

AUFSA
TZEZU
RIDEO
LOGIE
KRITIK

Impressum

Herausgeber:

AStA der Uni Münster

Konzept, Textauswahl, Lektorat & Vorwort:

Stefan Grosz, Agathe Polcik, Thassilo Seer, Jan Thumann

Layout, Satz, Bilder:

Johann Edelmann

Druck:

AStA-Druckerei

Schlossplatz 1,

48149 Münster

Auflage: 300

Erscheinungsdatum:

November 2016

1. Auflage



Alle Angaben sind ohne Gewähr. Dieser Reader ist kostenlos. Für den Inhalt der Websites von sämtlichen angeführten Links sind ausschließlich die Betreiber*innen der jeweiligen Seite verantwortlich. Alle Angaben beziehen sich auf den Stand von Oktober 2016.

Vorwort. Qui dit étude dit travail

- 12 MICHAEL STÄDTLER
Materialistische Grundlagen kritischer Gesellschaftstheorie
- 28 PEGGY H. BREITENSTEIN
Über Wahrheit und Unwahrheit von Ideologien.
Ideologiekritik als Methode philosophischer Gesellschaftskritik
- 54 SUSANNE MARTIN
Kulturindustrielle Wissenschaft
- 64 MAXI BERGER
Der gebotene Schritt über die Determinanten.
Überlegungen zum Gegenstandsbereich kritischer Bildung
- 86 CLAUS BAUMANN
Disponible Zeit für die freie und allseitige Bildung
gesellschaftlicher Individuen –
Zur impliziten Bildungstheorie bei Karl Marx
- 120 KARINA KORECKY
Ob Natur oder keine. Zu Judith Butler
- 134 ÜBER DIE AUTORINNEN UND AUTOREN
- 138 RÜCKBLICK / AUSBLICK

VORWORT.

Qui dit étude dit travail

Wer von Bildung spricht, meint eigentlich Arbeit, resigniert Stromae zu Beginn seiner europaweiten Hitsingle *Alors on danse*.¹ Es folgt die Schilderung einer Kaskade von Alltagssorgen. In jedem Vers findet sich dabei eine Kippfigur: auf Kredite folgt Inkasso, die sichere Arbeitsstelle entpuppt sich als ein Haufen Scheiße, aus dem man nicht mehr herauskommt, auf die große Liebe folgt die Scheidung. Der Einzelne verliert sich in einem Gefühl der Ohnmacht, in dem Moment, als er die eigenen Probleme als Resultat ihm scheinbar unabhängiger Prozesse erkennt. Um für einen Abend zu vergessen, flieht er in die tanzwütige Masse auf den Dancefloor – „Alors on danse“.

Das Ohnmachtsgefühl dauert an, wobei einzig der Tod, die völlige Aufgabe des Selbst, als noch schlimmer erscheint. Der in den Diskotheken angebotene nächtliche Eskapismus wird in der zweiten Strophe mit den Verheißungen rauschhafter Musik und exzessiven Drogenkonsums gesteigert. Doch das Versprechen des Amusements, welches die Freizeit- und Kulturindustrie facettenreich und in buntesten Farben anzubieten hat, bleibt selbst im Rausch uneingelöst.² Bei all dem Druck, der auf dem Einzelnen lastet, kann er sich die Ohren nicht mehr zuhalten. Ihm ist nur noch nach Schreien zumute. Es gibt keinen Ausweg; auch wenn er betet, dass es endlich aufhöre. Nach der Betäubung wacht er wieder im grauen Alltag auf. Es wird immer so weitergehen – „Et ben y en a encore“ in Dauerschleife.

Wie der Tanzende empfindet ein Großteil der Studierenden. Der Mut zur Selbstverwirklichung mittels Bildung prallt allzu oft auf bevormundende und entmündigende Verhältnisse in der Bildungsinstitution Universität. Jüngste Studien der Krankenkassen belegen die Ohnmacht gegenüber diesen Anforderungen bei den Studierenden. Sie geben ein erschreckendes Bild von Angststörungen, Perfektionswahn, Prokrastination, Schlaflosigkeit, Medikamentenmissbrauch

1 Stromae: *Alors on danse*.

2 Peggy H. Breitenstein bietet in ihrem Aufsatz Aufklärung über ein spezifisch dialektisches Ideologiekonzept und die damit verbundene Ideologiekritik. Erst ein solches Konzept ermögliche es, die Produkte der Freizeit- und Kulturindustrie als wahr und falsch zugleich zu erkennen und zu kritisieren: „Wahr sind sie, weil sie den Menschen das geben wollen, was sie in diesem Leben (auch) suchen – ein wenig Glück, Unterhaltung, Zerstreuung. Falsch sind sie, sofern sie Verkörperung des Strebens nach Verwertung des Werts sind, und den Menschen im Zustand der Unmündigkeit halten, damit er ein guter Konsument bleibt.“ (S. 48 in der vorliegenden Aufsatzsammlung)

und Depression ab.³ Diese Befunde müssen als Symptome einer umfassenden Ökonomisierung des höheren Bildungssystems gedeutet werden: Die Studentinnen und Studenten sollen an der Universität vor allem berufsqualifizierende Abschlüsse erwerben, um die Nachfrage des Marktes an spezialisierter Arbeitskraft zu decken. Das an den Universitäten zu erwerbende Wissen sollte genau messbar sein. Durch die Quantifizierung der Studienleistungen lassen sich die zum Erwerb eines Bildungstitels notwendigen Anstrengungen nun minutiös nach einem Raster aufschlüsseln, welches für dreißig Stunden Arbeit einen ECTS-Punkt vergibt; ist die qualifizierende Punktsumme erreicht, hat sich das Subjekt der Bildung für seine gesellschaftliche Aufgabe als fähig erwiesen. Im fest geschnürten Korsett von Modulen, Anmeldefristen, Prüfungsblöcken, Praxissemestern wird es eng. Die Modulstruktur bedeutet in der Regel einen hohen Grad an Verschulung, welcher nur noch wenig Selbständigkeit im Studium zulässt. Insbesondere die Bachelor-Studiengänge sind als erster berufsqualifizierender Abschluss erkennbar auf Marktanforderungen hin zugeschnitten. Im Zuge einer beinahe permanenten Bewertung von Leistungen wird zudem die unvoreingenommene Auseinandersetzung mit den Studieninhalten stark eingeschränkt und stattdessen Anpassung und ein pragmatisch-kalkulierendes Vorgehen bei der Auswahl von Seminaren und Themen gefördert. Der Raum für eine freie Entfaltung des Selbst sowie der wissenschaftlichen Phantasie schwindet; auch die Zeit ist knapp bemessen und stark reglementiert. Zum einen wird durch die Vorgabe einer idealen Regelstudienzeit das Studium von enormen Stress begleitet, vor allem wenn der BAföG-Zuschuss vom Einhalten der Frist abhängt. Zum anderen ist die gegebene Zeit zweckgebunden zu verwenden – sie ist nicht disponibel.⁴ Will man den Leistungsanforderungen erfolgreich nach-

- 3 So stellt etwa die Techniker Krankenkasse bei der Einnahme von Psychopharmaka unter Studierenden einen Anstieg um 55% zwischen den Jahren 2006 und 2010 fest (vgl. TK: *Studieren geht an die Nerven*). Also genau in dem Zeitraum, in dem die sogenannte Bologna-Reform ihre volle Wirkung entfaltet hat. Aus ihrem neusten Gesundheitsreport geht hervor, dass jede fünfte Studierende sich einer psychischen Diagnose unterzieht und bilanziert, „dass sich der Trend zunehmender psychischer Belastung bei Studierenden fortsetzt und dass viele nicht in der Lage sind, diese allein zu bewältigen.“ (TK: *Jeder 5. Studierende bekommt eine psychische Diagnose*) Die aktuelle Studie der AOK über Stress unter Studierenden bestätigt dies – sie sind sogar etwas gestresster als Erwerbstätige, welche ebenfalls psychisch sehr zu leiden haben unter den Bedingungen einer entgrenzten und zunehmend auf Eigenverantwortlichkeit setzenden Arbeitswelt (vgl. AOK: *Deutschlands Studenten sind gestresst*).
- 4 Anhand der Texte rund um das Marxsche Projekt der Kritik der politischen Ökonomie untersucht Claus Baumann die Möglichkeit einer freien und allseitigen Bildung gesellschaftlicher Individuen auf der Grundlage von disponiblen, also frei verfügbaren, Zeitressourcen. Innerhalb des Ensem-

kommen, wird es schwierig, sich mehr als nur das unmittelbar für Prüfungen verwertbare Wissen anzueignen. Die weitergehende oder gar längerfristige Beschäftigung mit Themen und Inhalten wird durch diese rasche Folge weiterer Prüfungen permanent unterbrochen oder gar unterbunden. Angesichts dieser vielen äußeren Zwänge wird der (Aus-)Bildungsgang von den Studierenden in weiten Teilen als ein fremdbestimmter Prozess erfahren. Die sozialatomisierten Bildungssubjekte müssen dabei jedoch stets die volle Eigenverantwortung für ihren Erfolg wie für ihr Scheitern tragen und werden zur ständigen Selbstoptimierung verpflichtet. Aus dem sich bildenden Selbst soll ein „unternehmerisches Selbst“⁵ werden: Dieses ist jedoch „ein ‚erschöpftes Selbst‘“, wie Bröckling in Anlehnung an Ehrenbergs Genealogie der Depression zur Sozialpathologie der Gegenwart schreibt, „[w]eil die Anforderungen unabschließbar sind, bleibt der Einzelne stets hinter ihnen zurück, weil der kategorische Komparativ des Marktes einen permanenten Ausscheidungswettkampf in Gang setzt, läuft er fortwährend Gefahr, ausgesondert zu werden.“⁶

Die warenförmige Organisation von Bildung ist nicht auf die Ebene des Studiums beschränkt. Der unternehmerischen Studentin entspricht eine Universität, deren relative Unabhängigkeit von der Gesellschaft einkassiert wurde. Von der ursprünglichen Idee der Institution einer *universitas litterarum*, die „die Autonomie des Geistes gegenüber den undurchschauenden, dogmatischen Mächten der Religion geltend zu machen“⁷ suchte, scheint nichts mehr übriggeblieben

bles der bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse lassen sich dabei sowohl Ermöglichungsbedingungen als auch Beschränkungen einer freien Entfaltung von Individualität ausmachen. Bestimmt werden sie vor allem durch das gesellschaftliche Ringen um die disponible Zeit: denn einerseits werden durch die Steigerung der Produktivkräfte und durch die Rationalisierung der Organisation von Arbeit zwar immer mehr Zeitressourcen freigesetzt, andererseits sind diese für die kapitalistische Verwertung von allergrößtem Interesse und stehen nicht ohne weiteres für eine freie Bildung der Subjekte bereit.

5 Bröckling: *Enthusiasten, Ironiker, Melancholiker*, S. 81: „Der Imperativ, in allen Lagen unternehmerisch zu handeln, ist deshalb gleichbedeutend mit der Aufforderung, das eigene Tun und Lassen konsequent entsprechend den Markterfordernissen zu funktionalisieren. Selbstbildung, Selbststeuerung, Selbstverwirklichung und was der Selbst-Attribute mehr sind, fallen zusammen mit Selbstmarketing.“ Diese neoliberale Subjektivierungsform zeigt, wie Stapelfeldt herausarbeitet, erschreckende Ähnlichkeit mit dem, was in den *Studien zu Autorität und Familie* als autoritärer Charakter bestimmt wird; das Subjekt wird angerufen, sich bedingungslos an die gesellschaftlichen Verhältnisse anzupassen und ihre Imperative zur eigenen Maxime zu erheben. Die Idee einer Verwirklichung der Vernunft erscheint einem solchen Charakter dabei selbst als autoritäre Phantasie (vgl. Stapelfeldt: *Bildung*, S. 251ff.).

6 Bröckling: *Das unternehmerische Selbst – Soziologie einer Subjektivierungsform*, S. 289.

7 Stapelfeldt: *Kritik der neoliberalen Zerstörung der Universität*, S.17.

zu sein. Vielmehr folgt die Universität dem Logos der Warenwirtschaft und ist im Sinne der neoliberalen Ideologie selbst dogmatisch geworden. Mittlerweile versteht sie sich als ein betriebswirtschaftliches Unternehmen, welches Bildung als Dienstleistung anbietet und spezifische Kompetenzen vermittelt, die wiederum in Form von Bildungstiteln bescheinigt werden. Als zunehmend wichtige Wirtschaftsstandorte konkurrieren die chronisch unterfinanzierten Universitäten ferner untereinander; gekämpft wird um die erfolgreiche Akquise von Drittmitteln und die Auszeichnung der „Exzellenz“, beziehungsweise der „Elite“, welche mit großen finanziellen Förderungen verbunden ist.

Diese Skizze zeigt, dass sich die Bildungsinstitutionen nicht unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Prozessen begreifen lassen. Die Universität ist kein Raum freier Wissenschaft, sondern hat immer einen bestimmten Zweck im Produktionsprozess zu erfüllen. Bildung ist funktional an die gesellschaftliche Organisation von Arbeit gebunden; sie soll die gesellschaftliche Nachfrage an spezialisierter Arbeitskraft bedienen. Diese kann nur durch eine Institutionalisierung gewährleistet werden; indem Bildung als isolierter Privatakt überwunden wird, ergibt sich überhaupt erst die Möglichkeit einer höheren Bildung und der Einrichtung einer *scientific community*.

Auch die sich als neutral verstehende wissenschaftliche Forschung wird entsprechend immer von ökonomischen Interessen mitbestimmt. Von Bedeutung sind die (natur-)wissenschaftlichen Forschungsergebnisse vor allem für die technische Innovationsfähigkeit einer Gesellschaft. Wenngleich die Naturwissenschaften „nur“ Wissen und keinen unmittelbaren Reichtum generieren, bleiben ihre Resultate für die Steigerung der wirtschaftlichen Produktivkraft ein notwendiges Mittel⁸ und darum, in vermittelter Form, eine für die Gesellschaft ökonomisch relevante Ware. Vollziehen sich auch Universität und Forschung nach dem gesellschaftlichen Prinzip der Waren- und Verwaltungsförmigkeit, lässt sich entsprechend von einer „kulturindustriellen Wissenschaft“⁹ sprechen.

8 Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse gehen in ihrer technischen Verwertbarkeit durchaus nicht auf, auch ist der Erfolg wissenschaftlicher Arbeit nicht planbar oder zeitlich messbar, sowie ihr finanzieller Wert nicht anzugeben. Das Interesse an Forschungsergebnissen seitens einer an Profit orientierten Wirtschaft kann darum kein unmittelbares sein. Wie *Maxi Berger* aufzeigt, besteht vielmehr eine Spannung zwischen der ökonomischen Effizienzsteigerung und der technischen Innovationsfähigkeit. Dennoch bleibt die Produktivkraftsteigerung auf die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse angewiesen, beruht sie doch vor allem auf technischer Innovation, welche den Wert der Ware Arbeitskraft im Zuge der realen Subsumtion entwertet.

9 *Susanne Martin* versucht die Entwicklung an den Hochschulen hin zu einer zunehmenden Waren- und Verwaltungsförmigkeit von Wissenschaft mit Hilfe der Theorie der Kulturindustrie von

Dennoch ist im Prozess der Ökonomisierung und Kulturindustrialisierung der Universität am Bildungsbegriff als emanzipatorisches Prinzip festzuhalten. So streift Stromae mit *qui dit étude dit travail* nicht nur Phänomene des Studiums als Ausbildung, sondern ein Hauptmerkmal des klassischen Bildungsbegriffs. Zwar haben wir es hierbei mit einer „notorischen Nicht-Übersetzbarkeit des deutschen Wortes ‚Bildung‘“¹⁰ zu tun, dessen mögliche Übertragung ins Französische als ‚formation‘ oder ‚constitution‘ diesem sich nur nähern kann. Gewiss war der klassischen Bildungsphilosophie über Sprachprobleme hinweg jedoch, dass das Lernen oder Studieren – *étude* – nicht ohne mühsame Arbeit – *travail* – an sich selbst vorstattengehen kann. Das sich bildende Subjekt strebte dabei danach, selbstbestimmt und bar weiterer Zwecksetzungen seine eigenen Anlagen vollends zu entwickeln. Aus der umfassenden Formung des Selbst sollten gesellschaftliche Veränderungen entspringen. Sie war also nicht als bloßer Rückzug ins Innerliche, sondern als Entäußerung der verinnerlichten Bildungsinhalte gedacht. Der konsequente Geist sollte dem Ungeist der Wirklichkeit opponieren, der zu Ende gedachte Gedanke der Gedankenlosigkeit seiner Zeit widersprechen.

Freilich hat es nie eine Universität gegeben, in der dieser Anspruch annähernd verwirklicht wurde. Ebenso war die humanistisch geprägte Universität nur einer privilegierten Minderheit überhaupt zugänglich. Woran über den problematischen Privilegiencharakter und den Unzulänglichkeiten des Bildungssystems hinweg jedoch festzuhalten ist, ist der Anspruch, der Unvernunft Paroli zu bieten. Dafür ist es notwendig – wenn auch nicht hinreichend –, den Versuch zu unternehmen, die gewaltvollen, unwürdigen Zustände, in denen die Menschen mit einander leben, zu verstehen. Ideologiekritik als Erkenntnisanspruch und -methode stellt so ein Unterfangen dar. Die Kritik, die sie dabei übt, versucht sie nicht von außen an ihren Gegenstand heranzutragen, sondern diesen mit Unzulänglichkeiten und Widersprüchen, die in ihm selbst stecken, zu konfrontieren. Insofern ist sie immanent: „So gelten ihr die ökonomischen Kategorien

Horkheimer und Adorno zu interpretieren und zu kritisieren. Diese konstatiert, dass die Kultur im Kapitalismus zur Ware geworden ist: sowohl in ihrer Produktion, ihrer Distribution, als auch in ihrer Konsumtion. Kultur verliert darüber jedoch ihr emanzipatorisches Potential und wird stattdessen zu einem Mittel der gesellschaftlichen Integration. Auch die Wissenschaft wird für Martin von diesem Prozess der Kulturindustrialisierung betroffen und stellt keinesfalls einen gesonderten Bereich der Wahrheitsproduktion oder höheren Kultur dar, wie ihn verkürzte Lesarten der Kulturindustrie-Theorie als Medientheorie oder normative Theorie behaupten.

10 Hastedt: *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, S. 6 Anm. 1.

Arbeit, Wert und Produktivität genau als das, was sie in dieser Ordnung gelten, und jede andere Ausdeutung als schlechter Idealismus. Zugleich erscheint es als die größte Unwahrheit, die Geltung einfach hinzunehmen: die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung.“¹¹ Wenn auf eine bestimmte Art und Weise in der Gesellschaft gedacht, gesprochen oder gehandelt wird, dann fragt Ideologiekritik mit welchem Recht dies geschieht. Die in einer Gesellschaft herrschenden (diskursiven) Praktiken sind dabei zumeist nicht einfach falsch, sondern entsprechen in der Regel einer bestimmten Logik, nach der die Mitglieder in einer Gesellschaft miteinander verkehren. Insofern ist es etwa nicht einfach falsch, davon zu sprechen, dass die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft frei sind, denn sie haben bestimmte Rechte, die sie vor Willkür schützen sollen. Zugleich sind sie aber knallharten ökonomischen Zwängen unterworfen, denen sie sich um ihrer Selbsterhaltung willen beugen müssen und auf die sie nur einen geringen Einfluss nehmen können. Insofern sind sie unfrei. Dieses Beispiel ließe sich – etwas verkürzt – auf eine an Stromae angelehnte Formel bringen: *qui dit x dit y*. Wer von Freiheit spricht, meint die Freiheit sich zu verdingen. Gleichzeitig ist aber als Idee oder Anspruch im Begriff der Freiheit etwas mitgedacht, das über ihre beschränkte Verwirklichung hinausweist; etwa eine Vorstellung davon, sich als Subjekt ganzheitlich und selbstbestimmt entfalten zu können. Die Diskrepanz zwischen dem Anspruch auf eine nach vernünftigen Zwecken eingerichtete Welt und den zahlreichen Zwängen, durch welche das eigene Leben als heteronomes erfahren wird – von denen das Subjekt sich auch durch Reflexion oder ihrer Kehrseite, einer positiven Einstellung, nicht befreien kann –, ist explizit zu machen. Es bleibt zunächst einmal nichts Anderes übrig, als diesen

11 Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 262. Im Modus immanenter Kritik diskutiert *Karina Korecky Butlers* Dekonstruktion der geschlechtlichen Natur. Dabei spürt sie einer Blindstelle der Butlerschen Theorie nach: der Geschichtlichkeit von Natur. Sie verfolgt den Wandel des Naturbegriffs vom materialistischen Einwand des jungen Marx gegen Hegels Idealismus und neuzeitliche Eigentumstheorien, über die ältere kritische Theorie, die insbesondere die innere Natur als durch die gesellschaftlichen Verhältnisse unterdrückte verstand, über Foucaults Kritik einer postfaschistischen Sexualmoral bis hin zu Butler, die seine These von der absoluten Immanenz des Subjekts wie des Sexus aufgreift. Das emanzipatorische Moment der Butlerschen Theorie des Geschlechts, die Kontingenz des Geschlechterverhältnisses und der Geschlechterkonstruktionen aufzeigen zu können, setzt aber nur „auf eine Seite der Medaille“: „Die Willkür, die in der Kontingenz steckt, wird im Vokabular der Kritischen Theorie bei einem anderen Namen benannt: Gewalt, Zwang zum Geschlecht.“ In feministischer Absicht müsste daher Naturgeschichte betrieben werden, um nachzuvollziehen, vom „Ergebnis welcher historischen Entwicklung her [...] Geschlechtskörper und Gebärfähigkeit zum unausweichlichen Schicksal der Frau geworden“ sind.

Widerspruch auszuhalten: „Es ist mir in früheren Semestern von sehr ernsten und verantwortungsvollen und begabten Studenten mehrmals gesagt worden: Wenn das, was du uns hier erzählst, wahr ist, wenn die Dinge wirklich so aussehen, wie du sie uns entfaltest, wie sollen wir dann eigentlich in unserem eigenen Berufsleben überhaupt auskommen? [...] Du treibst uns [...] in etwas wie eine Art von intellektueller Schizophrenie. Auf der einen Seite sollen wir ein Bewußtsein haben, nach dem wir als Berufsmenschen verfahren, und auf der anderen ein philosophisches, obgleich beides sich geradezu widerspricht. Dazu habe ich Ihnen nichts anderes zu sagen als: Ja, so ist es, genauso ist es“¹².

Um immerhin ein solches Bewusstsein entwickeln zu können, ist, wie *Maxi Berger* betont, der *gebotene Schritt über die Determinanten* zu gehen. Das hieße im Kontext der Hochschule, die problematische Reduktion der Bildung auf ihren funktionalen Charakter zu benennen und gleichzeitig Orte und Zusammenhänge kritischen Denkens, oder: in den Worten des RCDS-Münster, „ein Boot-Camp für angehende Kommunisten“,¹³ zu etablieren. Die *Veranstaltungen zur Ideologiekritik* versuchten so etwas im Kleinen zu ermöglichen. Wir wollten: die „versteinigten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“¹⁴

Alors on danse.

Stefan Grosz, Agathe Polcik, Thassilo Seer & Jan Thumann

12 Adorno: *Philosophische Terminologie I*, S. 191f. Michael Städtler erörtert zunächst den derzeitigen Verlust des Gegenstandes der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften. Ist das Bewusstsein der sachlichen Differenz von Gegenstandsbereichen im gängigen methodologischen Formalismus ausgelöscht, kann die inhaltliche Erkenntnis erst wieder über einen schroffen Bruch mit dem positivistisch verkümmerten Formalismus erlangt werden. Eine Wissenschaft, der die Gegenstandsbereiche als substantiell unterschiedene gelten, bezeichnet Städtler als reflektierten Materialismus: Dieser leitet allein aus der Form menschlichen Lebens Inhaltlichkeit und Gegenständigkeit der Erkenntnis ab. Damit ist der Anspruch verbunden, die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse kompromisslos aus Vernunftgründen zu organisieren. Innerhalb der objektiv unvernünftigen Verhältnisse kann sich die subjektive Vernunft nur durch intellektuelle résistance erhalten und dabei rigoros den Anspruch auf die Freiheit ums Ganze ausdrücken. Dieses Richtige ist aus dem gegebenen Falschen zu extrapolieren, sofern es nicht ein bloßes Luftschloss sein soll. Die Potentialität des Menschlichen ist in der bürgerlichen Gesellschaft verschüttet, aber nicht verloren.

13 RCDS-Münster: *Grün-roter AStA verbrennt über 4000€ für einseitige linke Bildung*.

14 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 381.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Band 1*, Frankfurt a.M. 1973.
- AOK: *Deutschlands Studenten sind gestresst*. 11.10.2016, siehe http://aok-bv.de/presse/pressemitteilungen/2016/index_17265.html
- Bröckling, Ulrich: *Enthusiasten, Ironiker, Melancholiker. Vom Umgang mit der unternehmerischen Anrufung*, in: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Hamburg, 1996, S. 80-86.
- Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst – Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2016.
- Hastedt, Heiner: *Einleitung*, in: ders. (Hrsg.): *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, Stuttgart 2012, S. 7-28.
- Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI, 1937, S. 245-294.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843), in: MEW 1, S. 378-391.
- RCDS-Münster: *Grün-roter AStA verbrennt über 4000€ für einseitige linke Bildung*. 1.5.2015, siehe <http://rcds-muenster.de/2015/05/01/gruen-roter-asta-verbrennt-ueber-4000e-fuer-einseitige-linke-bildung/>
- Stapelfeldt, Gerhard: *Kritik der neoliberalen Zerstörung der Universität*, in: AStA der Universität Münster (Hrsg.): *Aufsätze zur Ökonomisierung der Bildung*, Münster 2015 (3. aktualisierte und überarbeitete Fassung).
- Stapelfeldt, Gerhard: *Bildung. Von der Utopie zur neoliberalen Wissensgesellschaft*, Hamburg 2015.
- Stromae: *Alors on danse*, aus dem Album „Cheese“, Universal Music 2010.
- TK: *Studieren geht an die Nerven – jede fünfte Pille gegen psychische Störungen*. 21.12.2012, siehe <http://www.presseportal.de/pm/6910/2372290>
- TK: *Jeder 5. Studierende bekommt eine psychische Diagnose*. Zuletzt aufgerufen am 21.10.2016, siehe <https://www.tk.de/tk/broschueren-und-mehr/studien-und-auswertungen/gesundheitsreport-2015/718618>

Michael Städtler

MATERIALISTISCHE GRUNDLAGEN KRITISCHER GESELLSCHAFTSTHEORIE

In den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften hat sich mittlerweile eine strikt methodologisch regulierte Vorstellung von Wissenschaft manifestiert. Worüber gedacht wird sowie was und wie gedacht wird, soll *vorab* möglichst präzise geklärt werden. So wird im Studium, vor allem aber in der Mitarbeiter- und Assistenzzeit eingeübt, wie man Objekte für die technische Analyse aus ihrem Zusammenhang isoliert, wie man anschließend diese Analyse durchzuführen hat und wie man schließlich die Ergebnisse zu präparieren hat, um im akademischen Betrieb anschlussfähig zu sein.

Zwar werden die methodologischen Überlegungen stets an bestimmten Gegenständen *präsentiert*, aber die Reflexion darauf, daß Methoden unabhängig vom Gegenstand *prinzipiell* nicht bestimmbar sind, bleibt aus; das Verhältnis von Methode und Gegenstand ist ein zufälliges. Deshalb ist es möglich, daß, ausgehend von den sogenannten Kulturwissenschaften, sich seit dem *linguistic turn* regelmäßig neue solcher *turns* ausbreiten: Dabei werden bestimmte methodische Varianten aus partikularen wissenschaftlichen Bereichen zu allgemeinen Prinzipien kulturwissenschaftlicher Forschung erhoben und erlauben es dann, den gesamten Gegenstandsbereich noch einmal neu darzustellen. Ein bekanntes Beispiel ist der *narrative turn*. Hier wurden Techniken der Literaturwissenschaft zunächst auf die Geschichtsschreibung angewendet, dann aber auf prinzipiell alle Textsorten, auch auf philosophische Schriften.¹ So wurden mit Techniken der Analyse erzählender Texte auch Texte mit argumentativem und daher objektivem Anspruch beschrieben. Dieser Fall ist deswegen interessant, weil in ihm erstens das Bewußtsein der sachlichen Differenz von Gegenstandsbereichen ausgelöscht ist. Werden Gegenstandsbereiche aber nicht mehr als substantiell unterschieden gedacht, so ist zweitens das Bewußtsein vom gegenständlichen Korrelat der Wissenschaft insgesamt erloschen. Die Folge ist ein Konstruktivismus, der seine Gegenstände methodologisch selbst herzustellen beansprucht. Die methodisch regulierte Beschreibung der Gegenstände ist dann eigentlich nichts anderes als deren Konstruktion und umgekehrt. Das Schöne ist, daß ein solches Verfahren einerseits immer recht hat; wenn es andererseits angreifbar ist, dann nicht mehr, weil es seinen Gegenstand verfehlt, sondern weil die Berechtigung der besonderen Konstruktionsmethode bestritten wird. Damit ist drittens schließlich der Anspruch auf Wahrheit oder Objektivität in der Wissenschaft überhaupt zerstört.

1 Vgl. White: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*.

Wenn gesagt wurde, daß Gegenstandsbereiche substantiell unterschieden sind, ist damit bereits angedeutet, daß es um einen Materialismus zu tun ist, der kein steiler oder naiver oder vulgärer Materialismus ist, oder wie man heute sagt, nicht reduktionistisch oder naturalistisch sein soll. Vielmehr ist er ein reflektierter Materialismus, der weiß, daß das Denken keinen unmittelbaren Zugang zur Materie hat, diese aber aus dem eigenen Erkenntnisbegriff als Voraussetzung erschließen kann. Damit ist das Reden über Materie immer mit Reflexionen in allgemeinen Begriffen verbunden, und nur so kann es eine *wissenschaftliche* Rede über Materie sein. Dann gehört es gerade zum Materialismus, substantielle oder eminente Unterschiede zu benennen, die nicht nur formal, nicht nur durch logische Ordnungskriterien erzeugt sind, sondern eine Gewichtung von Unterschiedenen einschließt, die einen Grund in den Unterschiedenen selbst hat.

Wenn von Erkenntnis oder Wissen die Rede ist, kann es sich dabei, wie gesagt, nicht um ein bloß formales Verhältnis handeln. Im Gegenteil ist Wissen immer Wissen von Etwas. Es ist bezogen auf etwas Anderes, hat also einen Gegenstand, und dieser Gegenstand des Wissens muß etwas Bestimmtes sein. Wäre der Gegenstand des Wissens ein unbestimmter, dann ließe sich nicht sagen, wovon das Wissen ein Wissen ist. Es wäre als unbestimmtes Wissen so gut wie Wissen von Nichts, also gar kein Wissen.

Das hat folgeschwere Konsequenzen: Allerdings wird Wissen in der Form von Sätzen, Propositionen, ausgedrückt. Diese Sätze sind zunächst in sich eine logische Ordnung von Satzelementen. Sätze sind weiterhin untereinander durch logische Regeln miteinander verbunden. Wissenschaftliches Wissen liegt in der Form eines *Systems* von Sätzen vor. Allerdings folgt aus der Form von Sätzen nicht deren Inhalt.

„Was aber das Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: daß eine Logik, sofern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widersprüche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die

negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Proberstein entdecken.“²

Die Überschreitung dieser Grenze formaler Logik durch die Frage nach einer formalen Theorie der Wahrheit hat, so Kant weiter, „außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält.“³

Das soll heißen, daß rein formale Diskussionen auf wissenschaftstheoretischem Gebiet unsinnige Ergänzungen von Unsinn sind. Es gilt also, von vornherein sinnlose Fragen zu vermeiden: „Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit und Einsicht, zu wissen, was man vernünftigerweise fragen solle.“⁴

Ganz ähnlich heißt es schon bei Aristoteles, daß es ein Zeichen mangelnder Bildung sei, nicht zu wissen, wonach man sinnvoll fragen könne.⁵ Vielmehr gebe es Kenntnisse, die für jede Erkenntnis vorausgesetzt seien, und diese müsse man logischerweise zum Erkennen schon mitbringen. Letztlich ist dies dasjenige, was Kant Urteilsvermögen nennt, die Fähigkeit zu unterscheiden. Das könne man nicht lernen, sondern man habe es eben oder nicht, und wenn man es habe, könne man es allenfalls entwickeln, bilden. Dann ist aber der Erkenntnistheorie nicht nur auf der inhaltlichen Seite, sondern auch im Subjekt, in den Formen des Denkens, etwas vorausgesetzt, das in der Theorie selbst nicht formal zu entwickeln ist.

Demgemäß erwecken viele wissenschaftstheoretische und methodologische Debatten in der neueren Philosophie den Eindruck, daß die daran Beteiligten *keineswegs* wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Aus Kants Polemik läßt sich entnehmen, daß die Rede über Propositionen, also das Reden über Reden, solange eine Rede über Nichts bleibt, solange nicht der Gegenstand, der nicht-sprachliche Inhalt der Rede, in der Rede über die Rede mit einbezogen wird. Weder aus den Formen der Propositionen, noch aus den Regeln ihrer Verknüpfung oder aus den Regeln der Analyse ihrer Beziehungen folgt etwas über den Inhalt. Formale Wissenschaftstheorie und Methodologie sind deshalb als solche insoweit Reden über Nichts, insoweit sie lediglich über die Form des Redens reden.

2 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 83f.

3 A.a.O., B 82f.

4 A.a.O., B 82.

5 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IV, S. 1006 a.

Aus Nichts folgt nichts. Deshalb läßt sich weder aus der Betrachtung gegenstandsloser Theorien ein Wissen über Inhalte gewinnen, noch aus ihrer Kritik. Vielmehr ist dieser Kritik bereits das Urteilsvermögen und damit die Fähigkeit auf Seiten des Inhalts Unterscheidungen zu treffen, vorausgesetzt. Dieses Urteilsvermögen kann im Wissenschaftsbetrieb, in dem die rationale Erkenntnis der Gegenstände unter überwiegend irrationalen Bedingungen erfolgt, dem Erfolgsdruck zum Opfer fallen. Überdies ist die fortschreitende Formalisierung der Wissenschaft in den Geistes- und Sozialwissenschaften Ausdruck eines als Neutralitätsbedürfnis mißverstandenen Objektivitätsbedürfnisses. Aber dazu später mehr. Hier ist entscheidend, daß ein Weg der Formalisierung vom gegenständlichen Denken zum Formalismus führen kann, aber keiner zurück. Das hat bereits Platon im *Charmides* hinlänglich erkannt. Deshalb kann es hier von der Kritik des Formalismus auch keinen systematischen Übergang zur Darstellung inhaltlicher Erkenntnis geben. Ist der Bruch ohnehin nicht zu vermeiden, kann er auch brachial anhand des Zitats der ersten Strophe des *Einheitsfrontliedes* geschehen:

Und weil der Mensch ein Mensch ist
Drum will er was zu essen, bitte sehr!
Es macht ihn ein Geschwätz nicht satt
Das schafft kein Essen her.⁶

Das Geschwätz, in unserem Zusammenhang das bloße Reden über das Reden, betrifft nichts. Daß das Reden etwas betreffe, wird bei Brecht bezeichnenderweise durch eine Tautologie begründet: Der Mensch ist ein Mensch. Für die Theorie heißt das, daß Inhaltlichkeit, Gegenständlichkeit von Erkenntnis aus nichts zu begründen sind, als aus der Form menschlichen Lebens selbst, das das Leben vernunftbegabter Sinnenwesen ist, die einerseits existentiell sinnliche Bedürfnisse haben und andererseits den Anspruch erheben können, die Befriedigung dieser Bedürfnisse nach allgemeinen vernünftigen Kriterien zu organisieren. Für Kant, von dem wir ausgegangen waren, ist der ausgezeichnete Gegenstand der Philosophie deshalb das höchste Gut, die Vereinbarkeit von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Das ist gegenüber früheren metaphysischen Theorien insofern neu, als dort bestimmte Formen von Kontemplation als höchste Güter angenommen worden sind. Wenn für Kant die spezifische Verbindung von Glückseligkeit und Sinnlichkeit zum höchsten Gut wird, liegt darin die Reflexion auf die his-

6 Brecht: *Einheitsfrontlied*, S. 652.

torische Form menschlichen Lebens. Die Geschichte menschlichen Lebens ist in einem grundlegenden Sinn die Geschichte der technischen wie der politischen Erschließung der natürlichen Lebensbedingungen. Die Philosophie reflektiert auf diese Geschichte und bestimmt theoretisch deren Möglichkeit.

Menschen sind als Sinnenwesen auf die Erfüllung ihrer Bedürfnisse angewiesen, die systematisch nur als vollständige gedacht werden kann, denn welches Bedürfnis sollte man a priori mit welcher Begründung ausschließen? Zugleich steht für vernünftige Wesen die Erfüllung ihrer Bedürfnisse unter der Bedingung der Sittlichkeit, was nicht mehr heißt als der allgemeinen vernünftigen Begründbarkeit von Zwecken, die alle anderen einsehen können müssen. Daraus ergibt sich für Kant die Notwendigkeit von Naturerkenntnis und der Erkenntnis des Handelns nach Zwecken, also Erkenntnis von Natur und Freiheit und von deren Verhältnis zueinander. Frei gesetzte Zwecke sind praktisch nur dann möglich, wenn sie realisiert werden können. Ihre Realisierung steht aber unter naturgesetzlichen Bedingungen, denn menschliches Handeln wird wirksam nur als Aktivität physischer Wesen, die auf andere physische Dinge wirken. Insofern ergeben sich bei Kant Ethik und Erkenntnistheorie als Disziplinen der Philosophie aus deren Gegenstand, dem höchsten Gut menschlichen Lebens, einem von Mängeln befreiten menschenwürdigen Leben. Zugleich sind Ethik und Naturerkenntnis aufeinander bezogen, wegen der Notwendigkeit, ethische Zwecke unter Naturbedingungen auszuführen. Kant verbindet beides in der Funktion der Urteilskraft, die Zwecke und Kausalität aufeinander beziehen soll. Entscheidend wird hierfür der Begriff der Geschichte. Menschen entwickeln ihre Fähigkeiten gesellschaftlich und geschichtlich, durch synchrone und diachrone Kooperation. Die Realisierung menschenwürdiger Lebensbedingungen ist nur durch Zusammenwirken vieler möglich und dadurch, daß spätere Generationen auf frühere aufbauen können. Deshalb ist die ethische Reflexion auf die Zwecke so wichtig, denn Kooperation ist nur möglich, wenn die Zwecke der Einzelnen miteinander vereinbar sind. Der ideale Begriff der Kooperation ist für Kant deshalb das Reich der Zwecke.

„Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. [...] Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck* an sich selbst behandeln *solle*. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbin-

„dung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“.⁷

Damit ist die Vorstellung eines menschlichen Kollektivs verbunden, in dem die Zwecke der Einzelnen systematisch, analog zur kausalen Naturordnung, aufeinander bezogen sind. Das gelingt nur, wenn das Handeln im Kollektiv aus rationalen Prinzipien bestimmbar ist, und das ist für Kant der theoretische Grund, auf den kategorischen Imperativ zu schließen.

Für Hegel liegt der Fehler bei Kant im Sollen des kategorischen Imperativs. Hegel kommt es wie Kant darauf an, die Grenze zwischen Subjekt und Objekt zu überbrücken. Hegels Trick ist es dann, kurz gesagt, die Objektivität nicht als das andere Material des subjektiven Zwecks, der in dem Material erst wirklich werden soll, zu betrachten, sondern das Material selbst als objektivierter Gestalt subjektiven Geistes zu begreifen. Das gelingt über ein im Unterschied zu Kant eminent geschichtliches Denken: Die gesellschaftliche und politische Objektivität gilt bei Hegel als objektiv realisierter Geist. Das heißt aber, daß die Handelnden deshalb ihre subjektiven Zwecke im Material realisieren können, weil das Material gar nicht ein radikal anderes ist, sondern immer schon ein ihnen Gleiches Anderes.

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.“⁸

In Hegels Vorstellung von Sittlichkeit sind allgemeine vernünftige Organisation der Zwecke und Befriedigung individueller sinnlicher Bedürfnisse immer schon miteinander vermittelt, weil diese in sich rationale Harmonie immanenter Zweck der Geschichte ist. Die Geschichte ist eine Geschichte der Menschheit, indem sie

7 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 74f.

8 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 260.

deren Substanz zur Entfaltung bringt.

Demgegenüber hat Marx betont, daß es eine bleibende Differenz von Subjekt und Objekt gibt und daß diese Differenz sich ausdrückt im Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit:

„Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...] Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden. Ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“⁹

Zwar spricht Marx vom Reich der Freiheit, das *jenseits* des Reichs der Notwendigkeit beginne, präzisiert aber, daß dies keine vollständige Trennung bedeute, sondern daß die Freiheit unter der Voraussetzung einer gelungenen Organisation der Notwendigkeit entsteht und sich entfaltet. Genau gesehen wirkt der Zweck der Freiheit sogar in das Reich der Notwendigkeit zurück, denn die menschenwürdige Gestaltung der Notwendigkeit setzt bereits das Bewußtseins desjenigen Selbstzwecks voraus, der im Reich der Freiheit erst zu sich selbst kommen kann. Mit der Verkürzung des Arbeitstages stellt Marx eine fundamentale politische Forderung heraus, die substantiell durch gesellschaftlichen Gehalt bestimmt ist. Die rationelle Organisation der gesellschaftlichen Arbeit macht erst Zeit disponibel, in der die Menschen ihre Freiheit, ihr Selbstzweck- und nicht für-anderes-Sein erleben und entfalten können.

Damit sind die Arbeit und ihre rationelle Organisation zum grundlegenden Gegenstand der Sozialphilosophie geworden, die bereits in Gesellschaftstheorie übergegangen ist. Das Programm hatte Marx schon früh formuliert:

„Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ‚Geschichte machen‘ zu können. Zum Leben aber gehört

vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten. [...] Das Erste also bei aller geschichtlichen Auffassung ist, daß man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Rechte kommen läßt.“¹⁰

Das, was hier über die Geschichtswissenschaft gesagt wird, kann ebenso auf die Gesellschaftswissenschaften und auf andere Geisteswissenschaften übertragen werden, sofern in ihnen ein geschichtliches Substrat ist.

Wenngleich Marx diese These erst im *Kapital* theoretisch eingeholt hat, ist doch von Anfang an der aufklärerische Gedanke leitend, daß alles, was im Bereich menschlichen Handelns vorliegt, von Menschen gemacht wird und deshalb prinzipiell auch anders gemacht werden *könnte*. Erst diese Überlegung verhilft der seit ihrer Entdeckung durch Augustinus immer in theologische oder teleologische Kontexte eingebundenen Idee der individuellen Freiheit zur vollen theoretischen Entfaltung und ermöglicht eine kritische Gesellschaftstheorie. Nun muß die Analyse bestimmter Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft diese weder der Natur noch einer höheren moralischen Macht zuordnen, sondern kann sie als von Menschen gemachte Gesetze fassen, die gleichwohl weder durch gesetzgebende Beschlüsse noch durch Vernunft, sondern durch Willkür begründet sind und daher der Kritik unterzogen werden können. Das was Hegel Geist nannte,¹¹ der bewußte, potentiell rationale Zusammenhang menschlicher Gemeinschaft im Verhältnis zur Natur, der sich teils durch die Einzelnen, teils über ihnen und teils auch gegen sie durchsetzt, wird so zum Gegenstand moralischer Reflexion: Geist ist gesellschaftlicher Ausdruck von Rationalität, den Einzelnen unbewußt und insofern auch potentiell irrational. Läßt sich zeigen, daß diese Form rationalen Zusammenhangs sich der Geschichte von Herrschaft verdankt, so wird das scheinbar Allgemeine zum bloß Partikularen. Gesellschaft kann dann als in sich verkehrter Geist begriffen werden.

Grundlegend ist für Marx ebenso die Religionskritik. Praktisch mündet sie in die Erkenntnis, „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

10 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 28.

11 Vgl. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, S. 381ff. u. 483ff.

Wesen ist.“¹² Der zweite Teil des Satzes war für die klassische Sozialphilosophie nicht formulierbar. Er hat Gesellschaftstheorie zur Voraussetzung. Für diese war Religionskritik theoretisch nötig, um die theologische Abstützung sowohl des philosophischen Systems als auch der Geschichtsteologie der Aufklärung zu erkennen und überhaupt denkbar zu machen, daß alles, was im Bereich menschlichen Handelns vorliegt, von Menschen gemacht wird. Die durch die Entreligiosisierung des Denkens ermöglichte Gesellschaftstheorie ist aber deshalb keineswegs auf den Positivismus verpflichtet, denn sie kann an die kritisch transformierte Philosophie anschließen, sie muß sich nicht von deren Systematik distanzieren. Die Formen der menschlichen Vernunft, die nach Kant zum Maßstab werden, bedürfen – teils entgegen Kants eigener Auffassung – keiner religiösen Abstützung und sind doch keineswegs auf die bloße Wiedergabe von Empirischem beschränkt. Aus der reinen Vernunft läßt sich zwar kein Idealmodell entwickeln, aber daß manche Erfahrungen nicht vernünftig zu denken sind, genügt für ihre gründliche Kritik. Zusammen mit historischer Erfahrung bildet Vernunft kritische Maßstäbe.

