

Klaus Lichtblau

Theodor W. Adornos ‚Theorie der Gesellschaft‘ – Ein uneingelöstes Versprechen der Frankfurter Schule der Soziologie

Vortrag anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens der Zeitschrift ‚ProtoSociology‘ am 29. Oktober 2011 im Eisenhower-Saal des Campus Westend der Goethe-Universität Frankfurt

Einführung in das Thema des Vortrages

Mit der ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ assoziieren wir heute eine philosophisch-soziologische Strömung, die sich seit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1949 bis zum Höhepunkt der Studentenbewegung von 1968/69 erfolgreich etablieren konnte und die untrennbar mit den Namen Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas verbunden ist. Sowohl Horkheimer als auch Adorno nahmen in diesem Zeitraum an der Universität Frankfurt Doppellehrstühle für Philosophie und Soziologie wahr. Auch Habermas nahm als Nachfolger Horkheimers von 1964 bis 1971 in Frankfurt einen Doppellehrstuhl für Philosophie und Soziologie wahr. Inwiefern auch noch Habermas dieser ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ zugerechnet werden kann, ist in der Sekundärliteratur dagegen umstritten. Zumindest wird man wohl sagen dürfen, daß er dem von Adorno vertretenen Anspruch einer kritischen Theorie der Gesellschaft auch nach dessen Tod bis Mitte der 1980er Jahre weiterhin publikumswirksam gerecht zu werden versucht hat.

Gleichwohl stellt das philosophische und soziologische Werk von Habermas insofern eine Zäsur innerhalb der Geschichte der ‚Kritischen Theorie‘ dar, als er sich die von Horkheimer und Adorno vertretene Variante einer *dialektischen* Theorie der Gesellschaft nie zu eigen gemacht hat. Zwar ist gerade Habermas insofern ein Meister der ‚immanenten Kritik‘, als er seine eigenen Gedanken bezüglich der Weiterentwicklung einer *Kritischen Theorie der Gesellschaft* in ständiger Auseinandersetzung mit soziologischen Klassikern wie Emile Durkheim, Max Weber und George Herbert Mead sowie sozialwissenschaftlichen Systemtheoretikern wie Talcott Parsons und Niklas Luhmann ausgearbeitet hat. Diese notorische Rezeptionsbereitschaft und die damit einhergehende Streitsüchtigkeit unterscheidet sich jedoch in dem, was Adorno als ‚immanente Kritik‘ verstanden wissen wollte. Denn

Adornos Vorstellung von ‚Kritik‘ war untrennbar in der ‚Sache‘, das heißt der modernen Gesellschaft selbst begründet und bedurfte insofern auch nicht des Umwegs über ein schwindelerregendes Lektürepensum, das für Habermas zumindest in dieser Zeit charakteristisch war. Entsprechend unterschiedlich war auch die Lehrpraxis, die Adorno und Habermas in den 1960er Jahren in Frankfurt betrieben haben (vgl. Habermas 1966; ferner Herrschaft & Lichtblau 2010).

Ich möchte in meinem heutigen Vortrag Adornos Vorstellungen bezüglich einer kritischen Theorie der Gesellschaft in der Form rekonstruieren, daß ich einen Bogen zwischen seiner ersten Frankfurter Vorlesung vom Wintersemester 1949/50 bis zu seinem Eröffnungsreferat auf dem 16. Frankfurter Soziologentag spanne, den er im April 1968 in Frankfurt am Main gehalten hat.

Wie wir sehen werden, sind Adornos gesellschaftstheoretische Überlegungen in diesem gesamten Zeitraum von einer erstaunlichen Kontinuität, wobei in diesem Zusammenhang die Frage gestattet sein darf, ob er sich überhaupt ein solches Arbeitsprogramm auferlegt hätte, wenn er in Frankfurt keinen Doppellehrstuhl für Philosophie und Soziologie, sondern nur einen rein philosophischen Lehrauftrag wahrgenommen hätte. Zumindest kann als das eigentliche Kennzeichen dieser ‚älteren‘ Richtung der Frankfurter Soziologie doch wohl der Umstand angesehen werden, daß bei ihr philosophische und soziologische Überlegungen in einer untrennbaren Weise miteinander verbunden gewesen sind.

Insofern wäre es zumindest Adorno als aberwitzig erschienen, eine ‚Kritische Theorie der Gesellschaft‘ ohne den Bezug auf Grundfragen und Grundthemen der modernen Soziologie auszuarbeiten. Jedoch war es selbst Adorno nicht ganz klar, welches eigentlich der disziplinäre Status einer solchen Gesellschaftstheorie sein könnte. Zumindest hatte er in dieser Frage offensichtlich eine Konversion von der *Philosophie* hin zur *Soziologie* vollzogen, auch wenn sein emphatisches Verständnis von ‚Theorie‘ immer untrennbar mit einer dialektischen Form der Begriffsbildung verbunden war, wie sie im Werk von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx am Eindrucksvollsten zum Ausdruck kommt.

Bezeichnend hierfür ist, daß Adorno seine Frankfurter Vorlesung, die er im Sommersemester 1964 gehalten hat und die wie seine Vorlesung von 1948/49 ebenfalls explizit der Gesellschaftstheorie gewidmet war, im Vorlesungsverzeichnis unter dem Titel ‚*Elemente*

einer philosophischen Gesellschaftstheorie“ angekündigt hatte, während die 2008 im Rahmen seiner „Nachgelassenen Schriften“ veröffentlichte Tonbandaufzeichnung dieser Vorlesung bei dem damals noch Frankfurter Suhrkamp-Verlag unter dem Titel „*Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*“ erschienen ist.

Immerhin war in Adornos gesellschaftskritischem Denken der Spagat zwischen Philosophie und Soziologie von zentraler Bedeutung, was man von jener Form der ‚Kritik‘, wie sie derzeit im Umfeld des Frankfurter Exzellenzclusters „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ gepflegt wird, ja wohl kaum behaupten kann! Daß beim späten Adorno die ihm vorschwebende Theorie der Gesellschaft mit einem emphatischen Verständnis von Soziologie identisch war, wird dabei unter anderem in seiner 1969 erschienenen Einleitung zu dem von ihm mitherausgegebenen Sammelband zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* deutlich, in der er die von ihm vertretene Variante der Soziologie geradezu als eine ‚Superwissenschaft‘ angepriesen hatte.

