Freiheit und Menschheit : zur Idee der Gattung in Freiheit bei T.W. Adorno

Autor(en): **Demirovic, Alex**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **23 (2003)**

Heft 45

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-652509

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Alex Demirovic

Freiheit und Menschheit

Zur Idee der Gattung in Freiheit bei T.W. Adorno*

Was wäre für Adorno eine Assoziation freier Individuen? Diese Frage verweist auf Marx. Er spricht davon, daß an die Stelle der kapitalistischen Form der Gesellschaft die Gesellschaft „als bewußte und planmäßige Assoziation" tritt (Marx 1894, 673). Die Konkurrenz und Isolierung der Einzelnen, die das Ergebnis der privatisierten Produktion für den Markt sind, wird abgelöst von einem Verein freier Menschen, die mit „gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben" (Marx 1867, 92). Anzunehmen, Adorno hätte sich mit dieser Frage der Assoziation überhaupt beschäftigt, liegt nicht so ohne weiteres nahe. Systematisch steht dem entgegen, daß Adorno es immer verweigert hat, eine Zukunft auszumalen, in deren Namen den Gegenwärtigen vorgeschrieben werden könnte, wie zu handeln sei. Dem antiautoritären Bilderverbot entspricht die bestimmte Negation, also die konkrete Kritik an gegenwärtigen Verhältnissen. Es ist heute auch keineswegs selbstverständlich, in Adorno einen Theoretiker zu sehen, der mit seiner Theoriebildung die Problematik der Marxschen Theorie aufgegriffen, produktiv fortgesetzt und fruchtbar erweitert hat.

Während Adornos Theorie in den 1950er und 1960er Jahren als eine originelle Weiterentwicklung der Marxschen Theorie und als ein wichtiger Beitrag zum von Perry Anderson sogenannten westlichen Marxismus verstanden wurde (vgl. Anderson 1978; Demirovic 1999), wird er heute – wie die Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag haben erkennen lassen[1] – aus diesem Kontext weitgehend herausgelöst. Adorno dient als Projektionsfläche für Heile-Familien- und Bürgerwelt-Idyllen oder Mythen über naive, weltfremde Intellektuelle. Die behütete Kindheit habe ihn zum ebenso sensiblen und genialen wie auch zwangsneurotischen Denker mit einem eigenartigen Hang zu absonderlichen Sexualpraktiken werden lassen. Ist einer der radikalsten Denker des fortgeschrittenen Kapitalismus derart piefig, dann kann man sich im Namen dieser Piefigkeit mit den Verhältnissen aussöhnen und sich immer noch kritisch vorkommen.

Wird Adornos Werk doch einmal in einen Zusammenhang mit Marx gestellt, dann in einem eher kritischen Sinn. Zunächst wird nahegelegt, daß Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil seine Bezugnahmen auf Marx eher verborgen habe; auch die Institutsveröffentlichungen aus den 1930er Jahren seien den Studierenden am Institut während der 1950er Jahre dann nicht zugänglich gemacht worden. Inhaltlich wird an Adornos Beispiel veranschaulicht, daß sich das arbeitsphilosophische Paradigma, das auch schon Marx' Theorie geprägt haben soll, erschöpft habe. Dieses Paradigma erlaube es nicht, die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst anders als unter-

worfen unter einen Prozeß der immer noch weiteren Subsumtion unter systemintegrative Mechanismen wie Geld oder Macht zu begreifen. Weil Prozesse intersubjektiver Verständigung außer acht blieben, müsse die Reduktion der Gesellschaftstheorie auf eine Kritik der instrumentellen Vernunft zu einer letztlich resignativen Haltung führen, denn am Ende der Entwicklung wäre alles integriert. Dem hätte Adorno nur noch eine vergeblich bleibende Suche nach dem Nichtidentischen entgegensetzen können. Seine Theorie würde selbstwidersprüchlich, denn da auch das begriffliche Denken ein Mittel der instrumentellen Verfügung über die Welt sei, könne sie den Ort ihrer eigenen Rede nicht mehr bestimmen; daraus resultiere die Tendenz, sich ins Ästhetische zu flüchten, die durchaus irrationalistische Züge annehme. Als kritische Gesellschaftstheorie habe Adornos Theorie aufgrund ihrer bewußtseinsphilosophisch bedingten Aporien versagt. Seine Theorie sei nur noch ein mit der Abkehr von theoretischer Erkenntnis verbundenes Exerzitium und aus sich heraus nicht mehr fruchtbar fortsetzbar (vgl. dazu Habermas 1981, Bd. 1, 515ff, Honneth 1990, 57ff).

Näher betrachtet, verhält sich die Sache komplizierter. Adornos Veröffentlichungen waren in den bundesdeutschen Feuilletons schon in den frühen 1950er als originelle Beiträge zur marxistischen Diskussion hochgeschätzt. Dennoch gab er vielfach nur implizit Hinweise darauf, daß sich seine Argumente im Horizont der Marxschen Theorie bewegten. Dies hat offenkundig zunächst mit seiner Einschätzung zu tun, daß, würde der Namen Marx fallen, andernfalls wichtige Einsichten schlicht abgewehrt würden. Adorno zufolge ist das Verhältnis des Bewußtseins zu Marx neurotisch, die von diesem aufgeworfenen Fragen seien, so äußert er sich in einer Vorlesung vom 7. Februar 1963, noch gar nicht in Angriff genommen worden (Adorno 1963, 272). Daß Adornos ganze Theorie bis in die späte Phase davon geleitet ist, gerade diese Fragen zu verfolgen, wird aus einem kleinen, spät verfassten Selbstverständigungspapier deutlich, in dem er es unternimmt, mit einigen markanten Thesen die kritische Theorie zu spezifizieren. In diesen Formulierungen wird die kritische Theorie als eine selbstreflexive Fortentwicklung des Marxismus bezeichnet: in der kritischen Theorie müsse sich, so heißt es, der Marxismus – ohne daß er aufgeweicht würde -, kritisch selbst reflektieren.