Deshalb steht Marx in der philosophischen Tradition. So ist beispielsweise der *Wertbegriff* eine theoretische Konstruktion, die nicht empirisch greifbar ist, aber diese Konstruktion bezieht ihre objektive Realität aus der realen gesellschaftlichen Organisationsform der menschlichen Arbeit. Der Funktion des Werts korrespondiert eine gesellschaftliche Funktion von Menschen, die als Relation nicht sinnlich wahrnehmbar ist, deren objektive Realität aber doch aus ihrer bestimmenden Funktion im gesellschaftlichen Leben erschlossen werden kann. Dem Ontologischen, das dem Wertbegriff anhaftet, entspricht der Fetisch, die Ontologisierung gesellschaftlicher Gehalte im Bewußtsein der Handelnden. Obwohl dies eine Täuschung ist, hat es reale Wirksamkeit. Es bestimmt das Leben, Leiden und Sterben der Menschen. Der Wertbegriff ist erschlossen als notwendiges Erklärungsprinzip der Gesellschaft, aber nicht ohne die *übergeordnete Kontingenz* dieser *immanenten* Notwendigkeit in Rechnung zu stellen.

Die Marxsche Theorie ist kritische Theorie, indem sie in der Erkenntnis der gesetzmäßigen Grenzen des *falschen* Bewußtseins zugleich die Möglichkeit ihrer Überwindung erblickt, die aber die Überwindung der realen gegenständlichen Bedingungen des falschen Bewußtseins einschließt. Die Lebensbedingungen müssen eine vernunftgemäße Form erhalten; sonst bleibt die kritische Vernunft irreal.

12 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, S. 385.

Die Kritik, die Marx formuliert, ist im Gegenzug in emphatischem Sinn *theoretisch* begründet; dies gelingt indes nur, wenn die Theorie ihrerseits als kritische bestimmt ist, denn eine Theorie, die ihrem Gegenstand ohne Beurteilungskriterien gegenübertritt, müßte ihre eigenen kritischen Konsequenzen als exterritorial auffassen. ‚Kritisch‘ bedeutet dann, daß die Theorie die moralische Beurteilung ihres Gegenstands als ihr wesentliches Element auffaßt, weil sie durch theoretische Reflexion auf ihren Gegenstand sich in die Lage versetzt, diesen einerseits als widersprüchlich oder defizitär verfaßten zu denken, ihn aber andererseits dennoch einer rationalen Erklärung zuzuführen. Die rationale Erklärung eines in sich widersprüchlich oder defizitär verfaßten Gegenstands kann aber nur kritisch gelingen. Die erklärende Vernunft muß *im Zuge der Erklärung* das der Erklärung *Widerstrebende* am Gegenstand unterscheiden und benennen, ohne damit die Einheit des Gegenstands abstrakt in Hinsichten zu zerlegen, die dann nur noch je einzeln betrachtet werden dürften.

Auf der Seite des Subjekts entspricht dem die Frage, wie sich an einem kritischen Bewußtsein festhalten lasse, dessen Realisierung doch scheiterte und immer unwahrscheinlicher wurde, weil auf der anderen Seite die ideologische Aufladung der Gegenstände von Kritik immer stärker wurde. Es ist die Frage nach dem Bewußtsein, das es aushält, in einer negativen Haltung zur gesellschaftlichen Realität zu stehen und dessen eigene objektive Realität deshalb nur in der Antizipation vernünftiger Verhältnisse besteht. Wie läßt sich subjektive Vernunft gegen objektivierte Unvernunft erhalten, ohne schließlich mit den Unvernünftigen die Vernunft selbst für das Unvernünftige zu halten?

Aufgrund dieser subjektphilosophischen Ausgangslage bezieht Adornos kritische Theorie ihre Stringenz weniger aus Anleihen im sogenannten ethischen Diskurs, sondern aus der Theorie im engen Sinn: Sie geht aus von der kritischen Bestimmung des Subjekts von Kritik, in seinem Verhältnis zum Objekt. Dadurch nimmt sie ein Niveau der erkenntnistheoretischen Reflexion ein, der Metakritik, das die unmittelbare Praxis als verstellte ausweist: Dabei schließt nicht die Reflexion die Praxis aus, sondern die Erkenntnis der Tiefe des Problems verbietet marginale Korrekturen umwillen der Möglichkeit der *substantiellen* Veränderung. Die Negativität des Gedankens aufzubringen, daran gegen alle alltägliche Erfahrung des gesellschaftlichen Übels festzuhalten, ist zweifellos bitter. Wohlwollend ausgelegt mag dies der Grund für die pragmatistische Wende in der Kritischen Theorie nach Adorno gewesen sein. Gegenüber dem Pragmatismus, der sich gegenstandsnah gibt, besteht kritische Theorie auf einem Materialismus, der an der begrifflichen Durchdringung seiner Gegenstände festhält. Es geht

ihm nicht darum, der materiellen Realität theoretisch entgegenzukommen, zu sehen, was geht, und danach das Denken einzurichten, sondern darum, aus der Realität das zu erkennen, was der menschlichen Vernunft entspricht und von da aus die materielle Realität aufzusprengen und umzugestalten.

Adornos Gedanke, daß vernünftige Praxis ihre Begründung nur aus der Theorie gewinnen kann und daß die Wahrheit der Theorie ihrerseits nach der Wirklichkeit drängt, ist wohl die tiefste Verwandtschaft mit dem Denken Hegels, in dessen System die methodischen Grenzen zwischen theoretischem und praktischem Denken aufgehoben sein sollten, die seit der *Nikomachischen Ethik* das europäische Denken beherrscht hatten.

Adorno unternimmt die erkenntnistheoretische Anstrengung, an der Möglichkeit festzuhalten, empirische Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe zu denken, ohne diese absolut zu setzen. Zugleich will er aber den entwickelten Stand des Bewußtseins nicht preisgeben, den Hegels absolute Vermittlung von Begriff und Sache ja auch repräsentiert: Daß nämlich das Allgemeine des begrifflichen Denkens der Sache nicht bloß äußerlich sei, sondern daß das Denken *wirklich* von den Dingen etwas *wissen* kann, wenn es sie nicht sich selbst verstellt. Und gerade die positivistische Philosophie, die nur gelten lassen will, was sich zeigen und greifen läßt, verstellt sich die Erkenntnis dessen, was ist. Sie wiederholt das, was ist, aber sie erkennt es nicht.

Dagegen hält Adorno die Möglichkeit, die in der entwickelten Gesellschaft liegt, gegen die Wirklichkeit fest, auch wenn diese wenig Grund zur Hoffnung gibt. An der Entwicklungsmöglichkeit von Gesellschaft festzuhalten, ist aber nur möglich, wenn das, was ist, nicht alles ist. Es muß ein Begriff menschlicher Gesellschaft möglich sein, der über die empirische Realität hinausweist, sich insofern negativ zu deren Negativität verhält. Hier bedarf die kritische Theorie gerade um ihres Materialismus' willen der philosophischen Begriffsbildung. Zugleich darf dieser Begriff aber nicht abstrakt die bestehende Gesellschaft negieren, verleugnen oder zerstören, sondern er extrapoliert das vernünftige Potential, das der unvernünftigen Realität auch innewohnt. Die Wirklichkeit ist defizitär, aber nicht nur falsch. Sie ist sogar nur deswegen falsch, weil sie ihrem Innersten nach, als menschliche Gesellschaft, selbst nach Befreiung vom Falschen drängt. Deshalb ist die Kritik an der Wirklichkeit nicht herbeigehtolt oder utopisch, sondern sie formuliert nur die Negativität, die in der Wirklichkeit selber liegt.

Gesellschaftstheorie ist Erkenntnis von Geistigem durch Geist, letztlich formal Reflexion des Geistes auf objektivierte, materiell realisierte, Gestalten seiner selbst, insofern die materiellen, technischen und administrativen Vorausset-

zungen und Institutionen der Gesellschaft Resultate von Arbeit, Vergegenständlichungen zweckgerichteter Tätigkeiten sind, die ihrerseits ein Mindestmaß an kollektiv gebildeter Vernunft, eben Geist, voraussetzen. Damit wird aber eine Form materieller Realität zum Gegenstand der Gesellschaftstheorie, die nicht unmittelbare Materie ist, sondern ein Ensemble von in materiellen Substraten realisierten Zwecken. Gesellschaftliche Objektivität hat dann einerseits materielle Substrate, die Häuser, Straßen, Fabriken usw. und andererseits ist sie eine umfassende Relation von Zwecken, die diesen Substraten ihre gesellschaftlich bestimmte Form geben. Deswegen muß der gesellschaftstheoretische Materialismus immer in eminentem Sinn Theorie sein, Denken des Allgemeinen, denn Relationen, zumal von Zwecken, sind keine Gegenstände der Erfahrung. Dennoch bestimmen sie unsere Erfahrungen in massiver Weise. Die Erklärung dieser massiven Einflüsse ist deshalb auf einen Begriff des Geistes verwiesen, der die Objektivität der Zweckrelationen, die das Handeln bestimmen, bezeichnet. Sonst schrumpft Gesellschaftstheorie zu einer Handlungstheorie, in deren Perspektive nur die Strukturen der intentionalen Beziehungen der einzelnen Handelnden geraten. Daß die Intentionen gar nicht nur die individuellen Intentionen der Handelnden sind, sondern Funktionen in objektiven Zweckzusammenhängen, gerät aus dem Blick. Insofern ist der Begriff des Geistes im Effekt materialistischer als der sich gegenstandsbezogen gebende pragmatische der individuellen Intention, weil der Geistbegriff zur Erkenntnis der objektiven Formen beiträgt.

Indem der Geist sich selbst als Prinzip von Gesellschaft erkennt, schließt er diese von innen her auf. Dabei erkennt er aber auch, wo das geistige Prinzip von Gesellschaft nicht in angemessener Weise realisiert ist, wo die Rationalität der Gesellschaft irrational wird, wo Brüche im System sind. Und diese Brüche können nur adäquat in der Reflexion des Geistes dargestellt werden, wenn sie bewertet und kritisiert werden. Geht man jedoch positivistisch davon aus, daß es in der Geschichte keine Entwicklung gibt, daß nicht die Entfaltung von Rationalität und Freiheit Inhalt von Geschichte sei, sondern immer nur das, was die Menschen gerade tun, kann man nicht begründet kritisieren, man hat kein Kriterium, keinen Grund des Unterschieds. Kann man aber im Bereich *dieser* Gegenstände nicht begründet unterscheiden, dann kann man sie eben auch nicht erkennen. Das liegt daran, daß Zwecke, wenn sie nicht bewertet werden, nur formal unterschieden werden können: Es gibt solche und solche. Aufgrund formaler Unterscheidung ist aber keine Erklärung der für gesellschaftliches Handeln wesentlichen spezifischen Zweckzusammenhänge möglich, weil diese sich so

als formal sinnvoll strukturiertes Ensemble darbieten wie die Zweckensembles jeder anderen Gesellschaft auch; Zwecke – Setzungen der praktischen Vernunft, die an dieser zu messen wären – erstarren dann zu handlungstheoretischen Intentionen, die Strukturen, aber keine vernünftige Form haben können. So läßt sich Gesellschaft allenfalls als solche beschreiben, und unterschiedliche Gesellschaftsformen lassen sich bloß graduell unterscheiden, etwa ihrem Differenzierungsgrad nach. Soll dagegen die selbst mit verselbständigten Zwecken aufgeladene Gesetzmäßigkeit gesellschaftlichen Handelns in seiner Funktion erkannt werden, Sinn gerade gegen den von den Einzelnen vertretbaren vernünftigen Anspruch ans Handeln zu konstituieren, so müssen Zwecke bewertet werden, weil sie sonst – als bloß formal oder graduell verschiedene – nicht in ihrem Gegensatz zueinander erfäßbar sind. Sie erschienen dann nur als Funktionsmomente, die dort, wo sie dysfunktional werden, schlicht aus dem Erklärungsmuster von Gesellschaft herausfallen.

Das Kriterium einer so geisteswissenschaftlich, philosophisch verstandenen Gesellschaftstheorie, den Begriff des Geistes von sich selbst, bezieht Adorno aus Hegels Begriff eines Systems des Geistes. Aber er interpretiert dieses nicht bloß geschichtlich, sondern genauer sozialgeschichtlich, er führt es nicht allein auf eine geistesgeschichtliche Substanz, sondern auf ein materielles Substrat zurück.¹³

Dieses Substrat des historisch-systematischen geistigen Zusammenhangs der Gegenstände des Denkens untereinander und mit dem Denken selbst sieht Adorno in der gesellschaftlichen Arbeit als die allererst Wirklichkeit *konstituierende* Leistung.¹⁴

13 Diesen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und gesellschaftlicher Form der Lebensbedingungen hat wenigstens fragmentarisch Adornos Schüler Hans-Jürgen Krahel (vgl. *Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*) durchgeführt, von dem, bei aller Vorläufigkeit, zu lernen ist, daß man sich dabei besser auf das Marxische *Kapital* bezieht anstatt, wie Adorno es tat, auf die notizenhafte und eher mißlungene Selbstverständigung Marxens in den sog. *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*; dies schon deswegen, weil erst im *Kapital* mit dem Begriff des akkumulierbaren Mehrwerts das wirklich systembildende Prinzip kapitalistischer Gesellschaften erkannt und erklärt ist. Ein Zeichen der Größe Adornos ist es, hier wie an anderen Stellen, daß er trotz problematischer Marx-Rezeption zu klaren Einsichten in die Form gesellschaftlicher Arbeit gelangt.

14 Adorno: *Aspekte*, S. 23: „Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr als bloß subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht ans Geheimnis, das hinter der [bei Kant die systematische Einheit aller Bewußtseinsinhalte garantierenden; M.St.] synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloße willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs. Das jedoch ist nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit.“

Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit und ihres Geistes ist mit der Kultivierung ihrer natürlichen Lebensbedingungen verbunden.

In einer arbeitsteilig produzierenden Gesellschaft sind nun alle Teilarbeitsprozesse durch den gesellschaftlichen Zusammenhang mit allen anderen bestimmt. Kein einzelner Produzent kann von seinen Teilprodukten leben, er ist auf die Produkte der anderen angewiesen und umgekehrt. Der Zweck gesellschaftlicher Arbeit ist in der kapitalistischen Produktionsweise die Verwertung von Wert auf der Grundlage der privaten Verfügung über die Produktionsmittel. Die Steigerung der Produktivität setzt sich dann als gesellschaftlicher Zweck relativ unabhängig von den individuellen Produktionsmittelbesitzern durch. Die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ist dann diesem Zweck nicht *böswillig*, sondern *systematisch* untergeordnet. So wird die Individualität des Einzelnen selbst auf alle anderen ausgerichtet und erhält erst von ihnen her ihre gesellschaftliche Position. Die Entfaltung von Individualität ist damit gebunden an Bedingungen, deren Zweck gar nicht die Entfaltung von Individualität, sondern ihre funktionelle Einbindung erfordert.

Letztlich ist die bürgerliche Gesellschaft der Geist unserer Zeit; in ihren Formen und Phänomenen lebt der Funktionalisierung zum Trotz immer auch das Allgemeine, das Potential des Menschlichen.¹⁵ Gerade diese Einsicht, daß es ohne Gesellschaft keinen Geist gibt, weil das geistige Wesen von Gesellschaft alles in sich hineinzieht, begründet Adornos Auffassung von Gesellschaftstheorie als Selbstbewußtsein des Geistes, der sich in seiner eigenen Objektivität aber *nicht* wiedererkennt.¹⁶

15 Adorno: *Aspekte*, S. 25: „Der Gesellschaft kommt eben das zu, was Hegel dem Geist gegenüber allen isolierten Einzelmomenten der Empirie reserviert. Diese sind durch Gesellschaft vermittelt, konstituiert wie nur je einem Idealisten die Dinge durch den Geist, und zwar vor jeglichem partikularen Einfluß von Gesellschaft auf die Phänomene: sie erscheint in diesen wie bei Hegel das Wesen. Gesellschaft ist so wesentlich Begriff wie der Geist.“

16 Sandkaulen: *Weltgeist und Naturgeschichte*, S. 175 fragt: „was wäre denn auf Hegels Gegenrede, daß nur unter dieser systemischen Bedingung einer *sich selbst wiedererkennenden* Vernunft eine nicht positivistische Rekonstruktion von Geschichte möglich ist, zu erwidern?“ Es wäre darauf zu erwidern, daß sie sich in ihren eigenen objektiven Gestalten eben *nicht* wiedererkennt und daß deshalb der Geschichtsbegriff nicht bloß nicht positivistisch, sondern kritisch möglich ist. – Wenn Sandkaulen Adorno vorwirft, er spalte Hegels Konzept der Universalgeschichte „in den Weltgeist einerseits und den Gedanken der Freiheit andererseits, um den Weltgeist sodann ‚als permanente Katastrophe‘ zu definieren“ (a.a.O., S. 174), ist daher zu sagen, daß Adorno Hegels Verschränkung von Weltgeist und Freiheit gerade ernstnimmt und den damit verbundenen sittlichen Anspruch gegen sich selbst umkehrt. Die Spaltung ist allenfalls Resultat dieses immanenten Verfahrens, keineswegs dessen externe Voraussetzung.

Das ist möglich, weil zwar der Geist substantiell als Gesellschaft *verselbständigt* ist, aber die Reflexion des Geistes doch immer in das Bewußtsein *empirischer* Subjekte fällt.¹⁷ Weil diese nicht bloße Geister sondern leibhafte, materiell existierende Subjekte sind, fallen für sie logischer Zwang des Systems und gesellschaftlicher Zwang nicht zusammen. Sie können die Allgemeinheit der Gesellschaft als *äußerliche* erkennen und nur darum sie auch ändern.

17 Vgl. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S.283.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Aspekte*, in: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a.M. 1966, S. 11-65.
- Aristoteles: *Metaphysik*, Bd. 1, Hamburg 1989, Buch IV.
- Brecht, Bertolt: *Einheitsfrontlied*, in: Gesammelte Werke 9, Frankfurt a.M. 1967, S. 652f.
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M. 2004.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg 1992.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werkausgabe VII, Frankfurt a.M. 1996, S. 7-102.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1990.
- Koschorke, Albrecht: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt am Main 2012.
- Krahl, Hans Jürgen: *Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*, in: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt a.M. 1977, S. 31-81.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW 1, Berlin 1981, S. 378-391.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Dritter Band (1894)*, in: MEW 25, Berlin 1986.
- Marx, Karl u. Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, in: MEW 3, Berlin 1958.
- Sandkaulen, Birgit: *Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel*, in: Honneth, Axel/Menke, Christoph (Hrsg.): *Negative Dialektik*, Berlin 2006, S. 169-187.
- Thyen, Anke: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M. 1989.
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1991.

Peggy H. Breitenstein

ÜBER WAHRHEIT UND UNWAHRHEIT VON IDEOLOGIEN.

Ideologiekritik als Methode
philosophischer Gesellschaftskritik

Ist von „Ideologie“ oder „Ideologischem“ die Rede, so ist – bei aller Vieldeutigkeit und ganz gleich, ob diese Ausdrücke pejorativ-kritisch, neutral-deskriptiv oder auch kämpferisch-politisch gebraucht werden – immer ein Denken bzw. ein System von Überzeugungen, artikulierten Wünschen oder Interessen gemeint, das mit dem Anspruch oder Schein der Allgemeingültigkeit auftritt, aber nicht verallgemeinerbar ist, und dessen eingeschränkte Gültigkeit sich genetisch oder auch „genealogisch“ erklären lässt, sei dies durch Hinweise auf psychologische oder gesellschaftliche Faktoren oder historische Umstände.¹ Ideologien sind kein „wirkliches Wissen“, das nach einer altherwürdigen, auf Platon zurückführbaren Definition als „gerechtfertigte, wahre Meinung/Überzeugung (belief)“ definiert wird, aber doch auch nicht einfache Irrtümer, Täuschungen oder Lügen, die mehr oder weniger leicht als solche erkenn- und korrigierbar sind. Ideologien lassen sich in einem sehr allgemeinen Sinn vielleicht als „gerechtfertigte, falsche Meinungen/Überzeugungen“ verstehen, wobei „gerechtfertigt“ schlicht „erklärbar“ oder auch „rationalisierbar“ meint. Was allerdings „Falschheit“ meint und inwiefern von ihr die Rede sein kann, ist umstritten. Klar scheint lediglich: Wer Ideologien von bloßer Lüge oder Täuschung unterscheidet, meint mit Falschheit eine „beschränkte Gültigkeit“, deren Beschränkung aber aus bestimmten Gründen bzw. notwendigerweise „verdeckt“ oder auch „verleugnet“ wird. Die Rede von „Falschheit“ impliziert dann zwar einen emphatischen Wahrheitsbegriff, wie ihn Thomas von Aquin in der Formel der „adaequatio rei et intellectus“ ausgesprochen hat, allerdings ist die Differenz wie auch die Übereinstimmung eine Sache des Denkens selbst. Außerdem ist zu beachten, dass die Rede von der Falschheit von Ideologien Denkfehler „höherer Ordnung“ meint: Sie betrifft nicht „empirisches“ Wissen und entsprechende Überzeugungen, sondern Überzeugungen über Überzeugungen bzw. hinsichtlich bestimmter impliziter oder expliziter Normen und Regeln, die in der sozialen Praxis gelten. Das können beispielsweise Regeln sein, die festlegen, wie überhaupt (in empirischen Aussagen artikulierbare) Überzeugungen über die Welt zustande kommen und welchen Kriterien sie genügen sollten, woraus individuelle Wünsche oder höhere Interessen abgeleitet oder wie moralische und rechtliche Ansprüche begründet werden können, aber auch, was ein gutes oder lebenswertes Leben genannt zu werden verdient, was ein gerechtes Gemeinwesen.

1 Vieldeutigkeit beklagen u.a. Balibar: *Marx' Philosophie*, S. 75; Haslanger: *Ideology, Generics, and Common Ground*, S. 180; um klärende Typisierungen bemühen sich u.a. Næss u.a.: *Democracy, Ideology, and Objectivity*, 161ff.; Larraín: *Concept of Ideology*, S. 13; Eagleton: *Ideology*, S. 1f.

Dieser noch recht vage Umriss des Ideologiebegriffs wirft bereits ein erstes Licht auf die hier behandelte Problemstellung. Der vorliegende Beitrag will – wie der Titel anzeigt – Aufklärung bieten über ein spezifisches dialektisches Ideologiekonzept und die damit verbundene Ideologiekritik, wie sie insbesondere Adorno im Anschluss an die Gesellschaftskritik von Marx entwickelt hat, die selbst wiederum wesentlich auf Einsichten Hegels rekurriert.² Manche nennen diese Ausprägung zu eng.³ Genau genommen ist sie aber sehr weit.⁴

I. Zur Problemstellung

Ausgangspunkt dieses Beitrags sind folgende Beobachtungen und Vermutungen: Ideologiekritik überhaupt, dialektische Ideologiekritik insbesondere erleben derzeit eine (krisenbedingte) Konjunktur.⁵ Allerdings ist bis heute nicht zufriedenstellend geklärt, was genau Ideologiekritik ausmacht bzw. wie sie funktioniert: Was sind ihre Grundannahmen? (Was z.B. sind die „Trägermedien“ des Ideologischen, an denen sie sich entsprechend nachweisen lassen? Verstecken sie sich in gesellschaftlichen oder wissenschaftlichen Diskursen, Parteiprogrammen, sozialen oder individuellen Praktiken, in Denk- oder Verhaltensmustern?) Wie lassen sich ihre methodologischen Eigenarten beschreiben und begründen? (Kritisiert sie unangemessene Beschreibungen der sozialen Wirklichkeit oder die Reproduktion dieser Wirklichkeit bzw. sozialen Praxis selbst, oder auch beides? Kritisiert sie Regelsysteme oder Normen oder das Selbstverständnis derer, die ihnen folgen? Sind ihre Aussagen deskriptiv oder normativ? Wenn letzteres: Woher bezieht sie ihre Maßstäbe?) Wie oder inwiefern kann sie

2 Nicht thematisiert werden hier mithin interessenpsychologische Ideologiekonzepte bzw. „Mobilisierungsideologien“ (diese Bezeichnung entnehme ich Rehberg: *Von den großen Mobilisierungsideologien*). Nur am Rande erwähnt werden Ideologietheorien (z.B. der Althusser-Schule), die sich in dezidierten Absetzungen von tatsächlichen oder unterstellten Grundannahmen der dialektischen Ideologiekritik formiert haben, also gegen Ökonomismus, Basis-Überbau-Schema, Dogma-Elitismus, Wahrheitsanspruch etc. (zur Unterscheidung von Ideologietheorie und -kritik siehe vor allem Rehmann: *Ideologietheorie*; ders.: *Einführung in die Ideologietheorie*, S. 10ff.).

3 Vgl. Reitz: *Ideologiekritik*, S. 705.

4 Vgl. Knoll: *Zur Dialektik von Theorie und Praxis*, S. 178.

5 Dafür sprechen u.a. die Beiträge von Slavoj Žižek, der explizit an Adorno (und Lacan) anknüpft (Žižek: *Sublime Object of Ideology*; ders.: *The Spectre of Ideology*; ders.: *Violence*); siehe auch die teilweise bereits älteren Arbeiten von Kurt Lenk (Lenk: *Marx in der Wissenssoziologie*); Rahel Jaeggi, Robin Celikates und Titus Stahl hingegen versuchen andere, teilweise hermeneutische und pragmatistische Traditionen einzubinden (Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*; dies.: *Kritik von Lebensformen*; Celikates: *From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique*; Stahl: *Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken*).

überhaupt als Gesellschaftskritik funktionieren? (Wie erklärt sie die Entstehung von Ideologien, wie deren Verhältnis zur sozialen Praxis? Benötigt sie eine elaborierte Gesellschaftstheorie als Hintergrundtheorie?)

Alle diese Fragen müssten in meinen Augen zusammenhängend, d.h. systematisch beantwortet werden, sofern dialektische Ideologiekritik als Methode philosophischer Gesellschaftskritik angemessen verstanden und auch vermittelt werden soll. Bisher jedoch sind diese Probleme selbst im Einzelnen größtenteils ungeklärt: Mir jedenfalls sind nur wenige relevante Ansätze bekannt, die meist lediglich einzelne Aspekte in den Fokus rücken.⁶ Diese Unklarheit lässt sich sicherlich nicht nur auf das Versäumnis der Gründerväter der dialektischen Ideologiekritik zurückführen, die diese zwar praktiziert, aber nicht eingehend erläutert haben.⁷ Die Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik haben auch wesentlich damit zu tun, dass diese Methode in den Kontext eines „revolutionären“ Typus der Gesellschaftstheorie gehört, dessen Grundannahmen selbst höchst voraussetzungsreich sind und zahlreichen alltäglichen Intuitionen, aber auch wissenschaftlichen Grundannahmen sowie akademischen Denkmustern widersprechen. Ganz grundsätzlich hinterfragt werden in ihm nicht nur Vorurteile hinsichtlich des Verhältnisses von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, Begriff und Wirklichkeit, sondern auch Überzeugungen hinsichtlich des Verhältnisses von Experten und Laien, von Beschreibungen aus erster und dritter-Personen-Perspektive sowie von normativen und deskriptiven Aussagen. Sehr vereinfacht kann man vielleicht sagen, dass dieser Typus von Gesellschaftstheorie, der seit Horkheimers programmatischem Aufsatz „Kritische Theorie“ genannt wird, soziale Praxis als Praxis zu begreifen versucht und zugleich auch noch das Begreifen selbst als Praxis in dieser Praxis; als eine Praxis, die in Gestalt etablierter sozialer, ökonomischer sowie alltäglicher Theorien aber eigentlich immer schon praktiziert wird, weshalb Kritische Theorie an den eben hier artikulierten „objektiven Gedankenformen“ ansetzen muss.⁸ „Der Streit über die Wirklichkeit od. Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist, – ist eine rein scholastische Frage“ – so bringt Marx diese Überzeugung auf den Punkt. Und: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche

6 Ausnahmen, auf die auch die vorliegende Darstellung zurückgreift, sind Geuss (Geuss: *Idea of a Critical Theory*) und Detel (Detel: *Habermas und die Methodologie*), die wichtige methodologische Merkmale der Ideologiekritik als Methode reflexiver Sozialtheorien rekonstruieren.

7 Hier kann an das „Entlastungs-Bonmot“ Adornos erinnert werden: „Philosophisches Ideal wäre, daß die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.“ (Adorno: *Negative Dialektik*, S. 58)

8 Vgl. Horkheimer: traditionelle und kritische Theorie.

die Theorie zum Mysticism veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“⁹

Nun kann der systematische Zusammenhang von Ideologiekritik und Theorietypus „Kritische Theorie“ in diesem kurzen Beitrag leider nicht detailliert entfaltet und erläutert werden. Stattdessen sei in diesem Zusammenhang auf eine Schlüsselpassage in der *Negativen Dialektik* verwiesen, in der Adorno der Kritischen Theorie (auch der Marxschen) u.a. zuschreibt, immanente Theorie zu sein, was auch ihre Kritik an positivistischen Ideologiekonzepten motiviert, seien diese interessenpsychologisch oder soziologisch begründet: „Als dialektische muß Theorie – wie weithin die Marxsche – immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt. Das kontrastiert sie einer bloß von außen herangebrachten und [...] dieser gegenüber ohnmächtigen Wissenssoziologie. Diese versagt vor der Philosophie, deren gesellschaftliche Funktion und deren Interessebedingtheit sie für den Wahrheitsgehalt substituiert, während sie in dessen Kritik nicht eintritt, ihm gegenüber gleichgültig sich verhält. Sie versagt ebenso vor dem Ideologiebegriff, aus dem sie ihre breite Bettelsuppe kocht.“¹⁰

Anknüpfend an dieses Gedankendestillat und die begleitenden Erläuterungen Adornos lassen sich die Merkmale Kritischer Theorien knapp wie folgt erläutern.¹¹ Diese sind (i) in mehrfachem Sinne reflexiv: Sie sind sich ihrer vielfachen Abhängigkeit von der sozialen Praxis bewusst, die sie begreifend in sich aufnehmen, reflektieren und zugleich immanent kritisieren, wobei sie sowohl an bereits vorliegende Beschreibungen und Erklärungen der verschiedenen Sozialwissenschaften (Soziologie, Politik-, Rechts-, Wirtschaftswissenschaft) anknüpfen, als auch an die Erfahrungen und Selbstverständnisse der Akteure. Zugleich reflektieren sie die historische Gewordenheit und Wandelbarkeit der übernommenen und auch ihrer eigenen Begriffe. Das ist gemeint, wenn Adorno im Anschluss an Benjamin von einem „Zeitkern der Wahrheit“¹² spricht: Das Begreifen, die Artikulation der Erfahrungen durch Theorie, sowohl der konkreten als auch der möglichen, muss je gegenwärtig sein. Mit diesen begreifenden Artikulationen aber wollen Kritische Theorien – das sind weitere charakteristi-

9 Marx: 1) *ad Feuerbach*, S. 20f.

10 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 197f.; Kritik an diesem ohnmächtigen, entschärften Gebrauch des Ideologiebegriffs, eines der „wichtigsten Begriffe“, durch die Wissenssoziologie übt Adorno bereits in seiner Antrittsvorlesung 1931 (Adorno: *Aktualität der Philosophie*, S. 341).

11 Siehe dazu auch Geuss: *Idea of a Critical Theory*, S. 2ff.

12 Adorno: *Wozu noch Philosophie*, S. 471f.; Benjamin: *Das Passagen-Werk*, S. 578.; siehe auch Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 208 u. 212.

sche Merkmale – immer auch (ii) die sozial Handelnden, die die soziale Praxis Reproduzierenden selbst aufklären und schließlich (iii) zu deren Emanzipation beitragen. „Emanzipation“ ist freilich ein hoch umstrittener, nichtsdestotrotz fundamentaler Anspruch: Sowohl die Gründerväter der Frankfurter Schule als auch Marx fühlen sich denjenigen Menschen gegenüber verpflichtet, die in und an der gegenwärtigen sozialen Praxis leiden, die diesem Leiden entfliehen wollen, die wissen (können), dass dies nur möglich ist, wenn die gesellschaftliche Praxis (grundlegend) geändert wird und die letztendlich zu einer solchen Veränderung auch bereit sind. Mit dem emanzipatorischen Anspruch verbindet sich somit immer auch eine Suche nach und eine Abhängigkeit von entsprechenden Adressatinnen und Adressaten, die – je nach konkreter historischer Situation – einfach oder schwierig, keinesfalls vorentschieden ist. In jedem Falle bleibt Kritische Theorie angewiesen auf eine Bestätigung durch die Erniedrigten, Geknechteten, Verächtlichen,¹³ die sich in vollem Sinne nur in einer emanzipierten und emanzipatorischen Praxis ausdrücken kann.

Dies mag als vereinfachte Charakterisierung des Theorietypus „Kritische Theorie“ genügen. Im vorliegenden Beitrag soll nun in wenigen knappen Strichen skizziert werden, wie dialektische Ideologiekritik als Methode einer solchen Theorie zu verstehen ist und wie sich vor diesem Hintergrund auch die scheinbar paradoxe Rede von der Wahrheit und Falschheit von Ideologien plausibel auflösen lässt.

Dabei beschränke ich mich in der Hauptsache auf Auslegung und Kommentierung eines kleinen, in meinen Augen unterschätzten „Beitrags zur Ideologienlehre“, in dem Adorno seinen Begriff von Ideologie expliziert (II). Dieser Begriff deckt sich nach meiner Überzeugung weitestgehend mit dem von Marx (obwohl Marx hier an keiner Stelle namentlich erwähnt wird), wie auch mit dem von Hegel (obwohl Hegel selbst das Wort noch nicht gebraucht).¹⁴ Abschließend diskutiere ich, wie Adornos These vom drohenden Ende der Ideologien verstanden werden kann und in neueren Kapitalismuskritiken Bestätigung findet (III).

13 Siehe Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 385.

14 Eine Übereinstimmung von Adornos und Marx' Ideologiebegriff konstatiert u.a. bereits Kuhne (vgl. Kuhne: *Marx' Ideologiebegriff im Kapital*). Kurt Lenk arbeitet sehr nachvollziehbar die Abhängigkeit des Marxschen Ideologiebegriffs von Hegels Theorie der Entfremdung heraus (Lenk: *Marx in der Wissenssoziologie*, S. 114ff.; siehe auch Larrain: *Ideology*; Siemek: *Hegel und das Marxsche Konzept der Ideologie*); häufiger aber werden diese Abhängigkeiten missachtet oder bestritten (zwischen den Ideologiekonzepten von Marx und Adorno u.a. durch König (vgl. König: *Historischer Materialismus*)).

II. Ideologie und Ideologiekritik bei Adorno und Marx

Adornos „Beitrag zur Ideologienlehre“¹⁵ ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert. Nicht nur expliziert er den vieldeutigen Begriff der Ideologie über eine Rekonstruktion des Bedeutungswandels, die als dialektische zugleich eine der Sache (ihrer Struktur und Funktion) selbst zu sein beansprucht.¹⁶ Es handelt sich mithin – wie üblich in Adornos „Arbeit am Begriff“ – um die Herausarbeitung eines Bedeutungskerns, der selbst aber historisch erst geworden, von spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen abhängig ist.¹⁷ Zudem bietet Adorno in dieser Rekonstruktion selbst ein Modell für Ideologiekritik, d.h. auch immanenter Kritik und negativer Dialektik, das in der keineswegs optimistisch stimmenden Aussicht auf ein Ende der Ideologie kulminiert.

Vorbegriff

Adorno geht von einer in den Sozialwissenschaften verbreiteten, wissenssoziologisch geprägten Verwendung des Ausdrucks „Ideologie“ aus, unterwirft das zugrundeliegende Gedankenmodell allerdings einer fundamentalen Kritik, indem er auf dessen Implikationen und Funktionen hinweist.¹⁸ „Der Begriff der Ideologie ist allgemein in die wissenschaftliche Sprache eingegangen. [...] Durch Beziehung auf Motivationszusammenhänge werden geistige Gebilde von der Erkenntnis in die gesellschaftliche Dynamik hineingezogen. Der unabdingbare Schein ihres Ansichseins ebenso wie ihr Anspruch auf Wahrheit wird kritisch

15 Der Artikel geht auf einen Vortrag Adornos auf dem 12. Deutschen Soziologentag in Heidelberg zurück, der sich u.a. dem Ideologienproblem widmete; er erschien zuerst als „Beitrag zur Ideologienlehre“ in der *Zeitschrift für Sozialforschung* 1953/54, der auch in die *Gesammelten Schriften* aufgenommen wurde; 1956 erschien eine äußerlich leicht überarbeitete Fassung in den *Soziologischen Exkursen*, bei der allerdings nicht deutlich wird, dass Adorno der Verfasser ist (Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*, S. 162-181).

16 „Was Ideologie heiße und was Ideologien sind, läßt sich ausmachen nur so, indem man der Bewegung des Begriffs gerecht wird, die zugleich eine der Sache ist.“ (Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 458). Erst am Ende des Durchgangs erläutert Adorno Struktur und Funktion der Ideologie in seiner Gegenwart.

17 In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno von „Substanz“ bzw. „Teilhabe“ an einer „Typik“, die – so liegt nahe – von einem Deutenden erfasst werden kann, indem er die verschiedenen historischen Bedeutungen retrospektiv in Konstellation bringt und ohne die ein Wandel von Begriff und Sache gar nicht feststellbar wäre (vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 163f.).

18 Eine erste umfangreichere Kritik am wissenssoziologischen Ideologiekonzept arbeitete Adorno bereits 1937 aus; sie erschien allerdings erstmals 1953 in der Zeitschrift *Aufklärung*, dann 1955 in Adornos Essayband *Prismen* (Adorno: *Das Bewusstsein der Wissenssoziologie*).

durchdrungen. Die Selbständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft. In ihr entspringen die Produkte und in ihr üben sie ihre Funktion aus. Sie sollen willentlich oder unwillentlich im Dienst partikularer Interessen stehen. Ja ihre Absonderung selbst, die Konstitution der Sphäre Geist, seine Transzendenz, wird zugleich als gesellschaftliches Resultat der Arbeitsteilung bestimmt.“¹⁹

Offensichtlich spricht Adorno in diesem Zitat zugleich auch die Merkmale des Ideologischen mit an, die gemeinhin dem Marxschen Konzept unterstellt werden: Ideologien seien Überzeugungen oder Weltbilder, die sich bestimmten konkreten Interessen oder Interessenlagen (sozialen Klassenstandpunkten) oder einem beschränkten Wissen verdanken, die sich mit der Gesellschaft wandeln, aber generell von dieser determiniert sind. Angedeutet findet sich auch die übliche genetische Erklärung: Ideologien haben ihre Ursache in der Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit und lassen sich (deshalb) in einem allzu simplen Basis-Überbau-Schema dem Überbau zuordnen. Dieses schlichte Ideologiekonzept lässt sich freilich leicht als interessenpsychologisch und ökonomistisch-deterministisch disqualifizieren. In den Augen Adornos ist es außerdem noch unhistorisch, denn Funktion und Struktur werden als unwandelbar unterstellt. Vor allem aber führt es Ideologiekritik generell ad absurdum. Und dies nicht nur, weil dem Kritiker der triviale Vorwurf gemacht werden kann, er selbst müsse für sich beanspruchen, gerade nicht durch Interessen oder Klassenlage determiniert zu sein, sondern vor allem, weil ein Denken, das als in diesem Sinne determiniert begriffen wird, sich nicht kritisieren lässt. Positivistische Ideologietheorie findet sich somit in genau die Aporien verstrickt, die der Kritischen Theorien selbst (von positivistischer Seite!) immer wieder zum Vorwurf gemacht werden, und die sich angemessen nur in einer dialektischen Theorie denken lassen. Eine solche entwickelt nun eigentlich Marx, deshalb findet sich bei ihm weder ein solches simples Ideologiekonzept noch ein trivialer Basis-Überbau-Determinismus. Die Passagen, die dies dennoch nahelegen, lassen sich sämtlich entweder als Kritik lesen oder mühelos (auch) anders interpretieren. Das trifft gerade auch auf Texte zu, die gemeinhin als Gründungsdokumente des „Historischen Materialismus“ gefeiert oder verpönt werden.

Ein kurzer Exkurs mag dies verdeutlichen. Marx gebraucht den Ausdruck „Ideo-

19 Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 457.

logie“ in seinen frühen Schriften in der seinerzeit üblichen Weise, behält diesen Gebrauch aber auch später bei.²⁰ In den 1830er Jahren stand er in Deutschland vor allem für ein wirklichkeitsfremdes Theoretisieren bzw. ein für die politische Praxis bedeutungsloses Propagieren von Idealen.²¹ Allerdings gibt Marx dem Konzept dann auch differenziertere Bestimmungen und formuliert Hypothesen zur Erklärung des Wirklichkeitsverlusts bzw. der Verwechslung von Idee und Wirklichkeit. So erklärt er bereits in „Zur Judenfrage“ (1843) diese Verkehrung mit Selbstwidersprüchen des Menschen, mit einer Spaltung bzw. Zersetzung des Ich, die wiederum auf Antagonismen innerhalb der sozialen Praxis zurückführbar sind. Solange Menschen als Privatmenschen in der bürgerlichen Gesellschaft tätig sind, also ihren Beitrag leisten im System der wechselseitigen Bedürfnisbefriedigung, sich hingegen als Bürger des politischen Gemeinwesens im öffentlichen Vernunftgebrauch üben, führen sie „nicht nur in Gedanken, im Bewusstsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben.“²² Aber es ist – wie bereits bei Hegel – „die bisherige Weltordnung“ selbst, die zu dieser „Spaltung des Menschen in den öffentlichen und in den Privatmenschen“ nötigt.²³ Die „ideologische Verdrehung“, die er in diesem Text konkret Bruno Bauer vorwirft, besteht dann darin, dass dieser die politisch-rechtlich garantierte Religionsfreiheit, die eigentlich nur die Befreiung des Staates von einer Religion ist, als menschliche Emanzipation verkennt, damit die Spaltung bestätigt, jedoch die „wirkliche Emanzipation des Menschen“ torpediert, die erst in einer Aufhebung der Spaltung bestünde.²⁴ Bauer gerät so also in Widerspruch mit der eigentlichen Absicht seiner Kritik. Dieses Argumentationsmuster findet sich in verschiedenen Texten des Frühwerks (*Die heilige Familie*, *Die Deutsche Ideologie*), in denen Marx vehemente Kritik besonders an der kritischen Kritik der Junghegelianer übt, deren Vorstellungen – wider dem eigenen Anspruch – der Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse dienen. Doch läuft diese Kritik selbst eben nicht einfach darauf

20 Ich behaupte damit gegen die verbreitete Ansicht, Marx habe den Begriff „Ideologie“ widersprüchlich, im Spätwerk (in positivistischem Geiste) bewusst gar nicht mehr gebraucht (vgl. Bohlender: *Herrschaft der Gedanken*, S. 41; Dierse/Romberg: *Ideologie*, Sp. 164; Projekt Ideologie-Theorie: *Theorien über Ideologie*, S. 7), dass es auch bei Marx einen Bedeutungskern des Begriffs gibt.