Zitat:

„Zöge man von der Soziologie all das ab, was nicht, beispielsweise, der [Max] Weberschen Definition zu Beginn von ‚Wirtschaft und Gesellschaft‘ strikt entspricht, so bliebe nichts von ihr übrig. Ohne alle ökonomischen, geschichtlichen, psychologischen [und] anthropologischen Momente schlotterte sie um jegliches soziale Phänomen herum. Ihre raison d’être ist nicht die eines Sachgebietes, eines ‚Fachs‘, sondern der konstitutive und eben darum vernachlässigte Zusammenhang jener Sachgebiete älteren Stils; ein Stück geistiger Wiedergutmachung der Arbeitsteilung, nicht ihrerseits wiederum bedingungslos arbeitsteilig zu fixieren. Ebenso wenig indessen bringt sie bloß die Bestände der Sachgebiete in mehr oder minder fruchtbaren Kontakt. Was man mit interdisziplinärer Kooperation bezeichnet, reicht nicht an Soziologie heran. An ihr ist es, die Vermittlungen der Sachkategorien in sich aufzudecken, deren jede auf die andere führt. Sie zielt auf die immanente Wechselwirkung der von Ökonomie, Geschichte, Psychologie [und] Anthropologie relativ unabhängig voneinander bearbeiteten Elemente; [sie] versucht wissenschaftlich die Einheit zu restituieren, die sie an sich, als gesellschaftliche, bilden und die sie durch Wissenschaft, freilich nicht erst durch sie, immer wieder einbüßen.“ (Adorno 1969 b, S. 67 f., Fn. 60).

Dieses in einem gewissen Widerspruch zu Max Horkheimers programmatischer Frankfurter Antrittsvorlesung über *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* von 1931 stehende Verständnis von ‚Soziologie‘ ist Adorno jedoch nicht in den Schoß gefallen, sondern er hat es sich in einem Zeitraum von zwanzig Jahren in seiner Forschungs- und Lehrpraxis buchstäblich ‚erarbeitet‘. Die ‚Anstrengung des Begriffs‘ ist in diesem Fall kein Bonmot, sondern die Art und Weise, wie er der mit dem Anspruch einer kritischen Theorie der Gesellschaft selbst gestellten Aufgabe gerecht zu werden versucht hatte.

Das Problem der ‚individuellen Kausalität‘

Einen der ersten Versuche, die Eigenart der Gesellschaftstheorie gegenüber den historischen Geistes- und Kulturwissenschaften um 1900 zu demonstrieren, hatte Adorno in einem Vortrag unternommen, den er im Soziologischen Seminar der Columbia University in New York gehalten hatte und der 2003 posthum erschienen ist. Bezugspunkt dieses Vortrages waren Georg Simmels Überlegungen bezüglich der Möglichkeit einer ‚individuellen Kausalität‘, wie sie dieser in den verschiedenen Auflagen seines Buches *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* angestellt hatte, das meiner Ansicht nach auch heute noch einen substantiellen Beitrag zu einer Erkenntnistheorie der Historik darstellt. Adorno wandte sich hier gegen den insbesondere von Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert gemachten Versuch, die ‚nomothetisch‘ verfahrenen Naturwissenschaften strikt von den ‚idiographisch‘ orientierten Geistes- und Kulturwissenschaften abzugrenzen. Selbst Simmels Versuch, die noch von Kant vertretene Identität von ‚Gesetzmäßigkeit‘ und ‚Kausalität‘ zugunsten der in der realen geschichtlichen Welt gegebenen Möglichkeit einer ‚individuellen Kausalität‘ zu bestreiten, erschien Adorno zufolge das zu verfehlen, was doch die eigentliche Aufgabe der „Gesellschaftswissenschaften“ (47) sei: nämlich die Feststellung der „Entwicklungstendenzen der Gesellschaft“ und der „objektiven Möglichkeit, die Geschichte ihrer blinden Zufälligkeit zu entreißen und bewußt zu lenken“ (46).

Simmels Unterscheidung zwischen dem ‚Notwendigen‘ und dem ‚Allgemeinen‘ begegnete Adorno dabei mit der Feststellung, daß es so etwas wie ‚Wesensnotwendigkeiten‘ gebe, die uns dazu berechtigen würden, „die Folge zweier historischer Ereignisse als notwendig zu bezeichnen“ (54). Entscheidend hierbei sei die Feststellung des ‚Systems‘, in dem diese

beiden Ereignisse stattfinden, sowie die Entwicklung einer diesem System gerecht werdenden ‚Theorie‘ (54). Dies ist übrigens auch der Grund, warum die sozialwissenschaftliche Systemtheorie für die ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ in der Folgezeit als ‚Diskussionspartner‘ so wichtig werden sollte.

Adorno setzte in diesem Zusammenhang ‚Denknotwendigkeiten‘ mit ‚Wesensnotwendigkeiten‘ gleich, deren Grundlage eine „*Theorie von der Gesellschaft*“ sei, wobei Aussagen über Kausalzusammenhänge nur insofern den Anspruch auf ‚Notwendigkeit‘ erheben könnten, als sie aus dem „konsequenten Denken der Theorie“ hervorgehen würden (54). Nicht eine ‚individuelle Kausalität‘, sondern „die *Einheit der Theorie* fungiert hier gewissermaßen als Stellvertreter für die *Allgemeinheit des Kausalsatzes*“ (54). Insofern kann Adorno auch sagen, daß „wenn es so etwas wie eine in sich einstimmige Theorie überhaupt nicht gibt, „die Rede von Notwendigkeiten im Bereich der Gesellschaft keinen vernünftigen Sinn mehr hat“ (55).

Adornos ‚Theorie der Gesellschaft‘ in seiner gleichnamigen Frankfurter Vorlesung vom WS 1948/49

Im Wintersemester 1948/49 kam Adorno erstmals nach dem Zweiten Weltkrieg wieder nach Frankfurt zurück, um den neu eingerichteten Horkheimerschen Lehrstuhl für *Sozialphilosophie* zu vertreten, der später auf Horkheimers ausdrücklichen Wunsch in eine Professur für *Philosophie und Soziologie* umgewidmet worden ist. Zu Adornos eigener Überraschung sprach er vor einer großen Hörerschaft, deren Wissensbegier und Intelligenz ihn dazu ermutigt hatte, schon bald sein US-amerikanische Exil aufzugeben und wieder nach Frankfurt am Main überzusiedeln. Hier wurde für ihn allerdings erst 1957 ebenfalls eine ‚ordentliche‘ Professur für Philosophie und Soziologie eingerichtet.

Von dieser ersten Frankfurter Vorlesung Adornos nach dem Krieg sind leider nur ein Vorlesungsentwurf sowie ein Stichwortverzeichnis erhalten geblieben, die seiner in freier Rede gehaltenen Vorlesung zugrunde lagen und die ebenfalls 2003 posthum erschienen sind. Die ihm bereits damals vorschwebende „Theorie der Gesellschaft“ schloß dabei bewußt an das „Problem der Verdinglichung“ an, wie es in seinen Augen von Hegel und Marx ins Zentrum ihrer eigenen Gesellschaftstheorie gestellt worden ist (113). Bereits hier betonte er,

daß die Frage, was die ‚Gesellschaft‘ im positiven Sinne eigentlich sei – und in diesem Zusammenhang sprach Adorno im Anschluß an den Wortgebrauch von Hegel und Marx ausdrücklich von der *bürgerlichen Gesellschaft*– nicht durch ‚Definitionen‘ beantwortet werden könne. Denn diese habe eine eigene ‚Logik‘, die es begreifbar zu machen gelte: „nämlich die ihrer Struktur und die von deren Bewegung“ (11). D.h. ‚Struktur‘ und ‚Bewegung‘ sind für ihn bereits zu diesem frühen Zeitpunkt „eines“ beziehungsweise im Rahmen einer entfalteten gesellschaftlichen „Totalität“ identisch, welche die Tendenz zu ihrer eigenen „Vernichtung“ in sich berge (ebd.).

