lukács beantwortet die im Titel formulierte Frage folgendermaßen: „Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx‘ Forschung [...]“. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*“ (ebd.: 58f., kursiv im Original), wobei mit *Methode* hier *Dialektik* gemeint ist. Dieser Ausgangspunkt brachte Lukács von Seiten damaliger marxistischer Philosophen großen Widerspruch ein. So etwa den des sowjetischen Philosophen Deborin, der *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1924 umfassend kritisierte und die Resultate der marxischen Forschungen als untrennbar von dessen Methode ansah (vgl. Deborin 2016: o. S.). Er fragt: „[W]elche Bedeutung kann die Methode an sich haben, wenn ihre Richtigkeit nicht bestätigt wird durch die Praxis, wenn die ‚Resultate‘ der Untersuchung mit der Praxis in Widerspruch stehen?“ (ebd.) Deborin folgert, dass für Lukács die dialektische Methode „nur auf dem Gebiete des reinen Denkens anwendbar ist“ (ebd.), was ihn zu dem Urteil führt, Lukács sei „Idealist vom Scheitel bis zur Sohle“ (ebd.). Besonders Lukács‘ Kritik an Engels erzeugte heftigen Widerspruch, sodass Deborin Lukács letztlich ein „ablehnendes Verhalten dem Materialismus gegenüber“ (ebd.) attestiert, das Lukács von bürgerlichen Philosophen übernommen habe, weshalb er „in Widerspruch [...] mit dem Marxismus, mit dem dialektischen Materialismus“ (ebd.) stehe. Dieser heftige Angriff ist eine Reaktion auf das Insistieren darauf, dass die Dialektik eine „auf die historisch-soziale Wirklichkeit“ (Lukács 1983: 63, Anm. 6) zu beschränkende Methode sei, die Engels zu Unrecht auf die Naturerkenntnis angewandt habe. Die Weigerung, „Sätze und Aussagen älterer, von der modernen Forschung teilweise ‚überholter‘ Werke wie Sätze der Bibel scholastisch auszulegen, in ihnen und nur in ihnen einen Born der Wahrheit zu suchen“ (ebd.: 58), ist Ausdruck des Anliegens von Lukács, einer drohenden Erstarrung des Marxismus zu begegnen.

Lukács richtet sich auch dagegen, naturwissenschaftliche Begriffe und Methoden unkritisch auf die soziale Wirklichkeit anzuwenden und einem rein empiristischen Ideal nachzueifern. So verweist er darauf, „daß die einfachste Aufzählung, die kommentarloseste Aneinanderreihung von ‚Tatsachen‘ bereits eine ‚Interpretation‘ ist“ (ebd.: 64). Insbesondere kritisiert

er, „daß die Erscheinungen auf ihr rein quantitatives, sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen ausdrückendes Wesen reduziert werden“ (ebd.: 65), da dies der Reduzierung der Waren auf ihren Tauschwert im Kapitalismus entspricht, den Lukács „als Herrschaft des verselbständigten Tauschwerts, als Herrschaft der Abstraktion“ (Dannemann 1987: 56) bestimmt. Er stellt einen engen Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichen Methoden und Kapitalismus her, sodass eine Übernahme dieser scheinbar neutralen Methoden „den *geschichtlichen Charakter* der ihr zugrunde liegenden Tatsachen übersieht und vernachlässigt“ (Lukács 1983: 66, kursiv im Original). Naturwissenschaftliche Methoden werden bei Lukács „als Ideologiemittel der Bourgeoisie enthüllt, die gesellschaftliche Entwicklungsprozesse als antagonismusfrei schildern und damit deren wirkliche Natur verbergen“ (Demeter 2016: 338). Dialektisches Denken aber, so Lukács, müsse anders agieren: „Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine *Totalität* einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der *Wirklichkeit* möglich.“ (Lukács 1983: 69, kursiv im Original) Erkenntnis bedeutet demnach tatsächlich auch Erkenntnis der einzelnen Fakten, kann allerdings nur stattfinden im Bewusstsein des Kontextes – eben der konkreten gesellschaftlichen Totalität.⁹⁶ Damit wendet sich Lukács sowohl gegen die idealistische bürgerliche Theorie wie auch gegen einen verkürzten Marxismus: Er wirft dem Idealismus – dass Hegels Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* hier das Ziel darstellt, ist unschwer zu erkennen – vor, „diesen gedanklichen Rezeptionsprozeß der Wirklichkeit selbst mit dem Aufbauprozeß der Wirklichkeit zu verwechseln“ (ebd.: 70) und argumentiert mit Marx, dass die Materie nicht Resultat, sondern Ausgangspunkt der Entwicklung des Geistes ist. Ebenso kritisiert er einen Vulgärmaterialismus, der die einzelnen Dinge bloß als isolierte wahrnimmt. Hierdurch wird die Erkenntnis der sozialen und historischen Bedingtheit der Erkenntnisobjekte verhindert:

„[S]obald nicht mehr die Teile im Ganzen ihren Begriff und ihre Wahrheit fanden, sondern stattdessen das Ganze aus der Betrachtung als unwissenschaftlich entfernt oder zur bloßen ‚Idee‘ oder ‚Summe‘ der Teile verblaßte, mußte der Reflexionszusammenhang der isolier-

96 Lukács verknüpft dies mit der klassischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung von Dingen: An Marx anschließend verweist er auf den „Unterschied zwischen ihrer realen Existenz und ihrer inneren Kerngestalt“ (Lukács 1983: 68).

ten Teile als zeitloses Gesetz einer jeden menschlichen Gesellschaft erscheinen.“ (ebd.: 70f.)

Einzelne soziale Phänomene sind also nicht überhistorisch, sondern eben von der Existenz eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems abhängig. Lukács unterstreicht damit den fundamentalen Unterschied zwischen den Naturwissenschaften und der Erkenntnis der Gesellschaft: Während Widersprüche in jener ein Zeichen für „unfertige“ Theorien und somit zu überwinden sind, wird das Auftauchen von Widersprüchen in dieser produktiv gewendet – „sie werden als notwendige Widersprüche, als die antagonistische Grundlage dieser Produktionsordnung begriffen“ (ebd.: 72); aufzuheben sind sie dementsprechend in der Realität und nicht in der Theorie. Insofern ist die Verfolgung naturwissenschaftlicher Ideale den Gesellschaftswissenschaften nicht nur nicht angemessen, sondern führt zu einer Verfestigung des gesellschaftlichen Status Quo, da Widersprüche als bloß theoretische und von der gesellschaftlichen Realität unabhängig begriffen würden (vgl. ebd.: 72f.).⁹⁷ Eine solche Betrachtung ist im Kapitalismus allerdings – nicht nur in der Wissenschaft – die Regel. Dementsprechend ist „das Zerreißen dieser Hülle“ (ebd.: 78), der „fetischistischen Gegenständlichkeitsformen“ (ebd.) notwendig, um angemessene Erkenntnis erzielen zu können. Es geht demnach um die Reformulierung eines Ansatzes, der bereits in der marxischen Theorie steckt: die Bewusstmachung gesellschaftlich unbewusster Verhältnisse. Lukács fasst „die dialektische Methode von Marx als konsequente Weiterführung dessen, was Hegel selbst angestrebt, aber nicht konkret erreicht hat“ (ebd.: 83). Hegels den Geist verabsolutierende Philosophie ist für Lukács Ausdruck dessen, dass einerseits erst im Kapitalismus aufgrund der umfassenden Vergesellschaftung Gesellschaftserkenntnis im eigentlichen Sinne möglich ist, dies aber andererseits zunächst in unangemessener Form geschieht.

Auch in Fragen der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit nimmt der Klassenunterschied zwischen Bourgeoisie und Proletariat eine Schlüsselstellung ein. Wie bereits Hegel und Marx verweist Lukács auf die Herstellung einer *zweiten Natur* durch die Menschen und folgert, dass die bürgerliche Gesellschaft auch der bürgerlichen Klasse als fremd und äußer-

97 Für Stapelfeldt stellt ein positivistischer und damit undialektischer Marxismus einen „Rückfall“ hinter Marx dar: „[D]ieser Marxismus erneuerte, teils bewusstlos, aber in kritischer Absicht, frühsozialistische Träume von einer Arbeits- und Industriegesellschaft, von einem politischen Verwaltungssystem, von der befreienden Kraft der Naturbeherrschung“ (Stapelfeldt 2012: 167), und konnte, so ist zu ergänzen, dabei an Motive bei Marx selbst anknüpfen.

lich erscheinen muss. Während es bei Hegel der absolute Geist ist, der am Ende seiner Entwicklung sich selbst und damit die Welt in einem umfassenden Sinne erkennt, ist bei Lukács das Proletariat Endpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung und gleichermaßen Garant einer umfassenden Erkenntnis von Geschichte und Gesellschaft, die erst vom „Klassenstandpunkt des Proletariats“ (ebd.: 87) aus möglich wird. Eine wissenschaftliche Durchdringung der gesellschaftlichen Welt wird damit auch zum Auftrag des Proletariats, „weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen; weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird“ (ebd.). Das Proletariat wird somit „zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis“ (ebd.), da „von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen“ (ebd.) – die Parallele zum Selbstbewusstsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist offensichtlich. Damit, so Lukács weiter, ist auch die Bedeutung der Dialektik für den Marxismus erwiesen. Der Aspekt der Selbsterkenntnis des Proletariats verweist thematisch bereits auf einen anderen wichtigen Aufsatz aus *Geschichte und Klassenbewusstsein: Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*.

In diesem Aufsatz geht Lukács von der Prämisse aus, dass alle Kritik des Kapitalismus mit „der Analyse der Ware beginnen“ (ebd.: 170) müsse:⁹⁸ „[E]s gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müsste.“ (ebd., kursiv im Original). Die Frage nach der Warenform wird „als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen“ (ebd.) in den Blick genommen, denn „[...] in der Struktur des Warenverhältnisses [kann] das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden“ (ebd.).

Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass im Kapitalismus die Ware die bestimmende Form menschlicher Produkte bildet und zur „Universalkategorie“ (ebd.: 174) wird. Lukács schließt aus dem marxischen Gedanken, nach dem es „[...] das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst [ist], welches hier für sie die gaukelspielerische Form eines

98 Dannemann merkt an, dass Lukács die marxische Theorie auf der begrifflichen Ebene stark vereinfacht, indem er dessen ausdifferenzierte Unterscheidungen verschiedener Aspekte und Dimensionen von „Ware“ nicht übernimmt (vgl. Dannemann 1987: 55).

Verhältnisses von Dingen annimmt“ (Marx 2009: 84f.), dass alle Beziehungen im Kapitalismus eine „gespenstische Gegenständlichkeit“ (Lukács 1983: 171) erhalten; dies betrifft „das Verhältnis der Einzelnen zu sich selbst, ihr[en] Umgang mit den Dingen und die zwischenmenschlichen Beziehungen“ (Quadflieg 2011: 702), die nunmehr als Dinge behandelt werden – Folge der von Marx beschriebenen Entfremdung, die aus der „Abstraktion der menschlichen Arbeit“ (Lukács 1983: 175f.) folgt. Diese Verdinglichung bedeutet für Lukács, dass „die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, [...] ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muß, wie irgendein zum Warendering gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung“ (ebd.: 175).

Zentral für das Verdinglichungstheorem ist auch das Problem, dass die Verdinglichung selbst für das verdinglichte Bewusstsein kaum durchschaubar ist. Quadflieg beschreibt, dass die Verdinglichung „sowohl ihr historisches Gewordensein verschleiert als auch eine spezifisch moderne Vorstellung der Subjekte von sich selbst, von ihrem Verhältnis zu anderen und zur Welt hervorbringt, die sie nahezu vollständig von ihren ‚objektiven‘ [...] Bedingungen entfremdet“ (Quadflieg 2011: 702) – ein Aspekt, der bei Adorno später als „Verblendungszusammenhang“ (Adorno 2018b: 99) gefasst werden wird. Der Arbeitsprozess, dem dieser Entfremdungsmechanismus entspringt, wandelt sich durch Rationalisierung⁹⁹ seit Beginn des Kapitalismus zunehmend. Nach Lukács werden Arbeiter*innen vermehrt „als bloße Fehlerquellen“ (Lukács 1983: 178, kursiv im Original) wahrgenommen und durch Arbeitsteilung und Vereinfachung der Operationen zunehmend austauschbar; schon Marx meinte, dass zunehmend nicht mehr die Werte der Arbeitsstunden betrachtet, sondern die Stunden und die Arbeitenden im Wert gleichgesetzt werden, was bedeutet, „daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist wie ein an-

99 An anderer Stelle verweist Lukács hinsichtlich des Begriffs der Rationalisierung auf Weber (vgl. Lukács 1983: 187f.), der entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des Denkens Lukács‘ hatte und von diesem selbst als einer der „klarblickenden Historiker[n] des Kapitalismus“ (ebd.: 187) bezeichnet wird. Bei Weber bedeutet Rationalisierung eine Tendenz der Moderne, die dazu führt, „daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe“ (Weber 1973: 594). Rationalisierung bedeutet demnach eine „Entzauberung der Welt“ (ebd.) – eine Formulierung, die von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* als Beschreibung der Aufklärung übernommen wird (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 8). Rationalisierung bedeutet in der Praxis eine Organisation von Vorgängen und Abläufen in Technik und Verwaltung nach Maßstäben der Vernunft, wie Weber selbst den Begriff auch in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* verwendet (vgl. Weber 2005: 8ff.).

derer Mensch während einer Stunde“ (Marx zit. n. Lukács 1983: 179). Im Arbeitsprozess wie in der Gesellschaft werden die Menschen zu „isoliert abstrakte[n] Atome[n] [...], deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt wird“ (ebd.: 180). Lukács setzt daran anknüpfend die Entwicklung innerhalb der Arbeitswelt mit der Entwicklung der gesamten Gesellschaft gleich: „Das Schicksal des Arbeiters wird zum allgemeinen Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, daß der Arbeitsprozeß der Betriebe sich in dieser Richtung gestalte.“ (ebd.: 181) Damit verweist Lukács auf die Notwendigkeit der Freiheit der Arbeiter*innen, ihre Arbeitskraft auf einem Markt zu verkaufen, wo sie sich vereinzelt, in Konkurrenz untereinander begegnen.

Diese „Isolierung und Atomisierung“ (ebd.: 182) ist aufgrund der umfassenden Vergesellschaftung jedoch ein Schein, der notwendig aus der ökonomischen Beschaffenheit der Gesellschaft folgt, da die Individuen vorrangig als isolierte Warenbesitzer*innen in isolierten Tauschakten miteinander agieren. Ähnlich wie von spezifisch menschlichen Eigenschaften zugunsten der objektivierten Erfassung von Menschen als Träger des Tauschvorgangs abgesehen wird, werden auch Dinge nur im Kontext der bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse erfahren – Lukács verweist wiederum auf Marx und das von ihm verwendete Beispiel der Maschine, die im Kapitalismus vor allem mit der Produktion von Profit in Verbindung gebracht wird, auch wenn dies mit ihren physikalischen Eigenschaften nicht in Zusammenhang steht. Die Verdinglichung des Bewusstseins bewirkt allerdings, dass eben diese Zusammenhänge nicht mehr erkannt und hinterfragt werden – nach Lukács verstärkt sich dieser Prozess infolge der gesellschaftlichen Entwicklung: Da das „kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein“ (ebd.: 185), etwa durch die Entwicklung eines dazu passenden Rechtssystems, das der rational organisierten kapitalistischen Wirtschaft entspricht (vgl. ebd.: 189).¹⁰⁰ Lukács kritisiert die durchrationalisierte Arbeitsorganisation (deren Bild bei Lukács wesent-

100 U. a. hieran zeigt sich auch, so Dannemann, „daß Lukács im Rationalitätsprinzip *das* Vorbild der Verdinglichung sieht“ (Dannemann 1987: 51, kursiv im Original).

lich vom Taylorismus¹⁰¹ bestimmt ist) anhand eines Maßstabs, den Dannemann als „Modus einer Arbeit, die (a) an der Selbstverwirklichung der Arbeitenden (b) im Rahmen der bewußten Steuerung der Gesamtproduktion bzw. der Gesamtgesellschaft orientiert ist“ (Dannemann 1987: 54), fasst. Kritisiert wird die Organisation der Arbeit vor allem in ihrem Bezug auf die konkrete gesellschaftliche Totalität, die Arbeitsteilung also als Arbeitsteilung unter kapitalistischen Verhältnissen.¹⁰²

Lukács erkennt im Aufbau des Staates und der Gesellschaft die Arbeitsteilung der innerbetrieblichen Organisation wieder, die er als eine „das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigende[n] Spezialisierung“ (Lukács 1983: 192) charakterisiert. In der Fabrik werden die geistigen Fähigkeiten der Arbeiter*innen von ihnen „abgetrennt“ und unterdrückt, da sie überflüssig und als potenzielle Fehlerquellen erscheinen. Im Bereich der „geistigen“ Arbeiten hingegen wird „eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten) von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware“ (ebd.: 193) gemacht. Hier ist die verkaufende Arbeitskraft Teil des psychischen Apparats, der individuellen kognitiven und emotionalen Eigenschaften des Menschen selbst:

„Der spezialistische ‚Virtuose‘, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber [...], sondern gerät auch in eine kontemplative Attitüde zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am grotesksten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des ‚Besitzers‘ wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird. Die ‚Gesinnungslosigkeit‘ der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnis-

101 Mit dem Begriff Taylorismus wird Bonazzi zufolge üblicherweise „eine repetitive, in Einzelvollzüge zerlegte und standardisierte Arbeit bezeichnet, wobei das Fehlen von Ermessensfreiheit und intelligenten Arbeitsinhalten als notwendige Bedingungen einer intensiveren und einheitlicheren Produktion gelten“ (Bonazzi 2014: 25). Gleichzeitig legt Bonazzi jedoch Wert auf die Feststellung, dass tayloristische Methoden zum Ende des 19. Jh. als innovativ und progressiv gelten konnten (vgl. ebd.: 25f.).

102 Entfremdung und Verdinglichung werden nach Lukács nicht zwangsläufig vollständig in einer alternativen Form der Ökonomie aufgehoben; entfremdete Arbeit ist also durchaus auch in anderen Wirtschaftssystemen möglich (vgl. Dannemann 1987: 54).

se und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar [...].“ (ebd.: 193f.)

Die Arbeitskraft, die als Ware verkauft wird, ist demnach einerseits höchst individuell, insofern sie aus individuellen, z. B. kognitiven und emotionalen, Akten besteht. Andererseits muss sie als Ware austauschbar und damit quantifizierbar sein.

Rationalisierung und Verdinglichung wirken auch in den Bereich der Wissenschaften im Allgemeinen und der Ökonomie im Besonderen hinein. Lukács kommt zu dem Schluss, dass eine immer feinere Einteilung der (vor allem Wirtschafts-)Wissenschaften in Fachgebiete es unmöglich macht, die Totalität zu überblicken, was in Krisenzeiten elementare Auswirkungen hat: „Die Unbegreifbarkeit, die Irrationalität der Krise folgt zwar auch inhaltlich aus der Klassenlage und den Klasseninteressen der Bourgeoisie, sie ist aber zugleich formell die notwendige Folge ihrer ökonomischen Methode.“ (ebd.: 202) Seine Kritik an der Aufspaltung der Wissenschaften ist auch eine Kritik an Weber, für den eben diese Arbeitsteilung zum Ideal der Wissenschaften gehörte (vgl. Kondylis 2000: 342). Stattdessen benötigte es eine „innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode“ (Lukács 1983: 208), um die Einzelwissenschaften zu verbinden, was in der bürgerlichen Philosophie unmöglich sei. Diese ziehe sich schlussendlich auf Erkenntnistheorie zurück und legitimiere so lediglich die Zergliederung der Wissenschaften in Einzelwissenschaften. Dadurch wird „die hoffnungslose Entfernung von einem Durchschauen der Verdinglichung, die diesem Formalismus zugrunde liegt, endgültig vollendet“ (ebd.) und Verdinglichung philosophisch legitimiert. Lukács befasst sich dann im Abschnitt *Die Antinomien des bürgerlichen Denkens* (vgl. ebd.: 209–267) mit der Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit, an die Marx anschließt. In dessen Theorie sei das Proletariat „als identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses“ (ebd.: 267) konzipiert; der Gedanke der Selbsterkenntnis des Proletariats, die mit der „objektive[n] Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft“ (ebd.) zusammenfalle, taucht hier wieder auf. Diese Erkenntnis ist allerdings nicht Selbstzweck: „Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewußtes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten, objektive Schranken bleiben müssen.“ (ebd.: 267f.) Im Folgenden entwickelt Lukács eine Idee der Überwindung der Verdinglichung, die eng mit menschlicher *Praxis* verbunden ist. Diese Praxis könne

„keine andere Form annehmen als die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen“ (ebd.: 338, kursiv im Original).

Hierbei beruft sich Lukács auf die von Marx in den Feuerbachthesen postulierte Wendung der Philosophie ins Praktische (vgl. ebd.: 346f.). In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die für den Marxismus-Leninismus konstitutive Abbildtheorie. Zentral für diese ist „die Annahme, daß der Gegenstand der Erkenntnis vom erkennenden Subjekt weder erzeugt noch unmittelbar geschaut wird, sondern außerhalb und unabhängig vom Subjekt als objektive Realität besteht“ (Nieraad 2007: 144) – insofern besteht hier zum einen die Gefahr, auf einen erkenntnistheoretischen Standpunkt vor Kant zurückzufallen; zum anderen die Gefahr, diese Beziehung undialektisch und somit einseitig zu betrachten und damit die Rückwirkung der Anschauung zu unterschätzen. Auch für Lukács hat eine solche Abbildtheorie Schwächen: Zum einen sei die Wirklichkeit – mit Engels – nicht als Komplex von Dingen, „sondern als ein Komplex von *Prozessen*“ (Engels zit. n. Lukács 1983: 342, kursiv im Original) zu fassen, sodass eine Abbildung von Dingen im eigentlichen Sinne gar nicht möglich sei. Zum anderen wird in der Abbildtheorie die „unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit“ (ebd.: 342) festgestellt. Daher könne eine auf die Abbildtheorie gründende Epistemologie lediglich Scheinlösungen produzieren. So müsse die Konfrontation von Denken und Wirklichkeit weiterhin als Wahrheitskriterium für Erkenntnis gelten, wobei Wirklichkeit als Ganze eine prozesshafte Definition erfährt: „Diese Wirklichkeit ist nicht, sie wird.“ (ebd.: 347)¹⁰³ Die Erkenntnis dieser Prozesshaftigkeit ist Voraussetzung für eine aktive Veränderung der Welt, da erst aus der Erkenntnis der Prozesshaftigkeit eine Erkenntnis der Verdinglichung und damit die Möglichkeit der Gesellschaftsveränderung folgen kann (vgl. ebd.: 348). Die privilegierte Stellung im Erkenntnisprozess allein, die Lukács dem Proletariat zuspricht, bringt allerdings keine Veränderung mit sich und ist dementsprechend nicht hinreichend: Es kommt auf „das *praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats*“

103 Stapelfeldt expliziert dies wie folgt: „Die Möglichkeit einer Erkenntnis der kapitalistischen Wirklichkeit besteht mithin nicht in einer unmittelbaren Erkenntnis dieser Wirklichkeit, sondern in einer Kritik der gesellschaftlichen, durch den Warenfetischismus produzierten Tatsachen.“ (Stapelfeldt 2012: 179)

(ebd.: 349f., kursiv im Original) an. Lukács bemerkt, dass es sich bei der Aufhebung der Verdinglichung um einen langwierigen Prozess handelt, der – nachdem die ökonomische Entwicklung dem Proletariat „die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand“ (ebd.: 355) gegeben hat – vom Proletariat selbst umgesetzt werden muss.

Geschichte und Klassenbewusstsein löste bei seinem Erscheinen einige Kontroversen aus, beeinflusste allerdings die weitere Geschichte des westlichen Marxismus maßgeblich. Lukács selbst distanzierte sich später von einigen Thesen des Buches. Die Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Verdinglichung (vgl. hierzu Kleger 2007: 28525) führte auch zu einem Gegensatz zur Lehre von Marx selbst, was mit der Veröffentlichung der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* 1932 (neun Jahre nach *Geschichte und Klassenbewusstsein*) offenbar wurde (vgl. Demeter 2016: 338).

Innerhalb einer sich auf Marx berufenden Tradition ist Lukács' Frühwerk bis heute umstritten. Tietz/Caysa etwa kritisieren Lukács dafür, „keine historisch exakte Rekonstruktion der Marxschen Vergegenständlichungs- und Verdinglichungstheorie, sondern eher eine metaphysische Hypostasierung von Momenten derselben“ (Tietz/Caysa 2005: 97) geleistet zu haben, die Warenform zu verabsolutieren, die technische Rationalität zu einseitig abzulehnen und den Entfremdungscharakter von Arbeit zu verallgemeinern (vgl. ebd.: 97ff.). Insgesamt zeige sich bei Lukács „ein selbst falsches Bewußtsein vom Charakter der Vergegenständlichung und Verdinglichung“ (ebd.: 110).

Schmieder beschreibt eine grundlegende Auseinandersetzung zwischen Marxist*innen, die „die Wertformanalyse in stolzer Pose überschlagen“ (Schmieder 2006: 107) und im Fetischkonzept „einen schädlichen, nicht überwundenen Rest der Hegelschen Geistmetaphysik“ (ebd.) sehen, einerseits, und Theorien – angeführt ist Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* –, die eine „verkürzte Rezeption“ (ebd.) des Fetischbegriffs vertreten, indem sie diesen zum Zentrum der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung erklären, andererseits. In diesen Theorien sei, so Schmieder, „der Fetischbegriff selbst zum Fetisch“ (ebd.: 108) geworden. Dies führe, so etwa bei Postone, dazu, „dass sich neue historische Phänomene nur als Potenzierungen des von Marx beschriebenen ökonomischen Fetischismus begreifen lassen“ (ebd.: 125). Angesichts der Bedeutung der konkreten Totalität in einer materialistischen Geschichtsbetrachtung – also der Einordnung von Fakten in den spezifischen historischen und sozialen Kontext – ist das Problem offenkundig: die Gefahr, den Waren-

fetischismus ebenso zu überschätzen, wie die von Lukács kritisierten Marxist*innen der II. Internationale den technischen Fortschritt überbetonten.

Zuletzt ist zu betonen, dass die Kritik von Warenfetisch und Verdinglichung keinen umgreifenden Determinismus begründen kann – anderenfalls wären die Erkenntnis des aus der Verdinglichung folgenden ideologischen Scheins, wie auch jede Veränderung der Situation unmöglich, obwohl doch beides vom Proletariat geleistet werden soll. Quadflieg geht hier von der Annahme eines „verdeckten Residuums ‚wahrer‘ Praxis und eines Widerstandspotenzials auf Seiten der Subjekte“ (Quadflieg 2011: 703) aus. In der Fortführung durch die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos stellt sich die Möglichkeit einer Befreiung von Verdinglichung – nicht zuletzt angesichts der historischen Erfahrung des Dritten Reichs – längst nicht so optimistisch dar (vgl. ebd.: 703ff., ausf. Kap. 3).

Lukács selbst kritisierte sein eigenes Werk anlässlich der Neuauflage in den 1960er Jahren in weiten Teilen, nicht zuletzt aufgrund der starken Bezugnahme auf Hegel. So bezeichnet er nun etwa die Konstruktion des Proletariats als identisches Subjekt-Objekt der Geschichte als ein „Überhegeln Hegels“ (Lukács 1983: 25). Auch die Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Objektivierung wird zurückgenommen: Lukács sieht hierin nun einen „fundamentale[n] und grobe[n] Irrtum“ (ebd.), der allerdings „sicherlich vieles zum Erfolg von ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ beigetragen“ (ebd.) habe. Jetzt insistiert er darauf, dass „Vergegenständlichung [...] eine unaufhebbare Äußerungsweise“ (ebd.: 26) und als solche „wertfrei“ (ebd.) sei.

Nachdem Lukács viele inhaltliche Äußerungen aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* revidiert und sich dem „offiziellen“ Marxismus-Leninismus angenähert hatte (vgl. Kondylis 2000: 345f.), stellte sich nicht nur Adorno gegen Lukács.¹⁰⁴ Der Lukács-Schüler Feher urteilt über ihn: „[H]e made, in the worst Hegelian fashion, a reconciliation with reality which increasingly became Stalin’s reality“ (Feher 1985: 130); Adorno wirft ihm vor, nun „selber einen verdinglichten Standpunkt“ (Adorno 2016c: 252) einzunehmen:

104 Zum Erscheinen von Lukács’ *Der junge Hegel* schreibt Adorno an Thomas Mann: „Man sollte so etwas an Verdinglichung des Bewußtseins bei dem kaum für möglich halten, der diesen Begriff geprägt hat. Da ist der Heideggersche Essay zur Phänomenologie des Geistes in den ‚Holzwegen‘ beinahe noch Dialektik dagegen. Seien Sie froh, wenn Sie von all dem verschont bleiben.“ (Adorno/Mann 2002: 62)

„Die Marxsche Lehre von der Priorität des Seins übers Bewußtsein will aber gerade nicht ontologisch verstanden werden, sondern als Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse, in welche die Menschen ‚unfreiwillig eintreten‘. Aus solcher Priorität ein philosophisches Prinzip zu machen, heißt unweigerlich apologetisch dem Seienden absoluten Vorrang zu erteilen, endlich auch gegenüber der Praxis, die im Ernst mit einer Verdinglichung aufräumen möchte, wie sie im Abbruch der Dialektik bei Lukács theoretisch zum zweiten Mal etabliert wird.“ (ebd.: 252f.)

Sicher nicht zufällig erinnert diese Kritik an eben diejenige, die Lukács auf den Marxismus seiner Zeit bezogen hatte; schließlich war Adorno maßgeblich von dessen Frühwerk geprägt und sah nun die Wandlung zum Verfechter des Diamat entsprechend kritisch. Festzuhalten bleibt, dass es sich hierbei um einen Konflikt handelt, den Bürger „zu den Trauerspielen der linken Intelligenz des 20. Jahrhunderts“ (Bürger zit. n. Dannemann 2004: 67) zählt, Vedda als „eine der großen intellektuellen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts“ (Vedda 2004: 117) bezeichnet. Einen grundlegenden Widerspruch zwischen Lukács und Adorno kennzeichnet er am Beispiel der Antinomien der bürgerlichen Gesellschaft: „Je mehr Menschen als vereinzelte Individuen ihren eigenen Vorteil suchen, desto mehr werden sie zur Masse und unterwerfen sich dem Funktionieren der Gesamtheit.“ (ebd.: 117f.) Sowohl Adorno als auch Lukács bauen auf dieser Erkenntnis auf, ziehen jedoch unterschiedliche Konsequenzen: „Bei Lukács war das Ziel der Untersuchung die Gründung einer authentischen *Gemeinschaft*“ (ebd.: 118, kursiv im Original), die über die bürgerliche Gesellschaft hinausgeht – „Adorno dagegen übernimmt die Verteidigung der Subjektivität, die sich gegen die Vermassung wehrt“ (ebd.). Während also Lukács die Identität von Individuum und Klasse und damit die gesellschaftliche Integration ins Zentrum rückt, liegt Adornos Fokus auf dem Subjekt als einem von der gesellschaftlichen Objektivität unterschiedenen und bedrohten.

Ein weiterer Konflikt bezog sich auf Fragen der Ästhetik. Lukács hatte bereits vor *Geschichte und Klassenbewußtsein* durch literaturwissenschaftliche Arbeiten – vor allem *Die Theorie des Romans* – Bekanntheit erlangt und befasste sich weiterhin mit dieser Thematik. In den 1930er Jahren kritisierte er „fast ausnahmslos die gesamte moderne Literatur, sofern sie sich vom Normensystem des Realismus losgelöst hatte“ (Žmegač 1982: 39). Nach Žmegač ist die Anschauung von Lukács durch eine starke Bezugnahme sowohl auf die griechische Antike wie auf die klassisch bürgerliche Literatur

gekennzeichnet; experimentelleren Formen begegnete er mit Unverständnis. So ließ sich Literatur Lukács zufolge entweder als „realistisch“ oder als „formalistisch“ und „dekadent“ (ebd.: 34) einordnen, was ihm u. a. die Gegnerschaft Brechts einbrachte (vgl. ebd.: 40ff.).¹⁰⁵ Letztlich entstand an dieser Frage eine weitere Konfliktlinie im Verhältnis zu den Vertretern der Kritischen Theorie.

Die Bedeutung insbesondere des Frühwerks von Georg Lukács für den westlichen Marxismus im Allgemeinen und die Kritische Theorie im Besonderen – sowohl hinsichtlich der Gemeinsamkeiten als auch der Unterschiede – ist kaum zu überschätzen. Kondylis etwa meint, dass Lukács' Werk „gerade wegen seiner Ambivalenzen und teilweisen Widersprüchlichkeit einer breiten und zum Teil fruchtbaren Diskussion den Weg ebnete“ (Kondylis 2000: 341). In jedem Fall kommt Lukács das Verdienst zu, den Marxismus selbst – der zu jener Zeit ideologisch zu erstarren drohte – mit den eigenen Ansprüchen konfrontiert und so eine Weiterentwicklung ermöglicht zu haben. Auch auf Walter Benjamin, dem das nächste Teilkapitel gewidmet ist, übte *Geschichte und Klassenbewusstsein* einen großen Einfluss aus.

2.2.3 Benjamin: Messianischer Materialismus

Dass Walter Benjamin eine immense Bedeutung für die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos hat, ist unbestritten, auch wenn seine Stellung zum Institut für Sozialforschung nicht leicht zu bewerten ist. Adorno bezeichnet Benjamin als einen „der bedeutendsten Menschen [...], die mir je entgegengetreten sind“ (Adorno 1968: 11f.). Dass es zwischen dem Denken dieser beiden Philosophen einen engen Zusammenhang gibt, wird häufig betont: „Begriffsprägungen wie Zeitkern, Wahrheitsgehalt, Mythos, Monade, Schuldzusammenhang, Sprache, Schrift, Erlösung, Eingedenken, Naturgeschichte, mimetisches Verhalten u. a. entstammen, ganz gleich wie umgewandelt, dem Kontext der Schriften Benjamins.“ (Lindner 1983: 78; vgl. Witte 1985: 85 und Brumlik 2011: 300) Auch wenn Fulds Ansatz, dem Institut für Sozialforschung und insbesondere Adorno eine Ausnutzung der prekären finanziellen und persönlichen Lage des Exilanten Walter Benjamin in den 30er Jahren vorzuwerfen (vgl. Fuld 1981: 9ff.), eine Ein-

105 Lukács' Positionierung in dieser Debatte brachte ihn auch in Gegensatz zu offiziellen Stellen im sowjetischen Einflussbereich (zur Debatte in der DDR vgl. Peitsch 2014).

zelmeinung zu sein scheint¹⁰⁶, ist es offensichtlich, „daß Benjamin unter den Institutsmitarbeitern der 30er Jahre ein Außenseiter geblieben war“ (Hesse 2007: 1).

In seiner Schulzeit war Benjamin begeisterter Anhänger der Jugendbewegung um seinen Lehrer Gustav Wyneken und verfolgte ein „extrem idealistische[s] Konzept einer Gesellschaftsveränderung durch Kulturrevolution“ (Witte 1985: 19). Die Beziehung zu Wyneken sowie die inhaltliche Bezugnahme auf die Ideale der Jugendbewegung überdauerten zunächst auch Benjamins Schuljahre, erfuhren jedoch in Folge unterschiedlicher Positionen zum 1. Weltkrieg – Wyneken war glühender Befürworter des Krieges, während Benjamin ihn strikt ablehnte – einen Bruch (vgl. ebd.: 24ff.). In der Folgezeit wurden insbesondere Georg Lukács‘ *Geschichte und Klassenbewusstsein* wie auch Ernst Blochs *Geist der Utopie* zu prägenden Einflüssen für Walter Benjamin (ebd.: 33)¹⁰⁷. Diese Namen deuten bereits an, dass Benjamin schon vor seiner Zusammenarbeit mit dem Institut mit marxistischen Theorien und Denker*innen in Berührung gekommen ist. Benjamins eigene Stellung zum Marxismus ist indes nicht eindeutig zu benennen. So bezeichnet Mayer Benjamin wahlweise mit dessen Freund Scholem als einen „mit dem Zionismus ‚sympathisierenden‘ Nichtmarxisten“ (Mayer 1992: 15) oder als einen „marxistischen ‚Sympathisanten‘“ (ebd.: 49), während Fuld klar bestreitet, dass sich Benjamin als Marxist oder Kommunist hätte verstehen können (vgl. Fuld 1981: 228ff.). Wenn er diesen aber eindeutig als Materialist erkennt (vgl. ebd.), stimmt er zumindest zum Teil mit Witte überein, der die Philosophie Benjamins als „Versuch, die diametral entgegengesetzten Positionen der jüdischen Sprachphilosophie und des dialektischen Materialismus in seinem kritischen Denken zu vereinen“ (Witte 1985: 91), charakterisiert. Während das sprachphiloso-

106 Fulds Benjaminbiographie kann im Wesentlichen als Versuch angesehen werden, die Geschichte der Beziehung von Benjamin und dem Institut für Sozialforschung im Allgemeinen und Adorno im Besonderen als einseitige Machtbeziehung zu problematisieren, was im Gegensatz zu anderen Aussagen über diese Beziehung steht (vgl. etwa Müller-Doohm/Schopf 2011: 24; Mayer 1992: 68). Darüber hinaus wirft Fuld den Herausgebern Benjamins gesammelter Schriften, Adorno und Tiedemann, vor, durch gezielte „Textmanipulation“ (Fuld 1981: 12) problematische und möglicherweise kontroverse Aspekte zu verschleiern. Dies kann hier nicht überprüft werden, soll an dieser Stelle aber nicht unerwähnt bleiben. Dass die Freundschaft und die Zusammenarbeit von Adorno und Benjamin nicht immer reibungslos verliefen, steht außer Frage (vgl. auch Kreuzer 2011: 374).

107 Der Einfluss Blochs ist, trotz negativer Urteile Benjamins über dessen Person (vgl. Mayer 1992: 14), unbestritten.

phische Element insbesondere das frühe Wirken Benjamins bestimmte¹⁰⁸, treten marxistische Elemente ab den 1920er Jahren zweifellos immer stärker in Erscheinung. Dennoch, so betont Hesse, sei Benjamins „Verhältnis zum Marxismus [...] uneindeutig, an entscheidenden Stellen sogar erstaunlich oberflächlich“ (Hesse 2007: 2). Dieser Einschätzung entsprechen auch einige Stellen im Briefwechsel zwischen Benjamin und Adorno¹⁰⁹, in denen dieser jenem eine stärkere Akzentuierung materialistischer Theorie und eine genauere Analyse auf dieser Basis empfiehlt (vgl. Adorno/Benjamin 1994: 143).¹¹⁰ In seinem zu Lebzeiten nicht fertig gestellten und erst postum als Fragment veröffentlichten Werk *Pariser Passagen* betont Benjamin zum einen die große Bedeutung der geplanten Arbeit für den Marxismus (vgl. Benjamin 2015a: 574), zum anderen zitiert und interpretiert Benjamin ausgiebig aus dem marxschen Werk (vgl. Benjamin 2015b: 800ff.). Ebenso ist auf die frühen Kontakte Benjamins zu marxistischen Intellektuellen zu verweisen und darauf, dass er sich schnell als Materialist zu verstehen begann. Auch der Einfluss, den *Geschichte und Klassenbewusstsein* auf Benjamin ausübte, spricht für eine bewusste Hinwendung zum Marxismus, wie Witte feststellt: „For him personally the book became a decisive influence in his philosophical development toward Marxism.“ (Witte 1975: 4) Benjamin, so Witte, sei einer der ersten Intellektuellen gewesen, der die immense Bedeutung des Buches erkannte; seine Marxrezeption sei wesentlich durch *Geschichte und Klassenbewusstsein* bestimmt

-
- 108 So bezeichnet Benjamin in frühen Schriften die Sprache „[a]ls Instrument der reinen Erkenntnis [...], weil in ihr nicht nur der traditionelle Subjekt-Objekt-Gegensatz aufgehoben sei, sondern weil sie zugleich die Kontinuität der Erfahrung von der höchsten, als die ihm hier [in seinem Frühwerk, K. R.] noch die religiöse gilt, bis zur niedrigsten garantiere“ (Witte 1985: 32). Fuld verweist auf die Genesis und den engen Zusammenhang von Name und Wesen (vgl. auch Horkheimer/Adorno 1980: 24). Weiter interpretiert er, dass die religiöse Schuld Adams mit der Erkenntnis durch Benennung verbunden sei. Dies ist biblisch in dieser Form nicht explizit nachzuweisen, korrespondiert allerdings mit einer Aussage Benjamins, nach der „alle Erkenntnis [...] Schuld [sei]“ (Fuld 1981: 78).
- 109 Adorno und Benjamin lernten sich 1923 kennen, hatten in der Folge wiederholt Kontakt und unterhielten von 1928 bis zum Tod Benjamins 1940 einen regen Briefwechsel, in dem sie sich unter anderem über theoretische Positionen, insbesondere über geplante Werke Benjamins, austauschten (vgl. zum Briefwechsel Adorno/Benjamin Kreuzer 2011: 373).
- 110 Auf ebensolche Stellen ist Fuld's Vorwurf der Ausnutzung der Lage Benjamins von Seiten des Instituts für Sozialforschung gegründet. So interpretiert er die Hinweise Adornos als Verpflichtung auf inhaltliche Zugeständnisse an die philosophischen und politischen Positionen des Instituts für Sozialforschung. (vgl. Fuld 1981: 9ff.)

(vgl. ebd.: 4f.).¹¹¹ Tiedemann hält in Bezug auf Benjamins Einflüsse fest, dass „Ende der zwanziger Jahre [...] in Benjamins Denken Theologie und Kommunismus [konvergierten]“ (Tiedemann 1983: 22).¹¹² Diese doppelte Bezugnahme, die sich im Privatleben Benjamins wie auch in seinem Werk dokumentiert, erschwert eine eindeutige Charakterisierung seiner Positionen.

Während Ausmaß, Gründe und Intensität der Bezugnahme auf Marx Gegenstand von Kontroversen sind, ist ein großer Einfluss theologischer Aspekte auf die Philosophie Benjamins unbestritten.¹¹³ So zählte der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig zu den wesentlichen Inspirationsquellen Benjamins. Dessen Denken war „in prägnanter Form das, was als messianisches Denken unter jüngeren jüdischen Intellektuellen der zwanziger Jahre bezeichnet werden könnte“ (Brumlik 2011: 297) und wird als „restaurativ“, „utopisch“ und „apokalyptisch“ (ebd.: 298) beschrieben. Benjamin wird insbesondere die von Rosenzweig stammende „Idee eines qualitativen Bruchs mit der historischen Zeit“ (ebd.) in seine geschichtsphilosophischen Überlegungen – insbesondere im Text *Über den Begriff der Geschichte* – übernehmen.¹¹⁴

111 Feher verweist darauf, dass auch hinsichtlich der Ästhetik ein Einfluss Lukács' auf Benjamin festzustellen ist. So sei *Ursprung des deutschen Trauerspiels* ohne *Die Theorie des Romans* (und anderer literaturwissenschaftlicher Frühschriften) Lukács' undenkbar: „The early Benjamin had no time for Hegel, nor for Max Weber for that matter, but he was eager to embrace the recommendations of *The Theory of Novel*.“ (Feher 1985: 126, kursiv im Original)

112 Interessant ist, dass Benjamin trotz offensichtlich positiver Bezugnahmen auf Theologie den Kapitalismus mit Hilfe eines Verweises auf dessen religiöse Erscheinungen kritisiert. Er bezieht sich hierbei – wie bereits Lukács in der Analyse der Rationalisierung – auf Weber. (vgl. Weidner 2009: 60ff.).

113 Die expliziten religiösen Bezugnahmen waren Weidner zufolge lange Zeit ein „Rezeptionshindernis“ (Weidner 2009: 57): „Das man sie teils ignorierte und wegdeutete, sie teils zum Schibboleth einer grundsätzlichen intellektuellen Positionierung erhob, verzerrte die Lektüre von Benjamins Texten.“ (ebd.)

114 Adorno hingegen verneint eine engere Beziehung Benjamins zu messianischen Gedanken (vgl. Adorno 1968: 13); Tiedemann wiederum stellt fest, dass „[d]er historische Materialismus Benjamins [...] von politischem Messianismus kaum zu scheiden“ (Tiedemann 1983: 34) sei. Die Kontroverse kann in der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden; jedoch ist auf einen frühen Text des späteren Mitarbeiters des Instituts für Sozialforschung Leo Löwenthal zu verweisen, nach dem „das strahlende messianische Licht [...] die prinzipielle Verneinung und Vernichtung alles Zwielfichtigen [bedeutet]“ (Löwenthal 1990: 223) – messianisches Gedankengut war im Umfeld des Instituts also durchaus geläufig. Auf Löwenthals Beziehung zum Messianismus verweist auch Brumlik (vgl. Brumlik 2011: 298).

Auch die Ablehnung der Idee des Fortschritts ist ein zentrales Moment benjaminscher Geschichtsphilosophie. So verbindet er mit dem Verfassen des *Passagenwerks* das Ziel, „einen historischen Materialismus zu demonstrieren, der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat“ (Benjamin 2015a: 574). Passend hierzu beschreibt Willer den Widerwillen Benjamins gegen ein „allzu glattes Funktionieren von historischem Materialismus“ (Willer 2009: 90), der „im Namen der *destruktiven* Momente des historischen Prozesses erhoben wird“ (ebd., kursiv im Original).¹¹⁵ Benjamin stellt sich damit sowohl gegen die damalige Kulturgeschichte wie auch gegen eine fortschrittsoptimistische Interpretation des historischen Materialismus. Die Fortentwicklung und Neuprägung dieses historischen Materialismus bilden das von ihm in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zentral verfolgte Thema ebenso wie im *Passagenwerk*.

Benjamin beabsichtigte in dem als *Pariser Passagen* geplanten Werk eine „Urgeschichte des 19. Jahrhunderts“ (Benjamin 2015a: 579) zu schreiben und damit eine eigene Art der Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge auf historisch-materialistischer Basis zu explizieren. Als wesentlich dafür sah er eine „[e]ntschiedene Abkehr vom Begriffe der ‚zeitlosen Wahrheit‘“ (ebd.: 578) an. Benjamin verwendet hier den später von Adorno und Horkheimer übernommenen¹¹⁶ Begriff des „Zeitkern[s], welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (ebd.), und an den er „Wahrheit [...] gebunden“ (ebd.) sieht.

In den Thesen, die in *Über den Begriff der Geschichte* –Fuld zufolge die „geschichtsphilosophische Einleitung ins *Passagenwerk*“ (Fuld 1981: 226) – versammelt sind, wird „auf vertrackteste Weise mit messianischer Theologie, die sich eines materialistischen Vokabulars bedient“ (ebd.: 301), argumentiert. Ausgangspunkt der Thesen ist der Versuch, angesichts des sich im Hitler-Stalin-Pakt dokumentierten Versagens der Politik, diesem zum Trotz „eine politische Alternative zu gewinnen“ (Tiedemann 1983: 119f.). Feher unterstreicht die Kontinuität zwischen *Geschichte und Klassenbewusstsein* und den *Thesen*: „Benjamin's celebrated Thesis on the Philosophy of History of 1940, born in the darkest possible historical hour, upheld the

115 Willer analysiert dies anhand von Benjamins Aufsatz über Eduard Fuchs, der einige Jahre vor den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* erscheint, in dem allerdings bereits einige Passagen der Thesen inhaltlich, teilweise wörtlich bereits aufzufinden sind.

116 So etwa in der Vorrede zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung*. Hier nutzen Sie den Begriff, um zu verdeutlichen, dass diese Erkenntnis Benjamins auch eine Selbstreflexion der eigenen Positionen und Theorien erforderlich macht. (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: IX)

hope of redemption through an interesting translation of History and Class Consciousness into his own mystical-redemptive language.“ (Feher 1985: 129f.) Hesse sieht in der zu Beginn der Thesen hergestellten Verbindung von historischem Materialismus und Theologie (vgl. Benjamin 1980: 693) ein Selbstbekenntnis Benjamins zu einem bewussten Rückgriff auf theologische Inhalte (vgl. Hesse 2007: 6), was mit einem Zitat Benjamins zu korrespondieren scheint;¹¹⁷ so vergleicht Benjamin das Verhältnis seines Denkens zur Theologie mit dem von „Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen.“ (Benjamin zit. n. Hesse 2007: 6) Dies würde ebenso zu Benjamins Urteil passen, nach dem „Marx [...] in der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert [hat]“ (Benjamin zit. n. Tiedemann 1983: 114). Auch wenn Tiedemann einschränkt, dass die These von der Säkularisierung theologischer Positionen bei Marx durchaus umstritten ist (vgl. ebd.),¹¹⁸ ist hier vor allem ihre Adaption durch Benjamin von Bedeutung. So lässt sich anhand dieser These die Plausibilität der Verbindung von Theologie und Marxismus für Benjamin selbst unterstreichen.

Sicher nicht zufällig findet sich auch in einer der bekanntesten der Thesen ein theologisch inspiriertes Gleichnis. In These IX interpretiert Benjamin ein Bild von Paul Klee mit dem Titel *Angelus Novus*, das sich bereits seit Beginn der zwanziger Jahre in seinem Besitz befand und für ihn auf mehreren Ebenen eine große Bedeutung besaß. Der dort abgebildete Engel wird mit dem Engel der Geschichte identifiziert, der „das Antlitz der Vergangenheit zugewendet“ (Benjamin 1980: 697) hat. Benjamin expliziert hier ein Bild von Geschichte als Unglück: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“ (ebd., kursiv im Original) Dass der Engel der Zukunft den Rücken zuwendet, meine laut Tiedemann „in einem das Bilderverbot der Theologie und dessen Überführung in Profanität: Marxens Weigerung, die kommunistische Gesellschaft im einzelnen auszumalen“ (Tiedemann 1983: 104). Dieses Bilderverbot soll, so Horkheimer und Adorno, in der jüdischen Religion vor Götzendienst und falscher Hoffnung schützen und wird von ihnen mit der bestimmten Negation gleichgesetzt (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 24f.)

117 Angesichts der Formulierung Benjamins könnte diese Stelle allerdings ebenso eine Kritik am Fortschrittsoptimismus des historischen Materialismus darstellen.

118 Haug spricht im Zusammenhang mit Marx explizit von Messianismus: So habe Marx „den Messianismus auf das Proletariat übertragen“ (Haug 1984: 236).

– als solche ist das Bilderverbot „Platzhalterin der Utopie, [...] die Voraussetzung der Möglichkeit eines Anderen“ (Koch 1989: 43). Die Herkunft dieses elementaren Bestandteils Kritischer Theorie zeigt, dass Anleihen aus der (jüdischen) Theologie durchaus wichtige Inspirationsquellen für diese darstellten.

Im Fortgang der Thesen verurteilt Benjamin die Fortschrittsgläubigkeit der Arbeiterbewegung: „Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte“ (Benjamin 1980: 698, kursiv im Original) – eine recht offensichtliche Parallele zu Lukács‘ Bernsteinkritik. In Anbetracht dieser düsteren Sicht auf die Geschichte der Menschheit als fortwährende Katastrophe ist es natürlich fraglich, inwieweit Geschichte als Heilsgeschichte oder als Vorbedingung für die Realisierung einer freien Gesellschaft aufgefasst werden kann:

„Benjamins geschichtsphilosophische Konstruktion beruht auf der Erfahrung, daß die Geschichte, wenn sie einmal in das Stadium der warenproduzierenden Gesellschaft eingetreten ist, etwas qualitativ Neues nicht mehr hervorbringen kann, sondern sich als modische Erneuerung des immer gleichen schlechten Weltzustandes perpetuiert. Einzig dessen radikale Unterbrechung [...] vermöchte eine neue Welt heraufzuführen.“ (Witte 1985: 13)

Die Gegenwart als Ergebnis dieser als Katastrophe gekennzeichneten Geschichte kann ihrerseits nur eben diesem *immer gleichen schlechten Weltzustand* entsprechen: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“ (Benjamin 1980: 696) Es zeigt sich, dass Gedanken dieser Art mit einem Marxismus, der von einem unbedingten Fortschritt in der Menschheitsgeschichte ausgeht – und, mehr noch, dessen Vertreter*innen sich, die eigene Partei oder das Proletariat als unbedingten Gewinner aus dieser Geschichte hervorgehen sehen –, kaum kompatibel ist. Die Einsicht Lukács‘ hingegen, nach der es sich bei einem solchen Geschichtsbild um einen Fall von Verdinglichung handelt, macht ein solch pessimistisches Geschichtsbildes an die marxische Theorie anschlussfähig.

Dass sich aus einer solchen Betrachtung von Geschichte kaum Ansätze für ein in unmittelbarer Zukunft umzusetzendes Projekt einer sozialen Revolution ableiten lassen, ist evident. Ein Ausgang aus diesem Verhängnis muss daher als „Befreiung nicht durch, sondern von der Geschichte, welche sich dem historischen Materialisten Benjamin nicht als Entfaltung des

Weltgeistes oder der produktiven Kräfte der Menschen, sondern als kontinuierliche Katastrophe offenbart“ (Hesse 2007: 7), betrachtet werden.¹¹⁹ Ob es sich nun bei diesem hier explizierten Geschichtsbild um Messianismus im engeren Sinne handelt oder nicht: Ein Ausgang aus diesem Geschichte genannten Verhängnis würde durchaus einem Wunder gleichkommen. Insofern ist festzuhalten, dass die offensichtliche und von Benjamin bereitwillig zugestandene Nähe seiner Theorie zur Theologie nicht lediglich äußerlich, sondern ein wichtiger Bestandteil derselben ist. Die herausgehobene Stellung der Theologie im Werk Benjamins scheint auch für Adorno ein gewichtiger Grund gewesen zu sein, diesen zu unterstützen und im Umfeld des Instituts für Sozialforschung zu halten. So schreibt er in Hinblick auf das erwartete Passagenwerk an Benjamin:

„Und wenn ich dieser Arbeit einiges an Hoffnungen mit auf den Weg geben darf, ohne daß Sie es als Unbescheidenheit nehmen: so wäre es dies, daß einmal die Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt und an Wörtlichkeit in den extremsten Thesen realisiere, was in ihr angelegt war (ohne Rücksicht nämlich auf die Einwände jenes Brechtischen Atheismus, den als inverse Theologie uns vielleicht einmal zu retten ansteht aber keinesfalls zu rezerpieren!).“ (Adorno/Benjamin 1994: 74, kursiv im Original)¹²⁰

Es lässt sich also folgern, dass Adornos intellektuelles Interesse an Benjamins Philosophie nicht trotz, sondern gerade wegen ihres theologischen Gehalts bestand. Das mag zunächst verwundern, da „[...] sich Adorno kaum explizit zu theologischen Motiven bekannt zu haben [scheint]“ (Brumlik 2011: 296). Tatsächlich, so ließe sich folgern, ist die den Werken Walter Benjamins eigentümliche Mischung aus Marxismus und Theologie, wenn auch in weniger expliziter Form, in den Schriften Adornos ebenso

119 In gewissem Sinne ist dieser Endzustand als die bis an ihr Ende ausgeführte Dialektik, als Entfaltung der geschichtlichen Totalität zu denken: Wird bei Lukács die Konfrontation der einzelnen Fakten mit der gesellschaftlichen Totalität gefordert, wird hier die historische Perspektive geschärft. Die geschichtlichen Ereignisse sind vom Standpunkt der emanzipierten Gesellschaft aus zu betrachten und entsprechend einzuordnen.

120 An anderer Stelle schreibt Adorno an Benjamin: „Ich betrachte die Passagenarbeit als das Zentrum nicht bloß Ihrer Philosophie, sondern als das entscheidende Wort, das heute philosophisch gesprochen werden kann.“ (Adorno/Benjamin 1994: 112) Die Bedeutung, die Adorno nicht bloß diesem geplanten Werk, sondern Benjamins Philosophie als ganzer beimisst, kann anhand dieses Zitats ermessen werden. Dass diese Erwartungen zumindest zum Teil überhöht waren, betont Kreuzer (vgl. Kreuzer 2011: 381).

vorhanden. In der häufig verwendeten Metapher der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (z. B. Horkheimer 1970: 75) wird eben jene theologisch inspirierte Erwartung ausgesprochen, ohne ein konkretes Gegenmodell zur existierenden Welt zu entwerfen; dies ist mithin wie bereits erwähnt parallel zu dem im dritten Gebot des Dekalogs benannten Bilderverbots zu sehen. Dieser Zusammenhang wird zwar nicht von Adorno, doch von Horkheimer in einem Interview explizit benannt (vgl. ebd.: 57f.).¹²¹ Vor dem Hintergrund des theologischen Gehalts ist auch das „pessimistisch“ anmutende Element zu betrachten, das vor allem der Theorie Adornos häufig inhärent zu sein scheint. Ebenso wie in der jüdischen Religion eine religiöse Erlösung als Ende des gegenwärtigen Zeitalters – aber innerhalb dieser Welt stattfindend – anzusehen ist, ist die „revolutionäre Erlösung“ des Menschen ein Projekt, das das Ende des aktuellen, kapitalistischen Zeitalters voraussetzt. Dieses Beharren auf eine grundlegende Veränderung der realen, materialen Welt kann dabei als wesentliches Spezifikum der jüdischen Religion angesehen werden, das auch politische Auswirkungen zeitigte. So macht Cohn-Sherbok darauf aufmerksam, dass – während der Glaube an das Kommen des Messias im Judentum nicht mehr allgemein sei – es seit der Moderne häufig reformierte Juden waren, die sich an Emanzipationsbewegungen beteiligten: „Auf diese Weise wandelten sie die alte Erwartung, Gott werde sein Reich aufrichten, in das innerweltliche Engagement für nachhaltige Reformen auf den Gebieten des Sozialen, der Politik und der Bildung um.“ (Cohn-Sherbok 2000: 142) Dieser enge Zusammenhang von theologischen Aspekten und Engagement wird auch von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* betont. Sie kennzeichnen die theologische Bezugnahme auf verschiedene Welten als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum. Während für das Judentum die vorhandene Welt den zentralen Bezugspunkt bildet, geht es im Christentum immer um deren Transzendierung:

„[D]as Christentum aber wollte geistlich bleiben, auch wo es nach der Herrschaft trachtete. Es hat die Selbsterhaltung durchs letzte Opfer, das des Gottmenschen, in der Ideologie gebrochen, eben damit aber das entwertete Dasein der Profanität überantwortet: das mosaische Ge-

121 Einschränkung ist hier allerdings festzuhalten, dass Horkheimer in diesem Interview eine Tendenz rückwirkender „Theologisierung“ der Kritischen Theorie zeigt, die dieser – insbesondere derjenigen Adornos – sicher nicht gerecht werden kann. Insofern sollten implizit klar vorhandene theologische Gehalte beachtet, aber nicht überinterpretiert werden.

setz wird abgeschafft, aber dem Kaiser wie dem Gott je das seine gegeben. Die weltliche Obrigkeit wird bestätigt oder usurpiert, das Christliche als das konzessionierte Heilsressort betrieben. Die Überwindung der Selbsterhaltung durch die Nachahmung Christi wird verordnet.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 160)

Auf diese Weise wird Religion in christlich geprägten Gesellschaften zu einem abgesonderten Bereich mit eigenen Rechten, Pflichten, Werten, Normen etc., der einer Eigenlogik folgt, die sich von der Logik der ihn umgebenden gesellschaftlichen Welt unterscheidet und in gewisser Weise Entindividualisierung zur Voraussetzung individueller Erlösung macht, während die Erlösung im Judentum als allgemeine zu denken ist.¹²² Entscheidend hierbei ist nun die (explizite und implizite) Bezugnahme von Horkheimer und Adorno auf Glaubensinhalte sowie die damit verbundene Parteinahme für diese. Zwar kann diese Parteinahme sicher nicht losgelöst vom historischen Kontext sowie der bereits erwähnten Säkularisierung theologischer Gehalte in der marxischen Theorie verstanden werden. Dennoch ist diese ausdrückliche Aufnahme theologischer Inhalte zu berücksichtigen. Brumlik identifiziert verschiedene Interpretationsmöglichkeiten des Zusammenhangs von Adornos Kritischer Theorie und theologischen Fragestellungen und vertritt selbst die These, „dass es sich bei Adornos Theologie, ja bei seiner ganzen Philosophie um eine Variante des apokalyptischen Messianismus der zwanziger Jahre handelt“ (Brumlik 2011: 296). Er argumentiert hier u. a. mit einem Schreiben Adornos an Horkheimer als Reaktion auf eine Veröffentlichung desselben, in der dieser eine atheistische Position einnimmt. Adorno schreibt hier von eigenen „theologischen Intentionen“ (Adorno zit. n. Brumlik 2011: 300) und benennt „das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch aller meiner Versuche“ (Adorno zit. n. Brumlik 2011: 300). Brumlik folgert: „Dass eine Theologie der Rettung des Hoffnungslosen sich an Benjamins Doktrin von der um der Hoffnungslosen willen gegebenen Hoffnung anschließt, ist unschwer zu ersehen.“ (ebd.) Brumlik beruft sich im weiteren Argumentationsverlauf auf eine Stelle der *Minima Moralia*, wo es heißt, dass „alle Dinge so zu betrachten [seien, K. R.], wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellen“ (Adorno 2003a: 283).

122 Der Ursprung des Antisemitismus wird bei Horkheimer/Adorno in die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum verlegt: „Es ist die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 161)

Ob sich aus Adornos Philosophie nun tatsächlich eine eigene, wenn auch negative, Theologie ableiten lässt¹²³, kann und soll an dieser Stelle nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Zweifellos lässt sich aber festhalten, dass von Adorno an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen Bezüge zwischen Philosophie und Theologie hergestellt werden, die sich mehr oder (in der Regel) weniger explizit auf Benjamin stützen bzw. an dessen Philosophie erinnern. So schreibt Hesse: „Benjamin trat die sprichwörtliche Flucht nach vorn an [...]. Er nahm seine Zuflucht zum Messias, der nicht kommt. Diese Erbschaft hat die kritische Theorie Adornos angetreten.“ (Hesse 2007: 10)

Ein enger Zusammenhang zwischen Benjamin und Adorno kann auch in Fragen der Erkenntnistheorie konstatiert werden, der zumindest teilweise auch Ergebnis der theologischen Überlegungen ist. Im bereits zitierten Aphorismus schreibt Adorno: „Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“ (Adorno 2003a: 283) Der durch die Begriffe der Erlösung und des Messianischen hergestellte Bezug zu theologischen Gehalten tritt bei Adorno in die Nähe von Anforderungen an eine Erkenntnistheorie des Nichtidentischen: „Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“ (ebd.; vgl. Kap. 3.2) Zu dieser „Fühlung mit den Gegenständen“ gibt es eine Parallele im Denken Benjamins, auf die Tiedemann verweist: „Gegenüber der abstrahierenden Erkenntnis wollte die Benjaminsche Erfahrung unmittelbaren Kontakt mit mimetischem Verhalten bewahren“ (Tiedemann 1983: 18) – Benjamin und später Adorno betonen „[a]m Begriff der Mimesis [...] den Aspekt des Sich-gleich-Machens und passiven Sich-Überlassens“ (Sonderegger 2011: 417). Zu einer Aufnahme des Konzepts der Mimesis in die eigenen theoretischen Überlegungen wird Adorno nach Thies „durch Walter Benjamin inspiriert“ (Thies 2005: 189). Thies verweist darauf, dass dem Begriff der Mimesis seit

123 Brumlik argumentiert u. a. auch mit späteren Aussagen Horkheimers, der „Adorno als *negativen Theologen* deute[t]“ (Brumlik 2011: 303, kursiv im Original). Inwieweit hier tatsächlich eine Interpretation Adornos oder der Versuch seitens Horkheimers wie auch Brumliks selbst vorliegt, eigene Positionen mit einer Interpretation Adornos, der sich hierzu nicht mehr selbst positionieren konnte und kann, zu untermauern, sei dahingestellt. Hindrichs z. B. bestreitet explizit messianische Elemente in der Theorie Adornos (vgl. Hindrichs 2000: 169).

der *Dialektik der Aufklärung* eine „theoriebautechnische‘ Funktion“ (ebd.: 192) zukomme (vgl. Kapitel 3.2.1).

Benjamin stellt sich mit der Kritik am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal und seiner Präferenz einer mimetischen Erkenntnisweise in Opposition zu einer Form von Naturwissenschaft und Technik, die allein aktive Aneignung der Natur darstellen. Damit geht auch eine Kritik des Arbeitsbegriffs einher:

„Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. [...] Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche [...] ‚gratis da ist‘.“ (Benjamin 1980: 699, kursiv im Original)

Dieser Arbeitsbegriff ist in der kritisierten bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft ebenso anzutreffen wie bei Marx; insofern ist bei Benjamin eine Intensivierung der marxischen Kritik durch ihre Anwendung auf sich selbst zu erkennen.

Nicht zuletzt in dieser Hinsicht übte Walter Benjamin auf die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos einen immensen Einfluss aus, der – im Anschluss an die in *Geschichte und Klassenbewusstsein* angelegte Wendung der materialistischen Geschichtsschreibung – zur Abkehr von einem mechanistischen Weltbild führte, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Marxismus weit verbreitet war. So wurde die Bearbeitung einiger Fragen, die insbesondere in der zweiten Phase der Kritischen Theorie – die mit der *Dialektik der Aufklärung* beginnt und auf den Zweiten Weltkrieg und die Shoa reagiert (vgl. Kapitel 3.1.2) – zentral wurden, überhaupt erst durch Benjamins Ideen ermöglicht. Darüber hinaus gab er nicht zuletzt durch Eigenwilligkeit hervorstechende Impulse, die ihn zwar häufig in eine Außenseiterposition drängten, zumindest von Adorno jedoch hochgeschätzt wurden.

2.3 Zwischenfazit: Arbeit bei Hegel und Marx

In diesem Kapitel sollte die „Vorgeschichte“ der Kritischen Theorie Adornos nachgezeichnet werden. Dass die Dialektik hierbei einen besonderen Stellenwert einnahm, liegt vor allem an der Betonung ihrer Bedeutung seitens Adornos, was im nächsten Kapitel ausführlich thematisiert werden wird.

Darüber hinaus ist gezeigt worden, dass *Arbeit* bei den erwähnten Theoretikern in unterschiedlichen Kontexten eine Rolle spielte. Zunächst tauchte bei Hegel die Wendung von der *Arbeit des Begriffs* auf. Es handelte sich hierbei um die Idee einer – in der *Phänomenologie* – zunächst rein geistig vorzustellenden Tätigkeit der Vernunft, die Fortschritt im Denken und damit – da bei Hegel gleichbedeutend – geschichtlichen Fortschritt erst ermöglicht. Konkrete, von Menschen verrichtete Arbeit wird im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft thematisiert; zumindest, wenn man der verbreiteten sozialen Interpretation des Bildes des Kapitels folgt. Auch wenn es sich hierbei möglicherweise um eine Fehlinterpretation handelt, wird doch ein entscheidender Gedanke vermittelt: Durch die aktive Auseinandersetzung mit der Natur wird es dem Knecht, dem tätigen Menschen ermöglicht, in Abgrenzung zum Herrn ein positives Selbstbild zu erlangen und sich so letztlich als Subjekt zu konstituieren. Die Arbeit ist es, die es dem Menschen möglich macht, seine Welt und damit letztlich sich selbst zu erschaffen. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* konkretisiert Hegel den gesellschaftlichen Kontext, in dem Arbeit stattfindet. Er macht deutlich, dass die Arbeit als Verwirklichung des eigenen Selbst Teil des zivilisatorischen Prozesses ist und den modernen Menschen entscheidend formt. Arbeiten, die Welt tätig gestalten und sich selbst in dieser verwirklichen zu wollen ist ein zentrales Merkmal des zivilisierten Menschen; individuelle Würde und gesellschaftliche Stellung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft hängen wesentlich von diesem Aspekt ab.

Statt der Bewegung des Geistes wurde bei Marx – vermittelt über Feuerbach – die reale Bewegung der menschlichen Geschichte fokussiert; wo in der hegelschen Philosophie die Arbeit der Vernunft, des Geistes als Ursache des Fortschritts gilt – und gelten soll –, ist es für Marx die Arbeit als direkte Auseinandersetzung mit der stofflichen Natur, die den Fortschritt ermöglicht und das Bewusstsein der Individuen in seiner jeweiligen Ausprägung bestimmt. Es sind die realen gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die auf einer bestimmten Form der Organisation der Arbeit, also der jeweiligen gesellschaftlichen Produktionsweise basieren, die das Bewusstsein inhaltlich bestimmen. So ist auch der Schein der Herrschaft des Geistes, der in Hegels Philosophie seinen Ausdruck findet, der auf der kapitalistischen Produktionsweise fußenden bürgerlichen Gesellschaft adäquat. Philosophie erscheint hier als Entfremdungsphänomen: Während die reale Arbeit der realen Individuen Produktion und Reproduktion der Gesellschaft bedingt, wird sie in der Philosophie gewissermaßen ideologisch entfremdet in Gestalt des autonomen Geistes verabsolutiert.

Es zeigt sich, dass Arbeit sowohl in der idealistischen als auch in der materialistischen Betrachtungsweise eine zentrale Stellung einnimmt: Durch Arbeit werden Welt und Geschichte geschaffen; die Individuen *erarbeiten* sich ihren Zugang zur natürlichen wie zur kulturellen Welt. Marx bleibt bei der Konstatierung, dass die tätige Arbeit die zentrale menschliche Äußerung darstellt, allerdings nicht stehen. Insbesondere die gesellschaftliche Organisation der Arbeit wird von ihm in den Blick genommen und kritisiert.

Infolge der Industriellen Revolution hatte sich die Gesellschaft tiefgreifend gewandelt. Eine neue Klasse von Industriearbeiter*innen, das Proletariat, war entstanden, das im Gegensatz zur Bourgeoisie stand: denjenigen, denen die Fabriken gehörten, in denen sich die Proletarier*innen nun ihren Lebensunterhalt verdienen mussten. Für Marx führte die Form der Fabrikarbeit zu einer auf mehreren Ebenen anzutreffenden Entfremdung, die als Ideologie wiederum das Bewusstsein der Arbeiter*innen selbst zu bestimmen begann.¹²⁴ Ein wichtiges Kennzeichen dieser Ideologie ist der Fetischcharakter, der zunächst den Waren anhaftet und schließlich zu einer umfassenden Fetischisierung der gesellschaftlichen Zustände führt. Hierzu zählt etwa der Schein, dass Kapital Profit produziert. Marx hingegen stellt heraus, dass in dieser Sichtweise der entscheidende Zwischenschritt fehlt: Erst Arbeit ermöglicht es, im Produktionsprozess Mehrwert zu schaffen, Profit zu generieren und Kapital zu bilden. Arbeit wird so als zentrales Moment der kapitalistischen Produktionsweise erkannt; Arbeitskraft ist die zentrale Ware im Kapitalismus.

Allerdings gibt es gleichzeitig die Tendenz, durch den zunehmenden Einsatz von Maschinen die Bedeutung von Arbeit im Produktionsprozess zu marginalisieren. Es entsteht ein Widerspruch zwischen dem Anspruch, effizienter – und damit kostengünstiger als die Konkurrenz – zu produzieren, und der Tatsache, dass eine Gewinnung von Mehrwert ohne menschliche Arbeit nicht möglich ist. Marx konstatiert, dass der technischen Entwicklung zum einen die Tendenz innewohnt, Arbeit abzuschaffen, dass andererseits aber erst durch diese – bei allen negativen Begleiterscheinungen –

124 Dies war der Ansatzpunkt für Lafargues Kritik an den Arbeiter*innern selbst, denen er eine „Arbeitssucht“ attestierte. In gewissem Sinne abstrahiert er damit von der materiellen Notwendigkeit, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen und entfernt sich somit von der marxschen Analyse. Andererseits drückt er damit den Sachverhalt aus, dass die materielle Grundlage der Gesellschaft zur Klassenbildung führt, die auf die zu ihr zählenden Individuen zurückwirkt. Diese beginnen, sich mit der Zuschreibung zu identifizieren und nehmen das Tätigsein als essentielle, individuelle Eigenschaft wahr.

nungen wie Entfremdung und Verelendung – die Mittel bereitgestellt werden, Not und Elend zu überwinden. Hierfür, so Marx, ist allerdings eine Überwindung der gegenwärtigen Gesellschaft nötig, die nur durch eine Revolution geschehen kann und aus der Perspektive des historischen Materialismus als Ziel der geschichtlichen Entwicklung geschehen wird.

Während einige Interpret*innen daraus die Unvermeidlichkeit einer kommenden Revolution ableiteten, betont Lukács die Bedeutung des Bewusstseins und der Praxis. So insistiert er darauf, dass das Proletariat eine wesentlich praktische Rolle einnehmen muss und verbindet dies mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Erschwert wird eine adäquate Erkenntnis der Gesellschaft durch die Folgen des Warenfetischs, die Lukács als umfassende Verdinglichung charakterisiert. Die Arbeiter*innen, so Lukács, sehen sich selbst zunehmend als Dinge. Werden sie zunächst in der Fabrik lediglich quantitativ als Produktionsfaktoren betrachtet, wirkt Verdinglichung nun durch die Verallgemeinerung betriebswirtschaftlicher Prinzipien immer tiefer in die Gesellschaft hinein, sodass die verdinglichte Betrachtung ihrer selbst schließlich auch von den Arbeiter*innen übernommen wird und die subjektive Verfasstheit wesentlich bestimmt. Mehr noch: In einigen Berufszweigen – v. a. im Dienstleistungsbereich – werden zunehmend die subjektiven Eigenschaften der Individuen Teile des Produktionsprozesses und als solche behandelt. Bedingung für eine Revolution ist es somit, zunächst diesen ideologischen Schleier zu bekämpfen.

Benjamin schließlich wird zentrale Aspekte der Zeitdiagnose von Lukács übernehmen. Auch bei ihm ist die Geschichte der Menschheit nicht mehr als Fortschrittsgeschichte zu verstehen. Vielmehr beruhen seine Gedanken auf messianischen und teils apokalyptischen Vorstellungen, nach denen eine Revolution nicht nur das Ende einer gesellschaftlichen Epoche, sondern einen radikalen Bruch mit der gesamten Geschichte der Menschheit darstellen muss. Diese Sichtweise wird angesichts der Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs und der Shoa integraler Bestandteil der Kritischen Theorie Adornos werden.

3. Die Kritische Theorie Adornos

Harmonie ist eine Strategie.
– Tocotronic

Dass das Ganze das Wahre sei, ist eine der zentralen Aussagen Hegels, die explizit auch auf die reale bürgerliche Gesellschaft in ihrer Gesamtheit bezogen ist. Dieser affirmative Blick auf die Gesellschaft wird bereits bei Marx als Ideologie erkannt. Adorno knüpft an diese Kritik an: Das Streben nach einem philosophischen System, in dem sich alle einzelnen Momente zu einem großen Gesamtbild fügen, ist dem idealistischen, bürgerlichen Blick auf die Gesellschaft äquivalent und kann somit nicht zu einer adäquaten Gesellschaftsanalyse führen; vielmehr wird auf diese Weise dazu beigetragen, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verschleiern. Demgegenüber ist eine Theorie zu etablieren, die die Brüche offenlegt und thematisiert. Dies war bereits der Ausgangspunkt der kritischen Gesellschaftsanalyse von Marx, an die die Vertreter*innen der Kritischen Theorie anschließen, wie in diesem Kapitel dargelegt werden soll. Im Teilkapitel 3.1 wird der Fokus auf der Entstehung der Kritischen Theorie liegen, insbesondere auf den Schriften Horkheimers, im Teilkapitel 3.2 werden Adornos Schriften thematisiert werden.

3.1 Die Kritische Theorie der Gesellschaft

MÖBIUS [...] Ich wählte die Narrenkappe. Ich gab vor, der König Salomo erscheine mir, und schon sperrte man mich in ein Irrenhaus.
NEWTON Das war doch keine Lösung!
MÖBIUS Die Vernunft forderte diesen Schritt. Wir sind in unserer Wissenschaft an die Grenzen des Erkennbaren gestoßen. [...] Unsere Wissenschaft ist schrecklich geworden, unsere Forschung gefährlich, unsere Erkenntnis tödlich. Es gibt für uns Physiker nur noch die Kapitulation vor der Wirklichkeit. Sie ist uns nicht gewachsen. Sie geht an uns zugrunde.
– Friedrich Dürrenmatt

Horkheimer betont in seiner Grundlegung des Forschungsprogramms der Frankfurter Schule – eine oft synonym verwendete Bezeichnung für die Kritische Theorie – von 1937 die Verantwortung der Wissenschaft, sich

selbst und die eigene Position innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft kritisch zu reflektieren. Horkheimer bemerkt, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse selbst zu Waren werden und somit der kapitalistischen Verwertungslogik folgen. Damit wird eine explizite Absetzung von traditioneller Theorie verbunden, sodass die Kritische Theorie für sich selbst eine Außenseiterposition beansprucht. Diese Kritik wird nach den historischen Erfahrungen der Shoa und des Abwurfs der ersten Atombomben verschärft: Ins Zentrum rückt nun eine wissenschaftliche Logik, die in den Ideen der Aufklärung wurzelt, gleichzeitig aber die administrative und technische Durchführung der Shoa ebenso ermöglichte wie den Bau der Atombombe. Zur Grundlage der Kritischen Theorie wird nach Beginn des Zweiten Weltkriegs die Annahme, dass die Ideen der Aufklärung selbst zu diesen Entwicklungen geführt haben. Dieser Entwicklung soll in diesem Teilkapitel, nach einigen kurzen Bemerkungen zur Soziologie insgesamt, näher erläutert werden.

3.1.1 Die Grundlegung des Forschungsprogramms

Die Entwicklung der Sozialwissenschaften – allen voran der Soziologie – ist eng mit dem Namen Max Webers verbunden, der durch die Grundlegung der Soziologie als empirische Wissenschaft wie auch durch seine Forschungsarbeiten immensen Einfluss auf diese genommen hat.¹²⁵ Im Aufsatz *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* hält Weber fest, „daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für

125 Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften und der Soziologie in Deutschland bis Weber vgl. Jonas 1981b: 160–182. Jonas arbeitet für diese Zeit als wesentliche Einflüsse zunächst Aufklärung und philosophischen Idealismus heraus, von denen sich die Sozialwissenschaften im 19. Jh. zunehmend abgrenzten. Wesentlich war auch die Auseinandersetzung zwischen der positivistischen Soziologie in der Nachfolge Comtes, der die Soziologie analog zu den Naturwissenschaften entwarf und der auf allgemeine Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zielte, sowie den Opponenten dieser Idee, die auf einer grundsätzlichen Verschiedenheit von Gesellschafts- und Naturerkenntnis insistierten. Grundsätzlich ging es dabei immer auch um die Gegenüberstellung und die Frage nach dem Zusammenhang von Empirie und Theorie. Steinvorth zufolge führte Weber mit seiner Theorie einen „Mehrfrontenkrieg“ (Steinvorth 1982: 48) gegen viele damals verbreitete Strömungen in den Sozialwissenschaften und der Soziologie.

die Praxis Rezepte abzuleiten“ (Weber 1973: 149).¹²⁶ Werturteile könnten daher höchstens als Untersuchungsgegenstand, nicht aber als Richtschnur oder Ergebnis des wissenschaftlichen Handelns relevant sein. Kritik ist zum einen möglich als *technische* Kritik im Sinne einer Analyse und Gegenüberstellung von in individuellen Handlungen zutage tretenden Zwecken und Mitteln; die resultierende Abwägung wiederum wäre aber nach Weber „n i c h t mehr eine mögliche Aufgabe der Wissenschaft, sondern des wollenden Menschen“ (ebd.: 150, gesperrt im Original). Zum andern bleibt bei Weber die Möglichkeit der *dialektischen* Kritik, wobei der Begriff *dialektisch* hier klar von dem der hegelschen Tradition abzugrenzen ist: Weber geht es um die „formal-logische Beurteilung des in den geschichtlich gegebenen Werturteilen und Ideen vorliegenden Materials, eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren W i d e r s p r u c h s l o s i g k e i t des Gewollten“ (ebd.: 151, gesperrt im Original). Diese Kritik ist allerdings dem Verstehen des Sinns, den die Individuen ihren Handlungen beigemessen haben, nachgeordnet – nicht ohne Grund gilt Weber als Begründer der *verstehenden* Soziologie (vgl. hierzu auch Steinvoth 1982: 65f. sowie Jonas 1981b: 184ff.). Es zeigt sich eine strikte Abgrenzung gegenüber der Philosophie im Allgemeinen und der Ethik im Besonderen; Soziologie wird bei Weber als reine Erfahrungswissenschaft definiert, „[...] die niemanden zu lehren [vermag], was er s o l l, sondern nur was er k a n n und – unter Umständen – was er w i l l“ (Weber 1973: 151, gesperrt im Original). Es wird allerdings nicht bestritten, dass auch Forscher*innen Werte vertreten, die Einfluss auf ihre Arbeit haben, wobei es die wissenschaftliche Redlichkeit verlangt, empirische Untersuchung und Werturteile strikt zu trennen.¹²⁷

Die theoretischen Implikationen des methodologischen Individualismus von Weber – also der Fokussierung des Handelns von Individuen sowie der diesem Handeln zugrundeliegenden Werte – hängen mit einem spezifischen Gesellschaftsbild zusammen. So macht Jonas darauf aufmerksam, dass die soziale Welt bei Weber kaum eine geordnete sein kann, sondern als Summe von individuellen Handlungen bestimmt werden muss. Dies entspricht dem individualistischen Zeitgeist, der sich im 19. Jh. nach

126 Weber bezieht sich bei solchen methodologischen Aussagen in der Regel sowohl auf die Soziologie als auch auf die Nationalökonomie, da er ursprünglich Vertreter dieses Wissenschaftszweigs ist.

127 Dass sich Webers Forderung nach Verzicht auf Werturteile ausschließlich auf das wissenschaftliche Wirken selbst beschränkt, zeigt sein eigenes öffentliches politisches Engagement (vgl. Heinemann 2011: 65f.).

der Auflösung traditioneller Institutionen herausgebildet hatte. (vgl. Jonas 1981b: 184ff.) Ebenfalls wird eine Verschiebung von Fragen des Sinns und der Werte aus dem gesellschaftlichen in den privaten Bereich deutlich: Während in vorbürgerlichen Gesellschaften Integration über kollektive bzw. überindividuell geteilte Werte – vor allem religiöse Bekenntnisse – geschah, löste sich diese Verbindlichkeit im 19. Jh. auf – eine Folge der von Weber als wesentliches Charakteristikum des Kapitalismus identifizierten Rationalisierung: „Das, was sein soll, [...] ist Sache individueller Entscheidung geworden, Sache der Wahl, deren Last niemandem von der Wissenschaft abgenommen werden kann.“ (ebd.: 189) Vielmehr treten verschiedene in der Gesellschaft verbreitete Werturteile als gleichberechtigt nebeneinander auf, deren Abwägung nun eine Frage der Politik und eben nicht der Wissenschaften ist. (vgl. Heinemann 2011: 105ff.).

Obwohl diese Sichtweise auf die Sozialwissenschaften weit verbreitet ist, existieren demgegenüber auch Theorieentwürfe, zu deren Bestandteilen ausdrücklich auch (Gesellschafts-) Kritik gehört. Dies scheint folgerichtig angesichts der Tatsache, dass der Zusammenhang von Sozialwissenschaften auf der einen und gesellschaftlichen Krisen und Kritik auf der anderen Seite historisch nachweisbar und noch immer aktuell ist (vgl. Griese 2018: 317). Ein Beispiel ist die Soziologie Boltanskis: Dieser sieht eine kritische Position als notwendiges Gegengewicht zu den gegebenen Institutionen, die er als „Manifestation symbolischer Gewalt“ (Boltanski 2010: 130) beschreibt. So sind Institutionen zwar unabdingbarer Bestandteil menschlicher Gesellschaften, da sie Beständigkeit ermöglichen und gesellschaftlichen Konventionen überindividuell Geltung verschaffen können.¹²⁸ Allerdings ist Kritik an diesen nötig, um ein Machtgleichgewicht zwischen ihnen und den Individuen herzustellen. „Bestätigung und Kritik“, so folgert Boltanski, sind „als zwei Funktionen zu betrachten, die sich gegenseitig definieren und ohne einander nicht existieren“ (ebd.: 151). Boltanski postuliert als Ziel der Soziologie, „*die Rolle der Kritik zu stärken*“ (ebd.: 215, kursiv im Original); ihre Aufgabe sei es, „der Gesellschaft – das heißt den Menschen, den sogenannten ‚Alltagsmenschen‘ – beizustehen“ (ebd.: 228). In diesem Fall sind Werturteile selbst konstitutives Element der Theoriearchitektur Boltanskis, was dem weberschen Entwurf eklatant widerspricht. Boltanski verweist insbesondere auf die von Horkheimer begründete Kritische Theorie der Gesellschaft als gewichtigen Gegenentwurf

128 Dass diese Potenz auf Gewalt beruht, macht Boltanski mit Benjamin deutlich: „Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es.“ (Benjamin zit. n. Boltanski 2010: 144)

zur „wertfreien“ Wissenschaft; diese hebt sich durch die Betrachtung der Gesellschaft als zu kritisierende Totalität (vgl. ebd.: 17) von der traditionellen Theorie – u. a. und sicher nicht zuletzt von derjenigen Max Webers – ab.

Diese vom Institut für Sozialforschung vertretene Wissenschaftsauffassung wird erstmals in Max Horkheimers Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 zusammengefasst und in der akademischen Welt positioniert. Auch der Begriff *kritische Theorie* wird hier erstmals verwendet (vgl. Dubiel 2007: 42991).¹²⁹ Ebenfalls 1937 wurde der gemeinsam mit Herbert Marcuse verfasste Aufsatz *Philosophie und kritische Theorie* veröffentlicht, in dem Horkheimer z. T. auf Er widerungen zum zuerst genannten Aufsatz eingeht und einige Aspekte näher erläutert.

Horkheimer verweist auf den Ursprung der modernen Wissenschaften in der Philosophie der frühen Neuzeit, insbesondere derjenigen Descartes'. Dessen Absicht sei es gewesen, die Deduktion, deren Vorbild die mathematische Ableitung ist, als grundsätzliche Methode aller Wissenschaften zu etablieren (vgl. Horkheimer 1980: 245f.). Theorie in einem solchen Sinne habe die Tendenz, „auf ein rein mathematisches Zeichensystem“ (ebd.: 247) zu zielen. An diesem Theorieideal orientierten sich nicht nur die naturwissenschaftlichen Einzelwissenschaften, sondern auch viele Gesellschaftswissenschaften – sowohl empiristisch als auch rationalistisch orientierte Richtungen –, auch wenn dies ihrem Gegenstand nicht angemessen sei (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 625). Darauf zielt auch die später von Adorno formulierte Kritik an Descartes und den Folgen seiner Theorien für Philosophie und Wissenschaften – insbesondere für die Sozialwissenschaften. Adorno hebt hervor, dass die Gesellschaft „keine des ungebrochenen deduktiven Zusammenhangs, keine logische“ (Adorno 2015a: 212) ist und „daß die Einheit der Gesellschaft, in der wir leben, durch ihre

129 Scholem zufolge wird der Begriff *Kritische Theorie* von Horkheimer aus politischen Gründen eingeführt, um den Begriff *Marxismus* zu vermeiden (vgl. Dubiel 2007: 42993f.). Auch Blank verweist auf die „vielen taktischen, zeitgeschichtlich und wissenschaftspolitisch bedingten Rücksichtnahmen“ (Blank 2002: 53) Horkheimers in der Bezugnahme auf Marx. Dies bezieht sich sowohl auf die Zeit des Exils als auch auf die Nachkriegszeit (vgl. ebd.: 53f.). Adorno hingegen sieht inhaltliche Ursachen und betont im Begriff eine Akzentuierung dessen, „wodurch er von dilettantischen Welterklärungen nicht minder sich abhebt als von der ‚traditionellen Theorie‘ der Wissenschaft“ (Adorno 2018b: 197). Ebenso stellt Adorno eine klare Kontinuität her, wenn er schreibt, dass „Marx und Engels die kritische Theorie der Gesellschaft konzipierten“ (Adorno 2018a: 120).

Diskontinuität selber eigentlich gebildet wird“ (ebd.). Deduktion in einem umfassenden Sinne als Methode der Gesellschaftserkenntnis zu nutzen impliziert hingegen bereits, dass die Gesellschaft als kontinuierlicher Zusammenhang konstituiert ist. In der Vorstellung der Bruchlosigkeit „steckt immer zugleich schon drin, daß das, was so sinnvoll und einstimmig sich gliedert, eigentlich ein Positives sei“ (ebd.: 213). Eine kritische Wissenschaft soll dementsprechend einen anderen Ausgangspunkt als den Anspruch auf vollständige Deduzierbarkeit nehmen – bei Horkheimer und später Adorno die Dialektik. Diese ist, anders als die cartesianischen Wissenschaften, die zu dem führten, was Horkheimer als traditionelle Theorie bezeichnet, an Marx orientiert, materialistisch fundiert und „[...] in der Kritik der politischen Ökonomie [begründet]“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 625).

Ein wesentlicher Kritikpunkt Horkheimers an traditioneller Theorie ist deren Einbindung in die kapitalistische Arbeitsteilung bzw. ihr mangelndes Bewusstsein für die daraus resultierenden Folgen:

„Einerseits werden durch ihn [den Wissenschaftsbetrieb, K. R.] die Tatsachen für das Wissen fruchtbar gemacht, das unter den gegebenen Verhältnissen verwertbar ist, andererseits das vorhandene Wissen auf die Tatsachen angewandt. Es besteht kein Zweifel, dass solche Arbeit ein Moment bei der fortwährenden Umwälzung und Entwicklung der materiellen Grundlagen dieser Gesellschaft darstellt. Soweit der Begriff der Theorie jedoch verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie.“ (Horkheimer 1980: 250f.)

Horkheimer arbeitet die Bedeutung des historischen und sozialen Kontextes für die Entwicklung der Wissenschaften heraus und kommt zu dem Schluss, dass wissenschaftliche Fragen zugleich auch immer gesellschaftliche sind – ersichtlich etwa an Fragen der Umsetzung von in der Gesellschaft umstrittenen technischen Möglichkeiten. Damit wird die Stellung der Wissenschaft in der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung angesprochen, die den Wissenschaftler*innen selbst aber in der Regel unbewusst bleibt: „Sie glauben, nach individuellen Entschlüssen zu handeln, während sie noch in ihren kompliziertesten Kalkulationen Exponenten des unübersichtlichen gesellschaftlichen Mechanismus sind.“ (ebd.: 253)

Auch idealistische Philosophie untersteht diesen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sodass auch sie Ziel der Kritik wird. Allerdings enthält diese einen Anknüpfungspunkt für Kritische Theorie, insofern sie einen

„verkleideten“, unbewussten Entwurf einer gesellschaftlichen Utopie impliziert: So enthalte der Anspruch, das Seiende aus rein geistigen Kategorien heraus zu erklären, die Vorstellung, eine nach vernünftigen Maßstäben organisierte Gesellschaft errichten zu können, die in der Kritischen Theorie nun zum strukturierenden Element wird (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 626).¹³⁰ Ziel der Kritischen Theorie müsse es aber sein, den „Begriff von Theorie weiter zu entwickeln“ (Horkheimer 1980: 255). Um dies zu erreichen, muss die historische und soziale Bedingtheit der Erkenntnisobjekte wie auch die der erkennenden Individuen – deren körperliche Organe ebenso historisch und sozial geprägt sind wie ihr Bewusstsein –, in die Überlegungen einbezogen werden. Kritisches Verhalten – verstanden im Sinn „der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie“ (ebd.: 261, Fußn. 1), also als Fortführung bzw. in Tradition der Theorien von Marx – muss nach Horkheimer dementsprechend die gesamte Gesellschaft fokussieren und darf es nicht bei der „Abstellung irgendwelcher Misstände [sic!]“ (ebd.: 261) bewenden lassen – nicht zuletzt, da die Definition von Misständen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung gewöhnlich außerwissenschaftlichen Institutionen obliegt. Horkheimer bezeichnet dies wie auch die Nichtbeachtung der historischen Bedingtheit der Wissenschaft als Phänomen der „Entfremdung, die in der philosophischen Terminologie als Trennung von Wert und Wissenschaft, Wissen und Handeln sowie anderen Gegensätzen sich ausdrückt“ (ebd.: 263); die Verdrängung von Werturteilen aus der Wissenschaft wird mit „beflissem Konformismus“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 628) gleichgesetzt, der gleichbedeutend mit der Affirmation gegebener gesellschaftlicher Zustände ist.¹³¹

Zwar hält Horkheimer am Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Stellung des Individuums und dessen Erkenntnisvermögen fest, betont aber, dass „die Situation des Proletariats [...] in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis [bildet]“ (Horkheimer 1980: 267).