Die reflexive Kritik hat zu ihrem Gegenstand zwei Selbstmißverständnisse in der marxistischen Tradition: das eine ist die Adorno zufolge von Marx und Engels genährte Vorstellung, der Marxismus sei eine Wissenschaft. Da Wissenschaft aber schon längst zur Produktivkraft geworden sei, wäre sie damit auch in die Produktionsverhältnisse verflochten und unterläge der Verdinglichung. Der Szientismus verzichte auf einen Begriff objektiver Vernunft und begreife gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten nicht als von Menschen gemachte und darum veränderbare. Adorno stellt sich zum anderen aber auch dem Mißverständnis entgegen, demzufolge der Marxismus wie eine Philosophie verstanden wird, die für alle Fragen den einen metaphysischen Schlüssel der Erklärung immer schon parat hat. Ein klassischer Fall wäre der Ökonomismus, der ökonomische Gesetzmäßig-

keiten oder das Kapital und sein Profitinteresse wie eine Art Substanz begreift, auf die hinzuweisen ausreicht, um die letzte Antwort gegeben zu haben. Dem jedoch stellt Adorno entgegen: „Marxismus als kritische Theorie der Gesellschaft heißt, daß er nicht hypostasiert, nicht einfach Philosophie werden kann." (Adorno 1969b)

Das Entscheidende ist, daß nach Adornos Verständnis von Marxismus als kritischer Theorie die philosophischen Fragen offen und nicht durch Weltanschauung vorentschieden seien. Diese Überlegungen weisen auf einen weiteren Gesichtspunkt, warum Adorno sich scheut, sich explizit auf die Marxsche Theorie und die marxistische Tradition zu beziehen. Ein solcher Bezug würde mehr verstellen als erhellen. Die nochmalige Ausdeutung der Marxschen Texte würde Gefahr laufen, zu einer orthodoxen Geste zu geraten, die nahelegt, aus einem hermeneutischen Zugang zu den Marxschen Texten die richtige Erkenntnis der je gegenwärtigen kapitalistischen Entwicklung zu erlangen. Es kommt dann zu für die Texthermeneutik typischen Streitigkeiten: Was hat der Autor wirklich gemeint? Wer hat die richtige Interpretation? Ein solcher traditioneller theoretischer Habitus, der die Marxschen Einsichten als wissenschaftliche oder philosophische Wahrheit verkündete, käme der Propaganda gleich und würde autoritäre Dispositionen stärken, nicht aber zu freier Einsicht ermutigen. Eine solche Hermeneutik würde die konkrete Einsicht blockieren, die Einsicht in einen Vermittlungszusammenhang, der auch die Stellung der Marxschen Theorie zur kapitalistischen Wirklichkeit historisch verändert hat. Der Zugang zu Marx ist historisch spezifisch und durch die weitere Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsformation überdeterminiert. Der Marxismus hat – und hier nimmt Adorno ein Motiv von Karl Korsch (1996) auf – schon längst Erfahrung mit sich als einer theoretischen Praxis gemacht. Er verändert mithin seine historische Gestalt und nimmt die Form kritischer Gesellschaftstheorie an, was heißt: eine selbstreflexive Form von Marxismus.

Als selbstreflexive Fortentwicklung des Marxismus kritisiert und verschiebt die kritische Theorie ihn; nach ihrem Eingriff in diesen als kritische Selbstreflexion ist dieser weder Wissenschaft noch Philosophie, sondern stellt ein neues Terrain theoretischer Arbeit, die Öffnung des Horizonts für ein neues Verständnis der Emanzipation und der Praxis dar (vgl. Demirovic 2000, Demirovic 2003). Diese metatheoretischen Überlegungen sind eng verbunden mit Adornos Emanzipationsvorstellungen. Und diese kreisen um den Begriff der *Menschheit als Assoziation freier Menschen*.

Die bürgerliche Gesellschaft sieht Adorno vom Tauschprinzip bestimmt. Obwohl gelegentlich in dieser Weise mißverstanden, wird der Begriff des Tauschprinzips von Adorno nicht kulturkritisch ausgelegt, also im Sinne einer bewußtseinsphilosophisch gemeinten und konservativen Kritik am Gleichmachen je unterschiedener Individuen, die entfremdet oder verdinglicht würden. Adornos Bezugspunkt ist also nicht das authentische Individuum; Entfremdung und Verdinglichung hält er für einer kritischen Theorie der Gesellschaft unangemessene Begriffe: „Aber Verdinglichung selbst ist die Reflexionsform der falschen Objektivität; die Theorie um sie, eine

Gestalt des Bewußtseins, zu zentrieren, macht dem herrschenden Bewußtsein und dem kollektiven Unbewußten die kritische Theorie idealistisch akzeptabel." (Adorno 1966, 191, vgl. auch 367) Das Tauschprinzip wird im wesentlichen in den Begriffen dargelegt, die sich in der Wertformanalyse zu Beginn des Marxschen „Kapitals" finden. Beim Tauschprinzip handelt es sich um die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der gesellschaftlich durchschnittlichen Arbeitszeit. Diese Abstraktion hat Folgen für die Individuen: ihr Arbeitsvermögen wird zu einer Ware. Werden sie einerseits individuiert und individualisiert, so verlieren sie andererseits ihre Individualität, da sie als Für-anderes existieren, und sie verfügen nicht mehr über sich, weil über den gesellschaftlichen Wert ihrer Fähigkeiten allein auf dem anonymen Markt entschieden wird. Den Subjekten ist versagt, Subjekte zu sein (vgl. Adorno 1966, 101, 180).

Vorbehalte äußert Adorno allerdings gegen die schlichte Umkehrung, die zur Konsequenz hätte, daß es des irreduzibel Qualitativen zuliebe nicht mehr nach gleich und gleich zugehen solle. Er verteidigt die im Tausch gesetzte Norm der Gleichheit gegen das im Tausch gesetzte Gewaltverhältnis. Der Tausch, der von den konkreten Arbeiten abstrahiert und als Maß allein die zur Herstellung einer Ware gesellschaftlich notwendige, abstrakt-allgemeine Arbeit unterstellt, ermöglicht, Mehrarbeit zu erzwingen. „Der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde." (Ebd., 150) Im Namen der Gleichheit wird Ungleichheit erzeugt; allein Gleichheit der Warenbesitzer und ein einheitlicher Maßstab der Gleichheit ermöglicht das, was Marx Ausbeutung nennt. Dennoch ist Gleichheit deutlich ein historischer Fortschritt. „Annulierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbar Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliquen." (Ebd.) Adornos Formulierung läßt sich in einem trivialen Sinn verstehen als die Forderung nach gleichem Lohn für gleiche Arbeit oder die nach Handelsbeziehungen, die frei sind von Mechanismen der Übervorteilung und Enteignung, wie sie den kapitalistischen Verhältnissen immer auch innewohnen. Doch er meint mehr. Er meint damit vor allem, daß nach dem Maßstab der Gleichheit die bislang unbezahlte Mehrarbeit tatsächlich bezahlt werden muß. „Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde." (Ebd.)