21 So gebraucht auch Napoleon den Ausdruck, vgl. Dierse: *Ideologie*, S. 147.

22 Marx: *Zur Judenfrage*, S. 355.

23 A.a.O., S. 356f.

24 Vgl. a.a.O., S. 370.

hinaus, die Genese der falschen Vorstellungen zu erklären und sie vor diesem Hintergrund als falsche Vorstellungen zu kritisieren.²⁵ Vielmehr entwickelt Marx hier bereits die Methode, als deren Meister er sich dann im *Kapital* und seinen Vorarbeiten zeigt: die dialektische bzw. Ideologiekritik als „doppelte Kritik“ der Verhältnisse durch die Kritik der Vorstellungen et vice versa. Dass Praxis und Bewusstsein, Verhältnisse und Produktivkräfte bzw. Basis und Überbau auseinander treten und in Widerspruch geraten, ist bereits hier Gegenstand der Kritik, kein bloßes Erklärungsmodell. Sofern diese Kritik gelingt, ist sie zugleich die Forderung nach Aufhebung der Verhältnisse – aber freilich ist sie nicht diese Aufhebung selbst. An einer Schlüsselpassage sei dies belegt: „Und endlich bietet uns die Theilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern & gemeinsamen Interesse existirt, solange die Thätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig getheilt ist, die eigne That des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht.“²⁶

Struktur, Funktion, Problem: Vorgeschichte, Geschichte, Nachgeschichte

Doch zurück zu Adorno: Ebenfalls ausgehend von der seinerzeit verbreiteten Verwendung skizziert dieser eine Geschichte des semantischen und des funktionalen Wandels des Ideologiebegriffs, die zugleich Wahrheit und Falschheit an den jeweiligen Konzepten auszuweisen versucht. Er unterteilt die Entwicklung des Problems und Konzepts (implizit) in Vorgeschichte, „eigentliche“ Geschich-

25 So legt bspw. Tilman Reitz nahe (Reitz: *Ideologiekritik*, S. 694).

26 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 20. Eine andere aufschlussreiche Stelle: „Warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen. Religiösen, Juristen, Politiker. Juristen, Politiker (Staatsleute überhaupt), Moralisten, Religiöse. Für diese ideologische Unterabteilung in einer Klasse, 1. Verselbständigung des Geschäfts durch die Teilung der Arbeit; jeder hält sein Handwerk für das Wahre. Über den Zusammenhang, worin ihr Handwerk mit der Wirklichkeit steht, machen sie sich um so notwendiger Illusionen, da dies schon durch die Natur des Handwerks selbst bedingt wird. Die Verhältnisse werden in der Jurisprudenz, Politik etc. - im Bewußtsein zu Begriffen; da sie nicht über diese Verhältnisse h[in]aus sind, sind auch die Begriffe derselben in ihrem Kopf fixe Begriffe; der Richter z. B. wendet den Code an, ihm gilt daher die Gesetzgebung für den wahren aktiven Treiber. Respekt vor ihrer Ware; da ihr Geschäft es mit Allgemeinem zu tun hat. Idee des Rechts. Idee des Staats. Im gewöhnlichen Bewußtsein ist die Sache auf den Kopf gestellt.“ (A.a.O., S. 99.)

te und Nachgeschichte.²⁷ Zugleich unterscheidet er (wiederum implizit) einen vordialektischen und einen dialektischen Ideologiebegriff, wobei letzterer vor allem als Kontrastmittel fungiert, mit dem erster in den vor- und nachgeschichtlichen Theorien aufgedeckt und kritisiert wird.

Zur Vorgeschichte zählt er sowohl das subjektiv-psychologische Konzept Bacons und der französischen Idéologues als auch das subjektiv-soziologische der französischen Enzyklopädisten und Napoleons. Subjektiv können diese Ideologiekonzepte genannt werden, sofern sie entweder sowohl den Ursprung der Irrtümer als auch die mögliche Korrektur oder aber nur die Korrektur auf Seiten der subjektiven Vernunft verorten. Ob der Fehler im beschränkten Vernunftvermögen des Menschen überhaupt, seiner Angewiesenheit auf Sprache bzw. abstrakte Begriffe und Ideen (Bacon), auf sinnliche Wahrnehmung (Idéologues) liegen soll oder konkrete Machtinteressen (Enzyklopädisten) oder wirklichkeitsferne Illusionen (Napoleon) unterstellt werden, für alle diese Positionen gilt: Sie gehen davon aus, „es genüge, das Bewußtsein in Ordnung zu bringen, um die Gesellschaft in Ordnung zu bringen.“²⁸

Das eben unterscheidet diese Ideologiekonzepte, die zwar auch bereits aufklärerisch-emanzipatorisch sind, jedoch den „materiellen Lebensprozess der Gesellschaft“ noch nicht genügend berücksichtigen, insofern naiv bleiben, vom dialektischen Ideologiebegriff.²⁹ Mit diesem erst stellt sich überhaupt „die Frage nach der Wahrheit und objektiven Verbindlichkeit der Ideen [...], und ebenso die nach objektiven geschichtlichen Tendenzen, von denen die Gesellschaft sowohl in ihrem blinden ‚naturgesetzlichen‘ Verlauf wie auch im Potential ihrer bewußten vernünftigen Ordnung abhängt.“³⁰

Die eigentliche Geschichte der Ideologie und zugleich der Möglichkeit, diese im Rahmen einer sozialphilosophisch-soziologischen Ideologienlehre zu begreifen, beginnt Adorno zufolge mit der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft, denn „das Wesen von Ideologie selbst [...] ist bürgerlich.“³¹ Ohne die Namen Hegel und Marx an dieser Stelle zu erwähnen, ist offensichtlich, dass sich Adorno mit dieser These auf diese beiden Gründerväter dialektischer Ideologiekritik bezieht, die eben nicht zufällig zugleich auch Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft,

27 Orientieren konnte er sich an Barths Studie, *Wahrheit und Ideologie*, die erstmals 1945 erschien.

28 Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 464f.

29 Vgl. a.a.O., S. 464.

30 Ebd.

31 A.a.O., S. 465.

ihres Wesens, ihrer Genese, ihrer Dynamik und ihrer Ideologien sind. In diesem Zusammenhang erläutert Adorno auch mehr oder weniger deutlich, was es mit Wahrheit, Falschheit, Notwendigkeit von Ideologien auf sich hat und inwiefern sie sich überhaupt kritisieren lassen.

Bevor ich darauf eingehe, sei noch der Bogen geschlagen zu den Theoretikern der Nachgeschichte und Adornos Kritik an ihnen. Die Nachgeschichte beginnt mit dem Rückfall hinter den dialektischen Ideologiebegriff durch die Soziologie seit Max Weber und Alfredo Pareto. Weber neutralisiere das Konzept der Ideologie, indem er darunter „ein je zu überprüfendes Vorurteil“ versteht, während bei Pareto „alles Geistige Ideologie“ ist, bloße Ressource für Rationalisierungen und Rechtfertigungen aller möglichen Interessen und Ansprüche.³² Insbesondere Pareto wirft er vor, dass er dem „nicht psychologisch, sondern nur in Beziehung auf die objektiven Verhältnisse faßbaren Element der Wahrheit der Ideologien“ nicht nachfragt, „sie erschöpfen sich gleichsam in ihrer anthropologischen Funktion“. ³³ Genau damit jedoch ist diese Ideologienlehre auch ihrer Zeit gemäß: „Indem Pareto sich blind macht gegen die Vernunft in den Ideologien, wie sie im Begriff der historischen Notwendigkeit hegelisch mitgedacht war, begibt er sich zugleich des Rechtsanspruchs der Vernunft, über Ideologien überhaupt zu urteilen. Diese Ideologienlehre taugt trefflich selber zur Ideologie des totalitären Machtstaates. Indem sie vorweg alles Geistige dem Propaganda- und Herrschaftszweck subsumiert, bereitet sie dem Zynismus das wissenschaftlich gute Gewissen.“ ³⁴

Diesen Vorwurf äußert Adorno in ähnlicher Form auch gegen Max Scheler und Karl Mannheim, was zwar hinsichtlich des letzteren „etwas geschmacklos“³⁵ erscheint, aber der Pointierung der Analyse der Dialektik der Aufklärung dient, und der damit verbundenen Grundthese, Totalitarismen seien eben gerade nicht lediglich „Betriebsunfälle“ der Geschichte.³⁶ Zwar gesteht Adorno zu: „Mannheim fühlte wohl, daß der Begriff der Ideologie nur als der eines falschen Bewußtseins sein Recht hätte, aber ist eines solchen Begriffs inhaltlich nicht

32 A.a.O., S. 467.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Diese Kritik, die letztlich nur auf dem schwachen Einwand beruht, Adorno missachte gegenüber einem anderen Flüchtling vor den Nazis die Regeln der *political correctness*, findet sich z.B. bei Rehberg: *Von den großen Mobilisierungsideologien*, S. 280.

36 Vgl. Adorno: *Minima Moralia*, S. 264 (Aphorismus *Halblang*); Horkheimer/ Adorno: *Dialektik der Aufklärung*.

mehr mächtig und postuliert ihn lediglich formal, als angeblich erkenntnistheoretische Möglichkeit“.³⁷ Letztlich rechtfertigt seine Ideologietheorie gerade den Zustand des Endes der Ideologie, der in totalitären Regimen verwirklicht ist und auch unter der Herrschaft der Kulturindustrie permanent droht.

Dialektischer Ideologiebegriff und Ideologiekritik

Was aber ist nun Ideologie, worin genau besteht ihre Dialektik, die ein wiederum dialektischer Begriff zu erfassen versucht? Wie funktioniert dialektische Ideologiekritik und was genau meint Adorno mit seiner Warnung vor dem Ende der Ideologie?

Wie bereits betont, sind Adorno zufolge die realen (sozialen, ökonomischen, politisch-rechtlichen) Bedingungen für Ideologien erst im „bürgerlichen Zeitalter“ gegeben: Ideologien als „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren“ gehören „einer entfalteten städtischen Marktwirtschaft an. Denn *Ideologie ist Rechtfertigung*. Sie erheischt ebenso die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes, den es zu verteidigen gilt, wie andererseits die Idee der Gerechtigkeit selbst, ohne die eine solche apologetische Notwendigkeit nicht bestünde, und die ihr Modell am Tausch von Vergleichbarem hat. Wo bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien.“³⁸ In dieser Passage verbirgt sich die *differentia specifica*, die das dialektische Ideologiekonzept von allen anderen, auch späteren unterscheidet. Adorno selbst hat durch Kursivierung – die einzige übrigens im ganzen Text – auf sie aufmerksam gemacht: Ideologie ist Rechtfertigung, Ideologien sind Rechtfertigungsdiskurse, das heißt in jedem Fall diskursive Praktiken, in denen bestimmte, einer Legitimierung bedürftige gesellschaftliche oder politische Zustände, Verhältnisse, Strukturen, Institutionen (Machtverhältnisse, Verteilungen von Gütern, Posten, Chancen etc.) gerechtfertigt werden und zwar gegenüber Menschen, deren Anspruch auf eine solche Rechtfertigung anerkannt wird, die diesen Anspruch daher in Krisenzeiten sowohl artikulieren als auch einfordern (können).³⁹ Dieser

37 Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 472.

38 A.a.O., S. 465.

39 In den Augen Adornos wäre die Rede von in Praktiken „verborgenen“ Ideologien (vgl. Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik*, S. 268) bzw. von Ideologischem als „Ensemble von Apparaten und Praxisformen“, wie bei Gramsci, Althusser, Haug nahegelegt (vgl. Rehmann: *Ideologietheorie*, Sp. 720; Haug: *Umriss zu einer Theorie des Ideologischen*), sicherlich zu ungenau.

Anspruch, die Anerkennung dieses Anspruchs, das entsprechende Selbstverständnis der Menschen, aber auch die Dringlichkeit der Rechtfertigung bestehender Verhältnisse scheinen erst mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Dynamik, auch ihrer Widersprüche gegeben: In einer Gesellschaft, in der de jure und eigentlich auch de facto keine persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse mehr herrschen (wie in ständischen und Kastengesellschaften), einer Gesellschaft, die aus eigeninteressierten, zugleich konkurrierenden und kooperierenden, in jedem Falle aufeinander und auf den als „System der Bedürfnisse“ begreifbaren gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang angewiesenen Menschen besteht, in einer Gesellschaft, in der aufgrund der Fortschritte der Technologien, Technik, Produktivkräfte ein ehemals unvorstellbarer, jedoch höchst ungleich verteilter Wohlstand und ein immenses know how erzeugt wird. Als konkrete Rechtfertigungsdiskurse fungieren keinesfalls nur Textsorten, deren erklärtes Ziel in Überzeugung oder Überredung besteht (politische Reden oder Programme), sondern gerade auch philosophische und wissenschaftliche Theorien. In jedem Falle ist „Geistiges“ gemeint, das nicht lediglich „manipulativ ausgedacht(es), bloßes Herrschaftsmittel“ ist, wie die Rede von „Ideologien des Nationalsozialismus“⁴⁰ oder auch des Kommunismus, von Priester- oder Politikertrug suggeriert, sondern das „aus dem gesellschaftlichen Prozess hervortritt“ und als Ausdruck des objektiven Geistes verstanden werden kann. Diese Klärung verweist auf den Wahrheitsgehalt, der Ideologien unterstellt werden muss, und wirft zugleich Licht auf den ideologiekritischen Anspruch der Arbeiten von Marx: auf seine Kritik philosophischer Weltklärungen (der Junghegelianer oder Feuerbachs)⁴¹ bzw. philosophischer Staatstheorien (Hegel)⁴², an geisteswissenschaftlichen Weltdeutungen (z.B. deutscher Geschichtsschreibung), an sozialwissenschaftlichen Theorien der Politischen Ökonomie (von den frühen *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* bis zum *Kapital*)⁴³ und schließlich auch an politischen Programmen (*Kritik des Gothaer Programms*)⁴⁴. Marx kritisiert all diese – nach Gattung und Anspruch sehr verschiedenen – Texte dafür, dass sie der Rechtfertigungen und damit Reproduktion der gegenwärtigen sozialen Praxis dienen: Sie stellen das Vokabular und die Argumente bereit,

40 Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 465.

41 Siehe Marx: *Die heilige Familie*; ders./Engels: *Deutsche Ideologie*.

42 Siehe Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

43 Besonders deutlich ist das bereits in Marx: *Auszüge aus James Mills Buch* (1844) sowie in seiner Kritik an Proudhon in Marx: *Das Elend der Philosophie*.

44 Siehe Marx: *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*.

mit denen die Menschen sich und ihre Praxis reflektierend beschreiben, ihre Ansprüche artikulieren und begründen; sie selbst protokollieren Beobachtungen und formulieren Erklärungen, enthalten vorherrschende Hintergrundüberzeugungen, Einstellungen, Normen und geltende Regeln sowie auch höherstufige Rechtfertigungs- und Begründungspraktiken. Kurz: Sie sind die Ressourcen, aus denen sich politisch-praktische sowie alltägliche Diskurse bedienen. Woraus auch sonst? Insofern sind sie zugleich auch Ausdruck des Wissens und Bewusstseins ihrer Zeit, orientieren in der sozialen Praxis, dienen ihrer Reproduktion. Und in diesem Sinne sind sie auch wahr.

Worin aber liegt dann ihre Falschheit? Als „eigenständiges“ hat das „Geistige“, das Adorno zufolge ideologisch werden kann, einen „Doppelcharakter“: Wie authentische Kunst in der Ästhetischen Theorie charakterisiert wird, ist es „fait social“ und „autonom“.⁴⁵ Gesellschaftlich bedingt ist es, insofern es – wie eben anhand von Marx erläutert – sachlich-inhaltlich abhängig ist von der je gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis, von Diskursen und von immer auch in konkreten Praktiken objektivierten Kenntnissen, gelebten Normen, Selbstverständnissen und -beschreibungen. Zugleich kann ihm als Beobachtung und Reflexion ein autonomes Moment zukommen, wodurch es diese inhaltliche Festlegung, diese Zeitgebundenheit auch zu überschreiten vermag. Dies allerdings ist nur möglich, weil es in der falschen Praxis auch – durch gesellschaftlichen Wohlstand – subventionierte bzw. alimentierte Bereiche der Reflexion, weil es also Arbeitsteilung gibt. In Gestalt avancierter Theorien tritt dieses „Geistige“ mit dem Anspruch auf, Wesenhaftes der gesellschaftlichen Praxis zu erkennen, nicht lediglich Oberflächenphänomene abzubilden; es tritt mit Wahrheitsanspruch auf.⁴⁶ Zwar können soziale Theorien ob dieses unabdingbaren Anspruchs auf Wahrheit niemals allzu weit über ihre Zeit hinaus sein, aber in sie gehen doch neben je gegenwärtigen Überzeugungen über Welt, Gesellschaft, Natur, Normen, Regeln etc. auch Wünsche, Sehnsüchte, Aussichten ein, die – sofern nicht naive Utopien vertreten werden – an reale Möglichkeiten zurückgebunden sind. Gerade hier aber liegt Adorno zufolge auch der Grund für die Falschheit von Ideologien: Was als Wunsch und Aussicht an reale Möglichkeiten zurückgebunden werden kann, wird dargestellt, als sei es in der sozialen Praxis bereits verwirklicht oder unter aktuellen sozialen Verhältnissen tatsächlich verwirklichtbar. Hier zeigt sich das dialektische Problem der Ideologien: „Unwahr werden

45 Zum Doppelcharakter der Kunst siehe Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 16, 334ff., 340, 374f.

46 Vgl. Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 464, 474.

eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können ‚an sich‘ wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert.“⁴⁷ Auch hier bietet sich nochmals ein Exkurs zu Marx an, gebraucht dieser doch ein anschaulicheres Konzept: Marx kritisiert ideologiekritisch Diskurse ebenfalls dafür, dass diese aufgrund der gegebenen Verhältnisse, der sozialen Praxis der Arbeitsteilung und der Spaltung des Menschen selbst in ein einseitiges, verkehrtes Verhältnis zur Wirklichkeit geraten, dergestalt unwahr werden und ihre Vermittler selbst daran hindern, zu verwirklichen, was sie beabsichtigen mögen. Gerade in seinen ökonomiekritischen Hauptwerken verdeutlicht Marx aber außerdem, dass mit dieser Verkehrung nicht nur die Unfähigkeit politischer Parteien (oder Initiativen) verbunden ist, eine Änderung der sozialen Praxis zu initiieren, sondern auch die Unfähigkeit der Theorien, die bestehenden Verhältnisse wesentlich zu begreifen. Marx benutzt in diesen Zusammenhängen statt des Ausdrucks „Ideologie“ meist Metaphern wie „Camera obscura“ oder Nebelwelt, spricht von „Verkehrung“, Mystifikation, Phantasmagorie, von „gesellschaftlichen Hieroglyphen“, Fetischismus oder von „verrückten Formen“ der Kategorien der bürgerlichen politischen Ökonomie.⁴⁸ Solche Täuschungen bzw. deren Identifikation und Kritik sind Ausgangspunkt sämtlicher theoretischer Anstrengungen von Marx und eigentlich auch Adornos. Marx bietet zudem im berühmten Fetischkapitel des ersten Bandes des *Kapitals* eine elaborierte Strukturanalyse dieser Verhinderung, die sowohl die ideologischen Gehalte der Theorien der „Politischen Ökonomie“ betrifft wie auch das Alltagsverständnis der Akteure, dessen Ausdruck und Bestätigung sie zugleich sind.

Versteht man den Fetischismus mit Marx sehr allgemein als „Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, [...] Consolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst“, ⁴⁹ so lassen sich darunter ganz verschiedene – diskursive und nichtdiskursive – soziale Praktiken erfassen und kritisieren, in denen dies der Fall ist: Im Fetischkapitel des *Kapital* behauptet Marx bekanntlich exemplarisch, die „Geldform der Warenwelt“ verschleierte „den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter“. ⁵⁰ Mit anderen Worten verschleiert die

47 A.a.O., S. 473.

48 Siehe u.a. Marx: *Kapital I*, S. 86, 88, 90, 562.

49 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 21.

50 Marx: *Kapital I*, S. 90.

Geldform den Umstand, dass es immer je individuelle lebendige Arbeit und Lebenszeit ist, die nach einem einheitlichen Maßstab der abstrakten Arbeit gemessen und wertgeschätzt wird und entsprechend erbracht werden muss. Die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ selbst können nun aber – was Marx explizit nicht sagt –, da sie „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ sind,⁵¹ als Begriffs- bzw. Theoriefetische angesehen werden. Denn nicht nur bilden sie diesen Fetischismus einerseits nur ab, sie verschleiern zugleich auch, dass sie selbst (als Begriffe, Theorien, Geistiges) von Menschen gemacht sind und eine nur begrenzte historische Gültigkeit haben. Als solche Fetische allerdings sind sie für die Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsformation, also dieser spezifischen sozialen Praxis unabkömmlich. Besonders anschaulich verdeutlicht Marx dies an der Erfassung bzw. Vertauschung des „Werts der Arbeitskraft“ durch den Begriffsfetisch „Arbeitslohn“: „Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.“⁵² Wie tiefgreifend diese Fetischismen das Denken und die von ihm orientierte Praxis, das Selbst- und Fremdverständnis aller Menschen im Kapitalismus prägt, verdeutlicht zudem eine Passage, in der Marx die Welt der kapitalistischen Warenzirkulation als „Eden der angeborenen Menschenrechte“ charakterisiert: „Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien

51 Ebd.

52 A.a.O., S. 562.

einer allpflfigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“⁵³

Überflüssig darauf hinzuweisen, dass dies heute noch so gültig ist wie 1867: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“⁵⁴ Oder genauer und schlimmer: „Wir wissen es, wollen es aber nicht wahrhaben und tun es“.

Allerdings hat Marx eine „Hintergrundtheorie“, die bei Adorno zwar wirksam, aber nicht weiter elaboriert wird: Das *Kapital* bzw. die *Kritik der politischen Ökonomie* als Theorie der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft bzw. der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Die Theorie des Mysteriums der Warenform, die Adorno verinnerlicht hat, findet sich bei Marx als die Grundlage der Ideologie- und Fetischkritik explizit ausformuliert. In ihr zeigt er – deshalb kann jede Kapitalismuskritik auch heute noch mit ihr arbeiten –, dass Waren (ob Tische oder Röcke, kreative Tätigkeiten oder Dienstleistungen) unter den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmitteln mysteriös werden: sobald sie nämlich für einen anonymen Bedarf produziert werden, damit sie mit Gewinn veräußert werden können.⁵⁵ Dann nämlich – so Marx explizit – beziehen sich Waren bereits in bzw. sogar vor der Produktion ausschließlich auf andere Waren: z.B. auf die Ware Arbeitskraft, auf Rohstoffe, andere produzierte Güter. Dann werden sie auf abstrakte Arbeit reduziert und ihr Tauschwert drückt sich im allgemeinen Äquivalent „Geld“ aus.⁵⁶

Kritik an den Begriffsfetischen der politischen Ökonomie kann somit als der Ausgangspunkt der Kapitalismuskritik bei Marx angesehen werden: Ideologiekritik ist – so macht auch Adorno deutlich – nur möglich als immanente Kritik der geistigen Gebilde, die den Anspruch hegen, das Wesen der Gesellschaft zu durchdringen, und dadurch zugleich des gesellschaftlichen Zustands selbst. An Theorien oder Diskursen aber muss sie ansetzen, weil sie die Praxis sonst gar nicht erst versteht. Ideologiekritik ist dann aber weiter „im Hegelschen Sinn

53 A.a.O., S. 189f.

54 A.a.O., S. 88.

55 Vgl. a.a.O., S. 87.

56 In der sogenannten Dienstleistungs- oder Wissensgesellschaft wird die Reduktion individueller Tätigkeit auf abstrakte menschliche Arbeit nicht geringer, sondern sogar noch offensichtlicher, gerade weil ein Großteil der Arbeitskraft und Lebenszeit direkt zum Konsum angeboten werden muss, der Fetischismus jede Tätigkeit, jede freie Minute jedes Einzelnen betreffen kann. Die entsprechenden Rechtfertigungsdiskurse finden sich besonders deutlich bei Work-Life-Balance-Initiativen verkörpert oder in Slogans wie „Vereinbarkeit von Leben und Arbeit“, „Arbeitest Du noch oder lebst du schon?“. All das verdeckt freilich auch, dass es weiterhin (geographisch, kulturell, branchenspezifisch etc.) zufällig ist, ob, für wieviel, wann, wie lange die/der Einzelne sich verkaufen kann.

bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung, und hat zur Voraussetzung ebenso die Unterscheidung des Wahren und Unwahren im Urteil wie den Anspruch auf Wahrheit im Kritisierten.“⁵⁷ Genau in diesem Sinne kann und muss sie sich auch als emanzipatorische theoretische Praxis verstehen: Sie bietet das theoretische Instrumentarium, das über den gegenwärtigen Zustand hinaus zu denken ermöglicht. Auch hier zeigt sich allerdings ein feiner Unterschied zwischen Marx und Adorno: Erster zeigt im Gedankenexperiment „Kommunismus“ zumindest die notwendigen Bedingungen einer anderen Praxis auf, illustriert, wie die Verhältnisse aussehen müssten, in der eine andere Gesellschaft überhaupt erst möglich wäre; Adorno kapriziert sich darauf, das Falsche der gegebenen Umstände auszuweisen.

Bevor ich auf Adornos Hinweis auf das Ende der Ideologien eingehe und damit zum Schluss komme, möchte ich das bisher Erläuterte zusammenfassen.

Zusammenfassung

Ideologien sind diskursive Praktiken (Überzeugungssysteme), die andere diskursive und nichtdiskursive Praktiken begleiten (ontologischer Aspekt); sie sind auf individueller und sozialer Ebene die Ressourcen zur Rationalisierung und (dadurch auch) der Legitimierung sozialen Normen, Regeln, Praktiken und dienen damit auch der Reproduktion der sozialen Praxis (teleologischer bzw. funktionaler Aspekt).

Dialektische Ideologiekritik weist in diesen Überzeugungssystemen Inkonsistenzen nach und vermag dadurch zu zeigen, dass sich die Menschen (Experten und Laien) selbst in dem, was sie darüber denken, was sie denken und tun (bewirken können), täuschen, ohne dass ihnen das bewusst ist bzw. ohne dass ein Wissen um diesen Widerspruch zur Korrektur führt. Hierbei handelt es um Täuschungen oder Irrtümer „höherer Ordnung“, also Irrtümer in Überzeugungen über Überzeugungen, Normen, Regeln (epistemischer Aspekt). Im Detail können diese Selbsttäuschungen sehr verschieden aussehen: Es kann sich um Verdeckungen direkter, dauerhafter und tiefgreifender (existentieller) Widersprüche handeln, ausgelöst und perpetuiert durch die Übernahme spezifischer „Charaktermasken“ oder sozialer Rollen und entsprechender Selbstverständnisse (z.B. Widerspruch zwischen der Rolle als Elter und Arbeitnehmer, der guten Konsum-

57 Adorno: *Beitrag zur Ideologienlehre*, S. 466.

mentin und der verantwortungsvollen Verbraucherin, des kritisch engagierten und zugleich konservierenden Akteurs; des resignierten und doch noch in der Resignation aktiven Beteiligten etc.).

Dialektische Ideologiekritik weist aber außerdem nach, dass es gerade diese Überzeugungssysteme und die durch sie induzierten Widersprüche höherer Ordnung sind, die es den Akteuren ermöglichen, in den bestimmten Bereichen (Arbeitsleben, Politik – Öffentlichkeit, Warenmarkt etc.) dieser historisch spezifischen Gesellschaft zu kooperieren und soziale Praxis zu reproduzieren. Diese Selbsttäuschungen sind nicht schlicht falsch und korrigierbar, wie andere schlichte Irrtümer, sondern auch in ihrer Falschheit notwendig bzw. notwendig falsch: die Widersprüche und Täuschungen sind gesellschaftlich, durch die gesellschaftliche Praxis induziert (sozialkritischer Aspekt).

Außerdem jedoch (und dies ist ebenfalls von größter Relevanz) lassen sich die Täuschungen, die Gegenstand der Ideologiekritik sind, immer nur vor dem Hintergrund der sozialen Praxis selbst identifizieren und ent-täuschen, die auch die Täuschung induziert: Ideologiekritik funktioniert nur als immanente Kritik: Nur in der sozialen Praxis selbst, die diese Widersprüche induziert, können auch die Überzeugungen über Normen, Werte und Ansprüche tradiert, vermittelt und habitualisiert werden, die diese Widersprüche zum Vorschein bringen, sie kritisieren und überwinden lassen (normativer Aspekt). Adornos Rede von der Wahrheit und Falschheit von Ideologien schließt diese normative Dimension ein.

III. Ende der Ideologie?

Adorno vermutet in seinem „Beitrag zur Ideologienlehre“ nun aber außerdem, dass die Zeit des Endes der Ideologien erreicht sein könnte. Wie kann das gemeint sein?

Diese These hat zum einen mit dem Doppelaspekt von Ideologien als „autonom“ und „fait social“ zu tun, zum anderen mit Adornos Kritik der Kulturindustrie, die er kurzerhand auch auf Ideologien anwendet. Das Wahrheitsmoment von Ideologien ist – wie bereits betont – an „Selbständigkeit“ gebunden, an ein „Bewußtsein, das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden, und danach trachtet, das Seiende zu durchdringen.“ Doch diese Selbständigkeit scheint verloren zu gehen, die Menge „wirklicher Kritiker“ schmilzt und verliert sich in Esoterik. Selbstkritisch und -bestätigend behauptet Adorno: „Der Geist spaltet sich auf in die kritische, des Scheins sich entäußernde, aber esoterische und den unmittelbaren

gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen entfremdete Wahrheit, und die planende Verwaltung dessen, was einmal Ideologie war. [...] Das gesellschaftlich bedingte falsche Bewußtsein von heute ist nicht mehr objektiver Geist, auch in dem Sinne, daß es keineswegs blind, anonym aus dem gesellschaftlichen Prozeß sich kristallisiert, sondern wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten wird.“⁵⁸ Mehr Zitat ist sicherlich nicht nötig. Wer die Kritik der Kulturindustrie des Verfassers kennt, weiß, was folgt: die berechtigte Kritik an einer bewusst in Kauf genommenen Regression der Konsumenten, die amüsiert oder bespaßt werden wollen, an der weithin anerkannten Reduktion von empirischer Sozialforschung auf Markt- bzw. Meinungsforschung etc. Doch auch wenn Ideologie dergestalt in Auflösung begriffen sind, ist Ideologiekritik Adorno zufolge noch nicht obsolet: Sie soll die Mechanismen und Verwertungslogiken der Massenmedien kritisieren, diese nicht lediglich beobachten und also stillschweigend anerkennen.⁵⁹ Auch die Produkte der Kulturindustrie sind also in seinen Augen noch wahr und falsch zugleich: Wahr sind sie, weil sie den Menschen das geben wollen, was sie in diesem Leben (auch) suchen – ein wenig Glück, Unterhaltung, Zerstreuung. Falsch sind sie, sofern sie Verkörperung des Strebens nach Verwertung des Werts sind, und den Menschen im Zustand der Unmündigkeit halten, damit er ein guter Konsument bleibt. An diesem Doppelaspekt selbst ist die Falschheit der sozialen Praxis sichtbar; ohne ihn wären sie als Ideologien nicht kritisierbar. Der Doppelaspekt aber geht verloren, sobald Menschen auch ihrem Selbstverständnis nach nur noch Konsumenten sind.

Kritische Theorie vs. Zynismus

Das von Adorno in Aussicht gestellte Ende der Ideologie hat somit nichts mit dem Ende der Ideologie gemein, das ein Zyniker wie Sloterdijk verkündet.⁶⁰ Des- sen These vom Ende der Ideologie ist selbst ideologisch, denn er verkündet mit ihr zugleich ein Ende aller Kritik, impliziert, dass das letzte Wort über die Ge- schichte bereits gesprochen ist. Doch indem er selbst immer weiter letzte Worte

58 A.a.O., S. 474f.

59 A.a.O., S. 476.

60 „Zynismus ist das *aufgeklärte falsche Bewußtsein*. Es ist das modernisierte unglückliche Be- wußtsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat. Es hat seine Aufklärung gelernt, aber nicht vollzogen und wohl nicht vollziehen können. Gutsituiert und mis- erabel zugleich fühlt sich dieses Bewusstsein von keiner Ideologiekritik mehr betroffen; seine Falschheit ist bereits reflexiv gefedert.“ (Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 37f.)

produziert, widerspricht er sich selbst. Konsequenterweise müsste er schweigen – dies wäre zumindest tatsächlich gelebte „Kritik der zynischen Vernunft“. Verschiedene düstere Diagnosen und Analysen des gegenwärtigen Kapitalismus bzw. zur Dialektik von Subversion und Engagement im Neoliberalismus bestätigen Sloterdijks Position nur scheinbar. So hat beispielsweise Nancy Fraser in ihrem Essay „Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte“ im Anschluss an Untersuchungen über die kapitalistische Instrumentalisierung der Sozial- und Künstlerkritik von Ève Chiapello und Luc Boltanski⁶¹ schonungslos kritisch darauf hingewiesen, dass und wie die Frauenbewegung und feministische Gesellschaftskritik der letzten 40 Jahre zum Bestehen des Systems und der Herrschaftsstrukturen beigetragen haben, die sie gerade ändern oder abschaffen wollten: „Die kulturellen Veränderungen, die der Feminismus [...] mit herbeigeführt hat und die an sich zu begrüßen waren, dienten zur Legitimation einer strukturellen Transformation der kapitalistischen Gesellschaft, die feministischen Visionen einer gerechten Gesellschaft direkt zuwiderläuft.“⁶² Fraser zeigt in ihrer Rekonstruktion, dass die feministische Bewegung seit Ende der 1970er Jahre ausgerechnet durch die Verwirklichung ihrer Ideale zur Transformation und verbesserten Funktion der Strukturen beigetragen hat, die die Verwirklichung ihrer Ideale langfristig verhindern. Ihre Ideale wurden und werden vom Neoliberalismus instrumentalisiert bzw.: Die Engagierten selbst sind es, die mit der Verwirklichung ihrer Ideale die Verwirklichung dieser Ideale verhindern. So unterstützte Fraser zufolge beispielsweise die Kritik am androzentrischen Familienlohnmodell (der Mann als Alleinverdiener und Familienversorger) ungewollt die für die Durchsetzung des Neoliberalismus so wichtige Doppelverdiener-Familie. Frauen wurden und werden in den Arbeitsmarkt integriert – und zwar sowohl langsam auf Führungsebene als auch schnell und massenhaft in Billiglohnsektoren des Dienstleistungs- und Carebereichs. Die funktionale Notwendigkeit kann zudem von allen Seiten als Fortschritt gelesen und reklamiert werden: Für Wirtschaftswachstum und Kapitalakkumulation unabdingbar, bedeutet sie zugleich Befreiung, weil tatsächlich Unabhängigkeit, Emanzipation, steigendes Selbstwertgefühl seitens der Frauen. Das gilt freilich nur im gegenwärtigen System der Lohnarbeit: Unter Anerkennung und Intensivierung der

61 Boltanski/Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*; Boltanski und Chiapello liefern auch gute Beispiele für die Verschleierung der Strukturbedingungen kapitalistischer Gesellschaften durch diese selbst; weitere Beispiele bietet Rehberg: *Von den großen Mobilisierungsideologien*, S. 287ff.

62 Fraser: *Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte*, S. 484.

Hochschätzung der Lohnarbeit, die zur Generierung weiterer Geschlechterungerechtigkeiten beiträgt. Die feministische Kritik am Ökonomismus fügte sich ein in die kulturalistische Wende der politischen Kultur, in der Forderungen nach Gerechtigkeit (für Fraser: nach Umverteilung) durch solche nach Anerkennung (vor allem der Differenz) ersetzt wurden. Die Kritik am Etatismus, vor allem am immer auch bevormundenden Wohlfahrtsstaat, aber auch das Engagement für nichtstaatliche Hilfsorganisationen in der Dritten Welt beschleunigte den Abbau sozialstaatlicher Strukturen oder eben staatlicher Hilfsleistungen. Diese Dialektik des Engagements – Dialektik im Sinne des schicksalhaften Umschlags und der Umfunktionalisierung – bestätigt einmal mehr die Triftigkeit der Ideologiekritik von Marx und die prima vista resignative Haltung Adornos. Auch Sloterdijks Bekenntnis zum zynischen falschen Bewusstsein stellt sich als wahr und falsch zugleich dar. Richtig ist, dass richtiges Handeln (Bewusstsein) in einer falschen Praxis unmöglich ist (weil alles Handeln die bestehenden Verhältnisse mit reproduziert). Falsch ist, dass dieser Erkenntnis einzig mit Zynismus zu begegnen sei, der von der Verantwortung befreit, falsche Zustände als solche zu benennen und den darunter Leidenden eine Stimme zu geben. Nach Adorno und Marx ist es offensichtlich, dass sich ohne Ideologie nicht leben lässt, solange die soziale Praxis nicht richtig ist. Ideologiekritik ist fortzusetzen!

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Die Aktualität der Philosophie*, in: Philosophische Frühschriften, Frankfurt a.M. 1986, S. 325-344.
- Adorno, Theodor W.: *Das Bewusstsein der Wissenssoziologie*, in: Kulturkritik und Gesellschaft I, Frankfurt a.M. 1977, S. 31-46.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1977.
- Adorno, Theodor W.: *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: Soziologische Schriften I, Frankfurt a.M. 1977, S. 457-477.
- Adorno, Theodor W.: *Wozu noch Philosophie*, in: Kulturkritik und Gesellschaft II, Frankfurt a.M. 1977, S. 459-473.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1970.
- Adorno, Theodor W.: *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: Kulturkritik und Gesellschaft II, Frankfurt a.M. 1977, S. 759-782.
- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970.
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, in: Gesammelte Schriften Bd. 5/1, Hamburg 2010.
- Althusser, Louis: *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, in: Gesammelte Schriften Bd. 5/2, Hamburg 2012.
- Balibar, Étienne: *Marx' Philosophie*, übers. und eingeleitet von Frieder Otto Wolf, Berlin 2013.
- Barth, Hans: *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt a.M. 1974.
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, in: Gesammelte Schriften V, Frankfurt a.M. 1991.
- Bohlender, Matthias: *Die Herrschaft der Gedanken*, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): *Die deutsche Ideologie*, Berlin 2010, S. 41-57.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006.
- Breitenstein, Peggy H.: *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt a.M. 2013.
- Celikates, Robin: *From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn*, in: Constellation 13 (2006), No. 1, S. 21-40.
- Detel, Wolfgang: *Habermas und die Methodologie kritischer Theorien*, in: Winter, Rainer/Zima, Peter V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld 2007, S. 177-203.

- Dierse, Ulrich: *Ideologie*, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1987, S. 131-169.
- Dierse, Ulrich; Romberg, Reinhard: *Ideologie*, in: Ritter, Joachim u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 158-186.
- Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*, London 1991 (dt.: *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart 1993).
- Fraser, Nancy: *Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte*, in: Forst, Rainer u.a. (Hrsg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M. 2009, S. 481-505.
- Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981.
- Haslanger, Sally: *Ideology, Generics, and Common Ground*, in: Witt, Charlotte (Hrsg.): *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Dordrecht 2011, S. 179-208.
- Haug, Wolfgang Fritz: *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993.
- Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, S. 162-225.
- Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*, Hamburg 1991.
- Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M. 2009, S. 266-295.
- Jaeggi, Rahel: *Zur Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a.M. 2013.
- Knoll, Heiko: *Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Theodor W. Adorno*, Marburg 2009.
- König, Helmut: *Historischer Materialismus und Antisemitismus. Ideologiekritik bei Marx, Adorno/Horkheimer und Kurt Lenk*, in: Otten, Henrique Ricardo/Sicking, Manfred (Hrsg.): *Kritik und Leidenschaft. Vom Umgang mit politischen Ideen*, Bielefeld 2011, S. 199-220.
- Kuhne, Frank: *Marx' Ideologiebegriff im Kapital*, in: Bensch, Hans-Georg u.a. (Hrsg.): *Das automatische Subjekt bei Marx*, Lüneburg 1998, S. 9-24.
- Larrain, Jorge. *The Concept of Ideology. Athens: The University of Georgia Press, London: Hutchinson, 1979.*
- Larrain, Jorge: *Ideology*, in: Bottomore, Tom u.a. (Hrsg.): *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, MA 1983, S. 219-223.
- Lenk, Kurt: *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*. Zweite, verbesserte und mit einem neuen Vorwort versehene Auflage, Lüneburg 1986.
- Marx, Karl: *Zur Judenfrage* (1844), in: MEW 1, Berlin 1976, S. 347-377.

- Marx, Karl: *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“* (1844), in: MEW 40, Berlin 1990, S. 445-463.
- Marx, Karl: 1) *ad Feuerbach* (aus: Notizbuch aus den Jahren 1844-1847), in: MEGA IV/3, Berlin 1998, S. 19-21.
- Marx, Karl: *Die heilige Familie* (1845), in: MEW 2, Berlin 1957.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Erster Band* (1867/90), in: MEW 23, Berlin 1972.
- Marx, Karl: *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875), in: MEW 19, Berlin 1962, S. 13-32.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843), in: MEW 1, S. 378-391.
- Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie* (1847), in: MEW 4, Berlin 1964.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich/Weydemeyer, Joseph: *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, hg. v. der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin 2004.
- Næss, Arne u.a.: *Democracy, Ideology, and Objectivity: Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo 1956.
- Projekt Ideologie-Theorie: *Theorien über Ideologie*, Berlin 1979.
- Rehberg, Karl-Siegbert: *Von den großen Mobilisierungsideologien zur ideologischen Verdeckung*, in: Otten, Henrique Ricardo/ Sicking, Manfred (Hrsg.): *Kritik und Leidenschaft. Vom Umgang mit politischen Ideen*, Bielefeld 2011, S. 277-295.
- Rehmann, Jan: *Ideologietheorie*, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/I, Hamburg 2004, Sp. 717-760.
- Rehmann, Jan: *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg 2008.
- Reitz, Tilman: *Ideologietheorie*, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/I, Hamburg 2004, S. 690-717.
- Siemek, Marek J.: *Hegel und das Marxsche Konzept der Ideologie*, in: Arndt, Andreas (Hrsg.): *Das Leben denken (= Hegel Jahrbuch 2007)*, Teil 2, Berlin 2007, S. 182-190.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983.
- Stahl, Titus: *Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken*, in: Jaeggi, Rahel/ Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx*. Frankfurt a.M. 2013, S. 228-254.
- Žižek, Slavoj: *The Spectre of Ideology*, in: ders. (Hrsg.): *Mapping Ideology*, 3. Aufl. London/New York 1997, 1-33.
- Žižek, Slavoj: *Violence*. London 2009.
- Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*. London 1989.

Susanne Martin

KULTURINDUSTRIELLE WISSENSCHAFT

Der Text ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 19.06.2015 an der Universität Münster. Er rekurriert in wesentlichen Teilen auf Beiträge des Sammelbands Martin/Resch: Kulturindustrie und Sozialwissenschaften. Die Autorin dankt den Organisator/innen der Vortragsreihe Ideologiekritik für die Einladung und gemeinsame Diskussion.

Bei meinem Thema *Kulturindustrielle Wissenschaft* habe ich mich auch vom Ankündigungstext der Vortragsreihe Ideologiekritik inspirieren lassen. Dort heißt es sinngemäß:

Wissenschaft und Universität werden im Zuge der Bologna-Reform zunehmend von einem neoliberalen Dogma dominiert; das Studium dient der Tauglichkeit auf dem Arbeitsmarkt und der Konkurrenzfähigkeit im nationalen bzw. internationalen Wettbewerb; Lehrpläne lassen Seminare und Vorlesungen, die der kritischen Bildung dienen könnten, kaum noch zu; die Quintessenz lautet: die Reflexion und Kritik der Gesellschaft sind aus Wissenschaft und Universität weitgehend verbannt.

Der kurze Text benennt und kritisiert zentrale Auswirkungen der nunmehr 15 Jahre dauernden Bologna-Reform auf Studium und Lehre, die sich so oder so ähnlich in allen wissenschaftlich-akademischen Bereichen finden. Die Stichworte sind weithin bekannt: Ökonomisierung, Nützlichkeit, Effizienz der Strukturen und Inhalte sowie deren Marginalisierung bzw. Abschaffung dann, wenn sie den genannten Vorgaben nicht entsprechen. Darauf zielende Kritik begleitet die Reform von Anfang an, freilich in unterschiedlicher Absicht und Lautstärke, mal mehr, mal weniger aufgeregt und öffentlich vernehmbar. Sie zeigt aber, dass die Implementierung des neoliberalen Dogmas nicht reibungslos, nicht ohne Brüche und Einsprüche vonstattengeht. Oder, um es gleich zu Beginn mit Adorno zu sagen: „Es geht nicht glatt.“

Ich reihe mich mit meinem Beitrag in diese Kritik ein, aber nicht ohne vorab auf ein Dilemma hinzuweisen: Die Arbeit und das Studium an einer Universität gehören nach wie vor in den Kreis der sozial privilegierten Tätigkeiten; wer einen Universitätsabschluss erlangt, hat nach wie vor eine privilegierte berufliche Startposition und vergleichsweise hohe Beschäftigungs- und Einkommenschancen, trotz der Risiken und wachsenden Prekarität, denen Absolvent/innen ausgesetzt sind und die hier nicht verharmlost werden sollen. Der Gegenstand bzw. Bereich unserer Kritik darf daher nicht in einer Weise vereinseitigt und überbewertet werden, dass diese Kritik zu Jammern-auf-hohem-Niveau verkommt. Ebenso wenig dürfen wir die Zustände und Verschlechterungen unserer Studien- und Arbeitsbedingungen bagatellisieren oder gar ignorieren. Zum einen deshalb nicht, weil eine solche Ignoranz die Bedeutungslosigkeit forcieren würde, die allen voran die Sozial- und Geisteswissenschaften unter „Bologna“ sowie gesellschaftlich zugewiesen bekommen. Zum anderen nicht, weil unsere täglichen Erfahrungen mit Wissenschaft und Universität uns gleichsam zu

Expert/innen für deren Analyse und Kritik machen, jedenfalls solange wir den eben skizzierten eingeschränkten Blick mit(be)denken.