130 Weiter zu diesem Zusammenhang vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 632f.

131 Weiter heißt es bei Horkheimer und Marcuse mit Blick auf die nationalsozialistische Herrschaft, dass „der Nihilismus der Machthaber in der Wirklichkeit mit solcher Illusionslosigkeit brutalen Ernst gemacht“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 628) habe. Es wird hier also eine Kontinuität zwischen einer Ausklammerung ethischer Fragen aus der Wissenschaft und ethisch indifferentem oder gewalttätigem Handeln in der Gesellschaft aufgezeigt. Dies entspricht allerdings nicht der Position Webers: „Gesinnungslosigkeit und w i s s e n s c h a f t l i c h e ‚Objektivität‘ haben keinerlei innere Verwandtschaft“ (Weber 1973: 157, gesperrt im Original).

Unübersichtbar ist die Bezugnahme auf Lukács; Horkheimer widerspricht diesem klar durch den Hinweis, dass einer adäquaten Erkenntnis der Gesellschaft zum einen „die von oben noch geförderte Differenzierung seiner sozialen Struktur [derjenigen des Proletariats, K. R.]“ (ebd.), zum anderen die „Gegensätzlichkeit von persönlichem und klassenmäßigem Interesse“ (ebd.) entgegenstehen. Klasseninteresse und individuelle Interessen der Klassenangehörigen sind nicht notwendig deckungsgleich – offensichtlichstes Beispiel ist die Konkurrenz um Arbeitsplätze; mit zunehmender gesellschaftlicher Integration der Klasse insgesamt bzw. der zu ihr gehörenden Individuen, so ist zu vermuten, verstärkt sich dieser Gegensatz tendenziell.

Das wirkt sich auch auf die Rolle von in Horkheimers Sinne kritischen Sozialwissenschaften aus: Diese sollen nicht lediglich eine bloße Beschreibung vorhandener Interessen, Ziele, Motivationen usw. leisten; vielmehr ist ein aus der Theorie und eben nicht der Empirie abzuleitendes Klasseninteresse immer zu reflektieren – ein grundlegender Unterschied zu der weberschen Soziologie, die in genau diesen individuellen Motiven ihren Gegenstand hat. Damit geht auch eine völlig andere Auffassung von der Stellung der (dann in diesem Sinne *kritischen*) Wissenschaftler*innen einher: Ihre Arbeit besteht nicht mehr nur im Sammeln oder Interpretieren von Fakten, sondern wird als Teil der in der Gesellschaft stattfindenden politischen Kämpfe betrachtet. Unterschied zur traditionellen Theorie ist, dass dies hier bewusst geschieht: Während in jener die Lösung eng eingegrenzter Problemstellungen angestrebt und von gesellschaftlichen Zusammenhängen größtenteils abgesehen wird, ist die gesellschaftliche Totalität in dieser das anvisierte Ziel von Veränderung. Dabei wendet sich Horkheimer gegen die Idee des „Hineinwachsens“ in eine andere Gesellschaft und insistiert auf einer „Transformation des gesellschaftlichen Ganzen“ (ebd.: 272). Dabei wird der Formulierung einer konkreten Utopie eine klare Absage erteilt: „Von der Utopie unterscheidet sich diese Idee durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit auf Grund der gewachsenen Produktivkräfte der Menschen.“ (ebd.) Im Mittelpunkt steht also die Kritik, deren Begriff und Ziel vor dem Hintergrund der konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten betrachtet werden müssen (vgl. Kap. 3.1.3). Damit ist zum einen an das Bilderverbot bei Benjamin erinnert¹³², zum

132 Bittner meint, dieses Bilderverbot entspräche nicht Horkheimers Konzeption: Es sei allein Adorno zuzuschreiben und habe bei diesem ausschließlich religiöse Gründe (vgl. Bittner 2016: 142f.). Demgegenüber äußert Adorno, dass eine Umgehung des Bilderverbots zwangsläufig idealistisch sei, insofern es immer

anderen an Lukács: Ihm zufolge ist über eine Konstatierung einzelner Fakten hinauszugehen, um diese Einzelphänomene in einen Gesamtkontext – die gesellschaftliche Totalität – einzuordnen; für Horkheimer ist diese Totalität wie bereits für Lukács vor allem durch die Verallgemeinerung der Warenform gekennzeichnet (vgl. ebd.: 278f.). Er zeigt sich überzeugt, dass die kapitalistische Gesellschaft „nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schliesslich die weitere Entwicklung hintanhält und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt“ (ebd.: 279). Hier lassen sich die Analysen der materialistischen Geschichtsauffassung Marx', aber auch konkrete Erfahrungen wie die Entwicklung des Imperialismus bis hin zum Ersten Weltkrieg wiedererkennen, wiederkehrende ökonomische Krisen und deren Folgen und sicher nicht zuletzt auch damals aktuelle bzw. nicht weit zurückliegende Geschehnisse wie die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, der Faschisten in Italien oder die Niederlage der antifaschistischen Kräfte im Spanischen Bürgerkrieg.¹³³

Die Kritische Theorie steht allerdings nicht nur in Opposition zur gesellschaftlichen Totalität – ihr Standpunkt innerhalb der Gesellschaft insgesamt ist prekär. Sowohl im Bürgertum als auch im zunehmend integrierten Proletariat, so ist Horkheimer überzeugt, wird das Ziel grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen in weiten Teilen abgelehnt (vgl. ebd. 282ff.). Dies allerdings macht den eigentlichen Kern Kritischer Theorie aus; so sollen keine „[a]llgemeinen Kriterien für die kritische Theorie als

einen „Rückfall in die Identitätsphilosophie“ (Adorno 2018d: 120) bedeute. Geuss begründet Adornos Zurückhaltung in Bezug auf die Ausformulierung von Utopien mit einer scharfen Abgrenzung von der instrumentellen Vernunft (vgl. Kap. 3.1.2): „Nur eine radikal veränderte Welt wäre vollständig sinnvoll, aber man kann nicht, und zwar aus tiefsitzenden Gründen, erkennen, wie eine angemessene Transformation durchgeführt werden könnte (weil die instrumentelle Vernunft der Dialektik der Aufklärung unterworfen ist), deshalb kann man nur warten und hoffen.“ (Geuss 2016: 184) Auch wenn der letzte Nebensatz – wie noch gezeigt werden wird – so nicht haltbar ist, zeigt sich doch, dass das Bilderverbot zwar sicher religiös inspiriert ist, jedoch nicht ausschließlich auf religiösen Erwägungen beruht. Es ist außerdem von Beginn an ein wesentliches Merkmal der Kritischen Theorie und somit nicht erst von Adorno in diese eingeführt worden.

- 133 In Kapitel 2.2.3 wurde ein ähnlich negatives Geschichtsbild bereits im Zusammenhang mit Walter Benjamin beschrieben, dessen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* allerdings drei Jahre nach den hier bearbeiteten Texten verfasst wurden.

ganzes“ (ebd.: 291) aufgestellt werden – vielmehr ist sie an ihrem Zweck zu messen, der in der Umgestaltung der Gesellschaft nach humanitären Maßstäben besteht. Nötig hierfür ist vor allem Selbständigkeit, die traditioneller Theorie nicht gegeben ist: „Selbst zu bestimmen, was sie leisten, wozu sie dienen soll, und zwar nicht bloss in einzelnen Stücken, sondern in ihrer Totalität, ist das auszeichnende Merkmal der denkerischen Tätigkeit. Ihre eigene Beschaffenheit treibt sie daher zur geschichtlichen Veränderung.“ (ebd.: 291f.)¹³⁴

Nicht zuletzt dieses Verhältnis zur traditionellen Theorie markiert auch einen wesentlichen Unterschied Kritischer Theorie zu anderen Varianten des Marxismus, von denen sich Horkheimer und Marcuse explizit abgrenzen. So wenden sie sich einerseits gegen einen *Ökonomismus*, der sich auf ökonomische Fragen im engsten Sinne beschränkt und Fragen des gesellschaftlichen *Überbaus* ausklammert. Stattdessen sind die komplexen Wechselwirkungen zwischen Ökonomie und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu analysieren und zu kritisieren (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 629f.).¹³⁵ Andererseits betonen sie jedoch in Abgrenzung zu philoso-

134 Diese Selbständigkeit schließt allerdings eine Nutzung von in traditioneller Theorie gewonnenen Erkenntnissen nicht aus; ihr Fortschritt ist nicht von den Fortschritten in den Einzelwissenschaften zu trennen. Vielmehr sind die in den Einzeldisziplinen gewonnenen Erkenntnisse zu berücksichtigen, wie diese umgekehrt auch durch die Kritische Theorie beeinflusst werden sollen (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 626).

135 Dies ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die Diskussion um die Stellung der Wirtschaft im Faschismus innerhalb des Instituts für Sozialforschung, insbesondere zwischen den Ökonomen Pollock und Neumann: Neumann argumentierte orthodox marxistisch und begriff den Nationalsozialismus „als Instrument des Monopolkapitalismus“ (Süß 2016: 157). Er unterstrich damit das Primat der Ökonomie, während Pollock eine Unterordnung der Ökonomie unter die Politik sah. Damit wird der Begriff des *Staatskapitalismus* verbunden, der auch für das ökonomische System der UdSSR sowie der USA des New Deal gelten soll. Neumann hingegen sah eine „entscheidende Rolle“ (Neumann zit. n. Braunstein 2016: 146) des Privatkapitals für die Ökonomie des NS-Staats. Diese Staatskapitalismusthese beinhaltet die Idee der (negativen) Aufhebung des gesellschaftlichen Klassengegengesatzes und damit einen antagonismusfreien Kapitalismus. Während Horkheimer die These zunächst übernimmt, ist Adorno skeptisch; nach 1945 distanzieren sich beide davon, auch wenn Adorno den Begriff *Staatskapitalismus* weiter für die Ökonomie des Ostblocks nutzt. (vgl. ebd.: 152ff.) Adorno neigt dann offenbar dem Konzept Neumanns zu, der in *Behemoth* – „die angemessenste gesellschaftlich-ökonomische Darstellung des Faschismus“ (Adorno 2003b: 79) – gezeigt habe, „daß unter der Hülle [...] des totalen Staates ein fast archaischer und anarchischer Kampf der verschiedenen sozialen Gruppen untereinander tobt“ (ebd.: 79f.). Die Idee eines (wenn auch

phischen Entwürfen, dass „[d]ie Theorie der Gesellschaft [...] ein ökonomisches, kein philosophisches System [ist]“ (ebd.: 632).

Dennoch ist eine Kontinuität der Kritischen Theorie mit der Philosophie feststellbar: „Dass der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozess der Klassengesellschaft, durch diese Überzeugung ist die kritische Theorie am tiefsten der Philosophie verbunden“ (ebd.: 644), die sie allerdings – erinnert sei an die elfte Feuerbachthese – hinter sich lassen muss. Insbesondere mit der Philosophie Hegels wird gebrochen, wenn Horkheimer und Marcuse meinen, dass „[d]er Abgrund zwischen ihr [der Kritischen Theorie, K. R.] und dem Bisherigen [...] durch kein begriffliches Denken überbrückt werden“ (ebd.) könne. Damit setzt sich Kritische Theorie sowohl gegenüber idealistischer Philosophie als auch gegenüber materialistischen Ansätzen ab, die von einer „strengen Wissenschaftlichkeit“ (ebd.: 645) ausgehen. Dagegen halten Horkheimer und Marcuse fest: „Wissenschaftlichkeit als solche ist niemals schon eine Garantie für die Wahrheit, und erst recht nicht in einer Situation, wo die Wahrheit so sehr gegen die Tatsachen spricht und hinter den Tatsachen liegt wie heute.“ (ebd.: 646) Damit wird die Kritische Theorie in einem Spannungsfeld positioniert, das zwischen „Phantasie“ (ebd.: 644) als Erkenntnismedium, die „einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, die Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit“ (ebd.: 644) impliziert, auf der einen und dem „Ausmalen einer zukünftigen Welt“ (ebd.: 645) auf der anderen Seite liegt. Die Absage an das naturwissenschaftliche Modell der Erkenntnis führt also zu einer beginnenden Neuorientierung, die einen engen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Ästhetik bei Adorno zur Folge haben wird (vgl. Kap 3.2.1).

Horkheimer und Marcuse, deren Texte hier zitiert wurden, sind die bedeutendsten Vertreter der Kritischen Theorie in ihrer ersten Phase. Inhaltlich stehen vor allem die Abgrenzung zu Wissenschaftsbetrieb und idealistischer Philosophie sowie die Begründung eines explizit gesellschaftskritischen sozialwissenschaftlichen Programms im Vordergrund. Der Grundton ist dabei häufig kämpferisch und – bei aller Vorsicht gegenüber diesem Begriff – von einem verhaltenen Optimismus geprägt. Dies ändert sich im von Horkheimer gemeinsam mit Adorno verfassten Buch *Die Dialektik der Aufklärung* grundlegend, das den Beginn der zweiten Phase der Kritischen Theorie markiert, die im nächsten Kapitel näher behandelt wird.

negativ) „befriedeten Kapitalismus“ lässt sich mit einer solchen Analyse nicht verbinden.

3.1.2 Zäsur und zweite Phase der Kritischen Theorie

Die *Dialektik der Aufklärung* erschien 1947 und war zutiefst vom Zweiten Weltkrieg, der Shoa und den Erfahrungen der Autoren im Exil geprägt.¹³⁶ In der Vorrede heißt es,

„daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 3)

Der bereits in *Traditionelle und kritische Theorie* prognostizierte, später offensichtlich gewordene „Rückfall in die Barbarei“ (Adorno 1971: 88) findet hier einen theoretischen Niederschlag. Dass sich „die Barbarei [...] inmitten der entwickelten bürgerlichen Kulturgemeinschaft entfaltet [hat]“ (Müller-Doohm 1996: 106), lässt Horkheimer und Adorno zu dem Schluss kommen, dass dies „mit der historischen Gestalt der Zivilisation selbst“ (ebd.), insbesondere den modernen Wissenschaften und der gesellschaftlichen Entwicklung seit der Aufklärung, zusammenhängt. So gebe es eine Parallele zwischen dem (positivistischen) Beharren auf den Tatsachen in der Wissenschaft und dem Beharren auf gesellschaftlicher Konformität; der Versuch, die Gesellschaft auf reformerischem Wege zu ändern, bleibt dieser verhaftet und bestätigt sie aufs Neue. (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 3f.) Zwei Grundthesen werden zu Beginn des Buches aufgegriffen: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ (ebd.: 5)¹³⁷

136 Grenz hingegen bezeichnet die Zeit um 1850, als „die bürgerliche Klasse [...] ihre welthistorische Stunde [versäumte]“ (Grenz 1984: 243), als wichtigsten historischen Bezugspunkt der Kritischen Theorie. In Hinblick auf die Frage der ausgebliebenen Revolution hat dies sicher eine Berechtigung, erscheint im Gesamtkontext der Entwicklung der Kritischen Theorie in dieser Allgemeinheit allerdings wenig plausibel. Vielmehr wird in der Kritischen Theorie davon ausgegangen, dass das Scheitern der Revolutionen im 19. Jahrhundert als wesentliche Etappe eines Verhängnisses anzusehen ist, das dann in der Shoa kulminierte.

137 Bei Diogenes Laertius wird ein ähnlicher, in der Antike offenbar verbreiteter Gedanke diskutiert, nach dem die Philosophie „ihren Anfang bei den Barbaren genommen“ (Diogenes Laertius 2015: 3) habe. Er selbst lehnt den Gedanken allerdings strikt ab, dass der Ursprung der Philosophie in Magie und vorzeitlichen Religionen zu finden sei (vgl. ebd.).

Ausgangspunkt der Überlegungen ist zunächst die Grundlegung des Empirismus durch Bacon. Horkheimer und Adorno kritisieren die Beschränkung der Wissenschaft auf Tatsachen, durch die „die Menschen auf Sinn Verzicht“ (ebd.: 9) leisteten. Wiederum klingt das Motiv der Abtrennung naturwissenschaftlicher und technologischer Aspekte von der Reflexion der gesellschaftlichen Totalität an; jedoch ändert bzw. verbreitert sich in der zweiten Phase der Kritischen Theorie die Stoßrichtung der Kritik: Ging es bisher eher um die Frage der Positionierung der Wissenschaften innerhalb der Gesellschaft, deren Kritik und Neubestimmung bei einer Neugestaltung der Gesellschaft helfen sollten, wird die Kritik nun grundsätzlicher – in den Blick gerät der Vernunftbegriff der Moderne insgesamt, wobei gezeigt wird, dass dieser bereits – unbewusst – seit Beginn der Menschheitsgeschichte wirksam ist.

Die Argumentation in Horkheimers im selben Jahr erschienen *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* geht in eine ähnliche Richtung. Hier unterscheidet Horkheimer zwischen *subjektiver* und *objektiver* Vernunft, wobei in der modernen Wissenschaft jene über diese gestellt ist. Die objektive Vernunft zielt auf eine objektiv vorhandene Struktur in der Wirklichkeit und ist unabhängig von individuellen Wünschen und Interessen. Wissenschaft besteht hier aus „Reflexion oder Spekulation“ (Horkheimer 2007: 25) – die jeweiligen Schlüsselbegriffe der kantischen bzw. der hegelschen Philosophie – in Bezug auf diese objektive Struktur, während das Klassifizieren und ähnliche Operationen dieser Reflexion bzw. Spekulation untergeordnet sind. Horkheimer diagnostiziert eine Krise der Vernunft, die daraus bestehe, „daß das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten“ (ebd.: 20). Gegenüber der objektiven setzte sich infolge der Aufklärung die subjektive Vernunft durch.

Die Konzeption der subjektiven Vernunft erinnert stark an Webers Idee der Zweck-Mittel-Analyse: Die Zwecke selbst sind der Beurteilung entzogen, während lediglich die Angemessenheit der zu ihrer Verwirklichung gewählten Mittel analysiert werden kann. Dass die objektive zugunsten der subjektiven Vernunft aus den Wissenschaften verdrängt wurde, hat derweil immense Folgen: „Die Annehmbarkeit von Idealen, die Kriterien für unser Handeln und unsere Überzeugungen, die leitenden Prinzipien der Ethik und Politik, alle unsere letzten Entscheidungen werden von anderen Faktoren als der Vernunft abhängig gemacht.“ (ebd.: 21) Vernunft wird also auf ein Verfahren reduziert, das den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepasst ist: „Es ist, als wäre das Denken selbst auf das Ni-

veau industrieller Prozesse reduziert, einem genauen Plan unterworfen – kurz, ein fester Bestandteil der Produktion.“ (ebd.: 35) Horkheimer bringt dies mit einer umfassenden Verdinglichung in Beziehung; das betrifft sowohl individuelle Handlungen – die entweder als Arbeit vor allem der Mehrwertproduktion dienen oder in Form von Hobbies letztlich ohne objektiven Sinn ausgeführt werden – als auch das Denken. Dieses muss sich einer verkürzten Rationalität und dem Anspruch auf Verwertbarkeit unterstellen: „Produktive Arbeit, manuelle oder geistige, ist ehrbar geworden, in der Tat zur einzigen akzeptierten Weise, das Leben zuzubringen, und jede Beschäftigung, die Verfolgung eines jeden Ziels, das schließlich ein Einkommen abwirft, wird produktiv genannt.“ (ebd.: 55)¹³⁸ Deutlich wird, dass der gesellschaftlichen Totalität eine bestimmte Form des (wissenschaftlichen) Denkens entspricht. Zur Kritik der materiellen Verhältnisse tritt wie bei Lukács somit die Kritik des verdinglichten Bewusstseins, das sich in der Gesellschaft im Allgemeinen sowie in der Wissenschaft im Besonderen wiederfindet.

In der Moderne besteht die starke Tendenz, alle nicht empirisch überprüfbareren Aussagen aus der Wissenschaft auszuschließen, während Quantifizierbarkeit und Objektivität zu Leitidealen werden, wie im ersten Text der *Dialektik der Aufklärung, Begriff der Aufklärung*, ausgeführt wird: „[D]ie Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1980: 10), die „Denken und Mathematik in eins“ (ebd.: 26) setzt. Diese Vorherrschaft mathematischer Abstraktion wirkt über die Wissenschaft hinaus: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht“ (ebd.: 11). In diesem Zitat werden zwei Tendenzen deutlich, die bereits bei Lukács eine Rolle spielen: Warenförmigkeit und Rationalisierung. Aus der Notwendigkeit, letztlich alle Dinge und Handlungen im Sinne der Warenform austauschbar zu machen, muss von spezifischen Qualitäten abgesehen werden. Diese Rückbindung der gesamten Gesellschaft an den Warentausch wird wiederholt thematisiert. Der in der Gesellschaft wirksame, reale Zwang zur Konformität erinnert an den Systemzwang bei Hegel, bei dem alles unter das Identitätsprinzip fallen und mit dem Geist identisch sein soll. Im geschichtlichen Verlauf erweist sich auch diese Entwicklung als dialektisch:

138 Horkheimer erläutert diese Tendenz vor allem anhand des Pragmatismus Deweys (vgl. Horkheimer 2007: 55ff.)

„Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markt kaufen kann, modellieren läßt.“ (ebd.: 15)

Die Abschaffung feudalistischer Zwänge wird durch die Etablierung neuer Zwänge erkaufte, die aus der Warenstruktur herrühren: Zwar wird nun die Freiheit des Individuums ins Zentrum gestellt, eben deshalb aber gleichzeitig eine „repressive Egalität“ (ebd.) in der Gesellschaft etabliert, die auf der aufklärerischen Abstraktion beruht. Besonders einsichtig wird dies mit Blick auf den Arbeitsmarkt: Wie die Waren müssen im industrialisierten Kapitalismus auch die Hersteller*innen der Waren, die Arbeitnehmer*innen, quantifizierbare Normen erfüllen. In der Art der Warenproduktion ist eine Gleichförmigkeit der Menschen angelegt, die sich in andere gesellschaftliche Sphären ausweitet. Diese Gleichförmigkeit wird in der Arbeitswelt wie auch in der Gesellschaft nötigenfalls durch Zwang durchgesetzt.¹³⁹

Die Aufklärung hat die Mythen bekämpft, die allerdings selbst bereits Aufklärung im Sinne einer Erklärung natürlicher Vorgänge waren. Neue Erklärungen verdrängen fortlaufend die älteren, sodass „immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (ebd.: 14). Während im Ritual Mimesis, das Sich-Angleichen an die äußere Natur, das zentrale Prinzip war, geht es in der modernen Wissenschaft um eine klare Abgrenzung des Subjekts vom Objekt – analog zur Trennung von Herrschaft und Arbeit –, die letztlich auf Beherrschung der Objekte hinausläuft. Ziel der Aufklärung ist ein allumfassendes, deduktives System: „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (ebd.: 18) Dieser Angst wird mit Zwang begegnet, die sich als deduktivistische Wissenschaft und letztlich als Herrschaft manifestiert: „Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit.“ (ebd.: 23) Letztlich führt also die Aufklärung selbst zum zitierten *Rückfall in die Barbarei*: „Die Macht aller Mitglieder der Gesellschaft, denen als

139 Offensichtlich bezieht sich diese Analyse auf Arbeit und Gesellschaft im Fordismus. Die Aktualität dieser Analysen wird in Kapitel 4 thematisiert werden.

solchen kein anderer Ausweg offen ist, summiert sich durch die ihnen auferlegte Arbeitsteilung immer von neuem zur Realisierung eben des Ganzen, dessen Rationalität dadurch wiederum vervielfacht wird“ (ebd.) – ganz wie das Anwachsen des Kapitals dessen Macht vergrößert, vergrößert der Zwang den Zwang selbst und wirkt auf das Denken zurück: „Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt.“ (ebd.) Leicht ist in dieser Bestimmung das Zusammenspiel von staatlicher Herrschaft und Kollektivitätsgedanken zu erkennen, das den Faschismus ausmacht.¹⁴⁰

Aufklärung wird bei Horkheimer und Adorno als Teil einer umfassenden Verdinglichung verstanden: „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann.“ (ebd.: 26) Wie bei der Zauberei findet auch hier eine Mimesis statt, „in der das Denken der Welt sich gleichmacht“ (ebd.), wobei als Welt hier die zweite Natur zu verstehen ist. Resultat ist ein Bestehen auf und Verharren bei den empirischen Tatsachen, während außerhalb der Tatsachen stehende Fragen nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht gestellt werden können – ausgenommen bleiben die Sphäre der Kunst wie auch die des „offiziellen Kultus“ (ebd.), wie es bei Horkheimer und Adorno ein wenig rätselhaft heißt: Zu vermuten ist, dass es sich hierbei um eine Metapher für *Ideologie* handelt. Die Pointe der Beschreibung des Ganges der Aufklärung ist, dass das Denken durch die Beschränkung auf die Fakten diese immerwährend reproduziert, damit zur Tautologie und letztlich selbst zur Mythologie wird (vgl. ebd.: 27): „In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“ (ebd.: 28)

Dennoch wird das als Mythos Erkannte weiterhin bekämpft. Oberstes Prinzip ist die Selbsterhaltung, die – so könnte in Anlehnung an das

140 Als aktuelles Beispiel könnten etwa die Diskussionen über Integration bzw. Assimilation von zugewanderten Menschen dienen. Czollek macht darauf aufmerksam, dass solchen Forderungen die „Konstruktion eines kulturellen und politischen Zentrums“ (Czollek 2018: 15) zugrunde liegen muss, in das integriert werden soll und damit eine Homogenität unterstellt wird, die so nicht ohne weiteres vorzufinden ist. Am Beispiel der Integration von Jüdinnen und Juden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft nach dem 2. Weltkrieg arbeitet er heraus, dass diese Integration vor allem eine entlastende Funktion für das Selbstbild der Mehrheitsgesellschaft erfüllt (vgl. ebd.: 15f.).

Konzept der subjektiven Vernunft bei Horkheimer gesagt werden – der Zweck ist, dem die Mittel entsprechen müssen. So gilt z. B. ein ausschweifender Lebenswandel als unvernünftig; zentral wird hingegen die Arbeit: „Vermittelt durchs Prinzip des Selbst ist die gesellschaftliche Arbeit jedes Einzelnen in der bürgerlichen Wirtschaft; sie soll den einen das vermehrte Kapital, den anderen die Kraft zur Mehrarbeit zurückgeben.“ (ebd.: 30) Dass dies in einer arbeitsteiligen Weise geschieht und eine „Selbstentäußerung der Individuen“ (ebd.) bedingt, ist bereits von Marx und Lukács bekannt. Das Erfordernis des körperlichen Überlebens sichert auch das Bestehen des gesellschaftlichen Zustands: „Durch die Unterstellung des gesamten Lebens unter die Erfordernisse seiner Erhaltung garantiert die befehlende Minorität mit ihrer eigenen Sicherheit auch den Fortbestand des Ganzen.“ (ebd.: 31) Aufklärung und mit ihr Gesellschaft, Zivilisation und Kultur als ganze erscheinen hier letztlich als einziges Verhängnis: „Unter dem Zwang der Herrschaft hat die menschliche Arbeit seit je vom Mythos hinweggeführt, in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet.“ (ebd.: 32)

Horkheimer und Adorno exemplifizieren ihre Vorstellung von der Aufklärung als Verhängnis am Beispiel des homerischen Odysseus. Damit datieren sie die Entstehung des bürgerlichen Subjekts bereits in die Antike. Dies mutet zunächst anachronistisch an, soll aber wohl vornehmlich zeigen, dass für die Autoren der Kapitalismus lediglich den Gipfelpunkt einer Entwicklung darstellt, die zugleich Hervorbringung und Zurichtung der Subjekte ist:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart. [...] Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet.“ (ebd.: 33)

In diesem Sinne ist Aufklärung nicht auf die entsprechend benannte Periode der frühen Moderne beschränkt, sondern gleichbedeutend mit der Entwicklung der menschlichen Zivilisation(en) insgesamt. Horkhei-

mer und Adorno zeigen mit der Einbeziehung des homerischen Epos, „dass sich schon in der griechischen Antike deutliche Auseinandersetzungen mit den großen Themen der ‚Dialektik der Aufklärung‘ finden lassen: Triebverzicht, Entsagung, Rationalität, Selbsterhaltung, Naturbeherrschung und Verleugnung der Identität“ (Marz 2011: 62).¹⁴¹ Insofern macht der Gang der Argumentation, insbesondere durch Verweise auf deren zentrale Werke, deutlich, dass die Entwicklung der europäischen Zivilisation als ganze im Zentrum des Gedankens steht. Dass Mythologie im Allgemeinen bereits die Idee der Aufklärung enthält, zeigt den allgemeinen Geltungsanspruch der *Dialektik der Aufklärung*. Aufklärung ist hier nicht Ausdruck einer spezifischen Zivilisation, sondern beherrscht „den Gesamtverlauf menschlichen Denkens ausnahmslos“ (Sandkaulen 2017: 9).¹⁴²

Wichtiges Kennzeichen der zivilisatorischen Entwicklung ist hier die zentrale Stellung von Arbeit und insbesondere deren gesellschaftliche Organisation. Wie bereits in Hegels Parabel von Herr und Knecht, deren sozialphilosophische Interpretation bei Horkheimer und Adorno offenbar Spuren hinterlassen hat, beschreiben diese die Arbeitslosigkeit – „nicht bloß bei Arbeitslosen sondern selbst am sozialen Gegenpol“ (Horkheimer/Adorno 1980: 34) – als „Verstümmelung“ (ebd.), die auf der Trennung der Betroffenen von der sinnlichen Empfindung der Dinge ebenso beruht wie auf der von Hegel festgestellten Etablierung der Arbeit als wesentliches Element des Selbstbildes des modernen Individuums. Da die Arbeitsteilung als Trennung von Arbeit und Herrschaft bereits in antiker Zeit einsetzt, scheint es gerechtfertigt, den Beginn von Entfremdung hier anzusetzen. Durch den Bereich der Arbeit werden die Grundsätze der rationalisierten Wissenschaft in die Gesellschaft getragen: „Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder der der Lurche an.“

141 Weiter heißt es bei Marz: „Odysseus nimmt die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft vorweg: auf Abstand genießen, sich nicht ganz gehen lassen, die Gefahren vermeiden und dennoch an einer Sache teilhaben und dabei sein, ohne darin aufzugehen und mit allen Konsequenzen zu genießen.“ (Marz 2011: 63) Marz verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Parallele zum von Freud formulierten Realitätsprinzip.

142 Von diesem Gedanken ausgehend wäre das Bilderverbot wohl weniger als theologische Implikation Kritischer Theorie, sondern – ähnlich wie der Odysseusmythos – als Metapher zu verstehen, die einer Auseinandersetzung mit Fragen der Utopie im jüdischen Glauben entstammt, nicht aber als Beweis für eine theologische Grundlegung der Kritischen Theorie gelten kann.

(ebd.: 36) Im Kapitalismus, in den Anforderungen, die durch Fabrikarbeit an die Arbeiter*innen gestellt werden, kulminiert diese Entwicklung, indem Konformität erzwungen wird: „Die Ohnmacht der Arbeiter ist nicht bloß eine Finte der Herrschenden, sondern die logische Konsequenz der Industriegesellschaft, in die das antike Fatum unter der Anstrengung, ihm zu entgehen, sich schließlich gewandelt hat.“ (ebd.)

Bei aller Kulturkritik, die in den Ausführungen der *Dialektik der Aufklärung* deutlich wird, ist doch die von Marx ausgehende materialistische Wende deutlich spürbar: Der Versuch, die Abhängigkeit von natürlichen Gegebenheiten zu minimieren, hat neue Unfreiheiten geschaffen; die notwendige Bezugnahme auf die materielle Außenwelt hat mithin einen Prozess in Gang gesetzt, der als dialektische, unbewusste Bewegung, in der sich geschichtlicher Fortschritt realisiert, seinen Niederschlag gefunden hat und diese neuen Zwänge bedingt. Auch insofern scheint es gerechtfertigt, die dialektische Sichtweise auf die gesamte Menschheitsgeschichte zu übertragen.¹⁴³ In dieser steckt insofern eine implizite Kritik an Herrschaft, als Rationalisierung Objektivität impliziert; Vernunft wird somit allgemein verfügbares Instrument. Hierin steckt ein weiterer Erklärungsansatz für die Durchsetzung positivistischer Positionen: „Heute ist, mit der Verwandlung der Welt in Industrie, die Perspektive des Allgemeinen, die gesellschaftliche Verwirklichung des Denkens so weit offen, daß ihretwegen Denken von den Herrschenden selber als bloße Ideologie verleugnet wird.“ (ebd.: 37) An dieser Stelle wird ebenfalls deutlich, wie stark der zeitgenössische Faschismus den Inhalt der *Dialektik der Aufklärung* beeinflusst; die Analyse des Kapitalismus als weitgehend unpersönliche Herrschaft hat zwar grundsätzlich weiterhin Gültigkeit, jedoch treten bewusste politische Entscheidungen stärker in den Vordergrund (vgl. ebd.). In gewisser Weise ist der Faschismus dann als Höhepunkt des Kapitalismus und damit der Beherrschung der äußeren und der inneren Natur zu betrachten, auch wenn einige konstitutive Elemente des klassischen Kapitalismus – teils stark – modifiziert sind.¹⁴⁴ Aufklärung hat so in einen universellen „Verblendungszusammenhang“ (ebd.: 40) geführt: „Indem sie alles Einzelne in Zucht nahm, ließ sie dem unbegriffenen Ganzen die Freiheit, als Herrschaft über die Dinge auf Sein und Bewußtsein der Menschen zurückzu-

143 Dies geschieht im Rahmen der materialistischen Geschichtsauffassung bereits bei Marx. Allerdings wird dort (insbesondere im *Manifest*) nur grob eine Entwicklungslinie der Menschheit skizziert, während die konkrete Analyse der damals aktuellen Bedingungen im Vordergrund steht.

144 Vgl. Kap. 3.1.1

schlagen.“ (ebd.) Hierin äußert sich ein zentraler Gedanke der mit diesem Buch eingeläuteten zweiten Phase der Kritischen Theorie: Die in Wissenschaft und Technik verübte theoretische Herrschaft über die Dinge hängt eng mit realer Herrschaft über Menschen in der Gesellschaft zusammen.

Sandkaulen stellt fest, dass die hier vorgestellte Grundlegung der *Dialektik der Aufklärung* einige Probleme birgt: „Offenkundig hat man es mit einem Dilemma zu tun. Mit ihrer Kritik unterminieren die Autoren zugleich die Bedingung der Möglichkeit ihrer Kritik, und umgekehrt: Wenn die Bedingung der Möglichkeit der Kritik gegeben ist, läuft ihr radikal negativer Impetus ins Leere.“ (Sandkaulen 2017: 7) Anders formuliert: Wenn Horkheimer und Adorno mit ihrer Analyse richtig liegen, dürfte es keinen Standort außerhalb des Verblendungszusammenhanges geben, von dem aus eine solch radikale Kritik schlüssig zu formulieren wäre. Die Formulierung einer solchen Kritik würde dementsprechend umgekehrt bedeuten, dass sich der Verblendungszusammenhang nicht so umfassend gestaltet, wie von Horkheimer und Adorno dargestellt.

Jaeggi und Wesche thematisieren dieses Problem in allgemeiner Weise. Sie schreiben von der verbreiteten „Behauptung eines epistemologischen Sonderstatus durch den Kritiker, der sich den Verstrickungen in die von ihm kritisierte Realität entziehen zu können glaubt“ (Jaeggi/Wesche 2016: 9). Sie halten diesbezüglich fest, dass „[...] die Fähigkeit zur Distanznahme möglicherweise zu den Bedingungen der kritischen Praxis [gehört]“ (ebd.). Dementsprechend wäre eine gesellschaftliche Sonderposition, wie sie Intellektuellen häufig zugeschrieben wird, förderlich für Gesellschaftserkenntnis – der Verblendungszusammenhang wäre dann nur außerhalb der Wissenschaften ein Problem. Dies widerspräche wiederum der Grundannahme Horkheimers von der grundsätzlichen Verstrickung der Wissenschaft in die gesellschaftliche Totalität – eine Lösung für das aufgeworfene Problem kann durch den Verweis auf eine epistemologische Privilegierung der Wissenschaft also nicht gefunden werden.

Sandkaulen selbst untersucht verschiedene Ansätze zur Lösung dieser Aporie, kann jedoch keine zufriedenstellende finden (vgl. Sandkaulen 2017: 16ff.). Lindner verweist auf einen anderen Abschnitt in der *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Lindner 1983: 77). In *Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* heißt es:

„Nicht die Menschengattung ist, wie man gesagt hat, ein Seitensprung der Naturgeschichte, eine Neben- und Fehlbildung durch Hypertrophie des Gehirngorgans. Das gilt bloß für die Vernunft in gewissen Individuen und vielleicht in kurzen Perioden sogar für einige Länder,

in denen die Ökonomie solchen Individuen Spielraum ließ.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 198)

Lindner sieht hierin zwar die Form einer „extremen Selbstdarstellung“ (Lindner 1983: 77), da sich die Autoren offenbar selbst in die kleine Zahl der „gewissen Individuen“ einreihen, bemerkt aber, dass der in der *Dialektik der Aufklärung* eingangs aufgezeigte Verblendungszusammenhang nicht so dicht sein könne wie dort formuliert, da es ja offensichtlich Residuen gebe – was wiederum, folgt man Sandkaulen, die Frage nach der Relevanz des Textes aufwirft. Auch wenn dies einen der nach Sandkaulen unhaltbaren Lösungsversuche darstellt, sollen hier die in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellten Gedanken als *Tendenz* aufgefasst werden, auch wenn dies der Text ob seiner rigiden Formulierungen so nicht unmittelbar hergibt. Allerdings ist hier noch einmal auf den Titel des Buches zu verweisen: Würde die Vernunft einseitig mit dem Weg in die Barbarei identifiziert, ließe sich nicht von einer Dialektik sprechen – ebenso, wenn Aufklärung einseitig als Heilsgeschichte interpretiert würde. In diesem Fall wäre davon auszugehen, dass die Eindringlichkeit der Darstellung vor allem dazu dient, die Wichtigkeit und die Alternativlosigkeit des – im Sinne Benjamins – Übergangs in ein anderes Zeitalter zu unterstreichen. In eine ähnliche Richtung weisen auch Müller-Doohm, der schreibt, dass Adornos „[b]ewusstmachende Kritik [...] im Modus bewusst provokanter Übertreibung [operiert]“ (Müller-Doohm 2009: 141) und Seel, demzufolge Adorno „[...] eine Rhetorik der Übertreibung [kultiviert], die nicht zu Unrecht mit derjenigen Thomas Bernhards verglichen worden ist“ (Seel 2006: 83). Seel folgert, dass es sich bei den mit dieser übertreibenden Rhetorik dargestellten Entwicklungen um Tendenzen handelt, es also nicht um die Darstellung einer einseitigen Verfallsgeschichte geht. In dem der Neuausgabe (1969) der *Dialektik der Aufklärung* vorangestellten Kommentar schreiben Horkheimer und Adorno, dass sie „[n]icht an allem, was in dem Buch gesagt ist, [...] unverändert fest[halten]“ (Horkheimer/Adorno 1980: IX), was auch theorieimmanente Gründe hat: „Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegensetzen.“ (ebd.) Einige Aspekte seien „der Realität von heute nicht mehr angemessen“ (ebd.), während sich die Autoren in anderen Punkten bestätigt sehen. Diese Bilanz wird mit der Formulierung eines Anspruchs an Theorie verbunden: „Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen.“ (ebd.) Auch hier werden also Bereiche in-

mitten der „verwalteten Welt“ (ebd.) zuerkannt, die von dieser (noch) nicht vollends erfasst sind und so einen Ort und Ansatzpunkt für Kritik und verändernde Praxis bieten können.¹⁴⁵ Festzuhalten ist, dass – sowohl im Falle einer teilweisen Revision der *Dialektik der Aufklärung* als auch im Falle, dass in diesem Buch bewusst überspitzt dargestellt wurde – an den*die Rezipient*in hohe Anforderungen gestellt werden.

Die *Dialektik der Aufklärung* ist wie bemerkt als wichtige Zäsur im Werk der Kritischen Theorie anzusehen. Während bis hierhin – wie anhand der Texte von Horkheimer sowie von Horkheimer und Marcuse gezeigt – noch eine Kritikkonzeption vorherrschte, nach der Emanzipation durch Vernunft erreicht werden sollte, werden nun in der Vernunft selbst vorhandene Tendenzen für den *Rückfall in die Barbarei* verantwortlich gemacht. Insofern kann dieser Text als Grundlegung einer zweiten Phase der Kritischen Theorie angesehen werden, in der auch die philosophischen und soziologischen Hauptwerke Adornos entstanden. Zentrale Ansätze dieser Phase lassen sich bereits in der *Dialektik der Aufklärung* finden, allen voran die Bedeutung der bestimmten Negation sowie die zentrale Stellung der Kunst für Erkenntnis und Kritik der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit (vgl. Lindner 1983: 78).

Auch das Thema, das den Hintergrund von Adornos weiteren Arbeiten bestimmen wird, ist mit dem auf das Ausbleiben der Revolution folgenden Rückfall in die Barbarei, den Faschismus, bereits vorgegeben. In Adornos 1966 erschienenem philosophischen Hauptwerk *Negative Dialektik* wird dies besonders deutlich. Nachdem Kant versuchte, einen allgemeingültigen kategorischen Imperativ zu formulieren, der den Individuen als moralische Richtschnur ihres Handelns dienen sollte, hatte Marx verlangt, die Einrichtung einer emanzipierten Gesellschaft zum ethischen Maßstab des Handelns zu machen. Adorno hingegen schreibt: „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 2018b: 358) Diesen kategorischen Imperativ wird Adorno selbst konsequent befolgen;

145 Breitenstein verweist darauf, dass Adorno zumindest später Andeutungen hinsichtlich eines optimistischeren Geschichts- und Fortschrittsbegriffs macht (vgl. Breitenstein 2013: 99ff.). Mit einer Konzeption der Geschichte als „offener Prozess“ (ebd.: 101) stellt er sich dann gegen ein teleologisches Geschichtsverständnis, sowohl im Sinne einer sich zwangsläufig einstellenden Emanzipation, wie in Teilen der marxistischen Tradition üblich, als auch im Sinne einer Verfallsgeschichte, die Benjamins *Thesen* ebenso wie die *Dialektik der Aufklärung* noch kennzeichnet.

immer geht es ihm darum, Ursachen des Faschismus zu benennen und zu bekämpfen. Nicht zuletzt aus diesem Grund steht die Kritik der Gesellschaft im Mittelpunkt seiner Arbeit.

3.1.3 Immanente Kritik

In Kapitel 3.1.1 wurde gezeigt, dass sich die am Institut für Sozialforschung begründete Theorietradition von anderen Theorietraditionen explizit durch ihr Insistieren auf Kritik als Bestandteil von Gesellschaftstheorie unterscheidet. Dabei ist es eine spezielle Form von Kritik, die das Wesen der Kritischen Theorie ausmacht: die *immanente Kritik*, auf die an dieser Stelle näher eingegangen werden soll.

Der Begriff *Kritik* spielt bereits in der antiken Philosophie eine wichtige Rolle, auch wenn er, zumindest in einzelnen Aspekten und Nuancen, einem häufigen Bedeutungswandel unterworfen war. Im Kern geht es bei Kritik immer um die Beurteilung eines Sachverhalts in einer spezifischen Art und Weise. So kann Kritik in der Antike verstanden werden als „das Urteil des Gebildeten im Gegensatz zu der begrenzten Beurteilung eines Sachverhalts durch den Sachverständigen“ (Bormann 2007: 15199; zur genaueren Aufschlüsselung weiterer Bedeutungsebenen des Begriffs vgl. Bittner 2016: 134ff.). Deutlich wird hier der Anspruch formuliert, oberhalb der Sachfragen eine reflexive Ebene zu errichten, innerhalb derer dann über bestimmte Aspekte von Sachfragen geurteilt wird, indem außerhalb der Sache stehende Maßstäbe auf die Sache selbst angewandt werden.

Auch in der Moderne lassen sich verschiedene Konzepte bzw. Bedeutungen von Kritik identifizieren. Jaeggi und Wesche etwa unterscheiden vier Bedeutungen. In der ersten ist Kritik gleichzusetzen mit Aufklärung im Sinne einer *Abkehr von Mythologie und Dogmatismus*. In dieser Form wird sie etwa bei Kant zentral (vgl. Jaeggi/Wesche 2016: 10), was bereits durch die Wahl der Titel seiner Hauptwerke dokumentiert ist. Inhaltlich geht es hier im Wesentlichen um einen – dann erkenntniskritisch zu nennenden – Versuch, Grenzen etwa der reinen oder der praktischen Vernunft aufzuzeigen, um eine Grundlage für die Wissenschaften oder für moralisches Handeln zu schaffen. (vgl. Holzhey 2007: 15247ff.) Maßstab dieser Kritik, die sich gleichermaßen gegen Dogmatismus und Skeptizismus richtet, soll „die wahre Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft“ (ebd.: 15256) sein. Kant bleibt in Bezug auf Kritik die wesentliche Referenz im modernen Denken, insofern – wie auch Kants philosophische Untersuchungen – „in gleicher Weise Destruktion unbegründeter Orientierungen

und Konstruktion begründeter Orientierungen die Verwendung dieses Begriffs betreffen“ (Mittelstraß 2004c: 499). Dass nach Kant Kritik vor allem mit dem Aspekt der Destruktion in Verbindung gebracht wird und dementsprechend in der Regel auf negative Wertungen verweist, betont Bittner (vgl. Bittner 2016: 136).

Eine zweite Bedeutung erfährt Kritik nach Jaeggi und Wesche in der Bestimmung als *historische Kritik*, bei der es um eine Weiterentwicklung und Abgrenzung von Theorien geht, was in der Regel im Kontext eigener theoretischer Ausführungen geschieht. Zentral ist hierbei eine „Positionierung gegenüber Alternativen“ (Jaeggi/Wesche 2016: 10) – als Beispiele dienen „Aristoteles‘ Platonkritik, Hegels Kantkritik oder Kierkegaards, Feuerbachs und Marx‘ Hegelkritik“ (ebd.).¹⁴⁶ Eine möglichst starke Kontrastierung verschiedener Theorien soll diesem Ansatz nach dazu führen, das Profil einer eigenen Theorie zu schärfen und prägnant darzustellen.

Eine dritte Form bildet die *emanzipatorische Kritik*. Diese ist darauf gerichtet, Öffentlichkeit für politische Anliegen herzustellen: Hierzu „zählen alle erdenklichen Formen der ‚Einmischung‘ von der Partizipation der Wissenschaften an Prozessen der Meinungsbildung über das Schaffen von Öffentlichkeit bis zum politischen Engagement, das sich nicht organisatorisch vereinnahmen lässt“ (ebd.: 11). Jaeggi und Wesche führen diese Tradition auf Dante Alighieri zurück. Prominentester Vertreter dieses Typus von Intellektuellen im 20. Jh. dürfte Jean-Paul Sartre sein: Er vertrat die Meinung, dass Intellektuelle notwendig „in Konflikt mit der herrschenden Ideologie geraten“ (Martin 2019: 415) müssen und radikal „an der Seite der Unterdrückten“ (ebd.) stehen sollten. Auch Adorno kann in der Nachkriegszeit zumindest zum Teil als Vertreter dieses Typs von Intellektuellen angesehen werden: Müller-Doohm verweist darauf, dass auch Adorno „[...] so gut wie jede Gelegenheit genutzt [hat], um beispielsweise im Rahmen von Vorträgen, öffentlichen Podien, Diskussionen im Rundfunk und Fernsehen in der Rolle des Intellektuellen an die Bürger einer sich erstarkenden Öffentlichkeit zu appellieren“ (Müller-Doohm 2009: 140). Müller-Doohm beschreibt – analog zu Sartres Bestimmung von Intellektuellen – Adorno als „Dissident“ und „Ruhestörer“, der „[...] vehement für die Wahrnehmung der Chancen, die eine demokratische Verfassung bietet [plädiert], um doch im gleichen Atemzug darüber aufzuklären, wie sehr die Sphäre der Politik Fassade ist“ (ebd.). Emanzipatorische Kritik, so könnte man zusammenfassen, lässt die Grenzen zwischen Theorie und

146 Adorno weist darauf hin, dass Kants Ansatz wiederum wesentlich durch eine Absetzung von Leibniz und Wolff bestimmt ist (vgl. Adorno 2018c: 786).

Praxis verschwimmen und zielt auf eine bestimmte Richtung gesellschaftlicher Veränderung: „Als Gegenwartskritik stellt sie Diagnosen von Unrecht und greift in das Geschehen durch Stellungnahmen ein, denen über eine Wissenschaftsgemeinschaft hinaus Gehör verschafft wird.“ (Jaeggi/Wesche 2016: 11)

Eine vierte Bedeutung kommt der Kritik im Sinne einer *philosophischen Kritik* zu. Diese ist untrennbar mit dem Namen und der Philosophie Hegels verbunden. Hier wird „Vernunft mit Kritik gleichgesetzt“ (ebd.). Thematisiert werden also ebenso wie im Fall der emanzipatorischen Kritik die gesellschaftlichen Verhältnisse, allerdings sollen „weder unmittelbare Handlungsanweisungen noch Entwürfe einer erlösten Wirklichkeit“ (ebd.: 12) aus der Philosophie abgeleitet werden: „Die normativen Grundlagen der Kritik werden über die Rekonstruktion solcher Praxisformen [habituelle, sprachliche und institutionelle, K. R.], die sich im Bestehenden manifestieren, gesichert.“ (ebd.) Dass bei Hegel der Maßstab der Kritik im untersuchten Gegenstand selbst aufgesucht wird, ist bei ihm – wie bei der Vergegenwärtigung des Aufbaus der *Phänomenologie des Geistes* klar wird – im Aufbau der Wirklichkeit angelegt: Die dargestellten Bewusstseinsstufen entwickeln sich weiter, da das Bewusstsein innerhalb der aktuellen Stufe an Grenzen stößt. Die Weiterentwicklung des Geistes beruht auf den Irrtümern der jeweiligen Stufe; indem der Geist seine eigene Beschränktheit innerhalb der jeweils erreichten Stufe erkennt, wird er über diese hinausgetrieben. Die philosophische Kritik Hegels hängt also mit dem von ihm vermittelten Geschichtsbild zusammen.

Stahl differenziert im Gegensatz zu Jaeggi und Wesche zunächst zwischen zwei Arten von Kritik: *externe* bzw. *dogmatische* sowie eine einfache Form der *internen Kritik*. Dabei richtet Stahl sein Augenmerk weniger auf Ziele oder Inhalte der Kritik, sondern vielmehr auf das formale Vorgehen. Zentral hierbei ist die Frage nach dem Maßstab der Kritik bzw. den der Kritik zugrundeliegenden Normen. Externe Kritik, so Stahl, orientiert sich an normativen Standards, die *von außen* an ein zu kritisierendes, etwa gesellschaftliche Praktiken, herangetragen werden. Interne Kritik hingegen zieht ihre Normen aus der zu kritisierenden Realität selbst und bezieht sich entweder auf Normen, die gesellschaftlich explizit akzeptiert oder aber implizit befolgt werden. (vgl. Stahl 2014: 33ff.) Stahl arbeitet jedoch heraus, dass beide Formen „nicht auszureichen scheinen, um alle wesentlichen Fälle von Gesellschaftskritik plausibel zu beschreiben“ (ebd.: 36) – insbesondere die immanente Kritik sperrt sich gegen eine solche Kategorisierung, da sie über das hier Beschriebene hinausginge. Stahl nähert sich durch Abgrenzung von interner und externer Kritik einer möglichen be-

grifflichen Bestimmung der immanenten Kritik: „Immanente Kritik muss dann eine Kritik sein, die *sowohl* die akzeptierten Normen *als auch* die Realität unter Bezug auf Normen kritisiert, die [...] ‚in‘ der Realität angelegt sind, *obwohl* sie nicht explizit akzeptiert sind.“ (ebd., kursiv im Original)

Allerdings ist bereits die oben als philosophisch bezeichnete Kritik Hegels immanente Kritik. So macht Adorno deutlich, dass immanente Kritik überhaupt erst die Möglichkeit für die Ausarbeitung der Dialektik bereitet. Ausgangspunkt sei dabei die Opposition zur traditionellen zweiwertigen Logik; Hegel

„demonstrierte, daß Begriff, Urteil, Schluß, unvermeidliche Instrumente, um mit Bewußtsein eines Seienden überhaupt sich zu versichern, jeweils mit diesem Seienden in Widerspruch geraten; daß alle Einzelurteile, alle Einzelbegriffe, alle Einzelschlüsse, nach einer emphatischen Idee von Wahrheit, falsch sind.“ (Adorno 1969: 92)

Dies korrespondiert mit einem von Adorno präsentierten Zitat, in dem sich Hegel mit der Möglichkeit von Kritik im Allgemeinen beschäftigt: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.“ (Hegel zit. n. Adorno 1972a: 14) Insofern ist zunächst eine gründliche Auseinandersetzung mit einem Thema erste und unabdingbare Voraussetzung dafür, eine angemessene Kritik leisten zu können. Dies gilt nicht zuletzt auch für den Bereich der Sozialwissenschaften. Dass sich Marx also, offenbar trotz einiger innerer Widerstände (vgl. Mohseni 2016: 379), zeit lebens so intensiv mit ökonomischen Fragestellungen auseinandergesetzt hat, dürfte auch mit dem Anspruch auf die Umsetzung sachlich begründeter, immanenter Kritik zusammenhängen.

Stahl zitiert, um die Ansätze für immanente Kritik bei Marx zu belegen, aus einem Brief von Marx an Ruge: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. [...] Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“ (Marx zit. n. Stahl 2014: 31, Auslassung im Original) Hierin wird der Unterschied zu einer emanzipatorischen Kritik deutlich, in der Wissenschaft und Engagement mehr oder weniger nebeneinanderstehen können, ohne einander – bewusst bzw. offensichtlich – zu beeinflussen; die wissenschaftliche Analyse der Gesellschaft deckt sich im Fall der immanenten Kritik mit ihrer praktischen Veränderung.

Marx nahm Hegels Entwurf auf und modifizierte ihn entsprechend seines eigenen, materialistischen Ansatzes. Wo bei Hegel die *Vernunft* in der

Geschichte wirksam wird und deren Entwicklung bedingt, sind bei Marx die materiellen Grundlagen der Gesellschaft, die diese durch die bewusstlos handelnden Individuen bestimmen, die entscheidenden Triebkräfte. Dies entspricht dem Gedanken, dass die Subjekte zwar selbst handeln, dieses Handeln aber immer auf eine konkrete gesellschaftliche Realität bezogen und damit von dieser abhängig ist (vgl. hierzu auch Stapelfeldt 2009: 23f.).

Diese Realität gerät in Anschluss an Marx auf besondere Weise in den Blick, nämlich im Kontext der Ideologiekritik. Der Begriff Ideologie findet bei Marx häufig Anwendung, ist dort allerdings begrifflich nicht konsistent (vgl. Romberg 2007: 11784ff.). Besonders großen Einfluss auf die Kritische Theorie dürfte die Deutung von Ideologie als „falsches Bewusstsein“ haben, die in engem Zusammenhang mit dem bereits explizierten Begriff der zweiten Natur steht. Demnach wird ein Bild der gesellschaftlichen Realität erzeugt, das diese Realität als quasi natürlich und alternativlos ausweist. Dagegen zeigt Marx, dass der kapitalistische Austauschprozess gesellschaftliche Beziehungen als Beziehungen von Dingen bzw. Waren *erscheinen* lässt, was wiederum das Bewusstsein¹⁴⁷ der Subjekte über Gesellschaft, sich selbst und die Beziehung zwischen beiden entscheidend beeinflusst. Marx' Vorgehen ist also insofern ideologiekritisch, als es erstens den Irrtum der Naturwüchsigkeit des gesellschaftlichen Seins aufklärt und zweitens den Ursprung dieses Irrtums auf die historisch und sozial konkrete ökonomische Entwicklung im Kapitalismus zurückführt. So heißt es auch bei Adorno: „Die Selbständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft.“ (Adorno 2018a: 457)

Für Lukács steht vor allem der Begriff der Verdinglichung für das wesentliche ideologische Moment des Kapitalismus. Verdinglichung beruht auf der Warenform, die das Vorbild für gesellschaftliche Vorgänge im Ganzen wie auch für die Subjekte selbst bildet. Das so entstandene falsche Bewusstsein ist dann „Ausdruck des gesellschaftlichen Konflikts und dessen Scheinvermittlung“ (Romberg 2007: 11785) im Subjekt. Allerdings handelt es sich hierbei nicht (nur) um gezielte Strategien der Verblendung: Vielmehr ist dieses Bewusstsein *mit Notwendigkeit* falsch, da es der Ideologie, die der normativen Begründung der gesellschaftlichen Organisation

147 Der Begriff *Bewusstsein* wird hier mit Jaeggi gefasst als ein „kompliziertes Geflecht von Normen, Idealen und Praktiken, die sich wechselseitig beeinflussen“ (Jaeggi 2016b: 275, Fn. 6).

dient, tatsächlich entspricht. Ähnlich argumentiert Jaeggi, die darauf hinweist, dass Ideologien nach Adorno „gleichzeitig wahr und falsch“ (Jaeggi 2016b: 276) seien; beispielsweise seien Freiheit und Gleichheit Voraussetzungen für das Zustandekommen von Arbeitsverträgen,¹⁴⁸ deren Ausführung dann aber zu einem Widerspruch zwischen den Idealen führt, da sich damit die reelle Ungleichheit zwischen den Vertragsparteien manifestiert bzw. vergrößert (vgl. ebd.: 273f.), sodass hier wahres und unwahres tatsächlich zusammenfallen. Ein weiterer Grund für dieses Zusammenfallen liegt in der Rechtfertigungsfunktion von Ideologien. Während sich in Formen absoluter Herrschaft diese gewissermaßen selbst legitimiert und daher keiner Rechtfertigung bedarf, ist die Begründung durch einen Rekurs auf Ideale ein entscheidendes Kennzeichen bürgerlicher Herrschaft. Die Idee der Begründung selbst wiederum impliziert eine Anerkennung der Vernunft, die zur Rechtfertigung genutzt wird.¹⁴⁹ Ideologiekritik kann (und muss) dementsprechend an die in diesen Begründungen vorhandenen Vernunftpotenziale anknüpfen. (vgl. Adorno 2018a: 465)¹⁵⁰

In gewissem Sinne wird hier eine zweite Kritikebene konstruiert: Neben der direkten Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse werden in der Ideologiekritik die Vermittlung dieser Realität im Bewusstsein und die resultierenden Formen des Bewusstseins untersucht und kritisiert. Dass dabei allerdings – anders als von Lukács postuliert – die Klassenlage des Proletariats nicht zwangsläufig einen privilegierten Erkenntnisstandpunkt bildet, wurde von Horkheimer ebenso klar formuliert wie die Notwendigkeit, den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und eigener gesellschaftlicher

148 Dies erinnert an die doppelte Freiheit der Arbeiter*innen: Diese sind ebenso frei, Verträge zu schließen, wie Unternehmer*innen, was deren Gleichheit in Bezug auf ihre rechtliche Stellung dokumentiert. Allerdings impliziert die Freiheit der Arbeiter*innen auch den Zwang, die eigene Arbeitskraft verkaufen zu müssen.

149 Ähnliches wurde bereits thematisiert: Wenn sich die Religion auf Fragen nach Begründungen einlässt, hat sie den grundsätzlichen Anspruch auf vernunftgemäße Begründungen bereits akzeptiert. (vgl. Kap. 2.1.1)

150 Adorno führt aus, dass auf diese Weise nur Ideologien kritisiert werden können, die sich selbst als rationale konstituieren: „Wollte man jedoch etwa die sogenannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfiere der ohnmächtigen Naivetät. Nicht bloß spottet das Niveau der Schriftsteller Hitler und Rosenberg jeder Kritik. Ihre Niveaulosigkeit, über die zu triumphieren zu den bescheidensten Freuden rechnet, ist Symptom eines Zustandes, den der Begriff von Ideologie, von notwendigem falschen Bewußtsein gar nicht mehr unmittelbar trifft. In solchem Gedankengut spiegelt kein objektiver Geist sich wider, sondern es ist manipulativ ausgedacht, bloßes Herrschaftsmittel“ (Adorno 2018a: 465).

Position zu reflektieren, sodass der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Möglichkeit der Kritik in der Kritischen Theorie grundsätzlich bestätigt wird. Jaeggi sieht – sicher nicht zu Unrecht – die Gefahr, dass durch den nötigen Rekurs auf Begriffe wie *Wahrheit* oder *Realität* ein Paternalismus entstehen könnte, der auf einem erkenntnistheoretisch begründeten Machtgefälle zwischen denjenigen, die diese Wahrheit erkennen und den „Verblendeten“ beruht (vgl. Jaeggi 2016b: 271). Dies ist sicher immer zu bedenken, kann jedoch kein Argument gegen Ideologiekritik insgesamt sein. So verweist Zamora darauf, dass eine „[t]heoretische Anwaltschaft des *common sense*“ (Zamora 2014: 105, kursiv im Original) – das gesellschaftlich geteilte Bild der gesellschaftlichen Realität, das sich durch scheinbar natürliche Evidenz gegen Kritik immunisiert und deutliche Bezüge zum Begriff der Ideologie aufweist – „mindestens so paternalistisch wie seine Kritik“ (ebd.) sei. Letztlich stellt sich also wiederum die Frage nach dem Maßstab von Kritik, hier verschärft durch die Frage, ob die Sichtweise der Ideologiekritik oder diejenige der mit einem notwendig falschen Bild behafteten Subjekte diesen Maßstab liefern können bzw. sollen. Insofern könnte Jaeggis Rekurs auf immanente Kritik, die die Grundlage aller Ideologiekritik bilden soll, als Reaktion auf das Paternalismusproblem gelesen werden. Diese immanente Kritik solle „an der *inneren Widersprüchlichkeit* der Realität und der diese konstituierenden Normen“ (Jaeggi 2016b: 287, kursiv im Original) orientiert und auf eine Transformation sowohl der Normen als auch der Realität selbst gerichtet sein. Die Normativität, so Jaeggi, würde dann in der Transformation selbst liegen, die „als *Entwicklungs- oder Lernprozess* zu verstehen“ (ebd.: 287, kursiv im Original) sei. Inwiefern das Anstoßen des Prozesses selbst normativ begründet ist, kann auf diese Weise allerdings nicht geklärt werden, sodass die von Jaeggi vorgeschlagene Lösung nicht ohne weiteres einsichtig ist.

Die von Marx selbst angewandte Kritik kann nicht ausschließlich auf Ideologiekritik reduziert werden und vollzieht sich nach Heinrich in drei Entwicklungsstadien: Während in Marx' Frühschriften zunächst das „Wesen des Menschen“ den Maßstab der Kritik bildete, folgte anschließend eine positive Bezugnahme auf Ricardo, dessen Ergebnisse Marx in kritischer Absicht als Argumente verwendete, bevor er dazu überging, die Wissenschaft der bürgerlichen Ökonomie als ganze zu kritisieren (vgl. Heinrich 2009: 42ff.). Heinrich interpretiert die in dieser dritten Phase auftretende immanente Kritik als ein Aufzeigen von alternativen Möglichkeiten der Entwicklung. Diese Darstellung soll vor allem auf der Analyse der aktiven Herstellung gesellschaftlicher Realität durch die Subjekte fußen und durch eine andauernde Selbstkritik der Kritiker*innen ergänzt

werden. Keinesfalls sei immanente Kritik jedoch als Konfrontation der gesellschaftlichen Realität mit den in der Gesellschaft verbreiteten Werten zu verstehen. (vgl. ebd.: 44f.) Hier zeigt sich ein offensichtlicher Widerspruch zur Systematisierung von Stahl, nach dem der Maßstab immanenter Kritik aus in der Realität angelegten Normen zu gewinnen ist (s. o.).

So gehen die Meinungen zu der Frage, was immanente Kritik sei, durchaus weit auseinander. Romero differenziert diesbezüglich drei verschiedene Ansätze immanenter Kritik (vgl. Romero 2014: 17ff.). Zum einen ist dies eine reformistische Variante, in der die gesellschaftlich akzeptierten Werte als eigene normative Grundlage anerkannt werden. Die zweite Variante ist die bereits erwähnte Möglichkeit, Ideale und gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüberzustellen und wird von Romero – analog zu den Ausführungen Jaeggis – als „Ideologiekritik“ bezeichnet. Romero zählt zu Vertretern dieser Form – wiederum im Gegensatz zu Heinrich – vor allem Marx, Horkheimer und Adorno. Beiden Varianten ist das Problem inhärent, inwieweit mit in der Gesellschaft akzeptierten Idealen die gesellschaftliche Wirklichkeit transzendiert werden kann, oder ob in diesem Fall Kritik nicht letztlich im Reformismus verbleibt. Als dritte Variante stellt Romero die Infragestellung gesellschaftlicher Wirklichkeit „kraft der *historischen Möglichkeiten*“ (ebd.: 22, kursiv im Original), die in jener liegen, vor. Als mögliches dann nötig werdendes externes normatives Kriterium, an dem die Wirklichkeit in diesem Fall zu messen wäre, schlägt Romero das Ziel der Bedürfnisbefriedigung vor, das im Kapitalismus nur zweit-rangig sei, aber wohl dennoch eine breite Akzeptanz in der Gesellschaft finden könne.

Dieser kurze Überblick zeigt bereits die große Vielfalt an Versuchen, Kritik und besonders immanente Kritik begrifflich zu fassen. Zusätzlich offenbart der Überblick die Heterogenität in Bezug auf Fragen der Zuordnung prominenter Vertreter*innen – für die vorliegende Arbeit ist dies besonders in Bezug auf Adorno von Bedeutung – immanenter Kritik zu diesen Entwürfen oder auch nur zu einzelnen der angesprochenen Aspekte. Umso wichtiger ist es, Äußerungen zum Thema von Adorno selbst in die Betrachtung einzubeziehen.

Adorno legt Wert darauf, dass die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft nicht vor dem Hintergrund eines ihr gegenüberzustellenden Entwurfs zu realisieren sei – diese Absage wurde bereits vor dem Hintergrund des sogenannten „Bilderverbots“ thematisiert –, sondern lediglich in der Konfrontation der in der Gesellschaft vertretenen Werte mit der in ihr vorzufindenden Realität geschehen, also in diesem Sinne immanente Kritik sein solle. (vgl. Adorno 2015a: 52) Für Adorno ist immanente Kritik

mit der *bestimmten Negation*, für ihn „Nerv der Dialektik als Methode“ (Adorno 1969: 96), identisch. Die bestimmte Negation zielt auf die Nicht-identität von Begriff und Sache (vgl. Kap. 3.2.2):

„Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.“ (Adorno 1969: 96f.)

Bestimmte Negation bildet dadurch, dass sie ihren Ausgangspunkt im konkreten Gegenstand nimmt, den Gegensatz zur abstrakten Negation. Dieser ist, ähnlich dem skeptischen Zweifel, der konkrete Gegenstand gleichgültig; ihre Folge ist immer das reine Nichts. Resultat der bestimmten Negation „ist eine bestimmte Realität, welche die Aufhebung der Faktizität der negierten Realität beinhaltet, jedoch keine komplette, abstrakte Annullierung, da es sich vielmehr um die Entstehung einer neuen Figur handelt“ (Romero 2014: 8).¹⁵¹ Es können hieraus zwei wesentliche Momente von Kritik entnommen werden, die im Begriff der bestimmten Negation zusammenfallen: Zum einen handelt es sich um die Wirkmächtigkeit der Kritik selbst, die nur durch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand, keinesfalls aber durch leichtfertige negative Urteile Wirkung entfalten kann. Zum anderen geht es um den Umgang mit dem Gegenstand als solchen. Eine Kritik in Form abstrakter Negation kann diesem nicht gerecht werden, insofern von individuellen Eigenschaften abstrahiert werden muss, um den Gegenstand letztlich nicht als individuell, sondern als Fall eines übergeordneten Begriffs – wie Adorno schreibt – zu erledigen (vgl. Adorno 1969: 96). Die bestimmte Negation deutet Adorno somit ebenso als Absage Hegels an die abstrakten Oberbegriffe im Allgemeinen – oder zumindest an deren Verabsolutierung –, wie auch als Anspruch auf einen tätigen Eingriff in die gesellschaftliche Realität

151 Dies kann sowohl anhand der sich jeweils neu entwickelnden Formen des Geistes in Hegels *Phänomenologie* als auch anhand der Entwicklung der menschlichen Geschichte in Stadien in Marx' und Engels' *Manifest* plausibilisiert werden: In beiden Fällen ergeben sich neue Figuren aus einer inhaltlichen Abgrenzung von denjenigen, die ihnen vorangehen. Dies ist nur durch eine direkte Bezugnahme auf deren Inhalte möglich, was eine gewisse Kontinuität in der Entwicklung impliziert.

selbst (vgl. ebd.: 94). Die Herkunft der bestimmten Negation aus dem Idealismus dürfte allerdings ein Grund dafür sein, dass die Dialektik bei Hegel affirmativ wird: „Die Lehre Hegels, daß, als ‚bestimmte Negation‘, nur der Gedanke etwas taugt, der sich mit der Schwere seines Gegenstands sättigt, anstatt unverweilt über ihn hinauszuschießen, ist nun freilich in den Dienst [...] der Rechtfertigung des Seienden getreten.“ (ebd.: 99; vgl. auch Adorno 2018c: 786f.) Konkret sieht Adorno die Gefahr, dass die Negation als neue Position gesetzt und damit affirmiert wird (vgl. Adorno 1969: 99) – wie etwa das Materielle, so könnte hinzugefügt werden, im Vulgärmaterialismus in Umkehrung der Philosophie Hegels zum absolut Ersten wird.

In engem Zusammenhang mit der Affirmation des gesellschaftlichen Zustandes als bürgerliche Ideologie steht bei Adorno der Begriff der Kulturindustrie – ein Begriff, dem in der *Dialektik der Aufklärung* ein eigenes Kapitel gewidmet ist und dessen Erscheinungsform bereits im Titel als „Massenbetrug“ gekennzeichnet wird.¹⁵² Hierin habe sich die Ideologie insoweit gewandelt, als in den Erzeugnissen der Kulturindustrie „[d]as gesellschaftlich bedingte falsche Bewußtsein [...] wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten wird“ (Adorno 2018a: 474f.). Kulturindustrie, so Hindrichs, „ertränkt die freie Gesellschaft im Amusement“ (Hindrichs 2017: 78), bildet auf diese Weise eine subtile Form totaler Herrschaft und fungiert als „Einübung des Menschen in seine eigene Unmündigkeit“ (ebd.: 79). Ideologisch ist Kulturindustrie, da sie als „Anti-Aufklärung“ (Adorno 2018d: 345) wirkt: „Die Ersatzbefriedigung, die die Kulturindustrie den Menschen bereitet, indem sie das Wohlgefühl erweckt, die Welt sei in eben der Ordnung, die sie ihnen suggerieren will, betrügt sie um das Glück, das sie ihnen vorschwindelt.“ (ebd.) Die Produkte der Kulturindustrie sind darauf ausgerichtet, am Markt erfolgreich zu sein, weshalb sie sich konsequent an vorhandenen Interessen und Vorstellungen potentieller Konsument*innen orientieren. Auf diese Weise wird tendenziell bereits Bekanntes aus Kultur und Gesellschaft immer wieder neu aufgelegt, sodass sich der Schein der Natürlichkeit gesellschaftlich und historisch kontingenter Praktiken verfestigt.¹⁵³ Aufgabe der Forschung, so Adorno,

152 Dieses Kapitel ist sehr stark geprägt vom Aufenthalt des Instituts in den USA. So sind vor allem die Filme aus Hollywood und die damals populäre Jazzmusik Vorbilder für die Ausarbeitung der Kulturindustriethese.

153 Adorno deutet an, dass hier durchaus auch eine bewusste Steuerung stattfindet. So gehe es um „die Totalität dessen, was konfektioniert wird, um die Massen als Konsumenten einzufangen, und wenn möglich ihren Bewußtseinszustand zu modellieren und zu fixieren“ (Adorno 2018a: 474). Es bleibt unklar, ob

sei es, „Massenmedien im Sinne der Ideologiekritik zu behandeln“ (Adorno 2018a: 476) und auf diese Weise zu hinterfragen. Eine bloße Beschreibung dieser Phänomene käme dagegen einer „stillschweigende[n] Anerkennung“ (ebd.) derselben gleich und mache letztlich „selbst ein Element der Ideologie aus“ (ebd.).

Insgesamt ist zu konstatieren, dass für Adorno Kritik offenbar *sowohl* immanente Kritik im Allgemeinen *als auch* Ideologiekritik im Besonderen meint. Immanente Kritik – gleichbedeutend mit der bestimmten Negation – ist dabei auf die Aufhebung des Bestehenden im vollen Sinn des hegelschen Aufhebungsbegriffs gerichtet: Die inneren Widersprüche des Gegenstandes sind es, die ein Hinausgehen über diesen ermöglichen. Folgt man der Argumentation Romeros, würde dies mit einem zentralen Anliegen Kritischer Theorie, eben dem Transzendieren des Bestehenden, kollidieren. Allerdings zeigen sich bei Adorno Ansätze, die Romero als Rekurs auf die in der aktuellen Verfasstheit der Gesellschaft liegenden historischen Möglichkeiten bezeichnet – so hält auch Wesche fest, dass der „Maßstab der Kritik [bei Adorno, K. R.] [...] der Rückfall der Moderne hinter ihre geschichtlichen Möglichkeiten und ihren geschichtlichen Anspruch“ (Wesche 2011: 322) sei. Ähnliche Ansätze der Interpretation finden sich auch bei Navigante. Er verweist auf die Bedeutung des – von Nietzsche inspirierten – genealogischen Vorgehens bei Adorno, durch das der Fokus auf die historische Entwicklung gesellschaftlicher Aspekte gerichtet wird: „Die Aufgabe der Kritik wäre es, den Verbergungs- und Verdrängungsmechanismen nachzugehen, welche den Bestimmungsvorgang vom Werden zum Sein, respektive zur zusammenhängenden Identität ermöglichen.“ (Navigante 2011: 347) Mit anderen Worten: Es geht darum, Sachverhalte in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen und zu verdeutlichen, dass sie keine Ewigkeitswerte darstellen, sondern bestimmten historisch-sozialen Praxen entspringen und als solche prinzipiell auch veränderbar sind. Explizit führt Adorno – es liegt die Vermutung nahe, dass sich Romero hierauf bezieht – den Widerspruch zwischen Profitstreben und Bedürfnisbefriedigung an. Er schreibt, „daß unsere Gesellschaft bei aller Rationalität eben selber doch irrational bleibt, das heißt, daß sie

hiermit eine politische Steuerung gemeint ist oder die bewusste Schaffung von Nachfrage nach Produkten. Zwar ist die zweite Variante angesichts der herausgestellten Bedeutung der Warenform und mithin des Primats der Ökonomie die wahrscheinlichere. Die Annahme einer politischen Steuerung könnte z. B. vor dem Hintergrund der insbesondere während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichten Propagandafilme auf allen beteiligten Seiten allerdings ebenfalls Plausibilität beanspruchen.

nach wie vor unter dem Gesetz des Profits steht und nicht unter dem Gesetz der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen“ (Adorno 2015a: 208). Während sich hier etwa in den Produktions- und Distributionsabläufen Rationalität zeigt, bleiben die Zwecke, die mit durchrationalisierten Mitteln erreicht werden sollen, irrational: Sie werden nicht durch Vernunft gefasst, sondern kommen unbewusst durch das Spiel von Angebot und Nachfrage zustande (vgl. hierzu auch Adorno 2003b: 223f.). Wenn Mittel und Zweck im Kapitalismus derart verkehrt sind, dass die Bedürfnisbefriedigung Mittel zum Zweck der Profiterzielung ist, kann der von Romero konstruierte Gegensatz nicht gehalten werden: Schließlich ist die Bedürfnisbefriedigung als Idee – unter umgekehrten Vorzeichen, nämlich als flexibles Mittel zur Erlangung eines vorab definierten Zwecks, des Profits – dem Kapitalismus immanent.¹⁵⁴ Hinzu kommt, gewissermaßen als materielle Basis dieser Möglichkeit, die gestiegene Produktivität. Wenn hier also von Adorno eine reale lokale Rationalität gegen eine mögliche globale Rationalität gestellt wird, zeigt sich in gewissem Sinne eine überraschende Pointe in Bezug auf die *Dialektik der Aufklärung*: Die Durchsetzung der Rationalität ist auf halbem Wege stehen geblieben und hat vor allem durch ihre einseitige Umsetzung die beschriebenen negativen Folgen gezeitigt. „[T]otalitär“ (Horkheimer/Adorno 1980: 10) wird Aufklärung vor allem in ihrer nur teilweisen Verwirklichung. Was ihr vor allem fehlt, ist Selbstkritik, die sich dann nicht nur auf die Analyse des Verhältnisses von Zwecken und Mitteln, sondern eben auch auf die Setzung von Zwecken und Mitteln erstrecken müsste. Allerdings bleibt das Problem des normativen Maßstabs auch hier bestehen: Die Umkehrung selbst ist im Kapitalismus nicht angelegt und bedarf einer normativen Begründung. Eine andere mögliche Argumentation wäre ein Verweis auf den historischen Materialismus: So könnte argumentiert werden, dass die Entfaltung der Produktivkräfte im Kapitalismus durch das Streben nach Profit behindert wird. Inwieweit eine solch – wenn auch sehr vorsichtig – optimistische Einschätzung durch philosophische und gesellschaftstheoretische Betrachtungen Adornos gedeckt ist, wird sich in den nächsten Teilkapiteln zeigen.

Zunächst ist jedoch noch kurz auf ein weiteres Problem einzugehen, das mit einem jeden kritischen Anspruch verbunden ist: die Frage nach der Konstruktivität von Kritik. Braunstein verweist darauf, dass eine wie

154 Bereits bei Hegel kritisiert sich die Realität, indem sie sich fortentwickelt, gewissermaßen selbst. Auch dies geschieht durch die in der Realität selbst enthaltenen, aber noch nicht entfalteten „Realitätspotenziale“ (Romero 2014: 9). Insofern ist die Gegenüberstellung Romeros nicht gänzlich stichhaltig.

von Adorno geforderte bestimmte Negation, eine „konkrete Kritik an konkreten Verhältnissen im Gegensatz zur ‚konstruktiven Kritik‘“ (Braunstein 2009: 54) stünde, die in der positiven Formulierung einer Lösung, die innerhalb des Kritisierten umsetzbar ist, ihr Ziel hat, also reformistisch wirkt. Die Kritik dieser Bedingung, der „Anrufung des Positiven“ (Adorno 2018c: 792) zu unterwerfen, ist für Adorno „[w]esentlich deutsch“ (ebd.). Empfehlungen abzugeben ist nicht immer möglich; zumal in der Kritik einzelner gesellschaftlicher Erscheinungen werden die von der gesellschaftlichen Totalität bedingten Grenzen sichtbar. Adorno konstatiert, dass die Anforderung, Kritik konstruktiv zu formulieren, die Möglichkeiten der Kritik selbst einschränkt: „Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht.“ (ebd.) Insofern ist die Negativität, die Adorno im Titel seines philosophischen Hauptwerks, der *Negativen Dialektik*, zum Ausdruck bringt, auch als inhaltliche Forde- rung zu verstehen.

3.2 Nichtidentität: Philosophie und Gesellschaft

Is there anybody out there?

– Pink Floyd

Die Individuen sind in der bürgerlichen Gesellschaft vor allem als Träger*innen der für den Kapitalismus zentralen Ware, der Arbeitskraft, von Belang. Dies erfordert eine weitgehende Entindividualisierung und Angleichung der Individuen selbst. Der Zusammenhang zwischen ihnen wird in der bürgerlichen Gesellschaft durch ihre Teilnahme an und ihre Rolle im Produktionsprozess gestiftet. Die Individuen sind daher innerhalb der Gesellschaft vor allem als atomisierte, isolierte zu denken, deren Kontakt untereinander durch die von ihnen hergestellten Produkte und ihre Konkurrenz auf den Märkten vermittelt wird. Dies ist eine zentrale Erkenntnis der marxischen Theorie, die gemeinsam mit der hegelschen Dialektik den wichtigsten Einfluss auf die Philosophie Adornos darstellt. Es ist gezeigt worden, dass sich beide Theorien in einem wesentlichen Punkt unterscheiden: Während Hegels Dialektik vielfach als Höhepunkt des Deutschen Idealismus angesehen wird, wandte sich Marx mit den Junghegelianern, insbesondere mit Feuerbach, von diesem Idealismus ab und setzte diesem eine dezidiert materialistische Variante entgegen. Die Bedeutung dieser materialistischen Dialektik wurde im Verlauf der Rezeption des marxischen Denkens zunehmend marginalisiert. Nicht zuletzt gegen diese Marginalisierung richtete sich Lukács' Insistieren auf eine Reintegration der Dialek-

tik in den sich auf Marx berufenden Materialismus. Er übte damit einen großen Einfluss auch auf die späteren Mitglieder des Instituts für Sozialforschung aus. Die Beschäftigung mit dem Thema führte bei Adorno dazu, eine eigene Konzeption von Dialektik auszuarbeiten.

3.2.1 Negative Dialektik

Ausgangspunkt der Überlegungen Adornos ist die Erkenntnis von Widersprüchen in den Begriffen wie auch in den Dingen selbst¹⁵⁵, die ihren gemeinsamen Ursprung in der doppelten Herrschaft über Menschen und Umwelt haben. Die idealistische Philosophie, für die das „Prinzip der Identität“ (Adorno 2007: 21) konstitutiv ist, ist letztlich die „geistige Reflexion“ (ebd.) eben dieser Herrschaft. Dass dieses Problem im Rahmen einer materialistischen Dialektik nicht gelöst werden konnte,¹⁵⁶ ist für Adorno ein entscheidender Grund, eine eigene Variante auszuarbeiten. Dies ist allerdings nicht als Absage an den Materialismus zu verstehen; an vielen Stellen macht Adorno deutlich, dass er sich den materialistischen Ideen von Marx verpflichtet fühlt. So heißt es etwa im zweiten Band der Vorlesung zur *Philosophischen Terminologie*:

„Es ist möglich, und ich meine, in der Geschichte der Philosophie ist es in weitestem Maß tatsächlich so gewesen, daß der Materialist, der die herrschende Abhängigkeit der Menschen von dem Unteren, die Erniedrigung der Menschen durch materielle Bedingungen behauptet und was damit zusammenhängt, jenem Hohen, das er scheinbar verleugnet, die bessere Treue hält und ihm besser dient als jene, die auf die hohen Güter sich berufen.“ (Adorno 1974: 35)

155 Adorno spricht hier selbstironisch – in Abwandlung von Leibniz' berühmten Diktum – von einer „prästabilierten Disharmonie“ (Adorno 2007: 21). Im Gegensatz zu dessen Monadologie soll allerdings die Widersprüchlichkeit der Welt sich aus der Auseinandersetzung mit dieser selbst ergeben und nicht lediglich postuliert werden.

156 Adorno bezieht sich hierbei vor allem auf Lenin (vgl. Adorno 2007: 37f.). Dieser hätte etwa in *Materialismus und Empiriekritizismus* „einfach eine These mit unablässigen Beschimpfungen und Varianten“ (ebd.: 38) dargestellt und somit, statt eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus zu führen, diesem lediglich ein anderes Dogma entgegengesetzt. Vgl. zu problematischen Implikationen materialistischer Dialektik auch Adorno 1974: 252f.

Mit und in Nachfolge von Lukács greift Adorno auf Hegel zurück, um von diesem Ausgangspunkt aus eine eigenständige materialistische Philosophie zu entwickeln, die der von ihm selbst formulierten Kritik am vorherrschenden sich auf Marx berufenden Materialismus nicht anheimfallen kann. Hierbei kann Adorno an bei Hegel vorhandene Impulse anknüpfen: „Hegels Begriff der Negation nähert sich einem materialistischen an, indem er anerkennt, daß Begriffe im Zusammenspiel mit dem gebildet werden, was in Bezug auf sie nichtidentisch ist“ (Bernstein 2006: 108) – die dem Geist nicht identischen, materiellen Dinge.

Adorno verfolgt diesen Ansatz weiter, indem er die Verbindung von Marx und Hegel aktualisiert und dessen Philosophie auf weitere Anknüpfungspunkte hin untersucht. In diesem Zusammenhang betont Adorno die Bedeutung der Philosophie – mit und gegen Marx: „Die Welt ward sicher nicht nur aus geistigen Gründen nicht verändert, aber sie ward wahrscheinlich *auch* deswegen nicht verändert, weil sie zu wenig interpretiert worden ist.“ (Adorno 2007: 89, kursiv im Original) Die Bezugnahme auf Marx' elfte Feuerbachthese ist offensichtlich, deren Schlussfolgerung lehnt Adorno jedoch ab. Da die Philosophie eben nicht wie angedacht in Praxis übergegangen ist, sondern da im Gegenteil der Beginn des 20. Jh. in die „Barbarei“ geführt hat, ist Philosophie nach wie vor aktuell: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 2018b: 15), heißt es gleich zu Beginn der *Negativen Dialektik*. Kritische Theorie ist von diesem Gedankengang nicht zu lösen und nur vor diesem Hintergrund adäquat zu verstehen; es geht um eine tiefgreifende Selbstkritik bzw. „kritische Selbstreflexion“ (ebd.: 16) der Philosophie, die Adorno anzustoßen bestrebt ist.

Das Buch *Negative Dialektik* erschien 1966 und damit drei Jahre vor Adornos Tod. In der Vorrede zum Buch verweist er darauf, dass negative Dialektik als Philosophie ein „Antisystem“ (Adorno 2018b: 10) sei; Adorno setzt sich damit in Gegensatz zu den großen philosophischen, vor allem idealistischen Systemen – allen voran demjenigen Hegels. Dies zeigt sich sowohl an der inhaltlichen Konzeption des Buches als auch an dessen Stellung in Adornos Gesamtwerk: „Was, nach der herrschenden Vorstellung von Philosophie, Grundlage wäre, entwickelt der Autor erst, nachdem er längst vieles ausgeführt hat, wovon jene Vorstellung annimmt, es erhebe sich auf einer Grundlage.“ (ebd.: 9) Dies will Adorno durchaus auch als inhaltliche Aussage verstanden wissen, denn es „impliziert ebenso Kritik am Grundlagenbegriff, wie den Primat inhaltlichen Denkens“ (ebd.: 9). Er betont jedoch explizit, keine rückblickende Grundlage seines Werks

verfasst zu haben. Vielmehr bestreitet er, dass es sich bei der *Negativen Dialektik* um die Darlegung einer Methodologie handelt, die eine Kontinuität seines philosophischen und soziologischen Werks herstellen sollte. Vielmehr geht es ihm darum, „solche Diskontinuität, und was aus ihr an Anweisungen fürs Denken herauszulesen ist“ (ebd.), zu behandeln.

Die negative Dialektik zielt vor allem auf die Identität, die insbesondere bei Hegel eine zentrale Rolle einnimmt: „Mit konsequenzlogischen Mitteln trachtet sie [die negative Dialektik, K. R.], anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre.“ (ebd.: 10) In der im Wintersemester 1965/1966 gehaltenen *Vorlesung über Negative Dialektik* bezeichnet Adorno die negative Variante der Dialektik in Abgrenzung von Hegel als eine „Dialektik nicht der Identität sondern der *Nichtidentität*“ (Adorno 2007: 15, kursiv im Original).

Die Behauptung der Identität von Begriff und Sache, wie sie bei Hegel in der Pointe der *Phänomenologie des Geistes* als Identität von Geist und Welt postuliert wird, ist Adorno zufolge der „Lebensnerv überhaupt idealistischen Denkens“ (ebd.: 37);¹⁵⁷ dieses Postulat ist ein wesentlicher Angriffspunkt Adornos. Wenn keine Identität zwischen Begriff und Sache festgestellt werden kann, wenn also „zwischen keinem endlichen Begriff und dem, was er bezeichnen soll, wirkliche Identität herrscht“ (Adorno 2008: 62), bezeichnet diese Identität doch als noch herzustellende die Zielrichtung von idealistischer Dialektik. So sei „der Motor der gesamten Hegelschen Philosophie [...] der Versuch, diese Differenz wettzumachen, also durch die *Totalität* des ausgeführten Systems im ganzen eben doch jene Identität zwischen dem Gedanken und der Sache, zwischen Subjekt und Objekt herzustellen“ (ebd., kursiv im Original). Wenn also der Begriff mit der von ihm bezeichneten Sache konfrontiert wird, um die Nichtidentität zwischen beiden sichtbar zu machen, geschieht dies letztlich in der Absicht, doch Identität zwischen beiden zu realisieren (vgl. Adorno 2015a: 18); in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Adorno schreibt: „Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor

157 Demgegenüber meint Adorno, der den Idealismus als spezifisch deutschen geistigen Ausdruck der Aufklärung fasst (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 104), an anderer Stelle, dass die „Gesamtbewegung der Aufklärung aber auch ein antiterminologisches Element“ (Adorno 1973: 66) in sich trage, dem Identitätszwang also nicht vollends unterliegt. Dies würde noch einmal die in Kapitel 3.1.2 vermutete Bedeutung des Begriffs der *Dialektik* der Aufklärung unterstreichen.

das, was Denken begreifen will.“ (Adorno 2018b: 17)¹⁵⁸ Demgegenüber ist es Adornos Position, „den individuellen Gegenstand für unendlich viel komplexer und heterogener zu halten als jeden seiner potentiellen Begriffe“ (Honneth 2006: 19). Die Herstellung von Identität zwischen Begriff und Sache bedeutet letztlich, dass das Erkenntnisobjekt durch den „übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes“ (Adorno 1969: 104) „gewaltsam“ identifiziert wird. Adorno insistiert demgegenüber darauf, „[a]n der Zweiheit von Subjekt und Objekt [...] kritisch festzuhalten“ (Adorno 2018b: 177).