Hier deutet sich eine bestimmte *Perspektive der Emanzipation* an. Zunächst steckt in Adornos überraschender Verteidigung des Tausches und der Identifikation ein antiautoritäres Moment. Denn Arbeit muß nun nicht mehr Gegenstand von Moralisierungskampagnen werden, durch die auf die Arbeitenden Druck ausgeübt wird, ihr Arbeitsvermögen der Gemeinschaft oder dem Unternehmer gratis zur Verfügung zu stellen. Alle könnten sich insofern frei zur gesellschaftlichen Arbeit verhalten, als sie erwarten könnten, daß sie nicht mehr um einen Anteil betrogen werden oder andere darum

betrügen müßten. Mit der Verwirklichung des Tausches würde aber mehr noch in die Weltgeschichte etwas hineinkommen und ein grundlegender Wandel der Vergesellschaftung stattfinden. Tatsächlich würde ja das kapitalistische Produktionsverhältnis sich nicht länger reproduzieren können, wenn in diesem Sinn die Gleichheitsnorm gelten würde. Denn würden die Lohnarbeiter nach Maßgabe ihrer verausgabten Arbeitskraft entlohnt, also nicht eines Teils ihres Produkts enteignet, dann gäbe es keinen Mehrwert, keinen Profit und schließlich keine Kapitalakkumulation. Die Verwirklichung des Tauschs transzendierte den Tausch. „Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus." (Adorno 1966, 150)

Es geht mir in der Darlegung dieses Arguments nicht um seine Plausibilität. So sind sicherlich historische Zweifel angebracht, ob die Logik des Äquivalententauschs vor der Epoche des modernen Kapitalverhältnisses tatsächlich derart galt, wie Adorno behauptet. Auch seine Überlegungen zur Verwirklichung des Gleichheitsprinzips provozieren Bedenken. Denn obwohl sich Adorno auf Marx' Werttheorie bezieht, ist sein Gedanke mit dieser nur eingeschränkt vereinbar, da Marx ja die Ansicht vertritt, daß mit der kapitalistischen Form des Äquivalententauschs kein Betrug stattfindet: die Arbeitskraft wird im Durchschnitt zu ihrem vollen Wert entgolten, Gleichheit ist damit schon verwirklicht. Marx macht in seinen Analysen deutlich, wie auf der marktvermittelten Herausbildung eines Durchschnitts gesellschaftlich notwendiger Arbeit das Problem des Maßstabs für Gleichheit gelöst wird.

Dennoch trifft Adorno einen entscheidenden Sachverhalt: daß nämlich viele gesellschaftlich nützliche Arbeiten als solche nicht anerkannt und privat angeeignet werden, daß vor allem das formelle, auf Gleichheit und Freiheit beruhende Lohnarbeitsverhältnis dem Kapital erlaubt, Mehrarbeit der Lohnabhängigen anzueignen. Von dieser Überlegung aus, die die Ent- und Aneignung des lebendigen Arbeitsvermögens der Vielen durch Wenige für partikulare Ziele thematisiert, kommt es zu der überraschenden und paradoxalen Wendung in Adornos Argumentation, daß er nicht nur für die Verwirklichung des Tausches plädiert, sondern auch für Identität, rationale Identität. Die Interpretation von Adorno als einem resignativen Theoretiker der Subsumtion läßt gerade übersehen, daß er den Tausch und die Identität verteidigt und in ihnen die Grundlage für die gesellschaftliche Dynamik hin zur Gleichheit und Überwindung kapitalistischer Produktionsverhältnisse und des Tauschprinzips als solchem sieht. Das ist das Überraschende: Eine Verwirklichung der Logik des Äquivalententauschs wäre der entscheidende Fortschritt in der Geschichte der Menschheit, denn Adorno zufolge ist das Gesetz, nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt, das des Tausches (Adorno 1957, 209).

Mit dieser Überlegung stellt Adorno heraus, daß er zwischen Tauschwert und Menschheit vor allem einen negativen Zusammenhang sieht. Er beruft sich dabei auf Marx: Der Tauschwert zwinge als Fanatiker der Verwertung

des Werts rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen. Diese sei abzuschaffen (Adorno 1966, 303, 382). Tauschwert und Menschheit sind die Antagonisten, der Tauschwert ist die Fortsetzung der Naturwüchsigkeit in die Gesellschaft hinein. In dieser Hinsicht hat es keinen Fortschritt gegeben, sondern die Menschen handeln weiterhin unter gleichsam archaischen Verhältnissen. Das oberste Gesetz bleibt das der Anpassung an die naturwüchsigen Zwänge. Die neoliberale Globalisierungsrhetorik bestätigt das von den Angriffen auf die Gewerkschaften bis zur Rentenfrage oder der Bildungspolitik heute nur von neuem. Was als das tagesaktuell Modernste erscheint, ist das Uralte, Mythos, die Gewalt des Ewiggleichen. Entsprechend der Allgemeinheit des Gegensatzes von Tausch und Menschheit beruft sich Adorno auf kein partikulares Kollektiv mehr wie noch Marx, also die Arbeiterklasse, sondern auf die Menschheit als universalgeschichtlichem Akteur. Stand sie bislang unter dem Bann der Naturbeherrschung, so ist weltgeschichtlich Freiheit und Autonomie möglich, die Menschheit kann aus der Vorgeschichte des Reichs der Notwendigkeit heraustreten.