Die gesellschaftliche ‚Statik‘ und ‚Dynamik‘ sind ihm zufolge im Unterschied zu der von Auguste Comte vertretenen Ansicht also nicht voneinander zu trennen, da es eine objektive gesellschaftliche „Strukturgesetzlichkeit“ gebe, die sich selbstverständlich auch in entsprechenden „Interessenmotiven“ der handelnden Individuen niederschlagen könne (118). Adorno grenzte sich an dieser Stelle ausdrücklich von einer Form der Kritik ab, die von einem „transzendenten Prinzip“ aus die gesellschaftliche Entwicklung zu kritisieren versucht, und stellte ihr das gegenüber, was er fortan bis zu seinem Tod als *immanente Kritik* bezeichnet hatte.

Zitat:

„Dialektik [ist] nur kritisch, d.h. durch Reflexion im Betrachter möglich. Dies kritische Moment – die Einsicht in die *Negativität* der je bestimmten gesellschaftlichen Phänomene – ist es zugleich, das die dialektische Behandlung der Gesellschaft eigentlich in Bewegung bringt.“ Insofern wäre eine „wahre“ *Sozialphilosophie* mit der Philosophie selbst identisch (118).

Adorno betonte hier also ausdrücklich die „Untrennbarkeit“ der „sozialen“ von den „eigentlich philosophischen Fragen“ (120). Er unterschied dabei eine *Kritische Theorie der Gesellschaft* ausdrücklich von einem „Soziologismus“ und erkenntnistheoretischen „Relativismus“, wie er seiner Meinung nach sowohl von Georg Simmel als auch von Karl Mannheim vertreten worden ist (124 f.). In der Folgezeit übernahmen bei Adorno ähnlich wie bei Habermas auch andere soziologische Klassiker wie Emile Durkheim und Max Weber diese Rolle des Prügelknaben, die offensichtlich selbst Adorno noch benötigt hatte, um seine eigene Vision einer ‚dialektischen‘ Theorie der Gesellschaft zu präzisieren. Im Unterschied zu

anderen ‚Kritikern‘ ging er dabei jedoch immer von der ‚Logik der Sache‘ aus, die von ihm mit einer Einsicht in die Existenz objektiver gesellschaftlicher ‚Strukturen‘ und entsprechender ‚Bewegungsgesetze‘ identisch war. ‚Sache‘ und ‚Methode‘ ließen sich ihm zufolge dabei nicht trennen, will man nicht einem ‚Positivismus‘ bzw. ‚Formalismus‘ verfallen, den Adorno zufolge auch Max Weber zumindest in seinen methodologischen Schriften vertreten habe (127).

Gegenstand einer kritischen Theorie der Gesellschaft sei dabei eine „antagonistische Totalität“, die durch die jeweiligen „Klassenverhältnisse“ geprägt sei und die insofern eine dialektische Form der Begriffsbildung erforderlich mache. Denn Adorno begriff die Gesellschaft als ein „System“, das durch einen „Widerspruch“ bzw. ‚Antagonismus‘ gekennzeichnet sei. Dieser erlaubt es ihm zufolge nur in einem „negativen Sinn“ von einer solchen im Grunde genommen ‚falschen‘ Systemhaftigkeit zu sprechen. Dies ist auch der Grund, warum er sich bereits zu dieser Zeit ausdrücklich von jenen *Systemen der Soziologie* abgegrenzt hatte, wie sie unter anderem in den Werken von Herbert Spencer und Franz Oppenheimer zum Ausdruck kommen (128.).

Zitat:

„Als antagonistische ist die Gesellschaft alogisch, d.h. sie ist nicht einstimmig im Sinne der widerspruchsfreien Logik darzustellen, sondern eben im Sinn der zu ihrem Wesen gehörigen Irrationalität, d.h. eben dem antagonistischen Charakter. Beispiele für diese Irrationalität [ist] der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Es geht buchstäblich um so irrationaler zu, je rationaler es wird.“ (128).

Adornos erster ‚Soziologischer Exkurs‘ zur Theorie der Gesellschaft von 1954

Adorno hatte sich immer dagegen ausgesprochen, Definitionen zum Ausgangspunkt einer Erläuterung seines Verständnisses von ‚Gesellschaft‘ zu machen. In seiner 1964 gehaltenen Vorlesung *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* wies er gleich zu Beginn der ersten Sitzung darauf hin, daß er nicht beabsichtige, eine Antwort auf die ihm immer wieder gestellte Frage zu geben, was er eigentlich unter einer ‚Theorie der Gesellschaft‘

verstehe und ob er überhaupt über eine solche verfüge. Er wies hierbei ferner darauf hin, ob das, was er in diesem Zusammenhang vorzutragen habe, eigentlich ‚Philosophie‘ oder ‚Soziologie‘ sei, für ihn im Grunde genommen irrelevant wäre (1964, S. 9). Wichtiger scheint mir aber sein Hinweis zu sein, daß er nur ‚*Elemente*‘ einer solchen Theorie vorstellen könne und in diesem Zusammenhang seinem Auditorium „das *Manko* einer solchen wirklich durchgebildeten Theorie der Gesellschaft“ erklären müsse (ebd.).

Adorno hat sich dennoch nicht davor gescheut, zumindest zu ‚didaktischen‘ Zwecken auch einige positive Aussagen über den Begriff der ‚Gesellschaft‘ zu machen, wie er seiner Ansicht nach in der Soziologie gebräuchlich ist. In der ersten Fassung seines entsprechenden „Soziologischen Exkurses“ von 1954 wies er darauf hin, daß dieser mit der ‚Idee‘ eines „in sich geschlossenen und umfassenden Funktionszusammenhangs als Form der Reproduktion eines arbeitsteiligen Ganzen“ identisch sei (1954a, S. 144). Diese ‚Idee‘ sei seit der griechischen Antike bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert zunächst primär auf die „Formen eines organisierten [und] kontrollierten Staatswesens“ bezogen gewesen, während der eigentliche Begriff der ‚Gesellschaft‘, wie er in der Soziologie gebraucht wurde, wesentlich jüngeren Datums sei. Adorno begriff ihn nämlich als Produkt der *bürgerlichen Revolution*, die in Europa an der Wende der 18. und 19. Jahrhunderts stattgefunden hatte. Ein solcher Begriff der ‚Gesellschaft‘ konnte ihm zufolge von Autoren wie Saint-Simon und Hegel deshalb nicht zufällig nur in einem „Stadium der totalen Vergesellschaftung der Menschheit“ ausformuliert werden (ebd., S. 144).