Im Identitätsprinzip zeigt sich für Adorno hingegen die geistige Reflexion realer Herrschaft; dementsprechend erscheint eine auf dem Identitätsprinzip beruhende Erkenntnis im Kern (auch) als moralisches Problem. Honneth skizziert dies in zweifacher Hinsicht. So ist zunächst die Einstellung gegenüber dem Erkenntnisobjekt zu ändern: „[W]ir werden angehalten, unsere kognitive Aufmerksamkeit statt der zielstrebigem Gewinnung von Ergebnissen möglichst vollständig der genauen Erfassung all jener qualitativen Eigenschaften zu widmen, die dem Gegenstand ansonsten noch zukommen mögen.“ (Honneth 2006: 19). Dies hat natürlich Auswirkungen auf das Erkenntnisobjekt: „Das Subjekt, das nicht mehr glaubt, sich die Welt begrifflich aneignen zu können, wird sich umgekehrt durch diese mitbestimmt wissen und daher einen Teil seiner bislang unterstellten Souveränität einbüßen müssen.“ (ebd.: 20) Während bei Hegel das Subjekt in das Zentrum der Erkenntnis rückte, will Adorno also das Objekt in den Mittelpunkt stellen: „Durchgeführte Kritik an der Identität tastet nach der Präponderanz des Objekts.“ (Adorno 2018b: 184) Dieses Übergewicht des Objekts¹⁵⁹ ist eine Folge grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Überlegungen: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt.“ (ebd.) Mit dieser Feststellung greift Adorno hinter Hegel zurück und verweist auf die

158 Dies ist allerdings ein grundsätzliches Charakteristikum des Denkens, wie Adorno an anderer Stelle erkennen lässt: „So wenig ein bloß Faktisches ohne den Begriff gedacht werden kann, weil es denken immer schon es begreifen heißt, so wenig ist noch der reinste Begriff zu denken ohne allen Bezug auf Faktizität.“ (Adorno 2017: 17). Dieser Zusammenhang wurde von Hegel in der *Phänomenologie* im Kapitel zur Wahrnehmung dargestellt.

159 An anderer Stelle macht Adorno klar, dass dieser Vorrang des Objekts nur innerdialektisch zu denken ist, aber keinesfalls einem ontologischen Status entspricht (vgl. Adorno 2007: 197).

Eigenständigkeit des Objekts bei Kant: Die Trennung von Wesen und Erscheinung führt zur Konstatierung des unerkennbaren *Dings an sich*, das strikt von den wahrnehmbaren Erscheinungen des Dings zu trennen ist. Kant, so Adorno, habe „das Moment des Vorrangs von Objektivität nicht sich ausreden lassen“ (ebd.: 185). Neben der – in der kopernikanischen Wende deutlich gewordenen – zentralen Bedeutung des Subjekts in Kants Erkenntnistheorie – dem Adorno zusätzlich als Entsprechung des mündigen Subjekts des Aufklärungsideals eine politische Dimension zuerkennt – zeichnet sich Kants Erkenntnistheorie dadurch aus, dass sie dem Objekt „Gerechtigkeit widerfahren lässt“ (Früchtel 2011: 312). Diesem wird ein unerkennbarer Rest zugestanden, der vom Subjekt aus grundsätzlichen Gründen nicht gefasst werden kann. Auch Adorno geht – gegen Hegel – nicht nur davon aus, dass Begriff und Sache bzw. Erscheinung und Wesen auseinanderweisen; er zielt auf grundsätzlicheres, wenn er postuliert, dass der unbegriffene Rest in den Dingen prinzipiell *unbegrifflich* ist, also im Begriff nicht aufgehen *kann*. Hierin sieht Adorno eine Konfrontation mit „herkömmlicher“ Philosophie: Für ihn besteht ein zentrales Problem der Philosophie darin, dass beständig mit Begriffen über Begriffe geredet wird, sodass das Begriffslose ausgeschlossen bleibt. Sein Ziel ist es hingegen explizit, „daß die Philosophie diesen Prozeß, daß sie nur von Begriffen handelt, selbst begrifflich reflektiert und, indem sie ihn selber zum Begriff erhebt, ihn revidiert und ihn, so gut das eben mit Mitteln des Begriffs angeht, wieder rückgängig macht“ (Adorno 2007: 95). Damit stellt sich Adorno in Gegensatz zu Hegel: „Philosophie hat [...] ihr wahres Interesse dort, wo Hegel [...] sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.“ (Adorno 2018b: 19f.) Die Formulierungen machen deutlich, wie sehr sich Adorno in Widerspruch zur traditionellen Philosophie sieht, insbesondere da er offenbar alle philosophischen Strömungen von Platon bis Hegel als Exponenten des von ihm kritisierten, aufs Begriffliche fixierten Philosophierens ansieht.¹⁶⁰ Demgegenüber bestimmt er sein

160 Demgegenüber erkennt Adorno an, dass Lebensphilosophie und Phänomenologie, namentlich Bergson und Husserl, als „Ausbruchsversuche“ (Adorno 2007: 110) aus eben diesem Denken anzusehen seien. Ähnlich äußert er sich über Sartre, dem er jedoch vorwirft, seine Philosophie zu formalistisch entworfen zu haben (vgl. ebd.: 211) und Kierkegaard (vgl. ebd.: 211f.). Wenn Naeher Ähnlichkeiten zwischen der Ontologie Heideggers und der negativen Dialektik anspricht (vgl. Naeher 1984: 225f.), ist wohl eben auch hier der Versuch der Überwindung der Fixierung aufs Begriffliche gemeint.

Interesse am Begriffslosen als *das* Interesse der Philosophie überhaupt, das dieser bis hierhin aber offenbar nicht als solches ersichtlich war.¹⁶¹ Indem Adorno das Erkenntnisinteresse der Philosophie in den Bereich des Begriffslosen überführt, widerspricht er sowohl Hegel als auch Kant. Dieser hatte mit der Konstruktion des Dings an sich formuliert, dass im Objekt immer ein vom Subjekt nicht zu fassender Rest übrigbleibe, die Wirklichkeit als solche also nicht erkennbar sei; Erkenntnis müsse sich entsprechend mit den Erscheinungen bescheiden. Hegel ging mit seiner spekulativen Methode darüber hinaus und postulierte die Identität von Identität und Nichtidentität, dass sich also Begriff und Sache annähern, um schließlich identisch zu werden. Adorno meint zwar mit Hegel gegen Kant, dass das Objekt zu erkennen sei, gegen Hegel jedoch, dass dies nicht in begrifflicher – identifizierender – Weise geschehen könne.

Negative Dialektik kann als „konsequente[s] Bewußtsein von Nichtidentität“ (Adorno 2018b: 17) in Fragen der Erkenntnis nicht über diese hinwegsehen, will allerdings den grundsätzlichen Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit nicht aufgeben. Es muss also ein Weg gefunden werden, sowohl den Erkenntnisansprüchen des Subjekts als auch dem „Recht“ des Objekts auf Adäquanz der Erkenntnis gerecht zu werden. Letztlich dient eine solche Erkenntnis, wie Seel feststellt, auch der Freiheit der Subjekte selbst: „Denn nur durch ein teilweise entfunktionalisiertes Erkennen gewinnen diese die Freiheit, in den Gestalten der Welt mehr als nur Mittel, sondern selbst Zwecke ihres eigenen Daseins zu sehen.“ (Seel 2006: 84) Eine solche Korrektur der Erkenntnis ist einer der zentralen Ansprüche, die Adorno mit dem Entwurf seiner negativen Dialektik realisieren will. So soll das Nichtbegriffliche nicht identifiziert, sondern vielmehr „in seiner Nichtbegrifflichkeit“ (Adorno 2018b: 88) begriffen werden. Dass hierin ein gewisser Widerspruch besteht, sieht auch Adorno selbst:

„[E]s wäre die Utopie der Erkenntnis, das Begriffslose nun nicht etwa durch irgendwelche begriffslosen, angeblich höheren Methoden zu ergreifen, sondern das Begriffslose vermittels des Begriffs und vermittels der Selbstkritik der Begriffe aufzuschließen, – ohne daß dabei das Begriffslose, das Begriffene seinerseits gewalttätig von außen her den Begriffen gleichgemacht werden dürfte.“ (Adorno 2007: 112)

Eine auf solche Weise erlangte Erkenntnis könne dann, so Adorno, um einiges reichhaltiger sein als diejenige, die auf den Begriff fixiert bleibt. So

161 Auch hierin wird nochmals eine wohl bewusst kultivierte Außenseiterstellung, die allerdings auch inhaltlichen Prämissen folgt, ersichtlich.

könne Philosophie dann „ihren Gehalt in der ungeschmälernten Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände aufsuchen“ (ebd.: 122). Diese Wortwahl erinnert an das erste Stadium der Erfahrung des Geistes in Hegels *Phänomenologie*, dasjenige der sinnlichen Gewissheit. Diese von Hegel als „reichste Erkenntnis“ (Hegel 2010: 78, kursiv im Original) angesehene Form sieht den Gegenstand „in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich“ (ebd., kursiv im Original). Da dieser Form der Erkenntnis aber die Begriffe fehlen, kann sie die Eigenschaften des Gegenstandes nicht benennen. Im Gegensatz hierzu ist die von Adorno vorgestellte Philosophie durch die Erfahrung begrifflicher Erkenntnis hindurchgegangen – sie „wäre soviel wie die volle, unreduzierte Erfahrung *im Medium der begrifflichen Reflexion*“ (Adorno 2007: 122, kursiv K. R.). Um dies zu ermöglichen, führt Adorno den Begriff der „geistige[n] Erfahrung“ (ebd.) ein. Eine solche geistige Erfahrung sei zwar einerseits nicht identisch mit Erfahrung im empiristischen Sinn, kann andererseits aber als „Rettung des Empirismus“ (ebd.) gegen eine vereinseitigte, vom Konkreten abgewandte Rationalität verstanden werden. Dieses Erkenntnisideal bedeutet Adorno zufolge – trotz der stärkeren Orientierung am Objekt – ebenso eine gestiegene Bedeutung des Subjekts: So bedürfe „die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt“ (Adorno 2018b: 50). Damit bringt sich Adorno bewusst in Gegensatz zum klassischen Wissenschaftsideal, das auf die Objektivität der Erkenntnis und die interpersonelle Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse gerichtet ist. Stattdessen sei Erkenntnis vor allem im Bereich der Philosophie elementar an das subjektive Erkenntnisvermögen geknüpft. Adorno antizipiert den Vorwurf des Elitären, wendet dies aber gesellschaftskritisch: „Geistig können nur die dagegen [gegen die verwaltete Welt, K. R.] an, die sie nicht ganz gemodelt hat. Kritik am Privileg wird zum Privileg: so dialektisch ist der Weltlauf.“ (ebd.: 51) Wie bereits in der *Dialektik der Aufklärung* wird Erkenntnis an eine (mehr oder weniger) starke Außenseiterposition geknüpft, die aber anders als das idealisierte Proletariat bei Lukács nicht mit einem Klassenstandpunkt identifiziert werden kann.

Wenn Adorno dem Objekt eine Eigenständigkeit zuerkennt, die tendenziell tatsächlich erkannt werden kann, ist damit unvermeidlich ein Bezug auf ein objektives Wahrheitskonzept verbunden, wie Adorno auch selbst äußert (vgl. ebd.: 52). Kern bezeichnet die zugrunde liegende erkenntnistheoretische Haltung als einen „nicht-naive[n] Realismus“ (Kern 2006: 50) und verweist auf Adornos Auseinandersetzung mit dem naiven Realismus. In diesem sieht dieser ein „krude[s] Gegenüber von Subjekt und Objekt“ (Adorno 2018c: 746), das er als „Produkt falscher Abstraktion, schon ein

Stück Verdinglichung“ (ebd.) begreift. Wenn Adorno herausarbeitet, dass im naiven Realismus nicht erkannt bzw. nicht ausreichend gewürdigt wird, dass Subjekt immer *auch* Objekt sei, wird der gesellschaftskritische Impetus seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen ersichtlich: Das Subjekt als „Inbegriff der Vermittlung“ (ebd.) ist, wie oben angerissen, immer durch Gesellschaft als deren Objekt präformiert – auch in Fragen der Erkenntnis.¹⁶² Insofern es von einem Außenseiterstandpunkt allerdings fähig sein kann, Kritik zu formulieren, erfolgt die „Aufwertung seiner subjektiven Erfahrungen zu einem zentralen Erkenntnismedium“ (Honneth 2006: 22). Als Gegenentwurf zu den klassischen Erkenntnismodellen von Empirismus und Rationalismus plädiert Adorno für eine Orientierung an der Erkenntnis von Kunstwerken. So fordert er, „daß dies Verfahren, das die Betrachtung der Kunstwerke uns vorzeichnet, in einem gewissen Sinn prototypisch sein muß für die Erkenntnis, für die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit“ (Adorno 2007: 126) Diese Idee steht in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Mimesis, die bereits in der *Dialektik der Aufklärung* thematisiert wurde, dort aber zunächst negativ konnotiert war; Ausgangspunkt ist nun die Feststellung, dass Zauberei mimetisch ist und von der Aufklärung, der Rationalität verdrängt wurde. Aber: „Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert“ (Horkheimer/Adorno 1980: 53). Mimesis tritt hier im Verbund mit bzw. als Voraussetzung der – inneren und äußeren – Herrschaft über die Natur auf. Allerdings ist die erreichte Erkenntnis nicht vollständig:

„Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkauf. Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben. Er besteht nicht im bloßen Wahrnehmen, Klassifizieren

162 Die Folgerungen Schelers und Mannheims, die zur Ausarbeitung der Wissenssoziologie führten, werden von Adorno – wie relativistische Tendenzen insgesamt – strikt abgelehnt (vgl. Adorno 2018b: 197f.; Bernstein 2006: 89f.).

und Berechnen, sondern gerade in der bestimmenden Negation des je Unmittelbaren.“ (ebd.: 27; vgl. hierzu auch Hindrichs 2000: 159ff.)

Erkenntnis, so Horkheimer und Adorno, muss hierfür die Objekte auf „bloßes Material“ (Hindrichs 2000: 160) reduzieren, um diese beherrschen zu können und wiederholt auf diese Weise lediglich die Tatsachen; „der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie“ (Horkheimer/Adorno 1980: 27). Die Rationalität, die Grundlage dieser Erkenntnisform ist, wird in das Erkannte projiziert. Für die so präformierten Objekte erweisen sich wiederum die Gesetze der Logik und der Rationalität als adäquate Erkenntnisgrundsätze: „Traditionelle Theorie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich selbst ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt“ (Adorno 2018b: 153), die Nichtidentität also anerkennt.

Eine von Adorno avisierte Weise der Erkenntnis würde der Beschränkung der Erkenntnis, die die Herrschaft über das Objekt impliziert, nicht entsprechen. Stattdessen ist für ihn „der Gedanke der Passivität, des Sich-Anschmiegens, des Der-Sache-selber-Folgens“ (Adorno 2015a: 185), das er der Erkenntnis von Kunstwerken entlehnt hat, zentrales Moment des Erkenntnisprozesses.¹⁶³ Insofern hat die Ästhetik eine zentrale Stellung in Bezug auf Fragen der Erkenntnistheorie. Vorbild seien insbesondere „jene Momente der Identifikation mit der Sache – anstelle der Identifikation der Sache –, die begriffslos in der mimetischen Verhaltensweise gelegen sind und die von der Kunst ererbt worden sind“ (Adorno 2007: 135, kursiv im Original). Zu insistieren ist dabei immer auf der „Nichtidentität von Geist und Welt, Geist und Wirklichkeit“ (ebd.: 136); auch eine solche Form der Erkenntnis erlaubt keinen unmittelbaren Zugriff auf die Welt. Allerdings betont Adorno auch die grundsätzliche Verschiedenheit von Philosophie und Kunst: „[D]ie Philosophie hat dieses ästhetische Moment aufzuheben in der Verbindlichkeit ihrer Einsichten in Wirkliches.“ (ebd.) Keinesfalls solle Philosophie „Gedankendichtung“ (ebd.) werden:

„[D]ie Beziehung zwischen der Philosophie und der Kunst besteht eben [...] in dem *τέλος*, das sich nicht mit der Klassifikation von Tatsachen begnügt, das aber in beiden einen total verschiedenen Weg

163 Hindrichs erwähnt, dass hierin zum Teil eine Herabsetzung der Kunst gesehen worden sei: „Die Autonomie der Kunst werde hierbei beschädigt, weil diese den Interessen der Theorie zu folgen habe: Kunst sei Erfüllungsgehilfe der kritischen Theorie und müsse sich heteronomen Diktaten beugen.“ (Hindrichs 2000: 171)

gehen muß, und das zwar im Gehalt der beiden Sphären konvergiert, [...] das aber im Augenblick korrumpiert und verdorben wird, in dem man die Methoden der Kunst nun unmittelbar, ungebrochen auf die Philosophie übertragen wollte.“ (ebd.)

Den Unterschied von Philosophie und Kunst zu bewahren betrifft sowohl die Idee der reinen Intuition, die der Philosophie nicht angemessen erscheint, als auch die Frage der Darstellung, die Adorno als zentrales Element der Philosophie begreift: „Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert.“ (Adorno 2018b: 29; vgl. hierzu auch Adorno 1973: 56) Stünde aber allein die Darstellung im Mittelpunkt, würde die Stringenz der Philosophie leiden, was wohl zur erwähnten Gestalt der Gedankendichtung führen würde. Vielmehr müsse beides in ausgeglichenem Verhältnis zueinanderstehen. Für Honneth bezeichnet hierbei der Ausdruck das subjektive Moment, während Stringenz eine Anforderung „theoretische[r] Exaktheit“ (Honneth 2006: 25) sei.

Dieses Spannungsmoment zwischen Ausdruck und Stringenz in der von Adorno präferierten Weise der Darstellung seiner Philosophie spiegelt sich in „Denkmodellen“ (Adorno 2018b: 39), die der „Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“ (ebd.) entsprechen. Zwar gibt es keine elaborierten Regeln, nach denen in diesen Modellen zu verfahren ist, doch identifiziert Seel vier solcher Modelle in der *Negativen Dialektik*. Hierbei handelt es sich – neben dem angesprochenen Modell der *Kunsterkenntnis* – um das Modell des *Namens*, das der *Sprache* sowie das des *Freiheitsbegriffs*. In diesen vier Modellen, so Seel, „diagnostiziert Adorno ein Potential, von dem er meint, daß es in Geschichte und Gegenwart weitgehend ungenutzt geblieben ist“ (Seel 2006: 83). Seel verweist in diesem Zusammenhang auf die Idee einer „anerkenntende[n] Erkenntnis“ (ebd.: 87), die zur „Bändigung des instrumentellen Denkens und Handelns“ (ebd.) führen und dabei helfen soll, „daß auch diese Vernunft zur Vernunft kommen [...] möge“ (ebd.).

Einige Anhaltspunkte zur Frage, wie eine angemessene philosophische Darstellung aussehen könnte, liefert Adornos Aufsatz *Der Essay als Form*. Charakteristisch für den Essay ist seine „ästhetische[n] Selbständigkeit“ (Adorno 2017: 11); er unterscheidet sich von Kunst jedoch „durch sein Medium, die Begriffe, [...] und durch seinen Anspruch auf Wahrheit“ (ebd.). Der Essay befindet sich somit zwischen den Sphären Wissenschaft und Kunst, die beide infolge ihrer Trennung für Adorno „[...] die Spur repressiver Ordnung [tragen]“ (ebd.: 15). Das Misstrauen, das dem Essay von wissenschaftlicher Seite Adorno zufolge oft entgegenschlägt, beruht

auf der Missachtung eben dieser Trennung wie auch auf der Hintergehung wissenschaftlicher Standards, etwa der Verweigerung der „Definition seiner Begriffe“ (ebd.: 19). Adorno sieht hier eine Kontinuität zu Kant, Hegel und Nietzsche, deren Kritik an den Begriffen von der Wissenschaft nicht aufgenommen worden sei. Der bei diesen Philosophen anzutreffende „antisystematische Impuls“ (ebd.: 20) wird im Essay deutlich: Begriffe werden unmittelbar eingeführt, „[p]räzisiert werden sie erst durch ihr Verhältnis zueinander“ (ebd.). Dies entspricht einem Verständnis von Begriffen, nach dem deren Bedeutungen implizit, auch ohne Definition, durch Verknüpfung mit anderen Begriffen „bewußtlos in der Sprache schon genannt sind“ (ebd.). Im Zentrum steht „die Wechselwirkung seiner [des Essays, K. R.] Begriffe im Prozeß geistiger Erfahrung“ (ebd.: 21). Wichtig ist, dass die Begriffe im Text „kein Kontinuum der Operationen“ (ebd.), also keinen deduktiven Zusammenhang bilden. Adorno benutzt hier das Bild, dass sich „die Momente [...] teppichhaft [verflechten]“ (ebd.). Diese Offenheit führt zu einem „Mangel an jener Sicherheit [...], welchen die Norm des etablierten Denkens wie den Tod fürchtet“ (ebd.). Im Essay hingegen „[desavouieren] [s]eine Übergänge [...] die bündige Ableitung zugunsten von Querverbindungen der Elemente, für welche die diskursive Logik keinen Raum hat“ (ebd.: 31). Allerdings geht es hierbei – wie auch bei der Dialektik – nicht um einen diametralen Gegensatz zur Logik: „Er ist nicht unlogisch; gehorcht selber logischen Kategorien insofern, als die Gesamtheit seiner Sätze sich stimmig zusammenfügen muß. [...] Nur entwickelt er die Gedanken anders als nach der diskursiven Logik“ (ebd.) – eben nicht durch Ableitung und Hierarchisierung, sondern in einem offenen Verfahren des In-Bezug-setzens. Die Mittel der Darstellung folgen dabei bestimmten inhaltlichen Anforderungen bzw. eröffnen neue inhaltliche Möglichkeiten. So bezeichnet Adorno den Essay als „die kritische Form par excellence; und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik“ (ebd.: 27). Insofern stellt der Essay, wie Adorno ihn beschreibt, die wohl angemessenste Form zum Ausdruck der Kritischen Theorie dar. Dabei folgt er, wie schon angedeutet, in der Form dem antisystematischen Gedanken. So „zieht der Essay, der Idee nach, die volle Konsequenz aus der Kritik am System“ (ebd.: 16), wobei der Begriff „System“ hier nicht auf die ausgearbeiteten philosophischen Systeme des Deutschen Idealismus beschränkt ist; vielmehr sei die Systemform auch in empiristischen Ansätzen der Sozial- und Geisteswissenschaften anzutreffen. Dies allerdings wird den Gegenständen nicht gerecht, was im Aufbau des Essays zum Ausdruck kommt: „Weil die lückenlose Ordnung der Begriffe nicht eins ist mit dem

Seienden, zielt er nicht auf geschlossenen, deduktiven oder induktiven Aufbau.“ (ebd.: 17) Dementsprechend sollen „[i]n einem philosophischen Text [...] alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen“ (Adorno 2003a: 79). Ansätze hierzu finden sich – paradoxerweise – bereits bei Hegel, wo diese Intention zwar nicht ausgesprochen, aber doch implizit vorhanden ist. Zentraler Ansatzpunkt für diese Kritik ist der Widerspruch zwischen dem dynamischen Aspekt der hegelschen Philosophie und ihrem Bemühen um Identität. Diesem habe Dialektik im eigentlichen Sinn entgegenzuarbeiten: „Zu den Aufgaben der dialektischen Logik gehört es, die letzten Spuren des deduktiven Systems [...] zu beseitigen.“ (ebd.) Der Begriff des Systems ist dabei von dem der Systematik zu unterscheiden: Während dieser lediglich die einheitliche Form der Darstellung meint, geht es in jenem um einen umfassenden Zusammenhang der Dinge, letztlich um die „Entwicklung der Sache selbst aus einem Prinzip heraus“ (Adorno 2007: 59). Das System ist demnach letztlich die Summe der Begriffe, denen die Dinge subsummiert werden und übt ebenso wie diese „Herrschaft über sein Material“ (ebd.: 171) aus. Wird wie bei Hegel eine Vorentscheidung für das System als bevorzugte Form der Philosophie getroffen, bedeutet dies auch eine Vorentscheidung über das Resultat des Philosophierens: Eben jenes System von Hierarchien und Ordnungen, in denen die begriffenen Dinge unter ihren jeweiligen Begriffen befangen bleiben. Das Offenheitsgebot in Adornos negativer Dialektik konturiert sich nicht zuletzt aus dieser Entgegensetzung. Dabei nimmt Adorno allerdings auch Anleihen am Systemdenken: „[A]ufs Ganze zu gehen“ (ebd.: 267), also der Anspruch des Idealismus auf Erkenntnis einer Wahrheit im umfassenden Sinn, hat Vorbildcharakter auch für die negative Dialektik. So plädiert Adorno dafür, die „Kraft, die einmal in den großen Systemansätzen aufgespeichert war“ (ebd.: 59), in das Denken aufzunehmen.

Zwar wird der Anspruch, ein System aufzustellen, in der Regel mit dem Deutschen Idealismus verbunden; Adorno macht jedoch darauf aufmerksam, dass hinsichtlich dieses Aspekts eine gewisse Nähe zwischen Hegel und Marx besteht. Möglicherweise war es eben gerade „die Nähe zwischen revolutionärem und bürgerlichem Denken“ (Bernstein 2006: 91), die das Ausbleiben der Revolution verursachte. Insofern scheint es folgerichtig, wenn Adorno hinter Marx zurückgreift. Die Nähe zwischen Hegel und Marx besteht in der jeweiligen Berufung auf ein absolut Erstes als grundlegendes Prinzip: im Idealismus der Geist, im Materialismus die Materie, was Adorno als letztlich undialektisch bezeichnet (vgl. Adorno 2015a: 29). Dieses Festhalten an einem absolut Ersten als grundlegendem Urprinzip führt in beiden Fällen zur Etablierung philosophischer Systeme

(vgl. Adorno 1974: 242), was Adorno nicht zuletzt aufgrund der beiden immanenten Logik der bloßen Deduktion ablehnt. Vielmehr muss es eine Reflexionsebene zwischen Geistigem und Materiellem geben, die er zwar bei Marx in der Betonung des Moments des Tausches findet, im zum System geronnenen Marxismus-Leninismus so aber nicht mehr anzutreffen ist (vgl. ebd.: 214f.). Zwar erkenne Marx, dass „die Totalität dieser Gesellschaft der Schlüssel für alle einzelnen sozialen Prozesse“ (Adorno 2015a: 128f.) sei, und dass „Ganzes und Teil nur durch Beziehung aufeinander begriffen werden können“ (ebd.: 129), doch sind beide nicht direkt auseinander abzuleiten. Vielmehr ist das dynamische Verhältnis beider Elemente zu betonen: Sie „produzieren sich wechselseitig gegenseitig und sind nicht gleichsam zeitlos, dinghaft, gleichzeitig miteinander da“ (ebd.). Adorno identifiziert im Materialismus einen Selbstwiderspruch: „Im Grunde könnte es materialistische Systeme nicht geben, und doch ist der Materialismus, soweit er monistisch ist, soweit er also sagt: alles ist Materie [...], immer wieder zum System genötigt.“ (Adorno 1974: 242) Letztlich wird also auch hier eine Identitätsbeziehung postuliert, die Adorno zu überwinden beabsichtigt.

Bereits angedeutet wurde in diesem Zusammenhang die Funktion der Sprache. So zeigt sich bei Adorno häufig ein stark metaphorischer Sprachgebrauch, der die Nichtidentität von Begriff und Sache aufgreift: „[S]o ist [...] die Differenz zwischen der rein begrifflichen Bedeutung der Worte und dem, was die Sprache mit ihnen ausdrückt, in Wahrheit das Medium, in dem erst der philosophische Gedanke gedeiht.“ (Adorno 1973: 56) Metaphern können somit bei Adorno als „Agenten des Nicht-Identischen“ (Marz 2011: 49) betrachtet werden, zumal „das Definieren und Identifizieren [...] als Antithese zum Metaphorischen [erscheint]“ (ebd.). Metaphern haben im Vergleich zur Definition einen wichtigen Vorteil: „Für kognitive Prozesse haben metaphorische Umschreibungen ein gewichtiges Plus im Verhältnis zur klassischen Definition: sie ermöglichen auch dann noch Erkenntnis, wenn Eindeutigkeit nicht mehr möglich ist.“ (Junge 2010: 268) Dass Metaphern also für eine Theorie, für die die grundsätzliche Unmöglichkeit eindeutiger Definitionen konstitutiv ist (vgl. Adorno 2015a: 275), als Ausdrucksmittel geradezu prädestiniert sind, ist offensichtlich.¹⁶⁴

164 Im weiteren Verlauf argumentiert Junge funktionalistisch, indem er schreibt: „[E]ine Metapher ist eine gute Metapher, wenn sie die Chance auf Anschlusskommunikation erhöht und damit Sozialität wahrscheinlicher werden lässt.“ (Junge 2010: 275) Anschließend wirbt er dafür, „ein pragmatisches und semantisches Gütekriterium für den wissenschaftlichen Einsatz von Metaphern“ (ebd.:

Marz macht allerdings darauf aufmerksam, dass Metaphern ebenso wenig wie Begriffe in der Lage sind, Realität als solche abzubilden: Auch „[Metaphern] reduzieren [...] Objekte; nicht mehr jedoch als positivistische Versuche der Generierung von Begriffen auch. Weder Begriffe noch Metaphern bilden folglich das Seiende ab.“ (Marz 2011: 52) Durch Metaphern kann aber die Unvollständigkeit der Begriffe ergänzt werden, da sie „[...] das Potential [bergen,] unübersichtliche Realitäten zu erschließen“ (ebd.: 53). In diesem Sinne könnte das mimetische Moment in Metaphern genutzt werden, um „der Gewaltförmigkeit der Sprache zu entgehen“ (ebd.: 55). Es zeigt sich, dass die metaphernreiche Sprache Adornos kein Selbstzweck ist; vielmehr folgt diese inhaltlichen Überlegungen und Anforderungen. Die Ablehnung von Begriffsdefinitionen im herkömmlichen Sinn korrespondiert dem sprachlichen Ausdruck, der die Offenheit gegenüber dem sonst in der Philosophie üblichen streng exakten Sprachgebrauch anzeigt. Adorno betont, dass Philosophie „gegenüber der Totalität der Methode, wie sie in der traditionellen Vorstellung von Philosophie gelehrt wird, wesentlich ein Moment des *Spiels*“ (Adorno 2007: 133, kursiv im Original) enthalten muss, das mit der angestrebten Offenheit seiner Philosophie korrespondiert. Das Spiel, wie es weiter heißt, markiert die Zugehörigkeit der Philosophie zu „einer Sphäre des *Ungebändigten*“ (ebd.: 135, kursiv im Original) im Gegensatz zur verdinglichten verwalteten Welt. Allerdings ist auch eine solche Methode immer nur zweitrangig gegenüber dem Inhalt: Immer gilt es, über die Methode hinausgelangen zum „Gegenstand selber [...], damit das Denken der Sache gerecht wird anstatt bloß einer sich selbst befriedigenden Ordnung“ (Adorno 2015a: 193).

Auch hierin steckt ein strikter Gegensatz zum System: In diesem ist die Deduktion die allumfassende Methode, durch die die konkreten Inhalte unter die Begriffe gefasst werden. Dialektik im adornoschen Sinne hingegen „läuft, ihrer subjektiven Seite nach, darauf hinaus, so zu denken, daß nicht länger die Form des Denkens seine Gegenstände zu unveränderlichen, sich selber gleichbleibenden macht; daß sie das seien, widerlegt die Erfahrung“ (Adorno 2018b: 157). Die Idee einer Kreisform der Dialektik bei Hegel, die „Rückkehr des Resultats der Bewegung an ihren Beginn“ (ebd.: 158), erscheint der zu untersuchenden Wirklichkeit nicht angemessen.

276) zu erarbeiten. Gewissermaßen könnte durch ein solches Unterfangen die Offenheit, die für Adorno wohl der wesentliche Grund für die gehäufte Nutzung von Metaphern darstellt, untergraben werden. Interessant ist jedoch der Hinweis, dass Philosophie und Wissenschaft grundsätzlich einen starken Bezug zur Metaphorik haben (vgl. ebd.: 274ff.).

sen – auch wenn Adorno einschränkt, dass die Synthese bei Hegel bei weitem keine so große Rolle spielt wie die bestimmte Negation (vgl. ebd.: 158f.). Zwar ist auch eine negative Dialektik auf Begriffe angewiesen, muss dabei jedoch selbstkritisch bleiben. So ist auch Nichtidentität nicht als Position zu setzen: „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht.“ (ebd.: 161) Hier liegt der eigentliche Grund für die Benennung der *negativen* Dialektik: „Ist das Ganze der Bann, das Negative, so bleibt die Negation der Partikularitäten, die ihren Inbegriff an jenem Ganzen hat, negativ.“ (ebd.) Adorno spielt in diesem Zitat auf die Aussage Hegels, nach der das Ganze – also das voll entwickelte System, in dem alle Begriffe entfaltet wären – das Wahre sei (vgl. Hegel 2010: 22), an. Bereits in der *Minima Moralia* hatte er dieser Idee widersprochen, indem er dort formulierte, dass „[d]as Ganze [...] das Unwahre“ (Adorno 2003a: 55) sei. Aber dieser Unwahrheit korrespondiere im selben Gedanken auch Wahrheit:

„Die Idee eine Positivität, die alles ihr Widerstrebende zu bewältigen glaubt durch den übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes, verzeichnet spiegelbildlich die Erfahrung des übermächtigen Zwanges, der allem Seienden durch seinen Zusammenschluß unter der Herrschaft innewohnt. Das ist das Wahre an Hegels Unwahrheit.“ (Adorno 1969: 104)

Die Feststellung des Positiven des ausgeführten Systems ist dementsprechend eng mit den real in der Gesellschaft wirkenden Kräften verbunden. Spätestens mit Auschwitz, so Adorno, sei die Behauptung der Sinnhaftigkeit der Welt, die also der gesellschaftlichen Totalität Vernunft zuschreibt, zynisch geworden (vgl. Adorno 2007: 35);

„eine Philosophie, die dem gegenüber sich blind machte und mit der törichten Arroganz des Geistes, der die Realität nicht in sich aufgenommen hat, behaupten würde: trotz allem, dennoch ist ein Sinn, – das scheint mir wirklich einem Menschen, der noch nicht vollkommen durch Philosophie verdummt ist [...], nicht zumutbar zu sein.“ (ebd.)

Wiederum zeigt sich die enge Verknüpfung von Philosophie, Soziologie und Gesellschaftskritik bei Adorno: Klar weist das Konzept der negativen Dialektik weit über den engeren philosophischen Bereich hinaus. Im nächsten Teilkapitel soll nun gezeigt werden, wie stark die hier angeris-

senen Themen – allen voran die Nichtidentität – mit der Frage nach Erkenntnis und Wesen der Gesellschaft verwoben sind.

3.2.2 Gesellschaft und Arbeit

Adorno hat sich intensiv mit gesellschaftstheoretischen Fragen und der Geschichte der Wissenschaft von der Gesellschaft, der Soziologie, auseinandergesetzt, dabei jedoch „weder eine systematische Methodologie noch eine zusammenhängende soziologische Theorie“ (Neckel 2005: 189) vorgelegt. Die etablierte Soziologie kritisiert Adorno für ihren Verzicht auf eine ethische Haltung wie auch – beispielhaft in der weberschen Konzeption – für ihre Konzentration auf das Handeln der Individuen und die damit verbundenen Aufgabe des Anspruchs, aktiv in das gesellschaftliche Geschehen einzugreifen (vgl. Adorno 2003b: 23ff.). Ebenso grenzt er sich von Theoretikern wie Comte ab, nach denen Soziologie – analog zu den Naturwissenschaften – als Sozialtechnologie die Gesellschaft kontrollieren soll, um einzelne Abläufe effizienter zu gestalten. Beiden Richtungen hält Adorno einen eigenen Entwurf von Soziologie entgegen, in dem die gesellschaftliche Realität ihrem Selbstbild gegenüber gestellt wird, „um in diesem Widerspruch zugleich die Potentiale, die Möglichkeiten einer Veränderung der gesellschaftlichen Gesamtverfassung aufzuspüren“ (ebd.: 31) – kurz: Soziologie in Adornos Sinne ist vor allem immanente Kritik der Gesellschaft.¹⁶⁵

Soziologische Ansätze, in denen die Befassung mit einzelnen, empirisch messbaren Daten und Fakten im Vordergrund steht, subsumiert Adorno dem Positivismus, mit dem er sich – ähnlich der Auseinandersetzung mit der Ontologie Heideggers oder der Phänomenologie Jaspers‘ auf philosophischem Gebiet – theoretisch beständig auseinandersetzt.¹⁶⁶ Zum Positivismus zählt er neben den soziologischen Strömungen, die sich auf Weber berufen, auch die an Durkheim orientierten Schulen (vgl. ebd.: 141).

165 Adorno betont indes, der werturteilsfreien Soziologie keine „wertende“ Soziologie gegenüberstellen zu wollen; so plädiert er dafür, „nicht sowohl gegen Wertfreiheit oder gegen Werte [zu, K. R.] sein [...], sondern über beidem“ (Adorno 2003b: 134) zu stehen.

166 Prägnantestes Beispiel hierfür ist sicher die unter dem Schlagwort „Positivismustreit“ bekannt gewordene Auseinandersetzung mit Karl Popper und dessen Erkenntnistheorie des „Kritischen Rationalismus“. Die Auseinandersetzung ist u. a. in *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* ausführlich dokumentiert (vgl. Adorno 1972b).

Adornos Positivismusbegriff geht somit weit über die wissenschaftlichen Richtungen hinaus, die sich selbst explizit als positivistisch bezeichnen; gemeinsames Merkmal ist häufig eine erkenntnistheoretische Grundlage, die keine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung eines Gegenstandes zulässt. Adorno ist aus grundlegenden Erwägungen heraus jedoch nicht bereit, diese Unterscheidung preiszugeben. Wie gezeigt ist diese bereits bei Hegel ebenso konstitutiv wie in der materialistischen Dialektik. Auch wenn Schmidt die Frage, inwieweit eine solch idealistische Position in materialistischen Ansätzen tatsächlich sinnvoll anwendbar ist, als offenes Problem (vgl. Schmidt 2016: 20) kennzeichnet, ist dialektisches Denken doch auf die Differenz von Wesen und Erscheinung verwiesen. Ein Werk wie dasjenige Adornos, das grundlegend auf der engen Verbindung von Philosophie und Soziologie basiert, kann sich im soziologischen Bereich dementsprechend nicht mit der Sammlung von Fakten bescheiden. Gerade der zumindest implizit immer vorhandene Rekurs auf das Vorhandensein eines dem spezifischen (soziologischen) Gegenstand eigenen Wesens hinter den bloß empirisch erfassbaren Fakten enthält den Anspruch, eben jenem Gegenstand, der in soziologischer Forschung immer ein menschlicher ist, Gerechtigkeit zukommen zu lassen, um eine vorschnelle und verabsolutierende Identifizierung des individuellen Gegenstands mit objektivierenden Allgemeinbegriffen zu verhindern. Fehlt dieser Rekurs auf das Wesen des Gegenstands, kann Gegenstandsangemessenheit nur noch aus praktischen Erwägungen erfolgen, um eine größere Genauigkeit der identifizierenden Festlegung zu erlangen, verbleibt also im identifizierenden Denken.¹⁶⁷

Im Gegensatz hierzu will Adorno ein Verfahren etablieren, das auf einem eigenen Begriff von Erfahrung beruht; eine Erfahrung, die vor allem vom zu erfahrenden Gegenstand gelenkt sein soll. (vgl. Adorno 2003b: 89ff.) Während in der traditionellen empirischen Sozialwissenschaft „der Research-Angestellte, der sich seine Aufgaben stellen lässt und auf je anfallende Aufgaben bereits vorliegende Methoden anwenden kann“ (ebd.: 40)

167 Die Beschäftigung mit der Frage nach der Gegenstandsangemessenheit hat seit Adornos Lebzeiten vor allem im Kontext der qualitativen Sozialforschung an Bedeutung gewonnen. So sollen spezifische Verfahren jeweils für einen „besonderen Forschungsgegenstand“ (Flick/Kardorff/Steinke 2008: 22) entwickelt werden und „der untersuchte Gegenstand und die an ihn herangetragene Fragestellung den Bezugspunkt für die Auswahl und Bewertung von Methoden darstellen“ (ebd.: 22), damit „nicht [...] das aus der Forschung ausgeschlossen bleibt, was mit bestimmten Methoden nicht untersucht werden kann“ (ebd.: 22f.).

zum Idealbild im Bereich des wissenschaftlichen Arbeitens wird, plädiert Adorno für eine Autonomie der Wissenschaft, in der ein Wissenschaftler „seine Fragestellungen auf Grund der eigenen Erfahrung sich selber aus sucht und der natürlich in Tuchfühlung mit dem vorhandenen und anstehenden Wissen sich seine eigenen Techniken und Methoden ebenfalls dabei entwickelt“ (ebd.).

Adornos Kritik am Positivismus ist jedoch nicht als Parteinahme für irrationalistische Ansätze zu verstehen. So beschreibt er die Gefahr einer polarisierten Soziologie „in bloße Tatsachenfeststellung auf der einen Seite und in die unverbindliche Deklamation von wahren oder vermeintlichen Wesenseinsichten auf der anderen Seite“ (ebd.: 41). Vielmehr müssen die Einzelheiten, die in den Fakten aufzufinden sind, und das Ganze der Gesellschaft, in dem sich ihr Wesen ausdrückt, in ihrer dialektischen Verbindung betrachtet und untersucht werden.

Diese Forderung an die Forschungspraxis ist eine Folge des dialektischen Begriffs von Gesellschaft, der Adornos Arbeiten zugrunde liegt und auf die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum, und damit auf ein Grundthema soziologischer Theorie, verweist. Der Forderung dialektischen Denkens entsprechend ist die Beziehung von zwei Seiten zu betrachten: So gibt es auf der einen Seite keine Individuen, „die als Personen mit eigenem Anspruch und vor allem als Arbeit verrichtende existieren können und existieren, es sei denn mit Rücksicht auf die Gesellschaft, in der sie leben und die sie bis Innerste hinein formt“ (ebd.: 69). Individualität, scheinbar der klare Gegensatz zum gesellschaftlichen Ganzen, ist also ohne eben diese Gesellschaft nicht denkbar, wird vielmehr von dieser entscheidend geformt und determiniert. Andererseits aber ist Gesellschaft nicht vorstellbar, „ohne daß ihr eigener Begriff vermittelt wäre durch die Individuen“ (ebd.), die die Gesellschaft bilden und gestalten. Entscheidendes Bindeglied zwischen individueller und gesellschaftlicher Sphäre ist „der Lebensprozeß, der Arbeitsprozeß, der Produktions- und Reproduktionsprozeß, der durch die einzelnen, in der Gesellschaft vergesellschafteten Individuen in Gang gehalten wird“ (ebd.: 69f.).

Den Gedanken, nach dem der Gesellschaftsbegriff selbst metaphysisch sei, eine Gesellschaft als solche nicht existiere und gesellschaftliche Erscheinungen letztlich allein auf interessegeleitetes Handeln von Individuen oder Gruppen zurückzuführen seien, weist Adorno zurück (vgl. ebd.: 80). Die gesellschaftliche Organisation zeigt vielmehr die klare Tendenz, sich gegenüber den Individuen zu verselbständigen, sodass sie nicht allein mehr aus deren Handeln abgeleitet werden kann, auch wenn Gesellschaft nicht als eigenständige Entität anzusehen ist, die losgelöst von den Indi-

viduen existiert: Gesellschaft ist kein Gegenstand, sondern eine „Vermittlungskategorie“ (ebd.: 174).

So ist es auch zu verstehen, wenn Adorno schreibt, dass Gesellschaft „wesentlich Prozeß“ (Adorno 2018a: 9), nämlich Vergesellschaftung und dementsprechend der Prozess ihrer eigenen Konstituierung sei. Gesellschaft sei ein „Funktionszusammenhang, [...] der gewissermaßen keinen ausläßt, in den alle Angehörigen der Gesellschaft verflochten sind und der ihnen gegenüber eine gewisse Art von Selbständigkeit annimmt“ (Adorno 2003b: 55). Diese Tendenz zur umfassenden Vergesellschaftung ist allerdings erst in der Moderne gegeben, sodass in Adornos Gesellschaftsbegriff auch die von Tönnies‘ getroffene Unterscheidung von traditionellen Gemeinschaften und modernen Gesellschaften (vgl. Jonas 1981b: 170) anklingt.

Entsprechend wäre es ein Fehler, den Begriff der Gesellschaft zu verdinglichen; zum einen ist es das Handeln der Individuen, das – wenn auch nicht immer selbstbestimmt – die Gesellschaft erhält,¹⁶⁸ zum anderen können empirisch erfassbare Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaften nicht ignoriert werden. So soll der Bezug auf das Handeln der Individuen, ihre Motivation etc. als methodische Prämisse ebenso wie die Betrachtung der jeweiligen Eigenheiten von verschiedenen Gesellschaften in ihrer jeweiligen historischen, ökonomischen oder politischen Verfasstheit eine Verdinglichung des Gesellschaftsbegriffs in der soziologischen Theorie verhindern, darf allerdings jeweils nicht zentrales oder gar alleiniges Merkmal von Gesellschaftstheorie sein.

Festzuhalten ist, dass Gesellschaft nicht durch die Summe ihrer Mitglieder zu bestimmen ist; anderenfalls wären die zu beobachtenden Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlicher und individueller Ebene so nicht existent. Adorno zufolge ist „das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte sie nachgerade sind“ (Adorno 2018a: 9), zu suchen. Dieser Vorrang des gesellschaftlichen Seins und die Abhängigkeit der Individuen von diesem verweisen nicht zuletzt auf die marxsche Theorie, wobei dort wie auch bei Adorno die gesellschaftskonstituierende Funktion der Individuen betont

168 Die unterschiedliche Bewertung dieser Pole in der begrifflichen Betrachtung von Gesellschaft ist auch der Kern des Gegensatzes von soziologischen Handlungs- und Systemtheorien (vgl. hierzu Krossa 2018: 50ff.). Beispielsweise mit Blick auf die Position der ehemaligen englischen Premierministerin Thatcher, nach der es keine Gesellschaft gebe (vgl. Raphael 2019: 112) zeigt sich, dass es hierbei nicht allein um innerwissenschaftliche Fragestellungen geht, sondern auch andere Bereiche – insbesondere die Politik – betroffen sind.

wird: „Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen.“ (ebd.: 10). Damit ist auch die herausgehobene Bedeutung von Arbeit angesprochen, die in Form von Lohnarbeit die dominierende Tätigkeitsform moderner Gesellschaften darstellt. Adorno verweist damit auf die wirklichkeitsstiftende Funktion der Arbeit, die die gesellschaftlichen Zusammenhänge als zweite Natur konstituiert: Durch ihre Arbeit erschaffen die Individuen die Gesellschaft, die die Individuen wiederum zur Arbeit anhält.

Die grundlegenden Mechanismen der Vergesellschaftung sind in der Moderne, deren Gesellschaft wesentlich als kapitalistische gekennzeichnet ist, vor allem durch ökonomische Motive bestimmt. Gesellschaftlich sind vor allem zwei Momente ausschlaggebend: die gesellschaftliche Organisation der Arbeit als arbeitsteilige Lohnarbeit und der Warentausch.¹⁶⁹ Die zentrale Stellung des Warentauschs bei Adorno¹⁷⁰ ist eine Folge der Orientierung an Benjamin und besonders Lukács. Honneth weist darauf hin, dass Adorno wie Lukács in der „Generalisierung des Warentauschs“ (Honneth 2005: 173) den Grund dafür sehen, „dass die Lebensverhältnisse unter dem Kapitalismus im Ganzen die Form von in allen Richtungen versachlichten Beziehungen angenommen haben“ (Honneth 2005: 173) – erinnert sei hier an die von Lukács auf der Analyse der Warenform bei Marx basierende Theorie der Verdinglichung. Die auf dem Warentausch beruhende Gesellschaft „verlangt von den Menschen, ihre Vernunftfähigkeit auf die egozentrische Kalkulation von verwertbaren Gegebenheiten zu konzentrieren“ (ebd.: 175). Die Idee, dass die Logik der Rationalisierung – bei Lukács untrennbar mit der Warenform verbunden – das Bewusstsein

169 Etwas widersprüchlich findet sich bei Adorno allerdings auch die Frage, „wie weit die gegenwärtige Gesellschaft noch eine Tauschgesellschaft überhaupt ist“ (Adorno 2003b: 238). Der Kontext legt es nahe, dass Adorno dabei an Prozesse der Konzentration des Kapitals dachte (vgl. Marx 2009: 577). Ebenso wären trotz der offenbaren Abkehr Adornos von Pollocks Staatskapitalismusthese Anklänge an diese möglich.

170 Für Söllner besteht im Insistieren auf der „Unüberwindbarkeit der Tauschrationalität“ (Söllner 2016: 343) die „Crux von Adornos Denken“ (ebd.). Insgesamt zeichnen sich die im gleichen Sammelband zur Adorno-Konferenz 1983 erschienenen Aufsätze, zu denen auch der Text Söllners zählt, durch eine verbreitete Ablehnung der ökonomischen Implikationen von Adornos Kritischer Theorie aus. Stattdessen wird hier meist die durch Habermas initiierte kommunikative Wende der Kritischen Theorie präferiert und offenkundig versucht, das marxische Erbe der Kritischen Theorie zu marginalisieren.

der Individuen präformiert und wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung des modernen Subjekts hat, ist hier der zentrale Gedanke.¹⁷¹

Es zeigt sich, dass die Ablehnung des identifizierenden Denkens bei Adorno eng mit der Analyse des realen gesellschaftlichen Geschehens zusammenhängt. Ebenso wie in der Begriffsbildung von individuellen Qualitäten abgesehen werden muss, um die erkannten Dinge den vorhandenen Begriffen subsumieren zu können, impliziert der Tauschwert, der die Bedingung für einen umfassenden Warentausch darstellt, eine erzwungene Unterordnung – hier die der Individuen unter die Gesellschaft: Die „Abstraktion des Tauschwerts geht [...] mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsglieder zusammen.“ (Adorno 2018a: 13f.) Vergesellschaftung ist in der Moderne somit vor allem unter ökonomische Erfordernisse gestellt; die Imperative der Selbsterhaltung – erinnert sei an Horkheimers Auseinandersetzung mit diesem Thema im Zusammenhang mit objektiver und subjektiver Vernunft – nötigen die Menschen, den ökonomisch dominierten gesellschaftlichen Zwangszusammenhang immer wieder zu reproduzieren. Wie von Marx und Lukács beschrieben, findet dieser Zusammenhang seine ideologische Rechtfertigung in seiner Naturwüchsigkeit, als zweite Natur. Diese Erscheinung wird von Adorno als „Schleier“ (Adorno 2015a: 171) bezeichnet, den die Gesellschaft „vermöge ihrer eigenen immanenten Gesetzlichkeit [...] produziert“ (ebd.) und der durch eine dialektische Gesellschaftstheorie aufzudecken ist.

Die Betonung der grundlegenden Bedeutung des Warentauschs für die kapitalistische Gesellschaft soll allerdings nicht dahingehend missverstanden werden, dass die Gesellschaft ein in sich stimmiger Zusammenhang wäre, der von einem zentralen Prinzip ausgehend eine bruchlose Ordnung darstellt; in diesem Fall wäre das hegelsche System, in dem das Ganze vernünftig sein soll, als adäquate Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit anzusehen. Wenn Adorno – nicht zuletzt mit Bezug auf die kapitalistische Gesellschaft – meint, dass das Ganze „das Unwahre“ (Adorno 2003a: 55) sei, so berührt dies auch die Widersprüchlichkeit des Tauschvorgangs. Zwar ist es das Tauschverhältnis, „das virtuell alle Menschen, die

171 Andererseits weist Adorno darauf hin, dass sich im Kapitalismus irrationale Residuen finden lassen, die der Rationalität des Gesamtprozesses dienen (vgl. Adorno 2003b: 78f.). Möglicherweise unter diesem Aspekt sind auch die irrationalen Momente der Arbeitswelt zu fassen, die Graeber dem Begriff *Bullshit-Jobs* subsumiert (vgl. Graeber 2018). Im Gegensatz zu Adorno ist dieser allerdings der Meinung, dass diese Irrationalitäten nicht dem kapitalistischen System zuzuordnen, sondern vielmehr aktualisierte feudale Praxen seien (vgl. ebd.: 258f.).

an diesem Begriff von Gesellschaft teilhaben, zusammenschließt“ (Adorno 2003b: 57), insofern dieser Tausch weitgehend Bedingung der Teilhabe an der Gesellschaft und Grundlage der eigenen Reproduktion ist;¹⁷² andererseits werden die Menschen jedoch durch die mit dem Tauschverhältnis zusammenhängende Konkurrenz gleichzeitig voneinander getrennt: „Die Totalität, in der wir leben [...], ist eine Einheit nicht nur von Getrenntem, sondern eine Einheit, die sich durch den Trennungs-, durch den Abstraktionsmechanismus hindurch überhaupt eigentlich erst vollzieht, eigentlich erst konstituiert“ (ebd.: 77). Phänomene wie die Konkurrenz um Ressourcen und Arbeitsplätze, Profitorientierung etc. sind dabei keine ethisch-moralischen Fragen, also keine Fragen des individuellen Fehl- oder Wohlverhaltens; Marx hat gezeigt, dass die Konkurrenz der Unternehmen und der Arbeiter*innen untereinander das unhintergehbare Prinzip der kapitalistischen Ökonomie ist. Lukács zeigte, anknüpfend an Marx und Weber, dass dieses und andere Prinzipien der kapitalistischen Ökonomie die Gesellschaft als ganze wie auch ihre Mitglieder wesentlich bestimmen.

Dass gerade die Konkurrenz, also das Gegeneinander-Wirken der Individuen und der Klassen, die gemeinsame Grundlage der Gesellschaft ist, ist für die Widersprüchlichkeit des Kapitalismus charakteristisch; die Individuen sind sich nur einig in ihrer Uneinigkeit. Der Klassenbegriff selbst wird von Adorno vehement verteidigt: Trotz aller Veränderungen in den gesellschaftlichen Bedingungen bleibt das Klassenverhältnis, das „auf der Stellung von Unternehmern und Arbeitern im Produktionsprozeß, letztlich der Verfügung über die Produktionsmittel“ (Adorno 2018a: 355) beruht, bestehen. Dass vor allem die Arbeiter*innen infolge ihrer verstärkten Integration in die Gesellschaft, die im Widerspruch zur ursprünglichen Verelendungstheorie bei Marx steht,¹⁷³ ein weit geringeres Klassenbewusstsein tragen als noch im 19. Jh., spricht also nicht gegen das Vorhandensein von Klassen. Ebenso findet sich bei Adorno die – vorsichtig formulierte –

172 Daneben wurden allerdings auch immer wieder Versuche initiiert, Alternativen zu diesen Abhängigkeiten zu etablieren. Als Beispiele auch für die letzten Jahrzehnte seien selbstverwaltete Betriebe (Heider 2008: 521), die Theorie der sozialen Ökonomie (Bauer 2000: 158) oder auch die autonome Bewegung in Deutschland (Haunss 2008: 460) genannt.

173 Adorno merkt an, dass eine breite Verelendung nicht zuletzt durch staatliche Interventionen, also wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen, verhindert wurde. Insofern erweist sich zum einen der Kapitalismus anpassungsfähiger als von Marx prognostiziert; zum anderen können staatliche Interventionen nicht als systemfremd angesehen werden, sondern sind vielmehr in ihrer systemstabilisierenden und –erhaltenden Wirkung zu betrachten. (vgl. Adorno 2018a: 367f.)

Überlegung, dass das Klassenverhältnis sich in dem Verhältnis von Industrienationen und Entwicklungsländern fortsetzt. (vgl. ebd.: 360f.)

Adorno richtet sich auch gegen Versuche, den Begriff des Kapitalismus als nicht mehr zeitgemäß zu disqualifizieren und alternative Bezeichnungen für die aktuelle Gesellschaftsform zu etablieren. Mit Blick auf die Produktivkräfte, den Stand der technischen Entwicklung, erkennt Adorno das Zutreffende im Begriff der Industriegesellschaft an. Bezüglich der Produktionsverhältnisse allerdings hält er nach wie vor den Kapitalismusbegriff für angemessen, um die auftretenden gesellschaftlichen Widersprüche beschreiben zu können. (vgl. ebd.: 361) Letztlich konstituiert sich die Gesellschaft als kapitalistische nicht trotz, sondern mittels dieser Widersprüche; so schreibt Adorno, dass „dadurch, daß in den herrschenden Gesellschaftsformen die je einzelnen Menschen ihre je einzelnen Vorteile, den Profit suchen, das Ganze überhaupt sich stöhnend, ächzend und unter unaussprechlichen Opfern am Leben erhält und überhaupt reproduziert“ (Adorno 2003b: 78). Gesellschaftliche Reproduktion kann also letztlich nur durch „die einander entgegengesetzten Interessen der Verfügenden und der Produzierenden hindurch“ (Adorno 1969: 95) stattfinden. Dieser Gedanke beruht, so ist unschwer zu erschließen, auf dem in der Kritik der politischen Ökonomie dargestellten gesellschaftlichen Prozess, der ökonomischen Maximen folgt. Diese sind auch die Grundlage der gesellschaftlichen Integration der Individuen, die sich als ebenso widerspruchsvoll erweist.

Mit Spencer macht Adorno deutlich, dass Integration als wesentliches Element der gesellschaftlichen Dynamik eine Zunahme der wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Individuen und verschiedenen Bereichen der Gesellschaft bedeutet (vgl. Adorno 2003b: 73). Auf diese Weise werden die der Gesellschaft zugrundeliegenden Regeln und Mechanismen für die Individuen in zunehmendem Maße verbindlich; so kommt Adorno zu der Feststellung, dass die Gesellschaft, „indem sie die Menschen in stets wachsendem Maß integriert, gleichzeitig den Menschen ihre Möglichkeit unterschlägt“ (ebd.: 100). Potenziale der individuellen Entwicklungen werden – tendenziell – nur insofern realisiert, wie sie sich dem gesellschaftlichen Ganzen subsumieren lassen und dessen Reproduktion dienen können. Bauer, der ähnliche Tendenzen unter dem Stichwort *Ambiguitätsintoleranz* in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen nachzeichnet, zitiert aus einem Aufsatz Stefan Zweigs von 1925, in dem dieser sein „Grauen vor der Monotonisierung der Welt“ (Zweig zit. n. Bauer 2019: 11) beschreibt. Als Konsequenz der Angleichung z. B. von Architektur oder Kleidung prognostiziert Zweig: „[D]ie Monotonie muß notwendig nach innen dringen.

Gesichter werden einander ähnlicher durch gleiche Leidenschaft, Körper einander ähnlicher durch gleichen Sport, die Geister ähnlicher durch gleiche Interessen“ (Zweig zit. n. Bauer 2019: 11) – eine Tendenz, die bereits Hegel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannte. Sicher nicht zufällig entstand Zweigs Text in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, also in einer Zeit, in der das Thema der Entfremdung – wie Lukács meinte – überall „in der Luft“ (Lukács 1983: 23) lag.

Adorno erhält die Entfremddiagnose wie auch die von Lukács hergestellte analytische Verankerung des Problems in der ökonomischen Sphäre noch einige Jahrzehnte später aufrecht; die Integration hatte sich seit Etablierung des fordistischen Systems noch verstärkt. Dies hatte durchaus auch positive Folgen: So schreibt Adorno vom Proletariat als denjenigen, „die da angeblich nichts zu verlieren haben sollen und die nun durch dieses Anwachsen der Gütermenge doch einiges zu verlieren haben“ (Adorno 2003b: 45). Jedoch, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, handelt es sich hierbei um eine „materiell ansehnliche und sozial klägliche Hebung des Lebensstandards der Unteren“ (Horkheimer/Adorno 1980: 4) – die Verbreitung von Massenproduktion und Massenkonsum führte zu einer Ausbreitung materiellen Wohlstands, der allerdings keine nennenswerte Entsprechung in Bereichen der Politik oder der gesellschaftlichen Hierarchie hatte und im Vergleich zum Wachstum des gesamtgesellschaftlichen Reichtums marginal blieb.¹⁷⁴

Die Widersprüchlichkeit, die die Gesellschaft kennzeichnet, ist auch in Bezug auf Integrationsprozesse zu vermerken. So sind diese untrennbar mit verstärkten Prozessen der Differenzierung – etwa der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit –, aber auch der Desintegration verbunden. Dies, so Adorno, wird in der Soziologie in der Regel nicht ausreichend reflektiert – im Gegenteil: In einigen soziologischen Theorien werden Auseinandersetzungen zur Triebfeder gesellschaftlichen Fortschritts stilisiert und auf diese Weise undifferenziert bejaht. Während bei Hegel und Marx Konflikt zwar ebenfalls als *Movens* der Geschichte angesehen wird, werden die konkret aufzufindenden gesellschaftlichen Konflikte in den Soziologien etwa Simmels oder Dahrendorfs aber nicht im Zusammenhang mit den grundlegenden Bewegungen der gesellschaftlichen Kräfte

174 In der eben zitierten *Dialektik der Aufklärung* wurde die Gegenwartsdiagnose angesichts des zeitgenössischen Faschismus gestellt. Nach dem Zweiten Weltkrieg macht Adorno deutlich, dass der Faschismus eine Extremsituation darstellt, in der sich die der kapitalistischen Gesellschaft innewohnende Tendenz lediglich besonders deutlich zeigt. (vgl. Adorno 2003b: 79)

betrachtet. (vgl. Adorno 2003b: 114ff.) Für Adorno zeigt sich hier ein grundlegendes Problem vorgeblich wertfreier Soziologie: Indem sie „von dem spezifischen Inhalt des gesellschaftlichen Streites absieht, [...] wird [...] eine gesellschaftliche Entscheidung vollzogen, nämlich eben für den antagonistischen Zustand, der den Streit hervorbringt“ (ebd.: 117). Da die Antagonismen zunächst zwar als „Medium“ (Adorno 2018a: 14) des Vergesellschaftungsprozesses dienen, jedoch „gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen“ (ebd.: 15), ist eine solche Neutralität ihm zufolge weder umsetzbar noch wünschenswert.¹⁷⁵ Vielmehr wäre es, wie Neckel formuliert, gerade die Aufgabe der Soziologie, „den zwanghaften Charakter der Vergesellschaftung noch in den ephemeren Erscheinungen des Alltags aufzuspüren“ (Neckel 2005: 192).

Dieser Zwang bezeugt, dass Gesellschaft, „außerhalb ihrer selbst nichts duldet“ (Adorno 2018b: 309), die Integration also immer breiter und intensiver vorantreiben muss. Dies entspricht nach der Analyse der idealistischen Dialektik dem „immanenten Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich gleichzumachen und dadurch in seinen eigenen Herrschaftsbereich hineinzuziehen“ (Adorno 2007: 21). Der Geist ist dort letztlich die Abstrahierung und Subjektivierung dieses gesellschaftlich wirksamen Allgemeinen, das auf die in oder vielmehr unter ihm vereinten Besonderen Zwang ausübt; dieser reale, in der Gesellschaft wirksame Identitätszwang ist bei Hegel als Geist von der gesellschaftlichen Wirklichkeit abgetrennt und in eine eigene Sphäre verschoben. (vgl. Adorno 2018b: 310)

Bereits Smith, dessen ökonomisches Werk nicht zufällig im Kontext seiner Moralphilosophie steht, macht den Markt zur zentralen Steuerungsinstanz nicht nur der Wirtschaft, sondern der Gesellschaft insgesamt.¹⁷⁶ Die Analyse dieses Verhältnisses bei Marx zeigt, dass der Markt dem inhärenten Imperativ der Ausbreitung folgt, indem etwa durch Prozesse der – modern gesprochen – Globalisierung neue Märkte erschlossen oder durch Intensivierung und Innovation bestehende Märkte ausgebaut werden. An-

175 Hier klingt an, was Adorno bereits über die idealistische Philosophie schrieb: „Die idealistische Generalthese [...] impliziert Identität von Begriff und Sache und schlägt sich auf Seite des Weltlaufs“ (Adorno 2007: 197). Das Stehenbleiben bei den Fakten, gleichbedeutend mit dem Zurückweisen eines „Wesens“, macht eine tiefere Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse unmöglich.

176 Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Smith selbst nicht als Vertreter eines Laissez-faire-Kapitalismus gelten kann, da er – trotz einer gewissen Abneigung gegen zeitgenössische Politiker – dem Staat einige wichtige gesellschaftliche Aufgaben zuschreibt (vgl. Kuttner 2015: 40f.).

ders ausgedrückt: Die Gesellschaft verstärkt über den Markt ihre integrativen Bestrebungen nach innen wie nach außen. Diese Integration erreicht ihren Höhepunkt nach Lukács in der kapitalistischen Nutzbarmachung des Subjekts selbst zur gesteigerten Generierung von Arbeitskraft.

Es zeigt sich, dass am Markt gehandelte Lohnarbeit nicht nur von zentraler Bedeutung für die Schaffung von Kapital ist, sondern die wesentliche Instanz zur Schaffung von Zusammenhalt und Integration in kapitalistischen Gesellschaften darstellt. Diese grundlegende Eigenschaft der bürgerlichen Gesellschaft lässt sich, so Adorno, bereits in verklausulierter Form Hegel entnehmen. Dieser erhebt den Anspruch, mit dem Geist das absolute Prinzip gefunden zu haben; eine vollständige Deduktion kann aber nicht gelingen (vgl. Adorno 1969: 31). Gegen Hegel insistiert Adorno auf die Vermittlung alles Seienden durch die Gesellschaft – genauer durch die gesellschaftliche Arbeit: „Die Ausdrücke, durch welche der Geist in den idealistischen Systemen als ursprüngliches Hervorbringen bestimmt wird, waren ausnahmslos, schon vor Hegel, der Sphäre der Arbeit entlehnt.“ (ebd.: 33). Hegel habe auch „wenn nicht in der Theorie so doch kraft der Sprache den spontanen Geist als Arbeit erkannt“ (ebd.). Die Herrschaft über die Dinge, die Hegel dem Knecht zuspricht, und die Herrschaft über die Natur – in der *Dialektik der Aufklärung* mit der auf Verwertung abzielenden Wissenschaft identifiziert – haben dann den gleichen Ursprung, was allerdings infolge der gesellschaftlichen Teilung geistiger und körperlicher Arbeit so nicht mehr kenntlich ist. Dies hat immense Auswirkungen auf die gesellschaftliche Betrachtung von Arbeit selbst:

„Losgelöst von dem, was nicht identisch ist mit ihr selber, wird Arbeit zur Ideologie. Die über die Arbeit anderer verfügen, schreiben ihr Würde an sich, jene Absolutheit und Ursprünglichkeit zu, gerade weil die Arbeit nur eine für andere ist. Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind komplementär. Dies gesellschaftliche Verhältnis diktiert die Unwahrheit an Hegel, die Maskierung des Subjekts als Subjekt-Objekt, die Verleugnung des Nichtidentischen in der Totale, wie sehr jenem auch in der Reflexion jeden partikularen Urteils das Seine wird.“ (ebd.: 36)

So wird die „ins Unermessliche überhöhte Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit“ (ebd.: 38) bei Hegel zum ideologischen Kern der Affirmation der bürgerlichen Gesellschaft. Die Vorherrschaft der Arbeit in der Gesellschaft wird universalisiert: „Noch die reine Natur, wofern Arbeit keine Macht hat über sie, bestimmt sich eben durch ihr sei's auch negatives Verhältnis zur Arbeit. Erst das Selbstbewußtsein von all dem könnte die He-

gelsche Dialektik über sich hinausführen, und dies eine Selbstbewußtsein ist ihr verwehrt“ (ebd.). Für Adorno ist die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft wie bereits für Marx dementsprechend nur denkbar mit einer gleichzeitigen Überwindung der idealistischen Philosophie Hegels. Aber auch diese Erkenntnis ist in der Philosophie Hegels bereits implizit enthalten: „[D]ie Verabsolutierung der Arbeit ist die des Klassenverhältnisses: eine der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig. Das weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen; das ist das ganze Elend der Philosophie“ (ebd.)¹⁷⁷, weshalb – in verkehrter Form – „sich die Arbeit zum metaphysischen Prinzip schlechthin aufwirft“ (ebd.), wenngleich auch losgelöst von ihrer materiellen Grundlage. Bei Hegel ist also die Welt tatsächlich durch konkrete Arbeit konstituiert, die, obwohl sie den „Inbegriff des Zwangs“ (ebd.: 39) darstellt, in eben dieser produzierenden Funktion als Freiheit erscheint. Adorno betont, dass dies nicht ausschließlich falsch sei, da aufgrund der universellen Vermittlung „keiner aus der durch Arbeit konstituierten Welt in eine andere, unmittelbare hinauszutreten vermag“ (ebd.); die Aneignung von erster und zweiter Natur erfolgt tatsächlich über Arbeit.

Von diesem Punkt aus wird auch die Konstitution des bürgerlichen Subjekts in der kapitalistischen Gesellschaft nachvollziehbar, die – ebenso wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, in und aus denen es entsteht – widersprüchlich ist:

„Der Mensch als fessellos Produzierender erscheint der bürgerlichen Gesellschaft autonom, [...] [d]as Einzelindividuum aber, in dieser Gesellschaft in Wahrheit bloßer Agent des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, dessen eigene Bedürfnisse von diesem Prozeß gleichsam nur mitgeschleift werden, gilt darum zugleich auch als ganz ohnmächtig und nichtig.“ (ebd.: 59)

Das Individuum erscheint hier als eigenständiges Subjekt vor allem in der ökonomischen Sphäre; die dort aufzufindende Freiheit – die in Form der freien Berufswahl historische Konzeptionen wie diejenige Luthers, nach der der Beruf eines Menschen gottgegeben sei (vgl. Weber 2005: 66ff), ablöst – ist allerdings nur eine scheinbare, da das Handeln hier durch ökonomische Imperative präformiert ist. So kommt Adorno zu dem Schluss, dass Hegel „[...] ausdrücklich und unausdrücklich den Menschen

177 Mit der Formulierung „Elend der Philosophie“ verweist Adorno auf die gleichnamige Schrift Marx', in der er sich mit der *Philosophie des Elends* von Proudhon kritisch auseinandersetzt.

[befiehlt], als gesellschaftlich notwendige Arbeit Verrichtende einer ihnen fremden Notwendigkeit sich zu unterwerfen“ (Adorno 1969: 59).

Was als gesellschaftlich notwendige, also produktive Arbeit in kapitalistischen Ökonomien zu gelten hat, zeichnet Adorno mit Marx nach: „[P]roduktive Arbeit im Sinn des herrschenden kapitalistischen Systems [ist] überhaupt nur eine solche Arbeit [...], die ihrerseits in den kapitalistischen Verwertungsprozeß fällt, das heißt, die Tauschwert produziert“ (Adorno 1974: 274). Auch hierbei spielt das Identifizieren eine entscheidende Rolle: So wird in der kapitalistischen Gesellschaft „abgesehen von den spezifischen Qualitäten der Arbeitsprodukte und der Arbeitenden“ (Adorno 1969: 32) zugunsten des Tauschwerts. Insofern bestehen zwischen den Produkten und den Subjekten der Arbeit strukturell keine Unterschiede: Beide sind nicht für sich selbst, sondern existieren nur als Elemente des Warentauschs – die bei Hegel in den Vordergrund gestellte schöpferische und individualisierende Funktion von Arbeit tritt vollständig in den Hintergrund: „Eben die Welt, in der nichts um seiner selbst willen da ist, ist zugleich die des losgelassenen, seiner menschlichen Bestimmung vergessenden Produzierens.“ (ebd.: 40) Die in diesen Widersprüchen befangene Gesellschaft, so Adorno, muss durch die Arbeit hindurch zur Versöhnung gelangen „oder das alte Unwahre dauert fort bis zur Katastrophe. Das Ganze der Gesellschaft, als ein Widersprüchliches, treibt über sich hinaus.“ (ebd.: 95) Auch bei Hegel wäre das Absolute, das am Ende der Austragung aller Widersprüche steht, „nichts anderes als das versöhnte Leben, das des gestillten Triebes, das keinen Mangel mehr kennt und nicht die Arbeit, der allein es doch die Versöhnung dankt“ (ebd.: 44). Ziel der Arbeit ist in dieser Perspektive also letztlich das Ende der Arbeit – und vice versa: Ein Ende des mit Arbeit verbundenen Zwangszusammenhangs ist ohne Arbeit nicht denkbar.

Diese Perspektive tritt bereits bei Marx deutlich hervor: Die von ihm skizzierte Entwicklung der Menschheitsgeschichte, mitsamt aller ihrer Phasen, läuft analog zur hegelschen Teleologie auf das Ziel einer befreiten Gesellschaft zu. Aus der Perspektive der befreiten Gesellschaft – erinnert sei hier nochmals an Benjamins Idee einer Neugründung des historischen Materialismus – erhielten somit auch die Katastrophen und negativen Seiten der menschlichen Geschichte einen Sinn, indem Jahrtausende der Herrschaft von Menschen über Menschen, über innere und äußere Natur schließlich die Bedingungen für ihre eigene Abschaffung geschaffen hät-

ten.¹⁷⁸ Nach Adorno ist bei Marx „Arbeit in keiner Gestalt, der des Fleißes der Hände so wenig wie der der sogenannten geistigen Produktion, zu hypostasieren“ (Adorno 2008: 338), letztlich also immer jenem schlussendlichen Zweck untergeordnet. Demgegenüber würden allerdings „in dem modernen DIAMAT das Arbeitsethos und das Gemeinschaftsethos absolut gesetzt [...] auf Kosten einer jeglichen Erfüllung des Anspruchs des realen einzelmenschlichen Subjekts“ (Adorno 1974: 254). Insofern handelt es sich auch bei den sog. realsozialistischen Staaten, in denen der Marxismus als Diamat dogmatisiert worden war, nicht um eine fortschrittliche Alternative.

Die Entwicklung jener Staaten wie auch die dort betriebene Dogmatisierung der Werke von Marx und Lenin bestärken Adorno darin, keine „ausgepinselte Utopie“ (Adorno 2018d: 120) vorzulegen, die sich aus der Kritik gleichsam von selbst ergibt: Das Besondere, das jede gesellschaftliche Umwälzung mit sich bringen muss, Spontaneität, Würde von vornherein durch den Identitätszwang, die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, bedroht. Jedoch ist Adornos Philosophie ohne den Fluchtpunkt einer befreiten Gesellschaft nicht denkbar. Das Mittel zur Überwindung bürgerlicher Herrschaft ist, mit Honneths Worten, „die Aufdeckung der prinzipiellen Grenze allen begrifflichen Bemühens“ (Honneth 2006: 15f.), das Ergebnis bleibt hingegen weitgehend unbestimmt.

Der Aphorismus *Sur l'eau*¹⁷⁹ aus Adornos *Minima Moralia* bildet insofern eine Ausnahme, als hier recht konkrete Anhaltspunkte gegeben werden, was eine emanzipierte Gesellschaft ausmachen könnte. Entgegen idealistisch anmutender Ideen wie der der individuellen Entfaltung meint Adorno: „Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll.“ (Adorno 2003a: 178) An anderer Stelle macht Adorno deutlich, dass dies nichts mit dem Stand der technischen Entwicklung zu tun hat, da „[a]uch in den ärmsten Ländern [...] keiner mehr zu hungern [brauchte]“ (Adorno 2018a: 362); das Problem liegt also in der Frage der Organisation der Gesellschaft, nicht in der Produktivität. Diese Beschränkung der Utopie steht daher auch in engstem Zusammenhang mit dem angerissenen Ideal

178 Dies erklärt Adornos Befund, nach dem Marx „die Theodizee der Geschichte nicht fremd war“ (Adorno 2007: 197).

179 Der Titel geht zurück auf ein gleichnamiges Buch des in diesem Aphorismus erwähnten Maupassant, in dem es u. a. heißt: „Glücklich, wem das Leben genügt.“ (Maupassant 2015: 36) Auch in der kritischen Betrachtung der gesellschaftlichen Entwicklung und dem Motiv der Abkehr vom produktiven Tun zeigen sich gewisse Parallelen zwischen Maupassants Buch und Adornos Aphorismus.

der Arbeit und Produktion, geht also über Fragen der Leiblichkeit weit hinaus:

„Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist. In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergleichen mit sich führt.“ (Adorno 2003a: 178)

Die Forderung nach Abschaffung des Hungers bedeutet in letzter Konsequenz auch, eines der zentralen Prinzipien der Aufklärung umzusetzen: die Verallgemeinerung der Freiheit von bloßen Naturnotwendigkeiten. Dass dies kaum ohne technischen Fortschritt möglich ist, ist offensichtlich. Entscheidend ist allerdings, dass die Anwendung von Technik und menschlicher Arbeit nicht mehr den Imperativen der Kapitalverwertung, sondern denen der Bedürfnisbefriedigung unterstellt wird. Dies zielt zum einen auf die Warenproduktion, also auf eine Form der Produktion, in der Bedürfnisse letztlich zweitrangig und der Platzierung der Waren am Markt nachgeordnet sind, zum anderen auch gegen die ideologische Verschleierung dieser Tatsache, deren Ergebnis die Idealisierung der Arbeit als Selbstzweck ist. Adorno thematisiert auch die enge Verbindung von Arbeit und Herrschaft:

„Die Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb zehrt von jenem bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren.“ (ebd.)

Entgegen dieser Tendenzen, die Adorno in Ost und West wirksam sieht, bemüht er sich, „Fluchtlinien“ (ebd.) sichtbar zu machen, „die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben“ (ebd.). Vielmehr geht es um eine Freiheit, die etwa auch darin besteht, nicht alle technischen Möglichkeiten zu nutzen.¹⁸⁰ Es zeigt

180 Für Adorno impliziert moderne Technik angesichts vor allem der Verbreitung von Atomwaffen auch stets die Möglichkeit der Vernichtung der Zivilisation. Insofern könnte letztlich auch die Selbsterhaltung diese Nichtrealisierung technischer Möglichkeiten nötig machen. Im Gegensatz hierzu findet in kapitalistischen Gesellschaften keine Kontrolle nach ähnlichen Maßstäben statt, sodass auch Massenvernichtungswaffen – sofern ein Markt für diese existiert – nützlich

sich bereits hier, dass die eingangs von Adorno gegebene Bestimmung, dass es in einer emanzipierten Gesellschaft keinen Hunger geben solle, nicht die einzige Anforderung an eine solche bleibt. Jaeggi arbeitet heraus, dass es zunächst elementar um Formen der Grausamkeit sowie solches Verhalten geht, das diese begünstigt oder entstehen lässt. Jedoch zielt Adorno darüber hinaus immanent letztlich wieder auf Kategorien des individuellen Glücks ab (vgl. Jaeggi 2005: 129f.); deren Ursprung jedoch ist offenbar in den Themen Arbeit und Produktivität zu finden. Elementar ist dabei eine neue Rolle von Gesellschaft, die nun nicht mehr als Zwangsinstanz, sondern ganz in Marx' Sinne als Verein freier Menschen auftritt: „Gesellschaft als ‚richtige‘ nämlich würde die Glücksmöglichkeiten des Einzelnen nicht nur nicht behindern, sondern erst ermöglichen. Sie würde seine Individualität nicht nur nicht beschränken, sie ist die Bedingung ihrer Möglichkeit“ (ebd.: 131).

Bezogen auf die Frage von Arbeit und Produktivität bedeutet dies, dass eine vernunftgemäße Einrichtung der Gesellschaft auch eine Form von Produktion und Reproduktion einschließt, die dem individuellen Zwang zur Arbeit entgegensteht. So heißt es in *Sur l'eau*:

„Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“ (Adorno 2003a: 179)¹⁸¹

„Nichts tun wie ein Tier“ – in dieser Formulierung spiegeln sich einige zentrale Aspekte wider, die bei Adorno mit der emanzipierten Gesellschaft verbunden sind. Wie der Verweis, dass die dialektische Logik in ihren

che Produkte im Sinne der Kapitalverwertung sein können. Dementsprechend scheint Adornos Bild von Technik meist negativ. Allerdings spricht er sich gegen „Maschinenstürmerei auf erweiterter Stufenleiter“ (Adorno 2018a: 362) aus; er schreibt: „Nicht die Technik ist das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen“ (ebd.), und betont die in der Technik selbst angelegten „Potentiale, die von Herrschaft, Zentralismus, Gewalt gegen die Natur sich entfernen und die es wohl auch gestatten würden, viel von dem zu heilen, was wörtlich und bildlich von der Technik beschädigt ist“ (ebd.: 363).

181 Die Passage könnte eine Anlehnung an ein Gedicht von Brentano enthalten, das Adorno für sein Fragment gebliebenes Buch über Beethoven als Motto vorgesehen hatte: „Selig, wer ohne Sinne/Schwebt, wie ein Geist auf dem Wasser“ (Brentano zit. n. Adorno 2015b: 31).

Ursprung münden solle, andeutet, könnte die menschliche bzw. geschichtliche Entwicklung in eine Abkehr von der fortschreitenden Produktivität münden, die die Geschichte bisher kennzeichnet. Gesellschaftliche Voraussetzung wäre ein – möglicherweise bereits erreichter – Stand der Produktivität, der die Lebensgrundlagen der Individuen sichert, ohne diese auf eine Unterordnung unter den Produktionsprozess zu verpflichten. Die individuelle Voraussetzung wiederum wäre es, die eigene Erfüllung im augenblicklichen Erleben finden zu können. Autonomie würde dann also sowohl in der Freiheit von Naturzwängen als auch in der Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen bestehen; Arbeit hätte ihre eigene Abschaffung ermöglicht.

In eben diese Richtung führt auch ein Gespräch zwischen Adorno und Horkheimer, das in dessen gesammelten Werken dokumentiert ist. Auch hier wird von einer Absolutierung der Arbeit gesprochen, die einer Absolutierung des Tauscherts folgt. (vgl. Horkheimer 1996: 37) Ebenso wird das Verhältnis von Arbeit und Reproduktion thematisiert:

„Die Arbeit ist dazu da, um der Lebensnot zu steuern, um die Menschen zu reproduzieren. Der Erfolg der Arbeit steht zu der Anstrengung in einem problematischen Verhältnis. Sie reproduziert nicht unbedingt und mit Sicherheit das Leben derer, die arbeiten, sondern nur das Leben derer, die sie arbeiten lassen. Um die Menschen dazu zu kriegen, daß sie doch arbeiten, muß man den Sums machen, daß die Arbeit das Ding an sich ist.“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 37f.)

Allerdings wird in diesem Gespräch stärker als etwa im besprochenen *Sur l'eau* betont, dass die gesellschaftliche Arbeit eben ein notwendiger Faktor gesellschaftlicher Entwicklung ist, u. a. dadurch, „daß die Arbeit potentiell die Arbeit überflüssig macht“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39), dass letztlich „alles Glück mit der Arbeit verschwistert ist“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). Aus diesem Grund kann nun das tierische Stadium, das die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung hinter sich gelassen hat, nicht wiederum den Endpunkt derselben bilden: Das „Stadium des Tiers, in dem man gar nichts tut, ist nicht wiederherzustellen“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). Allerdings ist dies nicht als völlige Abkehr vom *Rien faire comme une bête* zu verstehen, denn „[a]m Tier könnte man lernen, was Glück ist“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). So fasst auch Horkheimer im selben Gespräch den Gedanken zusammen: „Den Zustand des Tiers erreichen auf der Ebene der Reflexion, das ist Freiheit. Freiheit bedeutet, daß man nichts arbeiten muß.“ (ebd.) Es ist davon auszugehen, dass dieser Satz Horkheimers auch Adornos diesbezüglichen Gedanken

abbildet: Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit hat letztlich dazu geführt, die Arbeit als Mittelpunkt des individuellen Lebens überflüssig machen zu können; dies umzusetzen scheitert allerdings an den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Diese Idee Adornos und Horkheimers ist aufs engste mit der revolutionären Theorie von Karl Marx verknüpft. Jedoch – wie bereits angerissen – konnten sich die Hoffnungen auf eine Revolution nicht erfüllen; im Gegenteil war die Geschichte des 20. Jahrhunderts von Krieg und Gewalt Herrschaft geprägt. Die Erfahrung von Zweitem Weltkrieg, Faschismus und Shoa hatte immensen Einfluss auf die Kritische Theorie Adornos und hatte Anteil an dem ihr eigenen, äußerst defensiven Gestus in Bezug auf utopische Haltungen. Vor dem hier entfalteten Hintergrund wird das als realisierbar angenommene auf ein Mindestmaß reduziert, das den Erhalt und die Verteidigung zivilisatorischer Errungenschaften, die im Faschismus verloren gingen, impliziert. In diesem Sinne griff Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg häufig in öffentliche Debatten ein, insbesondere im Zusammenhang mit Fragen von Erziehung und Pädagogik. Der Grund hierfür liegt in der diagnostizierten prekären Situation des Individuums in der modernen Gesellschaft, die in diesem Kapitel bereits angedeutet wurde. Dieser Zusammenhang soll im nächsten Teilkapitel nochmals aufgegriffen und näher betrachtet werden.

3.2.3 Subjekt und Pädagogik

Bereits im letzten Teilkapitel ist deutlich geworden, dass das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der kapitalistischen Moderne äußerst spannungsreich ist. Mehr noch: Die Situation des Individuums ist unsicher und wird durch die Steigerung der gesellschaftlichen Integration zunehmend prekärer. Dies zeigt sich in Extremsituationen wie dem Faschismus besonders ausgeprägt, ist jedoch allgemein Teil des Alltags in der kapitalistischen Moderne.

Nach Marx – und mit ihm Adorno – sind die gesellschaftlichen Bedingungen entscheidend für die Konstitution des Subjekts. Allerdings kann die marxsche Theorie die Vermittlung zwischen Gesellschaft und Individuum ebenso wenig erklären wie die Tatsache, dass Menschen dazu neigen, nicht „rationale Interessen und allen voran das der Erhaltung des eigenen Lebens“ (Adorno 2018a: 42) ins Zentrum ihres Handelns zu stellen, sondern – namentlich im Faschismus – einer „Katastrophenpolitik“ (ebd.)

zu folgen, die ihren eigenen Interessen entgegensteht.¹⁸² Daher sieht Adorno die Notwendigkeit, „die Theorie der Gesellschaft durch Psychologie, zumal analytisch orientierte Sozialpsychologie zu ergänzen“ (ebd.). Dies geschah seit Beginn der Leitung Horkheimers am Institut für Sozialforschung – dort vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs prominent von Erich Fromm vertreten – im Rekurs auf Freud.¹⁸³ Versuche, die Theorien von Freud und Marx zu verbinden, gab es zwar auch vereinzelt außerhalb des Instituts; in der Sowjetunion wurden diese aber spätestens unter Stalin unterbunden, was auch Auswirkungen auf die an der UdSSR orientierten Marxist*innen Europas hatte. In Deutschland sind Siegfried Bernfeld und Wilhelm Reich prominente Vertreter dieser Idee, die allerdings auch hier in marxistischen Kreisen nur temporär und lokal begrenzt Einfluss gewinnen konnte. Umgekehrt empfand Freud die marxische Theorie aufgrund ihrer Herkunft von und Anleihen bei Hegel als idealistisch und lehnte sie daher ab. (vgl. Lohmann 2006a: 373f.)

Eine Auseinandersetzung mit Psychologie findet sich bei Horkheimer, der die Beziehung zwischen ökonomischen und psychischen Kräften wie folgt einordnet: „Das Ökonomische erscheint als das Umfassende und Primäre, aber die Erkenntnis der Bedingtheit im einzelnen, die Durchforschung der vermittelnden Hergänge selbst und daher auch das Begreifen des Resultats hängen von der psychologischen Arbeit ab.“ (Horkheimer zit. n. Lohmann 2006b: 377) Auch bei Adorno lassen sich „vielfältige implizite Bezugnahmen auf die Theorie des Unbewußten“ (ebd.: 380) finden, die allerdings nicht immer als solche gekennzeichnet sind.¹⁸⁴ Adorno sieht eine entscheidende Parallele zwischen seiner Theorie und der Psychoanalyse Freuds in der Beschäftigung mit dem „Abhub der Erscheinungswelt“ (Adorno 2007: 104); in beiden Fällen geht es um eine Beschäftigung mit dem Begriffslosem: dem Unbewussten in der Psychoanalyse

182 Dies steht nur in scheinbarem Gegensatz zum bereits ausgeführten Bestreben der Individuen nach Selbsterhaltung im Sinne subjektiver Vernunft, das immer innerhalb eines von der Gesellschaft vorgegebenen Rahmens stattfindet; so kann sich ein Individuum z. B. erhalten, indem es seinen Lebensunterhalt mit der Herstellung von Waffen erarbeitet, die sein Leben auf anderer Ebene bedrohen. Ebenso könnte etwa eine starke Solidarität unter Arbeitnehmer*innen zu hohen Tariflöhnen führen, während ihre Konkurrenz in der Realität häufig zu Niedriglöhnen führt.

183 Zur institutionellen und organisatorischen Verflechtung von Kritischer Theorie und Psychoanalyse in Frankfurt am Main vgl. Whitebook 2009: 32f.

184 Zum unterschiedlichen Verständnis der Psychoanalyse bei Horkheimer und Adorno vgl. Schneider 2011: 285.

und dem Nichtidentischen in der Philosophie. Diese solle, so Adorno, der freudschen Theorie darin folgen, „sich auf das zu konzentrieren, was nicht durch den kategorialen Mechanismus der Gesellschaft, des gesellschaftlich verbreiteten Denkens und der Wissenschaft vorher bereits zugerichtet ist“ (ebd.: 105).

Auch hinsichtlich Adornos Beschäftigung mit der Psychoanalyse ist die theorie- und lebensgeschichtliche Zäsur durch den Faschismus von Bedeutung, wie auch bereits die Eindrücke des Ersten Weltkriegs Freud zur Postulierung eines Todestriebs führten (vgl. Whitebook 2009: 33): So war Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil der Meinung, „nur mittels psychoanalytischer Einsichten sei es möglich, sich vom lastenden Erbe des Nationalsozialismus zu befreien und eine stabile demokratische Kultur zu entwickeln“ (Schneider 2011: 283; vgl. Adorno 2018c: 684).

Lohmann zufolge ist Adornos Freudrezeption Schwankungen unterworfen. Auch richten sich einige Aspekte der Kritischen Theorie gegen von Freud aus den eigenen Grundannahmen gezogene Folgerungen. Als Beispiel führt Lohmann den Exkurs zu Odysseus an; in diesem – bereits in Kapitel 3.1.2 besprochenen – Abschnitt der *Dialektik der Aufklärung* wird die Entstehung des bürgerlichen Subjekts vor allem unter dem Aspekt der Gewalt gegenüber der inneren und äußeren Natur betrachtet, während die Individuation bei Freud vor allem als Bedingung zur Emanzipation angesehen wird. Insofern handelt es sich beim Odysseuskapitel um eine „fundamentale[n] Kritik an Freuds Kulturtheorie, sofern diese sich einem linearen Fortschrittsdenken verpflichtet weiß“ (Lohmann 2006b: 378). Der Text basiert auf einer „triebfreundliche[n] Version des Freudianismus“ (ebd.), die Horkheimer und Adorno dazu brachte, „ein nicht-asketisches Ich, das der Lust das Ihre gibt, statt sie mit Fluch zu belegen“ (ebd.), in den Mittelpunkt ihrer Konzeption zu stellen. Freud selbst wird von Adorno kritisiert, da er die „Möglichkeit der Individuation“ (Adorno 2003b: 193) unterschätzt und die „Verhältnisse gesellschaftlicher Repression als unabdingbar, nämlich als einzige Möglichkeit einer sozial akzeptablen Auflösung des sogenannten Ödipuskomplexes“ (ebd.), angesehen habe. Die Fokussierung eben jener gesellschaftlichen Verhältnisse ist es auch, die Adornos Bild vom Ich prägt. Whitebook verweist mit Loewald darauf, dass die strikte Trennung von Es und Ich bei Adorno im Grunde „eine pathologische Form der Ich-Bildung“ (Whitebook 2009: 41) darstelle. Die Beharrung auf einem positiven Bild der Beziehung zwischen Ich und Es aber könnte zu einer Idealisierung der Beziehung zwischen Individuum und Außenwelt und somit zu einer Überbetonung der gesellschaftlichen Integration führen. Momente vollständig gelungener psychischer Integrati-

on könnten, so Whitebook, in Adornos Perspektive lediglich „bruchstückhafte Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit“ (ebd.) sein. Angesichts der systemstabilisierenden Wirkung ist – hier sind sich Adorno und Marcuse einig – eine „Einheit des Selbst per se repressiv“ (ebd.: 46).