Nun bringt der Begriff der Menschheit eigene theoretische Probleme mit sich. Auf zwei davon will ich hinweisen. Zum einen tendiert der Begriff der Gattung zu einem unhistorischen, naturalistischen Verständnis gesellschaftlicher Verhältnisse. In diesem Fall geht es um die biologische Existenz der Menschen, um die Menschheit als natürliche Spezies. Wird in besonderer Weise auf die Gattung abgezielt, dann besteht die Gefahr, das Individuum diesem Kollektiv unterzuordnen, es darauf zu reduzieren, lediglich ein Exemplar zu sein, das gegenüber der Fortexistenz der Gattung als solcher keine besonderen Rechte zu beanspruchen hat. Zweitens ist die Rede von der Gattung oder dem Gattungsinteresse leicht mit einer usurpatorischen und autoritären Geste verbunden. Denn immer stellt sich die Frage, ob ein einzelner im Namen einer Menschheit sprechen kann. Die Menschheit hat keinen einheitlichen Willen, hat niemanden zu ihrem Sprecher ernannt, könnte es auch nicht tun; aber da sie kein einheitliches Subjekt ist, kann sie sich auch nicht dagegen wehren, daß jemand beansprucht, in ihrem Namen zu sprechen. Gleichwohl gibt es einen rationalen Aspekt in diesen beiden Punkten. Erstens ist ja wahr, daß die Individuen als einzelne nicht leben und überleben könnten, ihre Existenz hängt am natürlichen und gesellschaftlichen Leben der Gattung. Deswegen auch ist es zweitens sehr wohl berechtigt, darauf hinzuweisen, daß die Menschheit mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation die Fähigkeit erlangt hat, sich auf sich selbst als einem zusammenhängenden Ganzen in vielen Formen zu beziehen. Sei es in der Form der Weltliteratur, als Staatenbund oder durch die statistischen Beobachtungen der OECD, durch Atombomben und Atomenergie oder dem vom Worldwatch-Institut erarbeiteten Wissen um schleichende Vergiftung und Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen.

Erst die Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft seit zwei oder drei Jahrhunderten haben es ermöglicht, im Namen der Gattung zu sprechen. Doch ist das Verhältnis zwischen Gattungssubjekt und vergesell-

schaftetem Individuum unversöhnt, und deswegen erst wird die autoritäre Inanspruchnahme des menschheitlichen Interesses möglich. Es bedarf also einer Balance zwischen dem wohlverstandenen Interesse der Gattung und den Individuen, die eben aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse sich individuieren konnten. Es gibt Stellen in seinen Texten, an denen sich der Eindruck einstellt, Marx habe in gewissem Maße der Gattung den Vorrang vor den Individuen gegeben. Die von Adorno so kritisierte kapitalistische Produktion um der Produktion willen sieht Marx eher unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck. Die Entwicklung der Gattung auf diesem Weg, so äußert er apodiktisch, dürfe nicht um des Wohles der einzelnen wegen aufgehalten werden. Die „Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht" (Marx 1861, 111), werde den Antagonismus zwischen Gattung und Individuum durchbrechen. Die höhere Entwicklung der Individualität werde durch einen historischen Prozeß erkauft, worin die Individuen geopfert würden. Für die einzelnen, die zum Wohl der Gattung geopfert werden, stellt dies sicherlich keinen Trost dar; auch Marx' Vertrauen in die List der Geschichte ist irritierend, die sich gerade die Starken und Kräftigen, die ihre Vorteile verfolgen, als Agenten des Gattungsfortschritts wählen soll (ebd.). Hier kommt ein etwas darwinistischer Evolutionsoptimismus in die Theorie, der im Widerspruch zur Konzeption der Geschichte als Klassenkampf steht. In einem Punkt aber ist Marx konsequent: Der Mensch soll am Ende aus der Naturgeschichte als reich entwickeltes, vielseitiges Individuum und Selbstzweck heraustreten.

Dieses Motiv findet sich auch deutlich in anderen Äußerungen, in denen dem Individuum gegenüber der Gattung systematisch mehr Gewicht eingeräumt wird. So hat Marx Feuerbachs Philosophie gerade an diesem Punkt gelobt, wo er den Begriff der Gattung aus dem metaphysischen Kontext herausgelöst und zu einem Verständnis als eine konkrete gesellschaftliche Praxis beigetragen hat: „Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der Gesellschaft!" (Marx 1844, 425) Der Begriff der Klasse hat für Marx offensichtlich genau diesen immanenzphilosophischen Sinn, konkrete gesellschaftliche Akteure in ihren realen Unterschieden zu bezeichnen. Den verschiedenen Klassen ordnet Marx auch eine unterschiedliche Artikulation von Gattung und Individuum zu. Der bisherigen Gesellschaft gehörten die Individuen nur als Durchschnittsindividuen, also als Exemplare ihrer Klasse an. Mit der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier soll es zu einer Umkehrung und Versöhnung kommen. „Es ist eben die Vereinigung der Individuen [...], die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt, Bedingungen, die bisher dem Zufall überlassen waren und sich gegen die einzelnen Individuen [...] verselbständigt hatten." (Marx/Engels 1845, 75)

Adorno verfolgt in seinen Überlegungen eher diesen Strang von Marx weiter und wendet sich gegen die autoritären Implikationen einer evolutionären Gesetzmäßigkeit, die die Kräftigen belohnt und für die Schwachen nur noch die ironische Bemerkung übrighat, daß sie zum Wohle der Gattung und zukünftiger reich entfalteter Individuen geopfert wurden. Versöhnung würde es verlangen, sich auch diesen Opfern zuzuwenden. Schon im Vorgriff auf eine freie Gesellschaft und als Bedingung von deren Möglichkeit müßten die Gesichtspunkte dieser Versöhnung zwischen Gattung und Individuen zur Geltung gebracht werden. Denn sonst könnte es genau zu der Usurpation kommen, daß sich einige ermächtigt glauben, im Namen der Gattung und ihres Fortschritts Individuen hin- und herzuschieben oder abzuschlachten.