Da Adorno ähnlich wie Georg Simmel und Max Weber die ‚Gesellschaft‘ nicht als ein statisch vorgegebenes Gebilde, sondern als einen *Prozeß* verstand, schloß er sich in diesem Zusammenhang einen von Simmel geprägten Sprachgebrauch an, indem er bewußt von den *Formen der Vergesellschaftung* sprach. Auch die Vorstellung, daß „die Vergesellschaftung der Menschen tendenziell anwächst [und] daß es also, grob gesprochen immer mehr ‚Gesellschaft‘ in der Welt gibt“, hat er fast wortwörtlich von Simmel übernommen (ebd.). Es gebe jedoch nur in der Hinsicht einen „Fortschritt in der Vergesellschaftung“, der sich unaufhörlich zu beschleunigen scheint, indem er die bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche „auf immer höherer Stufe reproduziert“ (ebd.). Auch die später von Luhmann weiter ausgeführte Idee, daß es deshalb im Grunde genommen heute nur noch „Eine Welt“ bzw. eine „totale Gesellschaft“ gebe, hat Adorno bereits 1954 vorweggenommen.

Diese Tendenz zu einer „totalen Vergesellschaftung“ war Adorno zufolge untrennbar mit der Expansion der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ über nationalstaatliche Grenzziehungen verbunden, wie sie bereits von Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* sowie von Marx und Engels sowohl im ‚Feuerbachkapitel‘ der *Deutschen Ideologie* von 1845 als auch im *Kommunistischen Manifest* von 1848 beschrieben worden ist. Adorno fügte dem im Anschluß an die „Freudsche Soziologie“ jedoch noch den Gedanken hinzu, daß in diesem Zusammenhang auch von einer „inneren Vergesellschaftung“ der Menschen gesprochen werden müsse, welche die einzelnen ‚Individuen‘ zu „Monaden der gesellschaftlichen Totalität“ machen würde (ebd., 149). Eine solche ‚negative‘ Form der Vergesellschaftung mache insofern auch nicht vor der ‚Triebstruktur‘ der Menschen halt. Deshalb hatte es Adorno übrigens immer abgelehnt, allgemeingültige Aussagen über die äußere und innere ‚Natur‘ des Menschen im Rahmen einer ‚Philosophischen Anthropologie“ zu machen, wie dies beispielsweise Max Scheler getan hatte und der damit glorreich gescheitert ist. Immerhin hatte man Scheler 1928 nach Frankfurt auf einen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie berufen, den dann nach Schelers unerwartet frühem Tod Paul Tillich mit einer ganz ähnlichen Denomination übernahm.

Das ‚bürgerliche Individuum‘ ist Adorno zufolge insofern ein *historisches* Projekt, als dessen Entstehung sich spezifischer gesellschaftlicher Entwicklungen verdankt, die untrennbar mit dem *Liberalismus* und seinem marktwirtschaftlichen System verbunden sind. Im Gefolge der zunehmenden Selbstaufhebung dieses liberalen ‚Systems‘ in Gestalt des Monopolkapitalismus und der mit ihm verbundenen ‚Kulturindustrie‘ sowie des fortschreitenden Staatsinterventionismus in den wirtschaftlichen Kreislauf des Kapitals kann deshalb Adorno zufolge in Bezug auf den größten Teil der heutigen Bevölkerung auch nicht mehr von ‚Individuen‘ gesprochen werden. Damit sei jedoch auch die Freudsche Theorie der ‚Sublimierung‘ hinfällig geworden, da es unter diesen Bedingungen nichts mehr zu ‚sublimieren‘ gibt.

Die Notwendigkeit einer ‚immanenten Kritik‘ der bürgerlichen Gesellschaft

Es gibt ein Strukturmuster von Adornos ideologiekritischer Argumentation, die auch in seinen späteren soziologischen Schriften und Vorlesungen ständig wiederkehrt und die verdeutlicht, was er eigentlich unter einer ‚immanenten Kritik‘ verstanden wissen wollte. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß er es abgelehnt hat, von ‚außen‘ Maßstäbe der Kritik an seinen

Gegenstand anzulegen und diesen dann unter Bezugnahme auf solche externen normativen Vorgaben zu kritisieren. Woher bezog er dann aber seine *eigenen* Maßstäbe der ‚Kritik‘, wie sie unter anderem sowohl in dem der ‚Kulturindustrie‘ gewidmeten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* als auch in Adornos beiden Aufsätzen „Beitrag zur Ideologienlehre“ und „Theorie der Halbbildung“ von 1954 bzw. 1959 zum Ausdruck kommt? Ich möchte das im Folgenden sowohl an seinem Gebrauch des Ideologiebegriffs als auch des Kulturbegriffs verdeutlichen.

Von ‚Ideologie‘ sowie ‚Ideologiekritik‘ kann Adorno zufolge erst dann gesprochen werden, wenn es ein gesellschaftliches ‚System‘ gibt, das auf individueller Vertragsfreiheit und gleichen Tauschchancen der ökonomischen Akteure beruht. Diese Bedingung war ihm zufolge erst mit dem Siegeszug der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ sowie der mit ihr verbundenen kapitalistischen Form der Vergesellschaftung gegeben. Diese spezifische historische Konstellation ist Adorno zufolge mit der Vorherrschaft des Liberalismus identisch und findet deshalb in der ‚klassischen‘ politischen Ökonomie ihren adäquaten Ausdruck, wie sie unter anderem von Adam Smith und David Ricardo entwickelt worden ist. Nicht zufällig habe Marx in seiner Kritik der bürgerlichen Ökonomie auf diese wirtschaftswissenschaftliche ‚Klassiker‘ Bezug genommen. Denn in ihrem Werk komme eine ökonomische Form der ‚Rationalität‘ zum Ausdruck, die sich der Vorherrschaft des Tauschwertes über den Gebrauchswertes und des Kapitals über die Arbeit verdanke. Sie ist Adorno zufolge ein Ausdruck der ‚Verdinglichung‘ von ursprünglich rein sozialen Verhältnissen, deren historische Entstehung nicht mehr durchsichtig zu sein scheint. Ein solches Bewußtsein nannte er im Anschluß an Marx *Ideologie* bzw. *verdinglichtes Bewußtsein*. Dennoch ist es ihm zufolge gerade diese ‚Verdinglichung‘, die es Marx möglich gemacht habe, die dem kapitalistischen System zugrunde liegende ‚Basisideologie‘ zu durchschauen. Denn dieses System beruhe selbst auf einer ‚Abstraktion‘, die mit der Vorherrschaft des Tauschwertes über den Gebrauchswerten und der Profitmaximierung über die eigentliche Bedürfnisbefriedigung der Menschen einhergehe.

Diese sogenannte ‚Realabstraktion‘ bzw. ‚objektive begriffliche Struktur‘ der kapitalistischen Ökonomie ist Adorno zufolge die Voraussetzung dafür, daß es Marx überhaupt möglich war, vermittels einer Kritik der herrschenden ökonomischen Kategorien seiner Epoche eine adäquate Theorie der Gesellschaft auszuformulieren und damit zugleich eine tiefere Einsicht in die ‚Gesetzmäßigkeiten‘ der kapitalistischen Epoche zu gewinnen. Es handelt sich dabei um eine *Identitätslogik*, die es Adorno zufolge möglich mache, ‚Begriff‘ und ‚Sache‘ so

miteinander zu verbinden, daß zugleich die nur scheinbare ‚Rationalität‘ dies Gesellschaftssystems deutlich wird. Die von Marx in diesem Zusammenhang betriebene ‚immanente‘ Form der Kritik, die sich Adorno voll und ganz zu eigen gemacht hat, beruht dabei auf folgenden Grundannahmen:

1. Die Entstehung der ‚Herrschaft‘ des Kapitals könne nicht nur mittels der *historischen* Forschung, sondern auch durch eine bestimmte Form der ‚Darstellung‘ der zentralen ökonomischen Kategorien der kapitalistischen Epoche rekonstruiert werden. ‚Dialektik‘ bezeichnet in diesem Zusammenhang ein an Hegels *Logik* orientiertes Verfahren der *Begriffsbildung* bzw. Begriffsexplikation, welches die ‚versteinerten‘ Verhältnisse sowie deren theoretischen Abstraktionen zum ‚Tanzen‘ bringt.