Adorno wendet sich in verschiedenen Zusammenhängen gegen Abweichungen von der ursprünglichen Theorie Freuds. Hierin liegt auch ein wesentlicher Grund für die Entfremdung zwischen dem Psychoanalytiker Fromm und dem Institut für Sozialforschung während des Exils in den USA (vgl. Schneider 2011: 285), die – wie auch die Ablehnung Adornos reformerischer Varianten der Psychoanalyse – Schneider vor allem in der Diskrepanz zwischen der Theorie der Psychoanalyse und ihrer therapeutischen Praxis begründet sieht (vgl. ebd.). Dies wird besonders deutlich, wenn sich Adorno im Aufsatz *Die revidierte Psychoanalyse* gegen Versuche stellt, die Bedeutung der Triebdynamik zu relativieren. Dies gilt insbesondere für das Bestreiten der Rolle der libidinösen Triebe wie auch der Bedeutung der Kindheitserinnerungen (vgl. Adorno 2018a: 22f.). Insbesondere wendet sich Adorno gegen die Idee eines in sich geschlossenen Subjekts, da dies „[...] einen harmonistischen Glauben an die Einheit der Person [impliziert], die in der bestehenden Gesellschaft unmöglich, vielleicht nicht einmal zu ersehnen ist“ (ebd.: 25). Freud selbst habe mit seiner Theorie hingegen das „Wesen der gesellschaftlichen Verstümmelung“ (ebd.) erkannt. Ebenso wird die Idee eines kohärenten Subjekts als „Voraussetzung der Milieutheorie“ (ebd.: 26), nach der das jeweilige Milieu¹⁸⁵ die Persönlichkeitsbildung allein bestimme, angesehen und daher kritisch betrachtet. Adorno betont, „daß nicht nur das Individuum, sondern schon die Kategorie der Individualität ein Produkt der Gesellschaft ist“ (ebd.: 27) und folgert: „Anstatt erst das Individuum aus den gesellschaftlichen Prozessen herauszuschneiden, um dann deren formenden Einfluß zu beschreiben, hätte eine analytische Sozialpsychologie in den innersten Mechanismen des Einzelnen bestimmende gesellschaftliche Kräfte aufzudecken.“ (ebd.) Wenn eine wesentliche Ursache von Konflikten tatsächlich mit der Libido verknüpft sei, müssten „jene Punkte [...], wo das gesellschaftliche Prinzip der Herrschaft mit dem psychologischen der Triebunterdrückung koinzi-

185 Gegenüber dem Adorno zufolge auf objektiven Faktoren beruhenden Klassenbegriff, der analog zu den Ausführungen von Marx auf der Stellung der Individuen zu den Produktionsmitteln beruht (vgl. Adorno 2018a: 355), basieren die in der Theorie beschriebenen verschiedenen Milieus auf „ähnliche[n] Werthaltungen, Prinzipien der Lebensgestaltung, Beziehungen zu Mitmenschen und Mentalitäten“ (Hradil 2006: 4).

diert“ (ebd.), Ziel der Psychoanalyse sein. Anhand mehrerer Beispiele arbeitet Adorno eine „Sympathie für Anpassung“ (ebd.: 34) auf Seiten neuerer Strömungen der Psychoanalyse, namentlich derjenigen Horney's,¹⁸⁶ heraus. Diese zentrale Stellung der Anpassung des Individuums an die Gesellschaft indes findet sich bereits bei Freud und somit bereits im Ursprung der Psychoanalyse: „Im Namen des Realitätsprinzips rechtfertigt sie die psychischen Opfer des Individuums, ohne das Realitätsprinzip selber einer rationalen Prüfung auszusetzen.“ (ebd.: 39)¹⁸⁷ Bei Freud selbst seien es vor allem die unaufgelösten Widersprüche, die der Psychoanalyse Relevanz verliehen:

„Er macht den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Realität offenbar, soweit innerhalb der vorgezeichneten Arbeitsteilung seine Theorie und Praxis reicht. Die Unsicherheit des eigentlichen Zwecks der Anpassung, die Unvernunft vernünftigen Handelns also, die die Psychoanalyse aufdeckt, spiegelt etwas von objektiver Unvernunft wider.“ (ebd.: 40)

An anderer Stelle heißt es, Freud schwanke „theorielos und in Anpassung ans Vorurteil, ob er den Triebverzicht als realitätswidrige Verdrängung negieren oder als kulturfördernde Sublimierung preisen soll“ (Adorno 2003a: 67). Dieser „Januscharakter“ (ebd.) der freudschen Theorie weist auf einen eben solchen in der Gesellschaft – auf deren grundlegenden Antagonismus – hin. In den revisionistischen Richtungen der Psychoanalyse würde hingegen der Aspekt der Anpassung, und damit die gesellschaftliche – zwanghafte – Integration verabsolutiert. Dementsprechend harsch fällt Adornos Urteil über die Psychoanalyse – trotz aller bei Freud genommenen Anleihen – letztlich aus:

„Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten, und ein gerader Weg führt vom Evangelium der Lebensfreude zur Errichtung von Menschenschlachthäusern so weit hinten in Polen, daß jeder der eigenen Volksgenossen

186 Dass Adorno seine Kritik an der „revisionistischen“ Psychoanalyse vor allem an der Theorie Horney's exemplifiziert, ist möglicherweise darauf zurückzuführen, dass es sich bei ihr um eine Mitarbeiterin Erich Fromms handelte, Adorno hier also auf Umwegen den ehemaligen Kollegen attackierte.

187 Marcuse kritisierte an Freud in diesem Zusammenhang, dass dieser unhistorisch vorgegangen sei und das Realitätsprinzip, das in der kapitalistischen Gesellschaft mit dem Leistungsprinzip identisch sei, verabsolutiert habe (vgl. Marquard 2007b: 30799).

sich einreden kann, er höre die Schmerzensschreie nicht. Das ist das Schema der ungestörten Genußfähigkeit. Triumphierend darf die Psychoanalyse dem, der es beim Namen nennt, bestätigen, er habe halt einen Ödipuskomplex.“ (ebd.: 70)

Wiederum geht es hierbei um die Stellung des Individuums im gesellschaftlichen Ganzen; subjektive Genussfähigkeit steht unter dem Vorbehalt der insgesamt falsch eingerichteten Gesellschaft. So heißt es auch an anderer Stelle: „Nicht bloß die objektive Möglichkeit – auch die subjektive Fähigkeit zum Glück gehört erst der Freiheit an.“ (ebd.: 102) Zwar ist eben diese Fähigkeit sicher nicht das geringste Ziel von Gesellschaftsveränderung, kann aber im umfassenden Sinn eben auch nur als Folge derselben gedacht werden. Entsprechend komplex ist das Verhältnis der Kritischen Theorie zu Möglichkeiten der Individualisierung: Eine wirkliche Versöhnung der individuellen Freiheit mit der Gesellschaft ist nur jenseits der gegenwärtigen Welt denkbar; Versuche, ein wie auch immer definiertes individuelles Glück innerhalb der bestehenden Verhältnisse einzufordern, bergen immer die Gefahr der Apologie derselben.

Im Aufsatz *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* – „das Resümee einer zu diesem Zeitpunkt gut dreißig Jahre umfassenden Auseinandersetzung mit der Freudschen Theorie“ (Schneider 2011: 283) – schreibt Adorno, dass die Revision der Psychoanalyse und die Überbetonung ihrer Integrationsleistung „der Kräfteverschiebung zwischen Gesellschaft und einzelem adäquat“ (Adorno 2018a: 83) sei. So begünstige der Zeitgeist auf der einen Seite einen durch nichts zu rechtfertigenden Narzissmus, auf der anderen ein großes Bedürfnis nach Kollektivität, wobei beides ein Anzeichen für eine verbreitete Ich-Schwäche sei. Mit dem Freudschüler Nunberg meint Adorno, „daß die Menschen im Übereifer der Anpassung und des prompten Reagierens auf Einzelsituationen die Ausbildung eines in sich festen, beharrenden, nicht von Situation zu Situation wechselnden Ichs nicht vollbringen können“ (Adorno 2003b: 99). Insbesondere die ökonomischen Anforderungen verhindern dies; Adorno verweist darauf, dass heute „die Arbeitsprozesse [...] gar nicht mehr die spezifisch individuellen Eigenschaften erfordern“ (Adorno 1971: 117), die Austauschbarkeit der Subjekte als solche der Austauschbarkeit der Arbeitskräfte folgt. Angesichts der zunehmenden Vergesellschaftung, also der Integration der Individuen in die gesellschaftlichen Mechanismen, sei es „in einem gewissen Sinn geradezu realitätsgerecht [...], wenn man das Ich nicht allzusehr ausbildet, nach dem alten Berliner Sprichwort: ‚Du hast’s gut – Du bist doof.‘“ (Adorno 2003b: 99)

Adorno diskutiert die wissenschaftlichen Probleme, die sich aus der disziplinären Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Psychologie ergeben, vor allem aber die Folgen einer unreflektierten Nivellierung der Unterschiede zwischen soziologischer und psychologischer Perspektive. Er plädiert dafür, „die Gegenstandsbereiche von Psychologie und Gesellschaftstheorie bis auf weiteres strikt auseinanderzuhalten“ (Lohmann 2006a: 375). Am Beispiel Parsons‘ zeigt Adorno, wie durch eine „Harmonisierung“ (Adorno 2018a: 45) der Einzeldisziplinen inhaltliche Vorentscheidungen getroffen werden – dort etwa hinsichtlich der anzustrebenden Übereinstimmung zwischen dem Funktionieren der Gesellschaft und individuellen Bedürfnissen. Dies führe zu einem Integrationsverständnis, das ein „positivistisches Nachbild der Identität von Subjekt und Objekt“ (ebd.) sei. Dieser Integrationsbegriff, so Adorno, „[ließe] einem unvernünftigen Zustand der Gesellschaft Raum [...], wofern er nur Macht genug hätte, die ihm Angehörigen vorweg zu modellieren“ (ebd.: 45f.). Im Falle der modernen Gesellschaft bedeutet Integration folgerichtig vor allem die Inkorporierung ökonomischer Verhaltensmuster, die mit der „Angst vorm Ausgestoßenwerden“ (ebd.: 47) und der „gesellschaftliche[n] Sanktionierung des wirtschaftlichen Verhaltens“ (ebd.), die auf die ursprüngliche „Angst vor der physischen Vernichtung“ (ebd.) rekurriert, einhergeht.¹⁸⁸

In dieser Auseinandersetzung wird zunächst ein zentraler Aspekt deutlich: Adorno spricht sich dagegen aus, aus der jeweiligen Perspektive von Soziologie oder Psychologie die jeweils andere herrschaftlich in Dienst zu nehmen, also die disziplinären Eigenarten – insbesondere das Vokabular der jeweils anderen – unreflektiert der eigenen Disziplin anzupassen. So sei es etwa nicht zielführend, „wirtschaftliche Verhaltensweisen von Erwachsenen aus ihrer Kindheit“ (ebd.: 50) zu erklären, da jene den „objektiven ökonomischen Gesetzen folgen“ (ebd.). Adorno kritisiert auch an Freud einen „systemische[n] Zug [...], der mit Ausschließlichkeit und Herrschaftsdrang verfilzt war“ (ebd.). Das „Differenzpostulat“ (Lohmann 2006b: 380) Adornos, also das Bestehen auf der Unterscheidung von Psychologie und Soziologie, läuft auf die Forderung hinaus, „daß die Psychoanalyse vom Primat des Unbewußten und der Triebnatur ausgehen muß

188 Umgekehrt betrachte Freud die Soziologie „als auf eine Mehrheit von Menschen angewandte Psychologie“ (Adorno 2003b: 195). Auch diese Idee wird von Adorno strikt abgelehnt, da „die sozialen Zwänge, denen wir unterliegen, in einem so weiten Maß uns fremd und auswendig sind, daß wie sie gar nicht unmittelbar mit dem, was in uns und unserem werten Seelenleben vorgeht, identifizieren können“ (ebd.).

und daß die Gesellschaftswissenschaften von dem Anspruch ausgehen *müssen*, Gesellschaft sei das logische Apriori von Individualität“ (Reiche zit. n. Lohmann 2006b: 380, kursiv im Original).

In einem *Postscriptum* benannten Text konkretisiert Adorno, dass die von ihm geforderte Trennung beider Disziplinen Folge der repressiven Gesellschaft ist und mit dieser verschwinden würde. Aktuell aber sei der psychologische Bereich dem gesellschaftlichen Überbau angehörig, seine Ausformung letztlich also eine Folge der ökonomischen Grundlage (vgl. Adorno 2018a: 87) und laufe auf eine „Zerstörung des Ichs“ (ebd.: 83) hinaus: Das Ich als zwischen den Trieben und den gesellschaftlichen Ansprüchen vermittelnde Instanz kann seine Funktion unter den gegebenen Bedingungen nicht erfüllen. Dementsprechend sei die Trennung der Disziplinen zwar aus Sachgründen nötig, doch nicht absolut zu sehen. Auch die Herabsetzung des Subjekts sei nicht zu verabsolutieren: „Kritik am Individuum meint nicht dessen Abschaffung.“ (ebd.: 91) Aber: „Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendet Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden.“ (ebd.) Entsprechend ist die Integration von Individuen in die Gesellschaft nicht per se als positiv zu bewerten – im Gegenteil: Integration ist unter gegebenen Umständen vorwiegend als zwangsweise Unterordnung des Individuums unter gesellschaftliche Normen zu verstehen.

Die Rolle des Subjekts wird von Adorno hierbei auf doppelte Weise charakterisiert. So ist dieses

„auf der einen Seite Ideologie [...], weil es auf es tatsächlich nicht ankommt und weil sich überhaupt als Subjekt in dieser Gesellschaft zu fühlen, bereits etwas Scheinhaftes hat; auf der andern aber ist es auch das Potential, das einzige Potential, durch das diese Gesellschaft sich ändern kann, und in dem zwar alle Negativität des Systems sich speichert, zugleich aber doch auch das, was über das System, so wie es heute nun einmal ist, hinausweist.“ (Adorno 2003b: 254f.)

Dem entspricht die ambivalente Haltung Adornos gegenüber dem Individuum und der Frage der Individuation. Diese führt Adorno dazu, das Subjekt gegenüber den Anforderungen der Integration zu verteidigen, die angesichts der seit Marx' oder Lukács Zeiten fortgeschrittenen Universalisierung der Warenform, die sich inzwischen auf alle Formen menschlicher Kommunikation erstreckt, immer stärker auf das Innerste der Subjekte selbst bezieht; wie Winkler formuliert, ist „der innerpsychische Zusammenhang [...] zum sozialen Kitt geworden“ (Winkler 2016a: 78). Die

innere Natur – analog dem freudschen Es – wird von der Gesellschaft in Dienst genommen, um sich selbst zu erhalten. Dies, so Winkler, „macht Integration so verdächtig: Jede Form der Integration geschieht nämlich entweder um den Preis der instrumentalisierten Existenz, des verdinglichten Bewusstseins oder aber der Ich-Schwäche“ (ebd.: 79). Nicht zuletzt durch die Kulturindustrie werden die Subjekte der Gesellschaft angepasst: „Integration [...] vollzieht sich im Medium der grenzenlos gewordenen, nicht mehr gebremsten Scheinhaftigkeit, die nun im Inneren der Subjekte wuchert, indem sie sich diesen in ihrer Bedürftigkeit anbietet und anverwandelt.“ (ebd.: 79f.) Auf diese Weise schließt sich endlich der Verblendungszusammenhang, den die Individuen (tendenziell) weder durchschauen können, noch überhaupt durchschauen wollen.

Trotz dieser Diagnose zeigt sich bei Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil eine intensive Beschäftigung mit Fragen von Bildung, Erziehung und Pädagogik – Bereiche, die unmittelbar mit Fragen der Integration und Individuation verbunden sind. Dies hängt mit dem Anspruch Adornos zusammen, einem möglichen Wiedererstarken faschistischer Ideen entgegenzuwirken; so „[ist] [d]ie Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, [...] die allererste an Erziehung“ (Adorno 2018c: 674). Gewissermaßen konkretisiert Adorno hier seinen kategorischen Imperativ und unterstreicht die herausgehobene Stellung des pädagogischen Bereichs für Fragen der Ethik in der Gesellschaft. An anderen Stellen heißt es dazu passend, dass der Erziehung die Aufgabe der „Entbarbarisierung“ (Adorno 1971: 120) oder der Herstellung von „Mündigkeit“ (ebd.: 133) zukomme. Zwar sei der Faschismus „keine psychologische, sondern eine gesellschaftliche Frage“ (Adorno 2018c: 678); aufgrund der mangelnden Perspektive, die Gesellschaft grundlegend zu verändern, sieht Adorno jedoch „Versuche, der Wiederholung entgegenzuarbeiten, notwendig auf die subjektive Seite abgedrängt“ (ebd.: 675f.) und spricht in diesem Zusammenhang von einer nötigen „Wendung aufs Subjekt“ (ebd.: 676).

Ein wichtiger Ausgangspunkt dieser Wendung ist die Darlegung Freuds, nach der „die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt und es zunehmend verstärkt“ (ebd.: 674) – eine offensichtliche Parallele zur Argumentation in der *Dialektik der Aufklärung*. Der gestiegene Anpassungsdruck auf die Individuen, so Adorno, führt zu Aggressionen (vgl. Adorno 2018a: 95), die angesichts der gesellschaftlichen Enge der verwalteten Welt, aus der ein Entkommen fast unmöglich scheint, verstärkt werden. Auf diese Weise verstärken sich parallel zur Integration auch die Zerfallstendenzen der Gesellschaft (vgl. Adorno 2018c 676), aus der sich die Gefahr eines Rückfalls in den Faschismus ergibt; einem solchen wieder-

rum soll mit Erziehung vorgebeugt werden. Durch eine in diesem Sinne bewusste Erziehung könne man zumindest „ein Klima schaffen, das einer Veränderung unvergleichlich viel günstiger ist als das heute im deutschen Erziehungswesen noch vorwaltende“ (Adorno 1971: 129).

Für Winkler ist es gerade die in diesem Feld enthaltene Dialektik, die – allen sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zum Trotz – die Anschlussfähigkeit der Kritischen Theorie an die Pädagogik herstellt. So impliziert sie einerseits die Autorität der Pädagog*innen, andererseits – trotz Verblendungszusammenhangs und weitgehender ökonomischer Determination – die Herstellung bzw. zumindest die Möglichkeit individueller Freiheit; es wird deutlich, dass beides eng zusammenhängt: „Konflikt, Kampf, subjektive Ablösung sind erforderlich, um die eigene Identität zu gewinnen.“ (Winkler 2016a: 80) Daher ist auch die Frage nach Autorität im Erziehungsprozess notwendig dialektisch; so schreibt Adorno, dass man „dort, wo es sich um die formativen Prozesse der Persönlichkeit, also um Erziehung in einem allerweitesten Sinn handelt, ganz sicher der Bildung des autoritätsgebundenen Charakters entgegenarbeiten“ (Adorno 2016c: 364) und „konsequent antiautoritär“ (ebd.) handeln müsse. Andererseits ist Autorität nicht per se problematisch, was sich leicht am Begriff der Sachautorität zeigen lässt. Auch in der Erziehung kann Autorität eine wichtige Rolle zukommen, wenn es hierbei nicht um die bloße Reproduktion eingeschliffener Hierarchien geht: „[W]enn die Eltern dem Kind ‚eine auf die Pfoten hauen‘, weil es einer Fliege die Flügel ausreißt, so ist das ein Moment von Autorität, das zur Entbarbarisierung beiträgt.“ (Adorno 1971: 131) So ist es auch zu erklären, dass Adorno Autonomie und Autorität nicht als komplementäre Begriffe ansieht; individuelle Emanzipation ist „nicht einfach das Aufmucken gegen jede Art von Autorität“ (ebd.: 140): Adorno verweist auf Forschungsergebnisse von Frenkel-Brunswik, nach denen „sogenannte brave Kinder als Erwachsene eher zu autonomen und opponierenden Menschen geworden sind als refraktäre Kinder, die dann als Erwachsene sofort mit ihren Lehrern am Bierstisch sich versammelt und die gleichen Reden geschwungen haben“ (ebd.).¹⁸⁹

189 In der *Minima Moralia* findet sich ein Aphorismus, in dem Adorno fast wortgleich über das Verhalten ehemaliger Mitschüler schreibt und meint, darin rückblickend Anzeichen für den kommenden Faschismus finden zu können: „Jene aber, die immerzu trotzig gegen die Lehrer aufmuckten und, wie man es wohl nannte, den Unterricht störten, vom Tag, ja der Stunde des Abiturs an jedoch mit den gleichen Lehrern am gleichen Tisch beim gleichen Bier zum Männerbund sich zusammensetzten, waren zur Gefolgschaft berufen, Rebellen, in deren ungeduldigem Faustschlag auf den Tisch die Anbetung der Herren

Die Identifikation mit einer Autoritätsperson wird somit folgerichtig von Adorno als wichtige Stufe des Individuationsprozesses angesehen, ohne dass diese allerdings zu „verherrlichen und festzuhalten“ (ebd.) wäre. So ist es wohl auch zu verstehen, wenn Adorno sich für den „Abbau jeglicher Art von unerhellter Autorität vor allem in der frühkindlichen Erziehung“ (ebd.: 131) ausspricht: Autorität stellt zwar einen wichtigen Faktor in der Erziehung dar, muss jedoch sich selbst reflektieren, um ihrer Aufgabe – nämlich letztlich der Autonomie des Kindes zu dienen – gerecht werden zu können.¹⁹⁰

Für Adorno ist die Identifikation des Kindes mit einer Vaterfigur zentral – positiv wie negativ. Er stellt heraus, „daß durch Unterdrückung, besonders durch heftige, brutale väterliche Autorität, sich sehr oft das konstituiert, was man psychoanalytisch den ödipalen Charakter nennt“ (Adorno 2016c: 372), den Adorno in einen engen Zusammenhang zu autoritären Verhaltensweisen bringt. Dies habe sich im gesellschaftlichen Wandel allerdings geändert. So sei eines der dringendsten Probleme die Entstehung des *manipulativen Charakters* infolge „eine[r] bestimmte[n] Art von Kälte und Beziehungslosigkeit, die die Kinder in ihrer frühen Kindheit erfahren“ (ebd.: 372f.). Adorno fährt fort: „Es ist die Reaktion auf einen Mangel an Affekt, und Affekt kann man nicht predigen. Daß es zur Freiheit des Affekts nicht kommt, liegt an unserer Gesellschaft selber.“ (ebd.: 373) Unter Kindern, die unter einem solchen Mangel an Affekt leiden, sei wiederum das Potenzial für antisemitische Einstellungen, die im Komplex von Barbarei, Unmündigkeit und Faschismus eine Schlüsselstellung einnehmen, besonders hoch. So kommt Adorno zu dem Schluss, dass die Ursachen für solche Einstellungen „im allgemeinen im Elternhaus zu suchen“ (ebd.) seien. Pädagogik müsste hier schon früh ansetzen um „auf irgendeine Weise – und in dem ‚auf irgendeine Weise‘ steckt das ganze Problem – [...] den Kindern das zu geben, was ihnen zu Hause fehlt“ (ebd.: 374) – auch auf die Gefahr hin, Konflikte mit den Eltern austragen zu müssen. Insbesondere sollte auf diese Weise auf „public opinion leaders“ (ebd.)

schon dröhnte.“ (Adorno 2003a: 220) Paffrath betont, dass eben diese biographische Einbettung ein wesentlicher Grund für die Betrachtung von Erziehung und Kindheit im Spätwerk Adornos ist (vgl. Paffrath 1992: 40).

- 190 Schluß zeigt, dass das Paradoxon, durch Autorität Autonomie herzustellen, bereits von Kant thematisiert wird, bei dem es um den Gegensatz von Freiheit als Ziel und Zwang als Mittel der Erziehung geht: „Erziehung möchte sich selbst überflüssig machen, indem sie das zu erziehende Individuum aus der Erziehung entlässt, dass es mündig und also frei wird. Dieses Ziel sucht die Erziehung allerdings zu erreichen, indem sie Zwang ausübt.“ (Schluß 2007: 37)

unter Kindergartenkindern und Schüler*innen eingewirkt werden. Ebenso sei ausschließendes Verhalten – sowohl durch Schüler*innen als auch durch Lehrende¹⁹¹ – zu problematisieren und, falls nötig, entsprechend zu sanktionieren.¹⁹² Selbstverständlich können pädagogische Institutionen – die Adorno zufolge in der Regel den „Prototyp menschlicher Entfremdung überhaupt“ (Adorno 1971: 82) darstellen – nicht ersetzen, was grundständig im Elternhaus versäumt wurde. Zu fordern, „den Kindern mehr Wärme zu geben“ (Adorno 2018c: 688), würde die spezifische Situation beruflich vermittelter Verhältnisse verfehlen; dies „dreht die Wärme künstlich an und negiert sie dadurch“ (ebd.). Stattdessen wäre „der Kälte zum Bewußtsein ihrer selbst zu verhelfen“ (ebd.: 689). Mit anderen Worten: Auch hierbei geht es um die Bewusstmachung der gesellschaftlichen Strukturen und der innerpsychischen Wirkungen, die sie zeitigen – mit einem Wort um Aufklärung.

Exemplarisch für den angesprochenen manipulativen Charakter werden von Adorno an anderer Stelle Eichmann oder Höss genannt. Wichtige Eigenschaften dieses Typs sind zunächst „Organisationswut“ (Adorno 2018c: 683) und Ablehnung jeglicher Utopien. Außerdem, so Adorno, sei dieser Typ „besessen vom Willen of doing things, Dinge zu tun, gleichgültig gegen Inhalt solchen Tuns. Er macht aus der Tätigkeit, der Aktivität, der sogenannten efficiency als solcher einen Kultus, der in der Reklame für den aktiven Menschen anklingt“ (ebd.) – die bereits in *Sur l'eau* geäußerte Kritik am Aktivitätsideal wird wiederholt und in einen konkreten gesellschaftlichen Kontext eingebettet. Ebenso wird auch das Thema der Beherrschung von – hier vor allem innerer – Natur erneut aufgegriffen: „Erst haben die Menschen, die so geartet sind, sich selber gewissermaßen den Dingen gleichgemacht. Dann machen sie, wenn es ihnen möglich ist, die anderen den Dingen gleich“ (ebd.: 684) – die Verdinglichung des Bewusstseins führt zu einer Selbstentfremdung, die schließlich zur Voraussetzung wird, andere als Dinge zu behandeln. Nicht zuletzt dies ermöglichte letztlich auch die administrative Abwicklung der Shoa, die als bürokratisch zu

191 Diesbezüglich sieht Adorno auch eine „Notwendigkeit psychoanalytischer Schulung und Selbstbesinnung im Beruf der Lehrer“ (Adorno 1971: 83).

192 Adorno unterstreicht die Bedeutung davon, „daß man diese Kinder zum Sprechen bringt, daß sie lernen, sich auszudrücken, und zwar gar nicht nur wegen der kathartischen Wirkung, die von der Sprache überhaupt ausgeht. Jene Kinder [...] haben vielfach Rancune gegen die, welche reden können, die Ausdrucksfähigen.“ (Adorno 2016c: 377) Unschwer lässt sich dem entnehmen, dass Adorno auch den Anti-Intellektualismus als wichtiges gesellschaftliches Problem identifiziert.

verrichtende Lohnarbeit rational in den Reproduktionsprozess der Gesellschaft eingebunden war.

In diesem Zusammenhang spricht sich Adorno auch gegen das Ideal der Abhärtung in der Erziehung aus, das lediglich eine „Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin“ (ebd.: 682) bedeute und zur Verdinglichung führe: „Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte.“ (ebd.) Keinesfalls aber geht es um eine „Beseitigung der Aggressionen“ (Adorno 1971: 122) an sich. Das beruht zum einen auf der Tatsache, dass auch dies eine Form gesellschaftlicher Bemächtigung der inneren Natur der Individuen darstellen würde, zum anderen auf einer Differenzierung verschiedener Formen von Aggression und Gewalt. Als barbarisch ist es anzusehen, wenn Gewalt um ihrer selbst Willen – oder als „Gebrauch von Ellenbogen“ (ebd.: 127) als Mittel im kapitalistischen Wettbewerb – ausgeübt wird; andererseits „[gehört] zum Kampf gegen die Barbarei oder zu ihrer Abschaffung ein Moment von Empörung [...]“ (ebd.: 123), sodass „Gewalt dort, wo sie in einem transparenten Zusammenhang zu der Herbeiführung menschwürdigerer Zustände auch in ganz eingengten Situationen führt, nicht ohne weiteres als Barbarei verurteilt werden kann“ (ebd.: 124). Die Individuen müssen also, nicht zuletzt um barbarische gesellschaftliche Verhältnisse umstürzen zu können, Zugang auch zu aggressiven und insofern archaischen Gefühlen behalten – in „Lämmchen“ (ebd.: 129) verwandelte Menschen hingegen wären angesichts von Unrecht kaum handlungsfähig; das „Lämmchenhafte“ (ebd.) würde so der Beibehaltung bestehender Ordnungen dienen und wäre insofern „selber wahrscheinlich nur eine Form des Barbarischen“ (ebd.).

Schaefer macht auf die deutliche Bezugnahme Adornos auf die „neuhumanistische Bildungstheorie“ (Schaefer 2017: 36) – insbesondere auf „Schiller und Humboldt“ (ebd.) – aufmerksam. Mit Humboldt ist Adorno der Überzeugung, dass in Bildung und Erziehung „den Heranwachsenden ein Raum zur Verfügung gestellt [werden sollte, K. R.], in dem sie vor (direkten) gesellschaftlichen Anforderungen geschützt sind“ (ebd.). Im Gegensatz zu Humboldt glaubt Adorno allerdings nicht an eine gelingende Versöhnung zwischen Individuum und Gesellschaft durch Erziehung innerhalb der bestehenden Verhältnisse. Die von Humboldt ins Spiel gebrachten Ideale der Bildung können unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen nicht als Bildungsideal dienen:

„In der verwalteten Welt, in der die Tugenden der Persönlichkeit: unabhängiges Urteil, allseitige Entfaltung der Kräfte, Widerstand ge-

gen das bloß von außen Aufgezwungene, geduldige Selbstversenkung nicht mehr honoriert werden, erscheinen jene Tugenden als Sand in der Maschinerie.“ (Adorno 2016c: 328)

Autonomie kann somit kaum mehr als allgemein erwünschtes Bildungsziel gelten. Das Individuum, dessen Existenz in einer empathischen Bedeutung Adorno überhaupt anzweifelt, „überlebt heute nur als Kraftzentrum des Widerstandes“ (Adorno 1971: 118), als Bezugspunkt, der keine reale Existenz oder Gültigkeit für sich beanspruchen darf. Dies solle allerdings nicht kaschiert werden: Vielmehr sei der „Bruch selber bewußt [zu, K. R.] machen, anstatt ihn zuzuschmieren und irgendwelche Ganzheitsideale oder ähnlichen Zinnober zu vertreten“ (ebd.: 119).

Dass der gesellschaftliche Zusammenhang die Herausbildung eines in sich konsistenten Individuums behindert, affiziert auch die Bereiche von Bildung und Erziehung, die innerhalb dieses gesellschaftlich vorgegebenen Rahmens agieren. Adorno entwirft die *Theorie der Halbbildung*, nach der Bildung in der Moderne vor allem als Mittel der individuellen Anpassung zu dienen habe, während sie im 19. und frühen 20. Jh. – zumindest dem Ideal nach – „stillschweigend als Bedingung einer autonomen Gesellschaft“ (Adorno 2018a: 97) galt; inhaltlich sei Bildung „nichts anderes als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung“ (ebd.: 94). Adorno gesteht damit zwar dem Ziel der Anpassung eine Berechtigung zu, verweist aber mit Nachdruck darauf, dass Bildung sich darin nicht erschöpfen dürfe. So werde der „Anpassungsprozeß heute eher automatisch besorgt“ (Adorno 1971: 110), sodass es nun eher Aufgabe von elterlicher, schulischer und universitärer Erziehung sein sollte, „Widerstand zu kräftigen“ (ebd.). Bildung in einem empathischen Sinne rückt bei Adorno offenbar in die Nähe seines erweiterten Erfahrungsbegriffs. Diese Möglichkeit zur Erfahrung wird allerdings in der Halbbildung „ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird“ (Adorno 2018a: 115). Institutionell zeige sich Halbbildung in der Vermittlung bloßer Fakten, ohne die Möglichkeit, Zusammenhänge zwischen diesen herzustellen. So werde im Bereich der politischen Bildung häufig eine Personifizierung objektiver Verhältnisse betrieben, statt das Wissen um zugrundeliegende Strukturen weiterzugeben. Dadurch werden gesellschaftliche Erkenntnis tendenziell behindert und Sympathien für irrationalistische Denkweisen gefördert, während die gesellschaftlichen Verhältnisse tendenziell als unveränderlich gelten (vgl. ebd.: 118f.) – Halbbildung ist dementsprechend nicht zuletzt Einübung verdinglichten Denkens.

Adorno argumentiert, dass allerdings auch die Aufrechterhaltung eines überkommenen Bildungsbegriffs keine Lösung darstellen könne: Der klassische bürgerliche Bildungsbegriff, der auf individuelle Entfaltung zielte und mit der Bildung aller ihrer Mitglieder eine Bildung der gesamten Gesellschaft verband, sei mit dem ideellen Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft auf Verwirklichung von Freiheit verbunden. Da dieser Anspruch in der gesellschaftlichen Realität nicht umgesetzt werden konnte, hat sich Adorno zufolge auch der bürgerliche Bildungsbegriff überlebt, der nur als Ideologie, als „Fetisch“ (ebd.: 97) weiter besteht.¹⁹³ Allerdings „[t]augt jedoch als Antithese zur sozialisierten Halbbildung kein anderer als der traditionelle Bildungsbegriff, der selber zur Kritik steht“ (ebd.: 102). Adorno konstatiert eine „Antinomie“ (ebd.: 119): Kritische Theorie kann sich weder auf eine abstrakt gebliebene Bildungsidee, noch auf eine affirmative Halbbildung einseitig positiv beziehen, auch wenn sie klar auf Seite der Bildung steht. So ist „an der Bildung festzuhalten, nachdem die Gesellschaft ihr die Basis entzogen“ (ebd.: 121), wobei sich Bildung jedoch – anders als im Idealismus des 18. und 19. Jh. – nicht ungebrochen auf Geist oder Kultur berufen kann: „Sie hat aber keine andere Möglichkeit des Überlebens als die kritische Selbstreflexion auf die Halbbildung, zu der sie notwendig wurde.“ (ebd.)

Näher geht Adorno auf Fragen von Bildung und Erziehung vor allem in Vorträgen ein, in denen er sich mit der Frage befasst, wie ein erneuter *Rückfall in die Barbarei*, wie ihn das Dritte Reich dargestellt hatte, verhindert werden könnte. Auch dies hängt unmittelbar mit Bildung zusammen, die jedoch eng mit gesellschaftlichen Fragen verbunden sein soll, wie Adorno am Beispiel politischer Bildung ausführt. Diese, so Adorno, könne sich nicht auf die Vermittlung von Verfahrensweisen beschränken, sondern müsse auch die Vermittlung soziologischer Kategorien – in Adornos Worten „das wirkliche Kräftespiel der Gesellschaft“ (Adorno 2019: 381) – beinhalten. Auch solle etwa ein praktisches Erlernen demokratischer Prinzipien in eine umfassende Aufklärung über Politik eingebunden sein. Als Beispiele nennt Adorno die Bedeutung der Schüler*innenvertretung an Schulen – wenn deren Beteiligungsrechte über bloße Scheinpartizipation

193 Dies bedeutet allerdings nicht, dass Adornos Kritik hier auf dem idealisierten Bild einer Vergangenheit beruht, in der Bildung ihrem Begriff entsprochen hätte: „Dass Bildung nun selbst zur bloßen Eingliederung in gesellschaftliche Denk- und Handlungsmuster geworden ist, meint dabei nun gerade nicht eine Verfallsbehauptung derart, dass es zunächst eine Zeit gelingender Bildung gegeben habe, die nun von gesellschaftlichen Entwicklungen überrollt worden wäre.“ (Schaefer 2017: 38)

hinausgehen – (Adorno 2016c: 378) sowie die Vermittlung demokratischer Werte durch Institutionen der Erwachsenenbildung (vgl. ebd.: 329). Trotz häufig negativer Urteile über Massenmedien bringt er aufgrund seiner Verbreitung auch das Fernsehen als Möglichkeit der Wissensvermittlung ins Spiel (vgl. Adorno 1971: 50f.). Adorno macht deutlich, dass es dabei nicht um die Vermittlung bloß formaler demokratischer Regeln gehen kann, was seiner Meinung nach zu einer Formalisierung des Demokratiebegriffs führen müsse. Stattdessen sei dieser Begriff mit Erfahrung und Inhalt zu füllen,

„weil man unter Demokratie eben nur einen Inbegriff von Verfassungsbestimmungen und Spielregeln sieht und die Autonomie und die Selbständigkeit des eigenen gesellschaftlichen Verhaltens, also daß die Gesellschaft selber aus dem freien und vernünftigen Willen der Menschen soll eingerichtet werden können, gar nicht mehr überhaupt in den Blick bekommt, weil die Übermacht der Institutionen der Welt so groß ist, daß man schon kaum mehr die Freiheit und sicher nicht mehr die Kraft hat, sich vorzustellen, daß es anders sein könnte.“
(Adorno 2019: 383)

In Adornos Auseinandersetzung mit Fragen der Subjektivität im allgemeinen sowie Bildung und Erziehung im speziellen wird ersichtlich, dass Adorno entgegen der seit der *Dialektik der Aufklärung* vertretenen Diagnose eines universalen Verblendungszusammenhangs durchaus Möglichkeiten einer positiven Beeinflussung gesellschaftlicher Entwicklungen gefunden hat: Die Individuen sind zu Selbständigkeit, Mündigkeit und Selbstreflexion (vgl. Adorno 2018c: 676) zu erziehen bzw. zu bilden, um einen Rückfall in den Faschismus zu verhindern und darüber hinaus gehend eine Demokratisierung und Emanzipation der Gesellschaft möglich zu machen. Dabei ist sich Adorno auch der Probleme bewusst, die institutionalisierte Erziehung mit sich bringt: So impliziert Erziehung auch die Fähigkeit zur Realitätsprüfung, die wiederum „regelmäßig ein Moment von Anpassung“ (Adorno 1971: 109) beinhaltet. Diese Funktion der Erziehung hat durchaus ihre Berechtigung, da sie Menschen befähigt, sich in der vorhandenen Welt zurechtzufinden. Allerdings, so macht Adorno deutlich, darf sie hierbei nicht stehenbleiben: Grundanliegen muss es bleiben, an der Herstellung einer „Gesellschaft von Mündigen“ (ebd.: 107) mitzuwirken.

3.3 Zwischenfazit: Arbeit bei T. W. Adorno

Im zweiten Kapitel wurde gezeigt, dass Arbeit sowohl für die hegelsche als auch die marxische Theorie eine zentrale Kategorie darstellt. Von Hegel ist die weltbildende und wirklichkeitsgestaltende Bedeutung von Arbeit ebenso betont worden wie die enge Verbindung von Arbeit und gesellschaftlicher Stellung. Marx analysiert diesen Zusammenhang näher, indem er die kapitalistische Lohnarbeit ins Zentrum rückt. Diese wird von ihm als entfremdet charakterisiert – eine Kategorisierung, die auf der anthropologischen Grundannahme einer engen Verbindung von Arbeit und menschlicher Entwicklung fußt. Ein Ansatzpunkt der marxischen Kritik am Kapitalismus ist der für diese Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung spezifische Charakter der Arbeit, die in der bürgerlichen Gesellschaft nicht in ihrer schöpferischen Dimension, sondern vor allem als Quelle des Mehrwerts und damit Quelle des Kapitals und dessen gesellschaftlicher Macht – ihres gesellschaftlichen Gegenpols – von Bedeutung ist. Dennoch bleibt bei Marx die weltbildende Funktion von Arbeit ebenso im Blick, wie die durch sie eröffnete Möglichkeit einer zunehmenden Emanzipation der Menschheit von biologischen Notwendigkeiten und sozialen Repressionen, wobei der technische Fortschritt eine potentielle Verminderung benötigter individueller Arbeitsleistung verspricht. Arbeit ist hier insofern äußerst widersprüchlich charakterisiert. Diese Widersprüchlichkeit setzt sich auch bei Lukács fort, der in Anknüpfung an das Entfremdungstheorem den Aspekt der Verdinglichung betont: Lohnarbeit und die in ihr angelegten Prinzipien werden auf der einen Seite zum Strukturmodell der gesamten Gesellschaft und fördern mithin die Entfremdung der Individuen; auf der anderen Seite erlaubt die Arbeit eine positive Selbstzuschreibung als Angehörige der arbeitenden Klasse, was letztlich eine Voraussetzung für eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft ist.

Auch bei Adorno, der stark von Lukács und dessen Theorie der Verdinglichung beeinflusst ist, lässt sich an vielen Stellen zeigen, dass Lohnarbeit für ihn ein zentrales Moment kapitalistischer Gesellschaften darstellt: In der hegelschen und marxischen Tradition ist es die Arbeit, durch die die Welt hergestellt wird und durch die sich die Individuen in dieser einerseits verwirklichen, andererseits positionieren. Arbeit ist in der gegenwärtigen Gesellschaft somit ein wichtiger Bezugspunkt von Subjektivität; erinnert sei an die von Horkheimer und Adorno diagnostizierte „Verstümmelung“ durch „das Ausgenommensein von Arbeit“. Jedoch ist Arbeit nicht von den gegebenen gesellschaftlichen Umständen zu lösen: Mit Marx ist Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft vor allem Lohnarbeit. So richtet sich

Adorno auch gegen eine Hypostasierung von Arbeit: Sie ist das Mittel, mit dem die Gesellschaft mitsamt ihrer Negativität und Ideologien reproduziert wird. Letztlich wird die Arbeit selbst zur zentralen Ideologie; Produktivität und Aktivität werden von ihrer Bedeutung für die individuelle und gesellschaftliche Reproduktion losgelöst und zu Werten an sich stilisiert.

Hieran anknüpfend lässt sich eine erste Dimension der Kritik Adornos an Arbeit festhalten: Dabei handelt es sich um eine Positionierung gegenüber einer geschichtlichen Entwicklung, die nach den Theorien von Hegel und Marx teleologisch auf die Entfaltung der Vernunft bzw. auf die Etablierung einer klassenlosen Gesellschaft zuläuft. Dass diese positive Sicht der menschlichen Geschichte angesichts der Geschehnisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht haltbar ist, wurde bereits expliziert. Im Gegensatz dazu wird Geschichte bei Adorno, nicht zuletzt unter dem Einfluss Benjamins, vor allem als eine Abfolge von Katastrophen begriffen, die durch menschliches Handeln ausgelöst werden. Insofern ist die Kritik Adornos am Ideal der Aktivität auch eine Kritik am – in der bürgerlichen Gesellschaft bewusstlosen – Mitwirken der Individuen an eben jenen Katastrophen, deren Zusammenschau im Rückblick den Schein eines kohärenten geschichtlichen Zusammenhangs konstruiert. Somit wird in dieser Perspektive vor allem die konkrete Weise der Integration als *Integration in kapitalistische Lohnarbeit* problematisiert. Durch ihre Ubiquität wird Arbeit im allgemeinen und Lohnarbeit im besonderen als scheinbar natürliche Notwendigkeit verdinglicht. Hier zeigt sich zunächst ein Anschluss Adornos an Marx, insofern die Beteiligung der Arbeit an der Etablierung der Macht des Kapitals als Macht über die Arbeit selbst problematisiert wird. Die Perspektive einer Abkehr vom Ideal der Arbeit, die bei Marx selbst in der Definition gesellschaftlichen Reichtums als *disposable time* bereits angelegt ist, markiert eine signifikante Grenze zu vielen Interpret*innen der marxischen Theorien. Diese Abkehr ist somit auch als zentrales Element der Kritischen Theorie Adornos zu begreifen, das aus der Ablehnung eines optimistischen – oder auch nur kohärenten – Geschichtsbildes folgt und Nichttätigsein oder Muße als Gegenentwurf zum aktiven Menschen, der das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, in das Zentrum der Auseinandersetzung mit Arbeit rückt. Eine Affirmation der Arbeit – auch und gerade in der Nachfolge von Marx – bricht entsprechend nicht radikal genug mit der bürgerlichen Gesellschaft: Das Aktivitäts- und Produktivitätsideal wird von Adorno als Folge des Warenfetischismus interpretiert und kritisiert und diesem das Ideal der Bedürfnisbefriedigung entgegengesetzt.

Entscheidend für die zweite zu betrachtende Dimension der Kritik ist nicht die Integration als Integration *in* Lohnarbeit, sondern Integration als *Integration durch Lohnarbeit*. Problematisiert wird hier also weniger die Arbeit oder die konkrete Funktion von Lohnarbeit in der kapitalistischen Gesellschaft, sondern vielmehr die Idee der Integration als solche. Integration ist mit Adorno als Subsumtion des Individuums unter das gesellschaftliche Allgemeine und somit als Bedrohung des Subjektiven zu fassen; Arbeit wäre in dieser Perspektive somit vor allem Mittel der Unterwerfung des Subjekts unter gesellschaftliche Imperative. Allerdings können beide analytisch herausgearbeiteten Dimensionen real nicht voneinander getrennt werden: Dass gerade Arbeit Mittel der gesellschaftlichen Integration ist, wirkt auf Form und Inhalt der Arbeit ebenso zurück wie die zentrale Stellung der Arbeit im kapitalistischen Verwertungsprozess auf Idee und Praxis der gesellschaftlichen Integration wirkt. Arbeit und Integration sind in der Kritischen Theorie Adornos entsprechend ebenso wenig zu trennen wie deren Kritik.

Besonders deutlich werden diese Zusammenhänge im bereits zitierten Aphorismus *Sur l'eau* aus der *Minima Moralia*. Adorno radikalisiert hier den Ansatz der marxischen Arbeitskritik und bringt diesen mit dem individuellen Verhalten in Zusammenhang. Insbesondere die Verankerung der Subjektivität in der individuellen Produktivität ist Ziel der Kritik. Er entwirft allerdings keine konkrete Gegenutopie – erst recht keinen alternativen Gesellschaftsentwurf. Vielmehr zielt Adorno hier auf das individuelle Verhalten ab: *auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen* ist ein Verweis darauf, dass in den Individuen selbst eine Abkehr vom Aktivitätsideal nötig ist, um schlussendlich ein Ende der dialektischen Bewegung zu finden, eine Vollendung der Vorgeschichte und damit die Etablierung einer emanzipierten Gesellschaft zu ermöglichen. Unschwer lässt sich in diesem Bruch mit der Arbeit der von Benjamin vorgedachte Bruch mit der Geschichte erkennen. In der konsequenten Art der Ablehnung von Arbeit und Produktivität ist dieser Bruch mit der Geschichte gleichbedeutend mit einem Bruch mit der von Hegel und Marx als eine Welt der Arbeit beschriebenen Welt und, insofern sie sich affirmativ und positiv auf Arbeit beziehen, auch mit den Theorien von Hegel und Marx. Adorno setzt hier an jenem Punkt an, der in den dialektischen Entwicklungstheorien Marx' und Hegels den Endpunkt der Bewegung markiert: die vollendete Dialektik, die durch alle Widersprüche hindurchgegangen ist. Möglicherweise kommt Adorno dem utopischen Denken – und damit einem Verstoß gegen das Bilderverbot – nirgends so nah wie an dieser Stelle. Dies korrespondiert durchaus mit der Bedeutung von Arbeit in

den dialektischen Theorien: Insbesondere ihre zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung des schlechten Ganzen ist es, die sie als Ziel von Adornos Kritik prädestiniert.

Deutlich wird jedoch auch, dass es nicht allein die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die einer Emanzipation entgegenstehen, sondern (auch) das individuelle Verhalten, das wiederum von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt wird. Es konnte gezeigt werden, dass Adorno durchaus Möglichkeiten identifiziert hat, beengende gesellschaftliche Verhältnisse zu überwinden; eine Schlüsselstellung nahmen in diesem Zusammenhang Fragen von Pädagogik, Bildung und Erziehung ein. Im nächsten Kapitel sollen nun die Soziale Arbeit, die an der Schnittstelle dieser Bereiche steht, und ihr Verhältnis zum beschriebenen Problemkomplex thematisiert werden.

4. Soziale Arbeit und Integration im Kapitalismus

*Was an dir Berg war
Haben sie geschleift
Und dein Tal
Schüttete man zu
Über dich führt
Ein bequemer Weg.
– Bertolt Brecht*

Mit der doppelten – der politischen und der industriellen – Revolution hatte im 18. Jahrhundert die Moderne begonnen. Bei näherer Betrachtung fällt aber schnell die immense Heterogenität dieses Zeitabschnitts auf, sodass der Versuch weiterer Periodisierungen folgerichtig erscheint.¹⁹⁴ Kann das 19. Jh. wesentlich als Zeit der Industrialisierung und ihrer endgültigen Durchsetzung verstanden werden, bedarf das 20. Jh. einer intensiveren Betrachtung. Hobsbawm teilt das 20. Jh. in ein „Katastrophenzeitalter von 1914 bis zu den Nachwirkungen des Zweiten Weltkriegs“ (Hobsbawm 2012: 20), „eine Art von Goldenem Zeitalter“ (ebd.) bis in die „frühen siebziger Jahre[n]“ (ebd.) des 20. Jh., sowie eine anschließende „Ära des Verfalls, der Unsicherheit und Krise“ (ebd.). Insbesondere die Betrachtung dieses dritten Abschnitts wird in den Geistes- und Sozialwissenschaften häufig debattiert. So wurde wiederholt konstatiert, dass die modernen Gesellschaften im letzten halben Jahrhundert noch einmal einen starken Wandel durchlaufen haben, was sich in den theoretischen Reflexionen niederschlägt. Beck z. B. sieht die Gesellschaft im Untertitel seines Buches *Risikogesellschaft* „[a]uf dem Weg in eine andere Moderne“ (Beck 1986). Er nimmt Bezug auf den Begriff „Postmoderne“, den er als Versuch interpretiert, die Gegenwart zu verstehen – eine „Wirklichkeit [...], die aus den Fugen zu geraten scheint“ (ebd.: 12). Beck betont, dass der Begriff „Postmoderne“ weiterhin mit Begriffen und Theorien der Moderne ope-

194 Günther weist darauf hin, dass „[g]enauere Untersuchungen der ökonomischen und sozialen Geschichte einzelner Regionen [...] allgemeine Grenzziehungen für historische Perioden als nicht sachgemäß erscheinen [lassen]“ (Günther 2007: 22766). Dennoch können Periodisierungen – auch im Kontext der vorliegenden Arbeit – dabei helfen, die Auseinandersetzung mit historischen Entwicklungen zu strukturieren.

rieren muss. Für Meier ist „Postmoderne“ *ein* Aspekt der Moderne, im Sinne einer Radikalisierung der Moderne innerhalb derselben. So sei – entgegen früheren Verwendungsweisen – der Begriff inzwischen dabei, „den Charakter eines eigenständigen Epochenbegriffs zu verlieren“ (Meier 2007: 28051).

Dennoch ist zu konstatieren, dass in den letzten Jahrzehnten gesellschaftliche Veränderungen vorstattengegangen sind, die auf eine Etablierung einer „in vieler Hinsicht *neuartigen* Phase in der Geschichte der Moderne“ (Baumann 2003: 8, kursiv im Original) hindeuten. Grundlage der Moderne ist nach Baumann die Errichtung einer „neue[n] Ordnung, die in erster Linie in ökonomischen Begriffen definiert wurde“ (ebd.: 10); Bedingung hierfür war die Abschaffung alter Traditionen und Verbindlichkeiten. Dass nun Teile der zu Beginn der Moderne entstandenen Orientierungen und Mustern wieder flüchtig werden, scheint nur folgerichtig.

Für Baumann spielt „Arbeit die Hauptrolle im Projekt der Moderne“ (ebd.: 161). Insofern ist es kaum überraschend, dass gerade im Bereich der Arbeit weitreichende Veränderungen festgestellt werden können, die eng mit dem Aufkommen einer „zweiten Moderne“ verknüpft (vgl. ebd.: 165f.) und inzwischen von vielen Autor*innen thematisiert worden sind. Für die Frage der Periodisierung der Moderne ergeben sich daraus auch neue Anknüpfungspunkte: So bietet etwa Beck neben „Postmoderne“ auch den Begriff des „*Postindustrialismus*“ (Beck 1986: 12, kursiv im Original) zur Beschreibung der Veränderungen in den letzten Jahrzehnten an. Damit ist eine direkte Bezugnahme auf die Industrialisierung und die industrielle Arbeit verbunden, die die Moderne bis in die Mitte der zweiten Hälfte des 20. Jh. wesentlich prägte. Postindustrialisierung würde dann eine Phase kennzeichnen, in der die zentrale Stellung industrieller Arbeit brüchig geworden ist.

Raphael konstatiert für die 1970er Jahre neue Entwürfe von Gesellschaften „als ‚postindustrielle‘ oder ‚Dienstleistungsgesellschaften‘“ (Raphael 2019: 10). Im Rahmen von Dienstleistungen werden im Gegensatz zur industriellen Produktion immaterielle Güter hergestellt (vgl. Richter 2012: 9f.); eine Dienstleistungsgesellschaft wäre entsprechend zentral durch die Erbringung von Dienstleistungen gekennzeichnet. Ungeachtet der Frage, inwieweit eine solche Diagnose im nationalen oder kontinentalen Maßstab empirisch tatsächlich zutreffend ist, soll dieser Begriff in der vorliegenden Arbeit keine Verwendung finden; so sind auch Gegenwartsgesell-

schaften von industrieller Produktion nicht unabhängig.¹⁹⁵ Vielmehr wurde diese im Rahmen von Globalisierungsdynamiken lediglich in andere Teile der Welt ausgelagert – ein wesentliches Merkmal der zweiten Moderne (vgl. Dürrschmidt 2018: 155f.).

Pongratz/Voß teilen die Moderne in die Phasen Frühkapitalismus, Fordismus und Post-Fordismus (Pongratz/Voß 2004: 26). Der Begriff „Fordismus“ bezeichnet eine Art der Produktion, die sich durch Standardisierung von Waren und Produktionsabläufen sowie die damit zusammenhängende Massenproduktion für die Versorgung breiter Bevölkerungsteile mit Konsumgütern auszeichnete und etwa vom Ende des Ersten Weltkriegs bis in die Mitte der zweiten Hälfte des 20. Jh. in der westlichen Welt maßgeblich war. Die mit diesem Begriff beschriebene Spanne ist zeitlich mit den ersten beiden von Hobsbawm herausgearbeiteten Phasen deckungsgleich. Die Bezeichnung bezieht sich auf den Unternehmer Henry Ford, der zu Beginn des 20. Jh. neue Standards im Umgang mit Mitarbeiter*innen setzte: Höhere Löhne und feste Arbeitsverträge sollten einen möglichst niedrigen Stand an Flexibilität garantieren, um die „Angestellten ein für allemal an das Unternehmen zu binden, damit sich die Investitionen in ihre Ausbildung für ihn amortisierten“ (Baumann 2003: 170). Darüber hinaus war es den Angestellten von Ford nun möglich, die konzerneigenen Produkte zu kaufen, sodass der eigene Absatzmarkt vergrößert werden konnte.

Im Gegensatz dazu basiert die Ökonomie des Post-Fordismus auf spezialisierter und flexibler Produktion sowie zum nicht unwesentlichen Teil auf Dienstleistungen (vgl. Hillmann 2007c: 232f.). Ob der Übergang vom Fordismus zum Postfordismus jedoch, wie Hillmann argumentiert, vor allem oder gar ausschließlich auf die Individualisierung der Lebensformen zurückzuführen ist (vgl. ebd.), muss hinterfragt werden: So dürften Verschiebungen der Produktion zwischen den Weltregionen wesentlich mit der Höhe der Lohnkosten oder gesetzlichen Produktionsrestriktionen in Verbindung stehen. Klar ist, dass Individualisierung auf der einen Seite und Veränderungen in der Art der gesellschaftlichen Produktion und der globalen Arbeitsteilung auf der anderen Seite eng zusammenhängen. Die

195 Außerdem können hier Adornos Einwände gegen eine unreflektierte Verwendung des Begriffs „Industriegesellschaft“ geltend gemacht werden: dass ein solcher Begriff zu sehr die Seite der Produktivkräfte betont, während die Produktionsverhältnisse als entscheidende gesellschaftliche Gegebenheiten unbeleuchtet bleiben (vgl. Adorno 2018a: 364f.). Ähnliches ließe sich für Begriffe wie Wissens- oder Informationsgesellschaft festhalten, die ihrerseits die Bedeutung von Wissen bzw. Information für die gesellschaftliche Produktion herausstellen.

Gefahr eines eurozentrischen Blickwinkels ist – ähnlich wie im Fall des Begriffs der Dienstleistungsgesellschaft – auch bei dieser Einteilung nicht von der Hand zu weisen. Dennoch soll sie für die vorliegende Arbeit übernommen werden. Der Grund hierfür liegt vor allem in der mit der Einteilung verbundenen Analyse der Arbeitsverhältnisse, die die Autoren dargelegt haben und auf die hier im vierten Kapitel rekurriert wird. Die Einteilung ermöglicht es, den Zusammenhang von Entwicklungen im Bereich der Lohnarbeit einerseits und gesamtgesellschaftlichen Veränderungen andererseits genauer darzustellen, als es bei einer Verwendung der allgemeineren Begriffe Dienstleistungsgesellschaft, Postindustrialisierung oder Postmoderne möglich wäre.

Damit folgt die verwendete Periodisierung der thematischen Ausrichtung am Thema Arbeit. Darüber hinaus wird auch die Entwicklung der Sozialen Arbeit – zumindest tendenziell – anhand dieser Periodisierung dargestellt. Auch dies folgt inhaltlichen Motiven: Damit ist durchaus die Absicht verbunden, den starken Zusammenhang von Sozialer Arbeit auf der einen und Kapitalismus und Lohnarbeit auf der anderen Seite darzustellen.

Bereits festgehalten wurde, dass das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft durch eine unauflösbare Dialektik gekennzeichnet ist: Einerseits wird die Gesellschaft durch die Individuen und ihr Handeln konstituiert, andererseits kann das Individuum erst durch seine Integration in eine existierende Gesellschaft zum Individuum werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sich dieses Verhältnis harmonisch gestaltet: Bereits zwischen den einzelnen individuellen Interessen bestehen Widersprüche, deren Austragung – wiederum dialektisch – einerseits durch innergesellschaftliche Machtverhältnisse bestimmt wird, diese andererseits bestimmt. Das Ergebnis ist eine gesamtgesellschaftliche Tendenz, die zu individuellen Interessen in Widerspruch stehen kann. Eine Integration der Individuen in die Gesellschaft ist entsprechend immer mit einer Einpassung und Zurichtung der Individuen verbunden.

Wenn also die gesellschaftliche Integration der Individuen ambivalent zu betrachten ist, gilt dies für gesellschaftlich hervorgebrachte Organisationen und Institutionen, die sich mit der Integration befassen, in ähnlicher Weise – so auch für die Soziale Arbeit. Umso wichtiger ist es aus Sicht der Sozialen Arbeit, sich mit dem gesellschaftlichen Kontext und den Folgen des eigenen Handelns – sowohl für die Klient*innen Sozialer Arbeit als auch gesamtgesellschaftlich – auseinanderzusetzen. Dies soll in diesem Teilkapitel mit Blick auf die Soziale Arbeit durch eine Betrachtung ihrer Rolle in Bezug auf Arbeit und gesellschaftliche Integration unter

4. Soziale Arbeit und Integration im Kapitalismus

Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen in einer kapitalistischen Gesellschaft angestoßen werden.

4.1 Soziale Arbeit und Lohnarbeit

*When they tortured and scared you
For twenty odd years
Then they expect you
To pick a career
When you can't really function
You're so full of fear.
– John Lennon*

Integration, so wurde festgestellt, ist eine für das Individuum notwendige, aber gleichzeitig tendenziell bedrohliche Tatsache. Mit Marx und Adorno konnten die Besonderheiten von Integration in kapitalistischen Gesellschaften verdeutlicht werden. Die diesbezügliche Kritik Adornos wurde hier als doppelte gefasst: einerseits als Kritik an der Integration der Individuen in die Lohnarbeit, andererseits als Kritik an der Integration der Individuen in die Gesellschaft mittels der Lohnarbeit. Diese ist – wie gezeigt – sowohl zentrales Medium als auch wichtigstes Ziel der Integration in kapitalistischen Gesellschaften. Damit wird Lohnarbeit zu einem zentralen Thema auch der Sozialen Arbeit: Wenn Bildungsinstitutionen und -organisationen Individuen auf ein Leben in der Gesellschaft vorbereiten sollen, müssen sie sich hinsichtlich der Lohnarbeit positionieren; aufgrund des beschriebenen Übergewichts gesellschaftlicher Imperative besteht die Gefahr, dass sich diese Positionierung in Affirmation erschöpft und dass ihr Ziel letztlich in einem reibungslosen Funktionieren der integrierten Individuen besteht. In diesem Teilkapitel sollen nun einige Aspekte der Entwicklung der Sozialen Arbeit nachvollzogen werden, um das enge Verhältnis von Sozialer Arbeit und Lohnarbeit nachzuzeichnen.

4.1.1 Soziale Arbeit in der Industrialisierung und im Fordismus

In der Literatur zur Geschichte der Sozialen Arbeit wird wiederholt der enge Zusammenhang von Integration und Sozialer Arbeit thematisiert (vgl. etwa Schmidt/Birgmeier/Mührel 2010: 9f.; Böhnisch 2012: 219f.). Mührel sieht die Sozialpädagogik seit Mager und Diesterweg als Antwort auf die Brüche mit den Traditionen und die Integrationsprobleme, die sich

im 19. Jh. aus der Etablierung des Industriekapitalismus und den damit verbundenen Problemen ergaben (vgl. Mührel 2010: 93). Diese Aufgabenbestimmung habe nach wie vor Gültigkeit, insbesondere aufgrund des präventiven Charakters Sozialer Arbeit, die Desintegrationsprozessen und sozialen Konflikten entgegenwirken könne und solle (vgl. ebd.: 95). Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese Bestimmung aufs Engste mit der Existenz kapitalistischer Lohnarbeit verknüpft ist.

Bereits in Kapitel 2 ist deutlich geworden, dass die Idee der Lohnarbeit und die Ausrichtung des individuellen Lebens an den Erfordernissen der industriellen Produktion in einem langwierigen Prozess durchgesetzt wurden. Die disziplinierende¹⁹⁶, teils durch harte Sanktionen gekennzeichnete Seite dieses Prozesses – von Marx ausführlich und anschaulich im Kapitel über die *ursprüngliche Akkumulation* des Kapitals im ersten Band des *Kapital* dargestellt – wurde von der Armen- und Wohlfahrtspflege flankiert; allerdings können Hilfe und Repression von Beginn an nicht scharf voneinander getrennt werden: Vielmehr handelt es sich um eine in der Regel widersprüchliche, oft dialektische Beziehung. Insbesondere im Umgang mit Randgruppen bedingen sich beide Aspekte und gehen ineinander über (vgl. Sachße/Tennstedt 1986: 12) – bis heute ein wesentliches Merkmal Sozialer Arbeit (vgl. Böhnisch 2012: 219).

Die Versorgung von Armen oder aus verschiedenen Gründen arbeitsunfähigen Menschen oblag in der traditionellen, vormodernen Ordnung der Familie, war Teil der Lehnspflicht oder des Zunftrechts; versagten diese Sicherungssysteme, konnte der Lebensunterhalt in der Regel durch Almosengabe gesichert werden (vgl. Baron 1991: 11). Dieser Weg der Versorgung der Armen und Arbeitsunfähigen erwies sich im Zeitalter der Industrialisierung allerdings als inadäquat. Phänomene wie die Abkehr von der Subsistenzwirtschaft, Landflucht sowie die Abhängigkeit der neu entstehenden Klasse von Industriearbeiter*innen von konjunkturellen Zyklen führten zu einer Überbeanspruchung des traditionellen Systems. Die bisher in den Alltag eingebettete Hilfe wurde neu organisiert. Arme wur-

196 Ziegler fasst Disziplinierung als „*Versuch* der möglichst umfassenden und bis in die psychischen Tiefenstrukturen reichenden Persönlichkeitsmodellierung“ (Ziegler 2016: 252f., kursiv im Original). Disziplinierende Institutionen und Organisationen, zu denen solche der Pädagogik ebenso wie solche des Strafvollzugs zählen, treten den Betroffenen „mit einer grundsätzlichen (Re-)Integrationsbereitschaft, die jedoch von einer rigiden Intoleranz gegenüber Differenz begleitet ist“ (ebd.: 253), entgegen: „Fremde‘ sollen assimiliert, ‚Verrückte‘ und Drogenabhängige geheilt, Jugendliche eingepasst, dysfunktionale Familien geheilt, Deviante gebessert, Kriminelle resozialisiert werden usw.“ (ebd.)

den infolge neuer gesetzlicher Regelungen zur Hilfe aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Die auf dieser Basis neu entstehende Armenpflege konnte inhaltlich auf bereits im Spätmittelalter begonnene Entwicklungen zurückgreifen; die Unterscheidung zwischen verschuldeter und unverschuldeter bzw. verschämter und unverschämter Armut gewann zunehmend an Bedeutung. (vgl. ebd.: 12)

Zum Tragen kam in diesem Zusammenhang auch eine zunehmende ideelle Entgegensetzung von Armut und Arbeit: So setzte sich die Meinung durch, dass Arbeit als Mittel gegen Armut zu verstehen, Armut umgekehrt als Unwillen insbesondere zur Verrichtung körperlicher Arbeit anzusehen sei. Diese bezog ihre gesellschaftliche Anerkennung bereits seit dem 11. Jh. aus der Erkenntnis, dass sie die Grundbedingung der gesellschaftlichen Reproduktion ist. (vgl. Oexle 1986: 91f.) Unter Bezugnahme auf den Apostel Paulus wurde zur Zeit der Reformation von Seiten Luthers – der Arbeit bzw. den Beruf mit einer göttlichen Berufung in Verbindung brachte (vgl. Maier 2008: 27) – postuliert, dass nicht essen solle, wer nicht arbeitet. Dass allerdings auch Arbeit keine umfassende Sicherung gegen Armut verspricht, dieser Gedanke mithin eine grobe Verallgemeinerung darstellt, wurde erst um 1800 diskutiert (vgl. Oexle 1986: 93f.). Sichtweisen wie diejenige Luthers spiegelten sich auch in den restriktiv gehaltenen städtischen Armen- und Bettelordnungen¹⁹⁷ wider, die in der Regel vor allem auf Disziplinierung der Armen und deren Erziehung zur Arbeit setzten, von Wendt sicher nicht unzutreffend als „Armenzucht“ (Wendt 2017: 22) bezeichnet. Diese starke normative Bezugnahme auf Arbeit traf zu Beginn der Moderne auf den im Entstehen begriffenen Kapitalismus, der der Bereitstellung und Verallgemeinerung der Lohnarbeit bedarf, die – wie bereits gezeigt – zur Produktion von Mehrwert und damit Kapital benötigt wurde. Dieser Bedarf an Arbeitskraft war immens: Fabriken zeichneten sich zwar zunehmend auch durch Maschinisierung der Produktion aus, benötigten aber ebenso eine große Zahl an Arbeitskräften.

Vor diesem Hintergrund können als wesentliche gesellschaftliche Herausforderungen im 19. Jh. die Bereitstellung von Arbeitskraft für die industrielle Produktion, die Sicherstellung gesellschaftlichen Zusammenhalts nach der Auflösung traditioneller Bindungen und die gesellschaftliche Bearbeitung von Armut in den industrialisierten Ländern identifiziert werden. Diesen Problemen wurde u. a. durch Innovationen in Erziehung

197 Zu den restriktiven Ordnungen und der aggressiven Rhetorik gegenüber Bettlern vor allem in protestantischen Gebieten vgl. Ehmer 2016: 105ff.

und Bildung begegnet, die eng mit der Herausbildung von Sozialpädagogik und einer modernen Armenfürsorge in Verbindung stehen. Diese hatten eine doppelte Funktion für die Gesellschaft zu erfüllen: Integration der Individuen in die sich wandelnde Gesellschaft und Integration der potenziellen Arbeitskräfte in die Lohnarbeit (vgl. Böhnisch/Schröer 2001: 9). Einschlägig disziplinierend wirkten etwa die „Abarbeitungspflicht“ (Baron 1991: 32) von Zuwendungen sowie die Durchsetzung von Arbeitszwang bei Androhung strafrechtlicher Maßnahmen oder einer Einweisung in ein Arbeitshaus (vgl. Schäfer 2008: 138).¹⁹⁸ Dass diese Arbeitspflicht auch unmittelbare ökonomische Auswirkungen hatte, betont Baron: „Jede Gelegenheit, die Arbeitskraft dem Markt vorzuenthalten und auf andere Weise seine Existenz zu fristen, treibt in der Tendenz die Löhne in die Höhe und zwingt zur Beseitigung unattraktiver Arbeitsbedingungen.“ (Baron 1991: 45) Die Armenpolitik des 19. Jh. führte also die vorhandene Arbeitskraft nicht nur dem Markt zu, sondern bestimmte die dort herrschenden Bedingungen aktiv mit, indem das physische Überleben eng an die Bedingung der Aufnahme einer jeglichen Arbeit – trotz möglicherweise widrigster Bedingungen – geknüpft wurde.

Diese Grundsätze drückten sich auch in der entstehenden beruflichen Armenpflege aus: So wurde im deutschlandweit häufig adaptierten Elberfelder System¹⁹⁹ die Durchführung der Hilfe für Notleidende den ökonomischen Interessen der örtlichen Industrie untergeordnet (vgl. Baron 1991: 23).²⁰⁰ Armenpflege hieß damals vor allem, die Betreuten möglichst schnell einer Arbeit zuzuführen. Gesellschaftliche Probleme – vor allem Arbeitslosigkeit und Armut, nicht zuletzt Folge der Abhängigkeit der wirtschaftlichen Entwicklung von konjunkturellen Zyklen – wurden konsequent individualisiert und als moralische Probleme der Armen und Arbeitslosen interpretiert, denen mit Zwang und Disziplin beizukommen

198 Dabei wurde an Entwicklungen im Spätmittelalter angeknüpft, als vereinzelt die Aufnahme jeglicher Arbeitsmöglichkeit zur Bedingung für die Bereitstellung von finanzieller oder materieller Hilfe wurde (vgl. Sachße/Tennstedt 1986: 15).

199 Das Elberfelder System ist ein besonderes System der Armenpflege, das ab Anfang der 1840er Jahre in der Industriestadt Elberfeld (heute ein Stadtteil von Wuppertal) entwickelt und in der Folge deutschlandweit häufig nachgeahmt wurde. Damit wurde nicht zuletzt der „Arbeitszwang als Ziel der Armenpflege“ (Baron 1991: 24) etabliert.

200 So waren Armenpfleger teils vor Ort ansässige Industrielle, die ihren „Klient*innen“ oft Arbeitsgelegenheiten in den eigenen Fabriken anboten. Wurden solche Angebote abgelehnt, konnte der Armenpfleger weitere finanzielle und/oder materielle Unterstützung verweigern. (vgl. Baron 1991: 25)

sei (vgl. ebd.: 26), was sich zum Teil auch in der zeitgenössischen theoretischen Befassung mit pädagogischen Fragen zeigt.

Die dieser vorherrschenden Praxis zugrunde liegende Ideologie findet sich auch in den Ursprüngen der Sozialpädagogik. So heißt es bei Wichern:

„Der dem Bettel verfallene Arme will sich nicht selber helfen und will sich nicht helfen lassen und verdeckt dieß Nicht-Wollen mit dem Nicht-Können in irgendwelcher Form des Müßiggangs; er will nur consumiren und nicht mehr produciren, er will nicht mehr arbeiten, sondern nur für sich arbeiten lassen und macht unter irgendwelcher Form der Lüge in Wort und That, als Betrüger und Faulenzer seine *Armuth zum Gewerbe* und zur Erwerbsquelle. Er vergeht sich dadurch gegen das Eigenthum Anderer. [...] Der Bettel ist [...] seinem Wesen nach wirklich Diebstahl. Der Bettler von Profession hat bereits die menschliche und göttliche Ordnung überschritten. Er ist nicht mehr bloß ein Armer, sondern er gebraucht seine Armut zur Sünde vor Gott, zu strafwürdigen Vergehen vor Menschen.“ (Wichern zit. n. Dießenbacher 1986: 212f., kursiv im Original)

Dementsprechend wurden die von Wichern initiierten Armenbesuche in Hamburg bewusst immer auch mit moralischem Druck auf die Besuchten verbunden.

Eine Bezugnahme auf Arbeit findet sich auch bei anderen sozialpädagogischen Klassikern. Bei Pestalozzi etwa hat diese Bezugnahme jedoch nicht denselben moralischen Impetus wie im Zitat von Wichern: Dieser spricht sich für eine Erziehung armer Kinder unter Berücksichtigung von Arbeitserziehung aus, da diese keine Hilfe von Dritten zu erwarten hätten; Arbeit sei mithin ihre einzige Chance, in einer kapitalistischen Gesellschaft zu überleben (vgl. Maier/Kreutner/Schmidt 2008: 68).²⁰¹

Aufgrund der geschilderten praktischen Handlungen und theoretischen Bezugnahmen, die sich dem Entstehungskontext von Sozialpädagogik und Sozialarbeit im 19. Jahrhundert verdanken, scheint die Einschätzung, dass „[d]as Thema Arbeit [...] die Geschichte der Sozialen Arbeit wie ein roter Faden durchzieht“ (ebd.: 66), durchaus gerechtfertigt. Wie Roeder in einer

201 Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass es bei Wichern nicht um eine zielgerichtete Erziehung für eine Industriegesellschaft geht: Für Wichern steht die sittliche Erziehung der Zöglinge im Vordergrund (vgl. Wendt 2017: 193). Ähnliches gilt für Pestalozzi, der der modernen Industrie skeptisch gegenüberstand und agrarische Arbeit präferierte (vgl. ebd.: 38).

historischen Betrachtung der Entstehung der Sozialpädagogik feststellt, entstand im 19. Jh. eine „Erziehung, die es [das Volk, K. R.] gewissermaßen blind in den gesellschaftlichen Prozeß einordnet, eine Gewöhnung an Gehorsam, Disziplin, vor allem unablässige Arbeit“ (Roeder zit. n. Mollenhauer 1977: 141) zur Aufgabe hatte. Insofern muss das Verhältnis von Sozialer Arbeit und Integration der Individuen in die Gesellschaft noch einmal genauer gefasst werden. Schließlich leistet Soziale Arbeit Integration immer als Integration in eine *bestimmte* gesellschaftliche Konfiguration. Im Falle kapitalistischer Gesellschaften bedeutet dies entsprechend Integration in die Gesellschaft durch Integration in Lohnarbeit. Es zeigt sich, dass beide Integrationsformen als mehr oder minder gleichbedeutend angesehen werden können: Teilnahme an Lohnarbeit ist zentrales Merkmal einer Integration in die Gesellschaft; und so ist auch für die Soziale Arbeit die Integration in Lohnarbeit in der Regel Mittel zur sozialen Integration ihrer Klient*innen.

Diese theoretische Gleichsetzung ist nicht zuletzt eine Folge der eng an die Erwerbsarbeit angelehnten staatlichen Sozialpolitik (insbesondere des späten 19. und in weiten Teilen des 20. Jh.) und der auf Sicherung des Lebensunterhalts durch eigene Arbeit gerichteten Armenfürsorge; so bemerken Sachße und Tennstedt, dass die Erwerbsarbeit zum „Normalitätsstandard“ (Sachße/Tennstedt 1986: 40) wurde, „an dem die soziale Sicherung sich ausrichtete und den sie beständig reproduzieren half“ (ebd.; vgl. Lesenich 2012: 34). Dies war die Grundlage für die Integration der Proletarier*innen in die kapitalistische Gesellschaft: Sie fanden nicht zuletzt in der Sozialgesetzgebung ab dem späten 19. Jh. eine Absicherung ihrer Lebensweise, sofern sie sich den Forderungen der Lohnarbeit beugten; Disziplin am Arbeitsplatz und in der Gesellschaft zahlte sich durch eine zunächst bescheidene, aber doch verlässliche materielle Sicherheit aus. Wurde und wird die gesellschaftliche Integration der Arbeiter*innen als Klasse durch allgemeine Maßnahmen der Sozialpolitik gewährleistet, ist es die Soziale Arbeit, die die individuelle Integration sicherstellt, wenn die allgemeinen Maßnahmen im Einzelfall nicht ausreichend sind. So betrachtet ist die Norm der individuellen sozialen Integration durch Lohnarbeit auch eine Folge der erfolgreichen politischen Integration der Arbeiter*innen als Klasse durch den modernen Sozialstaat.²⁰²

202 Diese Integration wird von Wohlfahrt als „Verstaatlichung der Arbeiterbewegung“ (Wohlfahrt 2014: 12) bezeichnet. Dies scheint z. B. aufgrund der Tatsache, dass die SPD, die einige Jahrzehnte lang für sich beanspruchte, die wichtigste Partei für das Proletariat zu sein, im Laufe ihrer Entwicklung mehr und

Wie folgenreich die Etablierung dieser Norm ist, zeigt sich anhand ihrer Bedeutung für das moderne Individuum. Infolge der Auflösung traditioneller gesellschaftlicher Strukturen und Bindungen ergaben sich für die Individuen in der Moderne zunächst vielfältige neue Handlungsoptionen, von Marx in der Figur des doppelt freien Lohnarbeiters gefasst, von Böhnisch als zu bewältigende Freisetzung beschrieben (vgl. Böhnisch 2012: 223); die Vermehrung der Möglichkeiten geht allerdings mit dem Zwang einher, einige dieser Möglichkeiten zu ergreifen, während andere ungenutzt bleiben müssen – die Verantwortung für diese Priorisierung und damit die Gestaltung des eigenen Lebens liegt bei den Individuen selbst. Das Phänomen, das eigene Leben anhand bestimmter Fragen der Lebensführung selbst zu entwerfen, entsteht in dieser Form erst in der Moderne und wird in der Forschung als „*Biographisierung*“ (Fischer/Kohli 1987: 41, kursiv im Original) bezeichnet. Diese Biographisierung führt zu einer Verschiebung der sozialen Kontrolle von äußeren, gesellschaftlichen hin zu inneren, individuellen Instanzen. Diese Form der sozialen Kontrolle ist der vormodernen hinsichtlich ihrer Effizienz offenbar hoch überlegen: So entsteht zunächst keine Vielzahl an möglichen Lebensentwürfen; zu beobachten ist vielmehr eine „*Institutionalisierung des Lebenslaufs*“ (ebd., kursiv im Original) – es ergibt sich ein festes Muster eines „*Normallebenslauf[s]*“ (ebd.), der „um das *Erwerbsleben* organisiert“ (ebd., kursiv im Original) ist. Subjektivität entsteht wesentlich durch die individuelle Auseinandersetzung mit den Erfordernissen des Erwerbslebens, so etwa hinsichtlich der Einteilung des Lebens in die Lebensphasen Kindheit (vor dem Eintritt in die Erwerbsarbeit), Erwachsenenalter (während der Ausübung von Erwerbsarbeit) und Alter (nach Ausübung von Erwerbsarbeit).²⁰³ Dabei stehen auch die Phasen von Kindheit und Alter direkt mit Erwerbsarbeit in Verbindung: So ist nach dem Konzept der „*delayed productivity*“ (Füllsack 2008: 168, kursiv im Original) eine Kindheit ohne Erwerbsarbeit insofern produktiv und für die spätere Erwerbsarbeit relevant, als sie eine gesteigerte Produktivität im Erwachsenenalter ermöglicht. Die Möglichkeiten der individuellen Ausgestaltung des Alters wiederum hängen seit der Etablierung der Sozialstaaten in der Regel eng mit den durch Erwerbs-

mehr eine staatstragende Rolle einnahm, zwar durchaus plausibel; jedoch ist nicht zu unterschlagen, dass auch die Geschichte der Arbeiter*innenbewegung Brüche und Diskontinuitäten aufweist, die durch solche Schlagworte nicht gefasst werden können.

- 203 In den meisten westlichen Industrienationen wurde dieses Schema für das Modell des männlichen Familienernährers im 20. Jh. maßgeblich, der somit zum Bezugspunkt von Normalitätskonzepten wurde.

arbeit erzielten Rentenansprüchen oder Spareinlagen zusammen. Auch ist eine Überschneidung bzw. Vermischung von persönlicher und beruflicher Identität festzustellen. Mehr noch: Eine persönliche Identität scheint ohne berufliche nicht denkbar. So stellt Voswinkel fest, dass es in der Moderne „die Arbeit ist, die den Menschen zum Subjekt macht“ (Voswinkel 2012: 303) – sie ist „Basis von Identität, gesellschaftlicher Anerkennung und Aneignung von Natur und Gesellschaft“ (ebd.: 303). Entsprechend konnte Arbeitslosigkeit auch erst in der Moderne zum Problem werden.

Insofern kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass das Konzept der Lohnarbeit von kaum zu überschätzender Bedeutung für die moderne Gesellschaft und die in ihr lebenden Subjekte ist. Dies wurde – wie gezeigt – auch von Adorno erkannt. Dabei folgt die gesellschaftliche Bedeutung der Lohnarbeit vor allem ökonomischen Imperativen. Wenn die Individuen ihre Individualität aus einer unter kapitalistischen Vorzeichen erfolgten Freisetzung ziehen, so kann dies offenbar nur in den durch die kapitalistische Ökonomie gegebenen Grenzen geschehen;²⁰⁴ wenn es wiederum Aufgabe Sozialer Arbeit (bzw. ihrer Vorläufer) ist, das Individuum dabei zu unterstützen, innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen Handlungsfähigkeit zu erlangen (vgl. Böhnisch 2012: 223f.), verweist dies klar auf die skizzierte Funktion der Armenpolitik im 19. Jh.: auf die Allokation der Ware Arbeitskraft, die Bereitstellung von (potenzieller) Arbeitskraft für den Arbeitsmarkt. Wenn Sünker schreibt, dass es eine direkte „Verbindungsline“ (Sünker 2015: 121) von der neuzeitlichen Armenfürsorge bis zu den Regelungen des SGB II gibt, so liegt der Grund wesentlich auch in dieser Funktion der Integration in Lohnarbeit.

Die Durchsetzung der Erwerbsarbeitsnorm seit Beginn der Industrialisierung war außerordentlich erfolgreich. Nicht nur, dass die auf der Erwerbsarbeit basierende kapitalistische Wirtschaftsform zur weltweit dominierenden avanciert ist²⁰⁵ – für die Individuen ist die Erwerbsarbeit zum entscheidenden Modus der Subjektivierung geworden. Maier sieht angesichts dieser Entwicklung die Erwerbsarbeitsgesellschaft als so stark

204 Ebenso ist allerdings zu beachten, dass die lebensgeschichtliche Fokussierung der Lohnarbeit den Aufbau kollektiver Identitäten ermöglicht, die dann auch als politische Subjekte Wirkung entfalten können, wie dies im Falle des Proletariats in Europa vor allem im 19. Jh. und weiten Teilen des 20. Jh. geschehen ist.

205 Abgesehen von einer relativ kurzen Phase, in der der so genannte „real existierende Sozialismus“ tatsächlich eine Alternative darzustellen schien. So verweist Hobsbawm darauf, dass besonders in den 1930er Jahren die Wirtschaft der UdSSR enorm hohe Wachstumsraten zu verzeichnen hatte (Hobsbawm 2012: 470f.).

in den Individuen selbst habitualisiert, dass sie selbst alles Tun als Arbeit betrachten und aus der Erwerbsarbeit den Wertmaßstab aller Handlungen ableiten (vgl. Maier 2008: 31). Wenn Schäfer konstatiert, dass die Individuen in der modernen Gesellschaft den „Arbeitszwang verinnerlicht“ (Schäfer 2008: 138) hätten, erinnert dies an Lafargues bereits zitierte Kritik an der „rasenden Arbeitssucht“ der Proletarier*innen, die den Interessen des Kapitals folgt. Arbeit wird im Zuge ihrer Internalisierung als abstrakte moralische Idee zum Wert an sich, der sich als Ideologie gegenüber den real durch konkrete Arbeit geschaffenen materiellen und immateriellen Werten verselbständigt (vgl. ebd.: 35). Die Auswirkungen dieser Idee zeigten sich weit über die Epoche der Industrialisierung hinaus: So war die „Durchsetzung der Arbeitspflicht“ (Dierkes 2019: 191) explizit Aufgabe der Fürsorge, die zugleich Normierungs- wie auch Strafcharakter gegenüber den (Langzeit-)Erwerbslosen hatte (vgl. ebd.: 192).

In diesem Kontext ist es auch zu sehen, wenn Dörner in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen einer empirischen Untersuchung mit Klient*innen Sozialer Arbeit festhält: „[A]lle Menschen mit und ohne Behinderung wollen sich durch gemeinschaftliches Bearbeiten von Sachen als Menschen verwirklichen, wollen an der lohnabhängigen Arbeit teilnehmen, wollen durch Arbeit sozial sein. Dies gilt ausnahmslos.“ (Dörner 1990: 99f.) Diese Aussage ist sicher – insbesondere in Anbetracht der offenbar recht geringen Anzahl an Befragten bzw. Untersuchten – stark verallgemeinert, scheint vor dem Hintergrund des eben erwähnten Zusammenhangs von Lohnarbeit und Identität aber zunächst durchaus nachvollziehbar zu sein. Bei einer genaueren Betrachtung zeigt sich jedoch auch an diesem Beispiel, wie berechtigt Adornos Kritik an einer auf bloßen Fakten basierenden Wissenschaft ist. Die in diesem Kapitel kurz angerissene historische Betrachtung zeigt klar, dass die individuelle Festschreibung auf Erwerbsarbeit einen bestimmten historischen und sozialen, insbesondere auch ökonomischen Hintergrund hat, der von Dörner nicht in die Überlegungen einbezogen wird und damit der Kritik entzogen bleibt.

Vor dem skizzierten historischen Hintergrund wird deutlich, dass das Insistieren auf der individuellen Bedeutung der Lohnarbeit letztlich einen Zirkelschluss darstellt: Die Durchsetzung der Erwerbsarbeitsnorm, bei der der Sozialen Arbeit bzw. ihren Vorläufern eine zentrale Bedeutung zukommt, kann als gezielte Anpassung der Individuen an gesellschaftlich erwünschte Normen, als Erziehung zur Arbeit betrachtet werden.²⁰⁶

206 Damit zeigt sich auch, dass die marktradikalen Theorien Hayeks in einem zentralen Punkt zumindest zweifelhaft sind: Hayek argumentiert evolutionär, dass

Wenn Dörner auf Grundlage seiner Forschungsergebnisse die gesetzliche Verankerung eines „Rechts auf Arbeit“ – genauer: die Aufnahme eines solchen Rechts in eine zur Entstehungszeit des Textes vorgeschlagene neue, gesamtdeutsche Verfassung – fordert (vgl. Dörner 1990: 99), ist dies letztlich eine Affirmation bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse; die Erwerbsarbeitsnorm wird dekontextualisiert und eine Interessenharmonie zwischen Individuen und Gesellschaft behauptet. Mollenhauer hat mit Verweis auf die Praxis politischer Bildung in Bezug auf das Erwerbsleben bereits darauf hingewiesen, dass die harmonistische Fiktion einer bruchlosen Vermittlung verschiedener Interessen in innerbetrieblichen und gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse die Möglichkeit einer „konfliktfreie[n] Integration“ (Mollenhauer 1977: 103) suggeriert, die die innergesellschaftlichen Widersprüche verdeckt. Integrationsprobleme werden auf diese Weise einseitig als individuelle Probleme interpretiert und folglich in der Praxis als solche behandelt. Hier kommen auch die Vorbehalte Adornos gegen eine Integration zum Tragen, die sich als gewaltsame Subsumtion der Individuen durch die Gesellschaft erweist.

Vieles spricht dafür, dass diese Funktion, die auf eine Unterordnung der Individuen unter die gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen zielt, innerhalb der Sozialen Arbeit äußerst wirkmächtig, im berufs- bzw. professionspraktischen Handeln womöglich dominant ist. In den Worten von Notz: „Die Hilfsbedürftigen sollten dazu erzogen werden, arbeiten zu wollen, Kinder zu zeugen und zu erziehen, der gesellschaftlichen Ordnung zu dienen“ (Notz 2009: 95). Dies wird – etwas paradox – nicht zuletzt durch eine lange Tradition der Kritik an der systemstabilisierenden Funktion Sozialer Arbeit im Allgemeinen und ihrer Affirmation der Lohnarbeit im Besonderen bestätigt; von Dierkes wird dies etwa für die Weimarer Zeit (vgl. Dierkes 2019: 193) oder die kirchliche Jugendarbeit in der DDR (vgl. ebd.: 200) gezeigt.²⁰⁷ In eine ähnlich kritische Richtung weist auch Krafelds Bewältigungsansatz, nach dem Arbeitslosigkeit nicht zwingend –

der Kapitalismus in einem bewusstlosen Prozess der Selektion gegenüber anderen Gesellschaftsmodellen seine Überlegenheit demonstriert habe (vgl. Hayek 1971: 107). Er ignoriert oder verschweigt damit, dass die Durchsetzung der Erwerbsarbeitsnorm und damit auch die Durchsetzung kapitalistischer Strukturen in der Gesellschaft ebenso interessengeleitet, bewusst vollzogen und gesteuert worden sind.

207 Ebenso wird in diesem Text deutlich, wie sehr sich kirchliche Verbände oder das DRK in den Dienst des nationalsozialistischen Staates stellten, nicht zuletzt im Hinblick auf die Durchsetzung der Arbeitspflicht und Sanktionierung von Erwerbslosen (vgl. Dierkes 2019: 196f.).

wie in der Tradition der Marienthalstudie²⁰⁸ – als Problem zu verstehen sei, Soziale Arbeit mithin helfen könne, den Betroffenen trotz Erwerbslosigkeit ein selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen – durchgesetzt hat sich diese Perspektive indes nicht (vgl. Dierkes 2019: 204; zum Ansatz von Krafeld vgl. auch Maier/Kreutner/Schmidt 2008: 75f.; Pötter 2008: 104, dort in Zusammenhang mit lebensweltorientierten Ansätzen der Sozialen Arbeit), wie auch in der Sozialen Arbeit im Umfeld des SGB II deutlich wird (dieser Aspekt wird in Kapitel 4.1.3 vertieft werden).