Ich möchte nach diesem Exkurs zu Marx auf die oben zitierte Stelle aus der »Negativen Dialektik« zurückkommen, in der Adorno den Äquivalententausch verteidigt und für die Verwirklichung des Tausches plädiert. Es sind zwei Fragen, die sich ihm aus systematischen Gründen stellen müssen. Die erste Frage ist, warum sich trotz der mit dem Äquivalententausch verbundenen Gleichheitsnorm Gleichheit nicht verwirklicht, obwohl dies historisch zu jedem Augenblick möglich geworden ist. Die zweite Frage ist, ob er für eine rationale Gesellschaft eintreten kann, zu deren Begriff eine derartige Verwirklichung des Äquivalententausches gehört, daß sie eine mit sich identische Gesellschaft wäre – also eine Gesellschaft, die zu einer vollkommenen Totalität würde, in der vollständige Transparenz bestünde, weil die Gesellschaft derart rational gestaltet wäre, daß sich nichts ereignen könnte, was immer schon von den vereinigten Individuen im vorhinein gedacht und geplant worden wäre. Eine derartige rationale Gestaltung, durch die die Gesellschaft gleichsam eine naturgesetzlich-mechanistisch festgelegte Stabilität annähme, wäre nicht wünschenswert, aber sie ist auch nicht möglich. Denn wenn Individuen handeln, schaffen sie neue und nicht vorhersehbare Umstände, die Rationalität kommt immer schon zu spät, da auch die Rationalität ein Moment des Handelns ist und mithin Folgen zeitigt, die sie nicht immer schon antizipiert haben kann. An den von wie immer rationalem Handeln neu erzeugten Verhältnissen bricht sich Rationalität ebenso wie an der Größenordnung des Wissens um die Vielzahl der Handlungen aller Individuen.

Es liegt nahe zu vermuten, daß Adorno gegen ein solches Modell einer mit sich identischen Gesellschaft ist. Eher ist es, wie er immer wieder zeigt, gerade Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft, sich der Tendenz nach zu einem vollständigen System zusammenzuschließen. Kann also das Ziel der Emanzipation tatsächlich darin liegen, daß die Gesellschaft vollständig und diesmal nur richtig, sprich: rational von Tausch und Identität bestimmt würde? Wäre nicht gerade eine solche Emanzipation die finale Verwirklichung des bürgerlichen Systemzwangs? Das Prinzip des Für-anderes-Dasein wäre nicht aufgehoben, auch die Reduktion auf ein abstrakt Allgemeines fände immer noch statt, nur dieses Mal nach Gesichtspunkten der

verwirklichten Gleichheit und Gerechtigkeit. Die radikale Verwirklichung der bürgerlichen Normen schlüge in die vollends unfreie Gesellschaft um.

Auf diese Konsequenz kann man auf dreierlei Weise reagieren: Es könnte, erstens, die Norm der Gleichheit schlicht abgelehnt werden, wie es die konservative Reaktion in der Folge der französischen Revolution war; es ließe sich zweitens an der Norm festhalten, doch könnten die Ansprüche derart gemäßigt werden, daß sie als eine regulative Idee gilt, die in der empirischen Welt nur einen orientierenden Wert hat – es würde also darauf verzichtet, eine Gesellschaft nach diesem normativen Prinzip einzurichten. Drittens schließlich könnte die Logik der Gleichheit selbst Gegenstand der Kritik werden. Dies ist die Strategie von Marx, die Adorno fortsetzt, ohne deswegen auf Gleichheit zu verzichten.

Adornos Theorie läßt den Eindruck entstehen, daß das von ihr favorisierte Emanzipationsmodell teleologisch sei, das seine Theorie der von Hegel sehr nahe rücken würde und mit der Referenz auf Menschheit ein problematisches Kollektivsubjekt in Anspruch nehme. Die Norm der Gleichheit soll verwirklicht werden. Die Gesellschaft soll endlich ihrem Begriff, d.h. dem Begriff der Menschheit entsprechen und das volle Bewußtsein von sich selber haben (Adorno 1949, 21). Der so verstandene Begriff der Gesellschaft, den Adorno als spezifisch bürgerlich und antifeudal charakterisiert, impliziere „die Vorstellung einer Assoziation freier und selbständiger Subjekte um der Möglichkeit eines besseren Lebens willen, und damit Kritik an naturwüchsigen gesellschaftlichen Verhältnissen" (Adorno 1969, 306f.). Die Assoziation der freien Individuen ist also, so scheint es, die zu sich selbst kommende bürgerliche Gesellschaft, während diese selbst ihrem eigenen Begriff nicht mehr zu entsprechen vermag (Adorno 1959, 94). Die bürgerliche Gesellschaft könne nämlich nicht mehr mit Menschheit gleichgesetzt werden, weil sie sich zu einem undurchdringlichen Naturzusammenhang zurückentwickelt habe (Adorno 1969, 307). Wenn Adorno die historische Perspektive der Emanzipation charakterisiert, die darin besteht, weltgeschichtlich aus naturwüchsigen Verhältnissen herauszutreten, bedient er sich der Begriffe Gesellschaft und Menschheit, die beide mit einer Assoziation freier Individuen gleichgesetzt werden. Menschheit ist Adornos Bezugspunkt für die Beurteilung der bisherigen historischen Entwicklung: Menschheit, so heißt es immer wieder, sei noch nicht. Die Bildung eines „vernünftigen gesellschaftlichen Gesamtsubjekts, der Menschheit, mißlang" bisher (Adorno 1955, 56). Die bisherige Geschichte sei ein bloßer Funktionszusammenhang der Einzelsubjekte gewesen, die zu bloßen Teilhabern an den gesellschaftlichen Kämpfen erniedrigt worden seien (vgl. Adorno 1966, 299).

Demgegenüber begreift Adorno den versöhnten Zustand als Menschheit, die endlich ihrem Begriff entspricht: „Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, der in Gestalt von Identifikation real ihr angetan wird, so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen." (Adorno 1966, 149) Diese Formulierung bestätigt auf den ersten Blick, was in vielen Beiträgen zur kritischen Gesellschaftstheorie in den vergangenen Jahren selbstkri-

tisch gegen bestimmte Emanzipationsvorstellungen vorgebracht wurde. Die Überlegung Adornos erscheint als essentialistisch, teleologisch und bewußtseinsphilosophisch. Denn, so ist ja seine Überlegung, Emanzipation liegt schon im Begriff der gegenwärtigen Gesellschaft, dem Tauschprinzip. Dieser zugrundeliegende Begriff müßte sich nur gleichsam gegen widrige gesellschaftliche Verhältnisse durchsetzen, die ihrerseits dem Begriff nicht entsprechen, sondern eine Ungleichzeitigkeit darstellen, die abgeschüttelt werden kann.