Ich will im Folgenden versuchen, die aktuellen, neoliberalen Entwicklungen in Wissenschaft und Universität mit dem Begriff bzw. der Theorie der Kulturindustrie von Horkheimer und Adorno zu analysieren; sie mit anderen Worten als „Kulturindustrialisierung der Wissenschaft“ zu interpretieren und zu kritisieren. Das mag auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinen, unterstellt es doch den Zusammenhang zweier Bereiche – Kulturindustrie und Wissenschaft – die gemeinhin als nicht zusammengehörig verstanden werden. Eine Trennung der Bereiche ist aber vor allem deshalb möglich und plausibel, weil Begriff und Theorie der Kulturindustrie verkürzt oder missverstanden werden; zwei Lesarten können dies verdeutlichen: Wenn man, was häufig geschieht, Kulturindustrie mit „den Medien“ oder „Massenmedien“ gleichsetzt, dann lässt sich Wissenschaft davon vermeintlich leicht abgrenzen. Sie ist dann der Bereich der Wissens- und Erkenntnisproduktion, um nicht zu sagen: der Wahrheitsproduktion, der seriösen Fachliteratur und ernsthaften Debatten und Diskussionen im Unterschied zu schnellen Meldungen und Nachrichten, also der kurzweiligen Berichterstattung, und anderen Formen der Unterhaltung. Eine vergleichbare Trennung von Kulturindustrie und Wissenschaft lässt sich ziehen, wenn man, was ebenfalls häufig geschieht, das Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* und die in diesem Kontext stehenden kulturkritischen Arbeiten Adornos als normative Theorie liest. Dann kann man eine Unterscheidung zwischen „hoher“ und „niederer“ Kultur vornehmen und wird die Wissenschaft, wie das gehobene Feuilleton, die autonome Kunst, ernste Musik und Literatur, mit großer Sicherheit dem Bereich der Hochkultur zuordnen. In beiden Fällen bzw. Lesarten ist zwar nicht ausgeschlossen, dass Kulturindustrie und Wissenschaft sich überschneiden – man denke an den Bereich der Populärwissenschaft oder den Wissenschaftsjournalismus –, aber durch die skizzierten Vorannahmen sind jeweils Arbeitsweisen, Methoden, Kriterien und Maßstäbe unterstellt, die es letztlich doch ermöglichen, Kulturindustrie und Wissenschaft deutlich genug voneinander zu trennen.

Ich erachte beide Lesarten – die Kulturindustrie-Theorie als Medientheorie und die Kulturindustrie-Theorie als normative Theorie – für verkürzt und möchte daher in einem 1. Schritt ein alternatives Verständnis vorschlagen, auf dessen Grundlage der Zusammenhang von Kulturindustrie und Wissenschaft sichtbar werden soll. 2. will ich diesen Zusammenhang anhand ausgewählter, weitge-

hend bekannter Beispiele aus unserem wissenschaftlich-akademischen Alltag illustrieren und konkretisieren. Nach einer anschließenden kurzen Zusammenfassung dessen, was ich unter kulturindustrieller Wissenschaft verstehe, werde ich 3. mögliche Strategien des Widerstands dagegen ausloten.

1.

Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug lautet bekanntlich die Überschrift eines Kapitels der *Dialektik der Aufklärung*, in dem Horkheimer und Adorno (1944/47) „Kultur“ unter kapitalistischen, genauer gesagt: fordistischen Bedingungen, also unter Bedingungen der Massenproduktion und des Massenkonsums untersuchen. Das zentrale Kennzeichen aller kulturellen Erscheinungen ist dieser Analyse zufolge die Warenförmigkeit: Kultur, so heißt es im Text, sei ausnahmslos zur Ware geworden und unterliege deren Gesetzmäßigkeiten. Genau das bezeichnen Horkheimer und Adorno mit dem Begriff Kulturindustrie: die warenförmige Produktion, Distribution und Konsumtion von Kultur. Nach dieser Bestimmung ist Kulturindustrie sehr umfassend zu verstehen; die Beispiele reichen von Architektur, Wohnungsbau, Stadtplanung, Verwaltung über selbstverständlich Radio, Film und Fernsehen bis zu den sogenannten respektablen Künsten: der ernsten Musik, dem Theater, der Malerei. Ich schlage daher zunächst vor, vom Bereich der geistigen Arbeit bzw. Kopfarbeit zu sprechen und als allgemeinste Formel festzuhalten: Kulturindustrie ist geistige bzw. intellektuelle Arbeit unter den Imperativen der Warenförmigkeit.

Kulturindustrielle Produktion und kulturindustrielle Konsumtion bzw. Rezeption werden von Horkheimer und Adorno genau bestimmt: Die Produktion sei hochgradig standardisiert und gleichförmig, sie folge vorgegebenen Kategorien und Schemata, die auf ihre Marktgängigkeit, also Verkäuflichkeit geprüft wurden. Abweichungen und Ausnahmen, alles, was dem Schema auf den ersten Blick nicht entspricht, sei vorgesehen und als vermeintliche Nische, als vermeintlich einzigartig und individuell integriert. Für Horkheimer und Adorno ballt sich die kulturindustrielle Produktion zum System zusammen – dem „Immergleichen“, wie sie es nennen. Die Konsumtion bzw. Rezeption ist entsprechend ebenso standardisiert und schematisch und daher letztlich bloße Ersatzbefriedigung. Sie trainiere Denk-, Handlungs- und Verhaltensweisen ein, ziele also auf Anpassung und Konformität, in den Worten Horkheimers und Adornos: auf das „unkritische Einverständnis“ mit dem Bestehenden. Genau hier wird die Funktion von Kulturindustrie deutlich: Sie dient der Reproduktion der herrschenden Ver-

hältnisse, indem sie – in der Regel vermittelt über Konsum – Zustimmung und Einverständnis herstellt, Einordnung und Unterordnung gewährleistet.

Noch ein Wort zum Betrug, der im Untertitel des Kulturindustrie-Kapitels auftaucht. Betrug ist Kulturindustrie in zweifacher Weise: Kulturindustrieprodukte halten nicht, was sie versprechen; sie bringen uns um den Spaß und das Amusement, den Genuss und die Freude, die Muße und Kontemplation, die sie fortwährend anpreisen. Stattdessen liefern sie kurzweilige, schale, eben bloße Ersatzbefriedigung. Der Betrug erfolgt aber noch in einer weiteren, tiefer greifenden Weise: Kultur birgt das Versprechen des „Schönen, Guten und Wahren“, sie verspricht, das materielle Dasein zu transzendieren, emphatischer formuliert: sich in und mit Kultur aus diesem Dasein „erheben“ zu können, oder mit Adorno ausgedrückt: Kultur hält die Idee eines richtigen Lebens fest. Indem Kulturindustrie Kultur zur Ware macht und, wie eben skizziert, das materielle Dasein lediglich widerspiegelt und reproduziert, unterminiert sie dieses Versprechen; sie verunmöglicht seine Erfüllung. Vielleicht kann man dies als die Quintessenz des Kulturindustrie-Kapitels festhalten: Vorgeführt wird, wie die Erfüllung der Versprechen und Möglichkeiten der Kultur systematisch verhindert wird – auch wenn vor allem Adorno diese Versprechen und Möglichkeiten selbst immer wieder als bürgerlich kritisiert hat.

Diese nur cursorisch dargestellten zentralen Aspekte des Kulturindustrie-Kapitels haben unter anderem Christine Resch und Heinz Steinert in zahlreichen Arbeiten zu aktualisieren versucht.¹ Sie wählen den Begriff „erweiterte Kulturindustrie“, um deutlich zu machen, dass unter den gegenwärtigen neoliberalen Bedingungen weitere und zunehmend mehr Bereiche der geistigen bzw. intellektuellen Arbeit den Imperativen der Warenförmigkeit unterworfen werden. Gerade unter dem Label „Wissengesellschaft“, so ihre zentrale Annahme, unterstehe Kopfarbeit fast vollends diesen Imperativen; sie werde rationalisiert und bürokratisiert, ganz analog zur Rationalisierung von körperlicher Arbeit im Fordismus. Die These: Kulturindustrie ist geistige bzw. kulturelle Produktion und Rezeption unter den Imperativen der Warenförmigkeit bleibt bei dieser Aktualisierung stets der Ausgangspunkt.

Wenn man diese These und dieses Verständnis von Kulturindustrie zugrunde legt, dürfte klarer sein, warum auch Wissenschaft unter kulturindustriellen Produktions- und Rezeptionsbedingungen erfolgt. Und es dürfte klar sein, dass eine Unterscheidung in „gute“ – im Sinn von autonome – und „schlechte“ – im

1 Siehe Resch u. Steiner: *Kulturindustrie*; Resch: *Berater-Kapitalismus oder Wissengesellschaft?*.

Sinn von kulturindustrielle – Wissenschaft nicht angemessen ist und Wissenschafts-Bashing daher absurd wäre. Interessanter und wichtiger ist vielmehr die Frage, welche Formen der Anpassung an kulturindustrielle Vorgaben, aber auch welche Formen des Widerstands dagegen zu beobachten sind. Dazu möchte ich nun einige Beispiele geben.

2.

Nach einer Analyse von Heinz Steinert lässt sich die Bologna-Reform als „neoliberale Gegenreform“ zur Öffnung und Demokratisierung der Universitäten im Zuge der 68er-Studentenbewegung begreifen.² Es erfolge, so Steinert, ein umfassender Rückbau nahezu all dessen, was damals unter dem Begriff einer kritischen Wissenschaft erreicht wurde. Ein gewaltiger Ökonomisierungs- und Bürokratisierungsschub vollziehe sich an den Universitäten, und zwar in allen ihren Bereichen – Forschung, Lehre, Verwaltung, Selbstverwaltung – und bezogen auf alle ihre Statusgruppen – Studierende, wissenschaftlicher Mittelbau, Professorenschaft und Verwaltungsangestellte. Auf der Grundlage von betriebswirtschaftlichen Parametern und Vorgaben sollen Universitäten für die Konkurrenz im internationalen Wettbewerb fit gemacht werden; die Stichworte hierfür sind „Elite- bzw. Exzellenzuniversität“ und „Hochschulrankings“. Die Auswirkungen dieses neoliberalen Umbaus sind bekannt und sollen hier nur kurz wiedergegeben werden, wobei ich mich auf die Bereiche Studium, Forschung und Verwaltung konzentriere.

Im Bereich des *Studiums*, dies hat der eingangs zitierte Ankündigungstext schon deutlich gemacht, wiegt wohl die Neu- bzw. Umgestaltung der Studiengänge am schwersten; sie wurden modularisiert und verkürzt und – besonders die Bachelor-Studiengänge – auf Marktanforderungen ausgerichtet. Die Modulstruktur bedeutet in der Regel einen hohen Grad an Verschulung, weniger Selbständigkeit, weniger Zeit, sich Themen und Inhalten ausführlich zuzuwenden. Hinzu kommt eine beinahe permanente Bewertung bzw. Benotung der Studienleistungen. Gelegentlich kursiert sogar der Vorschlag, einzelne Diskussionsbeiträge von Studierenden zu benoten, was bei der Bewertung von Referaten, wenn nicht die Gruppe, sondern die einzelnen Referent/innen eine Note erhalten, genau genommen schon geschieht. Unter dem Druck der Bewertung wird aber eine selbständige, unvoreingenommene, im Ergebnis offene Auseinandersetzung mit den Studieninhalten weiter eingeschränkt und stattdessen Anpassung, Pragma-

2 Vgl. Steinert: *Die Universitätsreform der Gegenaufklärung*.

tismus, kalkulierendes und instrumentelles Vorgehen gefördert.

Im Bereich der *Forschung* wurde das traditionelle Finanzierungsmodell weitgehend verabschiedet, wonach die staatliche Grundfinanzierung die regulären Forschungsvorhaben ermöglichte und externe Zuschüsse (Drittmittel) für größere Forschungsprojekte vorbehalten waren, d.h. insgesamt eine nachgeordnete Rolle spielten. Im Zuge des neoliberalen Umbaus gewinnt die Finanzierung durch Drittmittel massiv an Bedeutung. Dabei ist zu beachten, dass der größte Teil der Drittmittel nicht von der Privatwirtschaft kommt, sondern von öffentlichen Fördereinrichtungen. Das Problem der verstärkten Drittmittelorientierung ist also weniger, dass Universitäten dadurch direkten privatwirtschaftlichen Interessen ausgeliefert wären. Das Problem ist vielmehr, dass sie sich einer Forschungsförderung ausliefern, die bürokratischen und Verwaltungsvorgaben, d.h., wie ich vorhin argumentiert habe, kulturindustriellen Vorgaben folgt. An den großen wie kleinen nationalen und internationalen Förderprogrammen und -formaten lassen sich diese Vorgaben leicht ablesen: Gefördert wird nach dem Matthäus-Prinzip „wer hat, dem wird gegeben“, gefördert wird also, was sich bewährt hat; gefördert werden koordinierte Großprojekte, z.B. Sonderforschungsbereiche, Kollegs oder Cluster; gefördert werden Mode-Themen, sogenannte Zukunftsthemen, vornehmlich in den naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen. Die Steuerung der Forschungsthemen ist wohl das deutlichste Indiz dafür, dass und wie wissenschaftlicher mainstream etabliert und gestärkt wird. Themen, Inhalte und Methoden jenseits des mainstream haben jedenfalls immer weniger Chancen, finanziert, d.h. durchgeführt zu werden.

Abschließend noch ein Blick auf den Bereich der *Verwaltung*. Grob vereinfacht gesagt, folgen Verwaltung und Steuerung der Universitäten zunehmend dem Vorbild privater Wirtschaftsunternehmen. Das Stichwort ist „New Public Management“, ein Modell, nach dem seit den 1990er Jahren der öffentliche Sektor und daher auch die Universitäten umgebaut werden. Der Prozess ist noch nicht abgeschlossen, auch weil Universitäten als schwerfällige, wandlungsunwillige Organisationen gelten, dennoch sind die Auswirkungen und Tendenzen von New Public Management deutlich genug sichtbar: Die Macht der Präsidien und Fachbereichsleitungen wird gestärkt auf Kosten der traditionellen Gremien der Selbstverwaltung, die durch Beteiligung aller Statusgruppen, zumindest formal, kooperativ und demokratisch angelegt sind. Ihnen kommt vermehrt die Funktion von Beratungsgremien zu. Verstärkt wird außerdem die Konkurrenz zwischen einzelnen Fachbereichen bis hin zu einzelnen Professuren durch „leistungsbezogene Mittelzuweisung“. Zuletzt zeigt sich, dass eine vermeintlich schlanke

Verwaltung Hand in Hand geht mit neuen und zunehmenden bürokratischen Anforderungen, wie die ausgebauten Akkreditierungs-, Evaluierungs- und Begutachtungsverfahren demonstrieren.

Die skizzierten Beispiele aus Studium, Forschung und Verwaltung lassen sich sicher leicht ergänzen und weiter konkretisieren. Was ich aber deutlich machen wollte, ist, dass die aktuellen Entwicklungen der Wissenschaft und Universität weitgehend der Logik von Kulturindustrie bzw. der Logik einer erweiterten Kulturindustrie folgen und daher mit den – angemessen aktualisierten – Begriffen der Kulturindustrie-Theorie von Horkheimer und Adorno analysiert werden können. Als Zwischenfazit will ich daher folgendes festhalten: Kulturindustrielle Wissenschaft folgt den Kriterien der Waren- und Verwaltungsförmigkeit, womit keineswegs nur gemeint ist, dass Wissen für Geld verkauft wird. Waren- und Verwaltungsförmigkeit findet subtileren Ausdruck: allen voran in der Übernahme und Implementierung nicht gegenstands- und sachangemessener Kriterien und Maßstäbe, wie den erwähnten betriebswirtschaftlichen Parametern, den Regeln des Marktes, des Wettbewerbs und der Konkurrenz, den Vorgaben des mainstream. Es ist, um ein letztes Mal die Formulierung des Ankündigungstextes zu verwenden, die Übernahme und Implementierung des neoliberalen Dogmas – anstelle von dessen Reflexion und Kritik, wozu uns der sozial privilegierte Ort bzw. Bereich der Wissenschaft und Universität durchaus befähigen würde.

3.

Ich habe versucht, Wissenschaft und Universität mithilfe des Begriffs und der Theorie der Kulturindustrie in einen übergeordneten, nämlich kapitalistisch-gesellschaftlichen Kontext einzuordnen und die Reproduktion des Prinzips der Waren- und Verwaltungsförmigkeit in und durch Wissenschaft und Universität plausibel zu machen. Damit behaupte ich unmissverständlich, dass Wissenschaft und Universität keinen unabhängigen, autonomen oder geschützten Bereich darstellen. Strategien des Widerstands und der Verweigerung können daher nicht jenseits, sondern müssen *inmitten* der kulturindustriellen Vorgaben stattfinden und verortet werden. Es geht um einen anderen Umgang mit diesen Vorgaben. Ich möchte ihn als „reflexiven Umgang“ bezeichnen und abschließend einige kursorische Überlegungen dazu anstellen. Ob und wie sich diese in konkrete praktisch-politische Maßnahmen überführen lassen, wäre weiter zu überlegen und zu diskutieren. Ich gestehe, dass ich diesbezüglich wenig zversichtlich bin und daher lieber und vorsichtiger von einem Umgang bzw. einer Haltung sprechen will.

Eine banal anmutende, aber notwendige Voraussetzung für einen reflexiven Umgang mit den herrschenden Vorgaben ist, dass wir sie uns bewusst machen, sie benennen und damit überhaupt erst einer Analyse und Kritik zugänglich machen. Vorgaben, Kriterien und Maßstäbe, die häufig in Gestalt von Sachzwängen und Selbstverständlichkeiten auftreten, wären auf ihre Herkunft, Beschaffenheit, auf die dahinterliegenden Interessen, ihre Wirkung und Effekte zu prüfen. Die Frage, ob sie gegenstands- und sachangemessen sind, hilft hier schon weiter. Ein simples Beispiel von Sachunangemessenheit kann dies verdeutlichen: Bei wissenschaftlichen Publikationen sehen wir uns zunehmend mit der Anforderung konfrontiert, möglichst innovativ, brandaktuell und schnell zu sein. Derartige Vorgaben sind aber in erster Linie dem Journalismus entlehnt und für die wissenschaftliche Produktion nicht immer und nicht zwingend angemessen. Das Beispiel lässt sich leicht auf andere Phänomene, Situationen oder Praktiken unseres wissenschaftlich-akademischen Alltags übertragen. Ich will daher allgemeiner festhalten: Reflexiver Umgang meint zuallererst die fortwährende Analyse und Kritik des Selbstverständlichen, des vermeintlich Alternativlosen und die Prüfung seiner Gegenstands- und Sachangemessenheit.

Ein reflexiver Umgang schließt aber auch uns selbst ein; er ist selbstreflexiv. Wir müssen unsere eigenen Interessen, anders ausgedrückt: unsere Sprecherposition bzw. Sprecherrolle mitdenken. Selbstreflexivität meint demnach, die eigene Perspektive einzubeziehen, mindestens, indem wir sie bewusst halten, bestenfalls, indem wir sie befragen und prüfen, auch auf ihre möglichen Effekte hin. Warum das so wichtig ist, liegt auf der Hand, und nicht nur Adorno hat es immer wieder beschrieben: Ohne die Berücksichtigung der eigenen Sprecherposition besteht die Gefahr, eben diese Position und die in ihr erlangten partikularen Interessen und Perspektiven vorschnell zu verallgemeinern. Aus diesem Grund habe ich einleitend auf das Dilemma bzw. die Spezifik unserer Kritikposition hingewiesen. Unreflektiert birgt sie die Gefahr der Betriebsblindheit, des Dogmatismus, der Immunisierung gegen den Einspruch anderer – und dies sind selbst wieder Formen des kulturindustriellen, besser gesagt: des verdinglichten Denkens.

Reflexivität und Selbstreflexivität im Umgang mit bzw. als Haltung gegenüber kulturindustriellen Vorgaben hat mein Doktorvater einmal alltagssprachlich wie folgt zusammengefasst: „Genau hinsehen, geduldig nachdenken und sich nicht dumm machen lassen.“ Widerstand gegen kulturindustrielle Wissenschaft besteht also zuallererst darin, über die Voraussetzungen und Bedingungen ihrer

Produktion aufgeklärt zu sein, sie zu hinterfragen, zu analysieren und zu kritisieren. Dies schafft Distanz, fördert, wie Adorno es nannte, das Nicht-Mitmachen, was in unserem Fall wohl am ehesten die Verweigerung von Vereinnahmungen, die Verteidigung von Autonomie und die Kontrolle über unsere Produktionsvorgaben meint. Diese Haltung einzunehmen und zu pflegen, ist bereits Ausdruck kritischen Denkens und Verhaltens. Aber man darf sich nicht täuschen, sie verlangt hohen Aufwand, denn schon genaues Hinsehen und geduldiges Nachdenken sind in unserem derzeitigen Studien- und Arbeitsalltag schwierig geworden. Die erläuterte Kulturindustrialisierung der Wissenschaft und Universität, ihre Kriterien und Maßstäbe, Anforderungen und Erfordernisse stehen der skizzierten Haltung nicht selten diametral entgegen. Es wäre daher naiv, sie statisch aufzufassen, gleichsam als eine Haltung, die man einmal erwirbt und dann fortwährend beibehalten kann. Viel eher würde ich von einer situativen, kontextabhängigen Haltung bzw. Praxis sprechen. Dass sie nur mehr diskontinuierlich und auf Basis schwindender Ressourcen erfolgen kann, seien es Zeit oder finanzielle und institutionelle Grundlagen, erschwert sie, macht sie aber nicht unmöglich.

Literatur

- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M. 1987, S. 13-238.
- Martin, Susanne/Resch, Christine (Hrsg.): *Kulturindustrie und Sozialwissenschaften*, Münster 2014.
- Resch, Christine: *Berater-Kapitalismus oder Wissensgesellschaft? Zur Kritik der neoliberalen Produktionsweise*, Münster 2005.
- Resch, Christine/Steinert, Heinz: *Kulturindustrie: Konflikte um die Produktionsmittel der gebildeten Klasse*, in: Demirović, Alex (Hrsg.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart 2003, S. 312-339.
- Steinert, Heinz: *Die Universitätsreform der Gegenaufklärung*, in: Martin, Susanne/Resch, Christine (Hrsg.): *Kulturindustrie und Sozialwissenschaften*, Münster 2014, S. 15-42.

Maxi Berger

DER GEBOTENE SCHRITT ÜBER DIE DETERMINANTEN.

Überlegungen zum
Gegenstandsbereich
kritischer Bildung

Wer über Bildung redet, bewegt sich in einer Ambivalenz: der zwischen der notwendig gesellschaftlichen Funktion von Bildung und denjenigen ihrer Gehalte, die sich gegen diese gesellschaftliche Funktion wenden. Bildung als Moment des gesellschaftlichen Funktionierens beinhaltet die schulische Erziehung von Individuen, die Einübung von kulturellen Praktiken wie Schreiben, Lesen und Rechnen, das Lernen von Kenntnissen und Techniken, die zur Ausübung eines Berufs befähigen, und schließlich auch das Erlernen eines Allgemeinwissens, das die Einzelnen dazu befähigt, am institutionellen, sozialen und vor allem auch ökonomischen Zusammenhang teilzunehmen - konsumierend, produzierend, konstruktiv.

Die Individuen stehen der Gesellschaft als einer Allgemeinheit gegenüber, deren Regeln und Ziele institutionell und rechtlich festgelegt sind. Der Charakter dieses Allgemeinen wäre für die Einzelnen nicht einmal dann selbsterklärend, wenn diese Ziele für alle ihre Mitglieder als vernünftige Zwecke grundsätzlich einsehbar und damit teilbar wären. Die Bildung der Subjekte – und mit Subjekt ist hier ein Individuum gemeint, dass sich seiner Vernunftbegabung stellt – ist, wie Hegel es formuliert, die harte Arbeit der höheren Befreiung „gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens“.¹ Bildung ermächtigt die Individuen, in den Formen und Begriffen des Allgemeinen zu denken. Sie müssen dabei nicht nur an die Techniken und Regeln einer Gesellschaft herangeführt werden, sondern sich auch zu deren Zielen verhalten können. Schon das Verständnis dessen, was allgemeingültig ist, bedarf also biographisch wie menscheitsgeschichtlich einer Reflexivität, die nicht trivial ist. Dabei ist eine solche Bildung nicht per se kritisch oder unkritisch. Sie ist vielmehr Mittel zum Zwecke einer funktionierenden Gesellschaft und zwar jeder Gesellschaft in dem allgemeinen Sinne, dass die Vergesellschaftung menschlichen Zusammenlebens zur Realisierung des Gattungsvermögens vernunftbegabter Sinnenwesen gehört. Um Marx zu paraphrasieren – der Mensch streift erst im planmäßigen Zusammenwirken mit andern seine individuellen Schranken ab.² Und: Bildung ist nur in seltenen Momenten ein beglückendes Phänomen. Selbst als aufgeklärte Erziehung beinhaltet der Bildungsprozess noch Momente von Disziplinierung und mühsamer Einübung, sowie die Konfrontation mit sachlicher

1 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 345.

2 Marx: *Kapital I*, S. 349.

Autorität;³ unaufgeklärt ist Bildung erst recht untrennbar in die Erfahrung von Gewalt verschlungen. Der Zögling Törleß steht dafür.

In diesen Hinsichten ist Bildung also konstitutiv für das Funktionieren von Gesellschaften, und dass Gesellschaften funktionieren, hat Vorteile für das (Über-)Leben jedes Einzelnen; für die Realisierung des Gattungsvermögens vernunftbegabter Sinnenwesen ist sie sogar unerlässlich. Klar ist aber auch, dass sogar aus der theoretischen Sicht der Philosophie das gesellschaftlich realisierte Gattungsvermögen ein idealer Zustand ist, der historisch unerreichbar bleibt. Ein vollkommener gesellschaftlicher Zustand wäre nach Fichte der, in dem für die Existenzbedingungen aller Menschen gesorgt wäre. „Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde [...], so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwicklung und Befriedigung *aller* Bedürfnisse, und zwar für die *gleichförmige* Entwicklung und Befriedigung *aller*, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heisst nicht, sie *erreichte* ihr Ziel, welches nach unseren ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, dass sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr *annähern* müsste; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Cultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte ebensowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen.“⁴ Der Zustand der Vollkommenheit sei nur annäherungsweise zu erreichen, so dass Fichte einschränkend das Ziel der Gesellschaft darein legt, die *Bedingungen* für diese Annäherung bereit zu stellen. Gerade weil es zwischen der historischen Realität und dem Ziel der Vollkommenheit eine Differenz gibt, ist in jedem Moment die Frage zu stellen, wie dieser Prozess weiter gehen kann und ob die Bedingungen die Weiterentwicklung auch tatsächlich ermöglichen. Hier liegt aus Sicht einer bürgerlichen Theorie der Ge-

3 ... zumindest dann, wenn es um die ernsthafte intellektuelle Beschäftigung mit Gegenständen geht. Der anti-autoritären Pädagogik kommt das Verdienst der Kritik der Gewalt in der Erziehung zu, tendenziell aber um den Preis, die Sachgehalte, die durch Bildung vermittelt werden, und die Konzentration, die nötig ist, um sie zu erlernen, aus dem Blick zu verlieren. Sachliche Autorität setzt die Möglichkeit der gewaltfreien Übereinstimmung der Subjekte voraus und ist darin herrschaftskritisch, obwohl sie zugleich den Unterschied in der Zeit macht, dass es Menschen gibt, die bestimmte Inhalte schon wissen und andere, die sie noch nicht wissen. Das lässt sich aber beheben.

4 Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), S. 325.

sellschaftsentwicklung der Stein des Anstoßes für Kritik.

Mit der Gesellschaftstheorie von Karl Marx wird darüber hinaus deutlich, dass die Bedingungen für die Befriedigung und Entwicklung aller Bedürfnisse in den kapitalistisch organisierten Ökonomien grundsätzlich eingelöst sind. Das gilt auch für das Gattungsvermögen, das bei Marx durch die Kooperation bzw. kooperative Überwindung der individuellen Naturschranke realisiert wird. Diese Kooperation ist nicht nur realisierbar, sondern sie *ist* im Kapitalismus realisiert. Allerdings, sofern die Kooperation auf die Reduzierung der Distanz der Menschen zur Natur gerichtet ist, ist sie per se historisch-progressiv, denn die Distanz selbst lässt sich nicht aufheben, sondern immer nur neu und ggf. besser vermitteln.

Marx zeigt außerdem, dass die im Kapitalismus gegebenen Bedingungen der Befriedigung der Bedürfnisse und die Weise der Realisierung des Gattungsvermögens durch einen anderen gesamtgesellschaftlichen Zweck verstellt sind. Bis in die Details der historischen Entwicklung hinein weist er in den drei Bänden des *Kapitals* nach, dass der ökonomische Zweck kapitalistischer Produktion, die Akkumulation um der Akkumulation willen, sich als umfassender praktischer Zwang in die Handlungen jedes Einzelnen einprägt und auf diese Weise die Realisierung des Gattungswesens nur in verkehrter Gestalt leistet: Es sind Funktionen des Kapitals und keinesfalls Selbstzwecke.

Die Mitglieder derjenigen Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, bezwecken zwar individuell ihre Versorgung mit Lebensmitteln, ihre soziale und politische Realisierung als freie Individuen. Gesamtgesellschaftlich geht es aber um etwas anderes, nämlich um die Aneignung und Akkumulation des Mehrprodukts. Das Mehrprodukt setzt Freiheit voraus in der ökonomischen Hinsicht, dass Menschen mehr produzieren können, als zu ihrer physischen und moralischen Reproduktion notwendig ist. Die kapitalistische Produktionsweise zeichnet sich dadurch aus, dass dieses Mehrprodukt nicht ihren Produzenten gehört, den Arbeitskräften, sondern denjenigen, denen sie ihre Arbeitskraft verkauft haben. Von der Notwendigkeit, seine Arbeitskraft zu verkaufen, kann man individuell durchaus befreit sein, wenn man über Produktionsmittel oder andere Reichtümer verfügt. Die Mehrheit aller Menschen bestätigen aber die Regel und nicht die Ausnahme.

Diejenigen, die das Mehrprodukt aneignen, die Kapitalisten, sind wiederum dazu genötigt, dieses Mehrprodukt auf dem Markt in Geld zu verwandeln, um es in die Produktion reinvestieren zu können, zu dem Zweck qua technischer Innova-

tionen intensiv und extensiv zukünftig noch mehr Mehrprodukt produzieren zu können. Die Versorgung der Menschen ist nur eine notwendige Bedingung, kein hinreichender Grund dieser ökonomischen Formation und die allgemeine Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen ist im besten Falle ein Begleitumstand der technischen Entwicklung der Produktivkräfte, von der aber auch die allermeisten Menschen ausgeschlossen bleiben, wenn man die Verhältnisse auf globalem Maßstab betrachtet. Und wie schnell die Lebensbedingungen auch wieder schlechter werden können, kann man am Abbau des Sozialstaates in der BRD der letzten Dekade ebenso sehen, wie im Moment an Griechenland oder anderen Verlierern der jüngsten Krise.

Natürlich können die Subjekte ihrerseits auf diesen gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang reflektieren. Als vernunftbegabte Sinnenwesen *sind* sie grundsätzlich Subjekte der Kritik. Wenn Marx dennoch davon spricht, dass dieser Prozess „hinter ihrem Rücken“ stattfindet, dann nicht, um ihnen die Fähigkeit der Kritik abzusprechen; er postuliert keinen Elitarismus kritischer Wissenschaftler, sondern er verweist auf die Praxis, der nicht zu entkommen ist. Praktisch entkommen können die Mitglieder dieser Gesellschaften ihm nur mit dem Risiko, ihre bürgerliche Existenz aufs Spiel zu setzen. Unter solchen Bedingungen ist auch das Bildungsbedürfnis der Subjekte kein Selbstzweck, sondern es wird zu einem marktorientierten: Ihnen muss es immer auch darum zu tun sein, einen gut bezahlten Arbeitsplatz zu finden.

Damit tritt das Kapital zu seiner eigenen Sozialleistung beständig in Widerspruch, insofern als es auf die Realisierung des Gattungsvermögens in gewissen Grenzen angewiesen ist, diese Realisierung aber immer nur in der ermäßigten Form des Pragmatismus leistet. Bildung ist damit ebenso funktionell wie Sozialleistungen – ja sogar Kritik wird funktional integriert wie Chiapiello und Boltanski im *Geist des Kapitalismus* für die Zeit seit 1970 empirisch aufgezeigt haben.⁵

Damit besteht eine grundsätzliche Schwierigkeit, etwas über den Gegenstand kritischer Bildung auszusagen, jedenfalls dann, wenn man mit Kritik nicht nur den bloßen Affekt, die individuelle Wut und Verweigerung Einzelner gegen ihre jeweilige soziale Umgebung meint (was durchaus ein guter Antrieb sein kann, aber nicht hinreichend ist, um einer Kritik objektive Sachgehalte zu verschaffen); oder die pragmatische Aushandlung von verschiedenen kritischen Meinun-

5 Vgl. Boltanski/Chiapiello: *Der neue Geist des Kapitalismus*.

gen im diskursiven Prozess.⁶ Und es besteht auch die Schwierigkeit, etwas über Bildung auszusagen, ohne die Kritik an traditionellen, humanistischen Bildungs-idealen, die sich auf deren autoritäre Momente und Realitätsferne bezog, zu ignorieren. Klassische Bildungsideale einfach nur restituieren zu wollen, hieße mit Adorno zu ignorieren, dass dieses Bildungsideal sich heute nicht nachleben lässt.

Wenn Bildung also nicht nur auf die individuelle biographische Berufs- und Bürgerausbildung bezogen wird, sondern auf die Bildung des Gattungsvermögens zielt, dann muss sie auch etwas ermöglichen, das über ihre konstruktive gesellschaftliche Funktion hinausgeht und zu dieser in Widerspruch tritt, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen der Entwicklung des Gattungsvermögens entgegenstehen. Sie ist sogar die Bildung der Fähigkeit, diesen Punkt zu erkennen. Wenn aber die Bildungspolitik und die entsprechenden Institutionen darauf zielen, dann ist das nach dem, was Marx über die kapitalistischen Gesellschaften herausgefunden hat, Ausdruck von Freiheit, und nicht von gesellschaftlicher Notwendigkeit.

Bildung befähigt zur Kritik des Bestehenden, in welcher Gestalt es auch immer gerade vorliegt. Sicher ist aber auch, dass diejenigen Gehalte von Bildung, die zur Kritik befähigen, das Funktionieren der Gesellschaften in Frage stellen oder sogar bestreiten. Ebenso wenig erschöpft sich Bildung damit in der institutionell verankerten Erziehung und Berufsausbildung. Indem sie über das Bestehen-

6 So gibt es beispielsweise in den aktuellen Debatten der Soziologie den Versuch, kritisches Verhalten zu beobachten und inhaltlich offen zu halten. Ulrich Bröckling versteht Kritik als Dekonstruktion von Identitätsangeboten, in der Briccolage. Damit will er das bei Foucault angelegte Problem lösen, dass das Denken selbst Ausdruck eines Regimes sei, welches einer kulturellen Beeinflussung unterliegt und damit nicht sachlich, sondern geschichtlich relativ ist. Kritik habe daher hegemonialen Charakter, gerade wenn sie sachlich begründet ist. Es entsteht ein in sich geschlossenes Arrangement von Regimen, die gleichgültig nebeneinander stehen und aus dem es kein entinnen gibt. Die Regime müssten deshalb ihrerseits dekonstruiert werden, indem ihnen ausgewichen wird, so dass eine ständige, irritierende Bewegung von einem Regime ins nächste entsteht (vgl. ders., *Der Kopf der Leidenschaft*, Leviathan, S. 309-323) Damit wird aber tendenziell alles, was als ein Affekt gegen die unmittelbare Umgebung erscheint, als Ausdruck von Kritik und Opposition geltend gemacht. Das führt erstens dazu, dass Verhalten mit den Inhalten und der Form von Kritik verwechselt wird und zweitens Kritik gegen ihre Inhalte gleichgültig wird. In der Konsequenz sind islamistische Terrorakte und Pegida-Demonstrationen dann ebenso Ausdruck der Kritik wie die Kritik an islamistischen Terrorakten und Antipegida-Demonstrationen usw. Kritik – also etwas, dass sich aus der Stellungnahme speist, wird neutralisiert, weil affektives oder interessiertes Verhalten von einer inhaltlichen Begründung nicht mehr unterschieden wird. Kritik ist aber nicht nur Differenzierungs- sondern auch Beurteilungsvermögen, das als solches über das Wissen und die Mittel zur Beurteilung verfügen sollte.

de hinausweist, hat sie ein utopisches Moment und ist insofern disfunktional. Wenn die Inhalte von kritischer Bildung aber umgekehrt nicht nur eine utopische Projektion sein sollen, dann können sie ebensowenig unabhängig von der Realität gefasst werden.

Oder um das Ganze aus sozialphilosophischer Perspektive darzustellen: Kritische Bildung ist konstruktiv, aber nicht im Sinne des ohnehin Bestehenden. Sie ist im Gegenteil skeptisch. Wenn überhaupt, dann kann sie eine Eigenständigkeit gegen das Bestehende nur als objektive Kritik entwickeln, die damit nicht nur wütend oder affektiv ist, sondern begrifflich argumentiert. Sie muss dann auch ihren objektiven Maßstab ausweisen und daran gemessen zu einer kritischen Urteilskraft befähigen. Kritische Bildung hat den gebotenen Schritt über die Determinanten zu ihrem Gegenstand wie Heydorn es formuliert.

Wenn ich im Folgenden die drei Schlagwörter technische Innovationsfähigkeit, Kompetenz und Chancengleichheit analysiere, die sich um gegenwärtige Konzeptionen von Bildung gruppieren, dann mit einer doppelten Zielsetzung: Einerseits ihre Einbettung und Funktionalität für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Aufgaben aufzuzeigen und andererseits daraus umgekehrt die Aufgabenstellung für ein kritisches Bildungsverständnis aufzuzeigen.

Technische Innovationsfähigkeit

Es ist Aufgabe der Politik für die ‚Wettbewerbsfähigkeit Deutschlands und Europas‘ nicht nur einen möglichst flexiblen Arbeitsmarkt mit den entsprechend kostengünstigen und flexiblen Arbeitskräften zu organisieren, sondern ebenso die Bedingungen für das Entstehen technischer Innovationsfähigkeit. Technische Innovationen setzen (natur-) wissenschaftliche Forschung voraus, deren Resultate technisch umgesetzt werden können. Aber erstens gehen diese Resultate nicht in ihrer technischen Anwendbarkeit auf. So operiert man z.B. in der Mathematik oder der Physik mit unendlich-dimensionalen Räumen, was in die technische Praxis, die an die drei räumlichen Dimensionen gebunden ist, nicht übersetzbar ist. Zweitens ist der Erfolg wissenschaftlicher Arbeit nicht planbar oder zeitlich messbar. Forschung setzt Freiheit voraus und damit auch Spontaneität des Denkens, Wissen von der Geschichte der eigenen Wissenschaft als das Wissen um Irrwege und historisch-kritische Begründungen des eigenen Forschungsstandes.

Das Wissen um die erkenntnistheoretischen und historisch-kritischen Vor-

aussetzungen der eigenen Wissenschaft ist bis zum deutschen Idealismus die Aufgabe der Philosophie. Gegenwärtig fällt zumindest die Methoden- und Konzeptforschung den Geisteswissenschaften zu. Dieses Wissen ist, ebenso wie das anderer Geistes- und Kulturwissenschaften, ökonomisch betrachtet Luxus, weil sich die Inhalte dieser Wissenschaften nicht zur Produktivkraftsteigerung einsetzen lassen. Wenn sie eine gesellschaftliche Funktion erfüllen, dann ist diese vermittelt zu verstehen (dazu gleich mehr).

Mit der naturwissenschaftlichen Forschung ist es etwas vertrackter: Auch Naturwissenschaften produzieren nicht unmittelbaren Reichtum, sondern „nur“ das Wissen, das zur Steigerung der wirtschaftlichen Produktivkraft in neue Technik umgesetzt werden kann – wobei diese Umsetzung wiederum ein zeit- und kostenintensives Unterfangen ist, weil es für wissenschaftliche Erkenntnis gerade keine geregelten Verfahren gibt, sondern es umgekehrt darum geht, Lösungs- und Verfahrensweisen überhaupt erst zu finden. Wissenschaft ist allgemeine Arbeit, die dem Maß gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit nicht genügt, und damit keine intensive Wertbestimmung hat.⁷ Einfacher gesagt: Ihr Wert in Geld lässt sich nicht angeben; sie ist ein Akt der Freiheit und damit unbezahlbar. Auch die Resultate dieser wissenschaftlichen Arbeit gehören erst einmal niemandem (erst nach dem juristischen Akt der Patentierung), und stehen damit auch dem Kapital für die Steigerung der technischen Produktivkraft zur Verfügung. Naturwissenschaftliche Arbeit ist ein notwendiges Mittel der Produktivkraftsteigerung, weil dieses seinen Ertrag (über die Entwertung der Ware Arbeitskraft, reelle Subsumtion) vor allem über technische Innovationen steigern kann. Aber zugleich entspringt dieses Mittel auch einer Quelle, die außerhalb der ökonomischen Sphäre angesiedelt ist. Die Naturwissenschaften sind ökonomisch be-

7 „Der Wert jeder Ware – also auch der Waren, woraus das Kapital besteht – ist bedingt nicht durch die selbst in ihr enthaltene Arbeitszeit, sondern durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die zu ihrer Reproduktion erheischt ist.“ Denn in der bloßen Reproduktion nach dem Modell der ersten Maschine, des Prototyps, ist genau die wissenschaftlich-technische Arbeit des Wissenschaftlers/Ingenieurs nicht mehr zu leisten, die zur ersten Maschine dieser Art führte. Weil die Arbeit des Wissenschaftlers/Ingenieurs allgemein d. h. aber auch geronnen ist, kann sie – früher vom technischen Zeichner – heute über den Softwarebefehl ‚Kopieren‘ begriffslos reproduziert werden. Wenn demnach das Resultat des Wissenschaftlers/Ingenieurs keine wertbestimmte Ware ist, kann auch dessen Arbeit keine wertbildende Arbeit gewesen sein, denn wertbildend ist die abstrakt menschliche Arbeit oder die Arbeit, die durchschnittlich gesellschaftlich notwendig für ein Resultat aufgebracht werden muß. D. h. im Ergebnis: naturwissenschaftlich-technische Arbeit ist – so sie denn erfolgreich gewesen ist – gebrauchswertbildend aber nicht wertbildend. Das hat Konsequenzen für den Begriff der Steigerung der Produktivkraft der Arbeit.“ (Bensch: *Zum Begriff wissenschaftlicher Arbeit*, S. 158)

trachtet insofern Luxus, als sie nicht im gegenständlichen Sinne produktiv sind. Die an Profitmaximierung orientierte Wirtschaft hat somit kein unmittelbares Interesse an der Finanzierung hochschulischer Forschung, da diese als Kostenfaktor zunächst die Bilanz der Unternehmen belastet. Deshalb kommt die Organisation des Wissenschaftsbetriebs nicht der Wirtschaft, sondern der Gesellschaft zu. Damit stehen das Ziel der ökonomischen Effizienzsteigerung und das der technischen Innovationsfähigkeit zueinander in einem Spannungsverhältnis. Die Spannung wird durch komplizierte Steuerungsmechanismen pragmatisch austariert, ohne aber das Problem sachlich oder begrifflich lösen zu können. Steuerungsmechanismen sind von staatlicher Seite gesetzte finanzielle Anreize, die das ökonomische Interesse der Akteure so beeinflussen, dass Prozesse wie von Zauberhand im Sinne ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Funktion konstruktiv verlaufen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Rolle der sog. Bildungsforschung zu erwähnen. Sie beschäftigt sich mit der positivistischen Definition von Bildung und stellt ein interdisziplinäres Forschungsfeld dar, das in den Wirtschafts- und Betriebswissenschaften ebenso angesiedelt ist, wie in der Pädagogik, den Erziehungswissenschaften oder der Soziologie. Dabei liefert sie die statistischen Daten und methodischen Begriffe, die der Begründung der politischen Bildungsreformen dienen. Auf diese Weise werden Erscheinungen wie der ‚demographische Wandel‘ und der daraus resultierende ‚Fachkräftemangel‘, die ‚mangelnde Durchlässigkeit des Bildungssystems und die ‚Steigerung der Mobilität der Studierenden‘ statistisch definiert und methodisch konzeptioniert. Diese Studien werden nicht selten direkt von den Ministerien in Auftrag an unterschiedliche Stiftungen, Dienstleister oder Universitäten vergeben. Nach dem eigenen Verständnis wird zwar unabhängig geforscht und insbesondere an den Universitäten finden sich hier auch weiter gefasste Forschungsthemen, die die Grundlagen betreffen und ins Philosophische hineinreichen. Aber letztlich findet bis in die Universitäten hinein früher oder später eine Rückbindung der Forschungsprogramme und -ergebnisse an die Kriterien der wissenschaftlichen Evaluierbarkeit statt, die da wären: Drittmittel, Drittmittel und nochmal Drittmittel, schließlich auch die Quantität von Publikationen, die Quantität der Zitationen, Internationalität etc. Exzellenz als inhaltliches Kriterium wird nebensächlich, da Inhalte nicht quantitativ messbar sind. Die Freiheit der Wissenschaft wird so strukturell eingehegt, mit und gegen den Willen der einzelnen Protagonisten innerhalb des

Bildungssystems.⁸

Dieses Angebot an Methoden, Zahlen und Konzepten kann schließlich von der Politik aufgegriffen und in politische Programme übersetzt werden: ‚Bologna‘, KMK-Beschlüsse, Konzepte wie ‚Lebenslanges Lernen‘ und ‚Offene Hochschule‘ usw. Die dabei von der Politik mit dem Bildungssystem verfolgten Ziele werden mit den entsprechenden Beschlüssen und Erklärungen klar benannt: In der globalen Konkurrenz soll das Bildungssystem mobile Arbeitskraftunternehmer hervorbringen, die sich mit den Zielen der EU identifizieren und so deren Wettbewerbsfähigkeit gewährleisten.