2. Der liberale Kapitalismus ist durch die Annahme gekennzeichnet, daß in ihm die sozialen Verhältnisse zwischen den einzelnen Individuen und Klassen durch ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ geprägt seien. Dies ist Marx zufolge aber nur ein oberflächlicher ‚Schein‘, der dadurch zustande komme, daß man nur die *Zirkulationssphäre* des Kapitals, nicht aber seine *Produktion* in die Betrachtung mit einbezieht. Ist letzteres der Fall, könne man demgegenüber nachweisen, daß das Verhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital tatsächlich auf einer ökonomischen Ungleichheit und einer Form der Herrschaft beruhe, die in der Lage sei, die mit der kapitalistischen Form der Produktion verbundene Ausbeutung der auf Lohnbasis arbeitenden Klasse zu erklären. ‚Immanent‘ ist diese Form der Kritik insofern, als Marx den Kapitalismus nur an den Maßstäben mißt, die im Rahmen seiner liberalen Phase der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt worden sind.

3. Der Kapitalismus scheint oberflächlich betrachtet ein zutiefst ‚rationales‘ System zu sein, da er auf der Ausnutzung von friedlichen Tauschchancen beruht und insofern das Verhalten der einzelnen ökonomischen Akteure ‚berechenbar‘ geworden ist. Was sich aus der betriebswirtschaftlichen Perspektive als ‚rational‘ darstellt, ist es Marx zufolge in einer volkswirtschaftlichen Perspektive allerdings durchaus nicht. Vielmehr sei dieses ökonomische System in seiner Totalität zutiefst ‚irrational‘, weil es auf einem logischen ‚Grundwiderspruch‘ beruhe, der auch einen zyklischen ökonomischen Krisenmechanismus in Gang setze, durch den langfristig die Vorherrschaft des Kapitals gegenüber der Arbeit gefährdet sei. Überdies widersprüchen auch die ökonomischen Monopolbildungen und die Zentralisation des Kapitals im ‚fortgeschrittenen‘ Kapitalismus, wie sie spätestens um 1900

festzustellen sind, den in seiner liberalen Phase entwickelten ideologischen und ordnungspolitischen Grundannahmen.

Adorno teilte diese Ergebnisse der Marxschen Ökonomiekritik und stellte in diesem Zusammenhang die Frage, ob unter den Bedingungen des ‚Monopolkapitalismus‘ überhaupt noch jene Form der *Ideologiekritik* möglich sei, wie sie Marx in Bezug auf die ‚liberale‘ Phase der kapitalistischen Entwicklung vorgenommen hatte. Eine indirekte Antwort auf diese Frage gab er nur insofern, als er davon ausging, daß die ‚Irrationalität‘ des Gesamtsystems nur noch weiter gestiegen sei, was darauf schließen läßt, daß diese Form der Ideologiekritik für ihn historisch obsolet geworden ist. Denn nur ein ganz bestimmtes Verhältnis zwischen dem ökonomischen ‚Rationalismus‘ und ‚Irrationalismus‘ erlaube es, diesen bürgerlichen ‚Grundwiderspruch‘ zum Gegenstand einer entsprechenden Form der Begriffsbildung zu machen. Existiert nämlich diese ‚bürgerliche Gesellschaft‘ sowie das mit ihr verbundene antagonistische Verhältnis zwischen *Lohnarbeit* und *Kapital* nicht mehr in einem revolutionstheoretisch relevanten Sinn, dann ist auch der dem ‚Liberalismus‘ entnommene Maßstab der Gesellschaftskritik gegenstandslos geworden.

In ähnlicher Weise argumentierte Adorno auch in seinem Aufsatz zur *Theorie der Halbbildung* von 1959. Von einer ‚Halbbildung‘ kann offensichtlich nur dann gesprochen werden, wenn es einmal eine emphatische Form der ‚Bildung‘ gegeben hat. Dies ist Adorno zufolge durchaus der Fall. Denn es sei dem liberalen Bürgertum des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu verdanken, daß ein solcher Bildungsbegriff historisch ausformuliert worden ist, der zugleich auf einem entsprechenden bildungsbürgerlichen Verständnis von ‚Kultur‘ beruht. Dieses Verständnis von ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘ ist Adorno zufolge insofern zutiefst *ideologisch*, als es völlig von dessen Klassenbedingtheit und der damit verbundenen Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung abstrahiert. Andererseits ermögliche gerade dieses mit dem Aufstieg des Bürgertums entstandene Bildungs- und Kulturideal, den Verfall der Bildung und der Kultur in Gestalt der ‚Halbbildung‘ und der ‚Kulturindustrie‘ ideologiekritisch zu durchschauen. Auch in diesem Fall ist es also eine durch den Liberalismus geprägte Basisideologie, die es überhaupt erst möglich gemacht habe, den zeitgenössischen Verfall der Bildung und Kultur ideologiekritisch zu durchschauen. Dies sagt aber nichts darüber aus, welche Art von Kritik den heutigen Verhältnissen überhaupt noch adäquat sein könnte.

Anders gesprochen: Wenn die Bildung durch die Halbbildung und die Ideologie durch die Kulturindustrie verdrängt wird, dann gibt es keine Hoffnung mehr, daß eine kritische Theorie der Gesellschaft auch heute noch in jener Form einer ‚immanenten‘ Kritik möglich ist, wie sie von Adorno im Anschluß an Marx ursprünglich vertreten worden ist.

Adornos Verhältnis zu Marx, Durkheim und Max Weber

Adornos gesellschaftstheoretisches Denken ging von der Annahme aus, daß es eine ‚Notwendigkeit‘ gebe, die er nicht im Sinne des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs verstanden wissen wollte. Vielmehr schwebte ihm dabei eine Notwendigkeit vor, die sich aus einem objektiv existierenden gesellschaftlichen ‚System‘ ergibt. Er sprach in diesem Zusammenhang von ‚Strukturgesetzen‘, um jenen ‚Zwang‘ bzw. ‚Bann‘ zu kennzeichnen, den die verschiedenen ‚Formen der Vergesellschaftung‘ auf die einzelnen Menschen ausüben. Er machte in diesem Zusammenhang deutlich, daß von der Existenz einer ‚Gesellschaft‘ überhaupt erst seit der Entstehung der *bürgerlichen* Gesellschaft gesprochen werden könne, deren ‚Anatomie‘ er im Anschluß an Marx in deren ‚politischen Ökonomie‘ gegeben sah.