Nicht zuletzt handelt es sich hierbei immer auch um einen Konflikt zwischen verschiedenen normativen Orientierungen. Die Bedeutung normativer Orientierungen für die Pädagogik wird bereits in der Entstehungszeit moderner Pädagogik Ende des 18. Jh. bei Greiling deutlich, für den die Pädagogik „eine Tochter der Moralphilosophie und der Psychologie“ (Greiling zit. n. Hügli 2007: 24664) ist. Der auf die Pädagogik Bezug nehmende Begriff der Sozialpädagogik bietet eine zusätzliche Möglichkeit der normativen Aufladung: So kann das Attribut „sozial“ im Sinne von Mitmenschlichkeit oder Fürsorge und somit als normativer Auftrag verstanden werden; ebenso ist allerdings eine wertfreie Interpretation möglich, nach der „sozial“ lediglich auf den Aspekt der Gesellschaftlichkeit von Pädagogik bzw. eben Sozialpädagogik verweist (vgl. Roessler 2007: 38402).²⁰⁹ Die Stellung Sozialer Arbeit zu normativen Fragen scheint damit zunächst indifferent. Die Durchsetzung von Arbeitszwang oder die Fixierung auf Erwerbsarbeit als einzig erstrebenswerte Perspektive allerdings zeigt eine hoch wirksame und äußerst folgenreiche normative Positionierung in der Praxis Sozialer Arbeit und ihrer Vorläufer. Das dialektische Verhältnis von Gesellschaft und Individuum droht in der kapitalistischen Gesellschaft – trotz aller Betonung von Individualität – einseitig aufgelöst zu werden: auf ökonomische Verwertbarkeit der Arbeitskraft in Form einer geforderten Unterordnung individueller Ansprüche unter den gesellschaftlich vermittelten Anspruch der Ökonomie. Eine scheinbare Wertneutralität Sozialer

208 Diese soziologische Studie wurde zu Beginn der 1930er Jahre im österreichischen Marienthal nach der Schließung einer für Wirtschaft und Alltagsleben des Ortes zentralen Fabrik durchgeführt. Die Studie wurde besonders aufgrund der Verbindung von quantitativen und qualitativen Daten (vgl. Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1975: 15) wegweisend. Inhaltlich wird bereits in der Einleitung die Haltung zum Thema Arbeitslosigkeit vorgegeben, wo diese ausschließlich als „Problem“ (ebd.: 25) gefasst wird.

209 Diese wertneutrale Bedeutung des Begriffs „sozial“ ist die ursprüngliche im Lateinischen, wo es allgemein für gesellschaftliches Handeln steht (vgl. Hillmann 2007d: 808f.).

Arbeit kann dann nur eine Stabilisierung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse bewirken. Mehr noch: Eine unreflektierte und somit unbewusste Reproduktion gesellschaftlich vorherrschender Normen tendiert dazu, den Druck auf die Individuen bzw. die Klient*innen Sozialer Arbeit zu verstärken.

Umgekehrt kann auch eine vorgebliche Orientierung an den Bedürfnissen der Individuen auf eine Affirmation gesellschaftlicher Verhältnisse hinauslaufen. Das Beispiel der Untersuchung von Dörner zeigt, dass eine Beschränkung auf empirische Ergebnisse ebenfalls im Bestehenden verbleiben und dieses somit letztlich legitimieren kann. So ist es wahrscheinlich, dass die gesellschaftliche Präformation der Individuen andere als die von Dörner präsentierten Ergebnisse kaum zulässt. In Anbetracht der von Adorno herausgearbeiteten prekären Situation der Subjekte, die als ganze von einer Vereinnahmung durch die herrschende Ideologie bedroht sind, wird allerdings klar, dass das Insistieren auf einer Teilnahme an Erwerbsarbeit und auf einer derart gestalteten gesellschaftlichen Integration fast zwangsläufig Bestandteil des von Lukács und Adorno selbst geschilderten notwendig falschen Bewusstseins ist, durch das sich die kapitalistische Gesellschaft erhält. Eine Orientierung an solchem Bewusstsein kann daher letztlich nur eine Orientierung an den Prinzipien kapitalistischer Ökonomie bedeuten.

Die Fixierung auf die Form der Lohnarbeit lässt sich allerdings nicht allein auf Ideologie zurückführen: Als gesellschaftlich bedeutendste Art der Verteilung von Arbeitskraft und Mitteln zum Lebensunterhalt hängt das individuelle Leben tatsächlich in weiten Teilen von Lohnarbeit und der individuellen Stellung zu ihr ab. Insofern wäre eine Behandlung der Lohnarbeit bzw. der Lohnarbeitsnorm als ausschließlich ideologisches Konstrukt verfehlt. Ohne Frage ist der gesellschaftliche Verblendungszusammenhang, in dem Lohnarbeit verdinglicht und weithin zur *conditio humana* erhoben wird, in seiner ideologischen Funktion und seinen ideologischen Bedingungen zu hinterfragen; das individuelle Bestreben nach Sicherung der eigenen Lebensgrundlagen darf hierüber jedoch nicht marginalisiert werden, sondern ist auch im aktuellen gesellschaftlichen Kontext zu betrachten und ernst zu nehmen.

In der Sozialen Arbeit, so ist festzuhalten, ist die Dialektik von Gesellschaft und Individuum, die für die Moderne kennzeichnend ist, aufgrund ihrer gesellschaftlichen Positionierung als vermittelnde Instanz zwischen beiden, zentraler Bezugspunkt; erst die Auflösung traditioneller Bindungen macht die Entstehung einer solchen Instanz nötig. Angesichts der in Kapitel 2 und 3 dargestellten Übermacht der Ökonomie in der modernen

Gesellschaft muss Soziale Arbeit wesentlich als Projekt gekennzeichnet werden, das auf die Anpassung der Individuen an ökonomische Imperative zielt.²¹⁰ Insofern zeigt eine kritische Untersuchung der Ursprünge Sozialer Arbeit ihre Involviertheit in die Etablierung der kapitalistischen Gesellschaft und damit auch der Lohnarbeitsnorm. Zu reflektieren hierbei ist vor allem die Tatsache, dass dies häufig – wie bei Wichern oder Pestalozzi – nicht der eigentlichen Intention der Protagonist*innen entsprach. Für eine kritische Soziale Arbeit ist daraus der Schluss zu ziehen, dass kritische Selbstreflexion jedwede Form von Theorie und Praxis begleiten muss, um auch die damit zusammenhängenden Folgen des eigenen Handelns in den Blick zu nehmen und eigene Anteile an affirmativen und regressiven Tendenzen in der Gesellschaft zu erkennen.

Dieser Ausgangspunkt ermöglicht ein Verständnis der weiteren Entwicklung der Sozialen Arbeit, wie sie in den folgenden Teilkapiteln dargestellt werden soll. Gleichwohl soll bereits hier angemerkt werden, dass eine solch einseitige Bestimmung der Vielschichtigkeit Sozialer Arbeit nicht gerecht werden kann; wie in Kapitel 4.3 deutlich werden wird, hat die Kritik an der Affirmation gesellschaftlicher Realität durch die Soziale Arbeit eine ähnlich lange Tradition wie diese selbst.

4.1.2 Veränderungen in der Arbeitswelt im 20. Jahrhundert

Erwerbsarbeit bildet – wie im vorigen Teilkapitel gezeigt – seit dem 19. Jh. den zentralen Bezugspunkt im individuellen und gesellschaftlichen Leben. Im Zuge der Etablierung des Sozialstaates wurde – zumindest in Deutschland – auch ein großer Teil der sozialen Sicherung an das individuelle Verhältnis zur Lohnarbeit gekoppelt: Das System der Sozialversicherungen ermöglichte es durch Lohnabschläge für den Fall von Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit oder eines Unfalls, kurz: für den Fall, dass die eigene Arbeitskraft temporär oder dauerhaft nicht verkauft werden konnte, vorzusorgen, und im Bedarfsfall entsprechende finanzielle und materielle

210 Die Bedeutung ökonomischer Aspekte bereits in den Anfängen Sozialer Arbeit wird z. B. auch daran deutlich, dass Salomon, eine entscheidende Akteurin der Professionalisierung der Fürsorge um die Wende vom 19. zum 20. Jh., die Volkswirtschaftslehre als „die zentrale Bezugsdisziplin der Sozialen Arbeit“ (Elsen 2008: 181; vgl. Labonté-Roset 2000: 28) ansah. Labonté-Roset sieht vor allem politische Gründe für die Randständigkeit ökonomischer Bildung im Studium der Sozialen Arbeit und fordert deren Reintegration in die Curricula (vgl. Labonté-Roset 2000: 27).

Leistungen zu erhalten. Arbeiter*innen- und Armenpolitik wurden auf diese Weise getrennt (vgl. Butterwegge 2012: 46): Durch Lohnarbeit erworbene Anwartschaften auf Absicherung hatten einen größeren Umfang und waren sozial – möglicherweise aufgrund ihrer Konstruktion in Form eines rechtlichen Anspruchs in Abgrenzung von der Tradition der Almosengabe – weit weniger stigmatisiert, als der Empfang von steuerfinanzierten Fürsorgeleistungen, zumal das System des deutschen Wohlfahrtsstaates – zumindest in der Zeit von den 1950er bis in die 1980er Jahre – auf individuellen Statuserhalt zielte (vgl. Opielka 2008: 27). Nicht zuletzt hierin lag ein Schlüssel einerseits für die Integration der Arbeiter*innen in die bürgerliche Gesellschaft, andererseits für die nachhaltige Etablierung der Erwerbsarbeitsnorm.

Dieser „klassische“ Wohlfahrtsstaat beruhte auf der Ubiquität von Lohnarbeit. Bis in die 70er Jahre des 20. Jh. hinein war die Arbeit im industriellen Sektor der Mittelpunkt der europäischen Wirtschaft (vgl. Raphael 2019: 35). Auf das Engste damit verbunden war das Modell des Normalarbeitsverhältnisses: In den 1960er Jahren entsprachen ca. 90 % aller Arbeitsstellen dieser Beschäftigungsform (vgl. Maier 2008: 18), also „sozialversicherten Vollzeitbeschäftigungen“ (Senghaas-Knobloch 2011: 26), die in der Regel von der Ausbildung bis zur Verrentung in einem Betrieb durchgeführt werden konnten und vor allem mit dem Modell eines vom männlichen Alleinverdiener unterhaltenen Haushalts verbunden waren (vgl. Leitner 2017: 55). Seit den 1970er Jahren zeigten sich bedeutende Änderungen in der ökonomischen und damit der gesellschaftlichen Struktur: Infolge eines immensen Produktivitätszuwachses durch Automatisierung und – verstärkt seit den 1980er Jahren – durch Digitalisierung, und einer Verlagerung der industriellen Produktion in Länder mit geringeren Lohn- und Produktionskosten, erlebte Westeuropa eine stetige De-Industrialisierung seiner Wirtschaft. Die Wertschöpfung der europäischen Industrie nahm dabei allerdings nicht ab: Lediglich ihre Kopplung an allgemeines Wirtschaftswachstum und Beschäftigung löste sich. In beiden Aspekten wurde der tertiäre, also der Dienstleistungssektor bestimmend. (vgl. Raphael 2019: 36f.)

Diese Veränderungen in der Arbeitswelt hatten immense Folgen für viele gesellschaftliche Bereiche.²¹¹ Zunächst ist festzuhalten, dass der ange-

211 Zwar wirkten diese Veränderungen weit langsamer und zeigten je nach Betrieb und Branche eine größere Varietät, als es in der zeitgenössischen Wahrnehmung erwartet wurde, an den beschriebenen Wirkungen besteht jedoch kein Zweifel (vgl. Raphael 2019: 348f.).

deutete Übergang nicht bruchlos vonstattenging: Der gesunkene Arbeitskräftebedarf der Industrie machte sich schnell in einer wachsenden Zahl an Arbeitslosen bemerkbar.²¹² In der Folge entwickelte sich eine – historisch betrachtet – paradoxe oder vielmehr verkehrte Situation, die von Maier wie folgt beschrieben wird:

„[I]n allen vormodernen und allen außereuropäischen Gesellschaften war es das höchste erstrebenswerte Ziel, ohne Arbeit sich der Muße und den schönen Dingen des Lebens zu widmen [...], durch die enorme Arbeitsleistung früherer Generationen und deren Konsumverzicht ist es möglich, mit wenig Arbeit einen hohen Wohlstand zu produzieren und nun erscheint Arbeitslosigkeit als das größte gesellschaftliche Problem.“ (Maier 2008: 28)

Auf individueller Ebene sind vor allem die Folgen für die Identitätsbildung von zentraler Bedeutung: So erweist sich die stabil zentrale Stellung von Erwerbsarbeit für die Einzelnen bei gleichzeitigem Rückgang der Zahl an Arbeitsplätzen als Problem; es zeigt sich, dass auch Erwerbslose in der Regel weiterhin die Norm der Erwerbsarbeit teilen und entsprechend unter ihrem Verlust oder der Unmöglichkeit leiden, sich in diese zu integrieren. Studien zeigen, dass diskriminierende Einstellungen gegenüber Erwerbslosen auch von diesen selbst oft geteilt werden und mitunter handlungsleitend sind: Arbeitslosigkeit wird als Normverstoß wahrgenommen, der zu verurteilen, bei Selbstbetroffenheit gut zu begründen und zu erklären ist. Häufig ist bei Erwerbslosen die Tendenz zu beobachten, sich aus sozialen Situationen zurückzuziehen, in denen Erwerbslosigkeit aufgrund der negativen gesellschaftlichen Zuschreibungen konflikthaft thematisiert werden könnte. (vgl. Gurr/Lang 2018: 256) Diese Denkmuster in Bezug auf Erwerbslosigkeit sind äußerst wirkmächtig, sodass auch in familiären Kontexten Prozesse der Entsolidarisierung zu beobachten sind, die häufig zu Vereinzelung und Selbstausschluss der Betroffenen führen (vgl. Engert/Grimm/Sondermann 2012: 15ff.).

212 Daum macht allerdings darauf aufmerksam, wie schwierig die Gewinnung valider Daten zu dieser Frage ist: „[E]s gibt selbständige oder scheinselfständige Arbeit, die Gesamtzahl der Arbeitsstunden ist schwer zu ermitteln, mindestens ebenso ungenau ist die Bestimmung des Umfangs der arbeitsfähigen Bevölkerung.“ (Daum 2017: 94) Darüber hinaus ist zu fragen, über welchen Zeitraum Veränderungen der Arbeitslosenzahlen gemessen werden. Schließlich könnte ein kurzfristiger Anstieg der Zahlen ebenso kurzfristig kompensiert werden (oder umgekehrt), sodass eine Betrachtung über einen längeren Zeitraum dann keine nennenswerten Änderungen erkennen lassen würden.

Als besonders problematisch erweisen sich individualisierende Schuldzuschreibungen, die die Verantwortung für Erwerbslosigkeit bei den Betroffenen belassen, ohne den gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Kontext in Rechnung zu stellen: „Arbeitslosigkeit wird in erster Linie als Ausdruck von Defiziten in der individuellen Motivation und Verfügbarkeit der Person interpretiert“ (Marquardsen 2018: 140) – eine Sichtweise, die in der Konsequenz eine Anknüpfung an die klassische Unterscheidung zwischen würdigen und unwürdigen Armen, wie sie im vorangegangenen Teilkapitel zur Sprache kam, nicht zuletzt auch in Theorie und Praxis Sozialer Arbeit erlaubt, und wie sie sich in den USA bereits seit den 1980er Jahren – und mit zeitlicher Verzögerung auch in anderen Ländern – wieder verstärkt verbreiten konnte (vgl. ebd.: 143).

Doch auch in das Erwerbsleben integrierte Menschen stehen vor neuen Herausforderungen. Durch den Rückzug der Fabrikarbeit, die massenhaft kollektiv geteilte Erfahrungen erzeugte, wurden zunächst die kollektiven Identitäten brüchig, die früher eine Selbstdefinition z. B. als Angehörige der Arbeiter*innenklasse ermöglichten, wodurch relevante Bereiche des persönlichen Lebens gerahmt, strukturiert und in einen sinnhaften Zusammenhang gebracht werden konnten (vgl. Sennett 2012: 21). Der Rückgang des Normalarbeitsverhältnisses²¹³ und mehr noch die zunehmende Vereinzelung am Arbeitsplatz erschweren eine solche Identifikation mit geteilten Deutungsmustern immens.²¹⁴ Anstelle der traditionellen klassenspezifischen Identitäten wuchs die Bedeutung der Identitätsbildung durch spezifische Weisen des Konsums, was die Herausbildung von die Klassen (teilweise) transzendierenden Milieus ermöglichte. (vgl. Raphael 2019: 111; zur gestiegenen Bedeutung des Konsums für die Identitätsbildung vgl. Böhnisch/Schröer 2001: 122f., 154) Nicht zuletzt aufgrund des engen Verhältnisses der Stellung im Erwerbsleben einerseits und der individuellen sozioökonomischen Lage andererseits kann sich hierin aber keine

213 Diese Entwicklung ist nicht zu verabsolutieren; so ist das Normalarbeitsverhältnis trotz eindeutigen Rückgangs in den letzten Jahrzehnten nach wie vor die vorherrschende Form der Beschäftigung in Deutschland, in den letzten Jahren sogar wieder mit leicht steigender Tendenz (vgl. Statistisches Bundesamt 2019: o. S.). Die häufige Thematisierung des Rückgangs könnte also auch als Diskursstrategie gedeutet werden, die eine individuelle Anpassung an andere Arbeitsverhältnisse zu fördern hilft.

214 Sennett sieht in diesem Zusammenhang auch die Gefahr, dass die Individuen durch diese Prozesse zunehmend „die für eine komplexe Gesellschaft unerlässliche Kooperationsfähigkeit ein[...]büßen“ (Sennett 2012: 22).

grundsätzlich eigenständige, alternative Form von Integration und Identitätsbildung etablieren: Zentraler Bezugspunkt bleibt die Erwerbsarbeit.

Obwohl Vollbeschäftigung in Deutschland bereits seit den 1970er Jahren nicht mehr erreicht worden ist, richtete sich die Erwerbsarbeitsgesellschaft in allen relevanten Bereichen weiterhin am Ziel der Integration aller erwerbsfähigen Individuen in die Erwerbsarbeit aus: Nach wie vor wird die Teilnahme an Erwerbsarbeit als Zentrum gesellschaftlicher Integration betrachtet. Ignoriert wird dabei, dass eine seit inzwischen mehreren Jahrzehnten konstant hohe Sockelarbeitslosigkeit anzeigt, dass die Allgemeinverbindlichkeit des Anspruchs auf Integration in Erwerbsarbeit kaum aufrecht erhalten werden kann (vgl. Becker/Wiedemeyer 2003: 207).²¹⁵ Becker und Wiedemeyer sehen den Grund hierfür wesentlich in einer Mischung aus religiösen Überlieferungen und einem Umschlag vom Gedanken des Rechts auf Arbeit zur Pflicht zur Arbeit, also in einem Bereich, den Adorno (mit Bezug auf Marx und Lukács) als ideologisch bezeichnet hätte. Die Gefahr einer solchen Argumentation liegt darin, die ökonomische Funktion von Lohnarbeit zu ignorieren oder zu relativieren – so macht Daum darauf aufmerksam, dass die kapitalistische Akkumulation auch unter veränderten Bedingungen auf die Erhaltung von Arbeit als Ware angewiesen ist (Daum 2019: 94f.) –, auf die die Ideologie der Erwerbsarbeitsnorm zurückgeht – auch wenn eine Verselbständigung und Rückwirkung des ideellen Bereichs auf die reale gesellschaftliche Entwicklung festzustellen ist. Diese Wechselwirkung zeigt sich etwa in der bereits skizzierten Struktur des Sozialstaates in Deutschland: Die Festlegung der Politik auf Lohnarbeit als zentrales Organisationsprinzip zieht eine noch engere Bindung an die Lohnarbeit nach sich.²¹⁶

Die Orientierung am Ideal der Vollbeschäftigung begünstigt dabei die Stigmatisierung Erwerbsloser, indem Vollbeschäftigung als strukturell möglich, Erwerbslosigkeit somit als individuelles Problem dargestellt wird. Vor diesem Hintergrund werden auch die Arbeitsmarktreformen zu Beginn der 2000er Jahre in Deutschland und die Umstände ihrer politischen Durchsetzung verständlich. Bereits seit den 1980er, verstärkt seit den 1990er Jahren, lassen sich zwei verschiedene, aber doch ineinandergreifen-

215 Straubhaar dagegen erwartete im Jahr 2012, dass eine Vollbeschäftigung erreicht werden könne, wenn einige Bedingungen erfüllt werden. Dazu zählt er u. a. ein Festhalten an den Hartz-Reformen, niedrige Lohnabschlüsse, eine weitere Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und ähnliche Maßnahmen. (vgl. Straubhaar 2012: 4ff.)

216 Dieses Problem wird in der Politikwissenschaft auch unter dem Stichwort *Pfadabhängigkeit* diskutiert (vgl. hierzu Opielka 2008: 51ff.).

de Argumentationslinien finden, die dem Umbau des Wohlfahrtsstaates in Deutschland zugrunde liegen. Zum einen geht es dabei um den Versuch, in gesetzlichen Regelungen „Arbeitslosen- und Sozialhilfebezieher/innen durch noch mehr Druck zur Aufnahme einer Erwerbstätigkeit [zu, K. R.] zwingen“ (Butterwegge 2018: 47). Zum anderen sollen durch eine Verringerung der Arbeitgeberanteile an den Sozialversicherungsbeiträgen der Beschäftigten – in politischen Verlautbarungen meist als Senkung der Lohnnebenkosten bezeichnet – die Kosten der Arbeit für die Unternehmen reduziert werden (vgl. ebd.: 42f.). Beide Faktoren zusammen bewirken einen erhöhten Druck, Arbeitsgelegenheiten auch unter prekären Bedingungen anzunehmen.

In Großbritannien und den USA waren bereits seit den 1970er bzw. seit den 1980er Jahren Regierungen im Amt, die dezidiert eine neue, gemeinhin als neoliberal bezeichnete Orientierung in der Wirtschafts- und Sozialpolitik einschlugen.²¹⁷ Eine besondere Dynamik erhielten diese Entwicklungen aufgrund ihrer Adaption durch traditionell sozialdemokratische Parteien in den 1990er Jahren, insbesondere der SPD in Deutschland und der Labour-Party in Großbritannien, prominent beworben im sogenannten Schröder-Blair-Papier aus dem Jahr 1999. Als besonders einschneidend ist dabei der Übergang vom Prinzip des *welfare* zum Prinzip des *workfare* zu betrachten: Während der klassische Sozialstaat als *welfare-state* zumindest zum Teil auf einer Umverteilung materieller Güter beruhte – besonders deutlich an den steuerfinanzierten Leistungen der Fürsorge ersichtlich, ebenso auch in der intergenerationalen Umverteilung im Rentensystem zu betrachten –, also eine kollektive Lösung sozialer Probleme vorsah, wurde der Fokus nun auf die Betroffenen verlegt, die – im Geiste der angesprochenen Individualisierung, wissenschaftlich flankiert durch die Idee eines *dritten Weges* zwischen Marktradikalismus und Sozialismus durch Anthony Giddens²¹⁸ – nun vermehrt Eigeninitiative zeigen sollten,

217 Biebricher weist auf einige begriffliche Probleme hin. So ist auch der der *sozialen Marktwirtschaft* zugrundeliegende Ordoliberalismus eine Variante des Neoliberalismus, sodass „neoliberal“ insgesamt nicht gleichzusetzen ist mit der Ablehnung einer jeglichen sozialen Absicherung. Darüber hinaus ist zu beachten, dass in den USA der Begriff des *Liberalismus* eher dem europäischen Begriff der *Sozialdemokratie* entspricht, während in Europa als neoliberal bezeichnete Konzepte in den USA begrifflich als *neokonservativ* oder *libertär* gefasst werden. (vgl. Biebricher 2012: 10ff.)

218 Giddens befürwortete eine grundsätzliche Infragestellung ihrer Ansichten durch die Sozialdemokratie (vgl. Giddens 1999: 7). Er warb für eine „neue gemischte Wirtschaft“ (ebd.: 117), die „[...] Synergieeffekte von öffentlichem

um sich möglichst schnell wieder in den Arbeitsmarkt zu integrieren (vgl. Maier/Kreutner/Schmidt 2008: 76f.).

Diese neue Form der Sozialstaatlichkeit lässt sich vor allem im Sozialgesetzbuch II nachweisen, in dem die Regelungen zur Grundsicherung für Arbeitsuchende, vor allem zum Arbeitslosengeld II, fixiert sind. Die hierin enthaltenen Gesetze sind nicht zuletzt durch die Forderung nach beruflicher Flexibilität geprägt, also einer verstärkten Bereitschaft zur Annahme von Arbeitsmöglichkeiten unterhalb des eigenen Qualifikationsniveaus, außerhalb der eigenen Berufssparte, mit erheblichen finanziellen Abstrichen sowie zur Teilnahme an Fortbildungen und Umschulungen. Hinzu kommen Forderungen nach einer erhöhten räumlichen Mobilität: Die Bereitschaft, zugunsten von Arbeitsgelegenheiten den Wohnort zu wechseln, sollte erhöht werden. Zu diesen Forderungen an die Betroffenen kamen gesetzliche Neuerungen, die auf einen Umbau des Arbeitsrechts zielten. Insbesondere der gesetzliche Kündigungsschutz wurde als Hindernis für die Schaffung neuer Jobs gewertet. (vgl. Butterwegge 2012: 162f.) Auch wurden die Hürden für die Einrichtung nicht sozialversicherungspflichtiger Arbeitsgelegenheiten gesenkt, sodass eine Reihe neuer Jobs im Niedriglohnsektor entstand bzw. zuvor sozialversicherungspflichtige Arbeitsstellen oder Vollzeitstellen zu Mini-Jobs oder Teilzeitstellen umgewidmet wurden (vgl. auch Raphael 2019: 87).²¹⁹

Druck auf die Betroffenen übte nicht zuletzt eine Neustrukturierung der Transferzahlungen im Bereich der Arbeitslosen- und Sozialhilfe aus: Die Bezugsdauer des Arbeitslosengeldes (einer Versicherungsleistung) wurde verkürzt, die Arbeitslosenhilfe – eine steuerfinanzierte Fürsorgeleistung, die in Anschluss an das Arbeitslosengeld gezahlt wurde und deren Zahlung an eine vorhergehende Lohnarbeit geknüpft war (vgl. Butterwegge 2018: 36) – abgeschafft und eine neue Form der Sicherung unter dem Namen Arbeitslosengeld II eingeführt, deren Höhe an der vormaligen Sozialhilfe orientiert war. Vielfältige Sanktionsmöglichkeiten bei Missverhalten sowie – bereits angedeutet – verschärfte Regeln hinsichtlich der Zumutbarkeit von Arbeitsgelegenheiten engten die Handlungsmöglichkei-

und privatem Sektor erzielen [möchte], indem sie die Dynamik des Marktes für das öffentliche Interesse nutzt“ (ebd.). Zwar schließt er materielle Umverteilung nicht aus, stellt aber vor allem eine „Umverteilung der Chancen“ (ebd.: 118) in den Mittelpunkt sozialdemokratischer Politik.

- 219 Graeber prägte für solche Beschäftigungen den Begriff „Scheißjobs“ (Graeber 2018: 46): „[S]ie beinhalten meist Arbeiten, die getan werden müssen, und sind für die Gesellschaft eindeutig von Nutzen; nur werden diejenigen, die sie ausführen, schlecht bezahlt und schlecht behandelt.“ (ebd.)

ten Betroffener zusätzlich ein. In diesem Zusammenhang wurde vor allem *Aktivierung* zu einem wichtigen Schlagwort der Reformen: Während der klassische Sozialstaat – vor allem durch finanzielle Leistungen – aktiv werden sollte, um die Integration der Individuen sicherzustellen, wurde nun ein *aktivierender Sozialstaat* gefordert: Die Individuen selbst – so die grundlegende Idee – sollen ihre Integration in die Gesellschaft durch Integration in den Arbeitsmarkt sicherstellen.²²⁰ Dieser auf die direkt Betroffenen ausgeübte Druck bewirkte eine tiefe Verunsicherung in allen Teilen der Gesellschaft, die vor allem der Angst vor sozialem Abstieg und dessen Folgen entspringt: So lassen sich besonders bei Menschen, die einer geregelten Erwerbstätigkeit nachgehen, Effekte der Reformen nachweisen (vgl. Burzan 2008: 11; Bescherer/Röbenack/Schierhorn 2008: 24), da der vormals angestrebte Statuserhalt im umgebauten Sozialstaat längst nicht mehr garantiert und die Angst vor dem sozialen Abstieg damit verallgemeinert wird.²²¹

Dementsprechend sind die Gesetze, die nach dem Bericht der von der Regierung Schröder 2002 eingesetzten *Kommission für moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt* – nach ihrem Vorsitzenden landläufig auch *Hartz-Kommission* genannt – in den Folgejahren verabschiedet worden sind,²²² vor allem als Instrument zur Disziplinierung der Erwerbslosen *und* der Erwerbstätigen anzusehen, das letztlich zu einer Verschärfung der Erwerbsarbeitsnorm führte (vgl. Englert/Grimm/Sondermann 2012: 12).²²³ In die-

220 Zu aktivierenden Elementen im früheren Bundessozialhilfegesetz vgl. Hilbert 2016: 82ff. Er kommt zu dem Schluss, dass bereits im BSHG ein „**tendenziell gemäßigtes Workfare mit paternalistischen Zügen**“ (ebd.: 84, fett im Original) zum Ausdruck kommt, während das SGB II für ein vollends „**paternalistisches Workfare**“ (ebd.: 86, fett im Original) steht (ausführlich Kap. 4.1.3).

221 Für Adorno sind solche Sorgen als „Gespenst der technologischen Arbeitslosigkeit“ (Adorno 2019: 441) elementarer Bestandteil der gesellschaftlichen Voraussetzungen für das Erstarken rechtsradikaler Kräfte in der Gesellschaft: „Menschen, die im Produktionsprozeß drinstehen, [fühlen] sich bereits als potentiell überflüssig [...].“ (ebd.: 12) Die drohende Deklassierung durch die rigiden Reformen des Sozialstaats dürften dieses Phänomen derweil verstärkt haben.

222 Besondere Bedeutung nimmt dabei das vierte auf den Vorschlägen beruhende Gesetzespaket ein: „Hartz IV‘ avancierte zur Chiffre für Reformen, mit deren Hilfe die rot-grüne Koalition den Sozialstaat immer stärker umstrukturierte.“ (Butterwegge 2012: 188f.) Im allgemeinen Sprachgebrauch wird „Hartz IV“ insbesondere synonym zu Arbeitslosengeld II verwendet.

223 Die hier skizzierten Gesetzesänderungen stellen allerdings nur den „Höhepunkt in einem jahrzehntelangen Prozess, der gewöhnlich als ‚Um-‘ bzw. Abbau des Sozialstaates bezeichnet wird“ (Butterwegge 2018: 35), dar. Butterwegge setzt den Beginn dieses Prozesses während der Kanzlerschaft Helmut Schmidts an,

sem Sinne schreibt auch Lessenich, dass „die Bedeutung der Lohnarbeit für die individuelle Existenzsicherung und die soziale Positionierung im System gesellschaftlicher Arbeitsteilung [...] vermutlich größer [ist] denn je zuvor“ (Lessenich 2012: 118). Es mutet zunächst paradox an, dass dies parallel zu einem Rückgang der Zahl der Arbeitsplätze geschieht, ist laut Lessenich jedoch kein Zufall: Die De- und Neuregulierung des Arbeitsmarkts entpuppt sich als aktiver Eingriff der Politik und eine bewusste Neugestaltung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse (vgl. ebd.: 118f.). Die Politik unternimmt mit den angerissenen Reformen nicht zuletzt auch die „Aufgabe der Verbilligung der Ware Arbeitskraft“ (Wohlfahrt 2014: 14), indem die Träger*innen dieser Arbeitskraft vermehrt dem Markt zugeführt werden und unzureichende Arbeitsbedingungen – wie etwa niedrige Löhne oder lange Arbeitswege – keine Gründe mehr darstellen, eine angebotene Arbeit abzulehnen. Auf diese Weise werden Qualität und Rahmenbedingungen von Arbeitsplätzen indirekt mitgestaltet.²²⁴ Damit dient diese Form der Arbeitsmarktpolitik auch der Allokation der Arbeitskraft, die seit den 1970er Jahren – zumindest in der westlichen Welt – weniger in der industriellen Produktion und vermehrt im Dienstleistungsbereich gesucht wird – ein Effekt, der sich mit der stärkeren Fokussierung von Information als Produktivkraft wohl noch verstärken wird (vgl. Mason 2017: 231).

Vor allem ging es bei diesen gesetzlichen Reformen um die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes. Dies beinhaltete unter anderem eine Erleichterung von Leih- und Zeitarbeit sowie eine erzwungene Steigerung der individuellen Mobilität, sowohl lokal als auch hinsichtlich des Gehalts und der Art angebotener Arbeit (vgl. Biebricher 2012: 147f.). Bescherer, Röbenack und Schierhorn stellten 2008 – also drei Jahre nach Verabschiedung der letzten „Hartz-Gesetze“ – fest, dass die meisten der ehemals Arbeitslosen, die eine neue Beschäftigung gefunden hatten, in instabilen und kurzfristigen Verhältnissen arbeiteten (vgl. Bescherer/Röbenack/Schierhorn 2008: 19). Darüber hinaus konstatieren sie die Existenz einer „Schicht von ‚Überzähligen‘ [...], denen eine (Re-)Integration in reguläre, mehr als Existenzsichernde Beschäftigung kaum noch gelingt“ (ebd.). Dies wird häufig mit dem Begriff des *Prekariats* in Verbindung gebracht. Für Standing ist das

also in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre. Dies deckt sich mit der zu Beginn des Kapitels beschriebenen Periodisierung.

224 Das 2015 in Deutschland in Kraft getretene Gesetz zur Regelung eines allgemeinen Mindestlohns kann immerhin als Reaktion auf diese im Jahrzehnt zuvor in Gang getretene Entwicklung betrachtet werden, die deren Auswüchse in Grenzen halten soll.

Prekariat als soziale Gruppe, die sich aus Menschen in kurzzeitigen, unsicheren und schlecht bezahlten Beschäftigungsverhältnissen, zum Teil mit häufig wechselnden Jobs zusammensetzt, eine eigene Klasse, wobei er ausdrücklich auf den marxischen Klassenbegriff Bezug nimmt (vgl. Standing 2015: 17ff.). Standing sieht die Entstehung dieser neuen Klasse als ein internationales Phänomen, wobei der Begriff inzwischen in verschiedenen Sprachen etabliert ist, sich jedoch meist in Nuancen unterscheidet; in Deutschland etwa würden auch Arbeitslose zum Prekariat gezählt, während die Bezeichnung in anderen Ländern Menschen in den beschriebenen prekären Arbeitsverhältnissen vorbehalten bleibt (vgl. ebd.: 21). In allen begrifflichen Fassungen wird jedoch eine starke Heterogenität als grundsätzliches Merkmal des Prekariats betrachtet (vgl. ebd.: 27). Standing zeigt auf, dass die Entstehung und weltweite Verbreitung des Phänomens, ähnlich wie in Deutschland, auf grundsätzlichen politischen Entscheidungen beruht, die auf eine Stärkung der nationalen Konkurrenzfähigkeit im globalen Wettbewerb – vor allem mit der chinesischen Wirtschaft – zielten (vgl. ebd. 44).

Die mit den Reformen verbundenen Ziele hinsichtlich der Integration Erwerbsloser in das Arbeitsleben konnten indes nicht erreicht werden: „Berücksichtigt man die soziodemografischen Effekte und die unterschiedliche Arbeitsmarktsituation vor und nach der Einführung von Hartz IV, blieben Alg-II-Bezieher/innen sogar eher länger erwerbslos als Sozial- und Arbeitslosenhilfeempfänger/innen.“ (Butterwegge 2018: 210). Stattdessen geht mehr als die Hälfte der Bezieher*innen von ALG II einer Lohnarbeit nach und erhält staatliche Leistungen als Ergänzung zu einem nicht ausreichenden Lohn, sodass die zentrale Wirkung der Reformen in einer Zunahme der individuellen Bereitschaft besteht, auch schlecht bezahlte und mit schwierigen Umständen verbundene Arbeitsgelegenheiten wahrzunehmen (vgl. ebd.: 210ff.).

Den Veränderungen der gesetzlichen Rahmenbedingungen komplementär waren Veränderungen innerhalb der Gesellschaft im Allgemeinen und der Arbeitswelt im Speziellen. Bereits angedeutet wurde der Niedergang der Industrie in Deutschland – wie auch im Rest Mittel- und Westeuropas – seit den 1970er Jahren, wodurch sich auch die Stellung der Arbeitnehmer*innen zur Arbeit selbst änderte. Zwei wichtige Versuche, damit einhergehende Veränderungen zu erfassen, sind die von Bröckling beschriebene Figur des *unternehmerischen Selbst* und die auf Pongratz und Voß zurückgehende Typologie, in der der *Arbeitskraftunternehmer* als „der mögliche neue Leittypus von Arbeitskraft für eine posttayloristische und verstärkt marktorientierte Betriebsorganisation“ (Pongratz/Voß 2004: 26)

beschrieben wird. Hierfür wird die Entwicklung des Kapitalismus in drei Phasen mit zugehörigen Arbeitskrafttypen – vorzustellen als Idealtypen²²⁵ im Sinne Webers – unterteilt:

- a) die Frühindustrialisierung mit dem „Typus des *proletarisierten Lohnarbeiters*“ (ebd.: 27, kursiv im Original), der über eine geringe Qualifikation und wenig soziale Absicherung verfügte und dessen Arbeit einer starken Kontrolle unterstand;
- b) der Fordismus mit dem „Typus des *verberuflichten Arbeitnehmers*“ (ebd., kursiv im Original), der gewisse Qualifikationen und eine – vor allem in den drei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg – gute Absicherung besaß und bei dem von Seiten der Arbeitgeber*innen bereits „auf eine gewisse innere Disziplinierung vertraut“ (ebd.) wurde;
- c) schließlich der Postfordismus mit dem erwähnten Typus des*der *Arbeitskraftunternehmer*in*.

Diese Form war zunächst nur ein gedankliches Konstrukt; Pongratz und Voß sahen 2004 jedoch gewichtige Anhaltspunkte für die Annahme, dass die zukünftige Entwicklung auf die Entfaltung jenes Typs zielen wird. Insofern handelt es sich bei diesem Modell um eine „soziologische Prophezeiung“ (Sieg 2016: 243), die in empirischen Untersuchungen seither aber zumindest in der Tendenz Bestätigung erfahren hat (vgl. ebd.: 244). Die Etablierung des Typus von Arbeitskraftunternehmer*innen wird dabei von zwei wichtigen Entwicklungen begünstigt: der Verschiebung von Arbeit in den Dienstleistungssektor einerseits und innerbetrieblichen Umstrukturierungen, die mit dem Übergang von fordistischen zu postfordistischen Organisationsprinzipien einhergehen, andererseits. Waren für die Großbetriebe im Fordismus vor allem noch starre Hierarchien kennzeichnend (vgl. Senghaas-Knobloch 2011: 26), werden sichtbare Hierarchien im Postfordismus allgemein abgebaut und die Verantwortung für Arbeitsorganisation und -ergebnisse mehr und mehr auf die Belegschaft übertragen, wie es in klassischen Angestelltenverhältnissen oder auch in kleinen und mittleren Betrieben bereits früher der Fall war. Diesem Wandel liegt ein veränderter Blick auf die Subjektivität im Arbeitsprozess zugrunde: Während diese im klassischen Fordismus vor allem als „Störfaktor“ (Voswinkel 2012: 305) und dementsprechend als der Kontrolle bedürftig verstanden wurde, rückt

225 Nach Weber wird ein Idealtypus „gewonnen durch einseitige Steigerung einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von [...] Einzelercheinungen“ (Weber 1973: 191). Dieser Idealtypus ist „nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar“ (ebd.) und dient vor allem der Klassifizierung empirischer Fälle.

sie nun ins Zentrum der Organisation. Damit geht die Pflicht der Subjekte einher, sich entsprechend der ökonomischen Erfordernisse weiterzubilden und zunehmend selbst zu kontrollieren (vgl. Pongratz/Voß 2004: 26, 30f.) – eine Entwicklung, die schließlich in der Etablierung der „Unternehmer der eigenen Arbeitskraft“ (ebd.: 32) kulminiert.²²⁶

Hieran anknüpfend entwirft Bröckling die Figur des *unternehmerischen Selbst*, die sich vor allem durch eine „Tendenz zu gesteigerter Selbstkontrolle, Selbstökonomisierung und Selbststrationalisierung“ (Bröckling 2007: 49) auszeichnet. Dies gilt besonders für Selbstständige; infolge neuer Managementverfahren müssen nun aber auch Mitarbeiter*innen wie Unternehmer*innen handeln. Bröckling verweist – in diesem Punkt Lukács nicht unähnlich – darauf, dass „dieses Verhaltensmodell zur sozialen Norm“ (ebd.) und entsprechend auch auf andere Lebensbereiche als den der Lohnarbeit übertragen wird. Selbstoptimierung wird so zum allumfassenden Gebot. Die damit verbundenen Ansprüche führen tendenziell zu einer stetigen Überforderung, die allerdings durchaus „gewollt“ (ebd.: 71) sei: Nur auf diese Weise bleibe das Individuum leistungsbereit und lernwillig. Ein wichtiger, wesentlicher Antrieb ist Angst: Angst davor, nicht genug für den eigenen Erfolg getan zu haben und dementsprechend zurecht von anderen überholt oder ausgebootet zu werden – ein entscheidender Unterschied zu klassischen Industriearbeiter*innen oder klassischen Angestellten, die (zumindest theoretisch) die Möglichkeit hatten, in geteilten Erfahrungen am selben Arbeitsplatz gegenseitige Solidarität zu erfahren und so ein – auch politisch wirkmächtiges – Kollektivsubjekt aufzubauen, das zu einer stabilen Persönlichkeitsbildung beitragen konnte (vgl. Mason 2017: 276). Im Postfordismus wird die schon von Lukács konstatierte gesellschaftliche Atomisierung durch allgegenwärtige Konkurrenz auf die Spitze getrieben, über deren Ausgang letztlich „der Markt als oberster Richter“ (Bröckling 2007: 75) entscheidet. Entscheidend hierfür ist unter anderem die eigene Kreativität: Individuelle Eigenschaften, die zu Vorteilen gegenüber Mitbewerber*innen werden können, entscheiden über das Bestehen am Markt; individuelle, kreative Lösungen für immer neue Problemstellungen müssen präsentiert werden. Während im Fordismus

226 Natürlich ist nicht zu unterschlagen, dass nicht in allen Berufen und Branchen entsprechende Freiheitsräume entstehen. So weist Senghaas-Knobloch auf die Arbeitsbedingungen in Industrie und Handwerk sowie „im Einzelhandel, in der *Fast-Food*-Branche oder der Reinigungsbranche“ (Senghaas-Knobloch 2011: 30f., kursiv im Original) hin, die weiterhin von Disziplin und starrer Hierarchie geprägt sind.

die Anpassung an verbreitete Normen Schlüssel zum beruflichen Erfolg war, wird dies nun die individuelle Kreativität. Natürlich kann dies – wie bereits im Zusammenhang mit der Arbeitskraftunternehmer*innenthese erwähnt – nur einen begrenzten Teil der Berufe und Branchen umfassen: Besonders in handwerklichen und industriellen Bereichen ist Anpassung an Maschine und Takt nach wie vor gefragt. Doch auch dort, wo Kreativität tatsächlich gefordert wird, ist sie präformiert: Es geht um eine „serielle Einzigartigkeit, Differenz von der Stange“ (ebd.: 174). Letztlich muss das individuelle Handeln sich auf einen innerbetrieblichen oder gesellschaftlichen Grundkonsens beziehen lassen: Der Äquivalententausch als Grundlage des ökonomischen Systems lässt sich innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft nicht hintergehen. So ist es auch zu verstehen, wenn Bröckling schreibt:

„Die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär. [...] Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgehen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte.“ (ebd.: 283)

Allerdings sollte nicht geschlossen werden, dass diese relativ neuen Ausprägungen in der Arbeitswelt den Individuen nur aufgezwungen würden; vielmehr laufen – so fasst es Bröckling mit Foucault – im Prozess der Subjektivierung „gesellschaftliche Zurichtung und Selbstmodellierung“ (ebd.: 31) zusammen.²²⁷ Dies korrespondiert mit der Analyse Becks von der Etablierung des *Zeitalters des eigenen Lebens*. Demnach sei eine „Rollenverflüssigung“ (Beck 2001: 3) zu konstatieren, die mit einer allgemeinen Individualisierung einhergehe. Auf diese Weise wird zwar die Lösung gesellschaftlicher Widersprüche zur Aufgabe der Subjekte, die sie durch individuelle Gestaltung des eigenen Lebens lösen sollen – doch, so Beck, „[ist] [d]ie Vorstellung eines *autarken* Ich [...] pure Ideologie“ (ebd., kursiv im Original): Auch die beschriebene Individualisierung folgt bestimmten

227 Graefe bestimmt die gestiegenen und steigenden Anforderungen an Arbeitnehmer*innen als eine Ursache für die gestiegene Anzahl von Burn-Out-Erkrankungen, deren Diagnose zumindest eine Pause legitimieren und so als „Notbremse“ (Graefe 2014: 319) dienen kann, um „Grenzen der eingeforderten Selbstvermarktlichung“ (ebd.) zu markieren. Es wirkt, als seien (scheinbar) objektive medizinische Diagnosen der einzige Weg, sich dem ständigen Leistungsdruck zu entziehen, ohne in die Gefahr der Abwertung durch Andere oder durch sich selbst zu geraten: Die subjektive Grenze der Leistungsbereitschaft muss so objektiv wie möglich erscheinen, um einer Schuldzuschreibung zu entgehen.

gesellschaftlichen Mustern, die vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. – in Abkehr vom fordistisch-tayloristischen Kapitalismus – auf die ökonomische Indienstnahme des Individuellen zielten.²²⁸

Dieser Befund verweist auf einen wesentlichen Aspekt der Entwicklung der Arbeit und ihrer gesellschaftlichen Organisation seit den 1960er Jahren: Zumindest zum Teil kamen diese Veränderungen durch Kritik am Kapitalismus und der klassischen Form der Lohnarbeit zustande. Raphael verweist auf Boltanski und Chiapello, die mit Fokus auf Frankreich darlegen, wie nach einer Phase der Kämpfe um materielle Sicherheit für die Arbeiter*innen in den 1960er Jahren zunehmend andere Themen die Auseinandersetzungen bestimmten: Immer stärker wurden „Autonomie und Kreativität“ (Raphael 2019: 355) eingefordert, die in der ökonomischen Wirklichkeit dieser Zeit nicht einlösbar schienen. Entsprechend konsequent war die Kapitalismuskritik, die von 1965 bis 1975 breiten Raum in gesellschaftlichen Diskussionen einnahm, während sie danach bis in die 1990er Jahre merklich verflachte (vgl. Boltanski/Chiapello 2001: 461). Boltanski und Chiapello beschreiben einen Wandel des *Geistes des Kapitalismus*; dieser besteht in einer historisch wandelbaren individuellen Rechtfertigung dafür, in Lohnarbeit tätig zu sein – ein „Sinn, der die einzige Idee, den Profit zu steigern, übersteigt“ (ebd.: 432). Dabei werden drei verschiedene Formen des „Geistes“ herausgearbeitet – eine für das 19. Jh., eine für ca. 1940 bis 1970 und eine Form, die sich seit 1980 entwickelte. Bemerkenswert ist, dass wiederum ca. 1970 als Schwelle betrachtet wird, wie dies in anderen theoretischen Betrachtungen oder historischen Periodisierungsversuchen auch der Fall ist. Entscheidend ist, dass der „neue“, also der dritte „Geist“ des Kapitalismus, auf Werten wie Flexibilität und Mobilität beruht – Werte, die sich auch in neoliberalen Reformdiskursen wiederfinden lassen. (vgl. ebd.: 463ff.).

Die Kritik an den Verhältnissen in den 1960er Jahren, von Boltanski und Chiapello als *Künstlerkritik* bezeichnet, in der vor allem Kreativität und individuelle Autonomie fokussiert wurden (vgl. ebd.: 468 ff.), half möglicherweise dabei, die Subjektivität in einem ganz neuen Umfang für die Umsetzung unternehmerischer Ziele zu nutzen. Was Lukács mit

228 Beck verweist weiter darauf, dass diese neue Sozialstruktur grundlegende Folgen für das politische System zeitigt. So beruht das repräsentative System auf kollektiven Interessen, die in einer individualisierten Gesellschaft kaum zu koordinieren sind. Beck spricht sich für einen neuen „individualistische[n] Republikanismus“ (Beck 2001: 6) und somit für eine Neujustierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft aus, um eine den Veränderungen angemessene Grundlage für Politik zu etablieren.

Blick lediglich auf den Journalismus bereits beschrieben hatte – dass die individuellsten Eigenschaften der Arbeiter*innen Teil des Arbeitsprozesses werden – wurde nun zunehmend allgemein Wirklichkeit. Dabei gingen individuelle und systemische Bedürfnisse Hand in Hand: Der postulierte Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft machte eine neue Art von Arbeitskraft nötig, die z. B. Sozialkompetenzen oder die bereits erwähnte Kompetenz zur kreativen Problemlösung beinhaltete – ein klarer Gegensatz zur bis dahin vorherrschenden Monotonie und stereotypen Fertigung im Rahmen industrieller Massenfabrikation. Die Kritik ist entsprechend verbunden mit der Etablierung neuer Arbeitsformen in einer neuen Arbeitswelt, die in positiven Utopien entworfen wurde (vgl. ebd.: 468; Raphael 2019: 356).²²⁹

Der strukturelle Wandel seit den 1970er Jahren sollte jedoch nicht monokausal verstanden werden, so wie es die bei Boltanski und Chiapello entfaltete Begründung nahelegen scheint. Ausgehend von der marxistischen Theorie könnte angenommen werden, dass in den 1960er Jahren die Produktionsverhältnisse eine weitere Produktivitätssteigerung blockierten; die aufkommende Kapitalismuskritik könnte den daher ökonomisch nötigen Wandel durchaus beschleunigt haben, sollte jedoch eher als möglicherweise notwendige, nicht aber hinreichende Ursache angesehen werden; in beiden Fällen aber wäre dies ein Aspekt, der auf die Dringlichkeit der Selbstreflexion kritischer Positionen verweist.

Klassische Themen von Kritik an den Zuständen in kapitalistischen Gesellschaften, wie etwa die Höhe der Entlohnung oder die soziale Absicherung von Risiken, scheinen im Ergebnis der auf die Phase der radikalen Kapitalismuskritik folgenden Desorientierung kritischer Positionen (vgl. Boltanski/Chiapello 2001: 468) zugunsten der oben erwähnten „weichen“ Faktoren in den Hintergrund gedrängt. Dies korrespondiert mit dem Zerbrechen der politischen Repräsentation von Industriearbeiter*innen, deren Themen entsprechend weniger Widerhall in der öffentlichen Diskussion finden, während zunehmend andere Themen die politische Agenda be-

229 Nies und Sauer kritisieren Boltanski und Chiapello für deren Behauptung, dass die sog. Künstlerkritik eine entsprechende Weiterentwicklung des Kapitalismus ermöglicht hätte, Autonomie und Selbstbestimmung mithin tatsächlich Eingang in die gesellschaftliche Organisation der Arbeit gefunden hätten. Wenn sie von einer „*Überschätzung* der tatsächlichen Einlösung der Forderungen“ (Nies/Sauer 2012: 38, kursiv im Original) schreiben, verweist das nicht zuletzt auf die Zwänge, die den Bereich der Lohnarbeit weiterhin bestimmen.

stimmen (vgl. Raphael 2019: 138f.).²³⁰ Besonders die Frage nach Exklusion und Inklusion wurde so als zentrales gesellschaftspolitisches Problem der Gegenwart bestimmt. In den Worten Budes: „Die Frage ist nicht, wer oben und wer unten, sondern wer drinnen und wer draußen ist.“ (Bude 2008: 13) Diese Formulierung legt die Existenz einer privilegierten Position innerhalb der Gesellschaft und einer marginalisierten Position außerhalb derselben und damit ein Gesellschaftsmodell nahe, das eine Abkehr vom klassischen Bild einer stratifizierten Gesellschaft impliziert. Eine genauere Betrachtung des Komplexes Inklusion/Exklusion zeigt jedoch, dass diese Gegenüberstellung einige theoretische Probleme birgt.

Angesichts der zentralen Stellung des Begriffs der Inklusion in der Systemtheorie scheint es naheliegend, auch den Begriff der Exklusion aus dieser Theorie herzuleiten. Stichweh allerdings macht deutlich, dass die vorherrschende Verwendung des Begriffs eher dem politischen als dem wissenschaftlichen Bereich entspringt und dort in Zusammenhang mit Begriffen wie *underclass* und *Ausgrenzung* steht (vgl. Stichweh 2005: 46ff.). In der Systemtheorie selbst ist, wie Kronauer zeigt, die Bedeutung des Begriffs nicht eindeutig. So sei in der ursprünglichen Konzeption von Luhmann eine Exklusion aus der Gesellschaft als unmöglich erachtet worden,²³¹ bis Luhmann den Begriff in den 1990er Jahren angesichts der von ihm selbst beobachteten materiellen Not in den brasilianischen Favelas in seine Sys-

230 Die politischen Folgen dieser Verschiebung sind weitreichend, was u. a. von Crouch gezeigt wird, wenn er das Wechselspiel zwischen dem Rückzug der Bevölkerung aus demokratischer Teilhabe einerseits und der gezielten Inszenierung von Politik andererseits darlegt (vgl. Crouch 2008: 34ff.). Eribon zeigt am Beispiel Frankreich, wie das Vakuum, das durch den Rückzug und die Verdrängung klassischer politischer Repräsentant*innen der unteren Klassen hinterlassen wurde, von rechtsextremen Parteien instrumentalisiert und politisch genutzt wird (vgl. Eribon 2018). Trotz Verschiebung der politischen Agenda weg von klassischer „Arbeiter*innenpolitik“ ist, so macht Raphael deutlich, die „Existenz der sozioökonomischen Großgruppe ‚Arbeiterschaft‘ keineswegs zu negieren“ (Raphael 2019: 141).

231 Für Vobruba bedeutet dies, dass „der Begriff Inklusion also kein Gegenteil hat“ (Vobruba 2000: 119), was für ihn auf ein „Konstruktionsproblem der Systemtheorie“ (ebd.) hindeutet, „das zu ernsthaften Zweifeln an der Brauchbarkeit der systemtheoretischen Begrifflichkeit für die empirische Exklusionsforschung“ (ebd.) führt. Ob dieser Einwand tatsächlich die Systemtheorie als ganze trifft, kann hier nicht weiter verfolgt werden; dennoch ist er zu reflektieren: Schließlich ist es für eine mit Fragen von Inklusion und Exklusion befasste Institution wie die Soziale Arbeit von entscheidender Bedeutung, ob und inwieweit diese Begriffe taugen, Relevantes über die gesellschaftlichen Verhältnisse auszusagen.

temtheorie aufgenommen habe (vgl. Kronauer 2002: 126). Tatsächlich lässt sich in Luhmanns Text *Inklusion und Exklusion* eine intensive Auseinandersetzung mit der Thematik finden. Luhmann betont, dass Inklusion in modernen Gesellschaften nicht gesamtgesellschaftlich, sondern innerhalb der einzelnen Funktionssysteme geregelt wird (vgl. Luhmann 1994: 25). Wichtig dabei sind die sogenannten „Interdependenzunterbrechungen“ (ebd.: 29), die dafür sorgen, dass die Exklusion aus einem Funktionssystem nicht zwangsläufig die Exklusion aus einem anderen Funktionssystem zur Folge hat. Kronauer stellt dieses Postulat allerdings in Frage und verweist auf empirische Belege, die auf eben solche Interdependenzen und daraus folgende „Negativspiralen“ (Kronauer 2002: 131) hinweisen. Für Kronauer liegt die Ursache dieser Interdependenzen in einer immensen Abhängigkeit der Gegenwartsgesellschaften von Markt und Staat, also den Funktionssystemen Wirtschaft und Politik, bei der es sich um die „zentrale[n] Instanz der Durchsetzung von Rechtssicherheit, des Schutzes der Arbeitskraft und ihrer Reproduktion vor dem Markt“ (ebd.: 208) handelt. Interessant ist, dass hier vor allem das Zusammenwirken beider Systeme unter Beibehaltung ihrer unterschiedlichen Funktionslogiken thematisiert wird, wobei das zentrale Thema die Integration in Erwerbsarbeit ist. Demzufolge sind sich gegenseitig verstärkende „Ausgrenzungsdynamiken“ (ebd.: 209) denkbar, was einem Exklusionsbegriff nahekommt, der inhaltlich stark von Vorstellungen klassischer Diskussionen um Armut und Arbeitslosigkeit geprägt ist. Insofern kann Exklusion vor allem als Ausschluss aus der primären Integrationsinstanz von Gegenwartsgesellschaften, der Erwerbsarbeit, verstanden werden und steht entsprechend in engem Zusammenhang mit Prekarität und Armut (vgl. ebd.: 228f.). Insbesondere ist nicht zu übersehen, dass die individuelle Stellung zur Erwerbsarbeit erheblichen Einfluss auf die Inklusion in andere Funktionssysteme hat bzw. die individuellen Handlungsmöglichkeiten in diesen immens erhöht.²³² Die Tatsache, dass Lohnarbeit seit Beginn der Moderne *das* konstitutive Element der gesellschaftlichen Entwicklung ist und die Frage nach ihrer Ausgestaltung wohl ohne Zweifel als eine zentrale politische Frage dieser Periode gelten kann, macht Kronauers These vom Primat der Systeme

232 Stichweh macht deutlich, dass Lohnarbeit oft mit einer Leistungsrolle in dem spezifischen Funktionssystem, innerhalb dessen die Arbeit erbracht wird, einhergeht – eine Rolle also, die regelmäßig mit einer „Leistungsabgabe“ (Stichweh 2005: 15) innerhalb dieses Systems verbunden ist. Zusätzlich jedoch wird dabei meist eine „sekundäre Leistungsrolle“ (ebd.: 38) im Wirtschaftssystem übernommen, „weil man im Wirtschaftssystem jetzt als Anbieter genau einer Ware auftritt: der eigenen Arbeitskraft“ (ebd.).

Politik und Wirtschaft plausibel. In Anschluss an Adornos Gesellschaftsanalyse, die wesentlich auf derjenigen von Marx beruht, kann auch eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft nicht anders als eine wesentlich ökonomisch dominierte gedacht werden, insbesondere vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung, die den Äquivalententausch in das gesellschaftliche Zentrum rückte.²³³ Für Soziale Arbeit ist dieses Primat gleich in doppelter Weise von Bedeutung: Sie orientiert sich – wie gezeigt – in weiten Teilen am Ideal der gesellschaftlichen Integration durch und in Lohnarbeit, also der Inklusion in das Wirtschaftssystem, während wichtige Leitlinien und Fragen ihrer Finanzierung im politischen System verhandelt werden.

Kronauer untersucht die Verwendung des Begriffs Exklusion bei Luhmann und differenziert zwei verschiedene Begriffskonzeptionen.

- a) Die erste, „Exklusion I“ benannte Variante ist demnach nicht von Inklusion zu trennen und „entspringt genuin der Logik der Systemtheorie“ (ebd.: 127). Exkludiert werden hier einzelne Persönlichkeitsaspekte, die über die Rollenerwartung in einem bestimmten Funktionssystem hinausgehen oder diesen widersprechen; Exklusion wird somit zur Voraussetzung von Inklusion.

233 Für Stichweh hingegen wäre Kronauers Prämisse, nach der Staat und Markt eine Sonderstellung innerhalb der Funktionssysteme einnehmen, nicht haltbar; explizit tritt er Versuchen entgegen, bestimmten Funktionssystemen Priorität gegenüber anderen einzuräumen, namentlich Politik, Wirtschaft und Religion. Es ist auffällig, dass Stichweh hierbei nicht differenziert: So dürften für ein Primat der Wirtschaft in den westlichen Gegenwartsgesellschaften mehr Argumente sprechen als etwa für ein Primat der Religion. Auch Stichwehs Verweis auf Bourdieu trägt nicht: Stichweh argumentiert, dass mit Bourdieu auch die Familie als prioritäres System bestimmt werden könnte, da in dessen Theorie „eine starke Stellung einer Person in mehreren sozialen Systemen sich oft der familialen Weitergabe entscheidender Ressourcen verdankt“ (Stichweh 2009: 368). Dass die Art der Ressourcen hier allerdings nicht benannt wird, ist bezeichnend: Schließlich haben vor allem ökonomische Ressourcen und damit das Wirtschaftssystem eine herausgehobene Stellung inne (vgl. Bourdieu 2013: 195f.). Stattdessen weist Stichweh im Zusammenhang mit arbeitslosen Menschen darauf hin, dass „[e]ine in ihrem Selbstwert verletzte Psyche [...] dafür [für die Exklusion aus mehreren Funktionssystemen im Falle von Arbeitslosigkeit, K. R.] eine wichtige intervenierende Variable ist“ (Stichweh 2009: 366f.). Insofern erinnert Stichwehs Versuch, das Wirtschaftssystem auf eine Stufe mit anderen Systemen zu stellen, und die damit einhergehende Verteidigung des Postulats von der Interdependenzunterbrechung frappierend an den bekannten Mechanismus der Individualisierung sozialer Probleme.

- b) In der zweiten, als „Exklusion II“ bezeichneten Variante hingegen wird Exklusion „als blockierter Zugang der Person zu den Funktionssystemen“ (ebd.) der Gesellschaft insgesamt verstanden, der auf einer „Logik der Interdependenz“ (ebd.: 131) beruht.

Kronauer setzt sich mit beiden Varianten und deren Implikationen näher auseinander und kommt zu dem Schluss, dass das reale Zustandekommen von Exklusion II im Kontext der Systemtheorie nur schwer erklärt werden kann.

Allerdings weist auch Luhmann selbst – in seinem Spätwerk – auf die Unwahrscheinlichkeit von Interdependenzunterbrechungen hin (vgl. Luhmann 1994: 29f.). Er beschreibt, dass in vormodernen Gesellschaften „[...] Exklusion aus einem Teilsystem weitestgehend dadurch aufgefangen werden [konnte], daß sie zur Inklusion in ein anderes führte“ (ebd.: 40). Dies hat sich geändert: So ziehe in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften „der Ausschluß aus einem Funktionssystem quasi automatisch den Ausschluß aus anderen nach sich“ (ebd.: 41). Allerdings ist darauf zu verweisen, dass im Kontext der Systemtheorie die Frage nicht darin besteht, „ob oder ob nicht Individuen Teile der Gesellschaft sind“ (ebd.: 43), sondern um die Frage der Relevanz von Kommunikation bzw. „ob Personen als mitwirkungsrelevant oder als nichtmitwirkungsrelevant bezeichnet werden“ (ebd.). Exklusion ist entsprechend nicht gleichbedeutend mit der Schaffung einer Position außerhalb der Gesellschaft; vielmehr werden in den entsprechenden Debatten „innergesellschaftliche Exklusionsrollen“ (Stichweh 2009: 364) thematisiert. Exklusion und sozialer Ausschluss bezeichnen damit eher eine gesellschaftliche Randständigkeit von Individuen und Gruppen, die von den Fortschritten der Mehrheitsgesellschaft nicht in gleichem Maße profitieren, wie es diese tut (vgl. Bude 2008: 15f.). Ein solches Verständnis von Exklusion ist, so Stichweh, „ohne größere Probleme über theoretische Grenzlinien hinweg zu gebrauchen“ (Stichweh 2009: 363), was ein Grund für dessen Konjunktur sein dürfte. Als problematisch erweist sich jedoch die Beliebigkeit des Begriffs Exklusion bzw. seiner Verwendung, was eine Abgrenzung zu anderen sozialen Phänomenen der Marginalisierung erschwert. So bleibt der Exklusionsbegriff ambivalent. Bude beschreibt eine fortlaufende und sich steigernde Exklusion, die auf Interdependenzen zwischen den Funktionssystemen beruht:

„Keine zertifizierte Ausbildung, keine reguläre Beschäftigung, keine gesunde Ernährung, kein ausreichendes Einkommen, keine dauerhaften Intimbeziehungen, keine elterliche Verantwortung, kein Interesse an den politischen Angelegenheiten, kein Zugang zur Rechtsberatung, keine ausreichende Krankenversicherung – die Liste ließe sich verlän-

gern und fügte sich, je nach Umständen, zu einer Geschichte sich aneinanderreihender Benachteiligungen bis hin zu einer Karriere des sozialen Ausschlusses.“ (Bude 2008: 18f.)

In diesem Zitat wird der Zusammenhang zwischen der Stellung in verschiedenen Funktionssystemen deutlich, die bereits Kronauer geschildert hatte: Vieles spricht dafür, dass die theoretisch postulierte Interdependenzunterbrechung in der gesellschaftlichen Realität nicht wirksam ist. Allerdings ist die scheinbare Zwangsläufigkeit, mit der Bude den Exklusionsverlauf beschreibt, ein einseitig negatives Szenario: So erschließt sich der Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit und der Weigerung, elterliche Verantwortung wahrzunehmen, nicht ohne weiteres. Stattdessen wird hierdurch ein Bild der Gesellschaft und vor allem der Individuen gezeichnet, das gezielte Eingriffe in individuelle Lebenswelten begründet und so auch für die Soziale Arbeit nicht ohne Folgen bleiben kann, wie im folgenden Kapitel gezeigt werden wird.

4.1.3 Soziale Arbeit im Postfordismus

Die enge Verbindung von Sozialer Arbeit und fordistischer Gesellschaft bzw. fordistischem Sozialstaat, die in der vielfach geteilten Vorstellung einer gesellschaftlichen Integration durch Lohnarbeit zum Ausdruck kommt, wurde mit der Krise der Erwerbsarbeit und dem Umbau des Wohlfahrtsstaates auch zum Problem für die Soziale Arbeit. Dass in den Theorien Sozialer Arbeit nun neue Erklärungsmuster für gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen und damit neue Begründungslinien für ihre eigene Ausgestaltung thematisiert wurden und werden, zeigt entsprechend an, dass sich mit den gesellschaftlichen Strukturen auch die Grundlagen der Sozialen Arbeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verändert haben und zum Teil brüchig geworden sind. Wenn also Mührel mit Heitmeyer meint, dass Integration die soziale Frage der Gegenwartsgesellschaft sei (vgl. Mührel 2010: 94), so ist dies nicht zuletzt als Reaktion auf das Ende dieser Selbstverständlichkeit und die daraus folgende Zäsur für die Soziale Arbeit zu verstehen. Insofern können die Versuche einer inhaltlichen und organisatorischen Neubestimmung Sozialer Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten unternommen worden sind, als Reaktion auf diese gesellschaftlichen Entwicklungen gedeutet werden.

Ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist die in den 1980er Jahren zunehmende Orientierung der öffentlichen Verwaltung an privatwirtschaftlichen Organisationsprinzipien und Effektivitätsansprüchen.

Analog wurde die Erbringung von Leistungen Sozialer Arbeit immer deutlicher als Dienstleistung konzipiert (vgl. etwa Dewe/Otto 1984). Diese – durchaus kontrovers geführte – Dienstleistungsdebatte hing nicht zuletzt mit Fragen der eigenen professionellen und disziplinären Identität zusammen. Insbesondere wurden von den Fürsprecher*innen einer Dienstleistungsorientierung sowohl die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung Sozialer Arbeit betont als auch eine verstärkte Partizipation ihrer Klient*innen an der Leistungserbringung eingefordert (vgl. Dewe/Otto 2012: 198f.); eine Neuformulierung der Sozialen Arbeit als Dienstleistung sollte beides ermöglichen. Damit hing darüber hinaus eine – seit den 2000er Jahren nochmals forcierte – auf den Markt zugeschnittene Neuausrichtung der Trägerstruktur zusammen. Freie Träger mussten sich nun in der Konkurrenz zu anderen freien Trägern behaupten: Die im Postfordismus universalisierte Konkurrenz ließ sich jetzt vermehrt auch in der Sozialen Arbeit feststellen und erfasste ebenso die dortigen Beschäftigungsverhältnisse (vgl. Reinisch 2016: 160f.). Diese Neuerungen stießen vielfach auf Kritik, wurden zum Teil aber auch offensiv begrüßt. So meinte R. Lutz, die Soziale Arbeit müsse „die Forderung nach ‚Ökonomisierung‘ konstruktiv aufnehmen“ (Lutz 2008: 3) und „sich noch viel konsequenter als Dienstleister begreifen“ (ebd.).

Analog zur während der Industrialisierung realisierten Rechtsgleichheit der Subjekte, die Voraussetzung zum Abschluss von Verträgen auch über die Überlassung von Arbeitskraft war, sollen die Klient*innen nun in den Konzepten der überwiegenden Mehrzahl dienstleistungstheoretischer Grundlegungen Sozialer Arbeit statt als Hilfebedürftige als gleichberechtigte Vertragspartner*innen betrachtet und behandelt werden (vgl. Scharschuch 2006: 91). Diese vermeintliche Gleichheit der Beteiligten ist nicht zuletzt eine wesentliche Bedingung zum Abschluss von Verträgen zwischen Vertragspartner*innen. Infolge dieser Dienstleistungsorientierung werden Klient*innen Sozialer Arbeit oft analog zu klassischen Dienstleistungen als Kund*innen definiert – hierbei wird allerdings übersehen, dass Klient*innen in vielen Praxisfeldern eben nicht Auftraggeber*innen Sozialer Arbeit im Sinne von freien Akteur*innen auf einem „Markt“ sind; vielmehr ist anzunehmen, dass oft „die Konsumenten Objekt und nicht Subjekt des Prozesses der Bedürfnisbefriedigung durch soziale Dienstleistungen sind“ (Büschken 2017: 186). Zwar kann z. B. bei vielen Beratungsangeboten wohl von einer höheren Selbstbestimmtheit ausgegangen werden als etwa im Bereich der Straffälligenhilfe oder anderer stärker auf Kontrolle ausgerichteter Tätigkeiten; eine Darstellung Sozialer Arbeit als Dienstleistung birgt jedoch immer die Gefahr, reale Machtverhältnisse,

die in der Beziehung zwischen Sozialpädagog*innen und Klient*innen wirksam sind, auszublenden. Hauptert zieht unter Verweis auf Butterwegge Parallelen zwischen dieser Art von Verträgen und solchen in der freien Wirtschaft, die auf dem Äquivalententausch beruhen (vgl. Hauptert 2003: 126) – die der kapitalistischen Gesellschaft eigentümliche Durchsetzung von Äquivalent und Rationalisierung, wie sie von Adorno analysiert wurde, verlängert sich somit in die Soziale Arbeit und die Beziehung zwischen Professionellen und Klient*innen hinein. Auch wenn diese Beziehung aus mehreren Gründen nicht im engeren Sinne als eine typische Dienstleistungsbeziehung definiert werden kann und das Tauschprinzip mithin (zumindest bisher) nicht den Kern dieser Beziehung ausmachte, so ist hier doch eine klare Tendenz in Richtung einer – im weberschen Sinne – Rationalisierung derselben zu erkennen. Hauptert bemerkt zwar, dass einige Aspekte Sozialer Arbeit in Teilen durchaus Dienstleistungscharakter haben können – jedoch soll dies nicht zu dem Schluss verleiten, dass nun die Soziale Arbeit in all ihren Facetten unter Dienstleistungskategorien gefasst werden könne. (vgl. ebd.: 124) Tatsächlich könnte Soziale Arbeit in der Hinsicht als Dienstleistung beschrieben werden, dass Auftraggeber*innen und damit Kund*innen meist öffentliche Stellen sind, die eine „Bearbeitung“ der Klient*innen einkaufen. Produkt wäre dann z. B. eine Verhaltensänderung der Klient*innen.

Ähnliches lässt sich für die Implementierung von Qualitätsmanagementsystemen zeigen. Nicht zufällig wird Qualitätsmanagement (QM) auch von Bröckling als neoliberale Strategie zur Durchsetzung ökonomischer Interessen bewertet (vgl. Bröckling 2007: 229). Zwar existiert eine Vielzahl solcher Systeme, doch gibt es zentrale Merkmale, die diesen gemeinsam sind. Ebenso wie die von Bröckling geschilderte Marktanpassung ist Qualitätsmanagement so angelegt, dass es „kontinuierliche Bestandsaufnahmen und Bewertungen verlangt“ (Gnahn/Quilling 2019: 97). Nötig hierfür ist eine „Quantifizierung von Qualitäten“ (ebd.: 16); in der Sozialen Arbeit naturgemäß heterogene, da von Individuen und deren Zusammenwirken abhängige Prozesse, müssen durch Festlegung bestimmter Merkmale und Merkmalsausprägungen vergleichbar gemacht werden, um „Qualität“ möglichst allgemeingültig bestimmen zu können. Insofern ist Qualitätsmanagement – vor allem in der Sozialen Arbeit – als anschauliches Beispiel für die in der *Dialektik der Aufklärung* angesprochene, für die bürgerliche Gesellschaft typische Reduktion von Qualitäten auf abstrakte Größen zu betrachten. Ziel von QM ist es, Effektivität und Effizienz von Hilfeverläufen optimieren und so den Ressourceneinsatz rational gestalten zu können. Bei einem solchen Vorgehen besteht jedoch die Gefahr, die

spezifische Eigengesetzlichkeit sozialer Interaktion, die mit industriell gefertigten, also normierten Waren gleichgesetzt wird, zu übergehen. Mit Recht verweist B. Müller zwar auf die Notwendigkeit von „angemessenen Settings“ (Müller 2012: 968), also funktionierender Strukturen für das Gelingen pädagogischer Arbeit; dass hierfür auch quantifizierbare Parameter wie Raum, Zeit, Materialien u. a. von Bedeutung sind, kann und soll nicht bestritten werden – problematisch ist es jedoch, die spezifische Qualität von Beziehungsgeschehen oder Gesprächen mit den gleichen Mitteln zu betrachten wie z. B. die angemessene Möblierung einer Beratungsstelle. Dennoch ist „der Nachweis über die Qualität personenbezogener sozialer Dienstleistungen aus den konzeptionellen Erneuerungsversuchen der sozialen Dienste nicht mehr wegzudenken“ (Flösser/Oechler 2006: 155f.), Qualitätsmanagement insofern also weithin etabliert – auch wenn die ursprünglich mit der Einführung von Qualitätsmanagement verbundenen Ziele, insbesondere hinsichtlich der Einsparung von Kosten, meist nicht realisiert werden konnten (vgl. ebd.: 155).

Wenn V. White anmerkt, dass die Zukunft der Sozialen Arbeit insgesamt von einer stärkeren Anpassung an politische Vorgaben abhängen wird (vgl. White 2003: 433), zeigt sich ein gewisser Realismus in Bezug auf die Abhängigkeiten der Sozialen Arbeit selbst: Kund*in ist in vielen Fällen die öffentliche Verwaltung, die die Leistungen der Sozialen Arbeit „einkauft“ bzw. finanziert. Insofern war die Aufnahme der aus der Politik bekannten Aktivierungslogik und letztlich neoliberaler Rhetorik auch eine Folge der politischen Neujustierung seit den 1980er Jahren und des ökonomisch begründeten Drucks, dem sich die Träger der Sozialen Arbeit zunehmend ausgesetzt sahen. Dabei entsteht ein Widerspruch zwischen dem im Kund*innenbegriff enthaltenen Anspruch auf Selbstbestimmung und der realen Stellung der Klient*innen in der Erbringung der Hilfe, was – wie im folgenden Zitat von R. Lutz - teils klar benannt wird: „Die Versorgung von Klienten ist nicht mehr alleiniger Zweck, sondern wesentliches Mittel, um den Träger bzw. den Anbieter in seinem Bestand zu sichern. Klientenversorgung ist das Produkt, das den wirtschaftlichen Erfolg sichert“ (Lutz 2008: 4) – eine Bestätigung des Objektstatus‘ der Klient*innen in der Dienstleistungsperspektive.

Das bereits angesprochene Primat der Funktionssysteme Politik und Wirtschaft ist dementsprechend auch für die Soziale Arbeit zu konstatieren: Die Umsetzung politischer Entscheidungen ist aus ökonomischen Gründen unabdingbar. Soziale Arbeit selbst kann unter diesen Umständen nicht als eigenständiges Funktionssystem der Gesellschaft betrachtet werden: So spricht z. B. Stichweh von „Parasiten“ der Funktionssysteme

[...], die sich von den ungelösten Problemen der Funktionssysteme nähren“ (Stichweh 2005: 61), und meint damit zweifelsohne auch die Soziale Arbeit.²³⁴ Soziale Arbeit wäre systemtheoretisch somit nicht als eigenständiges System zu betrachten, sondern vielmehr im „Zwischenraum“ der Funktionssysteme tätig: Soziale Arbeit kommuniziert zwischen und mit den relevanten Systemen – Wirtschaft, Politik, Gesundheit etc. –, sodass eine eigene konstante disziplinäre bzw. professionelle, zunächst naheliegender erscheinende Verortung etwa im System Bildung und Erziehung zumindest innerhalb eines solchen systemtheoretischen Paradigmas nicht sinnvoll zu plausibilisieren wäre.²³⁵ Stattdessen könnte sie als eine Art der institutionalisierten Interdependenzunterbrechung betrachtet werden, die daran beteiligt ist, gleichzeitige Exklusionen aus mehreren Funktionssystemen zu vermeiden bzw. die an der Etablierung gesonderter Bereiche innerhalb einzelner Funktionssysteme mitwirkt, um einen niedrigschwelligen Zugang zu diesen ermöglichen, also für Inklusion zuständig ist.

Festzuhalten bleibt, dass die Soziale Arbeit vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklungen vor großen Herausforderungen steht: Sie soll ihren Nutzen für die neu gestellten Anforderungen unter Beweis stellen und sich neu organisieren, um auch weiterhin die eigene gesellschaftliche und auch ökonomische Position erhalten (oder sogar ausbauen) zu können. Dass dies gelungen ist, bemerkt Rauschenbach im Jahr 2014 für den Bereich der Kinder- und Jugendhilfe: Hier sei im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts ein zuvor kaum absehbarer Ausbau der Angebote zu konstatieren (vgl. Rauschenbach 2014: 173), was allerdings nicht nur

234 Wörtlich schreibt Stichweh in diesem Zusammenhang von „Wohlfahrts- und Nichtregierungsorganisationen“ (Stichweh 2005: 61). Die Wahl des Ausdrucks „Parasiten“ ist allerdings kritisch zu hinterfragen: So besteht hier die Gefahr einer Übertragung des Vorwurfs des Parasitentums insbesondere auf bereits marginalisierte und von Diskriminierung betroffene Klient*innen Sozialer Arbeit; die vorherrschende individualisierende Schuldzuschreibung bei Problemlagen dürfte eine solche „Übertragung“ begünstigen.

235 Ob und inwieweit eine systemtheoretische Grundlegung Sozialer Arbeit tatsächlich sinnvoll oder vielmehr kritisch zu betrachten ist, kann hier nicht ausbuchstabiert werden. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, dass eine solche Betrachtung einigen Widerhall in zeitgenössischen Theorien Sozialer Arbeit findet, was sich nicht zuletzt in einer inzwischen selbstverständlichen Verwendung von Termini wie Inklusion und Exklusion – aller Widersprüchlichkeit und begrifflicher Schwierigkeiten zum Trotz – zeigt (zu den verschiedenen Möglichkeiten einer Bezugnahme auf Systemtheorien vgl. Hosemann/Geiling 2013: 19f.; zu normativen Konsequenzen einer Entscheidung zwischen einer Grundlegung durch die luhmannsche oder alternativ die bungsche Systemtheorie vgl. Klassen 2009).

positive Folgen hätte. So müsse sich Soziale Arbeit – da sie vermehrt im öffentlichen Fokus stehe – stärker an der Effizienz ihrer Maßnahmen messen lassen; ihre Ausweitung selbst jedoch, so ließe sich entgegenhalten, kann in Zeiten allerorten konstatierten Kostendrucks durchaus als wichtiger Indikator dafür gelten, dass sie ihre Aufgaben recht erfolgreich auszuführen scheint. Ein zweites Problem sieht Rauschenbach in der zunehmenden Übernahme fachfremder Standards in die Kinder- und Jugendhilfe, die aus der wachsenden Bedeutung von Kooperationen mit anderen Akteur*innen resultiert (vgl. ebd.: 182f.). Angesichts der konstatierten Stellung Sozialer Arbeit zwischen den gesellschaftlichen Funktionssystemen scheint dies nur folgerichtig: Schließlich muss Soziale Arbeit in der Lage sein, mit den Funktionssystemen zu kommunizieren, um Anschlussfähigkeit an diese herstellen zu können. Im Falle des Aktivierungsdiskurses in Politik und Wirtschaft wird die Kommunikation dadurch erleichtert, dass dieser Diskurs semantisch an Diskurse innerhalb der Sozialen Arbeit erinnert, leicht ersichtlich etwa am Beispiel des Empowermentansatzes²³⁶. Dementsprechend können Träger und Angestellte in der Sozialen Arbeit zumindest zum Teil auf professionseigene Wissensbestände zurückgreifen, um ihre Konzeptionen, Programme und Tätigkeiten an den geänderten gesellschaftlichen Anforderungen auszurichten, die sich aus den Ansprüchen des aktivierenden Sozialstaats ergeben.

Die Orientierung Sozialer Arbeit an ökonomischen Ansprüchen gegenüber den Individuen ist – wie in Kapitel 4.1.1 gezeigt – nicht neu. Dennoch lohnt es sich, die Vermittlung dieser Ansprüche innerhalb der Theorie Sozialer Arbeit vor dem Hintergrund des aktivierenden Sozialstaats näher zu beleuchten. Der bereits zitierte R. Lutz entwirft ein Bild, das sehr eng an die im vorigen Teilkapitel erörterten Entwicklungen angelehnt ist. So wirbt er für eine Abkehr von der Idee der Parteilichkeit, um die

236 Für Herriger ist 1997 die Herkunft aus der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung noch ein entscheidendes Merkmal des Empowermentansatzes (vgl. Herriger 1997: 18ff.), das eine auf Empowerment ausgerichtete Soziale Arbeit in eine enge Verbindung zu emanzipatorischen sozialen Bewegungen rücken könnte (vgl. ebd.: 34f.). Allerdings werden auch hier bereits mögliche problematische Implikationen benannt (vgl. ebd.: 46f.), die bei Bröckling später unter dem Begriff der „Selbstregierung“ (Bröckling 2007: 184) in einen engen Zusammenhang mit neoliberaler Gouvernementalität gebracht werden: „Gefordert wird nicht der Verzicht auf Führung, sondern ein effizienteres, weil Fremddurch Selbststeuerung ersetzendes Führungsprogramm.“ (ebd.: 208) Auch in Zusammenhang mit dem Begriff „Empowerment“ gilt es also, den konkreten geschichtlichen und sozialen Kontext der Verwendung zu reflektieren.

Klient*innen im Sinne der Dienstleistungstheorie als Kund*innen der Sozialen Arbeit fassen zu können. Er fordert, „dass sich Soziale Arbeit im Kontext des Aktivierungsdiskurses funktional und methodisch daran beteiligt, die Selbstverantwortung der Subjekte zu fördern, und dies zu begleiten und zu steuern“ (Lutz 2008: 6) – auch dies ist anschlussfähig an die sozialarbeiterische Maxime von der Hilfe zur Selbsthilfe – und somit auch eine Abkehr von der kollektiven hin zur individuellen sozialen Fürsorge aktiv zu unterstützen. Für die Soziale Arbeit würde dies eine Spaltung in eine „Zwei-Klassen-Sozialarbeit“ (ebd.: 9, kursiv im Original) bedeuten, in der die Leistungsfähigen Unterstützung, die Nichtleistungsfähigen oder -willigen eine „Grundversorgung über Suppenküchen, Tafeln, Kleiderkammern, Almosen und kommunale Notunterkünfte“ (ebd.) erhalten. Eine solche Entwicklung wird von Lutz allerdings nicht kritisiert; vielmehr betont er die Kompatibilität der Aktivierungsrhetorik mit klassisch sozialarbeiterischen Prinzipien: So sei es immer schon Aufgabe der Sozialen Arbeit gewesen, „Subjekte in ihrer je eigenen Biographie zu unterstützen, Menschen zu selbstverantwortlichem Handeln zu befähigen, ihnen zu helfen, in den jeweiligen Verhältnissen authentisch zu sein“ (ebd.: 10) – nun eben unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats (vgl. kritisch hierzu auch Seithe 2012: 273ff.). Insofern wären die Integrationsfähigkeit und der Willen zur Integration in Lohnarbeit ein entscheidendes Kriterium für die Art der gewährten Unterstützung und die inhaltliche Ausgestaltung Sozialer Arbeit insgesamt.

Pötter unterscheidet – offenbar in Anlehnung an Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt²³⁷ – zwei Formen gesellschaftlicher Teilhabe: *Inklusion* als Inklusion in die Erwerbsarbeit einerseits und die soziale *Integration* in die Lebenswelt bzw. ein soziales Milieu andererseits (vgl. Pötter 2008 108f.). Aufgabe Sozialer Arbeit sei es dann, „die ‚Anschlussfähigkeit‘ des Individuums an *beide* Teilhabeformen der Gesellschaft“ (ebd.: 109, kursiv im Original) zu ermöglichen und sicherzustellen. Pötter verweist auf Kleve, der mögliche Konflikte zwischen beiden Teilhabeformen thematisiert und dafür plädiert, dass Soziale Arbeit unter Umständen auch

237 Habermas bezieht sich mit der Verwendung des Systembegriffs zumindest implizit auf die soziologischen Systemtheorien. Er konstatiert eine Dichotomie der sozialen Welt und des individuellen Handelns in „ein zweckrationales Handeln der Individuen in der *Systemwelt* und ein kommunikatives Handeln in der *Lebenswelt*“ (Nowak 2009: 47, kursiv im Original). Kennzeichnend für die Moderne ist ein zunehmendes Übergreifen der Imperative des Systems auf die Lebenswelt, was den Einfluss der Individuen auf ihr eigenes Leben schmälert (vgl. ebd.: 49).

Desintegrationsprozesse fördern müsse, um Inklusion zu ermöglichen (vgl. ebd.: 110). Es kann für die Soziale Arbeit also für das Ziel einer erfolgreichen Inklusion in den Arbeitsmarkt hilfreich sein, Anzahl oder Qualität sozialer Bezüge der Klient*innen zu reduzieren; es ist evident, dass eine starke Verbundenheit mit einem Sozialraum oder ein hohes Maß an Kohäsion in einer sozialen Gruppe der politisch geforderten Mobilität im Wege steht. Neu ist, dass nach der Abkehr von der Parteilichkeit Sozialer Arbeit dem Individuum nun die Entscheidung über eine Priorisierung der Teilhabebereiche im Namen seiner eigenen Subjektivität abgenommen wird.²³⁸ Pötter fordert jedoch explizit, die Lebenswelten zu schützen. Dies wird allerdings nicht mit deren Eigensinn begründet; vielmehr würde die Lebenswelt benötigt, da sie „Ressourcen und Innovationspotentiale“ (ebd.: 112) bereithält, die dann im ökonomischen Bereich nutzbar gemacht werden können.

Während insbesondere das Beispiel von R. Lutz in seiner Konsequenz hinsichtlich des Ausmaßes der Anpassung an die durch die Aktivierungspolitik herrschenden Vorgaben allein stehen dürfte, zeigen Beispiele wie dasjenige Pötters, wie sehr die Logik der Aktivierung in die Diskurse der Sozialen Arbeit eingedrungen ist; bei Pötter selbst, wenn die Lebenswelt vor allem aufgrund ihrer Rolle als Mittel zum Systemerhalt als schützenswert erachtet wird.²³⁹ Diese inhaltliche Zuspitzung ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Vermarktlichung der Sozialen Arbeit zu sehen: Die zunehmende Konkurrenz unter den freien Trägern (vgl. Seithe 2012: 137f.) erfordert eine stärkere Ausrichtung an den Wünschen der Kostenträger, die wiederum nach politischen und ökonomischen Maßgaben entscheiden. So positioniert sich Soziale Arbeit faktisch – bewusst oder nicht – als systemstabilisierende Institution, als „integraler Bestandteil des gesellschaftlichen Geschehens“ (Winkler 2015: 215).

Die Aufgaben Sozialer Arbeit werden von Scherr – wiederum in an Systemtheorie erinnernder Terminologie – mit „Exklusionsvermeidung,

238 Selbstverständlich kann der Aspekt der individuellen Loslösung von der bisherigen Lebenswelt in vielen Bereichen ein notwendiger Bestandteil erfolgreicher Hilfe sein, etwa im Bereich der Suchtkrankenhilfe.

239 Ähnliche Tendenzen gibt es auch bei Böhnisch und Schröer. Hier heißt es: „Es geht dabei darum aufzuzeigen, dass ökonomisches Wachstum nur deshalb möglich ist, weil es durch Bildung *und* Sozialarbeit sozial reproduziert, also erst durch sie ermöglicht wird.“ (Böhnisch/Schröer 2001: 166, kursiv im Original) Es wird also versucht, Soziale Arbeit (und Bildung) nicht in ihrer Bedeutung für die Subjekte, sondern vor allem in ihrer Bedeutung als Grundbedingung für das Funktionieren der Ökonomie zu begründen.

(Re-)Inklusionsermöglichung und Exklusionsverwaltung“ (Scherr 2015a: 191) bestimmt, wobei die Begriffe Inklusion und Exklusion explizit nicht normativ zu verstehen seien, Exklusion in bestimmten Fällen sogar der Inklusion vorzuziehen, oft allerdings mit problematischen Lebensverhältnissen verbunden sei.²⁴⁰ Doch auch hier zeigt sich, dass gesellschaftliche Integration und Erwerbsarbeit in einem engen Zusammenhang stehen: So geht es auch Scherr zunächst um eine Arbeitsmarktintegration bzw. – sollte sich dies im individuellen Fall zunächst nicht als möglich erweisen – darum, dass insbesondere bei arbeitslosen Jugendlichen die individuelle „Ausbildungs- und Arbeitsmarktmotivation aufrecht erhalten bleiben“ (ebd.: 191). Allerdings wird dies mit einer wichtigen Einschränkung verbunden; so macht Scherr deutlich, dass es Ziel Sozialer Arbeit sein müsse, auch aus der Erwerbsarbeit ausgeschlossenen Menschen dabei zu helfen, „ein geordnetes Leben zu führen“ (ebd.). Für Scherr geht es primär darum, Exklusionen aus den übrigen Funktionssystemen zu verhindern, wenn eine Integration in das Erwerbsleben nicht unmittelbar möglich ist (vgl. ebd.: 190f.), also für eine Interdependenzunterbrechung zu sorgen.

Wenn Pötter im Hinblick auf den Umgang mit Arbeitslosigkeit in der Jugendarbeit zwischen einerseits einem arbeitsmarkt- und andererseits einem lebensweltorientierten, an Bewältigung ausgerichteten Ansatz unterscheidet (vgl. Pötter 2008: 98ff.), lässt sich Scherr durch diese Prioritätensetzung klar als Vertreter des lebensweltorientierten Ansatzes bezeichnen.²⁴¹ In diesen theoretischen Kontext lassen sich auch die von Bode geschilderten Arbeitslosen- und Sozialinitiativen einordnen, die in den 1970er Jahren versuchten, soziale Reintegration über die Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten außerhalb des öffentlichen oder marktlichen Bereichs zu ermöglichen (vgl. Bode 2011: 327), was in den 1980er Jahren unter Beteiligung der Sozialen Arbeit in die Konzeption eines *Zweiten*

240 Hier handelt es sich um eine Replik auf Wohlfahrt, der auf die normativen Implikationen einer solchen Funktionsbestimmung Sozialer Arbeit hingewiesen hatte (vgl. Wohlfahrt 2014: 22).