Dieser politisch-pragmatische Umgang mit dem Bildungssystem setzt die Sinnhaftigkeit seiner Reformen voraus: „Die Weichen sind gestellt, und das Ziel ist sinnvoll [...]“.⁹ Dabei ist der politische Pragmatismus in seinem Selbstverständnis schlecht kritisierbar, da er nach eigenen Maßstäben nur für das Funktionieren, nicht aber für die Kritik der eigenen Prämissen zuständig ist. Etablierte politische Programme geraten immanent nur dann in einen Rechtfertigungszwang, wenn sie ihre intendierte Funktion nicht hinreichend erfüllen. Wie soeben dargestellt, gerät aber die Politik sehr wohl sachlich in einen Konflikt zwischen dem Ziel der ökonomischen Effizienzsteigerung im Bildungssystem und den Subjekten, deren Bildung sich dem Ziel ökonomischer Effizienz nicht umstandslos subsumieren lässt.

Kompetenz

Die pragmatische Reorganisation der Bildung macht auch vor deren Zielen nicht halt. An dieser Stelle ist der Kompetenzbegriff zu nennen, der so wie die bundesdeutschen Bildungsreformen der letzten 20 Jahre insgesamt, seine Rechtfertigung paradigmatisch aus der Kritik des klassisch-bürgerlichen, humanistischen Bildungsideals beziehen, das insbesondere durch die Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts verkörpert wird.

Sein erklärtes Ziel bei den Reformen des preußischen Bildungssystems war die Realisierung des Menschenbildes der Aufklärung, also die Realisierung des politisch reflektierten und autonom handelnden Individuums, das zugleich seinen ökonomischen und politischen Beitrag zu leisten im Stande ist. Dieses

8 Vgl. die Debatte zwischen Reuss/Rieble und der DFG: Reuss/Rieble: *Die freie Wissenschaft ist bedroht*; Deutsche Forschungsgemeinschaft: *Stellungnahme zum Beitrag „Die Freiheit der Wissenschaft ist bedroht“*.

9 Europäische Bildungsminister: *Der Europäische Hochschulraum*.

Ziel sollte durch ein Bildungssystem erreicht werden, dass in der Grundschule zunächst Techniken wie Lesen und Schreiben vermittelt, so dass dann mittels dieser Techniken fachliche Inhalte auf dem humanistischen Gymnasium erlernt werden können, um die Lernenden schließlich zu befähigen, ihre eigenen Lernprozesse unter fachlicher Anleitung durch die Professoren an den Universitäten zu gestalten. Zugleich sollte es in jedem Stadium der Ausbildung möglich sein, mit dem Erlernten in die Berufstätigkeit zu wechseln, so dass es sich in der Organisation von Bildung immer auch um das Austarieren der Techniken und Inhalte und der Reflexion des Lernens selbst drehte. Das Lernen des Lernens einerseits und die berufliche Anbindung der Lehrinhalte wurden gleichermaßen bedacht. Die Bildungsreformen, wie sie von Humboldt vorgedacht worden waren, waren auf bürgerliche Chancengleichheit in Abgrenzung gegen die ständischen Hierarchien ausgerichtet. Bildung wurde als Selbstzweck verstanden und erst in zweiter Linie diente sie den Zwecken der Ökonomie und der Nation.¹⁰ Zudem verstand Humboldt Bildung explizit als gesellschaftliche Aufgabe, nicht als ökonomische oder staatliche.

Das klassische, humanistische Bildungsideal wird spätestens seit den Bologna-Reformen zu einem Pappkameraden, der zugunsten eines pragmatischen Bildungsideals niedergerungen wird. Inwieweit dieses Bildungsideal überhaupt jemals wirkmächtig war, wäre anderweitig zu beantworten. Anekdotisch sei aber darauf hingewiesen, dass Humboldt selbst bereits nach 14 Monaten aus dem Amt des Bildungsministers schied, weil er keine Möglichkeit sah, eine zentrale Bedingung seines Programms zu realisieren: die Trennung des Bildungsministeriums vom Ministerium für Inneres. Die institutionelle Trennung wäre die Bedingung dafür gewesen, das Bildungswesen von ökonomischen und staatlichen Interessen wenigstens organisatorisch unabhängig zu machen. Die preußische

10 Humboldt verknüpft seinen Humanismus mit nationalen Motiven. Dies kann im Zusammenhang dieses Themas nicht umfänglich kritisiert werden: „Um nun auf immer diesen Abweg zu verhüten, braucht man nur ein dreifaches Streben des Geistes rege und lebendig zu erhalten: einmal Alles aus einem ursprünglichen Prinzip abzuleiten (wodurch die Naturerklärungen z.B. von mechanischen zu dynamischen, organischen und endlich psychischen im weitesten Verstande gesteigert werden); ferner Alles einem Ideal zuzubilden; endlich jenes Prinzip und dies Ideal in eine Idee zu verknüpfen. Allerdings läßt sich das geradezu nicht befördern, es wird aber auch Niemand einfallen, daß unter Deutschen dies erst befördert zu werden brauchte. Der intellektuelle Nationalcharakter der Deutschen hat von selbst diese Tendenz, und man braucht nur zu verhüten, daß sie nicht, sei es mit Gewalt oder durch einen sich freilich auch findenden Antagonismus, unterdrückt werde.“ Humboldt: *Über die innere und äußere Organisation von höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, S. 97.

Bildungsreform wurde deshalb durch seine Nachfolger umgesetzt, wobei das letztlich politisch umgesetzte Konzept unter der Einflussnahme der Restauration angepasst war.¹¹

Es ist konsequent, wenn die Abkehr von diesem Bildungsideal auch beinhaltet, das Bildungsziel zu reformulieren: Anstelle von Bildung sollen jetzt Kompetenzen erworben werden.

Zwar liegt auch das Ziel der Kompetenzbildung noch in der Ausbildung selbstverantwortlich handelnder Individuen, aber es wird als Vorteil verstanden, dass die Kompetenzen nicht mehr eng an die Inhalte gebunden sind, sondern Dispositionen zur Bewältigung von Lebenssituationen überhaupt darstellen. Die Lernenden sollen möglichst vielseitig und lebenslang einsetzbar sein, wobei eine Spezialisierung auf einen bestimmten Gegenstandsbereich eher hinderlich wäre. Mit den modernen „Arbeitskraftunternehmern in der Wissensgesellschaft“ und dem „unternehmerischen Selbst“, haben die Genealogen nach dem eigenen, sozial-kritischen Verständnis die entsprechenden Sozialcharaktere bereits umfassend beschrieben (–allerdings mit dem Problem, die kritische Distanz zu dem, was sie kritisieren wollen, nicht angeben zu können. Sozialcharakter und subjektive Identität werden so tendenziell ununterscheidbar). Jedenfalls zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie über Schlüsselkompetenzen, Fremdsprachenkenntnisse, Erfahrungen in der Drittmittelakquise und Kenntnisse des Projektmanagements verfügen, und außerdem das finanzielle Risiko ihres lebenslangen Lernprozesses möglichst selber tragen. Die Konsequenz ist ein pädagogisches Konzept, das die Befähigung zur Selbstorganisation vermitteln will, aber damit tendenziell gleichgültig gegen die zu erlernenden Sachgehalte bleibt. „Kompetenzen bringen also die Selbstorganisationsdispositionen des konkreten Individuums auf den Begriff: es geht um Dispositionen des Denkens und Handelns.“¹²

11 Vgl. Benner: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie*.

12 „Wozu Kompetenzen? Es wäre unsinnig, einen neuen Begriff einzuführen, ohne daß er eine neue Problemlage erfaßte. Aus den erwähnten wirtschaftspolitischen Veränderungen folgen für den einzelnen Beschäftigten Forderungen nach Erhöhung der externen und internen Flexibilität, nach Eigeninitiative und Polyvalenz der Arbeitskraft. Damit sind die Lernenden als selbstorganisierende Systeme zu begreifen. Kompetenz bringt u.E. im Unterschied zu anderen Konstrukten wie Können, Fertigkeit, Fähigkeit, Qualifikation usw. die Selbstorganisationsdisposition des konkreten Individuums auf den Begriff.“ (Erpenbeck: *Die Kompetenzbiographie: Wege der Kompetenzentwicklung*, S. 29 f.) „Diese Tendenz setzte sich in den 1980er und 90er Jahren durch, indem die Idee der transferierbaren Schlüsselqualifikationen oder neuerdings Konzepte wie ‚Lernen lernen‘ und ‚eigenverantwortliches Arbeiten‘ in den Vordergrund rückten. Die Tendenz wurde

Darin spiegeln sich die ökonomischen Interessen der Wirtschaft wieder: Wenn die Akkumulation nicht durch einen Mangel an Arbeitskräften behindert werden soll, dann braucht die Industrie in Prosperitätsphasen ein Heer von „Fachkräften“, das omnipotent und flexibel einsetzbar ist, so wie sie umgekehrt in schlechten Konjunkturzyklen dieselben auch wieder entlassen können muss, um Kosten sparen zu können. Ebenso entspricht die Forderung nach flexiblen Arbeitskräften einem Arbeitsmarkt, dessen Nachfrage nicht planbar ist, sondern sich chaotisch durch die Konkurrenz der Teilnehmer herstellt.

Dass in bestimmten Krisen dann doch Kräfte vom Fach gesucht werden und nicht irgendwelche Kompetenzfreaks, ist wiederum Ausdruck der systemimmanenten Paradoxie, dass für die meisten Tätigkeiten eben doch Fachwissen notwendig ist. Die Lösung dieser Paradoxie, sich zu einer flexibel einsetzbaren Fachkraft zu machen, wird dann den Arbeitskräften zu einem Großteil selbst überantwortet: Zwar werden zunehmend staatliche Weiterbildungsprogramme aufgelegt, Universitäten richten sich an diesem Bedarf aus, aber das finanzielle Risiko trägt jeder selbst. Die Organisation der „Life-Work-Balance“ wird angesichts der Anforderung an Flexibilität und lebenslange Lernprozesse zur Farce. Lebenslanges Lernen ist entweder unter prekären Verhältnissen in der Arbeitslosigkeit zu organisieren oder innerhalb von Arbeitsverhältnissen, die ihrerseits mit Arbeitsbelastungen am Rande der Belastungsdepression verbunden sind. Klar ist nur, wenn die „Arbeitskraftunternehmer“ diese Paradoxie nicht lösen, finden sie eben keine Arbeit.

Aber die Funktionalisierung des Lernens hat Grenzen. Spätestens für die Realisierung des ökonomischen Ziels der Innovationsfähigkeit gegenwärtiger Gesellschaften wäre es günstig, wenn wenigstens die Naturwissenschaftler wüssten, womit sie es in den Naturwissenschaften zu tun haben. Wenn die Naturwis-

schließlich verstärkt durch die Testprogramme der OECD, in denen sogenannte ‚life skills‘ angesprochen wurden, die es Jugendlichen ermöglichen sollen, mit gegenwärtigen und zukünftigen Anforderungen in ihrem alltäglichen privaten und beruflichen Leben, als Staatsbürger und beim lebenslangen Weiterlernen zurechtzukommen. Im Gegensatz zu früheren Formulierungen formaler Bildungsziele sind die Zielvorstellungen, von denen hier die Rede ist, nicht als verallgemeinerte, kontextfreie Fähigkeitsdimensionen gedacht, sondern sehr stark ‚funktional‘, d. h. von den Anforderungen der Lebens- und Arbeitswelt ausgehend. Genau diese Kombination von ‚inhaltsübergreifend‘ und zugleich ‚anforderungs- und situationsbezogen‘ verbindet sich mit dem Kompetenzbegriff. In der deutschen Fachdiskussion wurde es üblich, von Sach-, Methoden-, Sozial- und Personalkompetenzen zu sprechen, die in der Berufspädagogik als Aspekte beruflicher Handlungskompetenz verstanden werden.“ (Klieme: *Was sind Kompetenzen und wie lassen sie sich messen*, S. 10)

senschaften ihrerseits sich nicht konstruktivistisch verstehen – und dass ein Berechnungsfehler technisch verheerend sein kann, weiß jeder Ingenieur – dann drängen sich auch die Fragen nach dem erkennenden Subjekt auf, zwar nicht notwendig im Sinne des technischen Funktionierens, aber notwendig in dem vermittelten Sinne der Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von naturwissenschaftlicher Erfahrung.

Wenn die beschriebenen Paradoxien existieren, dann haben auch die philosophischen Gehalte, einen Gegenstandsbereich, der gegen die aktuellen Trends etwas zur Klärung aktueller Bildungsfragen beizutragen hat – gerade weil diese Gehalte nicht unmittelbar nutzenorientiert sind. Darin werden die arbeitenden und sich bildenden Subjekte als Subjekte ebenso thematisch, wie die Frage nach ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Stellung. Dann werden auch die Bedingungen der Möglichkeit der Reflexion der gesellschaftlichen Funktion der Natur-, Geistes- und Bildungswissenschaften reflektierbar. Der Bildungsbegriff reicht in die Philosophie hinein, der Kompetenzbegriff nicht. So oder so ist aber die gesellschaftliche Duldung oder gar Organisation von Institutionen, in denen diese Reflexionen (egal unter welchem fachlichen Titel) stattfinden und öffentlich diskutiert werden können, ein Akt gesellschaftlicher Freiheit. Dann wäre aber der Kompetenzbegriff radikal zu überdenken.

Inwieweit der allgegenwärtige Pragmatismus auch die Geisteswissenschaften verändert, soll im Folgenden an deren Umgang mit dem Subjektbegriff verdeutlicht werden.

Die Illusion der Chancengleichheit oder die gesellschaftliche Funktion der Geisteswissenschaften

Während die gesellschaftliche Funktion der Naturwissenschaften an ihren technischen Gehalten ansetzt, ist die Bestimmung der gesellschaftlichen Funktion der Geisteswissenschaften weniger eindeutig. Verfolgt man aber die Entwicklung insbesondere derjenigen geisteswissenschaftlichen „Denkstile“, die sich selbst als kritisch verstehen – z.B. der frühe Pragmatismus (insbesondere bei Dewey gegen den Subjekt-Objekt-Dualismus bzw. Intellektualismus des Idealismus gewendet), Strukturalismus, Postmoderne, cultural studies und die daraus entsprungenen Post-Postmodernen Schulen, dann lässt sich hier rekursiv wenigstens feststellen, dass sie funktionieren. Was sich in den Geisteswissenschaften seit der Kritik am Geistbegriff Hegels und der Kritik an der Kritik der politischen Ökonomie abbildet, ist die Demontage der disfunktionalen Prämis-

sen des Denkens und Wissens – die Dekonstruktion der Begriffe Subjekt, Objekt und Differenz. Dabei ist das Ausgangsargument bezogen auf den notwendig allgemeinen Geltungsanspruch wissenschaftlicher Urteile, der in der Philosophie Hegels auf den Begriff des Weltgeistes führt, also auf eine Instanz, die den Individuen übergeordnet ist und die Vielheit in die Einheit eines logisch-philosophischen Prinzips integriert. Diese Integration, die sich auch auf empirisch-politische Phänomene bezieht, wird in den entsprechenden Diskursen als Grund und Ausdruck eines Herrschaftsprinzips ausgemacht: Subjekt der Herrschaft ist das transzendente, also autonome Subjekt.¹³ Das Mittel der Abschaffung dieser Herrschaft des Vernünftigen über das Unvernünftige wird in der Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus gesehen, so dass die Dekonstruktion des transzendentalen Subjekts paradigmatisch für viele Denkstile im 20. Jh. wird.

Welchen Status die Subjekte in diesen Theorien jeweils haben, wäre bezogen auf die verschiedenen Richtungen zu differenzieren, aber einig sind sich alle darin, dass den Subjekten ihre transzendentallogischen Prämissen und die daraus folgenden moralphilosophischen Konsequenzen, kurz ihre Autonomie, abgesprochen werden müssen. Das ermäßigt auch die praktischen Konsequenzen, die aus den Geisteswissenschaften als programmatisch neutralisierten Diskursen ausgeschieden werden. Auf der Seite der Sozialwissenschaften ist umgekehrt (und in Wechselwirkung mit der Ermäßigung transzendentallogischer Prämissen) auch das Objektive aufgelöst worden. Während die *Kritik der politischen Ökonomie* den Anspruch umsetzte, die Gesetzmäßigkeit der modernen Ökonomien zu verstehen, also die Ökonomien von Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, und die daher einen besonderen Gegenstandsbereich ausmachen, wird in den etablierten sozialwissenschaftlichen, philosophischen, überhaupt geisteswissenschaftlichen Analysen der Anspruch auf Objektivität aufgelöst.

Dort, wo die aktuelle Bildungsforschung Rechenschaft über ihre Resultate ablegt, wird die Abkehr vom klassischen Bildungs- und Subjektbegriff unter anderem durch Bourdieus Kritik gesellschaftlicher Machtstrukturen begründet. In den Studien „Illusion der Chancengleichheit“ und „Homo academicus“ untersucht Bourdieu das französische Hochschulsystem der 1970er Jahre. Ein Resultat

13 Peter Bulthaupt interpretiert die Härte des vermeintlich autonomen Subjekts als einen Reflex auf die Härte seiner Umgebung: „Die intellektuelle Selbstbehauptung, deren Prinzip die gewaltlose Übereinstimmung vernünftiger Subjekte ist, bedarf so derselben Härte wie die Heteronomie, in der sie sich behauptet.“ (Bulthaupt: *Einige Überlegungen zu Adornos Theorie der Halbbildung*, S. 64)

tat dieser Studie ist die Feststellung, dass bildungsferne Schichten schlechtere Aufstiegschancen haben als bildungsnahe, ein anderes Resultat ist, dass ein höheres gesellschaftliches Bildungsniveau aber nicht zu einer besseren Chancengleichheit führt. Dieses Bildungsparadox sei Ausdruck der gesellschaftlichen Bildungseliten, die – so wird mitunter kurzgeschlossen – dann unmittelbar mit den humanistischen Bildungsidealen und -strukturen einhergingen.

In unserem Zusammenhang interessant ist, dass Bourdieu das Problem der Chancengleichheit nicht ökonomisch untersucht, sondern es in den Habitus von elitär agierenden Sozialcharakteren verlegt. Weil Subjektivität und Objektivität keine eigenständigen Gegenstandsbereiche mehr betreffen sollen, werden sie in die empirischen Akteure verlegt, um den Preis, dass gegen die Intention Bourdieus die sozialen Bestimmungen zu Determinanten des individuellen Verhaltens bis in die Körperbildung hinein werden, ohne dass es daraus noch ein Entrinnen geben könnte. Bourdieu steht für eine begriffliche Verkehrung, die für die Bildungspolitik paradigmatisch wird: Die Vertreter traditioneller Bildung gehören den privilegierten Schichten an, die bildungsfernen Schichten sind unterprivilegiert. Bourdieu unterscheidet nicht zwischen Bildungsinhalten und sozialen Schichten, sondern identifiziert beides. Auf diese Weise liegt der Schluss nahe, dass humanistische Bildung elitär sei, Ausdruck von Antiaufklärung und nicht von Aufklärung. Dass Bildung ihren Anspruch auf Allgemeinheit nicht einlösen konnte, sondern zum Privileg einiger Berufsgruppen verkommen ist, wird zur Begründung ihrer Abschaffung, damit Chancengleichheit herrsche. Obgleich der Grundgedanke Bourdieus, gesellschaftliche Machtstrukturen durch die Bildung von Machtgruppen zu erklären, seine Relevanz hat, ist es ein eindimensionaler Erklärungsansatz.¹⁴ Ein weiterer Erklärungsansatz wäre der gerne vernachlässigte ökonomische Ansatz, wonach nicht die gesellschaftlichen Eliten die Chancengleichheit verhindern, sondern diese über die Nachfrage nach Arbeitskräften durch den Arbeitsmarkt bestimmt wird. Chancengleichheit erweist sich dann in entfremdeter Gestalt als Gleichheit in der Konkurrenz auf dem Markt.

Was heißt das für die gesellschaftliche Funktion der Geisteswissenschaften? Nach der Abwicklung des Dualismus von Subjekt und Objekt reduziert sich die Beschäftigung mit dem Bestehenden auf dessen Beschreibung und Analyse in

14 Von hier aus schließen sich Überlegungen zur Beteiligung bildungsferner Schichten an, was eine wichtige Reflexion ist. Ein anderes Thema, dass durch diese Reflexionen zweifelsohne vorangetrieben wurde, ist die Etablierung von Frauen in der Gesellschaft. Ein Gedanke, der den Humanisten wie Hegel und Humboldt nicht eben geläufig war. Die Grenze solcher Emanzipationstendenzen liegt in deren gesellschaftlicher Funktion.

einem programmatisch normativ neutralen, wissenschaftlichen Raum. Nicht ganz zufällig wird der Ausdruck *Normativität* heutzutage oftmals pejorativ verwendet. Dabei bleiben die Programme immanent und fragen nicht nach den Prämissen und Zwecken ihres eigenen Tuns und eben dadurch erfüllen sie ihre gesellschaftliche Funktion. Die Konzeptionen reformulieren in gewisser Weise das gesellschaftliche Selbstverständnis in einer Terminologie, die assoziativ ist, und wirken indirekt meinungsbildend: Unter dem Vorwand, Normativität kritisieren zu wollen, bieten sie der Öffentlichkeit ein Repertoire von Konzepten, die einen Gemeinsinn hervorbringen, der seinen Bezugspunkt im allgegenwärtigen Pragmatismus des Faktischen hat.

Mit der Demontage des autonomen Subjektbegriffs ist die Umwandlung des Bildungsbegriffs mit seinen normativ-kritischen Implikationen in den Kompetenzbegriff konsequent. Gegen diese pragmatische Tendenz, in der Subjektivität und autonome Reflexion gegenstandslos zu sein scheinen, ist aber aufzuzeigen, dass Subjektivität als kritisches Regulativ unverzichtbar ist. Dann wäre am Subjektbegriff festzuhalten und dieser wäre als Maßstab der Kritik an die Aporien der aktuellen Bildungsforschung zu halten.

Der gebotene Schritt über die Determinanten

Abschließend komme ich auf die Überlegungen zur Bestimmung des Gegenstandsbereichs kritischer Bildung zurück:

In der Formulierung von der Realisierung des Gattungswesens liegt nicht nur die Vorstellung der Vergesellschaftung, sondern auch die Vernunft als Telos von Gesellschaft – so zumindest in deren sozialphilosophischen Auslegungen bei Fichte und Hegel. Vernunft als Telos von Bildung zu bestimmen, ist aber problematisch, weil Vernunft nicht umfänglich realisiert ist – wie Fichte festgestellt hatte. Realisiert ist instrumentelle Vernunft, keine selbstbewusste. Theoretisch wird dieser Begriff erfüllt durch die erkenntnistheoretischen Reflexionen, die im Deutschen Idealismus auf ihren Begriff gebracht werden. Objektivität im erkenntnistheoretischen Sinne verweist auf die wissenschaftliche Objektivität der Urteile, die durch Begründungen hergestellt wird und die Vernunft als Vermögen der Begründung voraussetzt. Diesem erkenntnistheoretischen Vernunftbegriff waren seine praktischen Implikationen, war seine Verwiesenheit auf die Praxis, eingeschrieben bis in die sozialphilosophischen Entwürfe des Deutschen Idealismus hinein, in denen der Gedanke einer realisierten Vernunft in der Gesellschaft entfaltet wurde.

Zugleich war aber weder bei Hegel, noch im weiteren Umkreis der Vertreter eines klassisch-bürgerlichen Bildungsideals das Problembewusstsein für die Brutalität erzieherischer Methoden ausgebildet oder gar die Frage nach den sozialen Bedingungen der Teilhabe von Frauen oder anderen sozialen Gruppen am Bildungssystem. Die Reflexion der Wirklichkeit von Bildung war nicht das Problem der Philosophen, sondern die Bestimmung ihres Gegenstandes. Daran entzündete sich nicht nur die Kritik von Marx an Hegel, sondern dieser Mangel stellt auch die Motivation des Programms der Vermittlung von Bildungstheorie und -praxis bei Humboldt dar. Diese Kritik bestimmt Bildungskonzepte bis in die Gegenwart (auch die von mir kritisierten, das muss man zu ihrer Verteidigung sagen).

So ist Hegels Gesellschaftsbegriff von der Prämisse geleitet, dass mit den Errungenschaften der Französischen Revolution eine rechtliche Grundlage historisch ins Werk gesetzt worden ist, die der Inbegriff der gesellschaftlichen Realisierung des vernünftigen Willens ist. Die Wirklichkeit sei vernünftig und die Vernunft wirklich.

Vor diesem Hintergrund erscheint Bildung bei Hegel in zwei Hinsichten: als Bildung des Gattungsvermögens in menschheitsgeschichtlicher Hinsicht und als Bildung des individuellen Bewusstseins im Sinne einer Erziehung und Befähigung zur Teilhabe an den Zwecken der sittlichen Gesellschaft. Durch Bildung werden die Interessen des Individuums mit den Interessen der vernünftigen Allgemeinheit vermittelt, so dass beide Bildungsbegriffe in der Sittlichkeit zusammenfallen: Weil die Wirklichkeit bei Hegel anders als bei Fichte vollkommen ist, geht es in der Bildung darum, die Individuen zur Teilnahme zu befähigen, nicht um die weitere Entwicklung des Selbstbewusstseins der Gattung.¹⁵ Das ist historisch bereits eingeholt worden. Der darin angelegte Begriff von Autonomie ist nicht der eines von seinen Existenzbedingungen unabhängigen Subjektes, sondern es ist die Vorstellung eines autonomen Subjekts, das seine Existenzbedingungen individuell wie menschheitsgeschichtlich durchgearbeitet und eingerichtet hat. Dadurch hat es sie zu seinen eigenen gemacht. Insofern trifft auch der Vorwurf des Subjekt-Objekt-Dualismus Hegel nicht, weil er eine Vermittlung

15 Was ist damit gemeint? Das Bewusstsein von der Geschichte des Denkens und dessen Begriff. Diese Geschichte des Denkens manifestiert sich in der Geschichte der Wissenschaften, also z.B. den Natur- oder Geisteswissenschaften. Dort werden wissenschaftliche Ergebnisse erzielt, die zeigen, dass es das Denken gibt. Die wissenschaftlichen Resultate sind allen denkenden Wesen grundsätzlich zugänglich, in dem Sinne, dass sie das Vermögen haben, diese Resultate nachzuvollziehen. Das Wissen darum ist Gattungsbewusstsein im Sinne eines philosophischen Selbstbewusstseins.

in der Differenz anstrebt.

Die Emphase Hegels erscheint in unserer Gegenwart vor allem im Lichte ihres historischen Scheiterns. Schon der Hegel-Schüler Eduard Gans hatte Bedenken darüber geäußert, dass in einer Gesellschaft keine politische Opposition möglich sein sollte. Marx zeigt darüber hinaus sogar auf, dass sich in der bürgerlichen Gesellschaft nicht die sittliche Vernunft ihre gesellschaftliche Form gegeben hat, sondern die ökonomischen Produktionsbedingungen eine überindividuelle rechtliche und soziale Form angenommen haben. Das Subjekt wird nicht autonom, sondern zum ökonomischen Faktor. Während Hegel den Begriff einer vernünftigen Rechtskonstellation durchführt, stellt Marx dem die Analyse der historischen Situation entgegen, mit der das Gesellschaftsmodell Hegels eigentlich hätte vermittelt sein sollen. Funktion und Disfunktion sind bei Hegel ununterscheidbar, während sie in der Konfrontation mit der Realität, wie Marx sie fasst, auf unterschiedliche Gegenstandsbereiche verwiesen werden.

Unter diesen umgekehrten Vorzeichen stellt sich die gesellschaftliche Funktion von Bildung anders dar. Während in der Ausbildung die Befähigung zur Teilnahme liegt, und diese Befähigung sich in einen funktionellen Zusammenhang einfügt, wird die Bildung des Selbstbewusstseins zur Bildung des Kritikvermögens der Individuen. Das menscheitsgeschichtlich bestimmte Selbstbewusstsein Hegels kehrt wieder, nicht emphatisch, sondern als Maßstab der Kritik unserer Gegenwart. In diesem Bruch zwischen Individuen und Selbstbewusstsein erscheint ein gebrochener Wille, der zwischen praktischen Anforderungen und Potentialität schwankt. Ziel ist der Wille, der sich selber will, real ist der Wille, der sich unter den gegebenen Bedingungen reproduzieren muss. Bildung kann in der Konsequenz nicht affirmativ humanistisch verstanden werden, weil das Ziel humanistischer Bildung die Realisierung eines vollkommenen Individuums wäre. Bildung muss sich negativ-kritisch verstehen.

Die Gehalte negativ-kritischer Bildung werden bei Heinz-Joachim Heydorn thematisch, als Bildung eines Selbstbewusstseins, das um seine Entzweiung weiß. Telos des Bildungsbegriffs bei Heydorn ist nicht die Vernunft, sondern die Schmerzbefreiung. „Es wird darum gehen, die historisch erlaubte Befreiung zu erkennen, den gebotenen Schritt über die Determinanten.“¹⁶ Entsprechend zeigt Heydorn die Ambivalenz der Bildung zwischen gesellschaftlicher Funktion und Subversion in seiner historischen Entwicklung als Widerspruch zwischen Bildung und Herrschaft auf. Herrschaft erscheint dann einerseits als ein historisches Organisationsmoment und eine gesellschaftliche Technik zur Entwick-

16 Heydorn: Über den Widerspruch von Bildung. vgl. S. 14f.

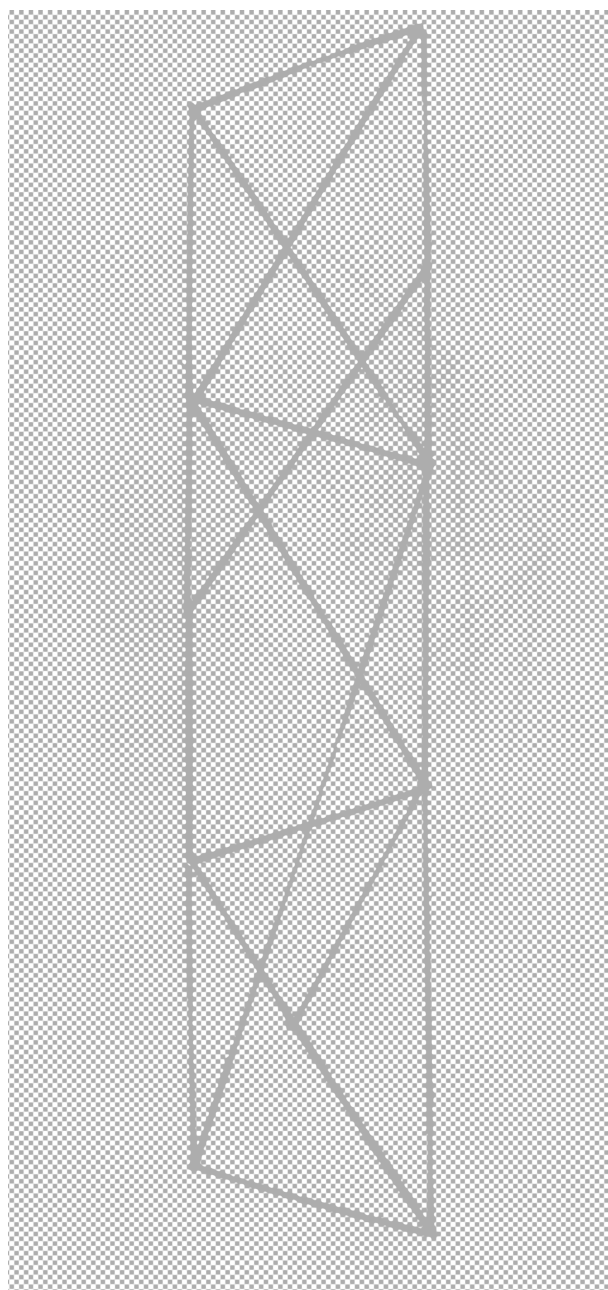
lung der Produktivkräfte (also nicht als Subjekt wie in der Postmoderne), die den Gedanken an einen Zustand der Schmerzbefreiung überhaupt erst denkbar macht und damit auch das Ideal der Bildung als Mittel zur Herstellung dieses Zustands. Zugleich ist Herrschaft aber auch der Grund dafür, dass Menschen leiden und diese Gehalte nicht realisiert werden können. Oder anders formuliert: Insofern Bildung als Bildung kritischer Urteilskraft verstanden wird, birgt die gesellschaftliche Situiertheit von Bildung die Tendenz, die Bildung von Kritik zu verhindern oder zumindest auf ihr konstruktives Moment zu reduzieren. Kritische Bildung wird dadurch in gewisser Hinsicht zu einem fragilen Gut, immer bedroht durch die Wirkmächtigkeit des Faktischen. „[D]ie im Geist schon gewußte Schmerzbefreiung wird von der Wirklichkeit aussichtslos dementiert.“¹⁷ Bildung ist darüber hinaus ein reflexiver Prozess, in dem die Menschen die bewusstlos erlittenen Stadien ihrer Entwicklung noch einmal durchdenken, um die historisch jeweils anderen Anknüpfungspunkte finden zu können, von denen aus Emanzipation, Weiterentwicklung möglich ist.

Wenn kritische Bildung aber weder Faktum ist noch Utopie, wo ist dann der Ort kritischer Bildung zu finden; und wie lassen sich ihre Inhalte bestimmen? Bildung, die öffentlichkeitswirksam ist, findet in Bildungsinstitutionen statt – vom Kindergarten bis zur Universität, vom Bildungsverein bis zur Berufsakademie. Dann ist sie aber nicht unabhängig, sondern durch die Finanzierung und institutionell regulierte Zielvereinbarungen festgelegt oder zumindest beeinflusst. Ihre Inhalte werden dadurch verändert. Oder sie findet in unabhängigen und damit privaten Bereichen statt – Vereinen, studentischen Lesekreisen oder autonomen AstA-Veranstaltungen, viel zu oft aber um den Preis, ein privater Bildungsakt ohne mehrheitsfähige Öffentlichkeit zu bleiben. Kritische Bildung ist nicht jenseits des Bestehenden angesiedelt, sowenig wie diesseits.

Das Individuum kann sich spätestens nach Marx zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit eingespannt wissen, aber die Wirklichkeit eliminiert mit der aktuellen Bildungspolitik noch das Bewusstsein davon. Vielleicht liegt der Schritt über die gegenwärtigen Determinanten darin, Räume aufzufinden, in denen das Bewusstsein des Mangelhaften und Unrealisierten sich artikulieren kann. Das wäre zugleich der Inhalt kritischer Bildung. Dazu wären die Institutionen ihrerseits strategisch zu benutzen, und politisch wäre mindestens auf ihrer institutionellen Unabhängigkeit zu bestehen.

Literatur

- Benner, Dietrich: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie*, Weinheim 1995.
- Bensch, Hans-Georg: *Zum Begriff wissenschaftlicher Arbeit*, in: Vollgraf, Carl-Erich/Sperl, Richard/Hecker, Rolf (Hrsg.): *Neue Texte, neue Fragen zur Kapital-Edition in der MEGA*, Berlin 2002, S. 151–159.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006.
- Bröckling, Ulrich: *Der Kopf der Leidenschaft*, in: *Leviathan* 2/2013, S. 309–323.
- Bulthaupt, Peter: *Einige Überlegungen zu Adornos Theorie der Halbbildung*, in: *Pädagogische Korrespondenz* 36 (2007), S. 60–66.
- Deutsche Forschungsgemeinschaft: *Stellungnahme zum Beitrag „Die Freiheit der Wissenschaft ist bedroht“ von Roland Reuß und Volker Rieble*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 19.10.2011.
- Erpenbeck, John: *Die Kompetenzbiographie: Wege der Kompetenzentwicklung*, Münster 2007.
- Europäische Bildungsminister: *Der Europäische Hochschulraum. Gemeinsame Erklärung der Europäischen Bildungsminister 19. Juni 1999, Bologna*, siehe <http://www.bmbf.de/de/3336.php>
- Fichte, Immanuel Hermann: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in: *Fichtes Werke*. Band VI, Berlin 1971, S. 289–346.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke* Band 7, Frankfurt a. M. 1986.
- Heydorn, Heinz-Joachim: *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft*, Vauduz 1995.
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die innere und äußere Organisation von höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in: Horst, J.-C. (Hrsg.): *Unbedingte Universitäten: Was ist Universität?*, Zürich 2010, S. 95–103.
- Klieme, Eckhard: *Was sind Kompetenzen und wie lassen sie sich messen*, in: *Pädagogik* (2004), S. 10–13.
- Marx, Karl: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *MEW* 23, Berlin 1963.
- Reuss, Roland/ Rieble, Volker: *Die freie Wissenschaft ist bedroht*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 18.11.2011.



DISPONIBLE ZEIT FÜR DIE FREIE UND ALLSEITIGE BILDUNG GESELLSCHAFTLICHER INDIVIDUEN – ZUR IMPLIZITEN BILDUNGSTHEORIE BEI KARL MARX¹

- 1 Der vorliegende Beitrag fußt auf meinem Vortrag „Die Bildung gesellschaftlicher Individuen unter kulturindustriellen und spektaklistischen Bedingungen – Vortrag zu Theodor W. Adornos ‚Kulturindustrie‘ und Guy Debords ‚Gesellschaft des Spektakels‘, den ich am 25.06.2015 an der Universität Münster, im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Ideologiekritik“ des Allgemeinen Studierendenausschusses gehalten habe. Ich danke dem asta.ms und der Projektstelle Ideologiekritik für die Einladung, die Diskussion und das Lektorat.

„Gebt den Menschen mehr Zeit
und schenkt ihnen viel mehr Raum.“²
(Die Goldenen Zitronen)

„Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft
die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.“³
(Karl Marx und Friedrich Engels)

„Karl Marx als Befürworter freier Individualität? Das passt doch nicht zusammen!“, so würde sicherlich die gängige Einschätzung nach einer Befragung zufälliger Personen im akademischen Spektrum der Geistes- und Sozialwissenschaften lauten. Auf Grundlage der weit verbreiteten und von den ideologischen Staatsapparaten (Schulen, Universitäten etc.) beständig reproduzierten (Vor-)Urteilen gegenüber der Marx'schen Theorie scheint die Sachlage klar zu sein: Die Freiheit der Individuen und deren Individualität sei für Marx kein wichtiges Thema gewesen. Auch trugen gerade die Ideologien und die realen Lebensverhältnisse der ehemaligen Staaten des sogenannten realexistierenden Sozialismus vieles zu diesem Marxbild bei. Selbst nach Auflösung dieser Staaten oder deren Transformation hält sich dieses hartnäckig. In akademischen Veröffentlichungen liest man häufig, die Marx'sche Theorie unterliege einem Produktionsparadigma und behaupte in einer generalisierenden Weise ein Primat der ökonomischen Prozesse vor dem politischen Handeln; kurz: sie sei ökonomistisch.⁴ Und falls politisches Handeln im Marx'schen Oeuvre überhaupt zur Sprache käme, dann unter dem Vorrang der Kollektivität, der kämpfenden Klasse als einer Art Kollektivsubjekt, dem das Individuum untergeordnet sei. Selbst in seiner Konzeption einer nachbürgerlichen, kommunistischen Gesellschaft habe die liberale Freiheit des Individuums keinen Platz; es gehe Marx stets darum, individuelles und gemeinschaftliches Leben zu Lasten der Individualität zu versöhnen.⁵ Im Kommunismus würden letzten Endes „Gemeinschaft und Individualität zusammenfallen.“⁶ Bei Marx zähle das Individuum und seine Freiheit also so gut wie nichts, die proletarische Gemeinschaft dagegen alles; der Einzelne habe sich

2 Die Goldenen Zitronen: *Kaufleute 2.0.1*, aus dem Album „Who's Bad“.

3 Marx/Engels: *Die heilige Familie*, S. 52.

4 Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 95ff.

5 Stellvertretend für diese verbreitete Ansicht, z.B. Neuhauser: *Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit*, S. 43f.

6 Hirschberger: *Geschichte der Philosophie II*, S. 478.

dieser Gemeinschaft unterzuordnen.⁷ Die Marx'sche Theorie sei totalitär, illiberal und ökonomistisch, eingerahmt von einer Geschichtsphilosophie mit metaphysischen Annahmen,⁸ in der, wie Axel Honneth darlegt, „das Zutun oder Handeln der beteiligten Akteure nur eine untergeordnete Rolle [spielt], weil es als bloßer Ausdruck von historischen Notwendigkeiten gilt, die sich ‚hinter ihrem Rücken‘ und also ohne deren Bewußtsein zwangsläufig durchsetzen werden.“⁹ Entgegen dieser weit verbreiteten Ansichten lässt sich insbesondere anhand von Texten rund um das Projekt der *Kritik der politischen Ökonomie* zeigen, dass sich die Marx'sche Theorie durch eine grundlegende perspektivische Offenheit auszeichnet, in der Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums als Zielperspektive zentral sind. Dabei erweisen sich diese weder als totalitär noch als ökonomistisch. Entsprechend gilt es ebenso die Annahme zurückzuweisen, Marx unterstelle historische Notwendigkeiten oder Gesetzmäßigkeiten, die den geschichtlichen Verlauf determinierten.¹⁰ An vielen Stellen seiner Texte weist Marx zwar immer wieder auf bestimmte Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung hin, aber die Bestimmungen von geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten und Notwendigkeiten sind einzig rekonstruktiver Art, also ausschließlich aus einer Ex-post-Perspektive gewonnen; aus ihnen lässt sich keinesfalls ein zukünftig notwendiger Fortschrittsverlauf ableiten.¹¹ Dies gilt beispielsweise auch für die Marx'sche Krisendiagnose. Die der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegende kapitalistische Produktionsweise stellt Marx als einen Prozess dar, der notwendig eine beständige krisenhafte Revolutionierung seiner eigenen Bedingungen ist. Dieser krisenhafte Prozess birgt Risiken, aber auch Chancen für die Emanzipation der Individuen; er zeitigt sowohl zivilisierende als auch barbarisierende Momente. Er birgt emanzipatorische Potentiale, erzeugt aber auch immer wieder neue Formen der Unterdrückung, Fremdbestimmung, Marginalisierung, Machtlosigkeit und Borniertheit für einen Großteil der Menschen, was sich

7 Es gibt in der akademischen Landschaft nur wenige Ausnahmen, die dem skizzierten Bild entgegenwirken. Zu erwähnen ist dabei eine interdisziplinäre Tagung, die 2004 in Wittenberg stattfand, vgl. Pies/Leschke: *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*.

8 Aktuell dazu, vgl. Iorio: *Geschichtsphilosophie*.

9 Honneth: *Die Idee des Sozialismus*, S. 77.

10 Den Ökonomismusverdacht bzw. den Vorwurf der Geschichtsmetaphysik zu widerlegen, ist allerdings nicht der Anspruch des vorliegenden Beitrags. Dazu liegen etliche qualifizierte Studien vor; hervorzuheben ist folgender Sammelband, in dem sich auch die Kontroverse der Debatte widerspiegelt: Behrens: *Geschichtsphilosophie – oder das Begreifen der Historizität*.