Dieser radikale Zeitindex des liberalen Systems hat auch Konsequenzen für die sozialwissenschaftliche Begriffs- und Theoriebildung. Denn nicht für immer und ewig geltende Invarianten sind es, die Adorno zufolge die Entwicklung dieser Gesellschaft bestimmen, sondern *Tendenzen*, die sich aus deren Struktureigentümlichkeiten ergeben und die ihre theoretische Begreifbarkeit von Bedingungen abhängig macht, die selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegen und über welche die Theorie insofern nicht beliebig verfügen kann.

Das Paradebeispiel für eine solche Entwicklungsdynamik, die über die bestehenden Verhältnisse hinausweist, ist für Adorno dabei das von Marx aufgestellte ‚Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate‘, mit dem Marx den eigentlichen Motor der kapitalistischen Entwicklung entdeckt zu haben glaubte. Adorno grenzte dabei die Entdeckung solcher ‚Tendenzen‘ von der Feststellung sogenannter *Trends* ab, wie sie in der empirischen Sozialforschung geläufig ist, da letztere nur Oberflächenerscheinungen registrierte, nicht aber Einblicke in die Strukturgesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Form der Vergesellschaftung zu geben vermöge.

Es muß an dieser Stelle noch einmal betont werden, daß alles, was Adorno über die moderne Gesellschaft sowie ihre logischen ‚Widersprüche‘ und sozialen ‚Antagonismen‘ gesagt hat, mit der in Marx’ *Kritik der Politischen Ökonomie* zum Ausdruck kommenden gesellschaftstheoretischen Prämissen identisch ist. Zumindest in dieser Hinsicht war Adorno ein ‚orthodoxer‘ Marxist, auch wenn er immer wieder versucht hatte, diese intellektuelle Erbschaft durch nebulöse Formulierungen zu verschleiern. Ich habe diesbezüglich in seinem Werk noch keine Stelle gefunden, bei der er gegenüber den Marxschen Vorgaben eine *kritische* Distanz eingenommen hätte. Auch das von Marx praktizierte Verfahren, durch eine dialektische Darstellung der zentralen Kategorien der ‚bürgerlichen‘ Ökonomie eine tiefere Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Entwicklung zu gewinnen, hat sich Adorno voll und ganz zu eigen gemacht.

In diesem Zusammenhang ist es instruktiv, in welcher Form sich Adorno von der um 1900 als Einzelwissenschaft entstehende moderne Soziologie abgegrenzt hatte, deren Genese ihm zufolge nicht zufällig mit dem „Rückbildungsprozeß der Gesellschaft“, d.h. in diesem Fall der *bürgerlichen* Gesellschaft einhergegangen sei (1959a, S. 504). Die dabei feststellbare „sonderbare Theoriefeindlichkeit auch der sogenannten großen soziologischen Entwürfe“ (1960, S. 111) hielt ihn dennoch nicht davor ab, sich eingehender mit Emile Durkheim und Max Weber zu beschäftigen. Adorno zufolge sind mit deren Werken zwei völlig verschiedene Konzeptionen von Soziologie verbunden. Denn während Durkheim davon ausgegangen ist, daß es die Soziologie mit sozialen Tatbeständen zu tun habe, die wie ‚Dinge‘ aufzufassen seien, versuchte demgegenüber Max Weber alle objektiven sozialen Gebilde zumindest in methodologischer Hinsicht auf den ‚subjektiv gemeinten Sinn‘ der handelnden Individuen zurückzuführen.

Im Rahmen dieser Kontroverse über die ‚Verstehbarkeit‘ des durch den modernen Kapitalismus geprägten gesellschaftlichen Systems stellte sich Adorno auf Durkheims Seite, da dessen ‚Positivismus‘ dem *verdinglichten* Charakter der sozialen Verhältnisse besser gerecht werde als die von Max Weber vertretene Variante einer ‚verstehenden Soziologie‘. Auch Durkheims Auffassung, daß die Gesellschaft einen sozialen ‚Zwang‘ auf die Individuen ausübe, der es zum Konformismus nötige, entspricht Adorno zufolge der Wahrheit. Nur kritisierte er an der Durkheim-Schule, daß diese ihre theoretischen Grundannahmen primär auf der Grundlage von ethnologischen Untersuchungen abzusichern versucht hatte, die auf archaische Stammesgesellschaften bezogen waren. Demgegenüber versuchte Adorno die

‚Nichtverstehbarkeit‘ der modernen Gesellschaft durch die eigentümliche Struktur des Kapitalismus zu erklären, der selbst auf begrifflichen Abstraktionen wie dem ‚Tauschwert‘ beruhe, die gleichsam einen ‚natürlichen‘ Charakter angenommen haben. Adorno forderte in diesem Zusammenhang, diese „Nicht-Verstehbarkeit“ in Gestalt einer „Verstehbarkeit zweiten Grades“ zu überwinden. Letztere war für ihn dabei mit einer ‚Anstrengung des Begriffs‘ identisch, d.h. mit einer begrifflichen Analyse der dem modernen Gesellschaftssystem zugrunde liegenden ‚objektiven Widersprüche‘ verbunden.

Auch Adornos Umgang mit Max Webers Werk, mit dem er sich intensiv beschäftigt hatte, ist in diesem Zusammenhang erhellend. Da insbesondere Max Weber jede Form einer *Reifikation* der sozialwissenschaftlichen Begriffs- und Typenbildungen strikt abgelehnt hatte, steht die von ihm vertretene ‚Wissenschaftslehre‘ in einem entsprechenden Spannungsverhältnis zu der von Adorno im Rahmen seiner gesellschaftstheoretischen Beiträge vertretenen *Identität* von ‚Sache‘ und ‚Begriff‘. ‚Zur Sache‘ gehen bedeutete für Adorno insofern etwas anderes, als es Max Weber ursprünglich mit seinem Credo verbunden hatte, daß die kulturwissenschaftlichen Disziplinen zu den ‚Wirklichkeitswissenschaften‘ gehörten. Dies hatten viele Weber-Interpreten dahingehend mißverstanden, daß Max Weber damit eine wissenschaftstheoretische Auffassung vertreten habe, die mit dem heutigen Verständnis einer auf statistischen Massendaten beruhenden ‚Erfahrungswissenschaft‘ identisch sei. Auch Adorno ist insofern diesem Mißverständnis unterlegen, als er das Werk von Max Weber unreflektiert der europäischen Tradition des ‚Positivismus‘ zugerechnet hatte.