241 Lebensweltorientierung bezeichnet im Bereich der Sozialen Arbeit im engeren Sinne einen Ansatz von Thiersch, den er zunächst unter dem Namen *alltagsorientierte Sozialpädagogik* (so der Untertitel seines Buches von 1986), später *lebensweltorientierte Soziale Arbeit* (so im Titel von Grunwald und Thiersch 2008) vertreten hat. In der vorliegenden Arbeit werden (falls nicht anders gekennzeichnet) Pötter folgend unter „lebensweltorientierte Ansätze“ alle Versuche gefasst, die sich deutlich von einer expliziten Arbeitsmarktzentrierung unterscheiden.

*Arbeitsmarktes*²⁴² mündete (vgl. ebd.; Maier/Kreutner/Schmidt 2008: 72). Spätestens in den 1990er Jahren hatte sich hier ein durchaus auch finanziell lukratives Betätigungsfeld für professionelle Soziale Arbeit etabliert, in dem das „Ziel der schnellstmöglichen Vermittlung in Beschäftigung gleich welcher Art“ (Bode 2011: 328) vorherrschte (vgl. auch Wallimann 2000b: 267).²⁴³ Maier, Kreutner und Schmidt machen deutlich, dass die Bewältigungsperspektive vor allem unter dem Einfluss der Arbeiten Krafelds (vgl. hierzu Krafeld 2008) in der Theorie zwar an Akzeptanz gewann, die Praxis jedoch vom Ziel der Erwerbsintegration bestimmt blieb (vgl. Maier/Kreutner/Schmidt 2008: 76). Dies korrespondiert dem Resümee Pötters, nach dem sich der arbeitsmarktzentrierte Ansatz im Umgang mit Erwerbslosigkeit durchgesetzt habe (vgl. Pötter 2008: 105; vgl. hierzu auch Rießen 2016: 267).

Wenn Sozialpolitik in der Gegenwartsgesellschaft vor allem „[...] Exklusionsvermeidung zum Zwecke einer aktiven Inklusion in die Wettbewerbsordnung [bedeutet]“ (Bröckling 2007: 84), so gilt dies – so sollte deutlich geworden sein – auch und besonders für die Soziale Arbeit; umso mehr, je näher die konkrete Aufgabe am Arbeitsmarkt angesiedelt ist. Am deutlichsten wird diese Tendenz im Bereich der *Sozialen Dienstleistungen am Arbeitsmarkt* – ein Begriff, der offenbar eng an den der *Modernen Dienstleistungen am Arbeitsmarkt* angelehnt ist und damit an einen der Leitbegriffe der angesprochenen Reformen um das Jahr 2000. Diese Reformen bewirkten auch in diesem Bereich eine Herstellung von (Quasi-)Märkten (vgl. Bode 2011: 324f.), auf denen traditionelle Anbieter und privatwirtschaftliche Anbieter Sozialer Arbeit in Konkurrenz treten sollen, um Erwerbslose im Auftrag des JobCenters in Arbeit zu vermitteln oder für diese zu qualifizieren (vgl. Truschkat/Peters 2018: 189f.).

Böhringer sieht die Soziale Arbeit aufgrund der biographischen Bedeutung der Erwerbsarbeit gerade im Zusammenhang mit den Dienstleistungen am Arbeitsmarkt in der Pflicht, sich „an den jeweils geltenden Rahmenbedingungen zu orientieren“ (Böhringer 2008: 166) und daher vielfäl-

242 Der Begriff *zweiter Arbeitsmarkt* beschreibt einen Bereich „tariflich bezahlter Beschäftigung in befristeten Projekten öffentlicher und gemeinnütziger Einrichtungen, die auf die Deckung bislang unbefriedigter (und nicht marktgängiger) Bedürfnisse ausgerichtet waren“ (Bode 2011: 327). Der zweite Arbeitsmarkt steht somit im Kontrast zum *ersten Arbeitsmarkt*, auf dem Arbeitskraft ausschließlich nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage verteilt wird.

243 Für Wallimann macht sich hier eine Tendenz bemerkbar, die er als Auslagerung von „Pflege und Erneuerung des Humankapitals an die öffentliche Hand“ (Wallimann 2000b: 269) bezeichnet.

tige Aufgaben im Bereich der Arbeitsmarktintegration wahrzunehmen: „Eine ganzheitliche individuelle Integration setzt [...] eine Integration in und durch Arbeit voraus.“ (ebd.) So fordert er, für eine Diversifizierung der Angebote zu sorgen, um individuellen Bedarfen besser begegnen zu können. Diese Argumentation erscheint innerhalb des arbeitsmarktorientierten Ansatzes nachvollziehbar und schlüssig; bei näherer Betrachtung offenbart sie jedoch ein gravierendes Problem: So handelt es sich bei dem Autor den im Sammelband gegebenen Informationen zufolge um den ehemaligen Vorsitzenden der BAG Arbeit, ein Zusammenschluss von Unternehmen, Projekten und Initiativen der Arbeitsförderung und Weiterbildung. Die hier offensichtlich werdende Gefahr, dass sich – besonders in einem ökonomisch derart umkämpften Themenfeld – betriebswirtschaftliche und wissenschaftliche bzw. fachliche Aspekte überlagern, ist eine direkte Folge der zunehmenden Vermarktlichung und Ökonomisierung Sozialer Arbeit in den letzten Jahren.

Tatsächlich lässt sich eine Diversifizierung der Maßnahmen zur Arbeitsmarktintegration, wie sie 2008 von Böhringer noch gefordert wurde, konstatieren. Eine Studie von Freier zeigt, dass die mit Beginn der Einführung des SGB II etablierten Maßnahmen nur einen kurzfristigen Effekt auf den Arbeitsmarkt hatten. So seien zunächst vor allem bereits arbeitsmarktnahe Personen in Erwerbsarbeit integriert worden, arbeitsmarktferne Erwerbslose hingegen von den im SGB II vorgesehenen Maßnahmen zur schnellen Arbeitsmarktintegration – vor allem der Sanktionierung von „Fehlverhalten“ – kaum zu erreichen gewesen. (vgl. Freier 2016: 17f.; Marquardsen 2018: 155) Um hier gegenzusteuern, wurden Maßnahmen der *sozialen Aktivierung* eingeführt, die sich auf die gesamte Person beziehen sollen, um überhaupt erst die Beschäftigungsfähigkeit herzustellen. Als Beispiele führt Freier „Kurse zur Rückengymnastik, Ernährung, Stressbewältigung oder Haushaltsführung, kulturelle Maßnahmen wie Tanzkurse und Theatergruppen, aber auch Schuldner- und Suchtberatung sowie sozialpädagogische Beratung“ (Freier 2016: 15) an. Ziel ist es vor allem, die gerade für die Ausübung von Dienstleistungen nötigen Sozialkompetenzen und Gefühle der Selbstwirksamkeit zu stärken. Freier zufolge wirken solche Maßnahmen sozialer Aktivierung dekommodifizierend, „indem den Teilnehmenden ein legitimer Status trotz Erwerbslosigkeit zuteilwird“ (ebd.: 11).²⁴⁴

244 Dekommodifizierung wird von Opielka als eine wesentliche Wirkung des modernen Wohlfahrtsstaates betrachtet, die der Tendenz zur Ausbreitung der Lohnarbeit tendenziell entgegensteht. Demnach werden im Wohlfahrtsstaat

Diese Sicht scheint allerdings euphemistisch: Im Kern wird den Betroffenen dargelegt, dass nicht mangelnde Qualifikation oder berufliche Kenntnisse (und schon gar nicht gesellschaftliche oder ökonomische Gründe) zwischen ihnen und einem Erfolg am Arbeitsmarkt stehen; vielmehr wird suggeriert, dass die Ursachen in den persönlichen Eigenschaften der Betroffenen zu finden seien. Die Individualisierung gesellschaftlicher Probleme wird so stärker als zuvor bis in die intimen Bereiche der Person vorangetrieben. In Rückgriff auf Lukács ist zu konstatieren, dass der Einsatz der Persönlichkeit selbst für berufliche Zwecke alles andere als eine Dekommodifizierung darstellt. Im Gegenteil zeigen sich hier ein Umsichgreifen der Warenform und eine Zurichtung der Subjekte nach deren Modell – ebenso wie ein gestiegener Druck, das eigene Selbst diesem Modell anzupassen. Weiterhin fällt auf, dass Freiers Beispiele allesamt eher unterstützenden oder gar spielerischen Charakter haben. Dagegen verweist Marquardsen auf Untersuchungen, nach denen in der Praxis die fordernde Seite der Arbeitsmarktpolitik klar im Vordergrund steht, während der Aspekt der Förderung in den Hintergrund rückt. Verstärkt wird der Druck auf die Betroffenen durch moralisch negative Urteile der in diesem Bereich Beschäftigten (vgl. Marquardsen 2018: 154ff.). Auch ist der Kontext, der im Wesentlichen durch einen Zwang zur Teilnahme als Gegenleistung für die Gewährung finanzieller Hilfen gekennzeichnet ist und somit den scheinbar spielerischen Charakter konterkariert, nicht zu vernachlässigen. So geht es auch in diesem zunächst weniger direktiv scheinenden Bereich der Aktivierungspolitik letztlich um einen anderen Aspekt dessen, was Lessenich als „punitiven Paternalismus“ (Lessenich zit. n. Dahme/Otto/Trube/Wohlfahrt 2003: 10) bezeichnet: die Einübung bestimmter Werte, Normen und Praktiken, die der Aktivierungslogik entsprechen und eine erfolgreiche Integration in den Arbeitsmarkt wahrscheinlicher machen sollen. Die Durchführung von Maßnahmen zur Integration Erwerbsloser ist damit – unter Bezugnahme auf das Konzept der *delayed productivity* – immer auch Förderung der gesamtgesellschaftlichen Produktivität.

Die eben skizzierten Elemente von Aktivierung sind vor allem auf den Umgang mit erwerbslosen Jugendlichen und Erwachsenen bezogen. Die Aktivierungslogik ist allerdings auch in anderen Bereichen präsent, die die Soziale Arbeit direkt und indirekt betreffen, so etwa im Feld der Bildung, das u. a. Rauschenbach auch für die Soziale Arbeit bzw. die Kinder- und

„arbeitsmarktexterne Existenzsicherungspfade“ (Opielka 2008: 59) eingerichtet, die eine Trennung von Lebensunterhalt und Erwerbsarbeit ermöglichen und damit dekommodifizierend wirken.

Jugendhilfe als zentral betrachtet (vgl. Rauschenbach 2014: 176f.).²⁴⁵ Insbesondere die PISA-Studien haben dazu beigetragen, die „Leistungsfähigkeit“ des deutschen Bildungssystems im internationalen Vergleich kritisch zu hinterfragen.²⁴⁶ Allerdings hatten Böhnisch und Schröer bereits vor dem so genannten PISA-Schock 2001 – zwar im selben Jahr, vermutlich jedoch bereits vor Veröffentlichung der Studie – eine Neuorganisation des Bildungswesens erwartet, von der die Soziale Arbeit profitieren könne (vgl. Böhnisch/Schröer 2001: 189). So könnten dann in einer neuformierten Bildungslandschaft „auch die Sozialarbeiter ihre mediatorischen Sozialkompetenzen produktiv ausspielen und Wesentliches zur Entwicklung sozialer Schlüsselkompetenzen beitragen“ (ebd.), sodass sich Soziale Arbeit als Ganze „von der Instanz sozialer Kontrolle und Prävention zu einem Netzwerk sozialer Regulation entwickeln“ (ebd.) könnte.

Die gesellschaftliche Bedeutung von Bildung bzw. deren öffentliche und öffentlichkeitswirksame Thematisierung erschließt sich nicht zuletzt durch die verbreitete Deutung der im letzten Teilkapitel aufgezeigten gesellschaftlichen Veränderungen, insbesondere in der Arbeitswelt. Wissen und damit Bildung nehmen als Produktivkraft im ökonomischen Sinn einen bedeutend höheren Stellenwert ein als zuvor, sodass auch an die Arbeitskräfte nun andere Ansprüche gestellt werden. (vgl. Wright 2014: 81f.) Der Ausbau von Bildungsinstitutionen und die Verallgemeinerung des Zugangs zu diesen können somit (auch) als Anpassungsleistungen der Bildungspolitik an ökonomische Erfordernisse verstanden werden.²⁴⁷ Allerdings wird durch diese Bildungsexpansion nicht zwingend die Zahl der Arbeitsplätze erhöht; stattdessen lässt sich vor allem ein Effekt auf die Zahl

245 Wörtlich hebt Rauschenbach die Bedeutung der Themen „Bildung, Ungleichheit und Inklusion“ (Rauschenbach 2014: 176) hervor, bemerkt aber selbst die enge thematische Verknüpfung dieser Aspekte: So wird Ungleichheit gesellschaftlich wesentlich als Chancenungleichheit im Bildungsbereich thematisiert, Inklusion bezieht sich meist auf Inklusion ins Bildungssystem.

246 Design und Ergebnisse der PISA-Studien sind allerdings selbst kritisch zu hinterfragen. So arbeitet Krautz heraus, dass „PISA [...] auf rein zweckorientiertes Denken und ökonomische Verwertbarkeit von funktionalem Wissen [zielt]“ (Krautz 2011: 82) und somit auf einer bestimmten Definition des Bildungsbegriffs beruht, in dem Quantifizierung und Standardisierung im Mittelpunkt stehen (vgl. ebd.: 83).

247 Wie z. B. Krautz deutlich macht, gilt dies in doppeltem Sinne. Neben der Ausrichtung von Bildungsinhalten am Bedarf der Ökonomie werden im Bildungsbereich zunehmend einzelne Segmente privatisiert und ökonomisiert. Hinzu kommt eine immer größere Bedeutung kommerzieller Angebote in diesem Bereich. (vgl. Krautz 2011: 155ff.)

der gut ausgebildeten und spezialisierten Arbeitnehmer*innen feststellen, was vor allem die Konkurrenz um die vorhandenen Arbeitsplätze verstärkt (vgl. ebd.). In dieser Perspektive wird deutlich, dass die angesprochene politisch forcierte Herstellung und damit auch Verbilligung der Ware Arbeitskraft nicht erst seit den Reformen der Agenda 2010 unternommen wird und nicht auf den Bereich der (unmittelbaren) Arbeitsmarktpolitik beschränkt ist.

Allerdings ist hier – in Vorgriff auf Kapitel 4.3 – eine Einschränkung zu machen: So kann Soziale Arbeit nicht auf eine einseitig affirmative Tradition beschränkt werden; vielmehr ist sie insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg (auch) als Teil eines wohlfahrtsstaatlichen Projektes zu begreifen, das ihren Klient*innen tatsächlich konkreten Nutzen verspricht (vgl. Opielka 2008: 94f.). Wie Adorno bereits festgestellt hatte, hatten Angehörige vormals marginalisierter Gruppen infolge der Einbindung des Proletariats in die bürgerliche Gesellschaft zunächst einige materielle Vorteile erhalten. Die – um die Worte aus der *Dialektik der Aufklärung* nochmals zu gebrauchen – materiell ansehnliche, sozial aber klägliche Hebung des Lebensstandards ist in keiner Hinsicht zu unterschätzen: Die Lebensumstände hatten sich vom 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert für den größten Teil der Bevölkerungen der westlichen Gesellschaften immens verbessert.²⁴⁸ Zum Teil wurde dies als Indiz dafür gewertet, dass der Kapitalismus durch Reformen überwunden werden kann, zum Teil wurde daraus der Schluss gezogen, dass eine solche Überwindung aufgrund der bereits erreichten Zugeständnisse eigentlich nicht mehr nötig sei, da der Grundwiderspruch der antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft, wie er von Marx analysiert und z. B. eben von Lukács und Adorno zur Grundlage eigener Theorien gemacht wurde, weitestgehend eingehegt worden sei.²⁴⁹ Soziale Arbeit im klassischen Wohlfahrtsstaat kann als Teil dieser Sozialstaatsutopie verstanden werden: als Institution, die bisher nicht inte-

248 Die Lebensumstände der Angehörigen des Proletariats im 19. Jh. wurden sowohl in wissenschaftlicher, empirischer Form als auch in Romanform häufig verarbeitet. Stellvertretend seien hier die eindringlichen Schilderungen in Engels' Studie *Lage der arbeitenden Klasse in England* (Engels 1973) und Zolas Roman *Germinal* (Zola 2003) genannt.

249 Es ist sicher nicht falsch, hier eine Verbindungslinie zum u. a. von E. Bernstein vertretenen Revisionismus (vgl. Hobsbawm 2012: 484) zu ziehen, der die marxische Verelendungstheorie durch die Möglichkeit der staatlich organisierten Einhegung von Klassenkonflikten widerlegt sah (s. Kap. 2.2.2). Der Auf- und Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Sicherungssysteme nach dem 2. Weltkrieg schien diese Sichtweise zunächst zu bestätigen.

grierten Personen den Weg in die Gesellschaft ermöglichen soll – hierin hat der gegenüber der Sozialen Arbeit nicht zuletzt im Kontext des Dienstleistungsdiskurses erhobene Vorwurf des Paternalismus seinen Ursprung. Damit eng verknüpft ist der klassische, im Jahr 1973 von Böhnisch und Lösch entworfene Begriff des *doppelten Mandats* der Sozialen Arbeit – im Original noch *Sozialarbeit* –, nach dem diese sowohl den Klient*innen als auch der Gesellschaft verpflichtet sei und ihre Leistungen daher innerhalb eines notwendig dialektischen Verhältnisses erbringen muss, nämlich dem Verhältnis von *Hilfe und Kontrolle* (vgl. Röh 2006: 442ff.). Diese je nach Tätigkeitsfeld unterschiedlich stark ausgeprägte Dialektik ist kaum aufzulösen, da eine als Hilfe verstandene erfolgreiche Integration der Individuen in die Gesellschaft oft mit der Kontrolle der Einhaltung bestimmter Normen oder Handlungsmaximen einhergeht; in diesem Zusammenhang sei nochmals an den paradoxen Zusammenhang von Autonomie und Heteronomie im Erziehungsgeschehen allgemein erinnert. Kontrollierende Handlungen wurden jedoch in der Regel paternalistisch mit dem Wohl der Klient*innen und deren mangelnder Fähigkeit zur Selbstkontrolle, die entsprechend „stellvertretend“ geleistet werden muss, begründet. Im Zuge der bezeichneten Reformen in Gesellschaft und Sozialer Arbeit jedoch hat sich das Verhältnis von Hilfe und Kontrolle deutlich verschoben, sodass die Rede vom punitiven Paternalismus auch für die Soziale Arbeit Gültigkeit beanspruchen kann, wie schon länger in theoretischen Abhandlungen vermutet wurde und in empirischen Abhandlungen klar gezeigt werden konnte (vgl. Rießen 2016: 47).

Dies wird auch im vor allem von T. Lutz und Ziegler vertretenen Kontrolldiskurs thematisiert. Lutz konstatiert eine Verschiebung der inhaltlichen Ausrichtung Sozialer Arbeit infolge der „Erosion der fordistischen Arbeitsdisziplin“ (Lutz 2010: 29) und des darauf basierenden wohlfahrtsstaatlichen Integrationsmodus. Individuelle Schuldzuschreibungen führten nun verstärkt zu einem semantischen Zusammenhang von Abweichung und individuellen moralischen Fehlleistungen, sodass Hilfebedürftigkeit in die gedankliche Nähe von Kriminalität rückt (vgl. ebd.: 26). Der hieraus folgende Anspruch auf eine verstärkte Kontrolle der Klient*innen Sozialer Arbeit ist zwar in den aktuellen Rahmenbedingungen klar nachweisbar, trifft allerdings Lutz zufolge vielerorts auf Widerspruch. Häufig berufen sich Professionelle dabei noch auf klassisch wohlfahrtsstaatliche Konzepte von „Hilfe und Integration“ (ebd.: 277). Dieses wohlfahrtsstaatliche Integrationsverständnis, so macht Ziegler deutlich, wird vor allem durch einen Normalisierungsanspruch gekennzeichnet, der in enger Verbindung mit der Verbreitung des Normalarbeitsverhältnisses steht (vgl.

Ziegler 2016: 252). Entsprechend wird diese Form der Integration zunehmend marginalisiert. Als gefährlich oder deviant eingestufte Individuen und Gruppen werden nun tendenziell seltener Ziel von Anpassungsprogrammen: Verstärkt werden ihnen eigene Räume zur Verfügung gestellt, die sich dann allerdings in der Regel außerhalb gesellschaftlicher Kernräume befinden (vgl. ebd.: 254),²⁵⁰ ersichtlich etwa an der Verdrängung von Obdachlosen aus Innenstädten oder der Videoüberwachung belebter Plätze. Lutz bezeichnet mit Young diese neue Orientierung als bulimisch, „da die post-wohlfahrtsstaatliche Gesellschaft mit der wachsenden individuellen Freiheit Verschiedenheit toleriere, schwierige oder gefährliche Menschen jedoch ‚ausspeie‘, bzw. exkludiere“ (Lutz 2010: 30). Auf diese Weise nähern sich Sozial- und Sicherheitspolitik an. Mit Baumann ist zu vermuten, dass eine solche Zuspitzung Sozialer Arbeit Teil der gesellschaftlichen und politischen Reaktion auf ein weit verbreitetes Gefühl der Unsicherheit ist, das nicht zuletzt der Deregulierung des Arbeitsmarktes und anderen neoliberalen Reformen entspringt. Dem Rückgang der Gewährleistung von Sicherheit in den Bereichen Arbeit und Sozialpolitik steht eine teils rigorose Politik auf anderen Gebieten gegenüber, vor allem im Bereich der inneren Sicherheit – ein Verhalten, das sich vor allem Rechtspopulist*innen zu Nutze machen, in der Politik inzwischen jedoch allgemein weit verbreitet ist. (vgl. Baumann 2016: 32ff.)

Mit der Kategorie des Kontrolldiskurses lässt sich ein wichtiger Aspekt postfordistischer Sozialstaatlichkeit und damit auch postfordistischer Sozialer Arbeit fassen: Komplementär zum Abbau verbindlicher sozialer Sicherheit wird die Betonung von innerer Sicherheit bzw. von Kriminalitätsbekämpfung immer wichtiger, was letztlich auch Auswirkungen auf die Soziale Arbeit hat. Wenn Bude fehlende Ausbildung und fehlende Erwerbsarbeit als Ausgangspunkt eines scheinbar unaufhaltsamen Exklusionsverlaufs bestimmt (s. o.), so scheint es auch aus sicherheitspolitischer Perspektive dringend geboten, bei drohender Exklusion – insbesondere im Feld der Arbeit – bereits frühzeitig zu intervenieren. Insofern ist auch Strucks Befürchtung einer verschärften Mitwirkungspflicht der Klient*innen Sozialer Arbeit bis hin zum Ausbau und der Normalisierung geschlossener Unterbringung als Mittel zur „Entsorgung Aktivierungsresistenter“

250 Mit Luhmann könnte man formulieren, dass „Exklusion [...] gleichsam in die Form von Inklusion gekleidet [wird]“ (Luhmann 1994: 21). Auf diese Weise werden Grenzen zwischen Inklusion und Exklusion tendenziell unscharf: Die Aufnahme als Klient*in oder Adressat*in bestimmter Institutionen oder Programme kann somit etwas paradox als exkludierende Inklusion gefasst werden.

(Struck 2003: 378) nachzuvollziehen. Zu erwarten sind hier einerseits Verfahren des Ausschlusses, also der sozialen Exklusion, die dann von Sozialer Arbeit – in der Terminologie Scherrs – zu „verwalten“ ist, während andererseits der Druck auf jene, die noch „aktivierbar“ erscheinen, erhöht wird.

Im Anschluss an T. Lutz und Ziegler könnte eine interessante Parallele zwischen dem Auftrag Sozialer Arbeit und dem Arbeitskräftebedarf der vorherrschenden Produktionsform gezogen werden. So wirkte Soziale Arbeit in der Ära des Fordismus in disziplinierender Weise auf die Etablierung einer festen Identität hin, die den geltenden Anforderungen an Arbeitskräfte entsprach. Mit dem ausgerufenen Ende des Normalarbeitsverhältnisses etabliert sich ein neuer Fokus Sozialer Arbeit, der die Abkehr von der fordistischen Form der Disziplinierung anzeigt. Auf Normalität und Normalisierung zielende Programme entsprechen nicht mehr den aktualisierten Anforderungen des Arbeitsmarktes. Im Gegenteil: Differenz kann als Alleinstellungsmerkmal zur Bedingung für Erfolg auf einem Arbeitsmarkt werden, der von den Individuen Kurzfristigkeit und Innovativität verlangt. Ein solcher Arbeitsmarkt ist auf eine größere gesellschaftliche Toleranz gegenüber Vielfalt (und möglicherweise auch Devianz) geradezu angewiesen: Die Anforderungen, die im Zuge von Projekten und innovativen Konzepten an Arbeitnehmer*innen zukünftig gestellt werden, sind noch nicht abzusehen, sodass eine normalisierende Disziplinierung nicht mehr in ebensolchem Ausmaß zweckmäßig erscheinen könnte, wie dies in früheren Jahrzehnten der Fall war.

Angesichts der Tatsache, dass das Normalarbeitsverhältnis weiterhin sowohl empirisch als auch ideologisch breiten Raum einnimmt, muss allerdings die Schlussfolgerung, dass Soziale Arbeit nicht mehr auf Normalisierung zielt, mit einem Fragezeichen versehen werden; auch Ziegler selbst betont, dass normalisierende Konzepte weiterhin angewandt werden (vgl. Ziegler 2016: 253). Wie sich das Verhältnis zwischen normalisierender und ausschließender Ausrichtung zukünftig verhalten wird, ist natürlich nicht seriös zu prognostizieren. Möglich ist auch eine längerfristige Koexistenz beider Konzepte, sodass auch diese Unterscheidung zu einer Grenzlinie in der Ausdifferenzierung Sozialer Arbeit werden kann. Dies entspräche auch der ambivalenten Stellung neoliberaler Ideologie zu Fragen der Normalität: So fordert etwa der einflussreiche neoliberale Theoretiker Hayek zwar einerseits die unbedingte Einhaltung von Konventionen, von „fest eingewurzelten Gewohnheiten und Überlieferungen“ (Hayek 1971: 78) und einen „freiwillige[n] Konformismus“ (ebd.) als gesellschaftliches Leitbild, in dem das Zustandekommen gesellschaftlicher Regeln nicht hinterfragt wird, diese vielmehr schlicht hinzunehmen und zu befolgen sind.

Falls dies nicht in ausreichendem Maße geschehe, wäre „eine ähnliche Gleichförmigkeit durch Zwang zu sichern“ (ebd.).²⁵¹ Dies gilt jedoch nicht unumschränkt: So erachtet es Hayek andererseits als notwendig, Regeln zu brechen, um Neues zu schaffen (vgl. ebd.: 79). Insofern ist es nachvollziehbar, dass das Normalitätsgebot mit der Durchsetzung neoliberaler Ideologie einiges an Verbindlichkeit verloren hat, auch wenn nach Hayek vor allem einer gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Elite das Recht und die Möglichkeit einräumt, neue Ideen in Umlauf zu bringen und damit die öffentliche Meinung und damit letztlich politische Entscheidungen zu beeinflussen (vgl. ebd.: 152f.).

In Anbetracht der engen Verbindung von gesellschaftlichen und ökonomischen Faktoren auf der einen und verschiedenen Ausprägungen und Definitionen Sozialer Arbeit auf der anderen Seite liegt es entsprechend nahe, die prognostizierte Ausdifferenzierung Sozialer Arbeit mit den gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte und den daraus folgenden Ambivalenzen in Verbindung zu bringen, wobei die bereits beschriebene Ausdifferenzierung des Arbeitsmarktes eine Schlüsselrolle spielt. Da das Normalarbeitsverhältnis empirisch nach wie vor bedeutsam ist, kann eine erfolgreiche Integration in ein Normalarbeitsverhältnis weiterhin als realistisches Ziel gelten, während die starke (auch mediale) Thematisierung atypischer Beschäftigungsverhältnisse – die angesichts derer Zunahme in den letzten Jahrzehnten ebenfalls empirisch begründet ist – zusätzlichen Integrationsdruck und -willen erzeugt.²⁵² Auch und gerade in diesem Bereich sind Flexibilität, Mobilität und die Bereitschaft zu einer

251 Hayek zielt damit auf jegliche Versuche, die gesellschaftliche Ordnung nach vernünftigen Maßstäben zu entwickeln – nicht zuletzt auch auf Versuche der gesellschaftlichen Emanzipation. Im Kern handelt es sich bei der von Hayek vertretenen „antirationalistische[n] evolutionäre[n] Tradition“ (Hayek 1971: 80) um eine Affirmation verdinglichter Gesellschaftstheorie, die sich explizit gegen die Idee der Aufklärung im Sinne einer Aufklärung unbekannter oder unbewusster gesellschaftlicher Vorgänge (vgl. Stapelfeldt 2012: 162) stellt.

252 Für Hauptschulen etwa ist gezeigt worden, dass sich Schüler*innen an den von Lehrer*innen vermittelten Vorstellungen orientieren, die dem Abschluss eine hohe Bedeutung für die späteren Berufsaussichten beimessen und hierin Ansporn finden – auch und besonders vor dem Hintergrund individualisierender Schuldzuschreibungen. (vgl. Kölzer 2014: 422ff.) Auffällig ist, dass sich Haupt- und Realschüler*innen kurz vor ihrem Abschluss um einiges stärker an den tatsächlichen Möglichkeiten des Arbeits- und Ausbildungsmarktes orientieren, als an eigenen Wünschen und Vorstellungen, um ihre Chancen auf diesen Märkten zu erhöhen (vgl. ebd.: 397f.). Eine frühe Desillusionierung scheint also ein wesentlicher Aspekt des „Reifeprozesses“ zu sein.

ständigen Neuausrichtung für eine erfolgreiche Arbeitsmarktintegration besonders unabdingbar. Dass in diesem Segment extrinsische Motivationsfaktoren eine größere Rolle spielen als in Segmenten, in denen Normalarbeitsverhältnisse nach wie vor vorherrschend sind, ist recht wahrscheinlich – insofern ist es kaum verwunderlich, wenn in diesem Bereich besonders großer Druck auf die Individuen herrscht. Dass Soziale Arbeit an der Erzeugung dieses Drucks beteiligt ist, scheint in der wissenschaftlichen Betrachtung unumstritten zu sein. Maier etwa schreibt von einer „Totalisierung des Prinzips Arbeit“ (Maier 2008: 37) in der Sozialen Arbeit, Winkler davon, „dass das Leben unter das Diktat der Konjunktur gestellt wird“ (Winkler 2014: 31) und dass „Mündigkeit, Autonomie oder Emanzipation [...] als Leitbegriffe verschwunden [sind]“ (Winkler 2016b: 81), was bei einer Differenzierung in eine „Zwei-Klassen-Klientel“ (Büschken 2017: 191) – eine Unterscheidung in Aktivierungsfähige und Nichtaktivierungsfähige – nicht verwundern kann.

Eine erweiterte gesellschaftliche Toleranz bringt ohne Zweifel einige positive Aspekte mit sich – so etwa hinsichtlich der Rechte von früher marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen.²⁵³ Jedoch nähern sich mitunter Methoden der Sozialen Arbeit denen der mit Strafrecht befassten Institutionen an.²⁵⁴ Fest steht: Soziale Arbeit findet nun innerhalb einer Gesellschaft mit einem vergrößerten Möglichkeitsraum statt. Jedoch zeigen sich auch im Postfordismus Grenzen der Toleranz gegenüber Differenz. Die Ausrichtung der Sozialstaatlichkeit insgesamt in den letzten zwei Jahrzehnten zeigt – wie eben bereits für die Soziale Arbeit konstatiert

253 In ähnlichem Zusammenhang verweist Leitner auf die „emanzipatorischen Potenziale des Adult Worker Model“ (Leitner 2017: 63); dort wird insbesondere die Möglichkeit der finanziellen Eigenständigkeit von Frauen thematisiert, die emanzipatorische Auswirkungen auf weitere gesellschaftliche Bereiche hat.

254 So lässt sich am Beispiel der Jugendgerichtshilfe zeigen, dass die Handelnden ihre Praxis in den 1970ern noch stark an der Idee der Parteilichkeit orientierten und Gericht, Polizei, Staatsanwaltschaft etc. noch deutlich distanzierter gegenüberstanden als dies aktuell der Fall ist: Statt einer Hilfe für die betroffenen Jugendlichen wird nun stärker die Funktion der „Hilfe für die Justiz“ (Kühne/Schlepper/Wehrheim 2017: 339) übernommen. Besonders die Entwicklung hin zu einer Arbeit „auf Augenhöhe“ (ebd.: 342, Fn. 14) mit diesen Institutionen wird von Praktiker*innen positiv beschrieben. Hieraus kann zum einen abgeleitet werden, dass Soziale Arbeit gesellschaftlich weithin akzeptiert ist und ihre Rolle festigen konnte, zum anderen, dass Akteur*innen der Sozialen Arbeit diese Rolle aktiv angenommen und sich in diese eingepasst haben. Es ist zu vermuten, dass diese Einpassung Sozialer Arbeit nicht nur für den Bereich der Jugendgerichtshilfe, sondern auch für andere Tätigkeitsfelder, etwa die Schulsozialarbeit, gilt.

– vor allem einen Fokus: *employability*, die individuelle Bereitschaft und die Fähigkeit, einer Lohnarbeit nachzugehen, wobei die Veränderung der Form der Sozialstaatlichkeit unter dem Leitmotiv der Aktivierung offenbar den veränderten Anforderungen der Arbeitswelt folgt. Mit den verstärkten Anforderungen an die Individuen erhöht sich auch deren Kontrolle – nicht zuletzt durch Soziale Arbeit.

Mit Adorno ist in diesem Zusammenhang auf das Problem der Integration als solches zu verweisen: Soziale Arbeit ist in ihrer gesellschaftlichen Funktion zunächst eine Instanz der Einpassung des Besonderen ins Allgemeine, der Individuen in die Gesellschaft und deren Anpassung an die jeweils geltenden Verhältnisse. Diese sind unter kapitalistischen Bedingungen – wie bereits mehrfach betont – entscheidend durch die zentrale Norm der Lohnarbeit geprägt: So hat sich Soziale Arbeit lange Zeit hieran orientiert und entscheidend an einer Disziplinierung in diesem Sinne gewirkt. Die Etablierung der Erwerbsarbeitsnorm und die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse schließlich erlauben es kaum, ihre Vorherrschaft und Sinnhaftigkeit zu hinterfragen. Dass die gesellschaftliche Organisationsform der Arbeit als Lohnarbeit kontingent ist, ist dem verdinglichten (Alltags-)Bewusstsein reflexiv nicht ohne weiteres zugänglich. Wie Marx und Lukács zeigten, ist es gerade die Ökonomie, die das Bild der Gesellschaft formt; auch alternative Möglichkeiten gesellschaftlicher Entwicklung werden so a priori anhand der von den wirtschaftlichen Verhältnissen geprägten Bedingungen beurteilt und damit angepasst.

Eine Soziale Arbeit, in der diese Gedanken aufgenommen werden, steht jedoch vor einigen offenen Fragen und Problemen. So erwarteten Böhnisch und Schröder bereits 2001 eine Spaltung der Sozialen Arbeit in eine „leistungsorientierte, auf den abstrakten Schüler und den ‚abstract worker‘ noch intensiver hinarbeitende Pädagogik und eine – in sich verunsichert und suchend –, die sich dagegen wehrt, aber kein eigenes Konzept hat“ (Böhnisch/Schröder 2001: 107). Die Autoren argumentieren hier mit Sünker und sprechen sich für eine Art der Subjektorientierung aus, in der „die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft thematisch“ (Sünker zit. n. Böhnisch/Schröder 2001.: 203) und die Atomisierung in der Gegenwartsgesellschaft nicht verlängert werden.²⁵⁵ Aus diesem Anspruch lassen sich einige Fragen ableiten, die im weiteren Verlauf zu klären sind.

255 Demgegenüber scheinen sich die Autoren 2018 mit einem veränderten Subjektbegriff auseinanderzusetzen. Zumindest meinen sie nun, dass eine der Zeit angemessene „Identitätsarbeit“ (Böhnisch/Schröder 2018: 318) nur bedeuten kön-

Zunächst: Soziale Arbeit kann nicht ohne die in ihr angelegten dialektischen Verhältnisse gedacht werden. Eine reine Arbeitsmarktorientierung degradiert Menschen zu Träger*innen von Arbeitskraft; eine sich in Abkehr zu dieser Ausformung Sozialer Arbeit restituierende Lebensweltorientierung läuft Gefahr, die auch von Adorno herausgestellte subjektive Bedeutung von Lohnarbeit als Stifterin von Identität und Bedingung der materiellen Existenz zu verkennen. Ist möglicherweise die Einbindung Sozialer Arbeit in die Aktivierungslogik Konsequenz ihrer eigenen Entwicklung? Wenn Fretschner, Hilbert und Stöbe-Blossey meinen, dass die aktivierende Sozialpolitik keinen Abbau des Sozialstaats, sondern lediglich eine „größere Zielgenauigkeit und Effektivität sozialpolitischer Programme“ (Fretschner/Hilbert/Stöbe-Blossey 2003: 53) meine – bedeutet dies nicht möglicherweise, dass es lediglich eine neue Qualität der Effizienz sozialpädagogischer/sozialarbeiterischer Interventionen ist, die die theoretischen wie praktischen Konsequenzen der Aktivierungslogik innerhalb der Sozialen Arbeit so offensichtlich zu Tage treten lassen? Und schließlich: Wie kann sich Soziale Arbeit – wenn sich ihre (wissenschaftlichen) Akteur*innen diese Fragen und eine grundlegende Kritik der hier vorgestellten Zustände zu eigen macht – so aufstellen, dass sie nicht lediglich zu einer besseren Passung aktivierungslogischer Programme beiträgt, wenn – wie Bröckling es formuliert – „[s]elbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung [...] sich in Programme gießen [lassen], die Wettbewerbsvorteile versprechen“ (Bröckling 2007: 283)?

Im folgenden Teilkapitel soll nun versucht werden, das Spannungsfeld zwischen Subjektivität und gesellschaftlicher Anpassung anhand zweier literarischer „Fallbeispiele“ auszuleuchten, um einige der hier angedeuteten Problemlagen zu verdeutlichen und das abschließende Teilkapitel vorzubereiten.

4.2 *Integration in der Literatur: Hesses Unterm Rad und Seethalers Ein ganzes Leben*

In diesem Kapitel sollen zwei Bücher im Mittelpunkt stehen, die zwei fiktive, sehr unterschiedliche Lebensverläufe beschreiben: *Unterm Rad* von Hermann Hesse und *Ein ganzes Leben* von Robert Seethaler. Bei der Bezugnahme auf Romanliteratur kann an Gedanken Adornos angeknüpft

ne, auf eine immer wieder neue Herstellung von Identität abzielen, da die Herstellung einer festen Identität nicht mehr zeitgemäß sei.

werden: So sieht Adorno in der Epik – eine literarische Gattung, zu der auch Romane zählen (vgl. Hempfer 2018: 193f.) – den Gegensatz zum antiken Mythos. Die Epik, so Adorno, zeichnet sich thematisch durch eine „Beschränkung aufs Einmalige“ (Adorno 2017: 36) aus, enthalte aber einen „Zug [...], der Beschränkung transzendiert“ (ebd.). Weiter heißt es: „In der epischen Naivetät lebt die Kritik der bürgerlichen Vernunft. Sie hält jene Möglichkeit von Erfahrung fest, welche zerstört wird von der bürgerlichen Vernunft, die sie gerade zu begründen versucht.“ (ebd.) Die Epik – vor allem die bürgerliche – sei ein „Versuch, die Darstellung von der reflektierenden Vernunft zu emanzipieren“ (ebd.: 37) und damit auch ein (unbewusster) Versuch der Emanzipation von klassifizierendem Denken. Entsprechend besteht Adorno auf einer klaren Unterscheidung von Roman und Bericht (vgl. ebd.: 41), der offenbar als journalistische oder auch wissenschaftliche Textsorte begriffen wird.²⁵⁶ Dieser zeichnet sich durch die Fokussierung realer Menschen und Tatsachen aus; ein Roman wäre entsprechend vom Bericht nicht zu unterscheiden, würde er sich auf die Wiedergabe von Informationen beschränken. Diese Tatsache, so Adorno, „nötigt den Roman, damit [mit der bloßen Übermittlung von Informationen, K. R.] zu brechen und der Darstellung des Wesens oder Unwesens sich zu überantworten“ (ebd.: 43). In gewissem Sinne geht es also in beiden Textformen um eine Darstellung der gesellschaftlichen Realität, jedoch mit unterschiedlichem Vorgehen und unterschiedlichem Fokus. So haben Adorno zufolge in Romanen subtilere Darstellungen Raum, als dies in Form der bloßen Darstellung von Fakten möglich ist: „Die Verdinglichung aller Beziehungen zwischen den Individuen, [...] die universale Entfremdung und Selbstentfremdung, fordert beim Wort gerufen zu werden, und dazu ist der Roman qualifiziert wie wenig andere Kunstformen.“ (ebd.: 43) Adorno hält insbesondere expressionistische Romane, in denen die dem Roman ursprünglich eigene Gegenständlichkeit brüchig wird – so etwa Musils *Mann ohne Eigenschaften* oder Sacks *Ein verbummelter Student* –, für geeignet, Erkenntnis zu übermitteln bzw. zu generieren. Gegenüber Thomas Mann äußert er z. B. in einem Brief, dass

256 Hierin liegt ein signifikanter Unterschied zum Versuch H. Whites, den Unterschied zwischen fiktionaler und wissenschaftlicher Literatur, wenn nicht zu negieren, so doch erheblich zu schleifen, indem historische Werke strukturell als Erzählungen aufgefasst werden (vgl. White 2015: 9f.). Problematisch scheint auch die Konsequenz des formalistischen Vorgehens Whites (vgl. ebd.: 16), das von den inhaltlichen Unterschieden zwischen den Philosophen Marx^c und Hegels abstrahiert und sich „auf die Bestimmung der Strukturmomente“ (ebd.) der jeweiligen Darstellung konzentriert.

er mit dem damals noch im Entstehen begriffenen Roman *Die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* die Hoffnung verbinde, dass „das Kunstwerk etwas von dem einlöse, woran die Philosophie bis heute nur den Kopf sich eingestoßen hat“ (Adorno/Mann 2002: 60), nämlich die „Befreiung vom Bann der bürgerlichen Phantasmagorie“ (ebd.), hier wohl eine Metapher für Verdinglichung. Inwieweit von der in Kapitel 4.2 behandelten Literatur ähnliches behauptet werden kann, ist nur schwer zu entscheiden – mehr noch: Es ist nicht einmal sicher, ob diese Romane nicht durch das Verdikt Adornos, „biographische Schundliteratur“ (Adorno 2017: 42) zu sein, getroffen würden. Dennoch zeigt die Auseinandersetzung Adornos mit dem Thema, dass auch fiktionale Literatur die Möglichkeit gesellschaftlich relevanter Erkenntnis beinhaltet.

Hesses *Unterm Rad* ist vor allem als zeitgenössische Kritik an dem gängigen Bildungsbegriff und den Bildungsinstitutionen um die Jahrhundertwende zu verstehen. Diese Kritik wird auch in späteren Werken Hesses zentrales Thema bleiben. Überhaupt ist Bildung, so Ponzi, das „Hauptthema“ (Ponzi 2007: 5) der Romane und Erzählungen Hesses.²⁵⁷ Der von Hesse favorisierte Bildungsbegriff hängt eng mit *Erfahrung* zusammen: Gemachte Erfahrung ist prinzipiell „unübermittelbar“ (ebd.) und damit Aufgabe des Bildungssubjekts selbst. Bildung im Sinne Hesses ist entsprechend eine kritische und oft auch konfliktreiche Aneignung der Welt (vgl. ebd.). Kritisch setzt er sich mit der zu seiner Zeit schulisch vermittelten Art der Bildung auseinander, die er als eine rein äußerliche charakterisiert und die vor allem auf Abschlüsse und damit verbundene Karrierewege zielt. Hesse richtet sein Augenmerk auf die Tatsache, dass in Bildungseinrichtungen eine standardisierte Form der Welterfahrung institutionalisiert ist und bezieht in seinen Werken diese Kritik auf die zeitgenössische, wilhelminisch geprägte Bildung; gleichzeitig beansprucht er jedoch durch häufige Projektion des Themas auf unterschiedliche Zeiten und Schauplätze – bei *Siddharta* etwa in den Orient, der sonst in der Konstruktion Hesses vor allem als Gegenbild zur westlichen Kultur fungiert (vgl. ebd.: 4) –, einen grundlegenden, überhistorisch gültigen Konflikt im Zusammenhang mit Individuation und daraus folgenden intergenerationellen Auseinandersetzungen darzustellen.²⁵⁸ Dieser Konflikt ist auch für Hans

257 Diese Thematisierung hat auch biographische Gründe. Auch einige der in *Unterm Rad* geschilderten Orte und Begebenheiten zeigen autobiographische Züge (vgl. Esselborn-Krumbiegel 2017: 82ff.; Esselborn-Krumbiegel 1998: 52ff.).

258 Dies kann durchaus problematische Folgen haben: So kann dies mit einer Dethematisierung spezifischer historischer und sozialer Situationen und Struk-

Giebenrath, den Protagonisten des Buches *Unterm Rad*, maßgeblich: Er schafft es nicht, einen eigenen Weg zu finden. Seine Rebellion gegen die Autoritäten – eines der wichtigsten Themen deutscher Literatur um die Jahrhundertwende insgesamt –, die eher durch Inaktivität als durch Aktion gekennzeichnet ist, endet mit dem eigenen Tod.²⁵⁹

Viele Kommentator*innen verweisen auf den Einfluss der Tradition des bürgerlichen Bildungsromans und die offenbar durch Nietzsche inspirierte bedingungslose Lebensbejahung, die Hesses Figuren oft kennzeichnet (vgl. ebd.: 11; Hong 2009: 37). Dies kann allerdings nur für die Protagonisten seiner späteren Romane – so etwa den titelgebenden *Demian*, Narziss und Goldmund, Hauptfiguren des gleichnamigen Buches, oder auch Josef Knecht, Hauptfigur des *Glasperlenspiels*, die vor allem in ihrem Eigensinn beschrieben werden – gelten: Hans Giebenrath hat hingegen nicht die Möglichkeit, eigene Entscheidungen zu fällen. Ein eigenständiges wie eigensinniges Ich auszubilden kann ihm nicht gelingen.

Hans wird von Hesse in *Unterm Rad* als intellektuell äußerst begabter Schüler charakterisiert. Er wächst in einem kleinen Ort im Schwarzwald nach dem frühen Tod seiner Mutter beim Vater auf. Die Charakterisierung des Vaters gerät bei Hesse zur „Skizze einer spießbürgerlich engen, in selbstzufriedener, beschränkter Mittelmäßigkeit erstarrten Gesellschaft in einer kleinen schwäbischen Stadt“ (Esselborn-Krumbiegel 1998: 55). Seine Begabung führt in der Enge der Kleinstadt um die Jahrhundertwende zu einer Sonderstellung Hans', die ihn früh zum Außenseiter macht. Es herrscht ein „Klima zwanghafter Konformität [...], in dem der Einzelne nur leben und atmen kann, wenn er sich widerspruchslos einfügt in das Raster der allgemeinen Erwartungen und verpflichtenden Normen“ (ebd.: 56). Die Außenseiterstellung Hans Giebenraths tritt im Kontrast zur hier angedeuteten kleinstädtischen Einförmigkeit besonders deutlich zutage.

Aufgrund der sehr guten Leistungen in der Lateinschule wird Hans als einziger Schüler der Stadt als Kandidat zum schwäbischen Landexamen

turen einhergehen. Im Sinne Adornos wäre hingegen die konkrete historische und soziale Situation, in der individuelle Bildungsprozesse stattfinden, stärker zu beachten.

- 259 Ponzi zieht eine Parallele zwischen dieser Thematisierung bei Hesse und dem Wirken Walter Benjamins in dessen Zeit in der Jugendbewegung, wo ebenfalls ein über die Schulbildung hinausgehender Erfahrungsbegriff verfolgt wurde. (vgl. Ponzi 2007: 4) Die Parallele zeigt, ähnlich wie für den Begriff *Entfremdung* von Lukács konstatiert, dass eine Befassung mit dem Begriff der Erfahrung in Hinblick auf Fragen der Erkenntnis und der Bildung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht unüblich war.

zugelassen. Zwar hegt Hans' Vater eine Abneigung „gegen alles Unalltägliche, Freiere, Feinere, Geistige“ (Hesse 2002: 8), ist auf die Begabung und die Leistungen seines Sohnes jedoch gleichzeitig stolz. Diese Doppeldeutigkeit kennzeichnet auch die Beurteilung des Protagonisten durch die übrigen – bürgerlichen – Stadtbewohner²⁶⁰, die sich auch am Umgang mit Beamten zeigt – man zollt diesen öffentlich Respekt, bezeichnet sie im Verborgenen jedoch als „Hungerleider und Schreibersknechte“ (ebd.: 9). Dies ist auch charakteristisch für die individuellen Hoffnungen in Bezug auf die berufliche Zukunft der eigenen Kinder: „Seltsamerweise kannten sie trotzdem keinen höheren Ehrgeiz als den, ihre Söhne womöglich studieren und Beamte werden zu lassen.“ (ebd.) Das Verhältnis zu geistigen Tätigkeiten ist entsprechend ambivalent – wie sich später zeigen wird, auch bei Hans Giebenrath selbst.

Hans erscheint zunächst kaum als handelnde Person: „Die Lehrer, der Rektor, die Nachbarn, der Stadtpfarrer, die Mitschüler und jedermann gab zu, der Bub sei ein feiner Kopf und überhaupt etwas Besonderes. Damit war seine Zukunft bestimmt und festgelegt.“ (ebd.) Hans erkennt und internalisiert diese Außenseiterrolle früh; am Vorabend des Exams „hatte ihn eine freche, selige Ahnung ergriffen, daß er wirklich etwas anderes und besseres sei als die dickbackigen, gutmütigen Kameraden“ (ebd.: 17). Nachdem er das Examen als landesweit Zweiter bestanden hat, was ihm den Besuch der Klosterschule Maulbronn erlaubt, steigert sich die Abneigung in Verachtung: „Er hatte sie überholt, sie standen jetzt unter ihm.“ (ebd.: 36) Dieses Konkurrenzbewusstsein setzt sich auch mit Blick auf das Seminar in Maulbronn fort. So ist sich Hans bereits im Vorfeld bewusst,

„daß er im Seminar noch zäher und ehrgeiziger arbeiten müsse, wenn er auch dort die Kameraden hinter sich lassen wollte. Und das wollte er entschieden. Warum eigentlich? Das wußte er selber nicht. Seit drei Jahren war man auf ihn aufmerksam, hatten die Lehrer, der Stadt-

260 Frauen tauchen im Buch kaum als handelnde Personen auf; die städtische Bevölkerung etwa wird allein anhand einiger männlicher Einwohner geschildert. Dies könnte einerseits als angemessene Reflexion der Öffentlichkeit zur Jahrhundertwende zu verstehen sein. Andererseits scheint diese Randständigkeit weiblicher Figuren das Gesamtwerk Hesses zu durchziehen: So „erinnern die zahlreichen Frauen eher an schamanenhafte Hilfsfiguren, die das Gedächtnis wahren und den Anlauf des Dialogs gestatten; doch sind sie lediglich flüchtige Gesprächspartner, Schatten, die einen seelischen Zustand, eine sich als angstvolle Erwartung oder beklemmende Ahnung darstellende Lebendigkeit spiegeln.“ (Mecocci 2004: 73)

pfarrer, der Vater und namentlich der Rektor ihn angespornt und gestachelt und in Atem gehalten. Die ganze lange Zeit, von Klasse zu Klasse, war er unbestrittener Primus gewesen. Und nun hatte er allmählich selber seinen Stolz darein gesetzt, obenan zu sein und keinen neben sich zu dulden.“ (ebd.: 42f.)

Deutlich wird, dass Hans' Streben nach guten schulischen Leistungen zunächst auf äußeren Druck zustande kommt. Hans internalisiert die an ihn gestellten Anforderungen, jedoch gelingt es ihm nicht, eine eigene Motivation zu entwickeln und das Lernen mit einem selbstgewählten Sinn zu verknüpfen. Insofern sind der Besuch der Bildungseinrichtungen und das an ihn herangetragene Leistungsdenken Gestalten eines entfremdeten Lebens, das Hans Giebenrath führt.

Das Bild, das von Hans' früherer Kindheit gezeichnet wird, steht hierzu in schroffem Gegensatz. Zwar hatte sich bereits hier seine Außenseiterstellung angedeutet, da er an den Spielen der Gleichaltrigen meist keinen Gefallen fand und nur einen Freund – August – hatte. Jedoch werden einige außerschulische Interessen beschrieben, die Hans infolge der stärkeren Beanspruchung durch die Bildungsziele aufgeben musste. Allen voran sind hier Angeln und Schwimmen als Freizeitvergnügungen zu nennen, denen Hans auch in seinen letzten Ferien vor dem Eintritt ins Seminar noch einmal nachgeht, nachdem es ihm während der Lernphasen von seinem Vater verboten worden war. Ebenso wird sein handwerkliches Geschick beschrieben, das ihm damals das Anfertigen von Angelruten sowie die Konstruktion eines Wasserrades ermöglichte (vgl. ebd.: 16).

Am Abend vor dem Landexamen steht Hans im Garten und erinnert sich an die mit August verbrachte Zeit, deren Freuden endeten, als „die Streberei losgegangen“ (ebd.) war. Ebenso wie er das Wasserrad wegwarf – „Fort mit dem Zeug, das war ja alles schon lang aus und vorbei“ (ebd.) – zerstört er den Kaninchenstall, in dem er einige Jahre Kaninchen gehalten hatte – diese hatte ihm sein Vater weggenommen, damit er bei der Vorbereitung auf das Examen nicht abgelenkt würde. Nun begegnet Hans diesem Kaninchenstall in einem psychisch labilen Zustand:

„Einen Augenblick hatte der Knabe das Gefühl, er müsse sich hinwerfen und heulen. Statt dessen holte er aus der Remise das Handbeil, schwang es mit dem schwächtigen Ärmlein durch die Luft und hieb den Kaninchenstall in hundert Stücke. [...] Er hieb auf das alles los, als könnte er damit sein Heimweh nach den Hasen und nach August und nach all den alten Kindereien totschiagen.“ (ebd.)

Hans erlebt das Erwachsenwerden als Bruch mit seiner Kindheit, der von Lehrern, dem Pfarrer und seinem Vater erzwungen wird. Diesem Zwang steht er ohnmächtig gegenüber. Aufkeimende aggressive Gefühle, die offenbar diesem Druck entspringen – körperliches Anzeichen hierfür sind wiederkehrende Kopfschmerzen –, richtet er gegen die eigenen kindlichen Bedürfnisse und damit gegen sich selbst. Die Erwachsenen agieren Hans gegenüber als machtvolle Einheit, die keinen Widerspruch zulässt und einen solchen auch nicht denkbar erscheinen lässt – er selbst spielt als Person allenfalls eine untergeordnete Rolle. Die Erwachsenen, die ihn zu seinen besonderen Leistungen antreiben, verfolgen jeweils individuelle Ziele; gemeinsam ist ihnen die Hoffnung, dass Hans' Erfolg auf sie selbst zurückfällt und – insbesondere im Falle der Lehrer und des Pfarrers – als Ergebnis des je eigenen Wirkens angesehen wird.

Die einzige Ausnahme bildet der Hans persönlich zugewandte Schuhmachermeister Flaig, der als sehr religiöser Mensch charakterisiert wird und dem Bildungstitel offenbar gleichgültig sind. Er scheint der einzige Erwachsene in Hans' Geburtsstadt zu sein, der an ihm selbst interessiert ist. Er gibt Hans zu verstehen, dass ein mögliches Nichtbestehen im Examen keine Bedeutung haben würde, während das Handeln und die Äußerungen von Pfarrer, Lehrer und Vater das Absolvieren und Bestehen des Landexamens für Hans alternativlos erscheinen lassen.

Die Fokussierung des intellektuellen Vermögens bei gleichzeitiger Marginalisierung der Persönlichkeit und der individuellen Wünsche und Bedürfnisse des Protagonisten setzt sich nach bestandenen Examen im Seminar in Maulbronn fort. Ist Hans zu Beginn noch einer der Besten und damit einer der bei den Lehrern beliebtesten Schüler, leiden sowohl sein Leistungsvermögen als auch sein Ansehen bei den Pädagogen zunehmend, insbesondere infolge der Freundschaft zu Hermann Heilner. In einem Gespräch versucht der Ephorus, der Leiter des Seminars, Hans zu alter Strebsamkeit zu bewegen. Hier fallen auch Worte, die das Ende des Romans bereits vorwegnehmen: „Nur nicht matt werden, sonst kommt man unters Rad.“ (ebd.: 95)

Hermann Heilner ist in seiner Persönlichkeit das Gegenteil des angepassten Hans': Er ist tatsächlich an den Inhalten des Gelernten, nicht aber an Bildungstiteln interessiert, hat zu seinem Leben und seiner Umwelt eine eigene Meinung und steht dem schulischen Alltag ablehnend gegenüber. Diese Ablehnung des Schulalltags gipfelt schließlich in Heilners Flucht aus Maulbronn, die einen dauerhaften Verweis von der Schule nach sich zieht. Hans ist vom Verlust seines Freundes stark getroffen und ohne diesen vollends allein. Auch die schulischen Leistungen verschlechtern

sich nochmals; letztlich gibt Hans die Versuche auf, den Lernstoff zu bewältigen. Versuche von Lehrern – u. a. eines jungen Repetenten, der Hans als einziger eher mit Mitleid als mit vermehrter Strenge begegnet – und seines Vaters, Hans wieder zu einem engagierteren Lernen zu bewegen, scheitern:

„Alle diese ihrer Pflicht beflissenen Lehrer der Jugend, vom Ephorus bis auf den Papa Giebenrath, Professoren und Repetenten, sahen in Hans ein Hindernis ihrer Wünsche, etwas Verstocktes und Träges, das man zwingen und mit Gewalt auf gute Wege zurückbringen müsse. Keiner, außer vielleicht jenem mitleidigen Repetenten, sah hinter dem hilflosen Lächeln des schmalen Knabengesichts eine untergehende Seele leiden und im Ertrinken angstvoll und verzweifelnd um sich blicken. Und keiner dachte etwa daran, daß die Schule und der barbarische Ehrgeiz eines Vaters und einiger Lehrer dieses gebrechliche Wesen soweit gebracht hatten. [...] Nun lag das überhetzte Rößlein am Weg und war nicht mehr zu gebrauchen.“ (ebd.: 111)

Nach einem Schwächeanfall während des Unterrichts wird Hans zur Erholung nach Hause geschickt, wobei allen Beteiligten klar ist, dass Hans nicht wieder nach Maulbronn zurückkehren wird.²⁶¹ In diesem Zusammenhang werden beim Ephorus Ansätze von Selbstreflexion deutlich: So

„hatte er Mühe, den Gedanken in sich niederzukämpfen, daß ihn am Verschwinden zweier begabter Zöglinge vielleicht doch ein Teil der Schuld treffen möge. Als einem tapferen und sittlich starken Manne gelang es ihm jedoch, diese unnützen und finstern Zweifel aus seiner Seele zu bannen.“ (ebd.: 113)

Hans gelingt es zunächst nur schwer, sich wieder in das Leben in seinem Heimatort hineinzufinden. In einer Rückblende wird erzählt, wie sich Hans vor der Zeit in der Lateinschule trotz Verbots durch den Vater häufig in einer verrufenen Straße des Ortes, *Zum Falken*, aufhielt. Hans erinnert sich nun intensiv an diese Zeit, in der er die Welt „wie einen riesengroßen Zauberwald, welcher grausige Gefahren, verwunschene Schätze und smaragdene Schlösser in seiner undurchdringlichen Tiefe verbarg“ (ebd.: 126f.), betrachtete. Es wird hier ein Bild von Hans vor seiner Zeit in

261 Dieser Schwächeanfall ist gewissermaßen der Höhepunkt der negativen Entwicklung seines gesundheitlichen Zustands. Hierauf werden bereits zu Beginn Hinweise gegeben. So heißt es, Hans leide an einer „Hypertrophie der Intelligenz“ (Hesse 2002: 8).

der Lateinschule gezeichnet, das bis zum bisher beschriebenen in schroffem Gegensatz steht: Offenbar war er in seiner Kindheit sehr wohl an anderen Menschen interessiert und auf schwärmerische Art und Weise auf eine persönliche Zukunft hin orientiert. Hans' neuerliche Besuche in besagter Straße können die schwärmerischen Gefühle allerdings nicht zurückbringen.

Einen leichten Widerhall finden diese erinnerten Gefühle in Hans' kurzer Beziehung zu Emma, einer Nichte Flaigs, die diesen in den Ferien besucht. Auch hier taucht das Rad als Symbol auf: Hans reagiert auf Emmas Fröhlichkeit und Offenheit, indem er „unbehilflich und ein wenig beleidigt die Fühler einzog und sich verkroch, wie eine vom Wagenrad gestreifte Wegschnecke“ (ebd.: 133). Dennoch kommen sich beide schließlich näher.

Hans entscheidet sich während dieser Zeit für eine Lehre als Mechaniker, wie sie August bereits im Vorjahr aufgenommen hatte. Doch weiterhin zeigen sich bei Hans Schwächeanfälle und Kopfschmerzen. Nachdem Emma ohne Hans' Wissen die Stadt verlässt, ist er tief getroffen. Er beginnt mit der Lehre und findet sich zunächst gut ein:

„Daneben und dazwischen arbeiteten Menschen, Räder und Riemen gleichmäßig fort, und so vernahm und verstand Hans zum erstenmal in seinem Leben den Hymnus der Arbeit, der wenigstens für den Anfänger etwas Ergreifendes und angenehm Berauschendes hat, und sah seine kleine Person und sein kleines Leben einem großen Rhythmus eingefügt.“ (ebd.: 154)

Es wird angedeutet, dass Hans sich nicht mehr als Außenseiter fühlt. Erstmals seit dem Bau des Wasserrades in der Kindheit dient hier das Rad als ein für Hans positives Symbol, das seine gelungene Integration zunächst im Betrieb und wohl auch eine gesellschaftliche Integration zumindest möglich erscheinen lässt – bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Lohnarbeit.

Am ersten freien Sonntag besucht Hans mit August und anderen Lehrlingen einen Nachbarort, wo sie sich in einigen Wirtshäusern aufhalten und Hans zum ersten Mal Alkohol trinkt. Er macht sich früh auf den Heimweg, kommt allerdings nicht zuhause an; er ertrinkt im Fluss: „Ekel, Scham und Leid waren von ihm genommen, auf seinen dunkel dahintreibenden, schwächtigen Körper schaute die kalte, bläuliche Herbstnacht

herab.“ (ebd.: 168)²⁶² Ob es sich um Selbstmord oder einen Unfall handelt, bleibt ungeklärt. Während Hans' Lehrer, der Vater und der Pfarrer von Pech und einem Unglück sprechen – wobei nahegelegt wird, dass sich die Trauer vor allem auf Hans' große Begabung bezieht – ist es wiederum Flaig, der die Probleme thematisiert, die Hans in den letzten Jahren plagten, und in diesem Zusammenhang selbstkritisch über eigene Versäumnisse spricht.

Im Fall Hans Giebenraths gelingt die angestrebte Individuation nicht: Der Druck der Institutionen bzw. der handelnden Erwachsenen ist letztlich zu stark. So wird in *Unterm Rad* der von Adorno beschriebene Zusammenhang von Schule und gesellschaftlicher Integration auf der einen und Entfremdung auf der anderen Seite leicht ersichtlich. Es sind gerade die gesellschaftlichen Organisationen und die deren Integrationsmodell verhafteten Erwachsenen im Leben Hans Giebenraths, die es ihm unmöglich machen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Im gesamten Buch fällt auf, dass der eigentliche Protagonist nicht oder kaum selbst handelt: Vielmehr wird er als „Rößlein“ verdinglicht und gleichzeitig verniedlicht; er ist eine unselbständige und ohnmächtige Projektionsfläche der Pläne und Wünsche Anderer, die anhand seines Erfolges die eigenen Fähigkeiten beweisen wollen. Sein eigenes Handeln, das vor allem in Gehorsam und Anpassungsleistungen besteht, ist wesentlich entfremdetes Handeln, das erst durch gesundheitliche Probleme ein Ende findet und schließlich in seinem Tod mündet.

Bevor eine Einschätzung und Einordnung dieser Lebensgeschichte in das Thema der vorliegenden Arbeit erfolgt, soll zunächst der Inhalt des zweiten Romans vorgestellt werden: die Lebensgeschichte Andreas Eggers aus Robert Seethalers Roman *Ein ganzes Leben*.²⁶³ Diese könnte derjenigen Hans Giebenraths kaum entgegengesetzter sein. Egger wächst zu Beginn

262 Ähnlich wie das Rad hat auch das Wasser im gesamten Buch eine symbolische Bedeutung, die beim selbst konstruierten Wasserrad beginnt und sich über das Angeln und Schwimmen bis zum Ertrinken im Fluss fortsetzt. Hier handelt es sich um ein bei Hesse häufig anzutreffendes Motiv: „Erinnert uns einerseits das Wasser [...] unschwer an das lebenenthaltende und -spendende flüssige Ur-Element, an einen regressiven Zufluchtsort der leidenden Seele und eine Grenzlinie zwischen bewußt und unbewußt, so stellt es gleichzeitig eine sowohl durchsichtige wie reflektierende Fläche, flüssige Materie in ständiger Bewegung dar, die den Blick ableitet und auf ein anderswo, ein sich-selbst, das sich in ein ‚Anderes‘ wandelt, anspielt.“ (Mecocci 2004: 76)

263 Eine Darstellung der Handlung als Fallgeschichte und eine entsprechende Interpretation finden sich auch in Winkler 2019.

des 20. Jh. in einem entlegenen Tal in Österreich auf. Er kommt als Waise zu einem Bauern, einem Verwandten der Mutter, der ihn häufig schlägt. Auf dem Bauernhof ist Andreas von Beginn an Außenseiter:

„Während seiner ganzen Zeit auf dem Hof blieb er der Auswärtige, der gerade noch so Geduldete, der Bankert einer gottgestraften Schwägerin, der die bäuerliche Gnade einzig und allein dem Inhalt eines ledernen Halsbeutels [ein paar Geldscheine, K. R.] zu verdanken hatte. Im Grund genommen wurde er nicht als Kind betrachtet. Er war ein Geschöpf, das zu arbeiten, zu beten und seinen Hintern der Haselnussgerste entgegenzustrecken hatte.“ (Seethaler 2016: 25f.)

Durch eine außergewöhnlich harte Prügelstrafe wird Andreas Eggers Bein gebrochen, was eine lebenslängliche Beeinträchtigung nach sich zieht. Dennoch wird er als fleißiger und fähiger Arbeiter beschrieben, der alle Tätigkeiten auf dem Hof mit Kraft und Geschick ausführt. Bildung wird nur am Rande thematisiert: So lernt Andreas Egger in der Schule mühsam lesen.

Nach der Volljährigkeit verdingt sich Andreas Egger im Tal als Helfer in verschiedensten Bereichen und zeigt sich dort ebenso geschickt wie auf dem Bauernhof, entwickelt allerdings zu keiner Zeit eine Zukunftsperspektive. Nachdem er Marie kennengelernt hat, erklärt er ihr, dass er selbst nicht Bauer werden wolle, da diese ständig zu Boden blickten: „Ein Mann nach seinem Geschmack aber müsse den Blick heben, auf dass er möglichst weit hinwegschau über sein eigenes, eng begrenztes Fleckchen Erde.“ (ebd.: 42) Hier zeigt sich ein merkwürdiger Kontrast zu allem, was den Protagonisten bisher gekennzeichnet hat; auch im weiteren Verlauf der im Buch geschilderten Entwicklung wird nicht ganz klar, inwieweit es sich bei dieser Aussage tatsächlich um eine Überzeugung Eggers handelt, oder lediglich um einen Versuch, Marie zu beeindrucken.

Marie wird für Egger zunächst zum Lebensmittelpunkt: „Ginge es nach ihm, würde er für den Rest seines Lebens an irgendeinem Wegrand sitzen, Hand in Hand mit Marie, an einen harzigen Baumstamm gelehnt.“ (ebd.: 45) Er benötigt jedoch ein regelmäßiges Einkommen, um eine Familie gründen zu können. So bewirbt er sich bei der Firma, die im Tal eine Seilbahn für Touristen baut, welche bereits zu Beginn des Buches als Symbol für die in das Tal hereinbrechende Moderne eingeführt wird. Egger erhält eine Stelle: „Egger mochte die Arbeit im Fels. Hier oben war die Luft kühl und klar und manchmal hörte er den Steinadler kreischen oder sah seinen Schatten lautlos über die Wand gleiten.“ (ebd.: 48) Arbeit ist für Egger zunächst Mittel zum Zweck und bleibt etwas ihm Äußerliches:

„Sie waren wie Tiere, dachte Egger, sie krochen über die Erde, verrichteten ihre Notdurft hinter dem nächsten Baum und waren so dreckig, dass sie kaum noch von ihrer Umgebung zu unterscheiden waren. Oft dachte er auch an Marie, die zu Hause auf ihn wartete. Er war nicht mehr alleine, und obwohl dieses Gefühl immer noch ungewohnt war, wärmte es ihn mehr als das Feuer, in dessen Glutasche er seine steinhart gefrorenen Stiefel steckte.“ (ebd.: 59f.)

Als die Seilbahn eingeweiht wird, zeigt sich bei Egger allerdings ein großer Stolz, am technischen und gesellschaftlichen Fortschritt beteiligt zu sein:

„Er sah sich als ein kleines, aber gar nicht mal so unwichtiges Rädchen einer gigantischen Maschine namens Fortschritt, und manchmal vor dem Einschlafen stellte er sich vor, wie er im Bauch dieser Maschine saß, die sich unaufhaltsam ihren Weg durch Wälder und Berge bahnte, und wie er in der Hitze seines eigenen Schweißes zu ihrem stetigen Vorankommen beitrug.“ (70)

In einer Vorausschau zeigt sich allerdings, dass diese Gefühle Eggers nicht von Dauer sein werden: 40 Jahre später verabscheut er den Tourismus, der auch durch seine Mitarbeit ermöglicht wurde.

Ein einschneidendes Erlebnis in Eggers Leben ist der Tod seiner Frau durch einen Lawinenabgang. Er arbeitet zwar weiterhin für die gleiche Firma, nun jedoch vor allem außerhalb des Tales. Dies ist das erste Mal, dass Egger die Welt jenseits des Tals kennenlernt. Es zeigt sich eine Art von Fernweh, die schließlich dazu führt, dass er sich als Kriegsfreiwilliger für den Zweiten Weltkrieg meldet, nachdem eine Einberufung für den Ersten Weltkrieg durch den Bauern verhindert worden war: „Es war kein Entschluss, der von irgendwelchen Überlegungen getragen wurde. Er war ganz einfach plötzlich da, wie ein Ruf von weit her, und Egger wusste, dass er ihm folgen musste.“ (ebd.: 96) Egger wird aufgrund seiner Beeinträchtigung zunächst zwar abgelehnt, jedoch vier Jahre später eingezogen. Er wird im Kaukasus eingesetzt, wo er zwei Monate allein eine Stellung in der Höhe hält. Nach diesen zwei Monaten gerät er in sowjetische Kriegsgefangenschaft, in der er für fast acht Jahre verbleibt.

Seine Rückkehr aus der Gefangenschaft zeigt Egger ein gänzlich verändertes Tal: Der aufblühende Tourismus hat eine umfassende wirtschaftliche Neustrukturierung und damit auch eine nachhaltige Änderung der Lebensgewohnheiten bewirkt. Obwohl Egger der Modernisierung grundsätzlich distanziert gegenübersteht, ist ein wichtiger Eindruck seines Lebens in zweierlei Hinsicht mit dieser verbunden: So sieht er auf einem Fernsehgerät im Gemeindehaus die Mondlandung:

„Egger klatschte wie alle anderen Beifall, und während sich vorne im Fernsehgerät immer noch die geisterhaften Erscheinungen der Amerikaner bewegten, die unbegreiflicherweise gerade in diesem Moment hoch über ihren Köpfen über die Mondoberfläche spazierten, fühlte er sich den Dorfbewohnern hier unten auf der nachtdunklen Erde, im Saal des immer noch nach frischem Mörtel riechenden Gemeindehauses, auf geheimnisvolle Weise nah und verbunden.“ (ebd.: 128)

Wieder zeigt sich ein positives Empfinden für den Fortschritt, auch wenn Egger an der Mondlandung – anders als an der Seilbahneröffnung – keinen eigenen Anteil hat. Diese Momente, in denen sich Egger Anderen verbunden fühlt, sind allerdings höchst selten.

Eggers Außenseiterposition wird auch an seinem beruflichen Werdegang deutlich: Kontinuität und eine dauerhafte Einbindung gibt es hier nur während der Ehe mit Marie, als er am Seilbahnbau im Tal beteiligt ist. Nach dem Ende der Kriegsgefangenschaft knüpft Egger an seinen früheren Arbeitsrhythmus an und geht Gelegenheitsarbeiten nach. Als ihm dies körperlich nicht mehr bzw. nur noch unter großen Beschwerden möglich ist, beginnt er, Bergtouren für Touristen anzubieten. Mit über 70 Jahren gibt er auch diese Arbeit auf, da er sich von den Touristen nach anfänglicher Sympathie zunehmend gestört fühlt. Schließlich zieht er aus dem Dorf in einen ehemaligen Stall, der einer Höhle ähnlich in den Berghang gehauen worden war, wo er seine letzten Jahre in weitgehender Isolation verbringt. Für die Dorfbewohner „war er nur ein alter Mann, der in einem Erdloch wohnte, Selbstgespräche führte und sich morgens zum Waschen an einen eiskalten Bergbach hockte. Für seine Begriffe jedoch hatte er es irgendwie geschafft und dementsprechend allen Grund, zufrieden zu sein.“ (ebd.: 168) So zieht Andreas Egger für sich auch eine positive Lebensbilanz:

„Wie alle Menschen hatte auch er während seines Lebens Vorstellungen und Träume in sich getragen. Manches davon hatte er sich selbst erfüllt, manches war ihm geschenkt worden. Vieles war unerreichbar geblieben oder war ihm, kaum erreicht, wieder aus den Händen gerissen worden. Aber er war immer noch da. Und wenn er in den Tagen nach der ersten Schneeschmelze morgens über die taunasse Wiese vor seiner Hütte ging und sich auf einen der verstreuten Flachfelsen legte, in seinem Rücken den kühlen Stein und im Gesicht die ersten warmen Sonnenstrahlen, dann hatte er das Gefühl, dass vieles doch gar nicht so schlecht gelaufen war.“ (ebd.:169)

Andreas Egger stirbt letztlich allein in seiner Hütte.

Die selbstgewählte Isolation, die Eggers letzte Lebensjahre kennzeichnet, kann als Ende einer Entwicklung angesehen werden, die die schwierige Wechselbeziehung zwischen Egger und seinen Mitmenschen kennzeichnet. Diese wird oft durch räumliche Distanz symbolisiert; so etwa, wenn Egger unfreiwillig – wie auf dem Dachboden nach dem Beinbruch in seiner Kindheit – oder freiwillig – wie im Kriegsgefangenenlager – abseits der Anderen, auch oft im Freien, schläft. Besonders deutlich wird diese, dann selbst gesuchte Distanz zu den Mitmenschen im letzten Abschnitt seines Lebens. Jedoch gelingt es Andreas Egger bereits vorher oft, sogar innerhalb einer Organisation wie der Armee und an einem Ort wie einem Kriegsgefangenenlager, eine Position abseits der Menge aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Dies deutet sich bereits in der Beschreibung von Eggers Kindheit an: So redete er damals nicht viel, denn „[r]eden hieß Aufmerksamkeit bekommen, und das wiederum verhiess nichts Gutes“ (ebd.: 18). So lernt Andreas Egger, sich unauffällig zu verhalten; der Abstand zu seinen Mitmenschen wird zu einer Strategie, die ihm zunächst eine Minimierung physischer Strafen ermöglicht, und letztlich seine Haltung zur Gesellschaft mit zunehmendem Alter immer stärker definiert. Diese Distanz zu seinen Mitmenschen geht mit einer starken Naturverbundenheit einher, die in häufig geschilderten Szenen, in denen Andreas Egger sich auf den Boden legt oder sich an einen Stein oder Baum lehnt, symbolisiert wird. Diese Naturverbundenheit wird auch durch den Tod seiner Frau, die durch ein Naturereignis stirbt, nicht beeinträchtigt; sie korrespondiert mit der bereits angedeuteten weitgehenden Außenseiterstellung Eggers in Bezug auf die menschliche Gesellschaft. Dennoch fühlt er sich dieser hin und wieder verbunden; so etwa bei der Eröffnung der Seilbahn oder während der Mondlandung. In diesen Momenten versteht sich der Protagonist, der sonst vor allem als Einzelgänger unterwegs ist, immer auch selbst als Teil der gesamten Menschheit und ihrer technischen Entwicklung.

Die Darstellung dieser beiden literarischen Beispiele soll verdeutlichen, dass gesellschaftliche Integration durchaus ambivalent zu bewerten ist. So kann hieran aufgezeigt werden, wie problematisch die Rolle von Institutionen und Organisationen im Lebenslauf sein kann. Im Unterschied zu Hesses Hans Giebenrath, dessen Leben bereits im Kindesalter stark von institutionellen Rahmungen abhängt – was in der Enge des Internats ihren Höhepunkt erfährt –, wächst Seethalers Andreas Egger weitgehend unberührt von institutioneller Kontrolle auf. Die Schule, die er kurzzeitig besucht, ist offenbar eine einfache Volksschule; Egger zeigt hier keine besonderen Talente und versucht, nicht in den Fokus des Lehrers zu geraten. Seine fehlende Begabung ist allerdings für ihn kein Malus; Egger gelingt

es letztlich, ein selbstbestimmtes Leben zu führen – offenbar gerade durch die Ferne zu Institutionen. Vor dem Hintergrund der im vorigen Kapitel dargelegten Zusammenhänge ist nun zu betrachten, welche Schlussfolgerungen mit Hilfe der skizzierten literarischen Lebensläufe für die Soziale Arbeit gezogen werden können. Da in keinem der beiden Fälle Soziale Arbeit, Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Armenfürsorge usw. eine Rolle spielen, ist danach zu fragen, inwieweit eine professionelle Soziale Arbeit gegenwärtiger Prägung Einfluss auf deren Verläufe hätte nehmen können.

Besonders im Falle Andreas Eggers' gibt es einige mögliche Anknüpfungspunkte: Gewalt in der Kindheit, mangelnde Integration und schlechte Leistungen in der Schule, körperliche und gesundheitliche Probleme sowie unzureichende berufliche Perspektiven sind durchaus Gründe, die eine sozialarbeiterische Intervention plausibel machen können. Dies ist per se zunächst nicht zu kritisieren: Keinesfalls soll hier das Bild einer idealen Vergangenheit gezeichnet werden, in der Menschen unabhängig von Institutionen ihr Leben selbstbestimmt geführt hätten.²⁶⁴ Die Betrachtung einer solchen Biographie bietet jedoch die Möglichkeit, mit der in ihr enthaltenen Negation sozialarbeiterischer Ansprüche eine andere Perspektive auf die Praxis Sozialer Arbeit und vor allem auf ihre Folgen einzunehmen. Insofern ergibt sich aus der vorliegenden Auseinandersetzung mit den skizzierten Lebensgeschichten ein Reflexionsangebot, das dazu auffordert, die Auswirkungen Sozialer Arbeit vor allem auf das Individuum näher zu betrachten. Innerhalb der Sozialen Arbeit wäre dann jede Handlung unter den Vorbehalt gestellt, ob ihre Klient*innen ohne diese Intervention ihr Leben nicht ebenso erfolgreich, möglicherweise sogar erfolgreicher bestreiten könnten. Maßstab des sozialpädagogischen Handelns ist auf Grundlage einer solchen Reflexion das Besondere, das im Allgemeinen aufgehoben zu werden droht, genauer: das von der Gesellschaft tendenziell bedrohte Individuum.

An der Lebensgeschichte Andres Eggers lässt sich gerade in der Abwesenheit von Maßnahmen Sozialer Arbeit ihre aktuelle Ubiquität aufzeigen; ein solch randständiges Leben wie dasjenige Eggers erscheint in gegenwärtigen (westlichen) Gesellschaften kaum noch als reale Möglichkeit. An vielen Stellen konnten Soziale Arbeit und angrenzende Berufsgruppen Maßnahmen, Initiativen und Institutionen etablieren, die sich der jeweiligen Problemlagen, denen Andreas Egger im Laufe seines Lebens begegnet,

264 Eine solche Sichtweise würde weder dem Einfluss dörflicher Gemeinschaften, traditioneller Ordnungen oder auch kirchlicher Institutionen noch den Folgen der Auflösung dieser Ordnungen gerecht.

angenommen hätten – der Lernschwäche, seiner körperlichen Einschränkungen oder seiner mangelnden beruflichen Perspektive; möglicherweise ist es gerade die Abwesenheit sozialarbeiterischer Maßnahmen, die das subjektive Gelingen seines Lebens ermöglicht.

Anders im Fall Hans Giebenraths: Die Konstellation der Handlung verweist vor allem auf ein für Soziale Arbeit zentrales Thema, nämlich das der Bildung. Bis zu Hans' Ausgang aus der Klosterschule gibt es für ihn praktisch kein anderes Thema als den erfolgreichen Verlauf seiner Laufbahn innerhalb der von ihm besuchten Bildungsinstitutionen. Er nimmt bewusst und zunehmend mit Ehrgeiz an der dort herrschenden Konkurrenz um die Anerkennung der Lehrkräfte teil. Erst mit der Bekanntschaft Heilners entdeckt er eigene Ideen und Wünsche, die mit den curricularen und organisatorischen Ansprüchen der Erwachsenen nicht unmittelbar in Einklang zu bringen sind. Im Kern handelt es sich um den Konflikt zwischen einer Art von Bildung, die auf ein selbstbestimmtes Leben zielt, und einer solchen, in der die Bildungsinhalte letztlich nur ein Mittel sind, um einen Bildungstitel, den in der beschriebenen gesellschaftlichen Konstellation womöglich eigentlichen Zweck der Bildungsinstitution, zu erlangen. In einem solchen Sinne erscheint Bildung auch in einer aktuellen, auf *employability* gerichteten Perspektive: Bildung als Zweck, in der gesellschaftlichen Konkurrenz zu bestehen. Die Bildungskarriere Hans Giebenraths ist insofern symptomatisch für ein solches Bildungsverständnis, als die Unterstützung, die er erfährt, als Investition in seine berufliche Karriere betrachtet werden kann. Schulische Bildung wird somit – dem Konzept der *delayed productivity* entsprechend – zur Vorbedingung von Lohnarbeit degradiert; die Grenzen zwischen Kindheit und Erwachsenenalter verschwimmen. Die Ausnahme von der Lohnarbeit, die Menschen im Jugendalter (zumindest in modernen westlichen Gesellschaften) gestattet wird, wird unter Vorbehalt gestellt; es gilt, sich dieser Ausnahme als würdig zu erweisen und durch die schulischen Leistungen eine erhöhte Produktivität im Erwachsenenalter erwarten zu lassen. Konkurrenz in der Schule ist in dieser Betrachtung nicht ausschließlich Vorbereitung auf und Einübung in die spätere Konkurrenz im Erwerbsleben, sondern bereits Teil derselben. Dieser Konkurrenz zeigt sich Hans auf der Klosterschule nicht gewachsen: Der Druck, dem er sich ausgesetzt sieht, führt schließlich zum Nervenzusammenbruch und Ausscheiden aus der Schule. Der im Begriff Bildung aufscheinende Widerspruch zwischen dem, was er in einem emphatischen Sinne impliziert, und der Verengung auf institutionalisierte ökonomische Interessen spiegelt sich auch in der Sozialen Arbeit wider – besonders im Bereich schulbezogener Sozialer Arbeit. Diese steht in der

ständigen Gefahr, einseitig die Logik der Organisation zu affirmieren und den Integrationsdruck auf diese Weise zu verdoppeln.²⁶⁵

Eng mit den genannten Punkten hängt ein weiterer Aspekt zusammen, der im Vergleich beider Lebensläufe deutlich wird. So bemisst sich die subjektive Zufriedenheit der Protagonisten nach jeweils unterschiedlichen Kriterien: Während es Hans Giebenrath nicht schafft, Gelingen, Erfolg oder auch Glück nach eigenen Maßstäben zu definieren, richtet Andreas Egger sein Handeln fast ausschließlich an eigenen Maßstäben aus und geht Kompromisse nur dort ein, wo ihm dies unumgänglich zu sein scheint. Dies hängt offenbar (auch) eng mit der individuellen Stellung zu Institutionen und Organisationen zusammen.²⁶⁶ Während Hans Giebenrath in der Klosterschule besonders stark einer äußeren Kontrolle ausgesetzt ist, kann Andreas Egger aufgrund seiner gesellschaftlichen Randexistenz freier zwischen verschiedenen Graden und Möglichkeiten der Integration wählen, was ihm letztendlich ein stärker selbstbestimmtes Leben ermöglicht. Es zeigen sich auch in seinem Leben Aspekte und Momente, in denen er sich anderen Menschen emotional verbunden fühlt oder zur Sicherung der materiellen Existenz mit ihnen in Verbindung treten muss, doch ist er in der Regel selbst aktiver Part.

Durch die Gegenüberstellung der zwei „Fallbeispiele“ Hans Giebenraths und Andreas Eggers in diesem Teilkapitel sollten die Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft – und nicht zuletzt auch die Rolle von Institutionen und Organisationen – illustriert werden; einige der weiterführenden Überlegungen zur Stellung des Individuums in der Sozialen Arbeit sollen dabei als mögliche Anknüpfungspunkte für die Thematisierung von Alternativen zur in Kapitel 4.1 beschriebenen Sozialen Arbeit im folgenden Kapitel dienen.

4.3 Spurensuche: Arbeit und Integration in der kritischen Sozialen Arbeit

In Kapitel 4.1 ist deutlich geworden, dass die Praxis Sozialer Arbeit wesentlich in der gesellschaftlichen Integration der Individuen besteht.

265 Wie gezeigt, trifft dies nicht nur auf die schulbezogene Soziale Arbeit zu, tritt hier jedoch besonders deutlich zutage.

266 Aber auch das Alter der Protagonisten (auch wenn Giebenraths Freund Hermann Heilner zeigt, dass Selbstbestimmung in gewissen Grenzen auch als Schüler durchaus möglich ist) sowie die betrachtete Lebensspanne sind hier als Gründe zu nennen.

Insofern ist auch die enge Verbindung der Theorie Sozialer Arbeit zu (Lohn-)Arbeit, die in Kapitel 4.2 beschrieben wurde, kaum überraschend. Dies lässt sich beispielhaft an einem Text von Staub-Bernasconi zur Grundlegung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession zeigen. Staub-Bernasconi verbindet die „individuelle Teilhabe an gesellschaftlichen Gütern“ (Staub-Bernasconi 2009: 142) mit einem aus den Menschenrechten hergeleiteten „Recht auf (Erwerbs)Arbeit“ (ebd.). Wenn Staub-Bernasconi im gleichen Text die „Ermöglichung von individueller Bedürfnisbefriedigung“ (ebd.: 138) als grundsätzliches Ziel Sozialer Arbeit formuliert, so zeigt dies vor allem die zugrundeliegende – verdinglichte – Sicht auf ein spezifisches System der gesellschaftlichen Organisation von Bedürfnissen: Dass Erwerbsarbeit und Bedürfnisbefriedigung in einem engen Zusammenhang stehen, ist vor allem eine Besonderheit kapitalistischer Gesellschaften. Das von Staub-Bernasconi postulierte Recht auf Arbeit wiederum wird in der gesellschaftlichen Praxis von einer „Pflicht“ zur Arbeit konterkariert.²⁶⁷ Diese Pflicht wird hier allerdings zu einem Recht verklärt, während die konkrete Verbindung, die Lohnarbeit und Bedürfnisbefriedigung im Kapitalismus eingehen, hypostasiert wird. Die Möglichkeit einer Suche „nach sinnvollen, lebenswerten Alternativen jenseits des Arbeitsmarktes“ (ebd.: 142) findet zwar ebenfalls Erwähnung, soll jedoch offenbar nur als ultima ratio, nämlich „[b]ei Langzeitarbeitslosigkeit, zunehmender psychischer Beeinträchtigung und durchgängigem Misserfolg bei Bewerbungen“ (ebd.) Anwendung finden. Überspitzt könnte formuliert werden: Wenn der durch die gesellschaftlichen Mechanismen erzeugte und eben auch von Sozialer Arbeit vermittelte Druck auf ihre Klient*innen zu negativen individuellen Folgen geführt hat, hilft Soziale Arbeit, die Symptome zu mildern. So lässt sich am Beispiel der Menschenrechtsprofession festhalten, dass eine kritische Reflexion des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Integration und Lohnarbeitsnorm kaum stattfindet; dieser wird vielmehr bestätigt und so einer damit verbundenen Verdinglichung Vorschub geleistet.

Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in weiteren Theorien Sozialer Arbeit finden, etwa in Thierschs Konzept einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit, demzufolge in der Jugendberufshilfe „Heranwachsende kompetent zu machen [sind, K. R.] für die auf sie zukommende Offenheit

267 Auch wenn es sich nicht um eine gesetzlich festgelegte Pflicht zur Arbeit handelt, ist der Druck auf die Individuen, sich in Lohnarbeit zu integrieren, so enorm angewachsen (vgl. Kap. 4.1), dass der Ausdruck durchaus angemessen erscheint.

von Arbeitsverhältnissen oder anderen Lebens- und Beschäftigungsmöglichkeiten“ (Grunwald/Thiersch 2008: 33). Auch hier geht es entsprechend darum, die Klient*innen – in diesem Fall Heranwachsende – den auf dem Arbeitsmarkt herrschenden Bedingungen und damit ökonomischen Erfordernissen anzupassen. Selten wird dieser Zusammenhang offensiv affirmiert – häufig jedoch, wie in diesen Beispielen, durch Nichtthematizierung bestätigt.

In Anbetracht sowohl der hier kurz angerissenen Beispiele als auch der in Kapitel 3.3 herausgearbeiteten doppelten Perspektive auf Lohnarbeit bei Adorno – die Kritik der Integration als Integration *in* Lohnarbeit sowie die Kritik der Integration als Integration *durch* Lohnarbeit – scheint die Soziale Arbeit für eine tiefgreifende Kritik in Anschluss an Adorno geradezu prädestiniert zu sein. Auch erscheint die Beschreibung der Schule in Hesses *Unterm Rad* – auch wenn es sich hier nicht um eine Institution Sozialer Arbeit handelt – wenig geeignet, ein positives Bild von mit Integration in Verbindung stehenden Institutionen im Allgemeinen zu zeichnen. Entsprechend gelingt es dem Protagonisten des zweiten „Fallbeispiels“, Andreas Egger, eben gerade in der Abwesenheit moderner Institutionen und weitgehend ohne eine tiefergehende gesellschaftliche Integration, ein stärker selbstbestimmtes Leben zu führen. Was also wäre mit Adorno zu folgern?