11 Vgl. Baumann: *Was tun wir, wenn wir arbeiten?*, S. 183ff.

aber nur *ex posteriori* feststellen lässt.¹² Das heißt, welche der gegebenen, objektiven Möglichkeiten sich realisieren, welche Tendenzen sich zukünftig durchsetzen werden, lässt sich nicht prognostizieren, wie Marx ausdrücklich erklärt, da niemand einen „Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie [besitzt], deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“.¹³ Eine der wesentlichen Aufgaben kritischer Theorie besteht folglich darin, diese gesellschaftlichen Entwicklungen stets aufs Neue und jeweils gegenwartsbezogen konkret zu bestimmen und kritisch zu reflektieren.¹⁴

In der vorliegenden Abhandlung gilt es den Marx'schen Topos „Emanzipation des gesellschaftlichen Individuums“ hervorzuheben, den er im Rahmen seines Projekts der *Kritik der politischen Ökonomie* entwickelt hat. Die grundlegende Ressource, die Marx zufolge eine solche Emanzipation ermöglicht, ist die in einer bestimmten Weise der gesellschaftlichen Produktion freigesetzte Zeit. Diese nennt Marx in den sogenannten Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie „disposable time“¹⁵, also frei zur Verfügung stehende, disponible Zeit. Sie gründet auf einem Zeitfonds, der über die verschiedenen Notwendigkeiten der gesellschaftlichen wie auch der individuellen Reproduktion, die ja notwendig Zeit erfordern, hinausgeht. Dieser Zeitfonds bietet im Prinzip den Raum für eine freie wie allseitige Bildung der gesellschaftlichen Individuen; er stellt die notwendige Voraussetzung für Emanzipation dar. Allerdings ist dieser Zeitfonds zugleich eine gesellschaftlich umkämpfte Ressource, da er insbesondere auch für die kapitalistische Verwertung von allergrößtem Interesse ist, was negative Konsequenzen für eine allseitige Bildung der Individuen zeitigt. All dies gilt es im Rahmen einer kritischen Bildungstheorie in den Fokus zu stellen.

In Abgrenzung zum Individualismus der liberalen Theorietradition und ihrer Vorstellung von Freiheit ist in einem ersten Schritt zu klären, was der Ausdruck „gesellschaftliches Individuum“ im Marx'schen Theoriekontext bedeutet und ob – aufgrund der Formbestimmung „gesellschaftlich“ – nicht doch ein begrifflicher

12 Zur Veranschaulichung seiner rekonstruktiven Ex-posteriori-Vorgehensweise wählt Marx eine Analogie, die keinen Zweifel lässt: „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.“ (Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 39.)

13 Marx: *Brief an die Redaktion der „Otschestwennyje Sapiski“*, S. 112.

14 Vgl. Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 198f.

15 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 603

Verlust an Individualität und Freiheit des Individuums droht, der – wie erwähnt – der Marx'schen Theorie häufig zur Last gelegt wird (I). Daran schließt sich eine kurze Beleuchtung des Begriffs „Bildung“ im Zusammenhang mit der Marx'schen Theorie an (II). Im dritten und vierten Schritt ist der von Marx aufgezeigten Spannung zwischen der Produktion von disponibler Zeit als notwendigem Potential für die Entwicklung der Individualitäten (III) und dem gesellschaftlichen Umkämpftsein der freigesetzten Zeit (IV) nachzugehen. Dabei gilt es insbesondere, die gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen und Beschränkungen für die freie Entfaltung der Individualität auf der Grundlage einer „Ökonomie der Zeit“ ins Visier zu nehmen, die den „Raum“ für gesellschaftliche wie individuelle Entwicklung bietet. Zu guter Letzt ist auf der Grundlage einer Zusammenfassung der Marx'schen Überlegungen eine vorläufige Problemdiagnose der gegenwärtigen Situation hinsichtlich der Schranken, aber auch der Potentiale einer emanzipatorischen Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse zu stellen (V).

I Das gesellschaftliche Individuum und die Robinsonaden

Die Kämpfe um die freie Entfaltung von Individualität sind historisch betrachtet zunächst mit dem klassischen Liberalismus (ca. 1760 bis 1870) verbunden, der den einzelnen Menschen als ein besonderes Individuum in einer vernünftigen Gesellschaft zu verwirklichen trachtete.¹⁶ Mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und der ihr zugehörigen kapitalistischen Produktionsweise richteten sich die gesellschaftlichen Kämpfe des Liberalismus insbesondere gegen feudale und religiöse Privilegien. Diese Strömung kämpfte für private Eigentumsrechte und für eine freie Urteilsbildung. In ideologischer Hinsicht hat dies zunächst dazu geführt, die Bestimmung des Individuums als „freier Mensch“ den staatlichen und institutionellen Zwängen der Gesellschaft entgegenzusetzen. Mit dem Auftreten der ersten frühsozialistischen Bewegungen, die gleichsam ein politischer Ausdruck jener Zeit sind, änderte sich diese Perspektive: Der liberale Individualismus wurde des Egoismus bezichtigt. Es wurde ihm gegenüber die Idee einer tendenziell solidarischen Gemeinschaft gesetzt, in der man, wie

16 Vgl. Stapelfeldt: *Aufstieg und Fall des Individuums*, S. 18f.

Axel Honneth in Abwandlung der Marx'schen Einsicht ausführt,¹⁷ „nicht nur ‚mit-einander‘, sondern eben auch ‚füreinander‘ tätig ist“.¹⁸

Marx hat sowohl auf die Unzulänglichkeiten des klassischen Individualismus als auch auf die des Frühsozialismus hingewiesen, hinsichtlich eines Begreifens gesellschaftlicher Dynamiken und der Möglichkeit einer freien Entfaltung von Individualität. Er nennt die gesellschaftstheoretischen Grundannahmen beider Strömungen „Robinsonaden“, womit Marx in polemischer Absicht auf die noch in seiner Zeit große Mode der sogenannten Robinsonadenliteratur anspielt.¹⁹ Die liberalistischen Ansichten identifiziert er mit der „kleinen Robinsonade“, da sie vom vereinzelt Einzelnen ausgingen, während einige der frühsozialistischen Vorstellungen gewissermaßen „große Robinsonaden“ entwürfen, welche die Gemeinschaft als ein homogenes, handelndes Subjekt imaginierten. Die „kleine Robinsonade“ des Liberalismus setzt methodologisch an separiert handelnden oder arbeitenden Individuen an, die erst anschließend miteinander interagieren, kommunizieren oder miteinander einen Gesellschaftsvertrag abschließen, die also erst in zweiter Linie bzw. nachträglich den sozialen Zusammenhang herstellen. Dagegen vertreten die „großen Robinsonaden“ diverse Vergemeinschaftungsideologien, die sich darin gleichen, dass in ihnen die einzelnen Menschen entweder funktionalistisch zum bloßen Rädchen im Getriebe des Kollektivs degradiert sind, oder sie missverstehen gesellschaftliche Kollektive beziehungsweise sogar die ganze Gesellschaft als eine Art homogenes Subjekt.²⁰ Die „großen Robinsonaden“ streben in der Regel an, die gesellschaftlichen Vermittlungen durch gewissermaßen unmittelbare Beziehungen zu ersetzen. Mit Blick auf die Möglichkeit einer allseitigen Entwicklung der Individualität bedarf es aber – so Marx – vielgestaltiger, gesellschaftlicher Verhältnisse, deren Bedingungs-zusammenhang (nämlich eine weitgehende Aufhebung seiner Subsumtion unter die Teilungen der gesellschaftlichen Arbeit) es dem Individuum erlaubt, dass es „sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann [...] und eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun“.²¹ Als gesellschaftliche Voraus-

17 Vgl. Marx: *Das Kapital I*, S. 87.

18 Honneth: *Die Idee des Sozialismus*, S. 46.

19 Einen gewissen Nachhall erfahren beide historisch-ideologischen Tendenzen – also sowohl die „kleine“ als auch die „große“ Robinsonade – in den heutigen Sozialwissenschaften mit dem methodologischen Individualismus einerseits und dem Kollektivismus andererseits.

20 Vgl. Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 29.

21 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 33.

setzung für die Entwicklung und Entfaltung einer freien Individualität benötigt es somit eine hochgradig differenzierte, diversifizierte und sich weiter dynamisch differenzierende Gesellschaft mit entsprechenden „Zweigen“, Verkehrs- und Vermittlungsformen, in der „[a]lle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen [...] aufgelöst [werden], alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können.“²²

Insbondere in sozialistischen bzw. kommunistischen Utopien wird sehr häufig die Vorstellung der „großen Robinsonade“ vertreten, die in der Regel mit statischen Vorstellungen und Vergemeinschaftungsideologien einhergeht. Diesen gegenüber vertreten Marx und Engels eine dezidiert antiutopistische und dynamische Bestimmung von Kommunismus: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. [...] Das Proletariat kann [...] nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als ‚weltgeschichtliche‘ Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.“²³ Damit ist eine kosmopolitische Kommunismuskonzeption verbunden,²⁴ die die freie Bildung der Individuen in den Mittelpunkt stellt, als kooperative Produktion der Individuen, die eine reiche, je spezifische Individualität wahrhaftig ermöglicht – doch dazu später. Als „wirkliche Bewegung“ fußt die kommunistische Bewegung aber zunächst auf den Bedingungen der jeweils aktuell gegebenen bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung,

22 Marx/Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 465.

23 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 35f.

24 Diese Kommunismuskonzeption ist, wie oben benannt, dezidiert *antiutopistisch*, auch wenn allgemeine Hinweise, wie eine kommunistische Gesellschaft *nicht* sein sollte, bzw. Andeutungen auf emanzipatorisch zu verwirklichende Tendenzen, darin vertreten sind. Sie ist antiutopistisch in dem Sinn, als sie Skizzen einer konkreten Organisation und Ausgestaltung einer zukünftigen Gesellschaft vermeidet, wohl wissend, dass jegliche Vorstellung einer zukünftigen Gesellschaft immer vom gegenwärtigen Zeitgeist – sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht – geprägt sind. Birger Priddat stellt in seiner Untersuchung der Marx'schen Andeutungen kommunistischer Vergesellschaftung folgendes klar: „Wie die Menschen sich koordinieren, wie sie kooperieren (eine Dominanz von kollektiven Formen der Vergesellschaftung ist nirgends hervorgehoben), bleibt *offen*. Nur eine einzige Bedingung ist genannt, gleichsam im Verfassungsrang: kein Kapitaligentum. Darin verborgen ist die Bedingung: keine nicht-legitimierte Herrschaft von Menschen über Menschen. Natürlich gibt es im Kommunismus eine Wirtschaft und eine Gesellschaft.“ (Priddat: „*Reiche Individualität*“, S. 140, Hrvh. CB.)

insbesondere der Entwicklungsdynamik des Kapitals. Darin aber findet die wahre Entwicklung von Individualität ihre Schranke,²⁵ wogegen die kommunistische Bewegung ankämpft – und nur in diesem Kampf ist sie überhaupt, nur so kann sie wirkliche, weil wirkende Bewegung sein.²⁶

Wahre Individualität ist nicht der Gesellschaft gegenüberzustellen. Vielmehr muss sie letztlich sogar als ein weltgeschichtliches Produkt der modernen Gesellschaft betrachtet werden, als eine Leistung der geschichtlichen Entwicklung der Weltgesellschaft, was zunächst eng mit der Entwicklung des Weltmarktes zusammenhängt,²⁷ das heißt: mit allen ihren „Geburtswehen“²⁸. Gegenüber der Vorstellung der „kleinen Robinsonade“ stellt Marx klar: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein *zōon politikón*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und *zusammen* sprechende Individuen.“²⁹ Die Marx'sche Feststellung, dass auch dieser zufällig aus dem Gesellschaftszusammenhang herausgeworfene Einzelne „in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt“, um überhaupt sein Leben reproduzieren zu können, und dass diese zudem in ihm gebildet worden sein mussten, verweist darauf, dass nicht einmal die Romanfigur Robinson Crusoe als fiktionales Exempel

25 Vgl. Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 244: „Als das rastlose Streben nach der allgemeinen Form des Reichtums treibt aber das Kapital die Arbeit über die Grenzen seiner Naturbedürftigkeit hinaus und schafft so die materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist und deren Arbeit daher auch nicht mehr als Arbeit, sondern als volle Entwicklung der Tätigkeit selbst erscheint, in der die Naturnotwendigkeit in ihrer unmittelbaren Form verschwunden ist; weil an die Stelle des Naturbedürfnisses ein geschichtlich erzeugtes getreten ist. Daher ist *das Kapital produktiv*; d.h. ein wesentliches *Verhältnis für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte*. Es hört erst auf, solches zu sein, wo die Entwicklung dieser Produktivkräfte selbst an dem Kapital selbst eine Schranke findet.“

26 Marx und Engels als gute Kenner der Hegel'schen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* spielen mit der Bestimmung des Kommunismus als „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“, sehr wahrscheinlich auf Hegels' Merksatz an: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 24.) Ob und inwiefern in jener Bestimmung des Kommunismus die Vernunftkonzeption Hegels materialistisch aufgehoben ist, wäre eine interessante Untersuchung.

27 Vgl. Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 244.

28 Marx: *Das Kapital I*, S. 16.

29 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 20.

oder gar als Modell für die Behauptung erhalten kann, dass Arbeit eine sozialatomistische, völlig isolierte Tätigkeitsform sei. Denn auch diesem Robinson wurden im Roman Werkzeuge zur Verfügung gestellt, die er nicht selbst produziert hat, die er vom Schiffswrack geborgen hat. Des Weiteren verfügt er über ein spezifisches Wissen darüber, wie er diese Werkzeuge zu verwenden hat und auf seine Situation übertragen kann; er muss dies von irgendwoher gelernt haben. Ohne all diese Voraussetzungen hätten sich weder Autor noch Leserinnen und Leser den fiktionalen Robinson als ein menschliches Wesen vorstellen können. Es lässt sich somit behaupten, dass Robinson große Teile seiner europäischen, insbesondere seiner englischen Gesellschaft sowie der christlichen Kultur mit ihrem Arbeitsethos des *ora et labora* gewissermaßen mit auf die Insel brachte – nämlich in den gegenständlichen Formen der Werkzeuge und „verkörpert“ in den mentalen Formen seines *Know-how* sowie den kulturellen Prägungen, die in ihm wirkten und seine Aktivitäten präformierten.³⁰

Gegenüber dem Ansatz des methodologischen Individualismus zeigt also sogar das fiktionale Beispiel des „Robinson“, dass es nur im Medium der gesellschaftlichen Arbeit überhaupt möglich ist, auch als einzelner Akteur zu arbeiten, zu produzieren oder zu handeln. Selbst um kreativ tätig sein zu können bedarf es, wie Hegel in seiner Kritik am Geniekult der Romantik feststellt, der „Übung und Fertigkeit im Produzieren“ sowie der „Bildung durch den Gedanken“ und „der Reflexion auf die Weise seiner Hervorbringung“; Talent und „Begeisterung“ allein reichen nicht aus.³¹ Mit Blick auf die gesellschaftliche Präformierung des jeweiligen Tuns ist es, wie der Fall Robinson darlegt, allerdings nicht notwendig, dass andere Menschen *unmittelbar* zugegen sind; aus diesem Grund entsteht sehr häufig die *Illusion* der Robinsonade. Auf welche Weise auch immer vermittelt, ob über Traditionszusammenhänge oder sachliche Vermittlungen, es wird immer im Rahmen der Gesellschaft und unter bestimmten gesellschaftlichen sowie historischen Voraussetzungen gearbeitet bzw. werden kreative Tätigkeiten vollzogen. Als Zwischenfazit lässt sich folgender Merksatz festhalten: *Um überhaupt arbeiten, sprechen, kreativ sein etc. zu können, musste immer schon gearbeitet und gesprochen und mussten die Bedingungen für Kreativität gesellschaftlich geschaffen worden sein*, wie etwa ein entsprechendes *Know-how*.

Selbst ein Robinson-ähnliches Individuum ist somit immer schon ein *gesell-*

30 Beispielsweise hat er einen Kalender geritzt, mit einer Wocheneinteilung von sieben Tagen, wobei er an sechs gearbeitet hat und am siebten Tag gebetet.

31 Alle Zitate aus: Hegel: *Einleitung. Vorlesungen über die Ästhetik*, S. 46.

schaftliches Individuum, das heißt: ein von der Gesellschaft geprägtes, formbestimmtes Individuum. Das betrifft sowohl die Bildung seiner natürlichen Anlagen, die durch Bildung, Formung und aktive Aneignung vergesellschaftete oder „*vermenschlichte Natur*“³² werden, wie z.B. die Bildung der fünf Sinne, die Marx zufolge „eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“³³ ist, als auch seine sozialen Anlagen: Denn jedes seiner „*menschlichen Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die Aneignung desselben.*“³⁴ Insgesamt ist also „[j]edes menschliche Individuum [...] das unfreiwillige Produkt der natürlichen und sozialen Lage, innerhalb deren es geboren ist, sich entwickelte“³⁵.

Insofern ist weder die soziale Lage noch die natürliche als gegeben und unveränderbar hinzunehmen. Vielmehr sind Marx zufolge „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“³⁶ Dabei gilt es auch die natürliche Disposition des Individuums emanzipatorisch zu gestalten oder gar umzuarbeiten – wohlgestaltete technische Mittel können hierbei hilfreich sein.³⁷ Des Weiteren ist erforderlich, so Engels, „jedem einzelnen hinreichend Muße zu lassen, damit dasjenige, was aus der geschichtlich überkommenen Bildung – Wissenschaft, Kunst, Umgangsformen usw. – wirklich wert ist, erhalten zu werden, nicht nur erhalten, sondern aus einem Monopol der herrschenden Klasse in ein Gemeingut der ganzen Gesellschaft verwandelt und weiter fortgebildet werde.“³⁸ Diese Muße ist in der Regel politisch zu erkämpfen. Emanzipation bedeutet, sich aus der Unmündigkeit zu befreien, die gesellschaftlichen Bedingungen so umzugestalten, dass Bildung im Sinne einer freien und unbeschränkten Fähigkeits- und Genusentwicklung möglich wird.

32 Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844*, S. 541.

33 A.a.O., S. 541f.

34 A.a.O., S. 539.

35 Marx/Engels: *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation*, S. 462.

36 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, S. 385.

37 Man denke etwa an allerlei Prothesen und gesundheitserhaltende Hilfsmittel, wie Brillen, Hörgeräte, Herzschrittmacher etc.

38 Engels: *Zur Wohnungsfrage*, S. 221.

II Die Bildung des gesellschaftlichen Individuums und ihre Begrenztheit unter bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen

Auf das gesellschaftliche Individuum bezogen verwendet Marx einen sehr weit gefassten Begriff von *Bildung*, der an die Etymologie des Verbs „bilden“ erinnert, in der sowohl die Tätigkeitsaspekte „gestalten“, „formen“ als auch „ausbilden“ präsent bleiben. Immer wieder kommt Marx dabei auf eine Individualität zu sprechen, deren Besonderheit und Einzigartigkeit sich aus ihrer gesellschaftlichen Bildung ergibt. Die Eigenheit des je besonderen Individuums ist als gesellschaftliches Produkt und dessen Reproduktion im Prozess der individuellen Aneignung gesellschaftlicher Gegebenheiten zu begreifen. Die Grundlage für die Möglichkeit einer reichhaltigen, allseitigen Bildung bildet die Vielseitigkeit, Vieltätigkeit und grundlegende Pluralität des Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse. Individualitätsentwicklung und Bildung, gerade auch bei einer freien Bildung, sind somit gesellschaftlich formbestimmt; das sich entwickelnde Individuum ist ein *gesellschaftliches* Individuum.

Es wäre allerdings ein Missverständnis, dies in einem rein passivischen bzw. kontemplativen Sinne zu verstehen. Denn bezüglich der gesellschaftlichen Bedingungen, die dem Individuum hinsichtlich seiner Bildung (vor)gegeben sind, auf die es angewiesen ist, kommt dem aktiven Part des Individuums im Zuge seiner Bildung eine enorme Bedeutung zu, nämlich dem der kooperativen und arbeitsteiligen Aneignung der Lebensbedingungen, der Bildung und Gestaltung seiner Selbst- und Weltverhältnisse. Denn wie schon Georg Christoph Lichtenberg den Begriff „Bildung“ emphatisch gegen die Vorstellungen autoritärer Erziehung verteidigt, ist „die Welt [...] nicht da, um von uns erkannt zu werden, sondern uns in ihr zu bilden“. ³⁹ Bildung ist demzufolge ein mehrfach verschränkter Vorgang von aktiven und passiven Momenten; genauer: Bildung ist ein *medialer* Tätigkeitsprozess, ⁴⁰ bei dem zwar a) die Tätigkeit unter bestimmten, vorgegebenen Bedingungen steht (passiv), die im Bildungsprozess sich angeeignet und

39 Lichtenberg: *Sudelbücher I*, Fn. 1, J 898.

40 *Medial* ist hier in einem grammatischen Sinne zu verstehen, das bei Verben ein Zugleichsein von aktiv und passiv bedeutet. Anders als im Deutschen findet sich bspw. in der altgriechischen Grammatik ein *genus verbi*, der ein aktives Tun ausdrückt, das dem Tätigkeitssubjekt zugleich widerfährt, das es erleidet; dieser *genus* wird als *Medium* bezeichnet. Im Deutschen kann diese Medialität nur annähernd ausgedrückt werden, und zwar durch einen reflexiven Gebrauch von Verben, z.B.: „sich bilden“, „ich bilde mich“.

gestaltet werden (aktiv); aber bei dem sich b) das aktive Tun unmittelbar oder vermittelt auf das tätige Subjekt auswirkt, eine Auswirkung, die ihm widerfährt (passiv). In diesem Sinne versteht auch Marx Bildung als „*praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit“,⁴¹ als eine aktiv-passive Tätigkeit, als Aneignung, Be- und Erarbeitung der Welt im Prozess unserer Selbstformierung; einer Welt, die wir uns aber nicht vorab aussuchen konnten, in die wir hineingeboren wurden.⁴² Doch im Vollzug der Aneignung und Umgestaltung der Welt, im Prozess der Reproduktion des Lebenszusammenhangs, bilden sich zugleich „neue Kräfte und neue Vorstellungen [...], neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache“,⁴³ auf die wir im Idealfall einen Einfluss haben, in die wir intervenieren und die wir mitgestalten können.

Gegenüber allen anderen und vorgängigen Gesellschaftsformationen bietet die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft das bisher wohl größte Potenzial an Entwicklungs- und Bildungsmöglichkeiten für die Individuen in der Geschichte bis dato. Allerdings führt dieselbe Gesellschaft aufgrund ihrer von den Diktaten des Arbeitsmarktes,⁴⁴ der ihm zugrundeliegenden Warenproduktion und der Zweckbestimmtheit von Profitraten beherrschten gesellschaftlichen Praxis, und vor allem, weil sie davon strukturell unlösbar eine Klassengesellschaft ist, zu bornierten, einseitig entwickelten Individuen: „In der bürgerlichen Gesellschaft steht der Arbeiter z.B. rein objektivlos, subjektiv da; aber die Sache, die ihm gegenübersteht, ist das wahre Gemeinwesen nun geworden, das er zu verspeisen sucht und von dem er verspeist wird.“⁴⁵ Insgesamt lassen sich die modernen gesellschaftlichen Verhältnisse, mit ihren bürgerlich-kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsverhältnissen sowie ihren Verkehrsformen, sowohl als Ermöglichungsbedingungen wie auch als Beschränkungen für die Entwicklung einer freien Individualität in den Blick nehmen; es handelt sich somit um zwei Seiten ein und derselben Medaille. Zu begreifen ist ihre innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise unauflösbare Widersprüchlichkeit.

Historisch betrachtet, ist – wie Marx betont – das bürgerliche Individuum und

41 Marx: [Thesen über Feuerbach], 1. ad Feuerbach, S. 6.

42 Um Missverständnissen vorzubeugen, muss heutzutage leider betont werden, dass diese *Selbstformierung* nicht *Selbstoptimierung* bedeutet. Eine emanzipatorische Bildung sollte sich von den Diktaten und Imperativen des Arbeitsmarktes sowie von den bürgerlich-kapitalistischen Role-Models befreien.

43 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 402.

44 Zur Ökonomisierung von Bildung vgl. Klinkisch: *Halbbildung oder Anerkennung?*, S. 218ff.

45 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 404.

die damit verbundene Vorstellung einer freien Individualität das „Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16. Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte“.⁴⁶ In feudalen und ständischen Verhältnissen waren die einzelnen Menschen starr an die gesellschaftliche Position gekettet, in die sie hineingeboren worden sind. In der quasi naturwüchsigen Arbeitsteilung der Feudal- und Ständegesellschaften konnten sich die Menschen ihre Berufe oder ihre Rolle im Gemeinwesen nicht aussuchen. Und „[j]e tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig – erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und der zum Stamm erweiterten Familie“.⁴⁷ So waren etwa die mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zunehmend proletarisierten Massen, die mit der Auflösung des Feudalismus freigesetzt wurden und verstärkt in die Städte wanderten, in einem – wie Marx sich ausdrückt – doppelten Sinn frei geworden, erstens „frei von den alten Klientel- oder Hörigkeitsverhältnissen und Dienstverhältnissen und zweitens frei von allem Hab und Gut und jeder objektiven, sachlichen Daseinsform, frei von allem Eigentum; auf den Verkauf ihres Arbeitsvermögens oder auf Bettel, Vagabundage und Raub als die einzige Erwerbsquelle angewiesen.“⁴⁸ Die Folge war einerseits eine Verelendung der in die Städte gewanderten Bevölkerung, die ja mit der Hoffnung auf Erwerbsmöglichkeiten dorthin gekommen war. Andererseits wurden diese Menschen aus ihrer vormaligen Quasi-Naturgebundenheit herausgelöst und fanden in den Städten Bedingungen einer konfliktreichen universellen Gesellschaftlichkeit vor, die tendenziell alle Schranken aufhebt und die im Prinzip „die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet“.⁴⁹

Die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse der historischen Sozialformationen beschränken oder ermöglichen das Bildungs- und Entwicklungspotential der Individuen auf je eigene Weise. Jede Sozialformation reguliert auf je besondere Weise den Zugang zum produzierten gesellschaftlichen Reichtum und

46 A.a.O., S. 19.

47 A.a.O., S. 20.

48 A.a.O., S. 414.

49 Marx/Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 466. – Zu dieser Kosmopolitisierung gehört notwendig der weltweite Ausbau von Transport- und Kommunikationsmitteln. Darauf hat schon Marx hingewiesen: Je stärker Produktion und Konsumtion vom kapitalistischen Warenaustausch bestimmt sind, „desto wichtiger werden für sie die physischen Bedingungen des Austauschs – Kommunikations- und Transportmittel“. (Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 43)

den damit verbundenen gesellschaftlichen Möglichkeiten. Für die bürgerliche Gesellschaft sind diesbezüglich die Waren-, Geld-, Kapital- und Lohnform, die Eigentumsverhältnisse und damit verbunden die Klassenzugehörigkeit und -lage⁵⁰ die entscheidenden Bedingungen und Regulierungsweisen. Zwar sind die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft im Prinzip nicht mehr qua Geburt auf ihre gesellschaftliche Funktion festgelegt, aber die Entwicklung ihrer Individualität bleibt durch die bürgerlichen Produktions-, Verkehrs- und Eigentumsformen beschränkt. Wenn man beispielsweise einer unterprivilegierten Klasse oder sozialen Schicht (im Sinne der Klassenlage) angehört oder aufgrund seiner Herkunft, seines Geschlechts bzw. aufgrund anderer Unterdrückungskriterien ausgegrenzt ist, dann hat man somit keinen oder verhältnismäßig erschwerten Zugang zu den vielfältigen Möglichkeiten des gesellschaftlichen Lebens.

Dagegen zielt ein emanzipatorischer Begriff von Bildung auf eine unbeschränkte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, auf Mitsprache und Mitgestaltung, auf die Schaffung von Orten des öffentlichen Zusammentreffens, des Austauschs, der sozialen Kommunikation – und ja auch: der politischen Auseinandersetzung, die durchaus konfliktartig und streitbar verlaufen wird. Er zielt auf die Möglichkeit einer vollen und ganzen Nutzung der gesellschaftlichen Gegebenheiten durch das gesellschaftliche Individuum, die es sich frei entfalten lassen. Es geht darum, gleiche Bedingungen für die Entfaltung der je spezifischen Individualitäten zu gewährleisten; es geht also um eine Gleichheit, die keine Gleichmacherei ist, sondern um eine, die es den Einzelnen gleichermaßen ermöglicht, dass sie sich ihren Anlagen, Bedürfnissen und Interessen gemäß unterschiedlich und einzigartig entwickeln können, dass sie letztendlich je verschieden sein können, ohne deshalb Angst haben zu müssen.⁵¹ Es geht um eine Gesellschaft, in der die „freie

50 Die Begriffe „Klasse“ und „Klassenlage“ sind in der Soziologie seit Max Weber stark in Misskredit geraten, was vom aktuellen Versuch, ein „Prekariat“ auszurufen, nur unzulänglich kompensiert werden kann (vgl. Steinert: *Das Prekariat: Begriffspolitik und Klassenpolitik*). Schon früh wies Adorno das Anliegen der vorherrschenden Soziologie, sich vom Begriff der Klasse zu verabschieden als „Pseudometamorphose der Klassengesellschaft an die klassenlose“ zurück. Zwar könnten sich die Unterdrückten, Ausgebeuteten und Beherrschten „selber nicht als Klasse erfahren“, so Adorno, aber der Grund für den kritischen Begriff „Klasse“ sei nach wie vor vorhanden, nämlich die „Teilung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete, [die] nicht bloß ungemindert fortbesteht sondern an Zwang und Festigkeit zunimmt“ (Adorno: *Reflexionen zur Klassentheorie*, S. 391, 377). Zu den soziologistischen Missverständnissen und der Notwendigkeit einer Aktualisierung des Klassenbegriffs, siehe Baumann: *Was tun wir, wenn wir arbeiten?*, S. 324ff.

51 Vgl. Adorno: *Minima Moralia*, S. 116 (Aphorismus *Melange*).

Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“;⁵² um eine Gesellschaft, die sich „auf ihre Fahne schreiben[kann]: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“⁵³ Die Bedingungen, die tendenziell die Bornierungen zu überwinden vermögen, die einer freien Individualitätsentwicklung entgegenstehen, und denen das Potenzial für das gesellschaftliche Individuum mit den Möglichkeiten einer reichhaltigen Bildung und Entwicklung innewohnt, sind nun im Folgenden näher zu beleuchten.

III „Zeit ist der Raum für Entwicklung der faculties etc.“⁵⁴

Ein emphatisch-emanzipatorischer Begriff von Bildung im Marx'schen Sinne zielt vor allem darauf ab, dass die Individuen ihre Begierden frei entfalten und ihre individuellen Fähigkeiten frei entwickeln können – wozu auch die Entwicklung von Genussfähigkeiten gehört. Es geht um den Zugang zu den Ressourcen von Gesellschaftlichkeit und individueller Freiheit, um die Möglichkeit, spielerisch-experimentell alternative Lebensentwürfe auszuprobieren, mit selbstbestimmten Lebensrhythmen, das heißt, einer selbstbestimmten Verwendung von Zeit – und ja: auch einer Verschwendung von Zeit.

Neben Rohstoffen, Arbeitskraft, technischen Arbeitsmitteln und Wissen ist *Zeit* eine der wichtigsten Ressourcen für die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion. Entsprechend stellt Marx fest: „Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu anderer Produktion, materieller oder geistiger. Wie bei einem einzelnen Individuum

52 Marx/Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 482.

53 Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, S. 21. – Diese Konzeption hebt das Motto der Französischen Revolution „Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit“ in einer besonderen Form auf: In der Kommunismuskonzeption von Marx setzt Gleichheit die Vielverschiedenheit der sich entwickelnden Individualitäten voraus, also eine spezifische Ungleichheit, die auf der Besonderung und ungleichmäßigen Entwicklung der Individualitäten beruht. Damit ist eine Freiheitskonzeption verbunden, die – bezogen auf das Individuum – darauf abzielt, einerseits Zeit für das zu haben, was man selber bestimmt, und andererseits frei bestimmte Zeit für andere zu haben. Die Freiheit „jeder nach seinen Fähigkeiten“ ist gepaart mit der Freiheit der Selbstentwicklung und -verwirklichung, die sich auf keine Gleichheit reduzieren lässt, sondern Diversität erfordert. Die Freiheit „jedem nach seinen Bedürfnissen“ setzt zum einen die Spezifität einer solidarisch organisierten Tätigkeitsteilung (gemäß den Fähigkeiten) sowie eine solidarische Kooperation voraus. All dies sind jedoch Bedingungen für ein gutes Leben, im Sinne der aristotelischen Eudaimonie, dem Medium für die „höheren Tätigkeiten“ der Mußezeit – im Gegensatz zu Aristoteles sind dabei jedoch keine Menschen ausgeschlossen.

54 Marx: *Theorien über den Mehrwert*, S. 252.

hängt die Allseitigkeit ihrer Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Tätigkeit von Zeitersparung ab. Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf.“⁵⁵

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft bringt es mit sich, einen immer umfangreicheren und diversifizierteren, vielfältiger gefüllten „Warenkorb“ in immer kürzerer Zeit zu produzieren. Diese ungeheure Dynamik der Produktion greift auf die Zirkulation und auf andere gesellschaftliche Sphären über. Die in diesem Prozess freigesetzte Zeit wird von der Kapitaleseite in der Regel für ihr eigenes Akkumulationsstreben vernutzt. Dies bedeutet einerseits eine Steigerung der Ausbeutung menschlicher Arbeitskräfte, relativ zur Reichtumsentwicklung des Kapitals, beziehungsweise ihre Freisetzung aufgrund der Reduzierung von Arbeitsplätzen. Dieser Prozess birgt andererseits, wie erwähnt, aber auch emanzipatorische Möglichkeiten: die freigesetzte Zeit schafft Raum für die Entwicklung der gesellschaftlichen Individuen. Marx benennt sie als „Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum enjoyment, zur Muße, [so] dass sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt. Die Zeit ist der *Raum* für die Entwicklung der faculties etc.“⁵⁶ Eine solche doppelte Perspektivierung bringt Marx ebenfalls zum Ausdruck, wenn er darauf hinweist, dass „die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw.“⁵⁷

Obwohl die Maschinerie in der modernen Ökonomie nur als kapitalistisch formbestimmtes Arbeitsmittel in Erscheinung tritt, sie also ganz und gar durch die kapitalistische Produktionsweise bestimmt ist, sie für Zweckbestimmung der kapitalistischen Verwertung kapitalimmanent entwickelt und produziert worden ist, ist es dennoch der Maschinerie an sich und der mit ihr verbundenen Automation *nicht wesentlich*, dass sie die arbeitstätigen Menschen auf die Funktion bloßer Arbeitenden reduziert oder diese Menschen – mit Blick auf die Einkünfte, die zu ihrer Reproduktion als Arbeitskräfte notwendig sind – als bloß Lohnarbeitende bestimmt. Auch dass die Lohnarbeitenden zu bloßen Anhängseln der

55 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 105.

56 Marx: *Theorien über den Mehrwert*, S. 252.

57 Marx: *Das Kapital I*, S. 465.

Maschinerie geraten, liegt nicht an der Maschinerie selbst,⁵⁸ sondern an ihrem Einsatz und ihrer Bestimmung im Rahmen der kapitalistisch bestimmten Arbeitsorganisation, an den bürgerlich-kapitalistischen Eigentumsformen und der damit verbundenen Herrschaftsform. Indem die der Maschinerie innewohnenden Möglichkeiten auf ganz spezifische Weise, nämlich auf kapitalbestimmte Weise realisiert sind, also gemäß der Verwertungslogik des Kapitals, sind die Lohnarbeitenden ihr gegenüber unterjocht und sie verpaupern – letzteres relativ, gemessen am Zuwachs des produzierten Reichtums.

Wenn diese menschlich entwürdigende Tendenz, die einen Großteil der Menschen zu bloßen Arbeitskraftbehältern reduziert, allerdings der Maschinerie selbst angelastet würde, wäre dies eine Form der Kritik, die man als Verdinglichung kennzeichnen kann. Eine solche, letztlich verfehlte Kritik blendet die gesellschaftlichen Verhältnisse und die darin stattfindende sachliche Vermitteltheit von Herrschaft aus. Sie würde das Kapital nicht als „ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen“⁵⁹ begreifen, als eine fetischisierte „Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse“.⁶⁰ Wenn man dagegen, wie Marx im obigen Zitat, vom Verwertungszusammenhang der kapitalistischen Produktionsweise begrifflich abstrahiert und durch diese verständige Abstraktion die technologische Entwicklung der Maschinerie *an sich* betrachtet und damit zugleich die sachlich gegebenen, objektiven Möglichkeiten der Maschinerie reflektiert, dann erscheint der im Produktionsprozess tätige Mensch „nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen“.⁶¹ Erst auf dieser begrifflich-analytischen Grundlage, dieser verständigen Abstraktion lässt sich die zivilisierende Seite dieses Prozesses mit ihrem emanzipatorischen Potential rekonstruieren. Marx macht mit seiner kritischen Analyse der Dynamik des bürgerlich-kapitalistischen Gesamtprozesses zugleich auch die Bedingungen seiner Aufhebung sichtbar: Wenn also die in die Produktion eingespannten Menschen nicht mehr als bloße Mittel oder als bloße Funktionsträger im Arbeitsprozess erscheinen, sondern, wie Marx sagt, als „Wächter und Regulatoren“ *über* der Maschinerie stehen,⁶² ist „die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase“⁶³ mehr. Die im Produktionszu-

58 Dies wäre gleichsam eine verdinglichende Betrachtung und Kritik der Maschinerie.

59 A.a.O., S. 793.

60 Marx: *Kapital III*, S. 838.

61 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 601.

62 Vgl. ebd.

63 Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, S. 424.

sammenhang tätigen Menschen fungieren dann nicht mehr als bloße „Robotics“ und instrumentell eingesetzte Arbeitskraftbehälter; sie sind nicht mehr unter die Maschinerie subsumiert, die ihre Arbeitstätigkeiten voll und ganz bestimmt. Vielmehr ist ihre freie Entwicklung im Prinzip objektiv möglich, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse anders gestaltet und geregelt werden; und diese Möglichkeit lässt sich begrifflich reflektieren, auch wenn der historische Prozess sich faktisch ausbeuterisch und unterdrückerisch zeigt.⁶⁴

Erst in einer solchen Reflexion zeigen sich zwei miteinander zusammenhängende Momente, die ein emanzipatorisches Potential bergen: zum einen, die schon erwähnte Freisetzung von Zeit, die einer allseitigen Entwicklung des Individuums zugutekommen kann, das heißt: seiner Fähigkeits- und Genussbildung, die weit über die Bildung seiner bloßen Arbeitsfähigkeit oder seiner warenförmigen Freizeitbeschäftigungen hinausgeht. Zum anderen zeigt sich dann, dass die geistigen Bildungsmomente der Arbeit innerhalb der Gesamtarbeit einen größeren Raum einnehmen, wenn die im Produktionsprozess als „Wächter und Regulatoren“ Arbeitenden zunehmend allgemeine Kenntnisse über den Produktionszusammenhang gewinnen. So ist mit der Entwicklung der Automatisierung der Produktion im Prinzip eine Entwicklung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit dergestalt möglich, dass diese eine gesamtgesellschaftliche Verkürzung der für gesellschaftlich notwendige Produktions- und Reproduktionstätigkeiten aufzuwendenden menschlichen Arbeitszeit bewirken könnte. Die Reduzierung der menschlichen Arbeit auf ein Minimum, so heißt es bei Marx, könnte „der emanzipierten Arbeit zugute kommen und ist die Bedingung ihrer Emanzipation.“⁶⁵ Den Wissenschaften weist Marx innerhalb dieser begrifflichen Reflexion eine besondere emanzipatorische Rolle zu. Denn die Verwissenschaftlichung und die durch sie ermöglichte bewusste Einrichtung der gesellschaftlichen Gesamtproduktion befördert auch die Möglichkeit einer „volle[n] Entwicklung des Individuums, die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit.“⁶⁶ Allerdings müsste sich die Wissenschaftsentwicklung dabei selbst von ihrer Kapitalbestimmtheit und den Privateigentumsinteressen emanzipieren, damit es zu einer gesellschaftlichen „Akkumulation des

64 Die begriffliche Rekonstruktion emanzipatorischer Möglichkeiten, die den bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen innewohnen, führt Marx in den sogenannten *Grundrissen der politischen Ökonomie* an vielen Stellen vor.

65 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 598.

66 A.a.O., S. 607.

Wissens und des Geschicks, der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns“⁶⁷ ohne Zugangsbeschränkungen kommen kann. Zwar forciert die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft Wissenschaftsentwicklung; sie tut dies aber in der Regel in privatisierter Form oder zumindest stark selektiv und gemäß ihren Verwertungsinteressen, indem beispielsweise „Erfindung“ in ein „Geschäft“ eskamotiert wird.⁶⁸ Wenn sich dagegen Wissenschaft zur wesentlichen Produktivkraft der Bildung der gesellschaftlichen Individuen emanzipieren würde – und diesbezügliche emanzipatorische Tendenzen können W. F. Haug zufolge aus den hochtechnologisch bedingten Arbeitsprozessen bereits herausgelesen werden –, dann könnten auch „die traditionellen klassenmäßigen Zugangs- und Aneignungschancen tendenziell entgrenzt“⁶⁹ werden. Ob man nun diese Diagnose teilt oder nicht, jedenfalls lassen sich zivilisatorische und sogar emanzipatorische Tendenzen des Kapitals als schon wirkend-wirkliche benennen. Denn, so Marx, „wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“⁷⁰

Jenseits ihrer Beschränkungen birgt die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft aufgrund der Entwicklung der Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit Marx zufolge das Potenzial einer Schaffung der „materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist und deren Arbeit daher auch nicht mehr als Arbeit, sondern als volle Entwicklung der Tätigkeit selbst erscheint, in der die Naturnotwendigkeit in ihrer unmittelbaren Form verschwunden ist; weil an die Stelle des Naturbedürfnisses ein geschichtlich erzeugtes getreten ist.“⁷¹ Die Entwicklung dieser reichen Individualität jenseits der sie – immer wieder aufs Neue – beschränkenden bürgerlichen Form braucht deshalb nicht mehr bloß in der Form von Arbeit erscheinen, weil dabei auch Tätigkeiten oder Tätigkeitsaspekte in den Vordergrund treten oder treten können, die die Entwicklung einer gesellschaftlich allseitigen Individualität selbst befördern. Derartige Tätigkeiten sind – in begrifflicher Hinsicht – dann nicht mehr bloße Mittel zur Reproduktion, weder zur bloß natürlichen

67 A..a.O., S. 594.

68 A.a.O., S. 600.

69 Haug: „General intellect“ und Massenintellektualität, S. 46.

70 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 93.

71 A.a.O., S. 244.

noch zur gesellschaftlichen. Vielmehr treten sie als *Selbstzweck* oder als *Muße* auf, was enorme Auswirkungen für das tätige Subjekt beinhaltet: „Die freie Zeit, die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt, und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert.“⁷² Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeiten wird von Marx unter anderem auch als der „wahre Reichtum“⁷³ bezeichnet, weil dieser die reiche, reichhaltige Individualität zu befördern in der Lage ist. Birger Priddat nennt dies „die ‚wirkliche Ökonomie‘ des Kommunismus“, welche „die allgemeine Möglichkeit des Reichtums auf [...] eine andere Art zu verwirklichen [hat]: indem die ‚höhere Tätigkeit‘, die keine Arbeit mehr ist, selbst zum Gegenstand der Herstellung wird und *darin* selbst in die ‚allgemeine Möglichkeit des Reichtums‘ einbezogen ist, um die ‚reichere Individualität‘, das ‚andere Subjekt‘ zu realisieren. [...] Die höhere Tätigkeit [...] ist selbst ein Genuss des Lebens in höchster Potenz: das sich selbst Begreifen, Selbstbewusstwerden“.⁷⁴ Doch auch die kommunistische Produktion unterliegt der Ökonomie der Zeit, da sie, wie Priddat hervorhebt, „die allgemeine Zeit-Freiheit zu institutionalisieren und in der Organisation der materiellen Produktionsvorgänge diese ‚freie Zeit‘ mit zu produzieren [hat].“⁷⁵ Es geht dabei um „Verbesserung bzw. Erhalt der materiellen Voraussetzungen für das Leben in der ‚höheren Tätigkeit‘ und Zeitproduktion für die Ausübung der ‚höheren Tätigkeit‘ zugleich“, was vermutlich auch unter hegemonial kommunistischen Bedingungen unaufhebbar sein wird. Allerdings ist, wie Priddat betont, Zeit in dieser Ökonomie der Zeit als eine „elastische Zeit nach menschlichem Maß von Entwicklung aufzufassen.“⁷⁶

Im Rahmen einer disponiblen Mußezeit steht die Entwicklung und Bildung der reichen Individualität somit nicht mehr unter der Voraussetzung einer äußerlich gesetzten Zweckhaftigkeit; wie etwa unter dem Kapitalverhältnis gemäß den Erfordernissen des Arbeitsmarktes (sonst wäre sie ja nicht selbstzweckhaft),

72 A.a.O., S. 607.

73 Marx zitiert hier den französischen Ökonomen Pierre Le Pesant, Sieur de Boisguillebert, vgl. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, S. 40.