Immerhin nahm Adorno an dieser Stelle eine Differenzierung vor, die seinen durchaus reflektierten Umgang mit Webers Werk bezeugt. Denn bereits Adorno war es aufgefallen, daß die von Weber in seinen Vorkriegsschriften betriebene Form einer *universalgeschichtlich* ausgerichteten vergleichenden Soziologie jenem Kanon widerspricht, den dieser im Laufe der Zeit in seinen methodologischen Schriften entwickelt hatte. Ich kann insofern Adornos Empfehlung, sich die in Webers Werk enthaltene *historische Soziologie* unabhängig von dessen ‚Wissenschaftslehre‘ zu eigen zu machen, nachhaltig unterstreichen. Auch Adornos Abneigung, Definitionen anstelle von theoretischen Entwürfen zum Ausgangspunkt einer entsprechenden Theoriebildung zu machen, teile ich voll und ganz. Allerdings wird man ohne einen präzisen wissenschaftlichen Sprachgebrauch wohl kaum zur Aufstellung von empirisch überprüfbaren Aussagen bzw. ‚Hypothesen‘ kommen. Und auch Adorno ist es nicht

verborgen geblieben, daß es sich Max Weber zumindest in einem Fall selbst versagt hat, den seinen materialen Analysen leitenden ‚Grundbegriff‘ zu definieren. Denn Weber hatte es im religionssoziologischen Kapitel von *Wirtschaft und Gesellschaft* strikt abgelehnt, bereits zu Beginn eine Definition dessen anzugeben, was er eigentlich unter ‚Religion‘ verstehe, da eine solche ‚Definition‘ nur das Resultat einer umfassenden historischen und kulturvergleichenden Untersuchung sein könne.

Adornos eigener Umgang mit dem Status von Definitionen in den Sozialwissenschaften ist übrigens nicht ganz frei von Widersprüchen. Denn er hatte sich trotz seiner vorlesungsbedingten Zierde, bereits zu Beginn das anzugeben, was er eigentlich unter ‚Gesellschaft‘ versteht, in mehreren Fällen nicht davor gescheut, diesen Begriff gewissermaßen aus ‚didaktischen‘ Gründen unabhängig von entsprechenden eigenen materialen Untersuchungen bereits vorab zu definieren. In dieser Hinsicht unterscheiden sich seine diesbezüglichen Äußerungen durchaus nicht von dem Niveau, das in Georg Simmels ‚Formaler Soziologie‘ und in der ‚Beziehungslehre‘ von Leopold von Wiese zum Ausdruck kommt. Was Adorno vor einer solchen ‚formalsoziologischen‘ Vereinnahmung rettet, ist jedoch nicht nur seine ‚dialektische‘ Vorgehensweise, sondern auch der Umstand, daß er sich ähnlich wie Habermas über die Bedeutung des historisch-soziologischen Werkes von Max Weber durchaus im Klaren gewesen ist.

Es ist insofern kein Zufall, daß Webers Werk mit Ausnahme seiner methodologischen Schriften von den Vertretern des sogenannten ‚Westlichen Marxismus‘ und der ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ in auffallender Weise immer wieder zur Kompensation der eigenen gesellschaftstheoretischen Defizite in Anspruch genommen worden ist. Der ‚Erzpositivist‘ Weber verwandelte sich unter diesen Vorzeichen gleichsam zu einem Kronzeugen, dem man zentrale Aussagen über die ‚Entzauberung der Welt‘ sowie die damit einhergehende gesellschaftliche ‚Rationalisierung‘ und ‚Bürokratisierung‘ entnahm, obwohl man dabei selbstverständlich nach wie vor die eigenen Vorbehalte gegenüber einer solchen rein ‚zweckrationalen‘ Umgestaltung der Welt öffentlichkeitswirksam kultiviert hatte.

Webers historische Soziologie gleichsam ‚gegen den Strich‘ als Beitrag zu einer materialen ‚Gesellschaftstheorie‘ zu lesen, wie dies unter anderem bei Adorno und Habermas der Fall ist, verkennt jedoch, daß man einen ideologiekritischen Prügelknaben nicht gleichzeitig zu einem intellektuellen Gewährsmann für die Kompensation der eigenen gesellschaftstheoretischen

Defizite machen kann. In ähnlicher Weise ist Habermas eine Zeit lang übrigens auch mit den von Talcott Parsons und Niklas Luhmann vertretenen Varianten der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie verfahren. Ich freue mich als Soziologe deshalb wirklich sehr darüber, daß Habermas inzwischen andere Gesprächspartner für seine eigene ‚diskursive‘ Selbstverständigung gefunden hat, obwohl ich nicht glaube, daß man in Form eines Dialoges mit Joseph Kardinal Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI, John Rawls sowie Charles Taylor jenen Ambitionen näher kommt, die innerhalb der ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ einstmals mit dem Projekt einer ‚Kritischen Theorie der Gesellschaft‘ verbunden gewesen sind.

Adornos Unfähigkeit, eine eigene Gesellschaftstheorie zu entwickeln, kommt auch in seinem berühmten Einleitungsvortrag *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* zum Ausdruck, den er auf dem Frankfurter Soziologentag von 1968 gehalten hatte, an dem Habermas leider nicht teilnehmen konnte. Denn jeder, der sich damit etwas ausführlicher beschäftigt hat, weiß, daß nicht Adorno, sondern eine von dem Habermas-Mitarbeiter Claus Offe geleitete Arbeitsgruppe wichtige Anregungen für die Weiterentwicklung einer kritischen Theorie der Gesellschaft gegeben hat, die später unter anderem auch von Ulrich Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft* von 1986 wieder aufgegriffen worden sind. Demgegenüber klangen Adornos diesbezügliche Ausführungen eher resignativ. Zwar ging er kurz vor seinem Tod auch in seiner Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* noch davon aus, daß „der Widerspruch im Begriff der Gesellschaft als einer verständlichen und unverständlichen [...] der Motor rationaler Kritik [sei], die auf Gesellschaft und ihre Art Rationalität [...] übergreift“ (1969b, S. 296). Gleichzeitig wies er aber bereits in seinem Vortrag zum Frankfurter Soziologentag von 1968 darauf hin, daß „parallel zur Rückbildung der Gesellschaft“ schon seit Langem keine „überzeugende objektive Gesellschaftstheorie“ mehr ausgearbeitet worden sei (April 1968, S. 360). Als möglichen Grund hierfür gab er in diesem Zusammenhang Folgendes an:

Zitat:

„Denkbar, daß die gegenwärtige Gesellschaft einer in sich kohärenten Theorie sich entwindet. [...]. Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie“ (ebd., S. 359).

Adornos Form der ‚immanenten Kritik‘ der bestehenden Verhältnisse beruhte augenscheinlich selbst noch auf identitätslogischen Prämissen, von denen er sich in seiner *Negativen Dialektik* sowie seiner *Ästhetischen Theorie* bewußt verabschiedet hatte. Wenn er in seiner 1960 in Frankfurt gehaltenen Vorlesung *Philosophie und Soziologie* Max Weber vorwarf, daß bei diesem die „A-Theorie“ bzw. die „Anti-Theorie“ zur „Theorie“ geworden sei (111), so trifft dies im Grunde genommen auch auf den zum ‚Soziologen‘ gewordenen Adorno zu. Welche Konsequenzen hat dies jedoch für die ursprünglich von ihm favorisierte Form der Gesellschaftstheorie? Ich kann dazu nur sagen, daß sich diesbezüglich nicht nur Adorno auf einen Holzweg begeben hat, den wieder zu verlassen auch ihm sichtlich schwer gefallen ist.