Auf Grundlage einer dialektischen Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft kann ein grundsätzlicher Bruch mit der Idee der Integration und entsprechend mit den damit befassten Institutionen keine Lösung sein: Adorno hält in einem Gespräch mit Horkheimer fest, dass es zwar „nicht auf die Versöhnung von Individuum und Gesellschaft“ (Adorno/Horkheimer 2004: 501) ankomme, aber „darauf, daß mit der Emanzipation der Gesellschaft jedes ihrer Mitglieder emanzipiert wird“ (ebd.).²⁶⁸ Eine individuelle Emanzipation kann insofern nur mit und in der Gesellschaft erfolgen. Sofern individuelle Handlungsfähigkeit und Urteilskraft gesellschaftlich vermittelt sind, ist Autonomie nicht ohne Gesellschaft und somit nicht ohne Integration des Individuums zu denken: „[I]n dieser [Gesellschaft, K. R.] steht es für die bessere ein“ (Adorno/Horkheimer 2004: 500) – die gegenwärtige Gesellschaft ist folglich als Ausgangspunkt jeglicher emanzipatorischer Bestrebungen zu akzeptieren.

268 Offenbar handelt es sich dabei um eine Reminiszenz an die Forderung aus dem *Manifest der kommunistischen Partei* nach Etablierung einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 1997: 43).

Dieser Zusammenhang erscheint unauflösbar: Besagte emanzipatorische Perspektive ist nur als doppelte zu denken, in der eine Emanzipation der Gesellschaft mit der Emanzipation der Individuen zusammenfällt. Entsprechend scharf muss eine Absage an die Idee einer Integration ausfallen, die das Ziel einer Anpassung der Individuen an die Gesellschaft in den Vordergrund rückt – vielmehr ist mit der Emanzipation auch eine Perspektive verbunden, die über die Strukturen der Gegenwartsgesellschaft hinausweist. Angesichts der negativen Prognose, die Adorno im Hinblick auf eine mögliche aktive Veränderung der gesellschaftlichen Situation stellt, erscheint seine intensive Beschäftigung mit Fragen von Pädagogik und Erziehung entsprechend folgerichtig. So korrespondieren seine Forderungen an Pädagogik auch mit der Perspektive der Emanzipation: Die Sicherstellung der individuellen Autonomie und die Stärkung der Subjekte gegenüber gesellschaftlichen Zumutungen – eine grundlegend andere Perspektive als die einer auf die Erfüllung und Durchsetzung der Lohnarbeitsnorm fixierten Sozialen Arbeit. Entsprechend ist darauf zu insistieren, dass Integration auch begrifflich nicht vorbehaltlos zu affirmieren, sondern in ihrem konkreten sozialen und zeitlichen Kontext zu fassen und so immer wieder neu zu bewerten ist.

Im Folgenden sollen nun die letzten zehn Jahrgänge der Zeitschrift *Widersprüche* durch intensive Lektüre auf Aussagen zu Lohnarbeit und Integration hin untersucht werden; eine Zeitschrift, in der die kritische Analyse der Gesellschaft und die Kritik einer affirmativen Sozialen Arbeit eine zentrale Rolle einnehmen. Im Zentrum der Beschäftigung mit den dort erschienenen Artikeln steht die Frage, inwieweit die in der vorliegenden Arbeit herausgearbeiteten Aspekte auch in jenen Berücksichtigung finden und ob Anknüpfungspunkte aufgezeigt werden können, die sich mit Hilfe der Position Adornos zu Lohnarbeit und Gesellschaft kritisieren oder präzisieren lassen. Um einerseits diesen Teil dem Rahmen der Arbeit entsprechend einzugrenzen und andererseits Aktualität zu gewährleisten, wird sich die Auseinandersetzung auf die Zeitschriftenausgaben der letzten zehn Jahre beschränken. Dabei wurden für die Auswahl der relevanten Artikel die online einsehbaren Inhaltsverzeichnisse genutzt, indem die dort aufgeführten Titel auf die Begriffe „Arbeit“, „Lohnarbeit“ und „Erwerbsarbeit“, aufgrund des engen thematischen Zusammenhangs (vgl. Kap. 4) aber auch auf „Integration“ und „Inklusion“ hin untersucht wurden. Ältere Jahrgänge, die auf der Homepage in Gänze als Dokument heruntergeladen werden können, wurden mit Hilfe der Suchfunktion auf eben jene Begriffe hin durchsucht. Die auf diese Weise gefundenen relevanten Artikel wurden dann in Bezug auf die Fragestellung analysiert.

Dieses Vorgehen soll es ermöglichen, Ansätze in Theorien und Konzepten Sozialer Arbeit zu identifizieren und auszubauen, in denen sich die in der Beschäftigung mit Adorno und den literarischen „Fallbeispielen“ gewonnenen Forderungen an Pädagogik widerspiegeln. Zugrunde liegt die Annahme, dass in einer sich als kritisch verstehenden Sozialen Arbeit, zumal in einer sich explizit als sozialistisch verstehenden Zeitschrift, auch eine kritische Reflexion der Lohnarbeitsnorm Platz finden dürfte. Positiv hervorzuheben wären demnach Ansätze Sozialer Arbeit,

- in denen eine kritische Auseinandersetzung mit der Zielstellung der Integration in Lohnarbeit stattfindet,
- die auf eine Praxis zielen, die über Verdinglichung und Affirmation hinausweist,
- in denen gesellschaftliche Zumutungen gegenüber den Individuen zurückgewiesen werden, die auf deren Reduzierung auf Träger*innen von Arbeitskraft zielen,
- in denen der Begriff der individuellen Freiheit in Abgrenzung zu bloß ökonomischen Freiheitskonzepten in den Mittelpunkt gerückt wird und
- in denen eine Reflexion der Anteile Sozialer Arbeit an diesen Phänomenen stattfindet.

Entsprechend sind umgekehrt Ansätze zu kritisieren, in denen eine solche Reflexion nicht stattfindet.

Integration wird in den untersuchten Texten entsprechend ihrer herausgehobenen Bedeutung für die Soziale Arbeit häufig thematisiert. Oft geschieht dies im Zusammenhang mit dem Inklusionskonzept, das in den letzten Jahren in Bildung und Erziehung stetig an Bedeutung gewonnen hat (vgl. Rathgeb 2014: 42). Inklusion im Sinne einer gleichberechtigten Teilhabe von Menschen mit Behinderung an der Gesellschaft (vgl. ebd.: 41) wird dabei oft auf die gemeinsame Beschulung aller Schüler*innen und einen damit verbundenen Ausbau der Regelbeschulung auch für Schüler*innen mit Behinderung reduziert. Rathgeb beschreibt Inklusionskonzepte als Weiterentwicklung von klassischen Konzepten der Integration von Schüler*innen mit Behinderung in die Regelbeschulung (vgl. ebd.). Die Begriffe Inklusion und Integration treten hier im Rahmen eines konkreten Beispiels aus der (sozial-)pädagogischen Praxis auf, das einen Ausschnitt aus der gesellschaftstheoretischen Betrachtung repräsentiert. Insofern muss zwar zunächst zwischen dem makrosoziologischen Blick auf Integration/Inklusion und Konzepten für Inklusion/Integration unterschieden werden; dennoch lassen sich in der Betrachtung dieses Ausschnitts aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit Parallelen zu Trends auf

der Makroebene aufzeigen. So stellt Rathgeb die Inklusionsdebatte im Bildungsbereich in einen engen Zusammenhang mit neoliberalen Aktivierungs- und Individualisierungsstrategien, die auch in anderen Bereichen von Pädagogik und Sozialer Arbeit Einzug gehalten haben. Sie diagnostiziert in der Debatte ein grundlegendes Problem: Die starke Betonung einer auf das Individuum zurückführbaren Differenzlinie²⁶⁹ und darauf ausgerichtete Bemühungen führen zu einer Individualisierung gesellschaftlicher Probleme, während vertikale gesellschaftliche Differenzen, also sozioökonomische Ungleichheiten, unbeachtet bleiben (vgl. ebd.: 45).

Ähnlich kritisch gegenüber aktuellen Inklusionsansätzen argumentiert Wohlfahrt. So sei es zunehmend zur Aufgabe der Schulen geworden, durch Gleichbehandlung aller Schüler*innen „deren Tauglichkeit für den Arbeitsmarkt umfassender, weniger selektiv und ohne zusätzliche Aufwendungen“ (Wohlfahrt 2014: 21) herzustellen. Indem durch inklusive Beschulung mehr Kinder und Jugendliche den Zugangsbedingungen des Arbeitsmarktes angepasst werden, wird das Reservoir an Arbeitskräften tendenziell vergrößert. Dies erscheint besonders bemerkenswert, da die breite Thematisierung von Chancengleichheit im Bereich der Bildung einen Kontrast zur Verteilungsungleichheit in der ökonomischen Sphäre darstellt (vgl. Wagner 2011: 94). So ist die Vermutung naheliegend, dass eben jene Chancengleichheit im Erwerb von Bildungstiteln auch der Legitimation der Verteilungsungleichheit im Bereich der Lohnarbeit dient. Allerdings darf die dialektische Struktur des Phänomens der Inklusion nicht aus dem Blick verloren werden: Problematisch ist zweifellos nicht die erweiterte Ermöglichung des Zugangs zu Bildungsinstitutionen durch bisher marginalisierte Gruppen bzw. Individuen, sondern die Indienstnahme des Bildungsbegriffs für die Zwecke kapitalistischer Akkumulation, was den Chancen einer Verallgemeinerung von Bildung und einer damit zusammenhängenden Möglichkeit der „Entbarbarisierung“ (Adorno 1971: 120) entgegensteht. Dies gilt auch für die Soziale Arbeit: Bezieht sie sich, wie weit verbreitet, positiv auf herrschende Konzepte von Integration und Inklusion, wird Inklusion in das auf Erwerbsarbeit ausgerichtete Bildungssystem zu ihrer eigenen Aufgabe. Dies betrifft nicht nur die Schulsozialar-

269 Rathgeb kritisiert die Aufrechterhaltung der „medizinische[n] Kategorisierung“ (Rathgeb 2014: 45), die durch das Inklusionskonzept nicht durchbrochen wird. Damit schließt sie an eine Kritik der Einordnung körperlicher Einschränkungen als individuelle gesundheitliche Probleme an und verweist auf die sozialen Ursachen von Normalitätsvorstellungen, die sich in Behinderungen von Individuen äußern (vgl. ebd.: 46).

beit als den institutionell am stärksten an Schule angebotenen Bereich Sozialer Arbeit,²⁷⁰ sondern wirkt auch weit (unter anderem) in das Feld der Kinder- und Jugendhilfe hinein. Problematisch ist, dass durch die Fokussierung von gesellschaftlicher Teilhabe als Teilhabe an einseitig ausgerichteten Bildungsinstitutionen und am Arbeitsmarkt auch Soziale Arbeit faktisch an die dort herrschende Orientierung am Ideal der *employability* gebunden wird bzw. sich selbst bindet und deren normative Entscheidungen übernimmt oder zumindest mitträgt, wobei die unreflektierte Affirmation von Inklusion/Integration den grundlegenden Wertbezug darstellt.

Demgegenüber betont Scherr, dass die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion nicht normativ sein soll (vgl. Scherr 2015b: 115; Kap. 4.1.3), unterstreicht aber, dass Exklusion häufig mit problematischen Lebenssituationen verbunden sei. Angesichts der Lohnarbeitszentrierung des Wohlfahrtsstaates ein zunächst nachvollziehbares Argument, das allerdings zu einem Zirkelschluss führt: Erst durch die bewusste Ausrichtung von Risikoabsicherung an Lohnarbeit wird Exklusion aus dieser zum Problem. Weiter legt Scherr Wert auf die Feststellung, dass Sozialstaatlichkeit – und damit auch Soziale Arbeit – nicht ausschließlich auf die Arbeitsmarktintegration von Individuen reduzierbar sei, sondern auch dekommodifizierend wirke (vgl. ebd.: 117). Dies ist historisch betrachtet richtig: So hat die Etablierung sozialstaatlicher Mechanismen eine Dekommodifizierung von Arbeitskraft und insofern auch eine erhebliche Minderung der individuellen und gesellschaftlichen Folgen von gesundheitlichen oder für kapitalistische Gesellschaften typischen wirtschaftlichen Risiken bewirkt. Die bereits in Kapitel 4.1 beschriebenen politischen Maßnahmen zur Neuordnung des Sozialstaats zeigen jedoch eine starke Tendenz zu einer Rekommodifizierung der Arbeitskraft. Diese Tendenz ist angesichts ihrer Ubiquität und ihrer immensen Folgen gerade auch für die Soziale Arbeit

270 Für Wolf und Schmidt birgt aus schulischer Sicht eine „Kooperation mit der Sozialpädagogik die Chance, den Übergang in die Berufsausbildung bzw. Erwerbstätigkeit nach der Schulzeit zu unterstützen und die Integration in die Gesellschaft zu fördern“ (Wolf/Schmidt 2010: 316; ähnlich argumentiert auch Chassé 2013). Klar erkennbar ist auch hier die affirmative Bezugnahme auf gesellschaftliche Integration in und durch Lohnarbeit. Weiter argumentieren die Autoren: „Aufgrund der erweiterten Möglichkeiten zur individuellen Förderung sowie Bereitstellung von Bildungsanlässen und erzieherische Hilfestellungen können Sozialisations- und Lerndefizite kompensiert werden.“ (Wolf/Schmidt 2010: 319) Augenfällig ist hier die Betonung der Idee der Kompensation gesellschaftlicher Widersprüche durch die Soziale Arbeit, die letztlich auch ein Element der Legitimation eben jener Unterschiede darstellt.

kein Randphänomen, sondern zum Ausgangspunkt einer adäquaten Analyse zeitgenössischer Sozialstaatlichkeit und ihrer Verbindung zur Sozialen Arbeit zu machen. So ist zu reflektieren, dass sozialstaatliche Entwicklungen als Instrument der Politik in der Regel ökonomischen Bedürfnissen folgen und somit nicht von vornherein der Kritik enthoben sind.²⁷¹

Dass eine problematische Festschreibung des Zusammenhangs von Inklusion/Integration und Lohnarbeit nicht auf den Bereich Bildung beschränkt ist, zeigen Fuchslocher und Ziegler. Sie thematisieren Inklusion im Kontext der Bemühungen des zuständigen Bundesministeriums um eine Reform des SGB VIII im Jahr 2016. Im Entwurf des so genannten Kinder- und Jugendstärkungsgesetzes wurden Inklusion als Pflichtaufgabe und Teilhabe als Ziel von Jugendhilfe definiert (vgl. Fuchslocher/Ziegler 2017: 74). Teilhabe wird in diesem Gesetzentwurf als Möglichkeit zur Interaktion der Kinder und Jugendlichen innerhalb der sie betreffenden Lebensbereiche, vor allem Schule und Berufswelt, beschrieben. Fuchslocher und Ziegler kritisieren die damit zusammenhängende einseitige Verpflichtung der Individuen auf gesellschaftliche Normen, während etwa Möglichkeiten, eigene Lebensentwürfe zu verfolgen und zu realisieren, keine Erwähnung finden. Sie betonen weiter, dass ein solches Konzept von Teilhabe an herrschende neoliberale Strategien der Aktivierung anschlussfähig ist, insofern „eine Verhinderung von ‚sozialer Exklusion‘ mit der ‚Teilhabe‘ an Bildungsinstitutionen und der Befähigung zur Mindestteilnahme am Arbeitsmarkt“ (ebd.: 80) gleichgesetzt wird. Die Kritik der Autoren zielt hier entsprechend unter anderem auf den Versuch der Festschreibung der engen Verbindung von Lohnarbeit und gesellschaftlicher Integration auch in der Kinder- und Jugendhilfe und einer damit einhergehenden Marginalisierung der Lebensweltorientierung in der Sozialen Arbeit.

Lenz, Verlage und Kolbe zeigen ähnliche Tendenzen in der Praxis der vielerorts entstandenen kommunalen Jugendberufsagenturen auf, in denen Vertreter*innen unter anderem von JobCenter und Jugendamt gemeinsam an der Integration Jugendlicher in Ausbildung und Arbeit wirken. Die Autor*innen kommen zu dem Schluss, dass der pädagogische Auftrag der Jugendberufsagenturen durch Lohnarbeitszentrierung, also

271 Ähnlich argumentiert auch Wagner: Er gesteht der sozialstaatlichen Organisation zwar einerseits den Versuch des Ausgleichs zwischen den tendenziell widersprüchlichen Polen von Kapitalismus und Demokratie zu, verweist aber andererseits darauf, dass es dabei eher um den Erhalt des status quo als um die Verallgemeinerung von Menschen- und Bürgerrechten geht (vgl. Wagner 2013: 68f.).

durch eine Priorisierung der Vermittlung in Lohnarbeit, konterkariert wird (vgl. Lenz/Verlage/Kolbe 2018: 114). Konzepte der Integration – im Text synonym zu Lebensweltorientierung gefasst – könnten den Autoren zufolge zwar tendenziell einen Gegenentwurf zur Erwerbsarbeitszentrierung in der Jugendberufshilfe darstellen, werden in der Praxis aber für Aktivierungsstrategien nutzbar gemacht. So besteht in einem solchen Arbeitszusammenschluss die Gefahr, dass pädagogische Aspekte lediglich instrumentell eingesetzt werden, um eine Nutzbarmachung der individuellen Arbeitskraft zu ermöglichen. Ein von Wagner und Götzelmann interviewter Sozialarbeiter mit langjähriger Berufserfahrung im Bereich der Jugendberufshilfe macht auf die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit in diesem Berufsfeld aufmerksam; seine Arbeit in einer darauf ausgerichteten Beratungsstelle kommentiert er folgendermaßen: „[D]iese Begleitung [...] mit der Orientierung auf ein Ausbildungsplatz für Jugendliche, die ausgegrenzt werden, ist eigentlich Jugendliche verarschen, ne?“ (Wagner/Götzelmann 2017: 76, Auslassung im Original) Aufgrund der strukturellen Bedingungen kann eine individualisierende Perspektive seiner Meinung nach kaum hilfreich sein, da so die gesellschaftlichen Realitäten ignoriert werden. In den Worten des Befragten: „Wenn ihr des alles gut könnt, kriegt ihr en Ausbildungsplatz. Alles Lüge.“ (ebd.) In dieser Äußerung zeigt sich auch eine Infragestellung des Sinns der eigenen Arbeit: Eine Integration in Erwerbsarbeit, die über kurzfristige Engagements im Niedriglohnssektor hinausgeht, scheint auch bei aller geforderten individuellen Anstrengung angesichts der makroökonomischen Entwicklungen für viele Klient*innen Sozialer Arbeit kaum realistisch – die Aufrechterhaltung des Versprechens von gelingender Arbeitsmarktintegration durch entsprechende Maßnahmen ist also fachlich fraglich.

Steinacker, der die Praxis von sozialarbeiterischen Maßnahmenträgern im Bereich der Arbeitsvermittlung in den Blick nimmt, bezeichnet dieses Arbeitsfeld als ein „System [...], das sich nur noch um sich selbst dreht“ (Steinacker 2012: 115); im Fokus der Arbeit stünden vor allem diejenigen, die bereits gute Voraussetzungen mitbringen, um sich erfolgreich auf dem Arbeitsmarkt zu behaupten, während andere Betroffene kaum als interessante, da wenig gewinnversprechende Zielgruppe gelten. Dabei identifiziert Steinacker widersprüchliche Tendenzen: Einerseits seien die Qualität der sozialpädagogischen Arbeit und die eingebrachte Empathie stark von den jeweiligen Mitarbeiter*innen abhängig (vgl. ebd.); andererseits seien die in diesem Bereich tätigen Organisationen und deren Mitarbeiter*innen nach § 61 SGB II verpflichtet, den JobCentern Sachverhalte mitzuteilen, die Auswirkungen auf die Leistungsauszahlung haben können (vgl. ebd.:

120). Soziale Arbeit wird somit auf das Mittel der Sanktionen verpflichtet, zu deren Umsetzung sie damit beiträgt – ungeachtet pädagogischer Erfordernisse und Konsequenzen.

In diesen und ähnlichen Diskussionen wird eine Diskrepanz deutlich zwischen einerseits einer Idee von Inklusion und Integration, die Selbstbestimmung ermöglichen soll, und andererseits einer repressiv wirkenden und auf Arbeitsmarktintegration zielenden Praxis, in der sich die Vorbehalte Adornos gegenüber der Integration der Individuen in die Gesellschaft zu bestätigen scheinen. Diesen Zusammenhang spricht auch Winkler an: Ihm zufolge zeigt sich im Inklusionsdiskurs der letzten Jahre weniger ein Ansatz zur Ermöglichung von Teilhabe als vielmehr ein „Zwang zur Mitwirkung“ (Winkler 2016b: 82); gefördert werde vor allem die Funktionalität der Individuen für die Gesellschaft (vgl. ebd.). So argumentiert Winkler, dass es bei Inklusion letztlich um die Integration in den Arbeitsmarkt gehe: „Die Zahl der Arbeitskräfte muss gesteigert werden – und sie sollen sich selbst danach drängen, indem ihnen das Bildungsversprechen eröffnet wird, während andere Lebensformen diskriminiert werden.“ (Winkler 2014: 32) Kritisiert wird, dass zum herrschenden Modus der gesellschaftlichen Integration durch Lohnarbeit keine gesellschaftlich akzeptierte und normativ etablierte Alternative existiert: Erwerbsarbeit ist – wie Adorno bereits erkannte – tatsächlich der Schlüssel zu weitergehenden Teilhabemöglichkeiten an und in der Gesellschaft (vgl. ebd.: 31). Die Fokussierung der Erwerbsarbeit als gesellschaftlich präferierter Modus der Integration innerhalb der Sozialen Arbeit ist somit nicht nur Ideologie, sondern hat ihre Wurzeln in der spezifischen Verfasstheit der kapitalistischen Gesellschaft. Durch die kritiklose Übernahme der Lohnarbeitsnorm wird diese auch durch Soziale Arbeit verschärft, die damit zur andauernden Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse beiträgt.

Demgegenüber ist eine Alternative zu etablieren, eine Soziale Arbeit, in der pädagogische Fragen im Mittelpunkt stehen, die über die Anpassung an ökonomische Erfordernisse hinaus geht. So wäre eine Orientierung am Subjekt, an einer „Idee von Freiheit, von Subjektivität und Autonomie“ (Winkler 2014: 35) vonnöten, die in der Inklusionsdebatte und ähnlichen Diskussionen marginalisiert bleibt. In den Worten Winklers: „Da scheint unkritisch Zusammenhang gefordert, wo Differenz praktisch ermöglicht werden muss.“ (ebd.: 39) Ermöglichung von Differenz würde für die Praxis Sozialer Arbeit dann vor allem bedeuten, sich weniger auf die Anpassung der Individuen an vorgegebene Maßstäbe zu konzentrieren, als vielmehr, sich an der Verwirklichung von Verhältnissen zu beteiligen, die es den Individuen erlauben, „ohne Angst verschieden sein“ (Adorno 2003a:

116) zu können – nicht zuletzt in und durch pädagogische Umgebungen, die das Entdecken und Verwirklichen von Individualität ermöglichen. Allerdings ist die Dialektik von Integration nicht aus dem Blick zu verlieren: Es ist zu reflektieren, dass eine Exklusion aus relevanten gesellschaftlichen Systemen in der Moderne oft mit Problemen im individuellen Leben verbunden ist, sodass Inklusion zweifelsohne die Wahlmöglichkeiten der individuellen Lebensführung erweitert und auch Bedingung für eine kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Verhältnissen ist.²⁷² Dieser Punkt führt zur Idee der Bildung bei Hegel zurück: Nur die Aneignung und die Erkenntnis der Welt ermöglicht ein Zurechtfinden in ihr, was wiederum Bedingung für ihre Bearbeitung im Sinne einer Veränderung ist – in allen möglichen Hinsichten.

Nicht an Adorno, sondern direkt an Marx knüpfen May und Kunstreich – dieser zusätzlich an Guattari – an, wenn sie Arbeit in einem sehr weiten Sinn – ausgehend von der Unterscheidung zwischen toter und lebendiger Arbeit – thematisieren. So ist der Kapitalismus für May eine „Ökonomie toter Arbeit“ (May 2014: 20, kursiv im Original), die über die lebendige Arbeit herrscht. Dies schließt unmittelbar an Marx an: Konkrete Tätigkeit, also lebendige Arbeit, wird zu toter Arbeit, indem sie sich etwa in Maschinen oder auch in Kapital materialisiert; in diesen Erscheinungsformen wirkt tote Arbeit massiv auf die lebendige Arbeit zurück. So muss sich die konkrete Arbeit den Maschinen anpassen, die den Arbeitsprozess zunehmend bestimmen, während das akkumulierte Kapital die gesellschaftliche Macht derjenigen vergrößert, die sich das Kapital fortlaufend aneignen – nicht zuletzt über diejenigen, die das Kapitel im Wortsinn erarbeitet haben. Der Arbeitsbegriff nun ist bei Kunstreich wie auch bei May sehr weit gefasst und bezieht sich auf jeglichen durch Menschen bewusst oder unbewusst initiierten Herstellungsvorgang: So zählen etwa Werte, Normen und auch Sprache als tote Arbeit, auf die auch während der Verrichtung lebendiger Arbeit immer wieder rekurriert werden muss. Kunstreich bezieht dies auf (mehr oder weniger) spontane Handlungen Jugendlicher, in denen er gesellschaftliche Hierarchien in Frage gestellt sieht (vgl. Kunstreich 2016: 42), May thematisiert durch emotionale Interaktionen ermög-

272 Hier zeigt sich auch die Ambivalenz der Forderung einer theoretisch verkürzten Lebensweltorientierung, Jugendliche für die offenen Arbeitsverhältnisse der Gegenwart kompetent zu machen: So steht die Ermöglichung einer gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft der Gefahr gegenüber, die Individuen in prekäre Beschäftigung zu zwingen, ohne gesellschaftliche Alternativen denkbar zu machen.

lichte „Begegnungsmomente“ zwischen Klient*innen bzw. Patient*innen auf der einen und Professionellen auf der anderen Seite (vgl. May 2014: 33). In Mays wie auch in Kunstreichs Ansatz wird betont, dass Aneignung und Veränderung der Welt durch konkrete menschliche Tätigkeit, also Arbeit geschehen, die ihrerseits nicht mit Lohnarbeit gleichzusetzen ist. Insofern liegt es nahe, hier vor allem einen Rückgriff auf Hegel und die Entfaltung der Entfremdungsthematik beim frühen Marx zu sehen, da zunächst eine Erweiterung des Arbeitsbegriffs über die bei Marx später im Zentrum stehenden Topoi hinaus erfolgt, bevor die marxische Analyse von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften in die Überlegungen einbezogen wird. Somit findet die für Adorno zentrale Abkehr vom Aktivitätsideal hier nicht statt – im Gegenteil: Arbeit – insbesondere bei einer solch weiten Fassung des Begriffs, wie sie bei Hegel sowie später bei May und Kunstreich Verwendung findet – kommt eine wichtige Funktion in der Veränderung und Überwindung gesellschaftlicher Realitäten zu. Aus dieser Perspektive wäre dann „nicht die Arbeit, sondern die Lohnarbeit als Arbeit für andere das Problem“ (Richter 2016: 58).²⁷³ In dieser Sichtweise wird jedoch übersehen, dass auch Gefühle gesellschaftlich präformiert und den Individuen nicht unmittelbar zugänglich sind, sondern vielmehr im sozialisatorischen Prozess angeeignet werden. Insofern können emotionale Beziehungen zwischen Klient*innen und Professionellen unter gegebenen Bedingungen nicht uneingeschränkt als positives (oder gar wirklich individuelles) Gegenbild zu Machtstrukturen gesetzt werden – zu erinnern ist nicht zuletzt an Adornos Warnung davor, Emotionen „künstlich“ in die professionelle Beziehung einzubringen (vgl. Kap. 3.2.3); ihr Vorhandensein einzufordern käme allerdings einem solchen Vorgehen gleich.²⁷⁴ Insofern sind stattdessen das Fehlen und die Reflexion des emotionalen Zugangs zu thematisieren.

273 Diese Perspektive scheint in den untersuchten Texten die bestimmende zu sein. Einzig in einem Text von Leitner lässt sich eine positive Erwähnung von Lohnarbeit finden, wenn der Blick auf die „emanzipatorischen Potenziale des Adult Worker Model [sic!], nämlich die Chance auf eine eigenständige Existenzsicherung über Erwerbsarbeit und die gleichberechtigte Partizipation von Frauen und Männern auf dem Arbeitsmarkt“ (Leitner 2017: 63), gelenkt wird. Allerdings macht Leitner ebenso klar, dass der „Vorrang der Erwerbsarbeit“ (ebd.: 64) sowie die „Reproduktionsblindheit“ (ebd.: 62) des Adult Worker-Modells kritisch zu hinterfragen sind.

274 Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass solche Momente nicht entstehen können – dies kann allerdings nur spontan, nicht jedoch methodisch geleitet geschehen.

Die Differenzierung zwischen allgemeiner menschlicher Tätigkeit und Lohnarbeit verweist hingegen auf die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen verschiedenen Formen und Ebenen von Arbeit. Arbeit kann z. B. auf den Endpunkt dialektischer Entwicklung – und damit auf ihre Abschaffung – hin orientiert sein oder dem durch ihre eigene Überhöhung entgegenstehen; sie kann zweckfrei sein oder der Produktion von Mehrwert dienen. Ebenso kann Arbeit – im weiten Sinne – auch kreative oder emotionale Handlungen umfassen oder zur Disziplinierung eingesetzt werden. Dies entspricht einem ausdifferenzierten Arbeitsbegriff, der wieder stärker auf inhaltliche und letztlich anthropologische Aspekte zurückführt und damit die für den Kapitalismus typische Verengung auf in diesem Sinne ökonomisch produktive, also Kapital produzierende Arbeit zurücknimmt. Es fällt auf, dass sich damit zwei Perspektiven gegenüberstehen, die in der vorliegenden Arbeit bereits angesprochen worden sind: Diese Differenzierung war ein zentrales Resultat der Gesellschaftsanalyse von Marx. Ein so allgemeiner Arbeitsbegriff wie derjenige Hegels konnte und kann angesichts der Dominanz der Lohnarbeit und des damit einhergehenden Absehens vom konkreten Inhalt zugunsten der ökonomischen Verwertbarkeit der Arbeit nicht aufrechterhalten werden. Insofern erscheint die allgemeine Rede von „Arbeit“ im Zusammenhang mit Theorien der Sozialen Arbeit äußerst problematisch. Schließlich ist Soziale Arbeit in einen konkreten sozialen und historischen Kontext eingebettet, weshalb eine solche Begriffsverwendung die gesellschaftliche Wirklichkeit und damit auch die Bedingungen, unter denen Soziale Arbeit vollzogen wird, zu verfehlen droht. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, auch die gesellschaftlichen Umstände Sozialer Arbeit in den Blick zu nehmen, was in einigen der untersuchten Texte ebenfalls geschieht.

Englert, Grimm und Sondermann etwa, die mit Pongratz und Voß von einer „*Hyperarbeitsgesellschaft*“ (Englert/Grimm/Sondermann 2012: 11, kursiv im Original) sprechen, in der eine zentrale Stellung der Erwerbsarbeit immer rigorosier erzwungen und somit für die meisten Individuen alternativlos wird, plädieren für die Einführung eines Bedingungslosen Grundeinkommens (BGE), um alternative Formen der Vergesellschaftung und somit eine größere Unabhängigkeit der Individuen von Lohnarbeit zu ermöglichen. Ähnlich argumentiert Praetorius, die sich für eine „Neukonzeption des Ökonomischen“ (Praetorius 2014: 110) durch die Einführung eines BGE ausspricht, da die Bedürfnisbefriedigung auf diese Weise allgemein besser sichergestellt werden könne als durch eine Verteilung,

die einzig auf Lohnarbeit fußt.²⁷⁵ Auch Sünker betont im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen die Notwendigkeit einer transformatorischen Perspektive (vgl. Sünker 2018: 12f.), nicht zuletzt aufgrund der wieder stärker zutage tretenden Widersprüche zwischen auf private Vorteile zielendem Kapitalismus einerseits und tendenziell auf Gleichheit zielender Demokratie andererseits²⁷⁶ (vgl. ebd.: 20). Duchrow hingegen argumentiert mit dem Widerspruch zwischen Gewinnmaximierung und Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen, kommt aber zu einem ähnlichen Schluss wie Sünker: dass nämlich eine Überwindung des kapitalistischen Wirtschaftssystems nötig ist, um ein dauerhaftes Überleben menschlicher Zivilisation zu ermöglichen (vgl. Duchrow 2018: 78).

Auch Rückgriffe auf klassische genossenschaftliche²⁷⁷ Konzepte lassen sich in den untersuchten Texten finden. Kunstreich etwa plädiert ausdrücklich dafür, *Commons* – Gemeingüter – genossenschaftlich zu produzieren und bereitzustellen (vgl. Kunstreich 2015). Damit geht explizit eine Kritik an der derzeitigen Sozialpolitik einher. So stellt Kunstreich klar, dass „[...] kein Arbeitsloser zu Arbeiten gezwungen werden [darf], die er nicht machen möchte“ (ebd.: 88). Auch der Ansatz von Segbers lässt

275 Blaschke positioniert sich ähnlich positiv zur Einführung eines BGE und arbeitet verschiedene feministische Positionen zu diesem Thema heraus (vgl. Blaschke 2014: 119ff.).

276 Richter nimmt diesen tendenziellen Widerspruch offenbar auf, wenn er für eine gesellschaftliche Teilung der Erziehungsaufgaben zwischen Schule, Sozialpädagogik und Familie plädiert: Während in der Schule eine Arbeitspädagogik vertreten werden soll, soll es in der Familie um „eine Bildung des Taktes bzw. des ‚guten Tons‘“ (Richter 2016: 58) gehen. Inhalt der Sozialen Arbeit soll hingegen eine *Vereinspädagogik* sein, die auf eine Erziehung zur Demokratie zielt. Abgesehen von der Frage, was passieren würde, wenn eine der genannten Instanzen – insbesondere die Familie – die ihr zugeordneten Aufgabe nicht erfüllt oder erfüllen kann, erscheint nicht zuletzt der Versuch der Befriedung des gesellschaftlichen Widerspruchs durch seine Verlagerung in den pädagogischen Bereich und eine entsprechende Aufteilung desselben problematisch und tendenziell affirmativ.

277 Eine Genossenschaft kann als „Zusammenschluss von Menschen, die sich in gleichen oder ähnlichen Problemlagen befinden und gemeinsam wirtschaftliche Lösungen suchen“ (Martens 2015: 40), bezeichnet werden. In einer Genossenschaft werden Waren oder Dienstleistungen gemeinschaftlich hergestellt (Produktivgenossenschaften) oder gemeinschaftlich organisiert (Fördergenossenschaften) und den Genossenschaftsmitgliedern zur Verfügung gestellt (vgl. ebd.). Notz verweist darauf, dass Genossenschaften seit Beginn der Arbeiter*innenbewegung eine ihrer wesentlichen Säulen bildeten, da mit diesen oftmals eine Möglichkeit verbunden wurde, eine alternative Form der Ökonomie zu etablieren (vgl. Notz 2014b: 100f.).

sich diesem Komplex zuordnen: Wenn er feststellt, dass – ähnlich wie bei einer Grundlegung durch den Anspruch einer gemeinsamen Produktion von *Commons* – vom Bedarf her zu denken ist (vgl. Segbers 2010: 16), so lenkt dies zum einen den Fokus unmittelbar weg von einer Priorität der Lohnarbeit, zum anderen erinnert eine solche Orientierung an Bedarfsdeckung an einen der wesentlichen Ansprüche Adornos in Bezug auf die gesellschaftliche Ökonomie als Ganze (vgl. Kap. 3).

In diesen hier zuletzt zitierten Beiträgen kommt eine Perspektive zum Vorschein, die weit über das Feld der Sozialen Arbeit bzw. der Sozialpädagogik hinausweist. So ist ihnen gemeinsam, dass in ihnen Zielvorstellungen für sozialpolitische oder gesamtgesellschaftliche Entwicklungen formuliert werden. Dies erscheint angesichts der gezeigten Einbindung der Sozialen Arbeit in die sozialstaatlichen Mechanismen zunächst folgerichtig: Schließlich wird ihre Autonomie häufig gerade durch gesellschaftliche, politisch festgelegte Regelungen begrenzt. Teils führt dies zu Abhängigkeiten von aktuellen politischen Strömungen oder Ereignissen, die weit in das pädagogische Feld selbst hineinwirken. Insofern ist es verständlich, in theoretischen Auseinandersetzungen mit Sozialer Arbeit auch ihre Rahmenbedingungen zu reflektieren: Eine solche Reflexion kann gezielt genutzt werden, um die Auswirkungen (sozial-)politischer Entscheidungen auf die sozialpädagogische Praxis transparent zu machen und Korrekturen zu erwirken. Diese Wirkung Sozialer Arbeit auf politische Prozesse ist durchaus gewünscht, wie sich etwa an den Vorgaben in § 71 SGB VIII zeigen lässt, durch den die Mitarbeit von Sozialarbeiter*innen in den kommunalen Jugendhilfeausschüssen gesetzlich geregelt ist. Insofern scheint die Expertise Sozialer Arbeit also gefragt – in der Politik ebenso wie in der (medialen) Öffentlichkeit. Winkler gibt jedoch zu bedenken, dass diese Entwicklung mit problematischen Aspekten verbunden ist. So komme es vermehrt zu Bündnissen mit Politik und Medien, die in einer Abhängigkeit von diesen münden (vgl. Winkler 2012: 208). Damit sei Soziale Arbeit „letztlich zu einer grundlegenden Kritik an der Gesellschaft nicht mehr in der Lage“ (ebd.) – ein Zustand der „*entpolitisiertende[n] Politisierung*“ (ebd., kursiv im Original), in dem Soziale Arbeit letztlich affirmativ wird: Schließlich sind in diesem oder ähnlichen Rahmen Möglichkeiten, weitreichende Veränderungen in der Struktur des gesamten Wohlfahrtsstaates anzustoßen, nicht vorgesehen. Es besteht vielmehr die Gefahr, dass Mitwirkung auf Fragen der Ausführung von Beschlüssen beschränkt bleibt, über die an hierarchisch übergeordneten Stellen entschieden wird, wobei Verfahren und Ergebnis durch eng begrenzte Partizipationsmöglichkeiten

legitimiert werden.²⁷⁸ Ähnlich verbreitet und diesem Bereich zuzuordnen ist auch eine generelle Forderung nach Erhöhung staatlicher Ausgaben für die Soziale Arbeit, ohne deren Kontexte oder Inhalte zu thematisieren.

Einer solchen Instrumentalisierung und Affirmation steht die Gefahr gegenüber, „zwischen Hybris und Wirklichkeitsverdrängung“ (Fuchslocher/Ziegler 2017: 76) zu changieren, wie es Fuchslocher und Ziegler als mögliches Problem einer sich überschätzenden Jugendhilfe skizzieren.²⁷⁹ Wiederum ist an Adorno zu erinnern, diesmal allerdings an seine tiefe Skepsis gegenüber den realen Möglichkeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen durch politische Aktion. Dies soll und darf allerdings nicht als Absage an politische Praxis per se verstanden werden; wenn Adorno schreibt, dass „[d]ie fast unlösbare Aufgabe [...] darin [besteht], weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen“ (Adorno 2003a: 63), so ist dies nicht zuletzt auch als Aufforderung zu verstehen, die eigenen Möglichkeiten realistisch einzuschätzen, um sie adäquat nutzen zu können. Für eine solche Einschätzung wiederum sind zwei Faktoren maßgeblich: zunächst die Möglichkeiten, die innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen im Allgemeinen zur Verfügung stehen. Adorno sah diese im Nachkriegsdeutschland als sehr gering an;²⁸⁰ es wäre allerdings verfehlt, diese Analyse einfach zu übernehmen. Ob sich die Situation grundlegend geändert hat – und falls ja, in welche Richtung –, kann hier nicht geklärt werden. Vielmehr ist das Augenmerk in der vorliegenden Arbeit auf den zweiten Faktor zu rich-

278 Holm beschreibt solche Verfahren sehr anschaulich für den Bereich partizipativen Vorgehens in der Stadterneuerung. Er kommt zu dem Schluss: „Insbesondere ‚diskursorientierte‘ Politikstile, die Teilhabe und Partizipation versprechen, zielen auf eine Disziplinierung durch Verfahren [...]. So ist der schöne Schein der Partizipation letztlich vor allem eine Entpolitisierung, also die Verhinderung einer öffentlichen Debatte um die grundlegenden Voraussetzungen der gesellschaftlichen Entwicklung.“ (Holm 2010: 49).

279 Wörtlich heißt es im Text, eine Konzeption Sozialer Arbeit als Institution der Verwirklichung von Teilhabe „changiert zwischen Hybris und Wirklichkeitsverdrängung – jedenfalls solange wie die Kinder- und Jugendhilfe keine verbindlichen Weisungs- und Verfügungsrechte über die Schule und den Arbeitsmarkt hat“ (Fuchslocher/Ziegler 2017: 76).

280 Für die Kritische Theorie Adornos ist die Absage an die Möglichkeit substanzieller gesellschaftlicher Veränderungen durch politische Praxis konstitutiv. Insofern könnte die Beschäftigung mit pädagogischen Fragestellungen für eine Art der Verbindung von Pädagogik und Politik stehen, wie sie z. B. bei Mager auftritt (vgl. Müller 2005: 147f.). Im Gegensatz zu Magers Konzeption lässt sich bei Adorno daraus jedoch keine Präferenz für reformerische Ansätze gegenüber revolutionären gesellschaftlichen Veränderungen ableiten.

ten: auf die Möglichkeiten, die sich innerhalb der Sozialen Arbeit selbst bieten. Hier muss sich zeigen, ob aus der von einigen Theoretiker*innen formulierten Kritik – wenn auch nur sehr selten explizit an Adorno anknüpfend, oft jedoch zumindest in Teilen durchaus an diesen anknüpfbar – Schlüsse für die Theorie Sozialer Arbeit selbst gezogen werden können. Im Folgenden sollen nun einige Positionen aus den untersuchten Texten wiedergegeben werden, die in eine solche Richtung weisen.

Euler und Muhl etwa plädieren dafür, „gemeinsam mit den Adressat*innen Perspektiven zu schaffen, die über entfremdete Lohnarbeit hinausweisen“ (Euler/Muhl 2015: 38). Statt Lohnarbeit solle entsprechend „das Tätigsein in sinnstiftenden, solidarischen Zusammenhängen“ (ebd.: 38f.) ermöglicht werden. Ziel des Ansatzes, für den Euler und Muhl stehen, ist also – teils in bewusster Anlehnung an Marx, in der Regel jedoch zumindest implizit in Übereinstimmung mit dessen Ausführungen zu Lohnarbeit und Entfremdung – auf Basis einer Kritik der Lohnarbeit auf Alternativen aufmerksam zu machen. Dabei wird das bereits im Kontext gesellschaftlicher Perspektiven erwähnte Konzept genossenschaftlicher Organisation für die Soziale Arbeit fruchtbar gemacht. Ausdrücklich thematisieren Euler und Muhl die Organisation der Erbringung von Sozialer Arbeit, die – auch, um paternalistischen Tendenzen entgegenzuwirken – gemeinsam mit den Klient*innen genossenschaftlich organisiert werden könnte (vgl. ebd.: 36, Schmidt 2019: 37).²⁸¹ In diesem Ansatz sind also zwei Perspektiven enthalten: Der erste Aspekt bezieht sich auf die Frage der Erbringung der Sozialen Arbeit selbst, in der nun durch eine genossenschaftliche Basis eine gleichberechtigte Partnerschaft in der Hilfeerbringung erreicht werden soll, indem Soziale Arbeit als *Common* definiert wird. Der zweite Aspekt ist allgemeinerer Natur und erinnert an die Ansätze von Kunstreich und Segbers: Hier geht es um eine Integration von Klient*innen in Tätigkeiten, die sich durch ihre Erbringung innerhalb genossenschaftlicher Organisationsformen deutlich von Lohnarbeit abheben sollen.²⁸² Bei Rose

281 Eine Auseinandersetzung mit der Möglichkeit, genossenschaftliche Konzepte in der Sozialen Arbeit zu adaptieren, unternimmt auch Kirchner, der auf genossenschaftliche Ideen und Praxen bei Korczak aufmerksam macht und daraus konkrete Überlegungen zu Prinzipien von Genossenschaften im Allgemeinen entwickelt (vgl. Kirchner 2017: 128). Die Idee der Verbindung genossenschaftlicher Konzepte und Sozialer Arbeit ist also nicht neu.

282 Ähnliche Argumentationen lassen sich auch in anderen Publikationen finden. So meint Elsen, es seien „neue, integrierende Ansätze der Sozialpolitik und Sozialarbeit erforderlich, die lokales und bedarfsorientiertes Wirtschaften als sozialen Handlungszusammenhang fördern“ (Elsen 2008: 182). Nötig sei aller-

und Wulf-Schnabel äußert sich diese geforderte Abkehr von Lohnarbeit in dem Stichwort der „Gebrauchswertorientierung der ‚Hilfen‘ ohne Zwang zur Lohnarbeit“ (Rose/Wulf-Schnabel 2013: 93). Dies wird hier in eine enge Verbindung mit dem Selbstbestimmungsrecht der Betroffenen gestellt, das sich u. a. im Recht einer „eigenen Problemdefinition“ (ebd.) durch die Klient*innen äußern soll und einige Konsequenzen für die Erbringung der Hilfen impliziert. Entsprechend ist die Lohnarbeitszentrierung in vielen Feldern Sozialer Arbeit unter den Vorbehalt des Wunsches der Betroffenen zu stellen. In der Betonung der Organisationsform von Arbeit zeigt sich eine Kontinuität zu Ansätzen, die an die Differenzierung zwischen toter und lebendiger Arbeit anknüpfen und sich unter Betonung der emanzipatorischen Potenziale klar auf die Seite der Letzteren stellen.

Eine positive Bezugnahme auf lebendige Arbeit und eine darauf aufbauende Etablierung neuer Perspektiven sind – wie bereits angedeutet – mit Schwierigkeiten verbunden. Schütte macht darauf aufmerksam, dass lebendige Arbeit wie auch das Individuum zunehmend in einem nicht gekannten Ausmaß zu Objekten der Produktion werden (vgl. Schütte 2018: 32): Die immer engere Verbindung von Erwerbs- und Privatleben führt zu einer steigenden Entfremdung und einer Instrumentalisierung des privaten Bereichs; „Individualität wird somit zur neuen Produktivkraft.“ (ebd.: 35) Diese Erkenntnis kann nicht ohne Folgen für die Soziale Arbeit bleiben, insbesondere wenn, wie hier vorgeschlagen, das Subjekt und mithin Individualität in ihrem Zentrum stehen sollen. So besteht die Gefahr, dass auch eine Soziale Arbeit, die nicht im Dienst der Arbeitsmarktintegration steht, der kapitalistisch induzierten Individualisierung und Atomisierung Vorschub leistet; wenn das Individuum unter gegebenen Bedingungen immer der Gefahr ausgesetzt ist, für die Kapitalverwertung vereinnahmt zu werden, so ist Soziale Arbeit, die an und mit Menschen arbeitet – diese mithin zumindest tendenziell objektiviert – in Gefahr, dies zu unterstützen. Der bei Adorno beschriebene Vorrang des Objekts vor dem Subjekt, die Vorrangigkeit der Gesellschaft vor dem Individuum, das „selber durch

dings ein „Verständnis von Arbeit, welches dem Konzept der Ökonomie des Gemeinwesens zugrunde liegt, basiert auf einem erweiterten Blick auf gesellschaftlich sinnvolle Tätigkeit, die Nachbarschaftshilfe, Familienarbeit, Eigenarbeit, Tausch, Subsistenzwirtschaft, Kooperativarbeit, Erwerbsarbeit und Formen bürgerschaftlichen Engagements einbezieht“ (ebd.: 186), was etwa durch die Gründung von Genossenschaften ermöglicht werden könnte (vgl. ebd.: 193f.). Mason spricht sich dafür aus, solche Gründungen im Allgemeinen gegenüber z. B. kommerziellen Start-Ups gesellschaftlich – z. B. über steuerliche Vergünstigungen – zu fördern (vgl. Mason 2017: 353).

den Druck der Gesellschaft entstanden ist“ (Adorno/Horkheimer 2004: 500), unterstreicht einerseits die Vereinnahmungstendenzen: Individualisierung ist ideologische wie reelle Voraussetzung für die Subsumtion des Individuums unter die Kapitalverwertung. Insbesondere die Einzelfallhilfe²⁸³ in der Sozialen Arbeit scheint geradezu prädestiniert, zum einen eine individualisierende Schuldzuschreibung zu erneuern und zum anderen die Individuen als isolierte, von der Gesellschaft unabhängige Monaden zu betrachten und die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Verhältnissen und individuellem Verhalten zu negieren. Kurz: Soziale Arbeit begibt sich in ihrer Praxis zwangsläufig in die Nähe der ideologischen Reproduktion herrschender Bedingungen. Andererseits ist eine emanzipatorische Perspektive ohne Bezug auf das Individuum undenkbar. Dass diese Bezugnahme nicht unproblematisch ist, hat einen Grund unter anderem in der besonderen Art und Weise, auf die Individuen im Kapitalismus vergesellschaftet sind: Die kapitalistische Gesellschaft bindet ihre Subjekte als Konkurrent*innen um knappe bzw. verknappte Ressourcen oder – so auch im Falle der Arbeitskraft – als Anbieter*innen von Waren aneinander. Die Individuen werden gerade als Individuen, genauer als miteinander konkurrierende Individuen innerhalb des Kapitalverhältnisses diesem subsumiert und als solche unterdrückt. Die Steigerung der Verwertung des Subjekts führt letztlich dazu, dass auch Ideen von Selbstverwirklichung und Emanzipation im Sinne der Kapitalakkumulation nutzbar gemacht werden können (vgl. Brombach 2010: 59f.).

Aus der bisherigen Auseinandersetzung lassen sich zwei wesentliche Ansprüche an eine emanzipatorische Perspektive in der Sozialen Arbeit ableiten: Zum einen handelt es sich dabei um eine weitest mögliche Unabhängigkeit der Individuen von den sie tendenziell bedrohenden Institutionen, mithin also eine Stärkung der Individuen gegenüber gesellschaftlichen Übergriffen. Unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen ist sicherzustellen, dass sich Subjektivität nicht in individueller Arbeitskraft – und damit der Unterordnung unter das Kapitalverhältnis – erschöpft

283 Der Begriff „Einzelfallhilfe“ wird meist im Verbund mit den Begriffen „Gruppenarbeit“ und „Gemeinwesenarbeit“ genannt, die oft als die klassischen Methoden der Sozialen Arbeit bezeichnet werden, obwohl dies bereits seit längerer Zeit als inadäquat verstanden wird (vgl. Galuske 2013: 115ff.). So sind auch in der vorliegenden Arbeit mit diesen Begriffen keine spezifischen Methoden zu fassen; vielmehr sollen die Begriffe hier genutzt werden, um bestimmte „Konstellationen im Hilfeprozess [...], nämlich Hilfe für Einzelne, für Gruppen und für komplexere soziale Gebilde“ (ebd.: 120) zu bezeichnen, innerhalb derer spezifische Methoden zum Einsatz kommen.

und Integration nur der Durchsetzung des Arbeitsindividuums dient (vgl. Voswinkel 2012: 311f.; Sünker 2018: 20f.). Dies führt zum zweiten Aspekt: Eine Konzentration auf die Kategorien des Individuellen steht immer in der Gefahr der Instrumentalisierung durch ökonomische Imperative, wenn sie Vereinzelung oder Atomisierung Vorschub leistet. Entsprechend kann es nicht um eine Verabsolutierung des Individuums oder der Individualisierung an sich gehen; vielmehr sind konkrete alternative Formen der Vergesellschaftung und damit eben auch der Individualisierung zu thematisieren und als eigenständiger Bestandteil sozialpädagogischer Arbeit zu betrachten. Diese Perspektiven können unter den Schlagworten Individualität einerseits und Solidarität andererseits gefasst werden, die allerdings nur in ihrer Komplementarität zu fassen sind: Die Einbindung in soziale Zusammenhänge ist Voraussetzung für die Entfaltung von Individualität, die in Gegenwartsgesellschaften allerdings prekär wird (vgl. Winkler 2016b: 92). Eine ermöglichende Einbindung kann nur geschehen, insoweit es „Menschen möglich wird, ihre Freiheit gegen diese Gesellschaft zu verteidigen, als Freiheit in einer guten Gesellschaft“ (ebd.). Wie, so wäre entsprechend zu fragen, kann Soziale Arbeit auf die Ermöglichung von Freiheit in einem solchen Sinne zielen?

Einen wichtigen Hinweis liefert Sünker, demzufolge Soziale Arbeit emanzipatorisch wirken kann, „wenn sie sich als Bildungsarbeit versteht“ (Sünker 2015: 129). Mit diesem Rückgriff auf den Bildungsbegriff knüpft Sünker an eine lange sozialpädagogische Tradition an. So beruft sich nicht zuletzt Mollenhauer auf einen klassischen humanistischen Bildungsbegriff, der eine starke (idealistische) emanzipatorische, auf Demokratisierung zielende Komponente beinhaltet (vgl. Mollenhauer 1977: 111). Bildung wird hier immer auch als Bedingung eigenständigen kritischen Urteilens über gegebene gesellschaftliche Verhältnisse – also Mündigkeit – angesehen, was auch die Möglichkeit der Distanzierung von gesellschaftlichen Vorgaben impliziert und voraussetzt (vgl. ebd.: 10). Der Unterschied zu vorgestellten Konzepten von Inklusion und Arbeitsmarktintegration ist offensichtlich: Die Verengung von Bildung auf Ausbildung verweist Individualität allein auf Fragen der ökonomischen Verwertbarkeit subjektiven Handelns. Dem wäre eine Idee von Solidarität entgegenzusetzen, die diese Gegebenheiten aufnimmt und theoretisch und perspektivisch auch praktisch aufhebt. Ein wesentlicher Aspekt von Solidarität wäre dann die gegenseitige Anerkennung der Bedrohung, in der sich die Individuen befinden: die Drohung der Vereinnahmung des Individuums selbst durch die Bewegungen der kapitalistischen Produktion und Konsumtion und ihrer Auswirkungen auf die Gesellschaft insgesamt. Einem solchen Begriff

von Solidarität korrespondiert die Bestimmung Scherr's, nach der Solidarität von Konzepten wie Gruppenegoismus abzugrenzen ist: Solidarität zielt auf einen Zusammenschluss unterdrückter Menschen (vgl. Scherr 2019: 12) und bezeichnet – mit Rorty – die „Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns‘ zu zählen“ (Rorty zit. n. Scherr 2019: 16). Weber hingegen betont die Gefahren, die mit der Idee der Solidarität einhergehen. So thematisiert er eine Tendenz solidarischer Verbindungen zu Repression nach innen und Abschottung nach außen (vgl. Weber 2019: 22). Mit Arendt bestimmt er politische Macht als „Fähigkeit, Unterstützungsbereitschaft zu gewinnen“ (ebd.: 29) und plädiert er für eine Verbindung der in der Gesellschaft verbreiteten Einzelinteressen, um politische Handlungsmacht zu gewinnen.²⁸⁴ Die Gefahr der Repression, die mit der Idee der Solidarität verbunden ist, wird auch von Adorno erkannt: „Solidarität kann zur Unterordnung nicht bloß des Einzelinteresses sondern selbst der besseren Einsicht verpflichten.“ (Adorno 2003a: 299f.) Dennoch ist der Atomisierung der Gesellschaft, wie sie in der kapitalistischen Moderne vorherrscht, etwas entgegensetzen. Diese Spaltung der Gesellschaft anhand von Klassenkategorien oder der Arbeitsteilung „lähmt die Praxis, auf die es ankäme“ (ebd.: 201) und ist somit zu überwinden. Die von Weber angesprochene Gefahr und deren Hypostasierung können mit Honneth auf einen Grundkonflikt zwischen verschiedenen Verständnisweisen von Freiheit zurückgeführt werden. Ihm zufolge ist es ein grundlegendes Anliegen sozialistischer Theoretiker des 19. Jh. – wie Marx –, „die individuelle Freiheit nicht als eine private Interessenverfolgung, sondern als ein solidarisches Sich-Ergänzen“ (Honneth 2016: 32) der Gesellschaftsmitglieder verstanden zu wissen. In Honneth's Interpretation sozialistischer Ideen lässt sich ein Gedanke wiederfinden, der bereits bei Adorno auftauchte: die Forderung nach einer zentralen Stellung der Bedürfnisbefriedigung innerhalb der ökonomischen Sphäre. Solidarität zwischen den Individuen würde dann auf der Erkenntnis beruhen, „daß die menschlichen Bedürfnisse zu ihrer Befriedigung fast immer

284 Problematisch ist Webers Ansatz insofern, als er die Auswirkungen ökonomischer Unterschiede im Bereich der öffentlichen Meinungsbildung ignoriert und darauf insistiert, dass die Mobilisierung von Mehrheiten nicht an finanzielle Ressourcen geknüpft sei (vgl. Weber 2019: 29). Dabei übersieht Weber die enormen Auswirkungen des Lobbyismus auf politische Entscheidungen (vgl. Crouch 2008: 93f.), die „Vermischung von Werbung und Nachricht“ (Metz/Seeßlen 2016: 398) in den Medien sowie die immensen Möglichkeiten vor allem wirtschaftsnaher Organisationen, Medienkampagnen zu initiieren (vgl. Chomsky 2011: 73f.).

des komplementären Zutuns anderer Subjekte benötigen“ (ebd.: 38), sodass die Individuen letztlich „nicht bloß miteinander, sondern ‚füreinander‘ tätig“ (ebd.: 41) sind.²⁸⁵ Insofern müsste gesellschaftliche Solidarität individueller Freiheit nicht gegenüberstehen; vielmehr würden sich beide Aspekte durchaus gegenseitig bedingen, auch wenn die Gefahr der Vernachlässigung der „emanzipatorischen Seite der gleichen Freiheitsrechte“ (ebd.: 58) durchaus ernst zu nehmen sei. Sennett differenziert zwischen zwei verschiedenen Arten von Solidarität: Die eine Art wird mit eben jener skizzierten Gefahr des Zwangs assoziiert, der durch die starke Betonung von Einheit und eine klar hierarchische Struktur entsteht (vgl. ebd.: 60f.), während die zweite Art mit praktischer Kooperation einhergeht und vor allem das gemeinsame Handeln im sozialen Nahbereich fokussiert (ebd.: 64ff.). Interessant in diesem Zusammenhang ist vor allem die starke Betonung der konkreten kooperativen Praxis – lebendiger Arbeit – bei Sennett (vgl. ebd.: 267ff.), die eine gesellschaftliche Veränderung bewirken soll.

Dies erinnert unmittelbar an die Idee der Einbindung praktischer Solidaritätserfahrungen in die Soziale Arbeit, oder, mit May formuliert, „Menschen im Kontext Sozialer Arbeit zusammenzubringen, die gleiche Erfahrungen im Hinblick auf spezifische Begrenzungen der Verwirklichung ihrer menschlichen Subjektivität und ihrer sinnlichen Vermögen teilen“ (May 2019: 59). Nötig ist es also, konkrete substanzielle Erfahrungen zu ermöglichen und nicht bei der Vermittlung abstrakter Ideen stehen zu bleiben. Ins Auge fallen hier zunächst die Settings in der Gruppen- und der Gemeinwesenarbeit, die besonders geeignet erscheinen, Solidaritätserfahrungen zu initiieren. So scheint es kein Zufall, dass auch Sennett auf historische Beispiele aus der Sozialen Arbeit verweist, in denen eine kooperative Praxis im Zentrum steht. Er fokussiert Alinskys *Community Organizing* und Addams' *Settlementbewegung* mit ihrer Zielsetzung „der Förderung des Gemeinschaftsgeflechts“ (Sennett 2012: 80), das durch Kooperation die Basis für eine Umgestaltung der Gesellschaft bilden sollte. Aber auch in diesen Fällen darf die entgegengesetzte Perspektive, also die

285 Honneth antizipiert den Einwand, dass eine solche Konzeption auf kleine Gemeinschaften beschränkt bleiben müsse. Stattdessen verweist er auf Forschungsergebnisse, die zeigen, dass Solidarität nicht von persönlicher Bekannntschaft abhängt (vgl. Honneth 2016: 53). Dennoch ist auf die Gefahr eines Phänomens hinzuweisen, das Sennett als „Tribalismus“ bezeichnet; dieser „verbindet Solidarität gegenüber solchen, die einem ähnlich sind, mit Aggressionen gegen solche, die anders sind“ (Sennett 2012: 16). Insofern bestünde die Herausforderung darin, Solidarität zu schaffen, ohne eine aggressive Abschottung nach außen entstehen zu lassen.

des Individuums, nicht vernachlässigt werden. In der Gemeinwesenarbeit beispielsweise ist die grundsätzliche Kritik an ihrer möglicherweise harmonisierenden Wirkung zu reflektieren, die der Analyse und der Austragung realer gesellschaftlicher Konflikte entgegenstehen kann.²⁸⁶ Entsprechend muss es den Individuen möglich sein, sich innerhalb des Gruppenerlebens immer auch als Individuen – eben in der Differenz zur Gruppe – zu erleben und sich in der Differenz zur Mehrheit zu positionieren.

Umgekehrt sind in der Einzelfallhilfe Reflexionsmöglichkeiten oder – besser noch – Situationen konkret erfahrbarer Solidarität zu schaffen, die die ausschließlich individuelle Perspektive des Arbeitsansatzes zu durchbrechen helfen. Die bereits vorgestellten Ideen der genossenschaftlichen Initiativen könnten hier durchaus einen wichtigen Impuls liefern – sowohl in Form der Erbringung Sozialer Arbeit in gemeinsamen genossenschaftlichen Organisationen als auch im Hinblick auf die Integration von Klient*innen in eigenen Vereinigungen. Bezüglich genossenschaftlicher Organisationen sind allerdings auch die Probleme zu reflektieren, die damit einhergehen können, etwa die Gefahr der Selbstausbeutung, besonders bei der Notwendigkeit der Positionierung eigener Produkte oder Dienstleistungen auf einem kapitalistischen Markt. Auch ist zu bedenken, dass Probleme – wie innergenossenschaftliche ökonomische Abhängigkeiten – die individuelle Freiheit enorm beschneiden können. Notz verweist in diesem Zusammenhang auf Oppenheimers Befürchtung, dass Genossenschaften vor allem durch ökonomischen Erfolg Gefahr laufen, ihren Charakter so zu verändern, dass letztlich „kein qualitativer Unterschied zu kapitalistischen Unternehmen“ (Notz 2014b: 113) bestehe. So liefert auch Guerras empirische Untersuchung zu den Arbeitsverhältnissen in einer Produktivgenossenschaft Hinweise darauf, dass auch in Genossenschaften „prekäre Beschäftigungsformen und Selbstausbeutung“ (Guerra 2017: 197) anzutreffen sind. Dennoch können Genossenschaften Ansätze bieten, alternative, demokratische Formen des Lebens und Wirtschaftens zu erproben (vgl.

286 Schönig fasst diesen Konflikt in einer Differenzierung zwischen Gemeinwesenarbeit und Sozialraumorientierung, wobei Letztere eine Übernahme von Methoden der GWA in die städtische Verwaltungsarbeit bedeutet. Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen beiden ist, dass Gemeinwesenarbeit tendenziell eher zur Austragung von Konflikten, Sozialraumorientierung stärker zur Harmonisierung tendiert (vgl. Schönig 2012: 33f.). Jedoch lassen sich auch innerhalb originärer Varianten von Gemeinwesenarbeit unterschiedliche Orientierungen bezüglich der Haltung zu Konflikten aufzeigen, die von einer Stützung des Sozialstaats bis hin zu expliziter Konfliktorientierung reichen (vgl. ebd.: 34ff.).

Notz 2014b: 116f.) und den Ausgangspunkt einer „Restitution sozialer Orte und Lebens- und Alltagswelten“ (Winkler 2015: 222) bilden. Winkler erörtert die Möglichkeit, auf „ganz neue Formen eines Lebens außerhalb der existierenden Gesellschaft“ (ebd.) hinzuwirken, die „mit Selbstverwaltung, mit geschlossenen Kreisen der Ökonomie, der gegenseitigen Unterstützung“ (ebd.) zusammenhängen. Angedeutet wird damit letztlich eine Art der Förderung von Inklusion in soziale Organisationen und Gruppen, die eng mit einer Exklusion der Klient*innen aus der Mehrheitsgesellschaft verbunden ist.

Die aufgezeigten, theoretisch mehr oder weniger stark ausgebauten Gegenentwürfe zur gegenwärtigen institutionalisierten Sozialen Arbeit teilen oft die – bewusste oder unbewusste – Tendenz der Transzendierung von Grenzen, die der Sozialen Arbeit durch die gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen auferlegt sind. In vielen Aspekten folgen sie der Erkenntnis, dass Erziehung eher der Anpassung der Individuen an die Gesellschaft als der Ermöglichung von Autonomie dient – ein Prozess, der in der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus auf ein Maximum gesteigert ist: Indem die Kapitalverwertung immer stärker auf das Innerste der Individuen zielt, sind diese auf wohl gehante, bisher aber kaum gekannte Art bedroht. Insofern scheint die Entwicklung von Alternativen folgerichtig, die in solch tiefem Gegensatz zur etablierten Sozialen Arbeit stehen: Schließlich bedroht die gesellschaftliche Entwicklung auch die pädagogischen Kategorien selbst. Für die Soziale Arbeit ist dies indes nicht allein eine theoretische Herausforderung: Zwar darf sich die Theorie der Praxis nicht in einem Sinne unterordnen, in dem die Theorie von vornherein durch Fragen der Praxis präformiert wird. Vice versa aber ist der in der Praxis angelegte Handlungsdruck auch in der Theorie zu reflektieren. Entsprechend ist der Vorwurf der Praxisferne von Theorie in abstrakter Allgemeinheit zwar verfehlt, enthält aber einen realen Kern: Erst die enge Verbindung von Theorie und Praxis im Bereich Sozialer Arbeit verleiht Fragen, wie der nach der Umsetzbarkeit theoretischer Konzeptionen oder nach den Auswirkungen theoretischer Konzeptionen auf die Praxis, ihre Dringlichkeit.

Zunächst ist zu betonen, dass auch und gerade im Sinne einer guten und reflektierten Praxis die theoretische Seite Sozialer Arbeit zu stärken ist; mit Adorno ist an die Unzulässigkeit einer strikten Trennung von Theorie und Praxis zu erinnern, die eben auch zu einer vertieften theoretischen Auseinandersetzung mit Sozialer Arbeit und der sie umgebenden Gesellschaft zwingt (vgl. auch Büschken 2017: 241). Ebenfalls zu erwähnen ist die Forderung von Gottuck, Guhl und Kroll, nach denen eine

„kritische Haltung als Ziel des erziehungswissenschaftlichen Studiums“ (Gottuck/Guhl/Kroll 2010: 63) zu definieren sei. Dies ist allerdings zu konkretisieren; so muss Kritik hier immer auch und vor allem Selbstkritik bedeuten – auf eine Analyse der eigenen Verstrickungen in die Kontinuität und die weitere Verbreitung verdinglichter gesellschaftlicher Verhältnisse kann also ebenso wenig verzichtet werden, wie auf eine grundlegende Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Problemen und deren Zusammenhang mit Theorie und Praxis Sozialer Arbeit.

Ein offensichtliches Beispiel für diese Problematik ist die Auseinandersetzung mit dem Thema der Individualität, das angesichts der fortgeschrittenen ökonomischen Verwertungsprozesse in sich äußerst widersprüchlich ist und sich somit einer unmittelbaren und vor allem unreflektierten Einbindung in theoretische Zusammenhänge entzieht. Böhnisch und Schröer z. B. legen dar, dass eine der Zeit angemessene „Identitätsarbeit“ (Böhnisch/Schröer 2018: 318) nur bedeuten könne, auf die Herstellung einer immer wieder neuen Identität abzielen, da die Herstellung einer festen Identität nicht mehr zeitgemäß sei; inwieweit es sich hier allerdings um eine adäquate Berücksichtigung gesellschaftlicher Entwicklungen oder eine Fortschreibung der Übermacht der Ökonomie handelt, bedarf einer eingehenderen Analyse, die hier allenfalls angedeutet werden kann. So steht die Gefahr der Übernahme ökonomischer Ansprüche nach unbedingter individueller Flexibilität bis ins Innerste der Subjekte hinein der Gefahr gegenüber, im Festhalten an nicht mehr (falls überhaupt jemals) erreichbaren Begriffen und Ideen, die ihre historische Wahrheit längst hinter sich haben, selbst einer nicht zeitgemäßen Theorie und Praxis nachzugehen, die in der Verfolgung von in der Theorie entworfenen Konstrukten hinter die marxische und damit auch Analyse der Gesellschaft durch Adorno zurückfallen.

Ähnliches gilt für die Frage nach der institutionellen Einbindung der Individuen. So besteht hier auf der einen Seite die Gefahr, Menschen in Institutionen „einzuschließen“ und sie auf Kosten ihrer Individualität anzupassen; auf der anderen Seite jedoch steht eine gesellschaftliche Realität, in der Freiheit vor allem in Zusammenhang mit den Möglichkeiten des Konsums betrachtet wird. In diesen Kontext fällt nicht zuletzt die bereits erwähnte Frage der Identitätsbildung, die sich längst kaum noch durch die individuelle Stellung in der Produktion als vielmehr durch die Stellung innerhalb der Sphäre der Konsumtion bestimmt. Entsprechend wäre es naiv, ein freies Aufwachsen außerhalb von Institutionen, wie es zu Zeiten Eggers – mit allen positiven und negativen Aspekten – durchaus noch möglich war, einem unbedingten Zwang innerhalb von Bildungs- und

Erziehungsinstitutionen entgegenzusetzen. Dies würde letztlich bedeuten, die Subjekte einer nur scheinbaren Freiheit zu überlassen, die vor allem durch Marketing und Werbung geprägt ist, die Kinder und Jugendliche in zuvor nicht erreichtem Ausmaß als Zielgruppe entdeckt und erschlossen hat. Barber macht z. B. auf die wachsenden Ausgaben von Unternehmen und Wirtschaftsverbänden für Werbung aufmerksam, die zunehmend speziell auf Kinder ausgerichtet sei (vgl. Barber 2007: 20f.): „Die Vermarkter locken sie aus ihren Elternhäusern, um sie in eine erwachsene konsumistische Welt zu bringen, in der ihre Arglosigkeit sie besonders anfällig macht für kommerzielle Verführungen.“ (ebd.: 37) Dabei spielt nicht zuletzt eine Rhetorik der Autonomie und Ermächtigung eine Rolle, die von Seiten der Wirtschaft in Anschlag gebracht wird, um die Rolle von Kindern und Jugendlichen als Konsument*innen zu legitimieren. Barber arbeitet heraus, dass „[z]ur Marke gemachte Lebensstile [...] bis zu einem gewissen Grad zu Ersatzidentitäten geworden“ (ebd.: 172) sind. Entsprechend muss eine auf das Subjekt und dessen Bildung hin orientierte Soziale Arbeit Möglichkeits- und Erfahrungsräume schaffen, die es dem Individuum ermöglichen, eigene Maßstäbe für das Gelingen des eigenen Lebens und Ansätze einer eigenen Identität zu entwickeln, die einen Gegenentwurf zu den gesellschaftlich angebotenen Maßstäben der Identitätsfindung über Konsum oder eben auch über Lohnarbeit bilden können.

In einem solchen Sinn kann auch einer Forderung Büschkens nach einer „stärkere[n] Politisierung“ (Büschken 2017: 241) Sozialer Arbeit zugestimmt werden, die dann allerdings von der beschriebenen affirmativen Politisierung strikt abzuheben ist. Bildung kann (und muss) dann *auch* zu politischer Bildung in einem Sinn werden, der über affirmative Mitwirkung hinausgeht und auch bei Adorno anzutreffen ist: In Absetzung von einer möglichen – und durchaus denkbaren – Definition von Politik als Teil der Kulturindustrie betonen er und Horkheimer die Möglichkeit, dass Politik der „Inbegriff des Kampfes um die objektive Freiheit“ (Adorno/Horkheimer 2004: 495) sein könne. Eine Soziale Arbeit, die sich von einer vordergründig wertneutralen Instanz der Integration absetzt und eine genuin pädagogische Perspektive einnimmt, kann insofern nur kritische oder vielmehr gesellschaftskritische Soziale Arbeit sein. Für eine entsprechende politische Ausrichtung finden sich bei Adorno interessante Anhaltspunkte: So spricht er sich gegen Versuche aus, eigenes politisches Handeln universalistisch zu begründen, da dies einem „falschen Harmonieglauben“ (ebd.: 476) Vorschub leiste, also die Grundwidersprüche der kapitalistischen Gesellschaft theoretisch nivelliere. Adorno bringt demgegenüber „das Partikulare, die dem schlechten Ganzen widerstehende Orga-

nisation“ (ebd.: 475) ins Spiel – ein Partikulares, das um seine Partikularität weiß und mit entsprechenden Handlungen verbunden ist. Für die Soziale Arbeit etwa könnte dies die Übernahme einer klar parteilichen Position, vor allem ein Eintreten für die Perspektive von Klient*innen bedeuten – eine Erinnerung an die politische Idee der Randgruppenstrategie.²⁸⁷ Insofern müsste eine kritische Soziale Arbeit auch das Scheitern entsprechender Ansätze analysieren und reflektieren und das Ergebnis für eine eigene Konzeption auch politischer Praxis nutzbar machen. Ebenso sind die unweigerlich damit verbundenen Probleme zu reflektieren; so etwa die Gefahr eines politisch motivierten Expert*innentums, das wiederum zu einer Bevormundung von Klient*innen führen kann. Eine Reintegration der Klassenperspektive in die Soziale Arbeit, wie sie T. Wagner fordert (vgl. Wagner 2011: 83), birgt sowohl diese Gefahr einer Bevormundung als auch die Gefahr der Instrumentalisierung der Klient*innen für eigene politische Ambitionen. Auch wenn Honneth nicht die Soziale Arbeit, sondern Politik und Sozialwissenschaft adressiert, bleibt sein Argument gegen eine Fokussierung von Klassen oder Gruppen zu bedenken: So verweist er darauf, dass eine solche Fokussierung nur einen Ausschnitt herrschender Probleme repräsentieren kann (vgl. Honneth 2016: 115). Dennoch kann die theoretische Rückbindung an Klassentheorien – Wagner selbst schlägt einen Klassenbegriff in Anlehnung an Bourdieu vor (vgl. Wagner 2011: 91f.)²⁸⁸ – für die Soziale Arbeit durchaus von Nutzen sein, wenn der verwendete Klassenbegriff Raum für die Thematisierung verschiedener Formen gesellschaftlicher Unterdrückung lässt. Insbesondere das Bewusstsein

287 Marcuse fasst unter dem Begriff der Randgruppe „die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen“ (Marcuse 1972: 267), deren „Opposition [...] das System von außen [trifft]“ (ebd.) und daher nicht durch dieses System bestimmt sei. Im Widerstand von Randgruppen, so Marcuse, können „das fortgeschrittenste Bewußtsein der Menschheit und ihre ausgebeutete Kraft“ (ebd.: 268) zusammentreffen und so revolutionär wirken.

288 Bourdieu erweitert den marxistischen Klassenbegriff und geht über eine rein ökonomische Bestimmung hinaus: Klassen sind ihm zufolge „Ensembles von Akteuren, die homogenen Lebensbedingungen unterworfen sind – Bedingungen, die homogene Konditionierungen, Anpassungsprozesse also, auferlegen und Systeme homogener und wiederum ähnliche praktische Deutungsmuster hervorbringender Dispositionen erzeugen, und denen eine jeweilige Gruppe von Merkmalen gemeinsam ist: *objektivierte*, teilweise juristisch abgesicherte (Besitz an Gütern oder Macht) und *inkorporierte* Merkmale wie die klassenspezifischen Habitusformen“ (Bourdieu 2013: 175, kursiv im Original). Betont wird hier also nicht nur der individuelle soziökonomische Status einer Person, sondern auch dessen Zusammenhang zum jeweiligen Lebensstil.

über die Widersprüche in der Gesellschaft und deren Auswirkungen auf die Soziale Arbeit und ihre Klient*innen kann auch den Blick auf eigene Verstrickungen in Theorie und Praxis schärfen.

Segbers, der sich Forderungen nach einer Stärkung eines anwaltschaftlichen Ansatzes in der Sozialen Arbeit, der nicht nur ein Handeln *für*, sondern auch ein Handeln *mit* Klient*innen beinhalten soll (vgl. Segbers 2010: 18), grundsätzlich anschließt, betont die Bedeutung des Erbringungskontextes für die Möglichkeit der Umsetzung. In diesem Zusammenhang erörtert Segbers Fragen der Bündnispolitik, sowohl hinsichtlich gesteigerter politischer Einflussmöglichkeiten durch eine Suche nach externen Bündnispartner*innen (vgl. ebd.: 18f.), als auch im Hinblick auf eine Kooperation der verschiedenen Träger und Verbände innerhalb der Sozialen Arbeit. Diese, so Segbers, sollten sich zu den sie betreffenden ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen stärker positionieren und gemeinsam für bessere Bedingungen der Hilfeerbringung eintreten (vgl. ebd.: 18). Damit spricht Segbers einen zentralen Punkt an: Die verschärfte Konkurrenz unter den freien Trägern hat die Abhängigkeit derselben von öffentlichen Trägern immens erhöht. Die Bereitschaft, mit der eigenen inhaltlichen Ausrichtung politischen Vorgaben widerständige Konzepte entgegenzusetzen, dürfte eigenen ökonomischen Interessen entgegenstehen. Insofern scheint – obwohl auch hier Vereinzelung die individuelle Position letztlich schwächt – die Perspektive einer solchen Kooperation nicht allzu realistisch, zumal die ökonomischen Zwänge, in denen die Träger und Verbände stehen, oftmals an die Mitarbeiter*innen weitergereicht werden (vgl. Reinisch 2016: 162f.).

Die Suche nach externen Bündnispartner*innen erinnert an die Diskussion um das Verhältnis von Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen. L. Wagner arbeitet die historisch enge Verbindung zwischen Sozialer Arbeit auf der einen und Arbeiter*innen-, Frauen- und Jugendbewegung auf der anderen Seite heraus, die auf einer teils übereinstimmenden Kritik an gesellschaftlichen Problemen fußte (vgl. Wagner 2009b: 14ff.). Wagner fordert mit C. W. Müller eine „Herstellung partieller Bündnisfähigkeit“ (Müller zit. n. Wagner 2009b: 17) zu sozialen Bewegungen, um diese Verbindungen zu aktualisieren. Diese Ideen stehen in einem engen Zusammenhang mit den oben erwähnten genossenschaftlichen Ansätzen: Auch hier wird die Grenze zwischen professioneller Sozialer Arbeit und zivilgesellschaftlichen Projekten überbrückt, um einen übergreifenden Ansatz begründen zu können – „als Ausstieg und gleichzeitig als Einstieg in ‚Keimzellen‘ einer Gegengesellschaft“ (Dudeck 2009: 175). Mit diesem Schlagwort lässt sich ein zentrales Ergebnis der Auseinandersetzung mit

den in diesem Kapitel besprochenen Texten fassen: Eine Alternative zu herrschenden Formen Sozialer Arbeit – nicht zuletzt auch in Bezug auf Lohnarbeit – lässt sich vielen Autor*innen zufolge in gemeinschaftlichen Projekten finden, in denen individuell auftretende Probleme nicht isoliert behandelt werden und Gegenentwürfe zu herrschenden Modellen gesellschaftlicher Integration erprobt werden können.

5. Fazit und Ausblick

The revolution will not be televised.

– Gil Scott Heron

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war das Ziel, eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit, wie er in den Schriften Adornos konzipiert wird, zu leisten und diese Erkenntnisse auf aktuelle Entwicklungen in der Sozialen Arbeit zu beziehen. Insbesondere sollte dabei die Frage im Zentrum stehen, inwiefern der Arbeitsbegriff Adornos Impulse für eine kritische Soziale Arbeit liefern kann. Um eine umfassende Betrachtung des Themas Arbeit bei Adorno zu ermöglichen, war zunächst eine Befassung mit philosophischen Theorien nötig, die eine wichtige Grundlage der Kritischen Theorie Adornos bilden, was in Kapitel 2 geschah. So wurde deutlich, dass bei Hegel Arbeit – verstanden sowohl als Arbeit des Geistes als auch der tätigen Menschen – konstitutiv für die Entwicklung des Geistes und damit der Welt im Allgemeinen sowie der menschlichen Zivilisation im Besonderen ist. Es ist daher kaum übertrieben, der Arbeit innerhalb des hegelschen Systems eine Schlüsselstellung zu attestieren. Bereits bei Marx – der sich kritisch gegen Hegel stellt, seine eigene Philosophie jedoch auf den Grundlagen des hegelschen Systems und in Absetzung zu diesem entwirft – werden allerdings Widersprüche offenbar: Zwar hebt auch Marx die Bedeutung der Arbeit für die Entwicklung der Zivilisation hervor, rückt aber gleichzeitig die Entfremdung in den Fokus, die mit Arbeitsteilung und Lohnarbeit als Spezifika von Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft unweigerlich einhergeht. Allerdings behält auch Marx einen tendenziell optimistischen Blick auf die Geschichte bei: Der technische Fortschritt, so Marx' Überzeugung, führt zu einer solch immensen Steigerung der Produktivität der Arbeit, dass sie sich letztlich selbst überflüssig machen wird. Garant dafür soll die in der Industrialisierung neu entstehende Klasse des Proletariats sein, die eine revolutionäre Umgestaltung der gesamten Gesellschaft und damit eine Befreiung von entfremdeter Lohnarbeit erreichen soll.

Diese scheinbare Zwangsläufigkeit der historischen Entwicklung erwies sich jedoch als Irrtum: Die Revolutionen des 19. Jahrhunderts konnten die theoretisch formulierten Hoffnungen auf eine Umgestaltung der gesamten Gesellschaft hin zu einer von Marx avisierten Befreiung des Proletariats nicht erfüllen; die Umstände des Beginns des Ersten Weltkriegs liefen der

Theorie der Internationalität des Proletariats zuwider, während im Ergebnis desselben eine kommunistische Revolution in Russland, also in einem Land durchgeführt wurde, in dem der kapitalistische Antagonismus von Proletariat und Bourgeoisie und damit die der bürgerlichen Gesellschaft entsprechenden Produktivkräfte noch nicht entfaltet waren. Entsprechend wurden die Theorien von Marx durch seine Nachfolger*innen teils stark – mitunter unter kontroversen Diskussionen – modifiziert.

Besonders starken Einfluss auf eine Reihe sich als marxistisch verstehender Theoretiker*innen hatten die Schriften von Georg Lukács, dessen Frühwerk *Geschichte und Klassenbewusstsein* auch Adorno nachhaltig prägte. Lukács schließt unmittelbar an die Analyse der Warenform durch Marx an und macht auf die umfassende Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse und der psychischen Verfasstheit der Menschen in der Moderne aufmerksam, die deren Bewusstsein entscheidend bestimmt. Auch Walter Benjamin wird durch die in diesem Buch entwickelten Ideen beeinflusst; er verbindet auf sehr eigene Weise marxsche und theologisch-messianische Gehalte und betrachtet die Geschichte der menschlichen Zivilisation – anders als Hegel und Marx – nicht als Fortschritt, sondern vielmehr als ein einziges fortschreitendes Verhängnis. Dies korrespondiert unmittelbar mit den historischen Erfahrungen, die auch für Adorno prägend sein werden: dass nicht, wie von Marx prognostiziert, eine Revolution die Vorgeschichte der Menschheit beendet und den Verein freier Menschen etabliert, sondern sich stattdessen mit zwei Weltkriegen und vor allem mit der Shoa ein *Rückfall in die Barbarei* ereignete.

Angesichts der in der Auseinandersetzung herausgearbeiteten engen Verbindung von zivilisatorischer Entwicklung und Arbeit ist es kaum überraschend, dass Arbeit bei Adorno wesentlich negativ konnotiert ist, wie in Kapitel 3 dargestellt wurde. Ging es Marx noch um eine Überwindung der kapitalistischen Lohnarbeit und eine durch technologische Entwicklung ermöglichte Verminderung der aufzuwendenden Mühen, wird die Kritik bei Adorno grundsätzlicher: In den Fokus rückt – wenn man den Text *Sur l'eau* zugrunde legt – der Fluchtpunkt eines Endes der dialektischen Entwicklung, an dem Arbeit keine bestimmende Rolle im individuellen und gesellschaftlichen Leben spielt. Damit wird klar, dass für Adorno nicht allein Lohnarbeit zu überwinden ist, sondern Arbeit bzw. menschliche Tätigkeit und deren zentrale Stellung im individuellen und gesellschaftlichen Leben insgesamt Ziel seiner Kritik darstellen. Adorno geht also über Marx hinaus, indem er das Ideal der Arbeit als solches grundsätzlich in Frage stellt. Gleichzeitig stellt er heraus, dass die herausgehobene Bedeutung von Lohnarbeit als aktuell dominierende, spezifisch ka-

pitalistische Organisationsform von Arbeit nicht ausschließlich ideologisch begründet ist. Vielmehr ist sie sowohl Zentrum der Mehrwertproduktion und damit von Wirtschaft und Gesellschaft als auch Bezugspunkt der individuellen Identität in der Moderne. Daher ist es wohl kaum übertrieben, Arbeit als den wichtigsten Modus gesellschaftlicher Integration in der Moderne zu bezeichnen.

Gerade in einer Theorie wie diejenigen Adornos, in der aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen eine immense Rolle spielen, muss allerdings ein stärkeres Augenmerk auf diese gelegt werden. Arbeit auf allgemeiner Ebene bestimmte Eigenschaften oder Wirkungen zuzusprechen, birgt die Gefahr einer Hypostasierung des Begriffs. Stattdessen ist Arbeit immer als Arbeit in einer bestimmten historischen und sozialen Situation zu betrachten; entsprechend ist die jeweilige Gesellschaftsformation in die Analyse einzubeziehen. Somit ist auch der Themenkomplex Arbeit noch einmal näher zu analysieren: Es ist ein allgemeines Merkmal der Moderne, dass die zur Erreichung bestimmter Zwecke gewählten Mittel in der Regel nach rationalen Maßstäben ausgerichtet werden, während die Zwecke selbst solchen oftmals nicht folgen; dies ist im Hinblick auf menschliche Arbeit gleich doppelt wirksam. Zum ersten ist Arbeit als Lohnarbeit häufig extrem spezialisiert und rational organisiert, während sich ihr ökonomischer Zweck – die Erarbeitung von Mehrwert – gegenüber dem konkreten Inhalt verselbständigt hat und sich oft nicht mehr vor rationalen Argumenten ausweisen muss. Zum zweiten betrifft dies auch die sozialintegrative Funktion von Lohnarbeit: So treten (auch im Kontext Sozialer Arbeit) die Art der konkreten Tätigkeit oder die Umstände, innerhalb derer sie erbracht wird – so etwa Fragen der Bezahlung, der Arbeitszeit und des Arbeitsschutzes, allerdings auch ihrer Sinnhaftigkeit oder ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen –, oft hinter die Aussicht auf die Möglichkeit einer (Re-)Integration der potentiell arbeitenden Individuen in die Gesellschaft zurück. Zum einen bestätigt dies den von Adorno konstatierten Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen, hier also von gesellschaftlichen vor individuellen Belangen, zum anderen die herausgehobene Stellung der Ökonomie in modernen Gesellschaften. So wurde auch während der Beschäftigung mit dem Thema schnell der enge Zusammenhang deutlich, in dem Arbeit und gesellschaftliche Integration stehen.

Arbeit in kapitalistischen Gesellschaften ist somit von einer doppelten Kritik Adornos getroffen: von der Kritik an der Integration *durch* Lohnarbeit ebenso wie von der Kritik an der Integration *in* Lohnarbeit. Dass beide Aspekte in der gesellschaftlichen Praxis kaum zu trennen sind, ist ein Hinweis auf die zentrale Stellung ökonomischer Erfordernisse für die

Gesellschaft. Jedoch ist die doppelte Perspektive Adornos immer zu reflektieren: So ist nicht allein die Integration der Subjekte in die Lohnarbeit, sondern eben auch die Affirmation des Integrationsbegriffs insgesamt kritisch zu betrachten; nicht zuletzt die historischen Erfahrungen der zweiten Hälfte des 19. Jh. und vor allem der ersten Hälfte des 20. Jh. bringen Adorno dazu, mit der marxischen Revolutionstheorie zu brechen – sicher ein Grund dafür, auch in der Fundierung der eigenen Theorie über Marx hinauszugehen. Letztlich betont Adorno zwar einen Aspekt, der bereits bei Marx selbst eine Rolle spielt, nämlich die herausgehobene Bedeutung des Subjekts; jedoch arbeitet Adorno besonders deutlich heraus, dass eine einseitige Unterordnung des Subjekts unter eine objektive Entität wie *Gesellschaft* oder *Arbeiterklasse* keine Versöhnung beider bewirken kann: Vielmehr ist dem Subjekt in einer befreiten Gesellschaft zu seinem eigenen Recht zu verhelfen, das nicht unmittelbar mit dem der Gesellschaft oder einer Klasse identisch sein muss. Diese Akzentuierung der Rechte des Subjekts ist es, die die Bedeutung der Kritik an der Integration als solcher ausmacht.

Das ist auch für die Soziale Arbeit, die in Kapitel 4 betrachtet wurde, von Belang: Wie gezeigt wurde, ist sie eine zentrale Instanz der Durchsetzung des spezifisch kapitalistischen Integrationsmodus‘ der Lohnarbeit. Diese Funktion Sozialer Arbeit lässt sich auch in aktuellen Entwicklungen nachweisen: So kommt ihr eine wichtige Rolle dabei zu, Menschen in verschiedene Formen von Arbeit zu integrieren – auch in solche, die sich nach dem Rückgang des Normalarbeitsverhältnisses etabliert haben und z. B. durch niedrige Bezahlung, Kurzfristigkeit etc. charakterisiert sind. Die Übernahme dieser Funktion Sozialer Arbeit wird in der Regel mit der Bedeutung der Lohnarbeit – gleich welcher Art – als Bedingung für die gesellschaftliche Integration der Individuen begründet. Insofern kann die doppelte Kritik Adornos auf die Soziale Arbeit übertragen werden: Zum einen wird durch die oft kritiklose Verfolgung des Integrationsmodus der Lohnarbeit diese als unabdingbarer Aspekt menschlichen Lebens begriffen, sodass auch die gesellschaftlichen Verhältnisse tendenziell als scheinbar natürlicher Zustand verdinglicht werden; zum anderen wird eine Integration der Subjekte in die Gesellschaft meist kritiklos affirmiert – dass eine solche Affirmation problematische Implikationen haben kann, wurde in Kapitel 4.2 anhand zweier „Fallbeispiele“ aus der Literatur skizziert. Eine kritische Soziale Arbeit muss also über einen „bloß“ kapitalismuskritischen Standpunkt hinausgehen, der vor allem die Verwertung der Arbeitskraft zum Thema macht: Der Fokus ist stattdessen (auch) auf den mit der gesellschaftlichen Integration verbundenen Zwang zu legen, der

dem Subjekt in der Moderne begegnet – auch wenn Lohnarbeit hier sicher eine zentrale Rolle spielt.