Zugespitzt gesagt, kann ein solches Modell der Emanzipation durchaus autoritäre Züge annehmen. Gesellschaftliche Verhältnisse, die dem Begriff nicht entsprechen, gelten deswegen als zu überwindende. Wären sie überwunden, entspräche sich die Gesellschaft selbst, also dem Begriff, den die Menschen von ihr haben. Sie erscheint als eine mit sich versöhnte Einheit, die weder Widersprüche und Konflikte noch Mechanismen zu kennen scheint, solche Konflikte zu vermitteln. In solchen Konstellationen stellt sich das Problem, wer das richtige Bewußtsein vom Begriff der Gesellschaft und Menschheit hat und deswegen das Recht, zu definieren, was der Begriff der Menschheit ist und wer darüber entscheidet, wann die Identität mit ihr erreicht ist. Um diese Definition herum kann sich Macht und Herrschaft bilden, die Individuen das Monopol geben, solche Entscheidungen zu treffen. Es sei denn, Adorno nähme mit Rousseau an, daß in einer versöhnten Gesellschaft ohnehin das Allgemeine mit dem Willen und den Wünschen der Einzelnen derart zusammenfällt, daß sie ihrerseits immer schon das Allgemeine wollten. Doch das wäre fatal, denn jede individuelle Regung wäre dann alsbald Gegenstand disziplinärer Kontrolle, totalitärer Überwachung und autoritärer Verfolgung.

Es liegt auf der Hand, daß Adorno solche Überlegungen nicht teilt und solche Konsequenzen nicht will. Seinem eigenen Verständnis nach unterscheidet sich die Kritische Theorie grundlegend von der Philosophie Hegels. Immer wieder betont er die wichtige Bedeutung von Vermittlungen und Ungleichzeitigkeiten, die verhindern, daß die Totalität einfach nur ihrem Wesen entspricht, sondern das Wesen gleichsam in das Unwesentliche entäußern. Vor allem aber ist das Ziel der Kritischen Theorie nicht, Totalität herzustellen, sondern zu kritisieren und letztlich zu deren Überwindung beizutragen. Adorno zufolge ist die Kritische Theorie ihrem Inhalt nach und, wie er betont, mit allen politischen Konsequenzen „anti-totalitär" (Adorno 1969b). Adorno formuliert deswegen auch paradox: um des Zwanges sich zu entledigen, der der Menschheit mittels Identifikation angetan würde, müsse sie die Identität mit ihrem Begriff erlangen, also genau genommen Identität mit dem, was ihr diesen Zwang ja antut. Allein durch Identität hindurch sei Identität zu überwinden. Er sieht den Unterschied seiner Theorie zu der Hegels gerade in der Absicht, Identität nicht als Letztes und Absolutes zu behaupten und zu verstärken, sondern als den universalen Zwangsapparat zu erfahren, um sich ihm zu entwinden, „so wie Freiheit nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als retour à la nature real werden kann" (Adorno 1966, 150).

Ich will das Paradoxale dieser Überlegung noch einmal hervorheben. Adorno hält es für notwendig, Identität – und dann auch die der Menschheit, also als einheitliches Subjekt und in ihrer Differenz zu allem Nicht-Menschlichen – als universalen Zwangsapparat erfahrbar zu machen, denn allein eine solche Erfahrung gibt die historische Gewähr dafür, daß Emanzipation auf der Höhe der Zeit ist und im universellen Sinn möglich wird. Implizit transformiert den oben aus den Theorien über den Mehrwert von Marx zitierten Satz derart, daß die Opfer des historischen Prozesses nun nicht auch indirekt noch einmal das Nachsehen haben, sondern die Erinnerung an sie den emanzipatorischen Gehalt des Begriffs der Menschheit deutlicher hervortreten läßt. Nur durch diese fortgeschrittenste Stufe des Zwangs hindurch ist Emanzipation in einem grundlegenden Sinn möglich. Denn insofern der Zwangsapparat universal ist, muß folglich auch die Emanzipation universal sein: sie gilt der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, sie gilt allen, nicht nur den Zukünftigen und Lebenden, sondern auch den Toten (vgl. Adorno 1966, 395); und sie gilt auch noch den kleinsten Gefühlen und Regungen ebenso wie den trivialsten alltäglichen Handlungen.

So verstanden geht Emanzipation auf radikal andere Verhältnisse, sie kann kaum nur in der wirklichen Verwirklichung der schon bestehenden Gesellschaftsprinzipien bestehen. Adornos Argumente erscheinen durchaus immer wieder teleologisch und erwecken den Eindruck, als wollte er etwas Versöhnliches zum historischen Verlauf sagen, so als sei dieser gerechtfertigt, weil er am Ende in Versöhnung münde. Doch bricht der Gedanke an der Spitze und kehrt sich noch einmal gegen sich selbst. Negative Dialektik sei an die Kategorien der Identitätsphilosophie als ihren Ausgangspunkt gebunden. Dadurch aber wird auch die Philosophie der negativen Dialektik selbst falsch, nämlich „identitätslogisch", sie wird „selbst das, wogegen sie gedacht wird" (ebd., 150). Das Verhältnis von Adorno zur Dialektik ist deswegen kritisch-negatorisch. „Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen." (Ebd., 398) Dialektik sei die „Ontologie des falschen Zustandes" (ebd., 22), der richtige Zustand wäre von Dialektik befreit.

Dialektik verfährt Adorno zufolge teleologisch, da sie alles auf die logische Form des Widerspruches bringe, während das Unterschiedene beiseite gelassen werde. Doch zu diesen Widersprüchen kommt es zwangsläufig, weil sich Totalität zu einem identitären Zusammenhang abschließen will, ohne daß ihr das je gelingt. „Zum Begriff der Totalität gehört, wie in den politisch totalitären Systemen, der fortwesende Antagonismus." (Adorno 1962, 620) Entsprechend wendet sich Adorno an dieser Stelle gegen das bürgerliche Verständnis von Menschheit, weil es das Nichtidentische durch Ausgrenzung zwanghaft erst erzeugt. „Der Passus aus Schillers „*An die Freude*": 'Und wer's nie gekonnt, der stehle/Weinend sich aus diesem Bund!', der im Namen allumfassender Liebe den verbannt, dem sie nicht zuteil wurde, gesteht ungewollt die Wahrheit über den bürgerlichen, zugleich totalitären und partikularen Begriff der Menschheit." (Adorno 1962, 620)

Erst in der versöhnten Gesellschaft, die jedes Totalisierungsprojekt überwindet, also Versuche, einen partikularen Begriff von Menschheit und Gesellschaft allgemein verbindlich zu machen, wird die Vielfalt aus dem zwanghaften Verhältnis des Widerspruchs freigelassen und die Menschheit zur Nichtidentität befreit. Erst wenn die Totalität zergeht, die solange fortbesteht, wie sich ein Ganzes als Ganzes aufwirft dadurch, daß es ein Nichtidentisches, Fremdes, Anderes schafft und ausgrenzt, kommt es zu Menschheit. Menschheit stellt demnach nicht etwas dar, was im Prinzip schon ist, sondern wird hier als ein völlig neues und andersartiges Stadium der Geschichte, des Handelns und des Denkens verstanden. Denn Menschheit ist jenseits jeder noch so umfassend gedachten Totalität, sie ist „Pluralität, eine Assoziation freier einzelner Menschen" (Adorno 1968, 586).