Die Zukunft der Theorie

Neben der von Claus Offe geleiteten Arbeitsgruppe gab es auf dem Frankfurter Soziologentag von 1968 noch einen weiteren bemerkenswerten Vortrag, der in der Folgezeit zu einem kometenhaften Aufstieg des entsprechenden Referenten geführt hatte. Es handelt sich dabei um Niklas Luhmann, der dort vor einem spärlichen Publikum über „Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse“ gesprochen hatte. Sichtlich beeindruckt, hatte ihn Adorno erfolgreich zu seiner Vertretung in der akademischen Lehre im WS 1968/69 eingeladen, die Luhmann gern annahm und über deren konkreten Begleitumstände vor einiger Zeit sein damaliger Assistent Otthein Rammstedt berichtet hat. Worüber Luhmann vor einem handverlesenen Publikum sprach bzw. ‚las‘, zu dem unter anderem auch Gerhard Preyer und Alexander Kluge gehörten, weiß im Rückblick heute keiner mehr ganz genau. Auch im *Frankfurter Universitätsarchiv* sowie im Archiv des *Instituts für Sozialforschung* sind bisher nur Unterlagen gefunden worden, welche die administrativen Grundlagen zur Bestellung von Luhmann als Adorno-Vertreter zum Gegenstand haben. Die diesbezüglichen Vermutungen innerhalb der ‚oral history‘ gehen in die Richtung, daß Luhmann in diesem Zusammenhang ein Seminar über „Vertrauen“ (Preyer) oder ein Seminar über „Liebe als Passion“ (Kluge) oder gar einen systemtheoretischen Rundumschlag veranstaltet haben könnte, in dem er unter anderem auch über das Vertrauen, die Liebe sowie alles Mögliche gesprochen habe (Rammstedt).

Anläßlich dieses Frankfurter Lehrauftrages hat auch Jürgen Habermas einen engeren Kontakt zu Luhmann aufgenommen, mit dem er hin und wieder abends zum Essen ging. Entstanden

ist daraus der sogenannte ‚Habermas/Luhmann-Streit‘, der seit dem 1971 erschienenen und von Habermas und Luhmann gemeinsam verfaßten Buch *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* für einige Jahre die akademische Welt in ‚diesem unseren Lande‘ zu erregen vermocht hatte.

Die sogenannte ‚Frankfurter Schule der Soziologie‘ ist zumindest im Fall von Habermas dabei zeitweise einer Variante der sozialwissenschaftlichen ‚Systemtheorie‘ auf dem Leim gegangen, die nicht gerade für einen seriösen wissenschaftlichen Umgang mit gesellschaftstheoretischen Problemen steht. Es ist insofern kein Zufall, daß sich heute zumindest Habermas inzwischen von dieser unglückseligen Liaison mit der Systemtheorie wieder befreit und in diesem Zusammenhang sich seit vielen Jahren zugleich von seiner eigenen soziologischen Vergangenheit verabschiedet hat. Felicia Herrschaft und ich haben ihm in diesem Zusammenhang im Rahmen eines schriftlichen Interviews 2008 die Frage gestellt, ob seine zunehmende Abwendung von der Soziologie tatsächlich primär auf den Umstand zurückzuführen sei, daß er nach seiner Rückkehr aus Starnberg fortan an einem *Philosophischen Institut* in Frankfurt tätig war. Wir haben ihn dabei in diesem Zusammenhang gefragt, ob es dafür auch noch andere Gründe gibt.

Zitat:

„Wir denken dabei zum Beispiel an Ihre diesbezügliche Aussage im Rahmen Ihres Beitrages zur Ringvorlesung ‚Wissenschaftsgeschichte seit 1900‘, die im Wintersemester 1989/90 an der Universität Frankfurt stattfand und in der Sie die Meinung vertreten haben, daß Sie sich die Weiterentwicklung einer kritischen Theorie der Gesellschaft inzwischen auch außerhalb des Fachs Soziologie vorstellen können. Und wenn ja, in welchen Disziplinen könnte dies angesichts der ‚gegenwärtig etwas chaotischen Gemengelage‘ heute der Fall sein?“ (vgl. ‚Wissenschaftsgeschichte seit 1900‘, Frankfurt am Main 1992, S. 51 ff.).

[P.S.: Die „gegenwärtig etwas chaotische Gemengelage“ war übrigens ein Zitat im Zitat und erinnert irgendwie an die „Neue Unübersichtlichkeit“. Der Urheber dieser beiden Formulierungen ist, wie Sie bereits ahnen werden, Jürgen Habermas.]

Seine mich in jeder Hinsicht überraschende Antwort auf diese ‚Gretchenfrage‘ lautete:

Zitat:

„Man sollte die Kontingenzen einer Lebensgeschichte, auch einer akademischen Lebensgeschichte, nicht unterschätzen. Zuviel Sinnhuberei führt in die Irre.“ (Jürgen Habermas, Fax an Frau Herrschaft vom 21. Februar 2008, Seite 4).

Dies war übrigens *kein* Scherz! Vielleicht hat Habermas gerade deshalb Frau Herrschaft und mir die Genehmigung verweigert, dieses Interview in dem von uns 2010 herausgegebenen Sammelband *Soziologie in Frankfurt* zu veröffentlichen.

Literatur

- 19.4.1940: Über das Problem der individuellen Kausalität bei Simmel (Vortrag an der Columbia University in New York; 2003 veröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß von Adorno)
- WS 1949/50: Theorie der Gesellschaft (Vorlesung)
- 1952: Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland (Soz. Schriften I, S. 478 ff.)
- 1954 (a): Gesellschaft. Erste Fassung eines *Soziologischen Exkurses* (2003 veröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß von Adorno)
- 1954 (b): Beitrag zur Ideologienlehre (Soz. Schriften I, S. 457 ff.)
- 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie (Soz. Schriften I, S. 42 ff.)
- 1957: Soziologie und empirische Forschung (Soz. Schriften I, S. 196 ff.)
- 1959 (a): Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie (Soz. Schriften I, S. 500 ff.)
- 1959 (b): Theorie der Halbbildung (Soz. Schriften I, S. 93 ff.)
- SS 1960: Philosophie und Soziologie (Vorlesung)
- 1962: Zur Logik der Sozialwissenschaften (Soz. Schriften I, S. 547 ff.)
- SS 1964: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (Vorlesung)
- 1965: Gesellschaft (= Artikel, der ursprünglich im *Evangelischen Staatslexikon* erschienen ist; wiederabgedruckt in: Soz. Schriften I, S. 9 ff.)
- 14.10. 1966: Einleitung zum Vortrag „Gesellschaft“ in Rom (Soz. Schriften I, S. 569 ff.)

- 1967: Einleitung zu Emile Durkheim, „Soziologie und Philosophie“ (Soz. Schriften I, S. 245 ff.)
- 1968: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag, in: (Soz. Schriften I, S. 354 ff.)
- SS 1968: Einleitung in die Soziologie (Vorlesung)
- 1969 (a): Gesellschaftstheorie und empirische Forschung (Soz. Schriften I, S. 538 ff.)
- 1969 (b): Einleitung zu Th. W. Adorno u.a., „Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie“ (S. 7-79)