74 Priddat: „*Reiche Individualität*“, S. 134.

75 A.a.O., S. 142.

76 A.a.O., S. 141.

und sie unterliegt nicht dem Zeitdiktat der kapitalistischen Verwertungslogik. Jenseits eines instrumentellen Paradigmas ist damit auch Bildung, Bildung des Selbst, ein nichtindentiertes Zusatzphänomen, ein nicht bezwecktes Nebenprodukt des allumfassenden freien Tätigseins selbst. Sie wohnt – in Marx Worten – einem „Reich der Freiheit“ inne, das sich vom „Reich der Notwendigkeit“, der Sphäre der notwendigen materiellen Produktion des Lebens, seiner Mittel und Güter, abhebt: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“⁷⁷ Das Ziel einer freien Selbstverwirklichung aller Individuen macht es erforderlich, „die Zeit aller frei für ihre eigne Entwicklung zu machen“,⁷⁸ die Freisetzung der Zeit, die aus der Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit hervorgeht, als Produktivkraft für die allseitige Entwicklung der Individualitäten zu nutzen: Denn, so Marx, „der wirkliche Reichtum ist die entwickelte Produktivkraft aller Individuen.“⁷⁹ Dies erfordert allerdings, die Klassengesellschaft zu überwinden.

IV Kampf um disponible Zeit

Mit seiner berühmten Unterscheidung zwischen „Reich der Notwendigkeit“ und „Reich der Freiheit“ reflektiert Marx darauf, dass die Freiheit der Entwicklung und Gestaltung des gesellschaftlichen, individuellen und gemeinschaftlichen Lebens durch die zur Verfügung stehenden Mittel und durch die Entwickeltheit der Produktivkraft sowie durch die Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Gesamtarbeit, die zur Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens aufgebracht werden müssen, bedingt ist.⁸⁰ Vermutlich kann zwar das „Reich der Notwendigkeit“ auch unter einer hegemonialen kommunistischen Vergesellschaftungsweise nicht vollständig überwunden werden, denn auch hierbei muss die Lebensmittel-Versorgung gewährleistet sein; und – so Priddat – selbst das „Gießen-Können der künftigen Dinge, die erst Früchte der künftigen Entwicklung der Fähigkeiten sein werden, muss in Freiheit selbst entwickelt werden.“⁸¹ Die bestehende Form der Entwicklung könnte indes an sich schon die Arbeitszeit in einem solchen Maß reduzieren, dass „Arbeit zwar notwendig bleibt, aber nicht

77 Marx: *Das Kapital* III, S. 828.

78 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 604.

79 Ebd.

80 Vgl. Marx: *Das Kapital* III, S. 828.

81 Priddat: „*Reiche Individualität*“, S. 139.

mehr dominant. Die freie Zeit nimmt zu, damit die Bildung und volle Entwicklung der Fähigkeiten.“⁸² Je umfangreicher und intensiver das „Reich der Freiheit“ gegenüber dem „Reich der Notwendigkeit“ ist (wofür Letzteres freilich die Mittel für Ersteres bereitstellt), desto reicher ist Marx zufolge die Gesellschaft. Erst eine in diesem Sinne *reiche* Gesellschaft kann vielfältige Bildungsmöglichkeiten bereitstellen, um die allseitige Entwicklung und Bildung je besonderer Individualitäten zu gewährleisten; erst jenseits des Reichs der Notwendigkeit „beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“⁸³ Allerdings ist eine solche Verkürzung den antagonistischen Klasseninteressen entsprechend selbstverständlich politisch und sozial stark umkämpft und war dies seit der Entstehung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation immer schon gewesen. Des Weiteren ist dieser Kampf – mit Blick auf das Kapitalverhältnis innerhalb dessen er stattfindet – ein asymmetrischer. Denn die kapitalistische Herrschaft ist im Wesentlichen eine Herrschaft durch Zeitverfügung, wenngleich diese Herrschaft nicht eine personal unmittelbare, sondern vielmehr eine sachlich vermittelte ist, in der die gesellschaftlichen Produktivkräfte in verkehrter Form als Eigenschaften des Kapitals erscheinen,⁸⁴ in der sich das Kapital quasi als „automatisches Subjekt“⁸⁵, als selbständig und persönlich darstellt, „während das tätige Individuum unselbständig und unpersönlich ist.“⁸⁶ Die Monstrosität des Kapitalverhältnisses besteht insbesondere darin, dass sich, wie Marx betont, „[d]ie Arbeitsbedingungen [...] als *soziale Mächte* gegenüber dem Arbeiter auf[türmen], und [sie] in dieser Form *kapitalisiert* [sind].“⁸⁷ Die Eigendynamik der kapitalistischen Produktion und Verwertung entzieht sich der Verfügungsgewalt und (Mit-)Gestaltungsmöglichkeit derjeni-

82 A.a.O., S. 133.

83 Marx: *Das Kapital III*, S. 828.

84 Marx weist darauf hin, dass die Produktivkräfte in anderer Hinsicht (also nicht aus dem Blickwinkel des Kapitals) zugleich Destruktivkräfte sind: Denn als Produktivkräfte sind sie dem kapitalistischen Produktionsprozess reell subsumiert, der die Produktivkraft der Arbeit als Verwertungsprozess befördert. Die kapitalistische Produktion und Verwertung untergräbt jedoch zugleich seine eigenen wesentlichen Reproduktionsbedingungen und darüber hinaus „die Springquellen alles Reichtums [...]: die Erde und den Arbeiter.“ (Marx: *Das Kapital I*, S. 530) Dagegen ist tendenziell „alles, was sie umgekehrt zu deren Erhaltung und Produktion getan hat, eine vollständig verschwindende Größe“ (Marx: *Das Kapital II*, S. 247).

85 Marx: *Das Kapital I*, S. 169.

86 Marx/Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 476.

87 Marx: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, S. 142.

gen, die ihre Arbeitskraft dafür zur Verfügung stellen müssen oder aber als industrielle Reservearmee fungieren. Insbesondere die freigesetzte Zeit, die aus der kapitalistischen Produktionsweise qua Technologisierung der Produktion und Rationalisierung der betrieblichen Arbeitsorganisation hervorgeht, steht unter der direkten Verfügungsgewalt des Kapitals und eben nicht unter der der Lohnarbeitenden. Einerseits ist Arbeitszeit immer grundlegend abhängig von der Produktivität der Arbeit; andererseits ist sie in der kapitalistischen Produktion durch die Bildung eines Mehrprodukts bestimmt, dem Mehrarbeit zugrunde liegt. Denn in der in erster Linie auf Wert und Mehrwert ausgerichteten Produktion unter Markt- und Konkurrenzbedingungen ist das kapitalistische Bedürfnis nach Mehrarbeit einerseits schrankenlos.⁸⁸ Andererseits lässt sich die Arbeitszeit nicht in einem absoluten Sinne, qua Verlängerung des Arbeitstages oder qua Abschaffung von Feiertagen etc., unendlich ausdehnen. Mit der industriellen Revolution kam es zunächst zu einer erheblichen Verlängerung der durchschnittlichen täglichen Arbeitszeit, auf bis zu 14–16 Stunden am Tag und 70–90 Stunden in der Woche. Erzwungen durch Arbeiterkämpfe fand in den Industrienationen zunächst eine Senkung auf zehn bzw. auf acht Stunden statt. Diese Einschränkung wird gegenwärtig allerdings wieder kassiert, auf der Basis der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sowie durch perfide Strategien der betrieblichen Arbeitsorganisation, insbesondere im sogenannten Dienstleistungssektor; beispielsweise durch Flexibilisierung, Heimarbeit, Rund-um-die-Uhr-Erreichbarkeit, Druck zu privater außerbetrieblicher Weiterbildung sowie durch das Zurückdrängen oder das Außer-Kraft-Setzen von gewerkschaftlicher Organisation und Tarifvereinbarungen.

Gegenüber einer – der kapitalistischen Produktionsweise innewohnenden, aber stets umkämpften – Tendenz die Arbeitszeit zu verlängern, besitzt das Kapital noch eine weitere Strategie, um die Verausgabung von Arbeitskraft in einem bestimmten Zeitrahmen zu erhöhen, nämlich die Verdichtung der „Zeitporen“ innerhalb der Arbeitszeit, qua Intensivierung der Arbeit.⁸⁹ Mit der Steigerung der Arbeitsintensität, ihrer Verdichtung und der stärkeren Nutzung der Arbeitskraft innerhalb einer gegebenen Zeiteinheit ist ein Leistungsdruck verbunden, der sich in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und ihres Zeitdiktats so enorm gesteigert hat, dass sich gegenwärtig ein qualitativ so noch nie dagewesenes Leiden am Leistungsdruck im heutigen Erwerbsarbeitsleben

88 Vgl. Marx: *Das Kapital I*, S. 250f.

89 Vgl. a.a.O., S. 432.

äußert, das von chronischem dysphorischen Unbehagen, depressiven Verstimmungen im Massenmaßstab, Ängsten und Erschöpfungszuständen bis hin zum weit verbreiteten „Burnout“-Syndrom reichen kann.⁹⁰ Dass davon das gesamte alltägliche Leben mitsamt der sogenannten Freizeit betroffen ist, versteht sich von selbst; und an disponible Mußzeit sowie freie Bildung ist von den diesbezüglich Betroffenen erst gar nicht zu denken.

Doch nicht allein daran zeigt sich, dass erstens die vorherrschende Auffassung von Arbeitszeit als zeitliche Inanspruchnahme der Beschäftigten an den Stätten ihrer Erwerbsarbeit nur unzureichend erfasst ist; systematisch ausgeblendet bleiben dabei die Zeiten, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erwerbsarbeit stehen, die aber nicht bezahlt werden (z.B. der Arbeitsweg), sowie die Zeitelemente, die zur Reproduktion der Arbeitsfähigkeit beitragen (Pflege, Erwerb sozialer Kompetenzen u.v.m.). Und zweitens erweist es sich, dass Freizeit in der Regel eben nicht eine frei verfügbare Zeit im Sinne einer absoluten Zeitsouveränität bezeichnet, sondern vorwiegend im „Reich der Notwendigkeit“ verbleibt. Denn streng genommen kann ein Individuum über seine Zeit nur dann gänzlich frei und souverän verfügen, wenn es auch über den Zeitpunkt und Zeitraum verfügen kann, zu dem und in dem es über Zeit verfügen würde. Dies ist in der Lohnarbeitsgesellschaft aber so gut wie unmöglich.

Gerade auch in der sogenannten Arbeitslosigkeit stellt Zeitsouveränität ein massives Problem dar – wie diverse Studien belegen –, selbst dann, wenn man unter relativ humanen Bedingungen einer ökonomischen Absicherung erwerbslos ist.⁹¹ Zum einen wird im Zeitrahmen der Arbeitslosigkeit die Zeitstruktur der Erwerbsarbeit simuliert: man muss sich verfügbar halten oder sich krank melden, Urlaub einreichen, Weiterbildungsmaßnahmen besuchen etc. Zum anderen erleben die Betroffenen in psychosozialer Hinsicht sehr häufig eine charakteristische Unlust bei allen ihren gesellschaftlichen und individuellen Aktivitäten, sofern überhaupt solche noch aufrechterhalten werden oder gar stattfinden können. Denn die betroffenen Individuen fühlen sich zumeist ihrer Gesellschaftlichkeit beraubt, was sehr oft Antriebslosigkeit oder gar depressive Angstzustände zeitigt.

In der Marx'schen Terminologie umfasst „Freizeit“ alle Zeit außerhalb der lohnförmigen Arbeitszeit; sie steht zum größten Teil aber weiterhin unter dem „Reich der Notwendigkeit“ oder ist zumindest von diesem präformiert und strukturiert.

90 Vgl. Neckel/Wagner: *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*.

91 Vgl. z.B.: Ekesparre: „*Das ist der halbe Tod*“ – Psychosoziale und gesundheitliche Folgen von Arbeitslosigkeit.

Denn in der Freizeit müssen vielerlei Tätigkeiten erbracht werden, die im Zusammenhang mit der Reproduktion der Arbeitsfähigkeit und den Notwendigkeiten des privaten wie gesellschaftlichen Lebens stehen, beispielsweise die Notwendigkeit der Regeneration, die notwendige nicht innerbetrieblich entlohnte Bildung, die überwiegend von Frauen geleisteten Haus-, Pflege-, Erziehungs- und Beziehungsarbeiten sowie die Aufrechterhaltung der sozialen Verkehrsformen, in erster Linie kontinuierliche „Freundschaftspflege“ wiederum unter dem Gesichtspunkt der Jobsuche. Mit dem Zeitfonds der Freizeit müssen alle notwendigen Tätigkeiten abgedeckt werden, die nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem betrieblichen Produktionsprozess stehen. Da bleibt in der Regel kaum mehr Zeit für wirklich freie Mußetätigkeiten oder gar Müßiggang übrig.⁹² Hinzu kommt gravierend, dass die allermeisten Tätigkeiten der Freizeit (wie Hobby, Kulturtätigkeiten, Bildung) von der bürgerlich-kapitalistischen Waren- und Geldform bestimmt und entsprechend begrenzt sind. Um in der Freizeit überhaupt tätig sein zu können, sind Geld- und Lebensmittel notwendig, die erst erarbeitet oder erworben sein müssen. Daher bleibt der Begriff „Freizeit“ dominant auf „Arbeitszeit“ als Korrelat, ja genau genommen als deren Derivat bezogen. Das Disponible der Freizeit bleibt auf eine begrenzte Wahlmöglichkeit beschränkt. In Abgrenzung zu diesem, dem „Reich der Notwendigkeit“ verhafteten Begriff „Freizeit“ begreift Marx „Mußezeit“ als einen Zeitfonds, der zur freien Verwendung und, wenn man will, sogar Verschwendung zur Verfügung steht. *Mußezeit* ist damit begrifflich als eine emanzipatorisch angeeignete disponible Zeit bestimmt.⁹³ Tätigkeitsformen und Werke kommen mit ihr in den Fokus, welche nicht mehr mittelbar oder unmittelbar mit der *notwendigen* Seite der gesellschaftlichen Reproduktionstotalität zu tun haben. Muße ist hierbei allerdings nicht mit Müßiggang gleichzusetzen, worauf insbesondere Walter Benjamin verweist: „Wer Muße genießt, der entrinnt der *fortuna*, wer sich dem Müßiggang ergibt, der fällt ihr anheim.“⁹⁴ Wirklich freie disponible Zeit ist Marx zufolge eine gesell-

92 Dass in den letzten Jahren ein Boom an Literatur zu vermerken ist, welche die Sachbuchbestsellerlisten anführt und die sich mit Themen wie „Die Tyrannei der Arbeit“, „Anleitung zum Müßiggang“ oder „Anleitung zur Karriereverweigerung“ im Stile von Vademekum- oder Ratgeber-Literatur zu Wort meldet, verweist auf das gesellschaftlich weit verbreitete, individuelle Bedürfnis nach disponibler Zeit (vgl. Renz: *Die Tyrannei der Arbeit. Wie wir die Herrschaft über unser Leben zurückgewinnen*; Hodgkinson: *Anleitung zum Müßiggang*; Faßmann: *Arbeit ist nicht unser Leben. Anleitung zur Karriereverweigerung*). Zum Unterschied von „Mußetätigkeiten“ und „Müßiggang“ siehe unten im Text.

93 Zur spezifischen Zeitstruktur von Muße, vgl. Schürmann: *Muße*, S. 44ff.

94 Benjamin: *Das Passagen-Werk*, S. 961. – Und weiter: „Der Müßiggang kann als eine Vorform der Zerstreuung oder des Amusements betrachtet werden. Er beruht auf der Bereitwilligkeit, eine

schaftlich notwendige Voraussetzung für die wahrhaft freie, selbstbestimmte Entwicklung und Entfaltung einer reichen und potenziell allseitigen Individualität.⁹⁵ Die Fähigkeitsentwicklung der einzelnen Menschen stellt sich hierbei nicht mehr vorrangig als Entwicklung bloßer Arbeitskraft dar, sondern als individuelle Fähigkeits- und vor allem Genussentwicklung. Es geht um „Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu geselligem Verkehr, zum freien Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte, [...] die Feierzeit des Sonntags“.⁹⁶ Und mit der Begrifflichkeit „Reich der Freiheit“, als Chiffre einer emanzipatorisch angeeigneten „disponiblen Zeit“ und „Mußezeit“, weist Marx auf die Bedingungen dieser freien Gestaltung des Lebens hin, also auf die gesellschaftlichen Ressourcen und Kräfte, die über die produktiven und reproduktiven Notwendigkeiten hinausgehen und im Prinzip frei disponibel zur Verfügung stehen oder stehen könnten. Je weiter der Zeitfonds des „Reichs der Notwendigkeit“ reduziert werden kann, ohne hinter erreichte zivilisatorische Errungenschaften zurückzufallen, desto mehr Zeit steht im Prinzip für freie Muße- oder selbstzweckhafte Tätigkeiten zur Verfügung.

Dem gegenüber stehen in unserer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft allerdings Formen, die die Aneignung der disponiblen Zeit *beschränken* oder gar *verunmöglichen*. Denn für die freie Entwicklung der Individualitäten ist die durch die Maschinerie zwar prinzipiell ermöglichte, aber selten realisierte Verkürzung der (entlohten) Arbeitszeit hinsichtlich der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion also nur die eine Voraussetzung. Die andere besteht Marx zufolge darin, die Beschränkungen der bürgerlich-kapitalistischen Eigentumsverhältnisse, der Warenform, der Geldform, der Kapitalform und der Lohnform sowie der Staatsform, die die rechtlichen, polizeilichen und militärischen Bedingungen für jene garantiert, zu überwinden.

Damit rückt insbesondere das Thema um sogenannte Chancenungleichheit innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ins Zentrum der Betrachtung. Nur selten wird dieses Thema mit dem Begriff „Klassenlage“ in Verbindung gebracht. Dass die Startbedingungen für die Individuen jedoch aufgrund ihrer Klassenlage äußerst unterschiedlich sind und der Bildungsvorteil, den die Privilegierten genießen können, für die Unterprivilegierten kaum zu kompensieren ist, darauf macht insbesondere Pierre Bourdieu in seinen Untersuchungen aufmerksam. Bourdieu bemerkt dabei, dass im gesellschaftlichen Leben und damit

beliebige Abfolge von Sensationen allein auszukosten.“ (A.a.O., S. 967.)

95 Vgl. Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 395.

96 Marx: *Das Kapital I*, S. 280.

auch bei der Bildung – eben anders als beim Glücksspiel – keine prinzipielle Chancengleichheit besteht und eine solche auch nicht bestehen kann, da die Reproduktionsressourcen und -mittel, die für das Leben und für die Bildung der Individuen zuständig sind, völlig ungleich verteilt sind. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Akkumulation dieser Ressourcen vom Faktor Zeit abhängig ist.⁹⁷ Das heißt: je mehr ökonomische, soziale und kulturelle Ressourcen⁹⁸ einem Individuum aufgrund seiner privilegierten Position zur Verfügung stehen, desto weniger Zeit muss es aufbringen, sich diese mühsam anzueignen, desto weniger Arbeitszeit dafür verwenden.⁹⁹ Während allerdings Bourdieu's Vorschläge, diesen Zustand zu ändern, einem staatsgläubigen Reformismus das Wort reden, ist der kommunistische Kampf um disponible Zeit für die individuelle Fähigkeits- und Genussentwicklung (auch mittels bürgerlich-staatlich zu setzender Schranken gegen die Überarbeit)¹⁰⁰ gekoppelt an einen emanzipatorischen Klassenkampf um die Produktion, Aneignung, Kontrolle und Verteilung der gesellschaftlichen Mittel und Ressourcen – gerade auch um diejenigen, die Bildung ermöglichen.

V Mit Marx über Marx hinaus – Zusammenfassung und Ausblick

Die Bildung des Individuums ist gesellschaftlich formbestimmt. Mit „individuell“ in Bezug auf uns Menschen ist bei Marx der Wortsinn angesprochen, nämlich die Besonderheit und Einzigartigkeit von uns Individuen als gesellschaftliche Persönlichkeits-Ensembles. Daher betont Marx immer wieder die gesellschaftliche Formbestimmung der Individuen, denn diese ermöglicht erst jene Besonderheit und Einzigartigkeit einer Persönlichkeitsentwicklung. Ein solcher Begriff des Individuums steht jenseits der liberalistischen Tradition, die unter Individuen in der Regel Sozialatome mit bestimmten Präferenzen versteht und damit gerade die Individualität der Individuen verfehlt. Diese sozialatomistische Vorstellung

97 Vgl. Bourdieu: *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*, S. 49f.

98 Bourdieu bezeichnet diese Ressourcen als „Kapitalarten“. Seine Rede vom sozialen und kulturellen Kapital ist dabei in einer nichtmetaphorischen Weise gemeint (vgl. a.a.O., S. 50f.), was scharf zu kritisieren ist, weil Bourdieu damit den Begriff des Kapitals in einer solchen Weise ausdehnt, dass er nicht mehr als ein Begriff im strengen Sinn, und schon gar nicht im Sinne einer Kritik der politischen Ökonomie, fungieren kann. Wenn er dagegen seine Benennungen „soziales“ und „kulturelles Kapital“ als metaphorische Rede gekennzeichnet hätte, wäre seine Diagnose m. E. phänomenologisch zutreffend und begrifflich wesentlich tragfähiger.

99 Vgl. a.a.O., S. 70f.

100 Vgl. Marx: *Das Kapital I*, S. 15, 285, 316f, 320.

passt allerdings sehr gut zum gegenwärtigen ideologischen Zeitgeist unserer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer Kulturindustrie, mit ihren vorgefertigten Role-Models und Charaktermasken im Massenmaßstab, die sich zwar jeweils stets als Individualität präsentieren, aber hochgradig genormt sind, und die einer freien Entfaltung von gesellschaftlicher Individualität oft genug sogar hinderlich sind – Adorno und Horkheimer nennen diese Vorstellung von Individualität darum „Pseudo-Individualität“.¹⁰¹

Als äußerst aktuell erweist sich die Marx'sche Theorie hinsichtlich ihres Nachweises der Paradoxie zwischen – auf der einen Seite – einer tendenziellen Verkürzung der notwendig aufzubringenden gesellschaftlich durchschnittlichen Arbeitszeit, die mit der konkurrenzinduzierten Entwicklung neuer Produktionsmittel und -medien – wie Maschinen oder ganzer Technologiesparten – verbundenen ist, und – auf der anderen Seite – einer Verdichtung der Ökonomie der Zeit, welche die Menschen in der Lohnarbeit als Zeitdruck erfahren, die aber auch ihre Freizeit prägt.

Bezogen auf den Zeitaufwand, der notwendig ist, damit sich die Gesellschaft, ihre Institutionen und das in ihr stattfindende gesellschaftliche Leben reproduzieren können, setzt die Produktionsmittelentwicklung einerseits Zeit frei, im Vergleich zu vergangenen Stufen der gesellschaftlichen Reproduktion und bezogen auf den Umfang des Produzierten, da auf ihrer Grundlage die Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit gesteigert wird. Es entsteht, gemessen an den vorherigen Zuständen der gesellschaftlichen Reichtumsproduktion, im Prinzip ein Zuwachs an freier Zeit. Damit ist ein – nicht ex ante – festgelegter Zeitfonds verfügbar, der die Grundlage für Akkumulation und Entwicklung bietet, der sowohl als „Raum für die Entwicklung der vollen Produktivkräfte der einzelnen, daher auch der Gesellschaft“¹⁰² dienen, aber auch als Mußzeit für die Individuen zur Verfügung stehen kann. Als Zeitfonds in welchem die Individuen, sich ihrem eigenen Zeitmaß gemäß bilden, ihre Fähigkeiten und Genüsse frei entwickeln können und schließlich wirklich das Leben können, was sie sein können, stellt die disponible Mußzeit den Raum der tendenziellen kommunistischen, „wirklichen Bewegung“, welche zugleich das „absolute Herausarbeiten [...]

101 Denn „nur dadurch, daß die Individuen gar keine sind, sondern bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen, ist es möglich, sie bruchlos in die Allgemeinheit zurückzunehmen. Massenkultur entschleiern damit den fiktiven Charakter, den die Form des Individuums im bürgerlichen Zeitalter seit je aufwies, und tut unrecht nur daran, daß sie mit solcher trüben Harmonie von Allgemeinem und Besonderem sich brüstet.“ (Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 182.)

102 Marx: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, S. 603.

[der] schöpferischen Anlagen“¹⁰³ sowie die Produktion des höchsten Reichtums ist, nämlich die der reichen Individualität der Möglichkeit nach.

Obwohl der Zeitfonds der gesellschaftlich produzierten freigesetzten Zeit zwar nicht von vornherein festgelegt und seine Bestimmung nicht determiniert ist, ist er aber *präformiert* vom Kapitalverhältnis, insbesondere als Zeit der warenförmigen, geld- und kapitalbestimmten Aufwendungen. In dieser Präformation besteht die Asymmetrie des gesellschaftlichen Kampfes um diese Ressource. Spätestens mit der Entstehung des *consumer capitalism* seit den 1920er Jahren ist dies deutlich sichtbar geworden. Ein Teil der freigesetzten Zeit wird als „Treibstoff“ der kapitalistischen Akkumulation immer wieder eingespeist in den Produktionsprozess selbst, aus dem sie hervorgeht. Ein anderer Teil kann als Zuwachs an Freizeit den Erwerbstätigen zugutekommen. Allerdings ist diese Freizeit warenförmig strukturiert; sie ist immer stärker kolonisiert von Waren und – wie Adorno es ausdrücken würde – absorbiert vom Konsum „kulturindustrieller Produkte“.¹⁰⁴ Ganz ähnlich wie Adorno diagnostiziert auch Guy Debord, dass Freizeit auf die Zeit des Konsums warenförmiger Gegenstände und spektakulistischer Bilder degradiert ist;¹⁰⁵ sie dient dem zufolge also nicht einer selbstbestimmten Freiheit der Individuen. Der strategische Ansatzpunkt für Emanzipation, den Debord in den 1960er Jahren ausgemacht hat, ist der „Kampf um die Freizeit [...], dessen Bedeutung für den Klassenkampf nicht genügend analysiert wurde.“¹⁰⁶ Die von Debord angestoßene Analyse des Kampfes um die Freizeit hinsichtlich der Proletarisierten hat vielfältige subversive und widerständige Praxisformen im Alltag und in der Lohnarbeit an den Tag befördert, hinter denen Debord emanzipatorische, sogenannte „radikale Bedürfnisse“ vermutet hat, die – obwohl selbst unter dem Kapitalverhältnis produziert¹⁰⁷ – unbewusst auf eine freie Entfaltung der Individualität drängen, im Gegensatz zu dem unmittelbaren Dasein der Proletarisierten, die auf den Zustand von zurechtgestutzten Arbeitskraftbehältern depriviert sind. Die aus verschiedensten gesellschaftli-

103 A.a.O., S. 396.

104 Vgl. Adorno: *Résumé über Kulturindustrie*, S. 337ff.

105 Vgl. Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 56ff.; ders.: *Ausgewählte Briefe (1957–1994)*, S. 20f.

106 Debord: *Rapport über die Konstruktion von Situationen*, S. 40.

107 Im Gegensatz zu den auch gegenwärtig weit verbreiteten „Konsumkritiken“ bemerkt schon Debord, dass man gegenüber den gesellschaftlich produzierten oder zumindest gesellschaftlich präformierten Bedürfnissen nicht etwa auf „wahre“ oder „echte“ Bedürfnisse setzen kann: „Zweifelloos lässt sich das im modernen Konsum aufgezwungene Pseudobedürfnis keinem echten Bedürfnis oder Begehren entgegensetzen, das nicht selbst durch die Gesellschaft und ihre Geschichte geformt wäre.“ (Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 55.)

chen Praxisformen hervortretenden radikalen Bedürfnisse entsprechen Debord zufolge dem oft verdrängten und zugleich untergründig wirkenden Wunsch der Individuen, ihr Leben als gesellschaftliche Individuen selbst zu gestalten und ihr Dasein nicht länger als vereinzelte Einzelne, als bloße Geldmonaden fristen zu müssen; es handele sich um Formen oder Gesten der Auflehnung gegen den – um mit Marx zu sprechen – „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“,¹⁰⁸ und des auf ihm beruhenden Alltags, in dieser Gesellschaft nicht leben sondern bloß *überleben* zu können.¹⁰⁹

Konnte Debord zu Beginn der 1960er Jahre in Frankreich mit dieser Diagnose noch berechtigte Hoffnung bezüglich des Kampfes um die Freizeit hegen, so muss die Lage mehr als ein halbes Jahrhundert später deutlich düsterer skizziert werden. Weiterhin richtig ist zwar, dass sich in den noch gegenwärtig zu beobachtenden Kämpfen um Freizeit bestimmte Widerstände der Individuen ausdrücken – allerdings tritt ein Doppelaspekt dieser Widerständigkeit deutlich zutage, der weder nach der einen Seite noch nach der anderen Seite hin vorschnell allzu positiv zu bewerten ist: Die Widerständigkeit ist sowohl nach außen als auch nach innen gerichtet. Die problematische Seite der nach innen gerichteten besteht in pathologischen Erscheinungen, die sich z.B. in unserer Gegenwart durch leib-seelische Verweigerungen einer Nutzbarmachung entziehen, wie etwa Burnout, Depressionen oder allerlei Erschöpfungszustände;¹¹⁰ man kann diese aus Kapitalperspektive – also aus dem Blickwinkel der Verwertungslogik des Kapitals – sicherlich als Widerstände bezeichnen, denn sie erweisen sich als widerständig gegenüber der Verwertung. Zugleich kommen sie aber auch nicht den betroffenen Individuen zugute, denn diese leiden ja darunter. Die problematische Tendenz von Widerständigkeit, die sich nach außen richtet, zeigt sich beispielsweise in Form aggressiv gegenmodernistischer Bewegungen und regressiver Vergemeinschaftungsformen, die sich teilweise barbarisch, zunehmend deutlich antisemitisch ausagieren: etwa nationalistische, neofaschistische, rassistische und patriarchalistische oder fundamentalistisch-religiöse wie z.B. islamofaschistische Strömungen. Das heißt, Kämpfe und Widerstände gegen die kapitalistische Produktionsweise sind nicht per se emanzipatorisch; im Gegenteil: die geschichtliche Erfahrung lehrt, dass diese häufiger regressiv sind.

Nichtsdestotrotz zeigen sich in der Geschichte der krisenhaften kapitalistischen

108 Marx: *Das Kapital I*, S. 765.

109 Vgl. Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 38.

110 Vgl. Neckel/Wagner: *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*.

Verwertungslogik, aber auch aktuell, immer wieder widerständige Artikulationen, die sich darauf richten, die in der freigesetzten Zeit angelegten Möglichkeiten einer *emanzipativen*, wahrhaft freien Zeit Wirklichkeit werden zu lassen: eben jene, in denen freigesetzte Zeit erstritten und in einer Form angeeignet wird, die für eine selbstbestimmte individuelle Fähigkeits- und Genussentwicklung zur Verfügung steht. Damit diese sich grundlegender durchsetzen könnten, müssten aber zugleich auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen politisch erkämpft werden. In dem Maße, in dem die Individuen sich freier entwickeln, sich selbstzweckhaften, höheren Tätigkeiten zuwenden können, statt bloß für den kapitalistischen Verwertungsprozess notwendigen Arbeiten nachgehen zu müssen, in dem Maße können sie auch verstärkt ihre öffentlichen wie privaten Beziehungen regeln oder die Bedingungen dafür erkämpfen und aneignen. Die Vorbedingung für eine *vollständige Emanzipation* der gesellschaftlichen Individuen mit all ihren menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen ist Marx zufolge daher die Überwindung des Privateigentums an Produktionsmitteln. Dies setzt allerdings eine soziale Revolution voraus, in welcher sich die emanzipatorischen Kräfte durchsetzen und die Klassengesellschaft überwinden. Die Minimierung des menschlichen Aufwands im gesellschaftlichen Arbeitsprozess würde jedoch schon heutzutage eine Freisetzung eines Zeitfonds bewirken, der Bildungsmöglichkeiten befördern und Tätigkeiten entfesseln könnte, die diesen emanzipatorischen gesellschaftlichen Kräften zu Gute kommen könnten. Die Aufgabe einer kommunistischen Bildungsbewegung, die zu einer wirklichen, weil wirkenden Bewegung werden möchte, gestaltet sich unter heutigen Bedingungen allerdings schwierig und gleicht nahezu einem Münchhausen-Dilemma: Denn eine solche Bewegung hätte zuvörderst die allerelementarsten gesellschaftlichen Zeit- und Raumbedingungen zu erkämpfen und anzueignen, um überhaupt in einer organisierten Form kämpfen zu können. Gänzlich aussichtslos ist ein solcher Kampf allerdings nicht, da die Bedingungen dafür, wenn auch in bornierter Form, in der Gesellschaft vorhanden sind, worauf die Praxis der – in den Universitäten immer mehr zurück gedrängten – kritischen Theorie zu reflektieren und begrifflich hinzuweisen in der Lage ist und sich dabei als ein „Klassenkampf in der Theorie“¹¹¹ erweist. Die Zeit, den Raum dafür nicht nur theoretisch zu erkämpfen, dass „die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden“,¹¹² ist notwendig und überfällig.

111 Althusser: *Antwort an John Lewis*, S. 38.

112 Marx/Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, S. 52.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1996.
- Adorno, Theodor W.: *Reflexionen zur Klassentheorie*, in: Soziologische Schriften I, Frankfurt a. M., S. 373-391.
- Adorno, Theodor W.: *Résumé über Kulturindustrie*, in: *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a. M. 2003, S. 337-345.
- Althusser, Louis: *Antwort an John Lewis*, in: Arenz, Horst u.a. (Hrsg.): *Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis*, Berlin 1973, S. 35-76.
- Baumann, Claus: *Was tun wir, wenn wir arbeiten? – Überlegungen zur Formbestimmung von Arbeit*. Stuttgart 2009, siehe online: http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/2011/6133/pdf/DISSonline_Claus_Baumann.pdf.
- Behrens, Diethard (Hrsg.): *Geschichtsphilosophie – oder das Begreifen der Historizität*, Freiburg 1997.
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Frankfurt. a. M. 1991.
- Bourdieu, Pierre: *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*, in: *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1*, Hamburg 2015.
- Debord, Guy: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Hamburg 1996.
- Debord, Guy: *Ausgewählte Briefe (1957–1994)*. Berlin 2011.
- Debord, Guy: *Rapport über die Konstruktion von Situationen und die Organisations- und Aktionsbedingungen der internationalen situationistischen Tendenz*, in: Gallissaires, Pierre (Hrsg.): *Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten*, Hamburg 1995, S. 28-44.
- Ekesparre, Dorothee von: „*Das ist der halbe Tod*“ – *Psychosoziale und gesundheitliche Folgen von Arbeitslosigkeit*, in: Hirsch, Mathias (Hrsg.): *Psychoanalyse und Arbeit. Kreativität, Leistung, Arbeitsstörungen, Arbeitslosigkeit*. Göttingen 2000, S. 51-75.
- Engels, Friedrich: *Zur Wohnungsfrage*, in: MEW Bd. 18, Berlin 1962, S. 209-287.
- Faßmann, Alix: *Arbeit ist nicht unser Leben. Anleitung zur Karriereverweigerung*, Köln 2014.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988.

- Haug, Wolfgang Fritz: „General intellect“ und Massenintellektualität, in: High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie. Hamburg 2003, S. 43-65.
- Hegel, Georg W. F.: *Einleitung. Vorlesungen über die Ästhetik*, in: Hegel-Werke Bd. 13, Frankfurt a. M. 1986, S. 11-99.
- Hegel, Georg W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. 1986.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg 1996.
- Hodgkinson, Tom: *Anleitung zum Müßiggang*, Berlin 2013.
- Honneth, Axel: *Die Idee des Sozialismus*, Berlin 2015.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt a.M. 1991, S. 11-290.
- Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, S. 162-216.
- Iorio, Marco: *Geschichtsphilosophie*, in: Quante, Michael/Schweikard, David P. (Hrsg.): *Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2016, S. 208-218.
- Klinkisch, Eva-Maria: *Halbbildung oder Anerkennung? Perspektiven kritischer Bildung in der Gegenwart*, Weinheim u. Basel 2015.
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Sudelbücher I*, in: *Schriften und Briefe*, München 1980.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW 1, Berlin 1974, S. 378-391.
- Marx, Karl: *[Thesen über Feuerbach], 1. ad Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5-7.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.
- Marx, Karl: *Kritik des Gothaer Programms*, in: MEW 19, Berlin 1983, S. 11-32.
- Marx, Karl: *Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“, 12. Januar 1878*, in: MEW 19, Berlin 1983, S. 109-112.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Erster Band (1867/90)*, in: MEW 23, Berlin 1972.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Zweiter Band (1893)*, in: MEW 24, Berlin 1987.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Dritter Band (1894)*, in: MEW 25, Berlin 1988.
- Marx, Karl: *Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapital“)*, in: MEW 26, Berlin 1972.
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844*, in: MEW 40, Berlin 1968, S. 465-588.

- Marx, Karl: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858 (Grundrisse der politischen Ökonomie)*, in: MEW 42, Berlin 1983.
- Marx, Karl: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, in: *Das Kapital* 1.1. Sechstes Kapitel des ersten Bandes des „Kapital“ (Entwurf), Berlin 2009, S. 19-151.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: MEW 2, Berlin 1959, S. 1-223.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: MEW 3, Berlin, S. 11-530.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW 4, Berlin 1977, S. 459-493.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation. Im Auftrag des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Treiben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie*, in: MEW 18, Berlin 1962, S. 326-493.
- Neckel, Sighard/Wagner, Greta (Hrsg.): *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2013.
- Neuhouser, Frederick: *Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit*, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin 2013, S. 25-47.
- Pies, Ingo und Leschke, Martin (Hrsg.): *Karl Marx' kommunistischer Individualismus (Konzepte der Gesellschaftstheorie)*, Tübingen 2005.
- Priddat, Birger P.: *„Reiche Individualität“ – Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der „freien Zeit für freie Entwicklung“*, in: Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hrsg.): *Karl Marx' kommunistischer Individualismus (Konzepte der Gesellschaftstheorie)*, Tübingen 2005, S. 125-146.
- Renz, Ulrich: *Die Tyrannei der Arbeit. Wie wir die Herrschaft über unser Leben zurückgewinnen*, München 2013.
- Schürmann, Volker: *Muße*, Bielefeld 2003.
- Stapelfeldt, Gerhard: *Aufstieg und Fall des Individuums*, Freiburg 2014.
- Steinert, Heinz: *Das Prekariat: Begriffspolitik und Klassenpolitik*, in: Thien, Hans-Günter (Hrsg.): *Klassen im Fordismus*, Münster 2011, S. 174-201.

OB NATUR ODER KEINE. ZU JUDITH BUTLER.

Keine gesellschaftskritische Debatte,
keine akademische Disziplin blieb
von Judith Butlers Arbeiten unbeeinflusst.
Butlers Dekonstruktion der Geschlechtsnatur
empört und begeistert. Als konkurrenzloser
Bezugspunkt feministischer Theorie ist sie eine
Herausforderung materialistischer Kritik.

Will man Butlers Denken darstellen, begreifen, kritisieren, reicht es nicht Stilkritik zu üben, Fehlschlüsse oder fragwürdige Argumentationen aufzuzeigen. Weil Butlers bekanntestes Buch, *Gender Trouble* (Das Unbehagen der Geschlechter, dt. 1991), zum allgemeinen Referenzpunkt feministischer Theorie geworden ist, steht man vor der Aufgabe, seine Attraktivität und enorme Ausstrahlungskraft zu erklären. Sie besteht, so meine These, im dekonstruktivistischen Angriff auf eine alte Freundfeindin der Frauen, die Natur. Natur kennt allerdings in sich eine Geschichte, die Butler sowohl berücksichtigt als auch unterschlägt.

Die faszinierendste Botschaft von *Gender Trouble* ist diejenige, über die unter feministischen TheoretikerInnen am meisten gestritten wurde und wird: Natur ist konstruiert, der Körper hergestellt, kein Schicksal. Zum einen gehört dieses Argument Butlers zur kritischen Grundhaltung, die jede Feministin seit Mary Wollstonecraft, jede Aktivistin seit Olympe de Gouges und jede Frauenbewegung auszeichnet. Natur, göttliche Entscheidung, Schicksal, weibliches Wesen, Gebärfähigkeit, Hormone, Chromosomen oder was auch immer sich als unhintergehbare Ursprung und Legitimation der Differenz installiert, muss im Feminismus angegriffen und zurückgewiesen werden. Zum anderen aber sorgte gerade Butlers Angriff auf den Körper und die Natur für Unbehagen und scharfe Kritik unter Feministinnen. Manchen schien es, als hätte Butlers Dekonstruktion des Körpers die weibliche Natur erst zu jenem Problem gemacht, dem kritisch zu Leibe gerückt werden muss. Gesa Lindemann warf Butler „die Verdrängung des Leibes“¹ vor, Barbara Duden sprach von einer „Entkörperung“². Die Einwände gegen Butler entsprangen dabei nicht nur dem verteidigenden Reflex von Wissenschaftlerinnen, deren Bezugsgrößen („Körper“ bei Duden und „Leib“ bei Lindemann) soeben als Gegenstand der Kritik in eine andere, noch dazu erfolgreichere, Theorie eingemeindet worden waren. Die Kritik ist auch nicht auf einen Generationenkonflikt unter Frauen zurückzuführen, sondern spiegelte unterschiedliche Wahrnehmungen von weiblichem Körper und Natur. Dudens „intuitive(s) ‚Ja‘ zur eigenen, historisch bedingten Sinnlichkeit“³ ließ sie die befreite Begeisterung nicht empfinden, mit der hingegen ihre Studentinnen die Texte Butlers lasen: „Was sie sagt, sagt mir nichts.“⁴ Als Alternative zur heterosexuellen Matrix und ihrer Dekonstruktion bot Duden allerdings ein kaum at-

1 Vgl. Lindemann: *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*.

2 Vgl. Duden: *Die Frau ohne Unterleib*.

3 A.a.O., 29.

4 A.a.O., 27.

traktiveres Konzept an: „Ich möchte den Studentinnen ermöglichen, zur besseren Selbstkenntnis dasselbe multivektorale dynamische Hilfskonstrukt bei der Deutung ihrer eigenen Verwirrung oder Verliebtheit anzuwenden, mit dem sie ein Volkslied oder eine Speiseregeln analysiert haben.“⁵ Abgesehen davon, dass „multivektorale Hilfskonstrukte“ als solche wohl Selbsterkenntnis eher verhindern als ermöglichen, ebnet der Volkslied-Speiseregeln-Verliebtheits-Vergleich sämtliche Differenzen zwischen äußerer und innerer Natur, Gesellschaft und Individuum ein und verträgt sich solcherart mit Butler ganz gut.

Verdrängte, abgespaltene, unterdrückte Natur

Butlers dekonstruierte Natur sorgt auch unter Marxistinnen für Irritationen, die zwar gewohnt waren „Naturalisierungen“ (etwa von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung) zu kritisieren, Natur aber hauptsächlich als unterdrückte kennen, die in das Korsett von Arbeitszwang und Verwertung gezwängt wird. Eigene Natur erscheint dabei wie äußere als Opfer der Verhältnisse, nicht als ihre Agentin. Aus der Perspektive von Marxismus und Kritischer Theorie wird ebenfalls die Rolle von Natur auf erkenntniskritischer Ebene verteidigt. In der marxistischen Kritik ist Natur der materialistische Einwand gegen den absoluten Idealismus, den Schein der Selbstbewegung des Geistes. So hielt Marx Hegel zwar zugute, „die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß“⁶ aufgefasst zu haben, machte sich aber zugleich über dessen Ableitung von Natur aus dem Geist lustig: „Bloß der Hegel'sche Begriff bringt es fertig, sich ohne äußeren Stoff zu objektivieren.“⁷ In der *Kritik des Gothaer Programms* polemisierte Marx gegen das arbeiterbewegte Pendant zu Hegels Geist-Emphase: „Die Arbeit ist nicht die Quelle allen Reichtums. Die Natur ist ebenso sehr die Quelle“⁸. Dabei nahm Natur bei Marx allerdings nicht die Stelle eines Außens ein, wie es als simples Antonym zum Innen oder Eigenen im Poststrukturalismus gedacht wird. Die „Natur als Quelle“ meinte auch nicht lebensspendende Qualitäten von Mutter Erde, die aus sich heraus Frucht und Korn treibt, sondern sie war das, worauf die Arbeit sich richtete, ihre Voraussetzung wie ihr Resultat gleichermaßen. Nur „soweit der Mensch sich von vornherein zur Natur, der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände, als Eigentümer verhält, sie als ihm gehörig behandelt, wird

5 A.a.O., S. 31.

6 Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 538.