An dieser Stelle, an der Adorno dafür eintritt, eine solche plurale Assoziation freier einzelner Menschen zu ermöglichen, betont er, daß die Dialektik von Individuum und Gesellschaft mitzudenken sei. Es entsteht die Frage nach deren Verhältnis, wenn Menschheit zum geschichtlichen Subjekt wird, gleichzeitig sich Vielfalt, Pluralität und Nichtidentität der vielen Einzelnen frei entfalten können sollen. Adorno sieht ja das Problem, daß auch der Begriff der Menschheit, der so ausdrücklich der Logik der Totalisierung entgegengesetzt wird, von dieser eingeholt werden und zu einer Usurpationsformel für ein umfassendes Kollektiv werden kann. Entsprechend darf auch Menschheit nicht als abstraktes Kollektiv oder als Summe der Einzelnen verstanden werden: „Nur durch dies Extrem von Differenzierung, Individuation hindurch, nicht als umfangender Oberbegriff ist Menschheit zu denken." (Adorno 1962, 627) Die Menschheit hat ihren Ort in den je Einzelnen, in ihnen sei, so Adorno an Kant anschließend, die Gattung zu achten (Adorno 1966, 254f). Vernünftig sei die Menschheit eingerichtet nur dann, „wofern sie die vergesellschafteten Subjekte ihrer ungefesselten Potentialität nach erhält" (Adorno 1969a, 775). In den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt Adorno also die Rationalität, die Potentialität und die Selbsterhaltung der Einzelnen. Genau genommen dreht er das Verhältnis um: gelingende Menschheit meint, daß Gesellschaft das ermöglicht, wofür Menschen sie bilden, nämlich durch gemeinsames, freies Handeln der Einzelnen die Selbsterhaltung aller Einzelnen nach allen ihren Möglichkeiten zu gewährleisten.

Doch Adorno wäre nicht Adorno, wenn er hier nicht von neuem mit dem Zweifel einsetzte, der sich gegen die aufdrängende Schlußfolgerung richtet, die Einzelnen seien letzter Bezugspunkt der Theorie. Denn die Einzelnen haben hier und heute eine Identität, die sich aus dem naturhaften Zwang der Selbsterhaltung herausgebildet hat. Die Individuen sind auch ihrerseits kein letzter Bezugspunkt, weil ihre Identität sich als Ergebnis der Anpassung an die vorherrschenden Formen der Selbsterhaltung gebildet hat. Das Selbst ist die Fortsetzung des Naturzwangs im Innern der Individuen (Adorno 1966, 306). Entsprechend meint Adorno, daß die Idee des Glücks erst „aufginge, wo die Kategorie des Einzelnen nicht länger sich in sich verschlösse", wo die Einzelnen von ihrer Partikularität hier und jetzt erlöst würden, die sie der

Vormacht des Allgemeinen verdankten, und wo das Subjekt selbst die Gestalt einer Nichtidentität annähme. „Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes, und damit auch über der Freiheit, soweit sie mit ihrem Widerpart, der Repression, verschworen ist." (Adorno 1966, 279, 345f, 277; Adorno 1966a, 644). Der Verein der freien einzelnen Menschen ist jenseits der Gegensätze von Kollektivismus und Individualismus, von Gattung und Einzelwesen, (Adorno 1966, 279, 280), von Allgemeinem und Partikularem, von Freiheit und Zwang, von Gesellschaft und Natur. Diese Gegensätze möchte Adorno überwunden sehen, denn frei „wäre erst, wer keinen Alternativen sich beugen müßte; Freiheit meint Kritik und Veränderung der Situationen, nicht deren Bestätigung durch Entscheidung inmitten ihres Zwangsgefüges" (Adorno 1966, 226).

Ich habe zu zeigen versucht, daß für Adornos Theorie der Begriff der Menschheit als einer pluralen Assoziation freier und einzelner Individuen von zentraler Bedeutung ist. Sie ist der Zielpunkt der negativen Dialektik der kritischen Gesellschaftstheorie, in einer derart verstandenen Menschheit wären die Begriffe der Emanzipationsgeschichte verwirklicht und überwunden, eben aufgehoben. Adorno verfolgt deswegen eine theoretische Strategie, die mit allen Begriffen der aufklärerischen Tradition positiv arbeitet, um sie allmählich in den Strudel einer immer radikaleren Kritik hineinzuziehen, so daß am Ende deutlich wird, daß alle diese Begriffe nicht oder nicht derart schon taugen, um Emanzipation entschieden genug zu denken. Die teleologische und essentialistische Begriffsstrategie, die er zunächst verfolgt, ist von dem Gedanken geleitet, eine Kritik von Herrschaft zu entfalten, die aus ihrem Innern dazu getrieben wird, sich selbst über sich hinauszutreiben. Der Kritik soll darüber hinaus entsprechend der Diagnose einer Totalisierung des gesellschaftlichen Zwangsapparats nichts entgehen. Denn alles, was unreflektiert stehenbliebe, könnte sich im weiteren zum Ausgangspunkt neuer Formen von Herrschaft entwickeln. Was genau eine solche Assoziation wäre, wie sie verfasst wäre, welche Formen der Organisationen sie hätte, dazu sagt Adorno wenig. Er meint mit Sicherheit mehr als eine assoziationale Demokratie im Rahmen staatlich konstituierter Verfassungen. Aber auch die Vorstellung, in gesamtwirtschaftlicher Planung könnte sich die Rationalität einer Assoziation freier Menschen erschöpfen, beurteilt er skeptisch. Marx und Engels hätten nicht ahnen können, „was dann im Mißlingen der Revolution auch dort, wo sie gelang, hervortrat: daß Herrschaft die Planwirtschaft zu überdauern vermag" (Adorno 1966, 316). Nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts muß die kritische Theorie der Gesellschaft weit mehr sein als nur Demokratietheorie oder Kritik der politischen Ökonomie.