Diese Perspektive ist jedoch ihrerseits nicht unproblematisch: So erschwert die gesellschaftliche Entwicklung einen unvoreingenommenen Blick auf die Kategorien des Subjektiven, des Individuellen, die im Bild des atomisierten Menschen im Neoliberalismus in verzerrter Form zum Ausdruck kommen.²⁸⁹ Die Berufung auf Individualität und die Rechte des Subjekts kann insofern durchaus problematische Implikationen bergen, ist aber für eine nichtaffirmative, kritische Soziale Arbeit unerlässlich. Umgekehrt kann eine absolute Absage an die Integrationsfunktion Sozialer Arbeit kein praktikabler Gegenentwurf sein: Ein solches Vorhaben würde der dialektisch fundierten Gesellschaftstheorie Adornos nicht gerecht; schließlich ist Individualität nur innerhalb von Gesellschaft denkbar. Entsprechend verweist eine Befassung mit Fragen des Individuums zugleich immer auch auf Fragen der gesellschaftlichen Organisation.

Die historische Betrachtung ließ eine enge Verbindung von Sozialer Arbeit auf der einen und Lohnarbeit auf der anderen Seite erkennen; ebenso konnte gezeigt werden, dass diese Verbindung noch immer Aktualität besitzt: So scheint Soziale Arbeit zu einer Institution mit „Systemrelevanz“ geworden zu sein, deren Selbstverständnis eng mit der daraus resultierenden Aufwertung ihres eigenen Status in den letzten Jahrzehnten zusammenhängt. In diesem Zusammenhang konnte auch gezeigt werden, dass einige grundlegende Elemente der Kritischen Theorie Adornos nach wie vor Aktualität besitzen – nicht zuletzt die enge Verbindung von Ökonomie und Politik, die immense Auswirkungen auf die Gesellschaft im Ganzen und die Soziale Arbeit im Speziellen hat. Dabei, so konnte darüber hinaus herausgearbeitet werden, ist der Sozialen Arbeit oft eine Affirmation von Integration im Allgemeinen und Lohnarbeit im Speziellen inhärent. Als Beispiele können die vorgestellten Ansätze von R. Lutz einerseits und Staub-Bernasconi andererseits herangezogen werden, die die affirmative Tendenz Sozialer Arbeit in unterschiedlichen Abstufungen aufzeigen: Während Lutz vor dem Hintergrund einer Dienstleistungsorientierung

289 Dies lässt sich auch am Beispiel Eggers zeigen: Schließlich trägt er selbst Sorge für seinen Lebensunterhalt, ohne sich auf gesellschaftliche Mechanismen sozialer Fürsorge einzulassen, und könnte somit als Vorbild neoliberaler Gesellschaftsentwürfe dienen. Es ist darauf zu insistieren, dass diese individuelle Freiheit, das eigene Leben ohne die Inanspruchnahme gesellschaftlicher Absicherungsmechanismen zu führen, nicht zur Pflicht aller umgedeutet werden darf, soll der Minimalanspruch Adornos an gesellschaftliche Entwicklung – dass niemand mehr hungern solle – nicht ad absurdum geführt werden.

Sozialer Arbeit diese inhaltlich vorbehaltlos dem Spiel von Angebot und Nachfrage und damit den jeweils vorherrschenden politischen und ökonomischen Erfordernissen preisgibt, argumentiert Staub-Bernasconi mit den Menschenrechten, wenn sie eine Orientierung auch am Recht auf Arbeit postuliert. Dabei wird der breite gesellschaftliche Konsens bezüglich des Zusammenhangs von Lohnarbeit und Lebensunterhalt verlängert, ohne mögliche Alternativen zu dieser Kommodifizierung in Betracht zu ziehen.

Abschließend wurden einige Texte der Zeitschrift *Widersprüche* auf Ansatzpunkte hin untersucht, die über solche Perspektiven hinausgehen und einen Anschluss an Adornos Kritische Theorie erlauben. In dieser Auseinandersetzung konnte ein wesentlicher Teil der Ausgangsfrage beantwortet werden: So ließen sich Ansätze und theoretische Auseinandersetzungen finden, in denen die in den Kapiteln 2 und 3 fokussierten Themen problematisiert werden – genauer: in denen eine kritische Befassung zum einen mit gesellschaftlichen Verhältnissen im Allgemeinen und zum anderen mit Lohnarbeit und gesellschaftlicher Integration stattfindet.

In der Auseinandersetzung mit diesen bestehenden Ansätzen hat sich gezeigt, dass einige Aspekte derselben an die in der vorliegenden Arbeit realisierten Betrachtung mit der Kritischen Theorie Adornos anschlussfähig sind. Im Folgenden sollen diese Ansätze kurz einordnend zusammengefasst werden:

a) Engagement für die Einführung eines Bedingungslosen Grundeinkommens

Ein bedingungsloses Grundeinkommen könnte zu einer Dekommodifizierung führen, also einer Trennung von Lebensunterhalt und Erwerbsarbeit, und damit ein Gegengewicht zu der umfassenden Verdinglichung und Hypostasierung des Arbeitsbegriffs bilden. Allerdings sind auch mögliche Probleme zu reflektieren: So besteht etwa die Gefahr, dass mit einem solchen Instrument, das außerhalb der Erwerbsarbeit steht, lediglich Armut oder Exklusion „verwaltet“ wird. Ebenso wäre angesichts globalisierter Wertschöpfung die Frage zu reflektieren, inwieweit es sich bei einem solchen Modell dann um eine Verteilung von Geld in westlichen Ländern handelt, das unter zum Teil unzumutbaren Bedingungen in anderen Teilen der Welt erarbeitet wird. Für diesen wie auch den nächsten Punkt gilt allerdings, dass sie auf der praktischen Ebene Sozialer Arbeit eine untergeordnete Rolle spielen, sondern eher als sozialpolitische Rahmung theoretischer Reflexion oder in der Verbands- und Lobbyarbeit eine Rolle spielen können.

b) Etablierung von Genossenschaften

Es gibt verschiedene Arten von Genossenschaften, die zur Lösung jeweils unterschiedlicher Probleme genutzt werden können. Die Etablierung von Genossenschaften z. B., in denen sich (vor allem) von Arbeitslosigkeit betroffene Klient*innen organisieren können, um gemeinsam Produkte herzustellen, soll offenbar vor allem auf den Entfremdungscharakter von Lohnarbeit abzielen. Dieser ist durch die Arbeit in einer Genossenschaft jedoch nicht zwingend beseitigt: Vor allem, wenn für den allgemeinen Markt produziert wird, stehen auch Genossenschaften innerhalb der allgemeinen Konkurrenz und müssen sich entsprechend mit den Herstellungskosten von kapitalistisch organisierten Firmen messen, sodass hier die Gefahr der Selbstausbeutung bzw. der Entstehung von Machtstrukturen innerhalb der Genossenschaft besteht, was wiederum mit einer neuerlichen Entfremdung einhergehen kann. Entsprechend ist zu konstatieren, dass die Beteiligung an einer Genossenschaft nicht zwingend eine Alternative zur Lohnarbeit darstellt. Andere Möglichkeiten, sich genossenschaftlich zu organisieren, wären z. B. die gemeinsame Bewirtschaftung selbstgenutzten Wohnraums.²⁹⁰ Es ist durchaus denkbar, dass eine konsequente Unterstützung genossenschaftlicher Ansätze zu einer Normalisierung und Ausbreitung alternativer Ansätze der Vergesellschaftung allgemein führen sowie soziale Kontakte jenseits der alltäglichen Konkurrenz fördern könnten.

c) (Re-)Politisierung Sozialer Arbeit

Die unter a und b skizzierten Forderungen zielen weit über den Bereich Sozialer Arbeit hinaus und können als Konkretisierungen der Forderung nach einer (Re-)Politisierung Sozialer Arbeit verstanden werden. Dass dies mit Gefahren verbunden ist, wurde bereits erwähnt (vgl. Kap. 3.2.3). Diese ist auch im Hinblick auf die Theorien Adornos zu reflektieren: So erkennt Adorno Politik als Ideologie, jedoch lässt sie sich nicht auf diese Eigenschaft reduzieren. In einem Vortrag Adornos heißt es: „[D]ie Politik ist die Gestalt der Ideologie, die in sich die Möglichkeit der Abschaffung der Ideologie enthält.“ (Adorno 2019: 386) Insofern kommt es darauf an, die Möglichkeiten politischer Forderungen und Einflussmöglichkeiten zu nutzen, ohne sich im etablierten Politikbetrieb einzurichten. Ebenso ist zu beachten, auf welche Weise die Politisierung geschieht: So kann es – sollen die hier skizzierten

290 Dies ist allerdings nicht zwingend an die Genossenschaftsstruktur gebunden, sondern kann auch in Form eines Vereins o. ä. realisiert werden.

Ansätze verfolgt werden – nur um eine Politisierung gehen, die aus der eigenen professionellen und disziplinären Auseinandersetzung heraus erfolgt; dies wäre ein denkbares Gegenmodell zu einer Politisierung „von außen“, also einer Indienstnahme der Sozialen Arbeit für an sie herangetragene politische Zwecke, wie es in ihrer Geschichte schon häufig der Fall war. Möglicherweise könnte eine bewusste Gegenbewegung, die den eigenen fachlichen Anforderungen folgt, eine angemessene Reaktion auf Versuche der Instrumentalisierung darstellen.

d) Erbringung von Sozialer Arbeit innerhalb von Genossenschaften

Dieser Ansatz zielt, anders als a) und b), direkt auf die Soziale Arbeit ab. Unbestreitbare Vorteile wären ein stärkerer Einfluss der Klient*innen auf die Ausgestaltung der Hilfe sowie ein Abbau des Machtgefälles zwischen Klient*innen und Professionellen – sofern diese Unterscheidung in einer solchen Genossenschaft tatsächlich sinnvoll zu treffen ist. Die Betrachtung der konkreten Möglichkeiten der Umsetzung wirft jedoch einige Fragen auf. So ist es zweifelhaft, inwieweit dieser Ansatz tatsächlich eine Möglichkeit für alle Bereiche Sozialer Arbeit darstellt. Speziell im Falle niedrigschwelliger Hilfen könnten hier die Hürden der Inanspruchnahme immens wachsen, wenn die Mitgliedschaft in der Genossenschaft eine Bedingung für die Inanspruchnahme von Hilfen ist. Ebenso ist zu reflektieren, dass eine konsequente Umsetzung einer kompletten Neustrukturierung der Sozialen Arbeit gleichkäme. Ohne Zweifel wäre die damit verbundene Steigerung der Unabhängigkeit Sozialer Arbeit von staatlichen Stellen ein Fortschritt hin zur professionellen Eigenständigkeit, die auch eine Widerständigkeit gegenüber affirmativen Aufträgen bedeuten könnte. In diesem Fall wäre allerdings eher eine Zweiteilung zu befürchten: in eine Soziale Arbeit, die sich wie bisher in den Dienst öffentlicher Aufträge stellt, und einer zweiten, die inhaltlich und organisatorisch widerständig agiert, deren gesellschaftliche Position jedoch äußerst prekär sein dürfte.

e) (Re-)Integration von Klassenperspektiven

Eine Forderung nach einer (Re-)Integration der Klassenperspektive kann als Auftrag sowohl an die Theorie als auch an die Praxis Sozialer Arbeit verstanden werden. Im theoretischen Bereich wäre dies nur im Verbund mit einer Übernahme bzw. einer Anlehnung an die marxische Gesellschaftstheorie denkbar und insofern mit der Kritischen Theorie Adornos durchaus kompatibel. Im Bereich der Praxis stellt sich dies ungleich schwieriger dar: Während auf konzeptioneller Ebene die Klassenperspektive durchaus der Reflexion von Praxis dienen kann, ist es

in einer konkreten Situation nicht immer zweifelsfrei zu entscheiden, ob und inwieweit diese in einen klassentheoretischen Kontext gestellt werden kann bzw. ob dies tatsächlich sinnvoll ist oder welche Konsequenzen ggf. daraus zu ziehen sind. Ebenso besteht dabei die Gefahr, den punitiven Paternalismus des aktivierenden Sozialstaats durch einen Paternalismus der Klassenperspektive zu ersetzen.

f) Aktualisierung von Parteilichkeit zugunsten der Klient*innen in der sozialpädagogischen Praxis

Für diesen Punkt gilt ähnliches wie für den vorhergehenden. Insbesondere ist die theoretische Seite der Sozialen Arbeit dabei aufgefordert, einen eigenen und ggf. widerständigen Standpunkt zu beziehen, der über die Affirmation gesellschaftlicher Verhältnisse hinausgeht und den Anpassungsdruck gegenüber den Individuen nicht unreflektiert verlängert. Auf der praktischen Seite ist dies wiederum nicht immer problemlos möglich. So stehen sich oftmals Sichtweisen innerhalb von Klient*innengruppen (wie z. B. Familien) entgegen. Ebenso ist zu bedenken, dass auch die Klient*innen den Mechanismen der Verdinglichung unterliegen und somit nicht als idealisiertes Gegenbild gesellschaftlicher Unterdrückungsmechanismen verklärt werden dürfen. Insofern kann die Einbeziehung der Sichtweisen von Klient*innen eine fundierte theoretische Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse nicht ersetzen. Jedoch kann dieser Aspekt dabei helfen, die Praxis Sozialer Arbeit selbst zu hinterfragen. Dazu kann die von Thiersch in die Lebensweltorientierte Soziale Arbeit integrierte Kritische Alltagstheorie von Kosik (vgl. Thiersch/Grundwald/Königter 2012: 185) auf die Soziale Arbeit selbst angewandt werden: So darf es nicht nur um eine Destruktion des Alltags des*der jeweiligen Klient*in gehen; vielmehr ist eine kritische Reflexion und Destruktion gerade etablierter Praxis der Sozialen Arbeit gefordert.

g) Schaffung alternativer Erfahrungsräume

Auch in einer Praxis, die nicht genossenschaftlich organisiert ist, können konkrete Erfahrungen realisiert werden, die über bestehende gesellschaftliche Verhältnisse hinausweisen. In der vorliegenden Arbeit sind bisher zwei Aspekte angeklungen, die auf diese Weise in die Praxis integriert werden können. Dabei handelt es sich zum einen um die Schaffung von Räumen, die nicht unmittelbar dem allgemeinen Konsumzwang unterliegen. Selbstverständlich sind auch solche Räume – wie auch Erfahrungen in Jugendzentren zeigen – nicht vom übrigen gesellschaftlichen Geschehen abgekoppelt, sodass sozial verbreitete Me-

chanismen auch hier greifen. Allerdings können in einem solchen Rahmen eine ausschließlich berufs- oder konsumorientierte Individualisierung kritisch reflektiert und dahinterstehende Mechanismen benannt werden. Zum anderen geht es um Erfahrungen der Solidarität, die in der Praxis zu realisieren sind – sowohl zwischen Professionellen und Klient*innen als auch zwischen diesen selbst. Auch hierbei wäre es eine Illusion, anzunehmen, gesellschaftliche Entwicklungen korrigieren zu können – vielmehr ginge es darum, Unterdrückungsmechanismen zu thematisieren und zu reflektieren, denen alle Mitglieder der Gesellschaft unterliegen. Beide Arten der Thematisierung des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuen kann auch in gegebene Praxen Sozialer Arbeit eingebunden werden, sodass dies eine reelle Möglichkeit darstellt, Praxis konkret zu beeinflussen.

h) Verstärkte Kooperation mit sozialen Bewegungen

Dass eine Kooperation mit sozialen Bewegungen wesentlich zur Entwicklung der Sozialen Arbeit beigetragen hat, ist unbestritten. Für eine emanzipatorische Soziale Arbeit erscheinen sie interessant, da sie „Partei ergreifen, ausgegrenzte Interessen vorbringen, bestehende Herrschaftsverhältnisse kritisieren und alternative Lebensstile proklamieren“ (Roth/Rucht 2008: 16). Insofern wären je nach inhaltlicher Ausrichtung der jeweiligen sozialen Bewegung durchaus auch – zumindest temporäre – Kooperationen mit sozialen Bewegungen denkbar; dies jedoch unter der Maßgabe, zum einen die Fokussierung auf den Kern der Sozialen Arbeit nicht außer Acht zu lassen, zum anderen auch die Probleme sozialer Bewegungen²⁹¹ selbst kritisch zu reflektieren.

i) Fokussierung von Bildung als Aufgabe Sozialer Arbeit

Bildung als Aufgabe Sozialer Arbeit erinnert unmittelbar an ihre sozialpädagogische Tradition. Insbesondere in Anschluss an Adorno kann die Bedeutung von Bildung kaum genug betont werden – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. So hatte bereits dieser die Bedeutung von Bildung für eine tiefgreifende Demokratisierung der Gesellschaft und der Individuen herausgearbeitet. Adorno geht davon aus, dass durch Bildung Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen genommen werden kann, sodass sie (zumindest potentiell) der verbreiteten Aus-

291 Hierzu zählt etwa der gesellschaftliche Hintergrund sozialer Bewegungen, die in der Regel einen überproportionalen Anteil der Mittelschicht aufweisen (Wagner 2009a: 154). Die Gefahr, dass in solchen Konstellationen eher über als mit Klient*innen Sozialer Arbeit geredet wird, ist offensichtlich.

bildung autoritärer oder manipulativer Charakterstrukturen entgegenwirkt. Allerdings ist zu beachten, dass Adorno zufolge eine „Versöhnung“ zwischen Individuum und Gesellschaft unter den gegebenen Umständen auch durch Bildung nicht gelingen kann. Im Bildungsprozess sind vielmehr sowohl der Bruch zwischen Gesellschaft und Individuum als auch die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten, ein in sich konsistentes Individuum herauszubilden (vgl. Kap. 3.2.3), zu reflektieren. Dies bedeutet nicht zuletzt, den Kontext zu betrachten, innerhalb dessen Soziale Arbeit zu erbringen ist – diese Überlegungen sind gleich noch einmal aufzugreifen.

Wie gezeigt, gibt es in bestehenden Ansätzen der Sozialen Arbeit durchaus Anknüpfungspunkte an Aspekte der Kritischen Theorie Adornos. Jedoch wird ebenso deutlich, dass diese Ansätze lediglich Ausgangspunkte darstellen können, um eine kritische Theorie und Praxis Sozialer Arbeit, die bis hier herausgestellten Überlegungen Rechnung trägt, zu etablieren.

Bei näherer Betrachtung werden allerdings auch die Probleme der vorgestellten Ansätze deutlich. Wird etwa eine Neuausrichtung der Sozialpolitik gefordert, die Dekommodifizierung fördert, so kann dies durchaus aus fachlichen Erwägungen und theoretischen Ansätzen abgeleitet werden – eine Realisierung steht allerdings außerhalb der Möglichkeiten von Profession und Disziplin Sozialer Arbeit. Dennoch haben auch diese Ansätze ihre Berechtigung: Sie können der Selbstvergewisserung über die eigene Stellung in der Gesellschaft und die eigene professionelle Identität dienen und ihren Ort etwa in theoretischen Erwägungen oder der Verbandspolitik finden. Insofern handelt es sich bei Überlegungen solcher Art auch um inhaltliche Konkretisierungen des Aufrufs zu einer (Re-)Politisierung Sozialer Arbeit. Auch die Idee, die Organisationsstruktur Sozialer Arbeit grundlegend zu verändern, kann nicht unvermittelt auf die Praxis übertragen werden. Zwar könnte auf diese Weise einigen Problemen im Verhältnis zwischen Professionellen und Klient*innen wie in Kap. 4.3 beschrieben tatsächlich begegnet werden. Jedoch dürfte der Ansatz zu voraussetzungs-voll sein, um eine breite Rezeption oder gar Umsetzung zu erfahren.

Vielleicht ist es allerdings weder möglich noch nötig, *einen* Ansatz Sozialer Arbeit zu finden, der sowohl den notwendigen Grad theoretischer Reflexion als auch die Möglichkeit praktischer Umsetzung in sich vereint. Möglicherweise sind es viele einzelne, unzusammenhängende Ansätze und Anregungen – so ist an Titel und Ziel der vorliegenden Arbeit zu erinnern: *Impulse* für eine kritische Soziale Arbeit zu liefern –, die einen, wenn auch jeweils kleinen, Teil dazu beitragen können, substantielle Änderungen zunächst in der Sozialen Arbeit zu bewirken. Diese Überlegung soll nicht

der theoretischen Beliebigkeit das Wort reden; vielmehr ist es gerade die Kritische Theorie Adornos, die zu dieser Möglichkeit der Betrachtung führt: So ist zu bezweifeln, dass es auf Grundlage einer Theorie, in der das Nichtbegriffliche und Nichtidentische einen so breiten Raum einnehmen, möglich ist, eine theoretische oder konzeptionelle Festschreibung zu realisieren, die die gesamte Bandbreite der Praxis Sozialer Arbeit zu erfassen in der Lage ist. Es ist nicht zu vergessen, dass Adorno für eine „Reflexion der eigenen Bedingtheit“ (Adorno 2010: 251) plädiert, statt eine eigene Position zu setzen und starr zu verteidigen. Entsprechend ist es für die Soziale Arbeit angesichts der faktischen Übermacht der gesellschaftlichen Verhältnisse dringend angezeigt, deren Kritik und vor allem auch eine Kritik ihrer selbst zur Basis der theoretischen Reflexion zu machen – nicht zuletzt in dieser Kritik besteht die Bedeutung der Theorie für die Soziale Arbeit, auch wenn es selbstverständlich möglich sein muss, Vorschläge für eine veränderte Praxis zu artikulieren.

Entsprechend ist auch ein professionelles Selbstverständnis zu etablieren, das vor allem die Kritik an gesellschaftlichen Zuständen und der eigenen Praxis sowie deren Zusammenhang ins Zentrum rückt – ein Selbstverständnis, das außerprofessionelle Vereinnahmungen, wenn nicht unmöglich macht, so doch zumindest erschwert.²⁹² Ob und inwieweit die freien Träger Sozialer Arbeit hierbei eine positive Rolle spielen können, ist mehr als fraglich – die Umwandlung wohlfahrtsstaatlicher Organisationen in notwendig profitabel agierende Unternehmen mag bedauerlich sein und – mehr noch – die Stellung des professionellen Anspruchs schwächen, ist allerdings als Fakt zu konstatieren und in die Überlegungen zu integrieren. Dies gilt auch für die gesellschaftliche Stellung Sozialer Arbeit insgesamt: Hegel meinte, dass alles, was ist, vernünftig sei. Die Kritische Theorie hat gezeigt, dass es sich bei der gesellschaftlich wirksamen Vernunft um eine lediglich partikuläre handelt, die auf Kapitalakkumulation zielt – entsprechend ist anzunehmen, dass Soziale Arbeit dieser zuträglich ist. Demgegenüber ist zunächst daran zu erinnern, dass Adorno Pädagogik als eine wichtige – wenn nicht die wichtigste – Möglichkeit betrachtet, substantielle gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen und die Individuen gegen übermäßige Vereinnahmungen zu schützen. Dies erinnert an den Ansatz, Bildung ins Zentrum Sozialer Arbeit zu stellen und gilt

292 Ob dies unter Berufung auf eine Sozialarbeitswissenschaft oder im Rekurs auf bestehende Wissenschaften – vor allem Sozialpädagogik oder Erziehungswissenschaft – geschehen sollte, ist anhand inhaltlicher Erwägungen zu diskutieren – eine Auseinandersetzung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

indes für die theoretische wie für die praktische Dimension Sozialer Arbeit gleichermaßen: Bereits im Studium Sozialer Arbeit ist darauf hinzuwirken, einen Bildungsbegriff zu verfolgen, der über bloße Ausbildung hinausgeht – nur so können zukünftige Sozialpädagog*innen für die Bedeutung von Bildung sensibilisiert werden. In der Praxis wiederum kann es nur darum gehen, die in der *Dialektik der Aufklärung* angesprochenen Residuen zu etablieren, Erfahrungsräume für Bildungsmomente zu schaffen – nicht unähnlich den von May beschriebenen Begegnungsmomenten, jedoch ohne die von ihm avisierten Gefühle zu hypostasieren. Stattdessen ist die Thematisierung von Erfahrungen in den Mittelpunkt zu stellen, die helfen können, die individuelle Position in der Gesellschaft, die Gründe für diese sowie den eigenen Umgang damit zu reflektieren. Folglich wäre auch zu reflektieren, an welche bestenfalls kritische „Bildungstraditionen“ eine so verstandene Soziale Arbeit anschließen könnte.

Angesprochen wurde bereits der Bildungsbegriff Hegels: die subjektive Aneignung des objektiven Geistes verbleibt in der Affirmation des Bestehenden; die Ermöglichung von Mündigkeit und Autonomie erfordert hingegen eine kritische und selbstbestimmte Aneignung der gesellschaftlichen Umwelt. Eine Politisierung Sozialer Arbeit wäre die unvermeidliche Folge – Adorno hat darauf hingewiesen, dass der idealistische Bildungsbegriff an der Unmöglichkeit scheiterte, eine individuelle Emanzipation in einer nicht emanzipierten Gesellschaft zu erreichen; das Ziel, gesellschaftliche Veränderungen zu verfolgen, ist Konsequenz dieser Erkenntnis. Ein derart auf individuelle und gesellschaftliche Emanzipation gerichteter Bildungsbegriff unterscheidet sich grundlegend vom adornoschen Begriff der Halbbildung; insbesondere wäre ein sozialpädagogischer Bildungsbegriff von einem solchen abzugrenzen, der im Wesentlichen auf *employability* zielt. Ein von einer kritischen Sozialen Arbeit vertretener Bildungsbegriff dürfte darüber hinaus nicht als Komplement zu einer Bildung allein für den Arbeitsmarkt verstanden werden – so wäre durchaus eine Arbeitsteilung denkbar, in der der schulische Bereich für die Vermittlung von Faktenwissen verantwortlich zeichnet, während Soziale Arbeit die Schüler*innen durch Vermittlung sog. *soft skills* auf die Integration in möglichst vielfältige Arbeitsgelegenheiten vorbereitet. Dagegen wäre ein solcher Bildungsbegriff widerständig gegenüber der Fokussierung von *employability* und anderer gesellschaftlicher Repressionsmechanismen zu konzipieren. Jedoch ist damit nicht der Anspruch zu verbinden, problematische gesellschaftliche Entwicklungen oder Probleme zu korrigieren, was letztlich auf eine Aufrechterhaltung eines – in Adornos Worten – falschen Ganzen hinausliefe. Stattdessen wären eben die gesellschaftlichen Brüche und Kon-

flikte deutlich zu machen und zu thematisieren, die Soziale Arbeit überhaupt nötig machen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die mögliche Verbindung von Bildung und Politik in der Sozialen Arbeit zu verweisen: So muss Bildung im Sinne Adornos eine politische Bildung sein, die den Klient*innen Sozialer Arbeit auch eine Orientierung innerhalb der verschiedenen gesellschaftlichen Interessenlagen ermöglicht, insbesondere, da Politik und die Beschäftigung mit ihr – wie gering auch immer – die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung und damit die Möglichkeit beinhaltet, der Verdinglichung Widerstand entgegenzusetzen. Ein Ansatz hierfür könnte der Bezug auf einen Politikbegriff sein, der weniger auf Institutionen und Verwaltung gerichtet ist, als vielmehr auf politisches Handeln (vgl. Fn. 8) – mit z. B. der Konsequenz, dass das Handeln der Akteur*innen auf allen Ebenen der Sozialen Arbeit immer gleichzeitig auch als politischer Akt mit gesellschaftlichen Konsequenzen erkannt wird.

Die Einlassungen zur gesellschaftlichen Stellung der Sozialen Arbeit deuten bereits an, dass dies nur selten in einem konzeptionell gesicherten Rahmen stattfinden kann. Vielmehr ist zu befürchten, dass solche Thematisierungen individuelle Sache der jeweiligen Sozialpädagog*innen bleiben. Umso wichtiger ist es, Strukturen zu schaffen, in denen Professionelle gestärkt werden, die sich konsequent für Bildung im Rahmen einer kritischen Sozialen Arbeit engagieren, ihnen Räume gegeben werden, um Erfahrungen auszutauschen und zu reflektieren. Adressat*innen solcher Forderungen sind aber vor allem die Sozialpädagog*innen aus Theorie und Praxis selbst; es gilt, sich zu vernetzen und entsprechende Strukturen aufzubauen bzw. bestehende Strukturen zu nutzen, um Schritte in Richtung einer emanzipatorischen und kritischen Praxis Sozialer Arbeit zu gehen – und vor allem: Kritik an gesellschaftlichen Zuständen und der eigenen Praxis zu üben.

Angesichts der von Adorno konstatierten umfassenden Verdinglichung scheint es vordergründig berechtigt, nach dem Sinn solchen Unterfangens zu fragen; immerhin scheinen die Möglichkeiten, substantielle Veränderungen zu erringen – sowohl gesamtgesellschaftlich als auch innerhalb der Sozialen Arbeit – gering. Jedoch ist zu bedenken, was Adorno in einem Vortrag im Jahr 1967 über die *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus* vortrug:

„Vielleicht sind manche unter Ihnen, die mich fragen werden oder die mich fragen würden, wie ich nun über die Zukunft des Rechtsradikalismus denke. Ich halte diese Frage für falsch, denn sie ist viel zu kontemplativ. In dieser Art des Denkens, die solche Dinge von vornherein ansieht wie Naturkatastrophen, über die man Voraussagen macht wie über Wirbelwinde oder über Wetterkatastrophen, da steckt

bereits eine Art von Resignation drin, durch die man sich selbst als politisches Subjekt eigentlich ausschaltet, es steckt darin ein schlecht zuschauerhaftes Verhältnis zur Wirklichkeit. Wie diese Dinge weitergehen und die Verantwortung dafür, wie sie weitergehen, das ist in letzter Instanz an uns.“ (Adorno 2019: 466f.)

Aus diesen Ausführungen Adornos lassen sich wesentliche Gedanken für die Soziale Arbeit ableiten. Zunächst: Die künftige Entwicklung der Gesellschaft und mit ihr die der Sozialen Arbeit ist nicht determiniert – und wichtiger noch: Die Weiterentwicklung der Sozialen Arbeit stellt eine praktische Aufgabe dar, die in der Gegenwart von Sozialpädagog*innen (in Theorie und Praxis) täglich zu bewältigen ist. Nicht zuletzt zeigt die Tatsache, dass das von Adorno hier angesprochene Thema auch mehr als 50 Jahre später noch immer Relevanz besitzt, nicht nur die Aktualität der Kritischen Theorie, sondern auch die Dringlichkeit an, sich mit Bildung in einer Weise auseinanderzusetzen, die einen erneuten *Rückfall in die Barbarei* bzw. deren Verstetigung zu verhindern hilft.

Adorno formuliert es als Aufgabe einer „sinnvollen Soziologie“ (ebd.: 383), „das Bewußtsein der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse zu erwecken und dieses Bewußtsein der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse auch unter den Menschen zu verbreiten, damit sie die Verhältnisse im Ernst verbessern“ (ebd.). Gleiches wäre über eine kritische Soziale Arbeit zu sagen – die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbessern, um in ihrer Praxis den selbst gestellten Auftrag erfüllen zu können.

Literatur

- Adorno, T. W. (1968): Erinnerungen. In: o. Hrsg.: Über Walter Benjamin. Frankfurt a. M., 9–15
- Adorno, T. W. (1969): Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1971): Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1972a): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (Hrsg.) (1972b): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied/Berlin
- Adorno, T. W. (1973): Philosophische Terminologie. Band 1. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1974): Philosophische Terminologie. Band 2. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1995): Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2003a): Minima Moralia. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2003b): Einleitung in die Soziologie. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2006): Metaphysik. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2007): Vorlesung über Negative Dialektik. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2008): Ontologie und Dialektik. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2010): Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2015a): Einführung in die Dialektik. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2015b): Beethoven. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2016a): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2016b): Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2016c): Vermischte Schriften I. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2017): Noten zur Literatur. Frankfurt a. M.

Literatur

- Adorno, T. W. (2018a): *Soziologische Schriften I*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2018b): *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2018c): *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2018d): *Kulturkritik und Gesellschaft I*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (2019): *Vorträge 1949–1968*. Berlin
- Adorno, T. W./Benjamin, W. (1994): *Briefwechsel 1928–1940*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W./Horkheimer, M. (2004): *Briefwechsel. Band II*. Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W./Mann, T. (2002): *Briefwechsel 1943–1955*. Frankfurt a. M.
- Ahrens, J./Beer, R./Bittlingmayer, U. H./Gerdes, J. (2011): *Normativität*. In: Dies. (Hrsg.): *Normativität*. Wiesbaden, 9–24
- Anhorn, R./Stehr, J. (2018): *Kritische Soziale Arbeit*. In: Graßhoff, G./Renker, A./Schröer, W. (Hrsg.): *Soziale Arbeit*. Wiesbaden, 341–355
- Antweiler, C. (2018): *„Kultur“*. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden, 249–253
- Arendt, H. (1999): *Vita Activa*. München
- Arendt, H. (2003): *Was ist Politik?* München/Zürich
- Arndt, A. (2004): *„...wie halten wir es nun mit der hegel’schen Dialektik?“* In: Arndt, A./Müller, E. (Hrsg.): *Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ heute*. Berlin, 245–255
- Barber, B. (2007): *Consumed!* München
- Baron, R. (1991): *Die Entwicklung der Armenpflege in Deutschland vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*. In: Landwehr, R./Baron, R. (Hrsg.): *Geschichte der Sozialarbeit*. Weinheim/Basel, 11–71
- Bauer, R. (2000): *Chancen ökonomischer Selbstorganisation?* In: Elsen, S./Lange, D./Wallimann, I. (Hrsg.): *Soziale Arbeit und Ökonomie*. Neuwied/Kriftel, 158–178

- Bauer, T. (2019): Die Vereindeutigung der Welt. Stuttgart
- Bauer, U./Bittlingmayer, U. H./Keller, C./Schultheis, F. (2014): Einleitung. Rezeption, Wirkung und gegenseitige (Fehl-)Wahrnehmung. In: Dies. (Hrsg.): Bourdieu und die Frankfurter Schule. Bielefeld, 7–28
- Bauermann, R./Röttscher, H.-J. (1971): Zur Marxverfälschung der „kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 19, 1440–1459
- Baumann, Z. (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt a. M.
- Baumann, Z. (2016): Die Angst vor den anderen. Frankfurt a. M.
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Frankfurt a. M.
- Beck, U. (2001): Das Zeitalter des „eigenen Lebens“. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 29, 3–6
- Becker, E. (2017): Das Sozialistische Büro – Ein unvollendetes Projekt? In: Klaus, B./Feldhoff, J. (Hrsg.): Politische Autonomie und wissenschaftliche Reflexion. Köln, 161-182
- Becker, K./Brinkmann, U. (2018): „Organisation“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden, 351–358
- Becker, U./Wiedemeyer, M. (2003): Wider den Mythos der Vollbeschäftigung – Ein Plädoyer für die Wiederaneignung solidarischer Arbeitsmarktpolitik. In: Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A./Wohlfahrt, N. (Hrsg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat. Opladen, 205–224
- Becker, W. (1972): Idealistische und materialistische Dialektik. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Benjamin, W. (1980): Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Abhandlungen. Gesammelte Schriften. Band I.2. Frankfurt a. M.
- Benjamin, W. (2015a): Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V.1. Frankfurt a. M.
- Benjamin, W. (2015b): Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V.2. Frankfurt a. M.
- Bernstein, E. (1969): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Reinbek b. H.

Literatur

- Bernstein, J. (2006): Negative Dialektik. Begriffe und Kategorien III. In: Honneth, A./Meinke, C. (Hrsg.): Negative Dialektik. Berlin, 89–118
- Bescherer, P./Röbenack, S./Schierhorn, K. (2008): Nach Hartz IV: Erwerbsorientierung von Arbeitslosen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 33–34, 19–24
- Bettinger, F. (2013): Kritik Sozialer Arbeit – Kritische Soziale Arbeit. In: Hünersdorf, B./Hartmann, J. (Hrsg.): Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Wiesbaden, 87–107
- Biebricher, T. (2012): Neoliberalismus. Hamburg
- Biller, G./Dierse, U. (2007): „Messianismus“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 19450–19460
- Bittner, R. (2016): Kritik, und wie es besser wäre. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hrsg.): Was ist Kritik? Frankfurt a. M., 134–149
- Blank, H.-J. (2002): Zur Marx-Rezeption des frühen Horkheimer. In: Fettscher, I./Schmidt, A. (Hrsg.): Emanzipation als Versöhnung. Frankfurt a. M., 50–88
- Blasche, S. (2004a): „Totalität“. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4. Stuttgart/Weimar, 324
- Blasche, S. (2004b): „Entäußerung“. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1. Stuttgart/Weimar, 549
- Blasche, S. (2004c): „Entfremdung“. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1. Stuttgart/Weimar, 550–551
- Blaschke, R. (2014): Grundeinkommen und Carearbeit. In: Widersprüche. H. 4, 113–127
- Bloch, E. (1970): Über Methode und System bei Hegel. Frankfurt a. M.
- Bloch, E. (1973): Der Wissenschaftsbegriff des Marxismus. In: Ders.: Über Karl Marx. Frankfurt a. M., 145–156

- Bode, I. (2011): Soziale Dienstleistungen am Arbeitsmarkt. In: Evers, A./Heinze, R. G./Olk, T. (Hrsg.): Handbuch Soziale Dienste. Wiesbaden, 317–332
- Boeing, N. (2008): Die Marx-Maschine. In: Der Freitag online. O. S., online: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-marx-maschine> [13.07.2018]
- Böhme, H. (2002): Ursprünge und Funktionen des Fetischismus-Konzepts von Karl Marx. In: Därmann, I./Jamme, C. (Hrsg.): Fremderfahrung und Repräsentation. Weilerswist, 96–124
- Böhnisch, L. (2012): Lebensbewältigung. In: Thole, W. (Hrsg.): Grundriss Soziale Arbeit. Wiesbaden, 219–233
- Böhnisch, L./Schröer, W. (2001): Pädagogik und Arbeitsgesellschaft. Weinheim/München
- Böhnisch, L./Schröer, W. (2018): Lebensbewältigung. In: Graßhoff, G./Renker, A./Schröer, W. (Hrsg.): Soziale Arbeit. Wiesbaden, 317–326
- Böhringer, H. (2008): Beschäftigungsinitiativen im Zeichen des ‚Forderns und Förderns‘. In: Maier, K. (Hrsg.): Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘. Freiburg, 165–179
- Bollenbeck, G. (2007): „Zivilisation“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 52598–52640
- Boltanski, L. (2010): Soziologie und Sozialkritik. Berlin
- Boltanski, L./Chiapello, E. (2001): Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel. In: Berliner Journal für Soziologie. H. 4, 459–477
- Bonazzi, G. (2014): Geschichte des organisatorischen Denkens. Wiesbaden
- Bormann, C. v. (2007): „Kritik“. Abschnitt I.1. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 15194–15202
- Bourdieu, P. (2013): Die feinen Unterschiede. Frankfurt a. M.
- Bowman, B. (2014): Kraft und Verstand. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 152–186

Literatur

- Brauer, D. (2014): Hegels Aufklärung der Aufklärung. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 474–488
- Braunstein, D. (2009): Adorno nicht. Kritik als Praxis in Zeiten deren Unmöglichkeit. In: Dumbadze, D./Geffers, J./Haut, J./Klöpper, A./Lux, V./Pimminger, I. (Hrsg.): Erkenntnis und Kritik. Bielefeld, 49–58
- Braunstein, D. (2016): Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld
- Breitenstein, P. H. (2013): Negative Geschichtsphilosophie nach Adorno. In: Schmidt, C. (Hrsg.): Können wir der Geschichte entkommen? Frankfurt a. M./New York, 82–105
- Bremer, D. (1998): Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. In: Hölderlin-Gesellschaft (Hrsg.): Hölderlin-Jahrbuch. Tübingen, 432–438, online: http://www.hoelderlin-gesellschaft.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Jahrbuch_199697/199697_432.pdf [20.02.2018]
- Bröckling, U. (2007): Das unternehmerische Selbst. Frankfurt a. M.
- Brombach, H. (2010): „...und alle machen mit.“ In: Widersprüche. H. 2, 53–62
- Brumlik, M. (2011): Theologie und Messianismus. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 295–309
- Bude, H. (2008): Die Ausgeschlossenen. Bonn
- Bündnis 90/Die Grünen (2013): Zeit für den grünen Wandel. Bundestagswahlprogramm 2013. Berlin
- Burzan, N. (2008): Die Absteiger: Verunsicherung in der Mitte der Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 33–34, 6–12
- Büschken, M. (2017): Soziale Arbeit unter den Bedingungen des „aktivierenden Sozialstaates“. Weinheim/Basel
- Butterwegge, C. (2012): Krise und Zukunft des Sozialstaates. Wiesbaden
- Butterwegge, C. (2018): Hartz IV und die Folgen. Weinheim/Basel
- Chassé, K. A. (2013): Deregulierte Soziale Arbeit? In: Widersprüche. H. 2, 11–30

- Chenu, M. D. (2007): „Arbeit“. Abschnitt I. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 1701–1706
- Chomsky, N. (2011): *Profit Over People. War Against People*. München
- Cohn-Sherbok, D. (2000): *Judentum*. Freiburg i. B.
- Crouch, C. (2008): *Postdemokratie*. Bonn
- Czollek, M. (2018): *Desintegriert Euch!* München
- Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A./Wohlfahrt, N. (2003): Einleitung: Aktivierung als gesellschaftliche Metapher oder die Ambivalenz eines neuen Sozialmodells. In: Dies. (Hrsg.): *Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat*. Opladen, 9–13
- Dannemann, R. (1987): *Das Prinzip Verdinglichung*. Frankfurt a. M.
- Dannemann, R. (2004): Zwischenbericht über einen Versuch, ein Trauerspiel der linken Intelligenz zu beenden. In: Bensele, F./Jung, W. (Hrsg.): *Lukács 2004. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bielefeld, 67–74
- Dannemann, R. (2005): *Georg Lukács*. Wiesbaden
- Daum, T. (2017): *Das Kapital sind wir*. Hamburg
- Deborin, A. (2016): Lukács und seine Kritik des Marxismus. In: *trend online-zeitung*, o. S., online: <http://www.trend.infopartisan.net/rd0816/t020816.html> [14.08.2018]
- Demeter, T. (2016): Georg Lukács und die Budapester Schule. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): *Marx-Handbuch*. Stuttgart, 337–342
- Dewe, B./Otto, H.-U. (1984): Professionalisierung. In: Eyferth, H./Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): *Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik*. Neuwied/Darmstadt, 775–811
- Dewe, B./Otto, H.-U. (2012): Reflexive Sozialpädagogik. In: Thole, W. (Hrsg.): *Grundriss Soziale Arbeit*. Wiesbaden, 197–217
- Die Linke (2011): *Programm der Partei DIE LINKE*. Erfurt
- Dießenbacher, H. (1986): *Der Armenbesucher: Missionar im eigenen Land*. In: Sachße, C./Tennstedt, F. (Hrsg.): *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Frankfurt a. M., 209–244

Literatur

- Dierkes, W. (2019): Mit „gesunder Fürsorge“ gegen „notorische Nichtsteuer“? In: Widersprüche. H. 2, 186–210
- Dierse, U. (2007): „Marxismus“. Abschnitt I. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 18215–18240
- Diogenes Laertius (2015): Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg
- Dörner, K. (1990): Macht nur Arbeit sozial? In: Mühlfeld, C./Oppl, H./Weber-Falkensammer, H./Wendt, R. W. (Hrsg.): Sozialarbeit in Europa. Neuwied, 93–100
- Dubiel, H. (2007): „Theorie, kritische“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 42991–42996
- Duchrow, U. (2018): Brauchen wir eine neue oder andere Aufklärung? In: Widersprüche H. 4, 71–83
- Dudeck, A. (2009): Stärken entdecken, Widersprüche erkennen und Handlungsmöglichkeiten leben – Selbstorganisierte Bildungsarbeit. In: Wagner, L. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen. Wiesbaden, 171–180
- Dürschmidt, J. (2018): „Globalisierung“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden, 155–158
- Eagleton, T. (2000): Ideologie. Stuttgart/Weimar
- Ebbesmeyer, S. (2007): „Spekulation“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 38833–38882
- Ehmer, J. (2016): Arbeitsdiskurse im deutschen Sprachraum des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Leonhard, J./Steinmetz, W. (Hrsg.): Semantiken von Arbeiten: Diachrone und vergleichende Perspektiven. Köln/Weimar/Wien, 93–113
- Eichhorn, W. (1984): Dialektik – Denkweise in unserer Zeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 2, 107–114
- Eiden-Offe, P. (2017): Auf dem Weg zur reinen Kritik. In: Mittelweg 36. H. 4–5, 47–68

- Elbe, I. (o. J.): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. O. O., online: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_lesarten.pdf [01.02.2018]
- Elbe, I. (2009): Operative Dialektik. In: Müller, S. (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute. Wiesbaden, 177–200
- Elsen, S. (2008): Soziale Arbeit und die Ökonomie des Gemeinwesens. In: Maier, K. (Hrsg.): Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘. Freiburg, 180–202
- Emundts, D./Horstmann, R.-P. (2002): G. W. F. Hegel. Stuttgart
- Engels, F. (1973): Die Lage der arbeitenden Klassen in England. München
- Englert, K./Grimm, N./Sondermann, A. (2012): Die zentrale Bedeutung von Erwerbsarbeit als Hindernis für alternative Formen der Vergesellschaftung. In: Widersprüche. H. 2, 11–23
- Eribon, D. (2018): Rückkehr nach Reims. Berlin
- Esselborn-Krumbiegel, H. (1998): Hermann Hesse. Demian/Unterm Rad. München
- Esselborn-Krumbiegel, H. (2017): Hermann Hesse. Unterm Rad. Stuttgart
- Euler, J./Muhl, F. (2015): Commons: Zur Relevanz von „Gemeinheiten“ für die Soziale Arbeit. In: Widersprüche. H. 3, 27–41
- Eversmann, L. (2008): Marx-Maschine oder Killer-Maschine? In: Der Freitag online. O. S., online: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/marx-maschine-oder-killer-maschine> [13.07.2018]
- Feher, F. (1985): Lukács and Benjamin: Paralleles and Contrasts. In: New German Critique. H. 34, 125–138
- Fetscher, I. (1975a): Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe. In: Kojeve, A.: Hegel. Frankfurt a. M., 7–10
- Fetscher, I. (1975b): Vorwort zur Neuauflage. In: Kojeve, A.: Hegel. Frankfurt a. M., 11–19
- Fischer, W./Kohli, M. (1987): Biographieforschung. In: Voges, W. (Hrsg.): Methoden der Biographie- und Lebenslauforschung. Opladen, 25–49

Literatur

- Flick, U./Kardorff, E. v./Steinke, I. (2008): Was ist qualitative Forschung? In: Dies. (Hrsg.): *Qualitative Forschung*. Hamburg, 13–29
- Floesser, G./Oechler, M. (2006): Qualität/Qualitätsmanagement. In: Dollinger, B./Raitchel, J. (Hrsg.): *Aktivierende Sozialpädagogik*. Wiesbaden, 155–172
- Forschungsgruppe Wahlen (2016): Politik II. Mannheim, online: http://www.forschungsgruppe.de/Umfragen/Politbarometer/Langzeitentwicklung_-_Themen_im_Ueberblick/Politik_II/ [13.10.2016]
- Freier, C. (2016): Soziale Aktivierung von Arbeitslosen? Bielefeld
- Franz, M. (1977): Hölderlin und das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. In: Hölderlin-Gesellschaft (Hrsg.): *Hölderlin-Jahrbuch*. Tübingen, 328–357, online: http://www.hoelderlin-gesellschaft.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Jahrbuch_197577/197577_328.pdf [20.02.2018]
- Fretschner, R./Hilbert, J./Stöbe-Blossey, S. (2003): Der aktivierende Staat und seine Implikationen für die soziale Arbeit. In: Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A./Wohlfahrt, N. (Hrsg.): *Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat*. Opladen, 37–56
- Frigo, G. F. (2007): Die Natur. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.): *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart, 121–143
- Früchtl, J. (2011): „Großartige Zweideutigkeit“: Kant. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 311–317
- Fuchslocher, K./Ziegler, H. (2017): Die regressive Reform der Kinder- und Jugendhilfe. In: *Widersprüche*. H. 4, 71–81
- Fuld, W. (1981): Walter Benjamin. Frankfurt a. M.
- Fulda, H. F. (2007): „Geist“. Abschnitt VIII. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 7848–7872
- Fulda, H. F. (2014): Das erscheinende absolute Wissen. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M., 601–624
- Füllsack, M. (2008): Delayed Productivity. In: Ders. (Hrsg.): *Verwerfungen moderner Arbeit*. Bielefeld, 167–186

- Funke, G. (2007): „Natur, zweite“. Abschnitt I. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 21806–21820
- Galuske, M. (2013): *Methoden der Sozialen Arbeit*. Weinheim/Basel
- Geier, M. (2003): *Kants Welt*. Reinbek b. H.
- Geulen, D. (2004): Ungelöste Problem im sozialisationstheoretischen Diskurs. In: Geulen, D./Veith, H. (Hrsg.): *Sozialisationstheorie interdisziplinär*. Stuttgart, 3–20
- Geuss, R. (2016): Bürgerliche Philosophie und der Begriff der „Kritik“. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M., 165–190
- Giddens, A. (1999): *Der dritte Weg*. Frankfurt a. M.
- Gnahs, D./Quilling, E. (2019): *Qualitätsmanagement*. Wiesbaden
- Gordt, S./Becker, R. (2018): „Bildung“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden, 53–55
- Gottuck, S./Guhl, M./Kroll, K. (2010): Kritik als Haltung?! In: *Widersprüche*. H. 2, 61–75
- Graeber, D. (2018): *Bullshit-Jobs*. Stuttgart
- Graefe, S. (2014): Die Grenzen des leistungsfähigen Selbst – Anmerkungen zur Debatte um Erschöpfung durch Arbeit. In: Dörre, K./Jürgens, K./Matuschek, I. (Hrsg.): *Arbeit in Europa*. Frankfurt/New York, 309–321
- Grenz, F. (1984): Negative Dialektik mit offenen Karten. In: Naeher, F. (Hrsg.): *Die Negative Dialektik Adornos*. Opladen, 235–272
- Greve, J. (2018): „Integration“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden, 195–198
- Griese, B. (2014): Anerkennungs- oder Gabentheorien? In: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): *Perspektiven sozialpädagogischer Forschung*. Wiesbaden, 173–208
- Griese, B. (2018): Krise(n), Prekariat und Forschung. In: Lutz, H./Schiebel, M./Tuidier, E. (Hrsg.): *Handbuch Biographieforschung*. Wiesbaden, 315–326

Literatur

- Grunwald, K./Thiersch, H. (2008): Das Konzept Lebensweltorientierte Soziale Arbeit – einleitende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.): Praxis Lebensweltorientierter Sozialer Arbeit. Handlungszugänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern. Weinheim/München, 13–39
- Guerra, R. Y. R. (2017): Inklusion und Teilhabe durch Arbeitnehmergenossenschaften. Wiesbaden
- Günther, H. (2007): „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 22735–22781
- Gurr, T./Lang, S. (2018): Zum Stigmabewusstsein Arbeitsloser. In: Soziale Welt. H. 3, 252–292
- Häfner, L. (2016): Lenin. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 424–430
- Haller, R. (2007): „Begriff“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 2661–2675
- Harstick, H. P. (2007): „Historische Schule“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 10840–10850
- Hartmann, N. (1949): Einführung in die Philosophie. Hannover
- Haug, W. F. (1984): Antisemitismus aus marxistischer Sicht. In: Strauss, H. A./Kampe, N. (Hrsg.): Antisemitismus. Frankfurt a. M./New York, 234–255
- Haug, W. F. (2009): Einführung in marxistisches Philosophieren. Hamburg
- Haunss, S. (2008): Antiimperialismus und Autonomie? In: Roth, R./Rucht, D. (Hrsg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Frankfurt/New York, 447–479
- Hauptert, B. (2003): Kunde oder Klient? Soziale Arbeit im Spannungsfeld von Marktorientierung und Professionalität. In: Mührel, E. (Hrsg.): Ethik und Menschenbild der Sozialen Arbeit. Essen, 119–164
- Häußling, R. (2018): „Institution“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden, 191–193
- Hayek, F. A. v. (1971): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen

- Hegel, G. W. F. (1971): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Frankfurt a. M.
- Hegel, G. W. F. (2010): Phänomenologie des Geistes. Köln
- Hegel, G. W. F. (2013): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Berlin
- Hegel, G. W. F. (2017): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a. M.
- Heider, F. (2008): Selbstverwaltete Betriebe in Deutschland. In: Roth, R./Rucht, D. (Hrsg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Frankfurt/New York, 512–526
- Heinemann, L. (2011): Normativität bei Max Weber. In: Ahrens, J./Beer, R./Bittlingmeyer, U. H./Gerdes, J. (Hrsg.): Normativität. Wiesbaden, 63–118
- Heinrich, M. (2004): Praxis und Fetischismus. In: Kirchhoff, C./Meyer, L./Pahl, H./Heckel, J./Engemann, C. (Hrsg.): Gesellschaft als Verkehrung. Freiburg i. B., 249–270
- Heinrich, M. (2009): Kritik bei Marx. In: Dumbadze, D./Geffers, J./Haut, J./Klöpffer, A./Lux, V./Pimminger, I. (Hrsg.): Erkenntnis und Kritik. Bielefeld, 41–48
- Heinrich, M. (2016a): Grundbegriffe der Kritik der politischen Ökonomie. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 173–193
- Heinrich, M. (2016b): Ökonomiekritische Schriften 1863–1881. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 95–118
- Heinrich, M. (2018): Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart
- Helferich, C. (1979): G. W. Fr. Hegel. Stuttgart
- Hempfer, K. W. (2018): Literaturwissenschaft – Grundlagen einer systematischen Theorie. Stuttgart
- Herriger, N. (1997): Empowerment in der Sozialen Arbeit. Stuttgart/Berlin/Köln
- Herrschaft, F. (2010): Links und rechts der Zeppelinallee. In: Herrschaft, F./Lichtblau, K. (Hrsg.): Soziologie in Frankfurt. Wiesbaden, 449–471

Literatur

- Hesse, C. (2007): Walter Benjamin und die Frankfurter Schule. O.O., online: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Hesse_Benjamin_FrankfurterSchule.pdf [19.08.2017]
- Hesse, H. (2002): Unterm Rad. Frankfurt a. M.
- Hilkert, B. (2016): Arbeitsverwaltung und Selbsthilfe im aktivierenden Sozialstaat. Wiesbaden
- Hillmann, K. H. (2007a): „Fordismus“. In: Ders. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 870–871
- Hillmann, K. H. (2007b): „Automation“. In: Ders. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 65
- Hillmann, K. H. (2007c): „Fordismus“. In: Ders. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 232–233
- Hillmann, K. H. (2007d): „Sozial“. In: Ders. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 808–809
- Hindrichs, G. (2000): Scheitern als Rettung. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. H. 1, 146–175
- Hindrichs, G. (2017): Kulturindustrie. In: Ders. (Hrsg.): Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Berlin, 61–79
- Hobsbawm, E. (1996): Das imperiale Zeitalter. Frankfurt a. M.
- Hobsbawm, E. (2004): Europäische Revolutionen. Köln
- Hobsbawm, E. (2012): Das Zeitalter der Extreme. München
- Holm, A. (2010): Wir bleiben Alle! Gentrifizierung – Städtische Konflikte um Aufwertung und Verdrängung. Münster
- Holzhey, H. (2007): „Kritik“. Abschnitt II. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 15247–15297
- Hölzing, P. (2015): Ein Laboratorium der Moderne. Wiesbaden
- Hong, S.-K. (2009): Ist Hesse Nietzscheaner? In: Ponzi, M. (Hrsg.): Hermann-Hesse-Jahrbuch. Band 4. Tübingen, 25–40

- Honneth, A. (2005): Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. In: Ders. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit*. Frankfurt a. M., 165–187
- Honneth, A. (2006): 2. Einleitung. In: Honneth, A./Menke, C. (Hrsg.): *Negative Dialektik*. Berlin, 11–27
- Honneth, A. (2014): Von der Begierde zur Anerkennung. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M., 187–204
- Honneth, A. (2016): *Die Idee des Sozialismus*. Berlin
- Hoppe, H. (2007): „Synthese“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 41954–41969
- Horkheimer, M. (1970): *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg
- Horkheimer, M. (1980): Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders. (Hrsg.): *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6. München, 245–294
- Horkheimer, M. (1996): *Gesammelte Schriften*. Band 19. Frankfurt a. M.
- Horkheimer, M. (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M.
- Horkheimer, M./Adorno, T. W. (1980): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.
- Horkheimer, M./Marcuse, H. (1980): Philosophie und kritische Theorie. In: Horkheimer, M. (Hrsg.): *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6. München, 625–647
- Horstmann, R. P. (o. J.): Den Verstand zur Vernunft bringen? Hegels Auseinandersetzung mit Kant in der *Differenz-Schrift*. O. O., online: <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereichhe/idealismus/mitarbeiter1/horstmann/texte/Hegel-Jenap.pdf> [26.02.2018]
- Hosemann, W./Geiling, W. (2013): *Einführung in die Systemische Soziale Arbeit*. München/Basel
- Hradil, S. (2006): Soziale Milieus – eine praxisorientierte Forschungsperspektive. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, H. 44–45, 3–10

Literatur

- Hügli, A. (2007): „Pädagogik“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 24625–24726
- Iorio, M. (2016): *Geschichtsphilosophie*. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): *Marx-Handbuch*. Stuttgart, 208–218
- Jaeggi, R. (2005): „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. In: Honneth, A. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit*. Frankfurt a. M., 115–141
- Jaeggi, R. (2016a): *Entfremdung*. Berlin
- Jaeggi, R. (2016b): Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M., 266–295
- Jaeggi, R./Wesche, T. (2016): Einführung: Was ist Kritik? In: Dies. (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M., 7–20
- Jaeschke, W. (2016): *Hegel-Handbuch*. Stuttgart
- Jahoda, M./Lazarsfeld, P. F./Zeisel, H. (1975): *Die Arbeitslosen von Marienthal*. Frankfurt a. M.
- Jonas, F. (1981a): *Geschichte der Soziologie 1*. Opladen
- Jonas, F. (1981b): *Geschichte der Soziologie 2*. Opladen
- Junge, M. (2010): Der soziale Gebrauch der Metapher. In: Ders. (Hrsg.): *Metaphern in Wissenskulturen*. Wiesbaden, 265–279
- Kant, I. (1978): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Bahr, W. (Hrsg.): *Was ist Aufklärung?* Stuttgart, 9–17
- Kant, I. (2002): *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart
- Kant, I. (2011): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart
- Kant, I. (2016): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Stuttgart
- Kaulbach, F. (2007): „Natur“. Abschnitt V. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 21760–21789
- Kern, A. (2006): *Negative Dialektik. Begriff und Kategorien 1*. In: Honneth, A./Menke, C. (Hrsg.): *Negative Dialektik*. Berlin, 49–69

- Kirchner, M. (2017): „Genossenschaftsdenken“ bei Janusz Korczak. In: *Widersprüche*. H. 4, 117–130
- Klassen, M. (2009): Systemtheorie und ihr Transfer in die sozialarbeiterische Praxis. In: Riegler, A./Hojnik, S./Posch, K. (Hrsg.): *Soziale Arbeit zwischen Profession und Wissenschaft*. Wiesbaden, 87–101
- Kleger, H. (2007): „Praxis“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 28509–28544
- Kleiner, H. (2007): „Neuhegelianismus“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 22607–22622
- Knispel, W. (2007): „Materialismus, dialektischer“. Abschnitt I. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 18499–18505
- Koch, A. F. (2014): Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M., 135–152
- Koch, G. (1989): Mimesis und Bilderverbot in Adornos Ästhetik. In: *Babylon*. H. 6, 36–45
- Kohlenberger, H. K. (2007): „Dialektik“. Abschnitt IV.1.1–1.4. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 4095–4120
- Kößler, R. (2011): Normativität bei Marx. In: Ahrens, J./Beer, R./Bittlingmeyer, U. H./Gerdes, J. (Hrsg.): *Normativität*. Wiesbaden, 25–43
- Kölzer, C. (2014): „Hauptsache ein Job später“. Bielefeld
- Kondylis, P. (2000): Die Hegelauffassung von Lukács und der marxistische Linkshegelianismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. H. 2, 341–350
- Krafeld, F. J. (2008): Leben mit ungewisser Berufsintegration – eine vernachlässigte Aufgabe gelingender Lebensbewältigung. In: Maier, K. (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘*. Freiburg, 79–90
- Krautz, J. (2011): *Ware Bildung*. München

Literatur

- Kreuzer, J. (2011): Das Gespräch mit Benjamin. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 373–389
- Krings, H. (1977): Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801–1807). In: Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. H. 6, 3–24
- Kronauer, M. (2002): Exklusion. Frankfurt/New York
- Krossa, A. S. (2018): Gesellschaft. Wiesbaden
- Krüger, H. J. (2007): „Arbeit“. Abschnitt II. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 1707–1719
- Kuhlen, R. (2007): „Absolut, das Absolute“. Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 181–239
- Kühne, S./Schlepper, C./Wehrheim, J. (2017): „Die sanften Kontrolleure“ (Helge Peters und Helga Cremer-Schäfer) revisited. In: Soziale Passagen. H. 9, 329–344
- Kunstreich, T. (2015): „Meine Stimme gebe ich nicht ab – ich brauche sie noch!“ In: Widersprüche. H. 3, 77–95
- Kunstreich, T. (2016): Pädagogik des Sozialen als transversale Selbstregulierung – ein Versuch, *lebendige Arbeit* und *Transversalität* zusammen zu denken. In: Widersprüche. H. 4, 35–44
- Kuttner, A. (2015): Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln. Wiesbaden
- Labonté-Roset, C. (2000): Ohne Nationalökonomie keine Sozialarbeit! In: Elsen, S./Lange, D./Wallimann, I. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Ökonomie. Neuwied/Kriftel, 27 – 37
- Lafargue, P. (2014): Das Recht auf Faulheit. Hamburg
- Leitner, S. (2017): De-Familialisierung im Adult Worker Model: Wo bleibt die Sorgearbeit? In: Widersprüche. H. 2, 55–66
- Lenz, B./Verlage, T./Kolbe, C. (2018): Perspektiven auf die Jugendberufsagentur: „mehr“ als nur das Jobcenter? In: Widersprüche. H. 4, 113–131

- Leonhard, J./Steinmetz, W. (2016): Von der Begriffsgeschichte zur historischen Semantik von ‚Arbeit‘. In: Dies. (Hrsg.): *Semantiken von Arbeiten: Diachrone und vergleichende Perspektiven*. Köln/Weimar/Wien, 9–59
- Lessenich, S. (2012): *Theorien des Sozialstaats*. Hamburg
- Lichtblau, K. (2017): *Zwischen Klassik und Moderne*. Wiesbaden
- Lindner, B. (1983): Herrschaft als Trauma. In: Arnold, H. L. (Hrsg.): *Text + Kritik*. Theodor W. Adorno. München, 72–91
- Lindner, U. (2016): Natur/Naturalismus/Humanismus. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): *Marx-Handbuch*. Stuttgart, 219–232
- Lohmann, H.-M. (2006a): Marxismus. In: Lohmann, H.-M./Pfeiffer, J. (Hrsg.): *Freud-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 373–376
- Lohmann, H.-M. (2006b): Kritische Theorie. In: Lohmann, H.-M./Pfeiffer, J. (Hrsg.): *Freud-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 377–382
- Löwenthal, L. (1990): *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. (1994): Inklusion und Exklusion. In: Berding, H. (Hrsg.): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*. Frankfurt a. M., 15–45
- Lukács, G. (1983): *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt/Neuwied
- Lutz, R. (2008): Perspektiven der Sozialen Arbeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. H. 12-13, 3–10
- Lutz, T. (2010): *Soziale Arbeit im Kontrolldiskurs*. Wiesbaden
- Luxemburg, R. (2009): *Sozialreform oder Revolution?* Zittau
- Maier, K. (2008): Krise des Erwerbssystems – Krise der Arbeitsgesellschaft? In: Ders. (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘*. Freiburg, 15–42
- Maier, K./Kreutner, K./Schmidt, C. (2008): Das Thema Arbeit und Arbeitslosigkeit in Geschichte und Theorie der Sozialen Arbeit. In: Maier, K. (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘*. Freiburg, 66–78
- Marcuse, H. (1972): *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied/Berlin

Literatur

- Marquardsen, K. (2018): Eine Frage der Gerechtigkeit. In: Soziale Welt. H. 2, 139–160
- Martens, H. (2015): Anders wirtschaften – genossenschaftliche Selbsthilfe. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 35–37, 40–46
- Manz, H. G. v. (2016): Johann Gottlieb Fichte. In: Urbich, J. (Hrsg.): Philosophie 19. Jahrhundert. Stuttgart
- Marquard, O. (2007a): „Geist.“ Abschnitt VII. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 7818–7848
- Marquard, O. (2007b): „Realitätsprinzip“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 30798–30802
- Martin, S. (2019): Kritische Intellektualität. In: Bittlingmayer, U./Demirovic, A./Freytag, T. (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden, 411–430
- Marx, K. (1953): Die Frühschriften. Stuttgart
- Marx, K. (1968): Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. Berlin
- Marx, K. (2002): Lohnarbeit und Kapital. Lohn, Preis und Profit. München
- Marx, K. (2009): Das Kapital. Köln
- Marx, K. (2014): Das Maschinenfragment. Hamburg
- Marx, K. (2015): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Frankfurt a. M.
- Marx, K./Engels, F. (1997): Manifest der Kommunistischen Partei. Stuttgart
- Marz, U. (2011): Metaphern als Agenten des Nicht-Identischen. In: Junge, M. (Hrsg.): Metaphern und Gesellschaft. Wiesbaden, 49–65
- Mason, P. (2017): Postkapitalismus. Bonn
- Mattick, P. (1973): Marx und Keynes. Wiener Neustadt
- Maupassant, G. de (2015): Auf See. Zürich

- May, M. (2010): Aktuelle Theoriediskurse Sozialer Arbeit. Wiesbaden
- May, M. (2014): Auf dem Weg zu einem dialektisch-materialistischen Care-Begriff. In: Widersprüche. H. 4, 11–51
- May, M. (2019): Sozialpädagogische Kritik der Lebensformen? In: Widersprüche. H. 1, 49–63
- Mayer, H. (1992): Der Zeitgenosse Walter Benjamin. Frankfurt a. M.
- Mecocci, M. (2004): Die Bedeutung der weiblichen Gestalten in Hermann Hesses Prosa. In: Ponzi, M. (Hrsg.): Hermann-Hesse-Jahrbuch. Band 1. Tübingen, 73–79
- Meier, S. (2007): „Postmoderne“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 28045–28054
- Merkel, A. (2010): Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des BDI-Tages der Deutschen Industrie. Berlin, online: <https://www.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Reden/2010/09/2010-09-28-merkel-bdi.html> [13.10.2016]
- Mészáros, I. (1973): Der Entfremdungsbegriff bei Marx. München
- Metz, M./Seeßlen, G. (2016): Blödmaschinen. Berlin
- Mittelstraß, J. (2004a): „Fortschritt“. In: Ders. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1. Stuttgart/Weimar, 664–666
- Mittelstraß, J. (2004b): „Substanz“. In: Ders. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4. Stuttgart/Weimar, 133–136
- Mittelstraß, J. (2004c): „Kritik“. In: Ders. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 2. Stuttgart/Weimar, 498–499
- Mittmann, J. P. (1992): Das Prinzip der Selbstgewißheit. Dissertation. Ludwig-Maximilians-Universität München
- Mohseni, A. (2016): Soziologie. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 373–380
- Mollenhauer, K. (1977): Erziehung und Emanzipation. München

Literatur

- Mührel, E. (2010): Der Beitrag der Sozialpädagogik zur Integration: pädagogisch reflektierte und organisierte Sozialisation. In: Schmidt, H.-L./Birgmeier, B./Mührel, E. (Hrsg.): Sozialpädagogik und Integration. Essen, 93–100
- Müller, B. (2012): Professionalität. In: Thole, W. (Hrsg.): Grundriss Soziale Arbeit. Wiesbaden, 955–974
- Müller, C. (2005): Sozialpädagogik als Erziehung zur Demokratie. Bad Heilbrunn
- Müller, C. (2017): „Ourstory is unwritten“. In: Richter, J. (Hrsg.): Geschichtspolitik und Soziale Arbeit. Wiesbaden, 31–39
- Müller-Doohm, S. (1996): Die Soziologie Theodor W. Adornos. Frankfurt a. M./New York
- Müller-Doohm, S. (2009): Der Intellektuelle, seine Kritik und die Öffentlichkeit. In: Bartmann, S./Fehlhaber, A./Kirsch, S./Lohfeld, W. (Hrsg.): „Natürlich stört das Leben ständig“. Wiesbaden, 137–143
- Müller-Doohm, S./Schopf, W. (2011): Der erste Mentor: Siegfried Kracauer. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 21–25
- Naeher, J. (1984): Das ontologische „Bedürfnis im Denken“. In: Ders. (Hrsg.): Die Negative Dialektik Adornos. Opladen, 204–234
- Navigante, A. (2011): Antidialektik und Nichtidentität: Nietzsche. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 345–354
- Neckel, S. (2005): Die Verwilderung der Selbstbehauptung. In: Honneth, A. (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt a. M., 188–204
- Neugebauer, R. (2018): Digitale Information – der „genetische Code“ moderner Technik. In: Ders. (Hrsg.): Digitalisierung. Berlin/Heidelberg
- Nieraad, J. (2007): „Abbildtheorie“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 142–147
- Nies, S./Sauer, D. (2012): Arbeit – mehr als Beschäftigung? In: Dörre, K./Sauer, D./Wittke, V. (Hrsg.): Kapitalismustheorie und Arbeit. Frankfurt/New York, 34–62

- Nipperdey, T. (1985): Deutsche Geschichte 1800–1866. Stuttgart
- Notz, G. (2009): Bürgerliche Sozialreform, Arbeiterbewegung und Soziale Arbeit. In: Wagner, L. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen. Wiesbaden, 74–107
- Notz, G. (2010): Arbeit. In: Becker, R./Kortendiek, B. (Hrsg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden, 480–488
- Notz, G. (2014a): Zur feministischen Kritik des marxistischen Arbeitsbegriffs. In: Artus, I./Krause, A./Nachtwey, O./Notz, G./Reitz, T./Vellay, C./Weyand, J. (Hrsg.): Marx für SozialwissenschaftlerInnen. Wiesbaden, 161–179
- Notz, G. (2014b): Die sozialistische Genossenschaftsbewegung als die dritte Säule der Arbeiterbewegung. In: Weipert, A. (Hrsg.): Demokratisierung von Wirtschaft und Staat. Berlin, 100–118
- Nowak, J. (2009): Soziologie in der Sozialen Arbeit. Schwalbach/Ts.
- o. A. (1982): Politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus. Berlin
- O`Connor, B. (2005): System und Methode. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart, 55–79
- Oexle, O. G. (1986): Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter. In: Sachße, C./Tennstedt, F. (Hrsg.): Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Frankfurt a. M., 73–100
- Ohashi, R. (2014): Die Tragweite des Sinnlichen. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 115–134
- Opielka, M. (2008): Sozialpolitik. Reinbek b. H.
- Paffrath, F. H. (1992): Die Wendung aufs Subjekt. Weinheim
- Pätzold, D. (2005): Die Vernunft und das Absolute. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart, 22–54
- Peitsch, H. (2014): Die Vorgeschichte der ‚Brecht-Lukács-Debatte‘. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Deutschen Literatur. H. 1, 89–121

Literatur

- Piepmeyer, R. (2007): „Moderne“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 20490–20514
- Pohlmann, R. (2007): „Autonomie“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 2407–2463
- Pollak, R. (2018): „Klasse, soziale“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden, 225–228
- Pongratz, H. J./Voß, G. G. (2004): Arbeitskraftunternehmer. Berlin
- Ponzi, M. (2007): Der Jugendmythos bei Hermann Hesse. In: Ders. (Hrsg.): Hermann-Hesse Jahrbuch. Band 3. Tübingen, 1–16
- Pörksen, B. (2011): Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Wiesbaden
- Postone, M. (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Freiburg
- Potepa, M./Knatz, L./Sandkühler, H. J. (2005): Philosophie der Erkenntnis und des Wissens nach Kant. Fichte. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart, 93–101
- Pötter, N. (2008): Jugendsozialarbeit zwischen Arbeitswelt- und Lebensweltorientierung. In: Maier, K. (Hrsg.): Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘. Freiburg, 91–112
- Praetorius, I. (2014): Care und Grundeinkommen. In: Widersprüche. H. 4, 99–111
- Ptak, R. (2008): Grundlagen des Neoliberalismus. In: Butterwegge, C./Lösch, B./Ptak, R. (Hrsg.): Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden, 13–86
- Quadflieg, D. (2011): Zur Dialektik von Verdinglichung und Freiheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 5, 701–715
- Quante, M. (2015): Kommentar. In: Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Frankfurt a. M., 209–411
- Quante, M. (2016): Dialektik. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 266–279
- Raphael, L. (2019): Jenseits von Kohle und Stahl. Berlin
- Rathgeb, K. (2014): Gedankenschnipsel kritischer Perspektiven zum Thema Inklusion. In: Widersprüche. H. 3, 41–49

- Rauschenbach, T. (2014): Wohin entwickelt sich die Kinder- und Jugendhilfe? Anmerkungen zu einem Praxisfeld im Wandel. In: Faas, S./Zipperle, M. (Hrsg.): Sozialer Wandel. Wiesbaden, 173–186
- Reinisch, K. (2016): Sozialarbeitsunternehmer*innen und unternehmerische Klient*innen am Beispiel der ambulanten Einzelfallhilfe. In: Müller, C./Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Soziale Arbeit in der Ökonomisierungsfalle? Wiesbaden, 159–172
- Richter, H. (2016): Pädagogik des Sozialen. In: Widersprüche. H. 4, 47–59
- Richter, M. (2012): Modelle wissensintensiver Dienstleistungen. Wiesbaden
- Riedel, M. (2007): „Gesellschaft, bürgerliche“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 8714–8734
- Rießén, A. v. (2016): Zum Nutzen Sozialer Arbeit. Wiesbaden
- Risse, W. (2007): „Dialektik“. Abschnitt I. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 4034–4042
- Ritter, J. (2007): „Fortschritt“. In: Dies. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 6856–6937
- Ritter, J. (2015): Hegel und die Französische Revolution. Frankfurt a. M.
- Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (2007): „Widerspiegelung; Widerspiegelungstheorie“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 50514–50521
- Ritz, E. (2007): „Entfremdung“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 5181–5230
- Roessler, W. (2007): „Sozialpädagogik“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 38402–38420
- Röh, D. (2006): Mandate der Sozialen Arbeit. In: Soziale Arbeit. H. 12, 442–449
- Romberg, R. (2007): „Ideologie“. Abschnitt II. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 11784–11811

- Romero, J. M. (2014): Einleitung. Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie. In: Ders. (Hrsg.): *Immanente Kritik heute*. Bielefeld, 7–29
- Rose, B./Wulf-Schnabel, J. (2013): Von der Schwierigkeit, die Lohnarbeitsverhältnisse zum Thema zu machen. In: *Widersprüche*. H. 2, 87–109
- Rotermundt, R. (1975): Materialistische Erkenntnistheorie – was soll das? In: *Das Argument*. H. 92, 629–635
- Roth, R./Rucht, D. (2008): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945*. Frankfurt/New York
- Röttgers, K. (2007): „Entäußerung“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 5165–5170
- Sachße, C./Tennstedt, F. (1986): Sicherheit und Disziplin: Eine Skizze zur Einführung. In: Dies. (Hrsg.): *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Frankfurt a. M., 11–44
- Sandkaulen, B. (2017): Begriff der Aufklärung. In: Hindrichs, G. (Hrsg.): *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*. Berlin, 5–21
- Sandkühler, H. J. (1975): Streitbarer Materialismus oder – Streit um den Materialismus? In: *Das Argument*. H. 92, 601–628
- Sandkühler, H. J. (1984): Materialismus. In: *Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*. H. 8, 103–119
- Sandkühler, H. J. (2005): Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung. In: Ders. (Hrsg.): *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart, 1–21
- Schaarschuch, A. (2006): Dienstleistung. In: Dollinger, B./Raithel, J. (Hrsg.): *Aktivierende Sozialpädagogik*. Wiesbaden, 91–107
- Schaefer, A. (2017): Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt. Weinheim/Basel
- Schäfer, J. (2008): Bewältigung von Arbeitslosigkeit – wie soll das gelingen? In: Maier, K. (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘*. Freiburg, 136–153
- Scherr, A. (2015a): Hilfe im System – was leistet Soziale Arbeit? In: Braches-Chyrek, R. (Hrsg.): *Neue disziplinäre Ansätze in der Sozialen Arbeit*. Opladen/Berlin/Toronto, 179–198

- Scherr, A. (2015b): Was leisten Sozialpolitik und Soziale Arbeit in wohl-
fahrtsstaatlich verfassten Nationalgesellschaften? In: Wi-
dersprüche. H. 1, 115–118
- Scherr, A. (2018): „Individuum“. In: Kopp, J./Steinbach, A. (Hrsg.): Grund-
begriffe der Soziologie. Wiesbaden, 185–190
- Scherr, A. (2019): Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch
aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? In: Wi-
dersprüche. H. 1, 9–17
- Schilling, J. (2005): Soziale Arbeit. Geschichte – Theorie – Profession. Mün-
chen/Basel
- Schluß, H. (2007): Erziehung zur Freiheit? In: Die Deutsche Schule. H. 1,
37–49
- Schmidt, A. (1988): Emanzipatorische Sinnlichkeit. München
- Schmidt, A. (2016): Begriff des Materialismus bei Adorno. In: Friedeburg, L.
v./Habermas, J. (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983. Frank-
furt a. M., 14–31
- Schmidt, M. (2019): Metaphilosophische Soziale Arbeit als solidarisches Man-
dat für Residuen. In: Widersprüche. H. 1, 33–47
- Schmidt, H.-L./
Birgmeier, B./Mührel,
E. (2010): Von der zweifachen Integrationsaufgabe der Sozialpäda-
gogik – eine Hinführung. In: Dies. (Hrsg.): Sozialpädago-
gik und Integration. Essen, 9–19
- Schmidt am Busch, C. Hegels Begriff der Arbeit. Berlin
(2002):
- Schmieder, F. (2006): Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischkonzepts
in Marx' *Kapital*. In: Marx-Engels Jahrbuch 2005. Berlin,
106–127
- Schnädelbach, H. Erkenntnistheorie. Hamburg
(2002):
- Schnädelbach, H. Kant. Leipzig
(2005):
- Schnädelbach, H. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hamburg
(2013):

Literatur

- Schneider, C. (2011): Die Wunde Freud. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 283–295
- Schönig, W. (2012): Born to be wild? Aktuelle Varianten, Zielgruppen und Haltungen zur Gemeinwesenarbeit. In: Blandow, R./Knaabe, J./Ottersbach, M. (Hrsg.): Die Zukunft der Gemeinwesenarbeit. Wiesbaden, 29–42
- Schütte, F. (2018): Subjektivität im Zeitalter der digitalen Maschinerie. In: Widersprüche. H. 4, 25–41
- Schweikard, D. P. (2016): Karl Marx – Leben. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 1–20
- Schwemmer, O. (2004): „Idealismus, deutscher“. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart/Weimar, 170–172
- Segbers, F. (2010): Wohlfahrtsverbände im Wettbewerbsstaat. In: Widersprüche. H. 2, 7–22
- Seel, M. (2006): Negative Dialektik. Begriffe und Kategorien II. In: Honneth, A./Menke, C. (Hrsg.): Negative Dialektik. Berlin, 71–87
- Seethaler, R. (2016): Ein ganzes Leben. München
- Seithe, M. (2012): Schwarzbuch Soziale Arbeit. Wiesbaden
- Senghaas-Knobloch, H. (2011): Arbeiten in der postfordistischen Dienstleistungsgesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 15, 24–31
- Sennett, R. (2012): Zusammenarbeit. München
- Sieg, A. (2016): Der „Arbeitskraftunternehmer“. In: Hepp, R./Riesinger, R./Kergel, D. (Hrsg.): Die verunsicherte Gesellschaft. Wiesbaden, 239–251
- Skrandies, T. (2015): Einleitung zu Hegel. In: Grimstein, J./Skrandies, T./Urban, U. (Hrsg.): Texte zur Theorie der Arbeit. Stuttgart, 27–30
- Smith, A. (1974): Der Wohlstand der Nationen. München
- Söllner, A. (2016): Angst und Politik. In: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt a. M., 338–349

- Sommer, M. (2007): „Mündigkeit“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Darmstadt, 21019–21050
- Sonderegger, R. (2011): *Ästhetische Theorie*. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 414–427
- SPD (2011): *Den Wert der Arbeit und die Lebensqualität im Alter erhöhen*. Berlin, online: https://www3.spd.de/linkableblob/21860/data/beschluss_arbeit_alterssicherung_lang.pdf [13.10.2016]
- Stahl, T. (2014): *Die normativen Grundlagen immanenter Kritik*. In: Romero, J. M. (Hrsg.): *Immanente Kritik heute*. Bielefeld, 31–57
- Standing, G. (2015): *Prekariat*. Münster
- Stapelfeldt, G. (2006): *Der Liberalismus*. Freiburg i. B.
- Stapelfeldt, G. (2009): *Gesellschaftliche Bedingungen von Erkenntnis und Wissen*. In: Dumbadze, D./Geffers, J./Haut, J./Klöpffer, A./Lux, V./Pimminger, I. (Hrsg.): *Erkenntnis und Kritik*. Bielefeld, 19–40
- Stapelfeldt, G. (2012): *Der Geist des Widerspruchs I*. Freiburg i. B.
- Statistisches Bundesamt (2019): *2,8% mehr Frauen mit Normalarbeitsverhältnis in 2018*. Wiesbaden, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2019/08/PD19_325_12211.html [01.09.2019]
- Staub-Bernasconi, S. (2009): *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*. In: Birgmeier, B./Mührel, E. (Hrsg.): *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n)*. Wiesbaden, 131–146
- Steinacker, S. (2012): „Dass man jeden Millimeter darum kämpfen muss, Grundstandards durchzusetzen.“ In: *Widersprüche*. H. 1, 107–121
- Steinvorth, U. (1982): *Max Webers System der verstehenden Soziologie*. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*. H. 1, 48–69
- Stekeler-Weithofer, P. (2014): *Wer ist der Herr, wer ist der Knecht?* In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M., 205–237

Literatur

- Stichweh, R. (2005): Inklusion und Exklusion. Bielefeld
- Stichweh, R. (2009): Wo stehen wir in der Soziologie der Inklusion und Exklusion? In: Stichweh, R./Windolf, P. (Hrsg.): Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur. Wiesbaden, 363–372
- Straubhaar, T. (2012): Wege zur Vollbeschäftigung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. H. 14–15, 3–7
- Struck, N. (2003): Der aktivierende Sozialstaat und die Kinder- und Jugendhilfe. In: Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A./Wohlfahrt, N. (Hrsg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat. Opladen, 369–380
- Stuke, H. (2007): „Junghegelianismus“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 13345–13350
- Sünker, H. (2015): Gesellschaftstheorie, Gesellschaftspolitik und Soziale Arbeit. In: Braches-Chyrek, R. (Hrsg.): Neue disziplinäre Ansätze in der Sozialen Arbeit. Opladen/Berlin/Toronto, 119–135
- Sünker, H. (2018): Karl Marx heute. In: Widersprüche. H. 4, 11–23
- Süß, W. (2016): Franz L. Neumann: Behemoth. In: Salzborn, S. (Hrsg.): Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 155–158
- Takahei, H. (2016): Adornos „Erpresste Kritik“ und deren Hintergründe. In: Dannemann, R. (Hrsg.): Lukács 2016. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld, 89–107
- Tarr, Z. (1989): A Note on Weber and Lukács. In: International Journal of Politics, Culture and Society. H. 1, 131–139
- Taylor, C. (1978): Hegel. Frankfurt a. M.
- Tertulian, N. (2016): Lukács als Hegel-Interpret. In: Dannemann, R. (Hrsg.): Lukács 2016. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld, 63–88
- Thiersch, H. (1986): Die Erfahrung der Wirklichkeit. Weinheim/München
- Thiersch, H./Grunwald, K./Königter, S. (2012): Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. In: Thole, W. (Hrsg.): Grundriss Soziale Arbeit. Wiesbaden, 175–196

- Thies, C. (2005): Adornos Mimesis. In: Wischke, M. (Hrsg.): 1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc. Olomouc, 188–198, online: http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/dokumente/lehrstuehle/thies/onlinetext-Adornos_Mimesis.pdf [29.10.2017]
- Tiedemann, R. (1983): Dialektik im Stillstand. Frankfurt a. M.
- Tietz, U./Caysa, V. (2005): Falsche Verdinglichungsphilosophie und verkehrte Leiberinnerung. In: Benseler, F./Jung, W. (Hrsg.): Lukács 2005. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld, 93–119
- Truschkat, I./Peters, L. (2018): Soziale Dienste am Arbeitsmarkt. In: Graßhoff, G./Renker, A./Schröer, W. (Hrsg.): Soziale Arbeit. Wiesbaden, 187–204
- Vedda, M. (2004): Tragisches Erlebnis oder Epische Fülle? In: Benseler, F./Jung, W. (Hrsg.): Lukács 2004. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld, 117–136
- Vieth, A. (2016): Philosophische Grundbegriffe. In: Quante, M./Schweikard, D. P. (Hrsg.): Marx-Handbuch. Stuttgart, 145–172
- Vieweg, K. (2014): Religion und absolutes Wissen. In: Vieweg, K./Welsch, W. (Hrsg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 581–600
- Vobruba, G. (2000): Alternativen zur Vollbeschäftigung. Frankfurt a. M.
- Vollrath, E. (2007): „Politik“. Abschnitt III. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 27786–27832
- Voswinkel, S. (2012): Arbeit und Subjektivität. In: Dörre, K./Sauer, D./Wittke, V. (Hrsg.): Kapitalismustheorie und Arbeit. Frankfurt/New York, 302–315
- Wagner, L. (2009a): „Bunte Flecken im grauen Alltag“ – Alternative Projekte im Kontext Sozialer Arbeit. In: Dies. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen. Wiesbaden, 152–170
- Wagner, L. (2009b): Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen – Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen. Wiesbaden, 9–19
- Wagner, T. (2011): Zur (sozialen) Arbeit an Klassenverhältnissen. In: Widersprüche. H. 4, 81–108

Literatur

- Wagner, T. (2013): Soziale Arbeit, Bürgerschaft und (Post-)Demokratie. In: Widersprüche. H. 4, 61–86
- Wagner, T./Götzelmann, A. (2017): Eigensinnige Arbeit an der Geschichte – Autobiographische Erzählungen zum beruflichen Alltag in der Sozialen Arbeit im Kontext wohlfahrtsstaatlicher Transformation. In: Widersprüche. H. 2, 69–82
- Wallimann, I. (2000a): „Soziale Arbeit“ als Instrument der Politischen Ökonomie und ihrer „Sozialpolitik“. In: Elsen, S./Lange, D./Wallimann, I. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Ökonomie. Neuwied/Kriftel, 12–26
- Wallimann, I. (2000b): Die Soziale Arbeit und der Zweite Arbeitsmarkt: Nutzen nicht nachgewiesen, Mittel verschwendet, politisch repressiv. In: Elsen, S./Lange, D./Wallimann, I. (Hrsg.): Soziale Arbeit und Ökonomie. Neuwied/Kriftel, 267–271
- Weber, J. (2019): Kritik der Solidarität. In: Widersprüche. H. 1, 19–31
- Weber, M. (1973): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen
- Weber, M. (2005): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erfstadt
- Weidner, D. (2009): Kapitalismus als Religion lesen. In: Text+Kritik. H. 31/32, 57–69
- Wendt, W. R. (2017): Geschichte der Sozialen Arbeit 1. Wiesbaden
- Wesche, T. (2011): Negative Dialektik: Kritik an Hegel. In: Klein, R./Kreuzer, J./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Adorno-Handbuch. Stuttgart/Weimar, 317–325
- Westphal, M. (1973): Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung. In: Fulda, H. F./Henrich, D. (Hrsg.): Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt a. M., 83–105
- White, H. (2015): Metahistory. Frankfurt a. M.
- White, V. (2003): Drei Modi des Managements sozialer Arbeit. In: Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A./Wohlfahrt, N. (Hrsg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat. Opladen, 419–435
- Whitebook, J. (2009): Der gefesselte Odysseus. Frankfurt a. M.
- Widersprüche (o. J.): Wir über uns. O. O., online: <https://www.widersprueche-zeitschrift.de/rubrique1.html> [13.8.2020]

- Wieland, W. (1973): Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. In: Fulda, H. F./Henrich, D. (Hrsg.): Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt a. M., 67–82
- Willer, S. (2009): „Nachleben des Verstandenen“. Walter Benjamin und das Erbe des historischen Materialismus. In: Text+Kritik. H. 31/32, 88–96
- Willoweit, D. (2013): Reich und Staat. Bonn
- Winkler, M. (2012): Repressive Sicherheit – Soziale Arbeit und die dunkle Seite der Inklusion. In: Zeitschrift für Sozialpädagogik. H. 2, 205–218
- Winkler, M. (2014): Kritik der Inklusion. In: Widersprüche. H. 3, 25–39
- Winkler, M. (2015): Soziale Arbeit und Sozialpädagogik in der Moderne. In: Braches-Chyrek, R. (Hrsg.): Neue disziplinäre Ansätze in der Sozialen Arbeit. Opladen/Berlin/Toronto, 199–225
- Winkler, M. (2016a): Adorno über Integration – eine Provokation für die Soziale Arbeit. In: Birgmeier, B./Mührel, E. (Hrsg.): Die „68er“ und die Soziale Arbeit. Wiesbaden, 75–94
- Winkler, M. (2016b): Die vergessene Freiheit – Über Veränderungen des pädagogischen Denkens. In: Widersprüche. H. 4, 81–92
- Winkler, M. (2019): Subjektivität als Erkenntnisform. In: Zeitschrift für Sozialpädagogik. H. 3, 314–334
- Witte, B. (1975): Benjamin and Lukács. In: New German Critique. H. 5, 3–26
- Witte, B. (1985): Walter Benjamin. Hamburg
- Wohlfahrt, N. (2014): Vom „Klassenkompromiss“ zur klassenlosen Staatsbürgergesellschaft? In: Widersprüche. H. 3, 11–23
- Wolf, B./Schmidt, H.-L. (2010): Soziale Ungleichheit – Integrationspotential durch Ganztagschule? In: Schmidt, H.-L./Birgmeier, B./Mührel, E. (Hrsg.): Sozialpädagogik und Integration. Essen, 299–322
- Wright, E. O. (2014): Dilemmata der Arbeitswelt im 21. Jahrhundert: Warum ein kapitalistisches System zur Verteilung von Arbeit und Einkommen mit sozialer Gerechtigkeit und mit einer Politik ökologischer Nachhaltigkeit unvereinbar ist. In: Dörre, K./Jürgens, K./Matuschek, I. (Hrsg.): Arbeit in Europa. Frankfurt/New York, 71–88

Literatur

- Zahn, L. (2007): „Reflexion“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 31344–31373
- Zamora, J. A. (2014): Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren? In: Romero, J. M. (Hrsg.): Immanente Kritik heute. Bielefeld, 95–119
- Zeltner, H. (2007a): „Idealismus, Deutscher“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 11378–11384
- Zeltner, H. (2007b): „Idealismus“. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Darmstadt, 11362–11371
- Ziegler, H. (2016): Prävention und Soziale Kontrolle. In: Scherr, A. (Hrsg.): Soziologische Basics. Wiesbaden, 247–256
- Zilbersheid, U. (1986): Die Marxsche Idee der Aufhebung der Arbeit und ihre Rezeption bei Fromm und Marcuse. Frankfurt a. M./Bern/New York
- Žmegač, V. (1982): Zum Realismusbegriff bei Brecht und Lukács. In: Neoheicon. H. 1, 31–43
- Zola, E. (2003): Germinal. Stuttgart