7 Marx: *Kapital I*, S. 96.

8 Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, S. 15.

seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum.“⁹ Nicht die äußere Natur als solche, in ihrer Mannigfaltigkeit, Schönheit, Erhabenheit, und was immer sie noch einzuflößen vermag, ist Quelle des Reichtums, sondern Natur als für-uns. Natur ist besessene Natur und als Eigentum verweist sie auf den Staat. Warum sie dennoch bei Marx nicht einfach Gesellschaftliches wurde,¹⁰ hat im Charakter von Eigentum seinen Grund: Eigentum und seine Verteidigung basieren auf (staatlicher) Gewalt, womit im aufklärerischen Denken die Grenze des Verallgemeinerbaren bezeichnet ist. Die Gesellschaft sollte vernünftig und der Staat rechtlich vermittelt sein, aus dem gewaltförmigen Naturzustand herausführen. Diese kurzen Bemerkungen zeigen bereits, wie weit der Konflikt zwischen Marxismus und Kritischer Theorie einerseits und poststrukturalistischem Feminismus andererseits reichen kann. Mit Marx gebraucht man Natur als *Einwand*, als Instrument der Kritik, als Argument gegen Herrschaft. Im poststrukturalistischen Feminismus ist Natur hingegen *Gegenstand* der Kritik, wird zurückgewiesen. So scheint der Feminismus seit Butler nicht nur Arbeitsbedingungen und soziale Fragen zu vernachlässigen, sondern aufgrund seiner Dekonstruktion von Natur die Grundlagen von Gesellschaftskritik überhaupt infrage zu stellen.

Befreite Natur

Die feministische Kritik der Natur durch Butler am Ende der 1980er Jahre hat neben der genannten Notwendigkeit stets die Rechtfertigungsinstanz von Ungleichheit zurückzuweisen, einen speziellen Grund, der in der Geschichte von Natur, insbesondere menschlicher Natur, zu suchen ist. Menschliche Natur ist innere, eigene Natur, in tradierter linker Argumentation als unterdrückte verstanden, die befreit werden muss oder zumindest zu ihrem Recht zu kommen habe. Seltener wird sie begriffen als „das, wodurch Subjekte in sich selber als Produktionsmittel und nicht als lebende Zwecke bestimmt sind“¹¹. Im Poststrukturalismus, insbesondere im Gefolge von Foucault, wurde jedoch auf die historische Zunahme der „organischen Zusammensetzung des Menschen“¹² reagiert und es lohnt sich darüber nachzudenken, wie das geschehen ist. Gegen die linke

9 Ebd.

10 „Im Gegensatz zum Hegelschen wird das Marxsche Subjekt-Objekt nie ganz ins Subjekt hineingenommen“ (Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, S. 78. Schmidts Buch ist die erste Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Rolle von Natur in der Marxschen Kritik)

11 Adorno: *Minima Moralia*, S. 442 (Aphorismus *Novissimum Organum*).

12 Ebd.

Rezeption der Triebbefreiungsideen von Wilhelm Reich und Herbert Marcuse wandte Foucault ein, dass die innere Natur längst befreit worden sei – mit gravierenden Konsequenzen.¹³ Der „Komplex Perversion-Vererbung-Entartung“,¹⁴ den Foucault untersuchte, war ihr Produkt: eine enorme Ausweitung und direkt-politische Aufladung des Sexuellen, wie sie im Faschismus geschehen ist. Foucault reagierte damit „auf eine historische Situation, in der offen libidinöse Bindungen auch dort zu finden sind, wo sie dem engen Begriff nach nichts zu suchen haben. In der Liebe zu Volk, Führer und Vaterland genauso wie in der Werbung für Zigaretten und Autos“¹⁵. Nach der faschistischen „Politisierung der Lust“¹⁶ (Dagmar Herzog), Rassenbiologie und Eugenik, sah sich Foucault nicht mehr, wie einst Marx, einem Hegelschen Subjekt gegenüber, dem man in kritischer Absicht eigene oder äußere Natur entgegenhalten konnte, sondern einem Subjekt, das von sich verlangte, Natur zum biopolitischen Körper gemacht zu haben. Die Verinnerlichung des Führerbefehls zur Aufartung der Rasse bedeutete ein neues Verhältnis zur eigenen Natur: Sie sollte als Körper des Volksgenossen zum politisch verfü- und gestaltbaren Ding geworden sein, an dem das zu erwartende Resultat in der Konkurrenz ablesbar war.¹⁷ Erkenntnis dieser Art war nicht vernünftige Erkenntnis von einem gegebenen Objekt (äußere Natur), sondern sich als Erkenntnis (innerer Natur) verkleidender Wahn¹⁸ mit dem Drang „leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“¹⁹. Die Geschlechterdifferenz blieb von dieser Vergemeinschaftung biologischer Reproduktion nicht unberührt: Erst der Faschismus machte die, schon ihrer grammatikalischen Form nach vielsagende, „Gebärfähigkeit“ zum Merkmal des Weiblichen. Soviel eingedacht war der Natur in Gestalt von deutschem Wald und den Potenzialen des weiblichen Unterleibs noch nie geworden. Die postfaschistische Geschlechtsnatur, gegen die sich schließlich Butler richtete, ist nicht das Verdrängte, von der Verwertung Abgespaltene, sondern der überpräsen- te, formbare, geradezu beschworene physiologische Gegenstand politischer Arrangements und sich vergewissernder Anrufung. Was sich als solcher installiert, habe, so Butler, als gesellschaftliches Produkt entlarvt zu werden.

13 Vgl. JustIn Monday: *Eine Art von Verschwinden*.

14 Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, S. 143.

15 JustIn Monday, *Eine Art von Verschwinden*, S. 171.

16 Zur sexuellen Befreiung, nicht De-Sexualisierung, im NS siehe Radonic: *Sexualität und Mutter-schaft*.

17 Vgl. die Überlegungen von Andrea Trumann zu „Rasse als Wunsch nach der richtigen Natur“ (Trumann: *Die Verwissenschaftlichung des Rassegedankens*).

18 Vgl. JustIn Monday: *Eine Art von Verschwinden*, S. 159 ff.

19 Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, S. 165, Hervorhebung im Original.

Kein Außen

Foucaults Behauptung absoluter Immanenz von Subjekt und Sexus, seine Kritik vorgängig gedachter Sexualität, war ein vielversprechendes Angebot an den Feminismus,²⁰ zumal die Frauenbewegung seit den 1960er Jahren feststellte, dass sich die Praxis sexueller Befreiung keineswegs zu ihrem Vorteil entwickelt hat. Butler knüpfte an Foucault an: „Die genealogische Kritik lehnt es ab, nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts, oder einer genuinen, authentischen Sexualität zu suchen, die durch die Repression der Sicht entzogen wurde.“²¹ Die Annahme von Genuinem überhaupt, die Beruhigung der Kritik an jeglichem *so-ist-es*, konnte mit Foucault kritisiert werden. Überall da, wo Foucault selbst das Vorgängige unkritisch romantisierte, statt es gemäß seines eigenen Anspruchs zurückzuweisen, merkte Butler kritisch an, dass das außerhalb gesellschaftlicher Konvention Stehende (zum Beispiel ein intersexuell bestimmter Körper) gerade kein Außen sei, sondern ein Innen des allumfassenden Diskurses. Es gibt, so Butler in *Gender Trouble*, kein (anatomisches, biologisches oder sonst in irgendeiner Form nicht vom Diskurs erfasstes) Außen, auf das sich Norm und Herrschaft berufen können, aber auch kein Außen, von dem die feministische Rettung erwartet werden könnte.²² Mit der weiblichen Natur gerät das feministische Wir ins Wanken. Das ist vielfach kritisiert worden, sowohl von Aktivistinnen als auch von Theoretikerinnen: Wenn es kein Außen gäbe, könne ja gar nichts gegen die Geschlechterdifferenz eingewandt werden, von wo solle das aus geschehen, wo käme der Maßstab her, wo das Subjekt der Bewegung? Solche Fragen geben Butler allerdings Recht anstatt ihren Abschied von der Dialektik zu kritisieren. Sie tun so, als hätte es je einen archimedischen Punkt gegeben, der der Artikulation weiblicher Erfahrung Gewicht verliehen hätte, als hätte Feminismus in Theorie und Praxis je deduziert und bewiesen werden können, als bedürfte es eines Außens der gesellschaftlichen Totalität an dem der revolutionäre Hebel anzusetzen sei. Statt nach der Garantieerklärung für (feministische) Kritik Ausschau zu halten und Butler mangelnden Sinn für Wahrheit zu unterstellen, wäre das Argument umzudrehen und ihr Verzicht auf die Konstatierung von Unwahrheit vorzuwerfen.

20 JustIn Monday, *Das postmoderne Versprechen*.

21 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 9.

22 Vgl. taggediebin: „Kommt kein Schiff“.

Kein Innen

Das Problem von Butlers Theorie entsteht nicht aufgrund der Kritik von Natur, sondern aufgrund ihres linguistischen Schematismus, mit dem sie die Herstellung von Geschlecht diskutiert. Ihre Überlegungen zur Annahme von Geschlechtsidentität stellen sich zunächst als widersprüchlich dar, denn Butler schwankte zwischen Freudscher Psychoanalyse und linguistischer Logik. Zum einen verwendete Butler in *Gender Trouble* und dem Nachfolgewerk *Bodies That Matter* (dt. Körper von Gewicht, 1995) viele Seiten auf die Debatte von Sigmund Freud, Jacques Lacan und Luce Irigaray und verhandelt Gegenstände wie Verbot, Tabu, Aggression, Angst und Melancholie. Dem psychoanalytischen Verständnis entsprechend hat der Geschlechtskörper in diesen Passagen eine Geschichte. Zum anderen geht sie aber von einem Gesetz aus, das den Geschlechtskörper als reine, sich permanent wiederholende Gegenwart hervorbringt – eine Annahme, die nicht mehr viel mit Psychoanalyse zu tun hat. Die Herstellung des Geschlechts ist in *Bodies That Matter* eine „zitatförmige Strategie oder resignifizierende Praxis“,²³ bei der es zwei, lediglich analytisch getrennte Ebenen gibt: Das Ich zitiert, die Norm wird zitiert, Null und Eins. „Das ‚Ich‘ und dessen ‚Position‘ werden lediglich sichergestellt, indem sie wiederholt angenommen werden, wodurch die Annahme kein einzelner Akt oder einzelnes Ereignis ist, sondern vielmehr eine wiederholbare Praxis.“²⁴ Das Ich ist hier leer, bloße Form, es ist nur die Instanz der Wiederholung von Zitierpraxen, und sein Verhältnis zum Ganzen (die Matrix) ist eines von funktionaler Abweichung und Entsprechung. Weil der schematische Akt des Zitierens kein Resultat hat außer einem neuen Akt des Zitierens, lagert sich sozusagen nichts ab, und das Ich macht keine Erfahrung, sondern wiederholt lediglich mechanisch, ohne die Möglichkeit des Bewusstseins von Geschichte oder Entwicklung. Auf diese Weise löste Butler das Problem einer Herstellung von Geschlecht ohne einen stabilen Referenzpunkt anzunehmen. Allerdings schuf sie damit ein neues: Die binäre linguistische Logik, die im Unterschied zu Butlers psychoanalytischen Versuchen wesentlich breiter rezipiert wurde, lädt dazu ein, die Macht der heterosexuellen Matrix für so absolut zu halten, dass die psychische Realität davon nicht abweicht, das Ich ausschließlich der Spiegel des Ganzen ist. Wenn aber alles auf derselben Ebene stattfindet, kann man nicht mehr zwischen gesellschaftlich imaginierter Weiblichkeit und realen Frauen unterscheiden. „Eine Differenz zwischen der

23 Butler: *Körper von Gewicht*, S. 149.

24 Ebd.

individuellen Person und den komplexen, vielfältigen Zuschreibungen gibt es nicht mehr.“²⁵ Falls die zunehmende Ununterscheidbarkeit von Repräsentanz und Gegenstand nicht nur eine Eigenart von Butlers Denken ist, sondern eine gesellschaftliche Erscheinung, dann erklärt sich die Verve jener feministischen Unternehmungen, die sprachpolitische Auseinandersetzungen führen, als würde die Schlacht um die Geschlechterdifferenz auf dieser Ebene tatsächlich entschieden werden.

Worin besteht die Freiheit zum Entwurf, der Gewinn der Zitierpraxis gegenüber der biologischen Determination? „Nur wenn in den Konstruktionsmechanismen der Geschlechtsidentität zugleich die Kontingenz dieser Konstruktion impliziert ist, ist der Gedanke der ‚Konstruiertheit‘ per se nützlich für das politische Projekt, den Horizont möglicher Konfigurationen der Geschlechtsidentität zu erweitern“²⁶. Butler glaubte an den Gedanken, dass was gemacht auch verändert werden kann. Allerdings vergaß sie, dass das die Praxis der bürgerlichen Gesellschaft selbst ist, bis ins 19. Jahrhundert auch deren Selbstverständnis. Der Biologie die Konstruktion, dem Determinismus die Freiheit entgegen zu halten, ist wie auf eine Seite der Medaille zu setzen, gegen die Resultate der Geschichte ihre älteren Formen zu setzen. Butler war sich dieses Problems bewusst, sie diskutierte es explizit in *Gender Trouble*, entkam ihm aber nicht. Um wider besseren Wissens auf die Konstruktion ihre Hoffnung setzen zu können, gebrauchte sie das harmlos klingende Wort „Kontingenz“, nicht-notwendige, zufällige Konstruktion, Herstellung aus Freiheit. Die Willkür, die in der Kontingenz steckt, wird im Vokabular der Kritischen Theorie bei einem anderen Namen genannt: Gewalt, Zwang zum Geschlecht. Die abgedichtete zweidimensionale Matrix der Butlerschen Theorie wirkt so wie eine Wiederauferstehung der Macht der Biologie, die Butler eben noch in Grund und Boden kritisiert hat, in der gesellschaftlichen Verkehrsform: Die Vermittlung wird total.²⁷ Absolute Freiheit zum Entwurf des eigenen Selbst und absolute Unterwerfung unter die Formen, in denen das von-statten geht, fallen hier zusammen.²⁸ Die Hoffnung generierende Kontingenz ist

25 Trumann: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien*, S. 25.

26 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 67.

27 Vgl. auch: „Butlers antiessentialistischem Diskurs ist nicht vorzuwerfen, dass er Natur verleugne, sondern dass er die Wertabstraktion, das historische Unwesen des Kapitals, zum ewigen Wesen der Sache erklärt.“ (Gruppe Morgenthau aus Frankfurt a.M.: *Never Mind the Adorno, Here's the Judith Butler*)

28 Vgl. die Bemerkung Kunstreichs, dass in der Theorie Lacans für das Subjekt Freiheit und Determination zusammenfallen (Kunstreich: *Dem Dunklen Gott geopfert*, S. 34).

gleichzeitig allmächtige Gewalt.

Die von Butler gewählte Form der Destabilisierung postfaschistischer Geschlechtsnatur ging demnach auf Kosten des Bewusstseins der Zurichtung, die nie geschieht, sondern immer schon geschehen ist. Der Prozess der Disziplinierung und Aneignung eigener Natur ist bei Butler leere Bewegung, das Ergebnis der Anfang, es gibt keine Erinnerung daran. Poststrukturalistisches Denken tendiert dazu keine Geschichte, keine Dialektik der Natur zu kennen und keine Erfahrung ihrer Herstellung, weshalb es den Ursprung der biopolitischen Produkte zeitlich in der Aufklärung (Butler über Kant), in Anthropologie und Medizin des 18. Jahrhunderts (zum Beispiel Claudia Honegger über das biologische Geschlecht) oder bereits in der Antike (Foucault über Sexualität) ausmacht und die Naturgeschichte inklusive Faschismus und NS, streicht – Biopolitik und Gebärfähigkeit waren immer schon. Butlers abstrakt-binäre Sprachanalytik tut ein Übriges, die geschichtliche Herkunft des Geschlechtskörpers zu verschleiern. Die Dekonstruktion von Körper und Geschlecht ist damit nicht Verleugnung von Natur im Subjekt, sondern Verleugnung der Erfahrung von der Zurichtung dieser Natur.

Allmacht und Ohnmacht

Die Geste der Zurückweisung von Natur ist essentiell, ohne sie gibt es keinen Feminismus, allerdings geht das ihr entgegen geschleuderte *Nein* im Butlerschen Sinne mit zwei Alternativen des Gleichen einher, die Entsprechungen im weiblichen Bewusstsein haben: der ewige Wiederholungszwang und die optimistische Sicht auf die vielfältigen Möglichkeiten der Verschiebung des Diskurses, die unverbunden nebeneinander stehen. Die gesellschaftliche Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte hat, zumindest in den westlichen Ländern, Frauen mehr Freiheiten ermöglicht, allen voran eine weitgehende Selbstbestimmung über den eigenen Körper. Der Fortschritt in der Emanzipation hatte aber seinen Preis. Die Wahlmöglichkeit zwischen Identitäten ist bloß die Kehrseite der zementierten Geschlechterdifferenz, die Vervielfältigung der felsenfest verinnerlichten Weiblichkeit. Frauen sind davon überzeugt, frei zu sein und über alle Möglichkeiten zu verfügen, aber jede Statistik zum Thema Einkommensdifferenz oder Gewalterfahrung, jeder Film, jede sexistische Werbung und die eigenen Erfahrungen führen das Gegenteil vor Augen. So zerfallen wie die weibliche Situation stellt sich auch Butlers Theorie dar, die erlaubt Butler gegen Butler zu positionieren, der Feier von Wahlmöglichkeiten den Zwang entgegen zu halten

und vice versa. So verhält es sich auch in der Rezeption von *Gender Trouble* und dem dekonstruktivistischen Feminismus im allgemeinen. Butler selbst erklärte bereits mehrfach „Ich bin nicht für die Abschaffung der Geschlechterkategorien“,²⁹ was aber nichts daran ändert, dass mit ihrem Namen das Ziel einer Destabilisierung derselben verbunden wird.³⁰ Neben der radikalen Geste steht das Eingeständnis nichts umwerfen, verlassen oder aufheben zu wollen. Das Herbeizitiere der heterosexuellen Matrix erlaubt nur Verschiebungen, nicht jedoch das Verlassen der Matrix: „Nichts von alldem“, heißt es in *Bodies That Matter*, „ist so gemeint, daß Identität geleugnet, überwunden, ausgelöscht werden soll. Niemand kann der Forderung ‚Überwinde dich selbst‘ ganz entsprechen.“³¹ Das kann tatsächlich niemand und es ist auch nicht ratsam, es zu versuchen. Bemerkenswert ist jedoch, dass Butler sich das Verlassen der Matrix nur noch als individuellen Akt vorstellen kann, die Perspektive auf eine kollektive Praxis aus ihrem Denken verschwunden ist.

Viele Kritikerinnen von Butler haben bereits vor Jahren darauf hingewiesen, dass Butler die feministische Strömung jenes Denkens in kulturellen oder linguistischen Kategorien repräsentiert, das dem Marxismus den Todesstoß versetzt hat und seine breite Rezeption am Ende der 1980er Jahre insofern kein Zufall sei. In dieser Wahrnehmung findet der Dekonstruktivismus seine gesellschaftliche Entsprechung in staatlicher Politik, wie etwa Tove Soiland ausführte: „Der Staat ist von einem Produzenten konservativer Geschlechterideologien, wie wir sie von den 1950er und 60er Jahren her kennen, zum Propagandeur fortschrittlicher Geschlechterarrangements geworden.“³² Butlers Theorie wird als Ausfluss zunehmender Neoliberalisierung gelesen. Die Vorstellung des Zusammenhangs von feministischer Theorie und gesellschaftlicher Entwicklung sind dabei eher schlicht: Butler tut, was Staaten propagieren und was Staaten propagieren ist qua hegemonialer Gravitation dann auch das, was feministische Frauen gut und richtig finden. Ohne Zweifel ist es auch für die Kritikerin angenehmer, sich im

29 Zuletzt in einem Interview mit der österreichischen Tageszeitung Die Presse vom 6. Mai 2014. Siehe Butler: „Manche würden sagen, ich bin keine Frau“.

30 Jüngst musste eine Verleihung der Ehrendoktorwürde an Judith Butler durch die Philosophische Fakultät an der katholischen Schweizer Uni Freiburg vor aufgebrachtten Christen geschützt werden, die bereits beim Wort *Gender* Schaum vor dem Mund bekamen. Siehe Delgado: *Kontroverse um Ehrendokortitel für Judith Butler*.

31 Butler: *Körper von Gewicht*, S. 161.

32 Soiland: „Gender“.

Zug der Zeit zu wöhnen, aber das subjektive Motiv der Butler-Begeisterung ist nicht Zustimmung, sondern Auflehnung. Anders lässt sich kaum erklären, wie der dekonstruktivistische Feminismus seine Konkurrenz als radikaler und hoffnungsfroher zugleich in den Schatten stellen konnte. Ganz abgesehen davon, dass die Diagnose Neoliberalismus mehr über diejenigen, die sie stellen aussagt als über die Sache selbst, die vielleicht besser als Verdrängung des Prozesses der Aneignung äußerer Natur (als Pendant zur Verdrängung der Zurichtung innerer) charakterisiert werden kann. Angesichts des Niedergangs der Linken hielt Butlers Geste des *Nein zur Natur* die Erinnerung aufrecht, dass es anders sein könnte.³³ Hinzu kommt, dass es in Deutschland spezifische Gründe gab für den Erfolg Butlers.³⁴ In den 1990ern hat die Ontologie der Differenzfeministinnen, und war sie auch noch so historisch situiert und sozial bestimmt gedacht, nicht nur jede Anziehungskraft verloren, sie schien auch gerade nach der deutschen Wiedervereinigung auf der politisch falschen Seite zu stehen. Wurden in der feministischen Debatte in den späten 1970er und 1980er Jahren die Fähigkeiten weiblicher Natur, die Physiologie der Fortpflanzung *gegen* die Imperative technisch gestalteter Verwertbarkeit gerichtet, erinnerte man sich in der deutschsprachigen Linken am Beginn der 1990er Jahre wieder mehr daran, dass die biopolitische Verfügung weiblicher Natur im Dienste von Bevölkerungspolitik und Nation bereits stattgefunden hat. Die weibliche Natur verlor ihr widerständiges Potential: „Dem Führer ein Kind‘ lässt vom unterdrückten Subjekt des Feminismus eben nichts übrig.“³⁵ Der Vorgang der volksgemeinschaftlichen Mutation von „Bundesrepublik“ zu „Deutschland“ ließ neben neuen linksradikalen Haltungen und Theorien zu Staat, Nation, Arbeit, Rassismus und Antisemitismus auch neue feministische Perspektiven nötig werden. Eine „echte Natur“ hinter

33 „Der Kritik hilft das aber wenig, denn das abstrakte Versprechen auf Veränderbarkeit ist zwar deren Voraussetzung, nicht aber die Kritik selbst. Weil das Geschlechterverhältnis seiner Natur nach für unkündbar gehalten wird, offenbart die Aufkündigung eines Konsenses, etwa in der Form eines Tomatenwurfs, mindestens genauso, dass es auch anders sein könnte.“ (JustIn Monday: *Das postmoderne Versprechen*)

34 Auf die Rezeption in Deutschland verweist bereits Butlers eigenes Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Bodies That Matter*. Bisherige Versuche zu erklären, was Butler hierzulande ausgelöst hat (und weshalb zum Beispiel die englische Wikipedia-Seite zu *Gender Trouble* im Unterschied zur deutschen keinen Eintrag „Kritik“ oder auch nur „Rezeption“ aufweist), sind jedoch bisher unbefriedigend. Weinberg hat versucht die Obsession der Deutschen, Männern wie Frauen, mit der Natur als Folge von Humboldt zu erklären, aber mit Ideengeschichte ohne Berücksichtigung der Formbildung durch den NS, kommt man da nicht weit (vgl. Weinberg: *Körper von Gewicht?*).

35 JustIn Monday: *Eine Art von Verschwinden*, S. 173.

der bereits integrierten zu suchen, konnte mit Butler als falsche Frage, als anrühige Suche nach Authentizität zurückgewiesen werden. Weil man sich in der Linken wie unter Intellektuellen im Allgemeinen aber selten fragt, warum man denkt, was man denkt, wurde Butler schlicht zum logischen Gipfel des Fortschritts feministischer Kritik erklärt, der eigentlich schon zu jeder anderen Zeit hätte erklommen werden können.

Die Kritikerinnen Butlers, die auf Subjekt und Wahrheit pochen, als hätte die Dialektik der Aufklärung die Erkenntniskategorien nicht affiziert, teilen Butlers Geschichtslosigkeit, denn ihnen fällt gar nicht mehr auf, was sie alles ignorieren müssen, um mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* herum-wedeln zu können. Auch plumpes Beharren auf Natur oder Materie vergisst, dass „das Prinzip der Konkurrenz“ längst „in die Beschaffenheit der sich stoßenden und drängenden Atome“³⁶ übergegangen ist – und die Gewissheit des Geschlechts sogar noch weniger verhandelbar ist als das Atom. Das bedeutet weiterhin, dass man tunlichst vermeiden sollte, nach dem richtigen, revolutionären Naturbegriff zu fahnden. Wenn man sich solche Versuche ansieht, kommt man schnell auf die Idee, dass nicht diejenige Materialistin ist, die am lautesten „Natur“ ruft. Der Geschichte innerer Natur entkommt man auch dann nicht, wenn man versucht, ihre Genese mit philosophischen statt positiv-naturwissenschaftlichen Begriffen zu markieren: Weder *Ding-an-sich*, noch *Materialität* oder *Leib* eignen sich dazu, wenn sie versuchen, das, woran der Prozess sich vollzieht, begrifflich dingfest zu machen, in die Subjekt-Objekt-Dialektik hereinzuholen. Es scheint sich dabei um das Bedürfnis zu handeln, der dekonstruktivistischen Denkbewegung eine Grenze zu setzen, etwas Fixes zu bestimmen, sich einer Substanz zu versichern. Ergebnis des Bedürfnisses nach Fixiertem ist bloß eine neue Runde in der Suche nach dem Abgespaltenen und ein neues Wort fürs Philosophieseminar. Feministische Kritik an Butler muss stattdessen die Frage aufwerfen, für die sich Butler selbst nicht interessiert: Vom Ergebnis welcher historischen Entwicklung her sind Geschlechtskörper und Gebärfähigkeit zum unausweichlichen Schicksal der Frauen geworden? Das hieße, Naturgeschichte zu betreiben statt Grenzbegriffe zu definieren. Nicht-feministischer Kritik an Butler begegne ich anders: mit Butlers *Gender Trouble*.

36 Adorno: *Minima Moralia*, S. 32 (Aphorismus *Antithese*).

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a. M. 1995.
- Butler, Judith: „Manche würden sagen, ich bin keine Frau“. Die Presse 6. 5.2014, siehe <http://diepresse.com/home/kultur/medien/3801823/Manche-wurden-sagen-ich-bin-keine-Frau>
- Delgado, Teresa: *Kontroverse um Ehrendokortitel für Judith Butler*, in: NZZ Campus 15.11.2014, siehe http://campus.nzz.ch/das-grosse-ganze/uni_freiburg_ehrendoktor_Judith_Butler
- Duden, Barbara: *Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument*, in: Feministische Studien 2, Stuttgart 1993, S. 24-33.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1977.
- Gruppe Morgenthau: *Never Mind the Adorno, Here's the Judith Butlers*, siehe <http://www.conne-island.de/nf/198/29.html>
- JustIn Monday: *Das postmoderne Versprechen. Ideologiekritisches zur Geschichte des Geschlechterverhältnisses in den Kategorien Judith Butlers*, in: Phase2 32/2009, siehe <http://phase-zwei.org/hefte/artikel/das-postmoderne-versprechen-305/>
- JustIn Monday: *Eine Art von Verschwinden. Unter Umständen eine Verteidigung Foucaults gegenüber seinen LiebhaberInnen*, in: die röteln (Hrsg.): »Das Leben lebt nicht«. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik, Berlin 2006, S. 135-178.
- Kunstreich, Tjark: *Dem Dunklen Gott geopfert. Lacans Erledigung des Selbstwiderspruchs des Subjekts*, in: Alex Gruber, Philipp Lenhard (Hrsg.): Gegenauklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft, Freiburg 2011, S. 29-40.
- Lindemann, Gesa: *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in: Feministische Studien 2, Stuttgart 1993, S. 44-54.
- Marx, Karl: *Das Kapital*. Erster Band (1867/90). Faksimile-Ausgabe der 1867 erschienenen Erstausgabe, Düsseldorf 1988.
- Marx, Karl: *Kritik des Gothaer Programms*, in: MEW 19, Berlin 1978, S. 13-32.
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW 40, Berlin 1973, S. 465-588.

- Radonic, Ljiljana: *Sexualität und Mutterschaft*, in: *Jungle World* 21/2006, siehe <http://jungle-world.com/artikel/2006/21/17545.html>
- Schmidt, Alfred: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a.M. 1971.
- Soiland, Tove: »Gender«: *Kontingente theoretische Grundlagen und ihre politischen Implikationen*, Dezember 2009, in: *Gender Politik Online* der FU Berlin, siehe http://www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol_theorie/Zeitgenoessische_ansaetze/Kontingente_theoretische_Grundlagen/index.html
- Trumann, Andrea: *Die Verwissenschaftlichung des Rassegedankens. Von Darwin zum Sozialdarwinismus*, in: die röteln (Hrsg.): „Das Leben lebt nicht“. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik, Berlin 2006, S. 75-103.
- Trumann, Andrea: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien*, in: die röteln (Hrsg.): »Das Leben lebt nicht«. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik, Berlin 2006, S. 9-34.
- Weinberg, Manfred: *Körper von Gewicht? Wilhelm von Humboldt und Judith Butler*, in: Julika Funk, Cornelia Brück (Hrsg.): *Körper-Konzepte*, Tübingen 1999, S. 37-57.

ÜBER DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

CLAUS BAUMANN, 1967 geboren, Dr. phil., Dipl. Ing., ist Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universität Stuttgart sowie für Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie an der Fakultät für Sozialwesen der Dualen Hochschule Baden-Württemberg in Stuttgart. 2009 Promotion in Philosophie zur Formbestimmung von Arbeit. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschaftstheorie, Kritik der politischen Ökonomie und Philosophie der Ästhetik.

Ausgewählte Publikationen: *Was tun wir, wenn wir arbeiten? – Überlegungen zur Formbestimmung von „Arbeit“* (Stuttgart 2009); *Mittel, Zwecke und das übergreifende Allgemeine*, in: *Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten* (Berlin 2012); *Die Kunst der Avantgarde und ihr Verhältnis zum Klassenkampf – Walter Benjamins, Theodor W. Adornos und Guy Debords kritische Reflexionen der Kunst*, in: *„...wenn die Stunde es zulässt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie* (Münster 2012); *Philosophie der Praxis und die Praxis der Philosophie* (Hrsg. mit Jan Müller und Ruwen Stricker, Münster 2014); *Recht und Unrecht – Anmerkungen zu Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“*, in: *Philosophie der Praxis und die Praxis der Philosophie* (Münster 2014); *Technologische Entwicklung und die Koordinaten der Kunst*, in: *Koordinaten* (Tübingen 2015); *Urbanität, Provinzialität und Bildung – Zu Theodor W. Adornos Reflexion von städtisch und ländlich geprägten Ausdrucksformen*, in: *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“* (Würzburg 2015). Kontakt: mail@clausbaumann.de; www.clausbaumann.de.

MAXI BERGER studierte Philosophie und deutsche Literaturwissenschaften in Hannover und promovierte sich an der Freien Universität Berlin über den Arbeitsbegriff Hegels. Zurzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Deutschen Idealismus und der kritischen Theorie. Zurzeit beschäftigt sie sich mit Subjektivität und Subjektbildung im Spannungsfeld von Ästhetischer Theorie, Kunst und Sozialphilosophie.

Ausgewählte Publikation: *Arbeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bei Hegel. Zum Wechselverhältnis von Theorie und Praxis* (Berlin 2012).

PEGGY H. BREITENSTEIN, Dr. phil., wurde geboren in Dresden und studierte an der dortigen Technischen Universität Philosophie, Soziologie, Kunstgeschichte sowie Lateinamerikastudien. Im Anschluss forschte und lehrte sie an der TU sowie der Hochschule für Bildende Künste Dresden, zudem in Basel, Madrid, Halle und Marburg. Gegenwärtig ist sie Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische und am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. In der Lehre bemüht sie sich besonders um die Ausbildung eines kritischen Bewusstseins, um die Rückbindung akademischer Philosophie an die konkreten Probleme der gegenwärtigen sozialen Praxis sowie die Vermittlung aufklärerisch einsetzbarer, spezifisch philosophischer Methoden. Forschend bewegt sie sich vor allem im Fahrwasser kritischer Gesellschaftstheorien von Marx bis zur frühen Frankfurter Schule bis zum Poststrukturalismus, wobei es ihr auch um die grundlegende Aufklärung der Möglichkeiten, Grenzen sowie der Spezifik ideologie- und diskurskritischer Methoden geht.

Ausgewählte Publikationen: *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault* (Frankfurt a.M./New York 2013); *Einführung in die Philosophie. Geschichte – Disziplinen – Kompetenzen* (Hrsg. mit Johannes Rohbeck, Stuttgart/Weimar 2011); *Karl Marx: Philosophische und ökonomische Schriften* (Hrsg. mit Johannes Rohbeck, Ditzingen 2008); *Geschichte - Kultur - Bildung. Philosophische Denkrichtungen* (Hrsg. mit Volker Steenblock und Joachim Siebert, Hannover 2007).

KARINA KORECKY studierte Soziologie und Politikwissenschaft in Wien und Hamburg. Dissertationsprojekt „Natur und politische Ordnung. Rousseau und die Folgen“ an der Universität Hamburg. Lebt in Jerusalem. Zuletzt: *Der Muttermythos*, in: *Konkret* 3/16; *Natur als Anfang. Der Beginn des Staates bei Rousseau*, in: *Natur und Herrschaft. Analysen zur Physik der Macht* (Berlin/Boston 2016).

SUSANNE MARTIN studierte Soziologie, Germanistik und Psychologie, promovierte 2012 mit einer Arbeit über nonkonformistische Intellektuelle in Frankfurt und ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Ausgewählte Publikationen: *Kritische Intellektualität*, in: *Handbuch kritische Theorie*. Bd. 1 (Wiesbaden, im Erscheinen); *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie* (Hrsg. mit Dirk Martin und Jens Wissel, Münster 2015); *Kulturindustrie und Sozialwissenschaften* (Hrsg. mit Christine Resch, Münster 2014).

MICHAEL STÄDTLER, 1970 geboren, Studium der Philosophie und Germanistik in Hannover, 2002 Dissertation über *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*. 2003-2006 Mitarbeit am Lehrstuhl für Rechtsphilosophie der Juristischen Fakultät der Universität Hannover, 2008-2012 Mitarbeiter am Exzellenzcluster Religion und Politik der WWU Münster. 2009 Habilitation in Münster mit einer Arbeit über *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*. Seit 2009 Privatdozent, seit 2015 apl. Prof. am Philosophischen Seminar der WWU Münster. Seitdem verschiedene Professurvertretungen, internationale Gastdozenturen und Fellowships. Seit 1999 Vorstand des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Hannover, dort seit 2005 Aufbau des Peter-Bulthaupt-Archivs. Arbeitsschwerpunkte: Rechts- und Sozialphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Subjektivität, kritische Theorie. Zahlreiche Schriften mit Bezug zur Ideologiekritik, u.a.: *Negative Dialektik und Materialismus*, in: *Giornale di Metafisica* 1/2015; *Subjektivität, geschichtliche Praxis und Naturerkenntnis. Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Subjekts*, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* (2013); *Subjekte des Stillstands – Über Robert Menasses ästhetische Reflexion der Stillstellung von Geschichte. Kontrapunkt und Variationen*, in: „Was einmal wirklich war ...“ (Wien 2007); *Theorie, Kritik, Kunst und Gesellschaft. Zu Gegenstand, Methode und Darstellung kritischer Theorie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 38/39 (2014); *Ideologiekritik und Geltungsanspruch. Historische Momente systematischer Begründung*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 4/2013; *Die Wahrheit der Unwahrheit*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 26/27 (2008); *Theorie als Kritik. Die Möglichkeit kritischen Denkens jenseits von Ideologie und diesseits von Utopie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 20/21 (2005); *Versuche, das Unvernünftige zu denken. Oder Metaphysik und Geschichte*, in: *Wahrheit und Geschichte. Zur gebrochenen Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Mensching* (Würzburg 2012); *Zur theoretischen Form kritischer Theorie*, in: *Handbuch Kritische Theorie Bd. 1* (Wiesbaden, im Erscheinen).

RÜCKBLICK

Vom Sommersemester 2014 bis zum Sommersemester 2016 fanden folgende Vorträge und Workshops im Rahmen der Veranstaltungen zur Ideologiekritik statt. Wir bedanken uns herzlich bei allen Referentinnen und Referenten. Von einem Großteil der Vorträge existieren Audiomitschnitte, die auf einem Youtube-Channel AStA Uni Münster Ideologiekritik nachgehört werden können:
www.youtube.com/channel/UCPuM2rsLwjFzyIVU0NTL1OQ

Melanie Babenhauserheide

„All was well“?! – Zur Ideologie von J.K.Rowlings Harry Potter Reihe

Melanie Babenhauserheide u. Sonja Witte

Zwischen Trieb, Wunsch und Moral – Über Verdrängung und Sexualität als Bedingung (spät-)kapitalistischer Subjektivität (Workshop)

Claus Baumann

Die Bildung gesellschaftlicher Individuen unter kulturindustriellen und spektaklistischen Bedingungen – Zu Theodor W. Adornos „Kulturindustrie“ und Guy Debords „Gesellschaft des Spektakels“

Maxi Berger

Dem Bestehenden widerstehen. Überlegungen zur Disfunktionalität kritischer Bildung

Maxi Berger & Michael Städtler

Dennoch: Bildung als Prinzip (Workshop)

Heiko Beyer

Zur Logik antiamerikanischer Welterklärungen und Projektionen

Peggy H. Breitenstein

Über Wahrheit und Unwahrheit von Ideologien. Ideologiekritik als Methode philosophischer Gesellschaftskritik
Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik (Workshop)

Iris Dankemeyer

Sex und Pop. Zum Unbehagen an der Musikkultur

Alex Demirović

Ideologiekritik und Kritische Theorie

Heinz Drügh

Ästhetik des Supermarkts

Ingo Elbe

Ein faschistischer Begriff des Politischen – am Beispiel von Carl Schmitt
Antisemitismus – Formen des Judenhasses von der Antike bis zur Gegenwart
„Portrait des Antisemiten“ – Jean-Paul Sartres Beitrag zur kritischen Antisemitismustheorie

Jochen Gimmel

Überlegungen zur Bedeutung der Erzählung in Ideologie und Ideologiekritik

Stephan Grigat

Luxus für alle – Zur Kritik der Arbeit & des Antisemitismus

Tobias Jaecker

Hass, Neid, Wahn – Antiamerikanismus in Deutschland

Christine Kirchhoff

„Das Gerücht über die Juden“. (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie

Olaf Kistenmacher

„Proletarier aller Länder und unterdrückte Völker der Welt“?
Zur Entstehung des marxistisch-leninistischen Antiimperialismus

André Kistner

„Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen“ - Eugen Paschukanis' Theorie des Rechts

Karina Korecky

„Man nennt mich Natur und ich bin doch ganz Kunst“:
Zur Natur des Subjekts und des Staates (Workshop)

Susanne Martin

Kulturindustrielle Wissenschaft

Ansgar Martins

Ihr werdet sein wie Gott. Logik und Ästhetik der Verschwörungstheorien.
Esoterik zwischen Wissenschaftsanspruch, 'Ganzheitlichkeit'
und völkischem Denken

Alexander Neupert

Staatsfetischismus - Formen und Inhalte des kapitalistischen Staates

Rolf Pohl

„Wir sind das (Herren-)Volk“. Über Spuren des Nationalsozialismus
im aktuellen Fremdenhass

Maik Puzić

Ideologie (Workshop)

Marcus Quent

Befreiung und Zerstörung. Zu Adornos ästhetischer Theorie

Ursula Reitemeyer-Witt

Von Bologna nach Bologna. Zum Widerspruch von freier Forschung
und akkreditierter Lehre

Christine Resch

Faszination für Herrenmenschentum: Überlegungen zur „Gedenk“-Kulturindustrie am Beispiel eines „Dokumentarfilms“ über Hitlers letzte Sekretärin

Felix Riedel

Moderne Hexenjagden – ein Problem der Dialektik der Aufklärung?
PEGIDA – Eine ethnologische Analyse

Lars Quadfasel

Erst das Fressen ... ? Zum Verhältnis von Moral und Gesellschaftskritik

Gerhard Scheit

Charaktermaske und Staatscharakter.
Zur Kritik des politischen Engagements

Gunzelin Schmid Noerr

Adornos Utopik

Anna-Sophie Schönfelder

Kritik der Politik – Konformität oder Engagement

Christian Schütze & Sebastian Schreull

Kritik der Postmoderne-Kritik: Derrida und Adorno

Gerhard Stapelfeldt

Wissensgesellschaft und neoliberale Universität. Entstehung und Struktur

Michael Städtler

Materialistische Grundlagen kritischer Gesellschaftstheorie

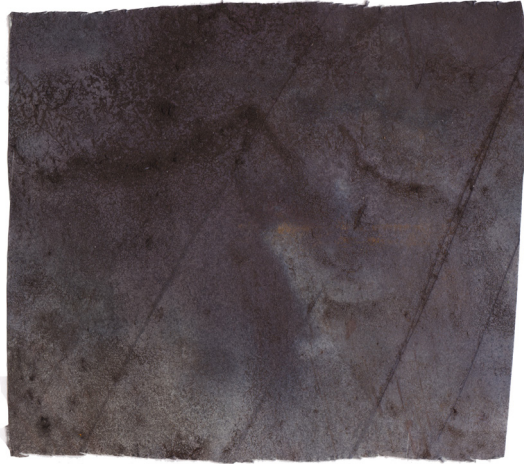
Steffen Stolzenberger

Kompetenz und Halbbildung – Über die Lähmung des Erkenntnisinteresses unter den gegebenen Verhältnissen

Sonja Witte

Im Spiegel der Unschuld: Sexualmoral im Postnazismus –
Von „Kinderschändern“, „Unzucht“, „kindlicher Reinheit“
und anderen Symptomen

AUSBLICK:



Veranstaltungen des AstA der Universität Münster zur

IDEOLOGIEKRITIK

Die Vorträge beginnen um 19 Uhr c.t.

GOTT IST NICHT TOT, ER HAT SICH
BLOß ALS KAPITAL GETARNT.
ÜBER POSTSÄKULARE UND SEXUELLE
POLITIKEN IN MICHEL HOUELLEBECQ'S
UNTERWERFUNG

Jule Jakob Govrin

Do., 10.11.16 im S8

ISLAMISMUS ALS EIN
PHÄNOMEN DER MODERNE.
EINE NACHTFAHRT DURCH DIE
IDEOLOGIEGESCHICHTE

Dr. Oliver M. Piecha

Do., 01.12.16 im S8

ZUR PSYCHOLOGIE
DES ISLAMISMUS

Dr. Felix Riedel

Do., 15.12.16 im S8

RELIGIOSITÄT HEUTE - VON DER
ILLUSIONSBILDUNG ZUR LIBIDINÖSEN
VERNUNFT. SOZIALPSYCHOLOGISCHE
ÜBERLEGUNGEN

Prof. Dr. Hans-Joachim Busch

Do., 12.01.17 im S8

WAHRE UND FALSCHER
RELIGIOSITÄT IN DER RELIGIONSKRITIK

Robert Ziegelmann

Do., 19.01.17 im S8

„SCHADE, DASS DIE HOFFNUNG TOT IST.“
PHILOSOPHIE IM ANGESICHT DER
VERZWEIFLUNG NACH BECKETT UND ADORNO

Anna-Verena Nosthoff

Do., 02.02.17 im S8

DER STACHEL DER THEOLOGIE.
KRITIK UND RETTUNG BEI HORKHEIMER
UND ADORNO (WORKSHOP)

Ansgar Martins u. Leonie Wellmann

Fr. u. Sa., 03./04.02.17

im Institut für Theologie und Politik

Anmeldung unter ideologiekritik.ms@gmail.com

WIEDERKEHR DES NATIONALSOZIALISMUS?
ZUR KRITISCHEN THEORIE DES ISLAMISMUS

Dr. Philipp Lenhard

Mi., 08.02.17 im S9