* Dieser Artikel erscheint anfangs 2004 im Sammelband von Jens Becker/Heinz Brakemeier (Hrsg.): Was wäre eine „Vereinigung freier Individuen"? Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno. VSA Hamburg.

Anmerkung

1 Die Feiern zum 100. Geburtstag, die Sonderbriefmarke, das Denkmal in Frankfurt am Main, die Biographien zum Jubiläum (etwa von Stefan Müller-Doohm: Adorno. Eine Biografie; Lorenz Jäger: Adorno. Eine politische Biografie), die Ausstellungen in Frankfurt am Main und die dazugehörenden Kongresse in Zürich (16.-18. Sept.) und in Frankfurt (25.-27. Sept.) lassen eine gewisse Ambivalenz gegenüber Adorno erkennen. Adorno wird ins Geniale gehoben, Mythen und Idyllen werden um seine Person gewoben. Der Zugang zu seiner Theorie wird personalisiert. So droht, etwas Wichtiges und Entscheidendes verloren zu gehen: sein Verständnis von Theorie als Moment des objektiven Geistes, also als Denkform, in der sich die Menschen intellektuell und praktisch bewegen. Es war dieses Verständnis, dass seine Bemühungen darum bestimmte, durch theoretische Praxis den objektiven Geist der spätkapitalistischen Gesellschaft zu verändern. Seine Person, seine subjektiven Erfahrungen waren ihm selbst ein Erkenntnismittel. Der Biographismus als Methode - in der schlechten geisteswissenschaftlichen Tradition des 19. Jahrhunderts - löst die Person gerade aus diesem Zusammenhang kritischer Theoriebildung und bringt Person und Theorie in einen Gegensatz. Der politisch willkommenen biographischen Nekrophilie entspricht die Abwertung der Theorie. Zu einer fruchtbaren, produktiven Form der Wieder- oder Neuaneignung kommt es nicht. Es gilt schon, was Adorno als Erkenntnisprinzip formuliert hatte: wenn man im praktischen Sinn der Gesellschaftsveränderung nichts will, erkennt man auch nichts.

Literatur

Adorno, Theodor W., 1949: Kulturkritik und Gesellschaft. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/M. 1977

Adorno, Theodor W., 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M., 1972

Adorno, Theodor W., 1957: Soziologie und empirische Forschung. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M., 1972

Adorno, Theodor W., 1959: Theorie der Halbbildung. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M., 1972

Adorno, Theodor W., 1962: Fortschritt. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/M., 1977

Adorno, Theodor W., 1963: Philosophische Terminologie, Bd. 2, Frankfurt/M., 1974

Adorno, Theodor W., 1966: Negative Dialektik. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 6, Frankfurt/M., 1973

Adorno, Theodor W., 1966a: Glosse über Persönlichkeit. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/M., 1977

Adorno, Theodor W., 1968: Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft". In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M., 1972

Adorno, Theodor W., 1969: Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie". In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M., 1972

Adorno, Theodor w., 1969a: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/M., 1977

Adorno, Theodor W., 1969b: Zur Spezifikation der kritischen Theorie (Max Horkheimer Archiv VI 5.131)

Anderson, Perry, 1978: Der westliche Marxismus. Frankfurt/M.

Demirovic, Alex, 1999: Der nonkonformistische Intellektuelle. Frankfurt/M.

Demirovic, Alex, 2000: Die Erfahrung des Totalitarismus und die Realpolitik der Vernunft. In: Zeitschrift für kritische Theorie, H. 11, Lüneberg

Demirovic, Alex, 2003: Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno. In: Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Wessel (Hrsg.): Arendt und Adorno. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt/M.

Honneth, Axel, 1990: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt/M.

Marx, Karl, 1844: Brief an Ludwig Feuerbach, 11.8.1844. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 27, Berlin 1973

Korsch, Karl, 1993: Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923. Hrsg. und eingeleitet von M.Buckmiller, Amsterdam/Hannover

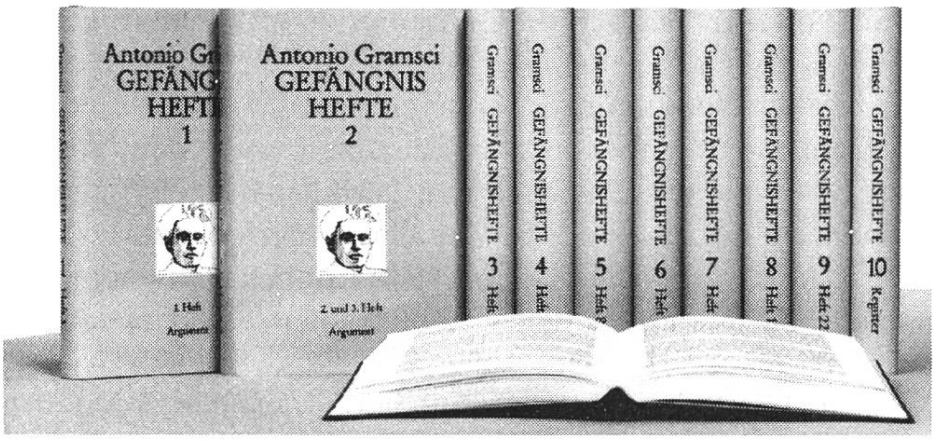
Marx, Karl, 1861: Theorien über den Mehrwert. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.2, Berlin 1972

Marx, Karl, 1867: Das Kapital, Bd. 1. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1969

Marx, Karl, 1894: Das Kapital, Bd. 3. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 25, Berlin 1969

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1845: Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1969

Gramscis Gefängnishefte jetzt komplett lieferbar



Antonio Gramsci
Gefängnishefte Band 1–10
Herausgegeben vom Deutschen Gramsci-Projekt
Leinen, 14 x 21,5 cm
Einzelpreis Band 1–9: je 62,00 CHF; Band 10: 63,90 CHF
Sonderpreis bei Bezug aller Bände: 522,00 CHF
nur unter dieser ISBN: 3-88619-410-8

Im Buchhandel oder direkt vom Argument-Versand:
Reichenberger Str. 150, D-10999 Berlin, Fax.: +49-30/6114270

Argument
www.argument.de