

Theodor W. Adornos »Theorie der Gesellschaft«

Ein uneingelöstes Versprechen der
Frankfurter Schule der Soziologie¹

Klaus Lichtblau

Mit der *Frankfurter Schule der Soziologie* assoziieren wir heute eine philosophisch-soziologische Strömung, die sich seit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1949 bis zum Höhepunkt der Studentenbewegung von 1968/69 erfolgreich etablieren konnte und die untrennbar mit den Namen von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas verbunden ist.² Sowohl Horkheimer als auch Adorno nahmen in diesem Zeitraum an der Universität Frankfurt Doppellehrstühle für Philosophie und Soziologie wahr. Auch Habermas hatte als Nachfolger Horkheimers von 1964 bis 1971 in Frankfurt einen Doppellehrstuhl für Philosophie und Soziologie inne (vgl. Koolwaay, Lichtblau 2010: 513ff.). Inwiefern auch noch Habermas dieser Richtung der Frankfurter Schule der Soziologie zugerechnet werden kann, ist in der Sekundärliteratur umstritten. Zu-

1 Diesem Text liegt ein Vortrag zugrunde, den der Autor anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens der Zeitschrift *ProtoSociology* am 29. Oktober 2011 in der Goethe-Universität Frankfurt am Main gehalten hat. Er ist gegenüber der Vortragsfassung geringfügig überarbeitet und erweitert worden.

2 Diese »Marke« ist allerdings keine Erfindung der westdeutschen Nachkriegssoziologie, sondern sie wurde bereits von Franz Oppenheimer und Gottfried Salomon Ende der Weimarer Republik für die von ihnen entwickelte Richtung der Frankfurter Soziologie in Anspruch genommen (vgl. Oppenheimer 1928: 39; Nassauer 1964 sowie diverse Unterlagen im Frankfurter Universitätsarchiv). Auch in diesem Fall hat also die Kritische Theorie ein Erbe angetreten, das von ihr selbst gar nicht erwirtschaftet worden ist.

mindest wird man wohl sagen dürfen, dass er dem von Adorno vertretenen Anspruch einer kritischen Theorie der Gesellschaft auch nach dessen Tod weiterhin publikumswirksam gerecht zu werden versucht hatte.

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 »Kritik«, als er seine eigenen Gedanken bezüglich der Weiterentwicklung einer zeitgenössischen 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 Streitbarkeit unterscheidet sich jedoch von dem, was Adorno als *immanente* Kritik verstanden wissen wollte.³ 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 Schwindel erregendes 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. Herrschaft 2010).

In diesem Beitrag sollen Adornos Vorstellungen bezüglich einer kritischen Theorie der Gesellschaft in der Form rekonstruiert werden, dass ein Bogen zwischen seiner ersten Frankfurter Vorlesung vom Wintersemester 1949/50 bis zu seinem Eröffnungsreferat auf dem 16. Frankfurter Soziologentag gespannt wird, den er im April 1968 in Frankfurt am Main gehalten hat. Adornos gesellschaftstheoretische Überlegungen sind in diesem gesamten Zeitraum dabei von einer erstaunlichen Kontinuität gewesen, wobei in diesem Zusammenhang die Frage gestattet sein darf, ob er sich über-

3 Bekanntlich ist für Habermas der *Streit* ein zentrales Medium seiner notorischen Einmischungen in die verschiedenen philosophischen und wissenschaftlichen Richtungskämpfe dieser Zeit sowie die öffentliche Meinungsbildung in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Ideengeschichte der Bundesrepublik Deutschland als entsprechender »Konfliktgeschichte« vgl. die einzelnen Beiträge in der von Jürgen Kaube besorgten Berichtserstattung in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* anlässlich des 80. Geburtstages von Jürgen Habermas (Kaube 2009). Zur allgemeinen soziologischen Bedeutung des Streits siehe ferner Georg Simmel (1992: 284–382).

haupt ein solches Arbeitspensum 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 Richtung der Frankfurter Soziologie der Nachkriegszeit 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 ihm nicht ganz klar, was eigentlich der disziplinäre Status einer solchen Gesellschaftstheorie sein könnte.⁴ 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 gewesen ist, wie sie im Werk von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx prägnant 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 (Adorno 2008: 220).

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

4 Axel Honneth hat in diesem Zusammenhang Adornos Theorie der Gesellschaft als ein *hermeneutisches Projekt* zu retten versucht, das zwar eine »Vergleichbarkeit mit wesentlich komplexeren Gesellschaftstheorien suggeriert« habe, als »erklärende Theorie« aber einem Selbstmissverständnis erlegen sei (Honneth 2007: 70f.). Übrigens ist Honneth diesem Missverständnis ursprünglich selbst erlegen, obwohl er seine damals vertretene Position heute offensichtlich immer noch für diskutabel hält (vgl. Honneth 1989: 70f.). Die Gründe für diese »Missverständnisse« sollen im Folgenden zur Sprache kommen, wobei auch Adornos *Vorlesungen* zur Soziologie und Gesellschaftstheorie, die er seit dem WS 1948/49 regelmäßig in Frankfurt gehalten hatte, in die Untersuchung mit einbezogen werden.

Exzellenzclusters *Die Herausbildung normativer Ordnungen* gepflegt wird, ja wohl kaum behaupten kann!⁵ 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 herausgegebenen Sammelband zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* deutlich, in der er die von ihm vertretene Variante der Soziologie geradezu als eine Superwissenschaft angepriesen hatte: »Zöge man von der Soziologie all das ab, was nicht, beispielsweise, der *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. Ebensowenig [...] 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, Anthropologie relativ unabhängig voneinander bearbeiteten Elemente; 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: 67f.).

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 Frankfurter 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.

5 Siehe hierzu das programmatische Selbstverständnis dieses philosophischen und geisteswissenschaftlichen Exzellenzclusters, das unlängst von dessen beiden Sprechern an eine größere Öffentlichkeit adressiert worden ist (Forst, Günther 2011).

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 1940 im Soziologischen Seminar der Columbia University in New York gehalten hatte und der 2003 posthum erschienen ist. Bezugspunkt dieses Vortrages waren Georg Simmels Überlegungen zur 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* sei: nämlich die Feststellung der »Entwicklungstendenzen der Gesellschaft« und der »objektiven Möglichkeit, die Geschichte ihrer blinden Zufälligkeit zu entreißen und bewußt zu lenken« (Adorno 2003a: 46f.).

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« (ebd.: 54). Entscheidend hierbei sei die Feststellung des *Systems*, in dem diese beiden Ereignisse stattfinden, sowie die Entwicklung einer diesem System gerecht werdenden *Theorie*.⁶ 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 eine Notwendigkeit erheben könnten, als sie aus dem »konsequenten Denken der Theorie« hervorgehen würden. Nicht eine *individuelle Kausalität*, sondern »die Einheit der Theorie fungiert

⁶ Dies ist übrigens auch der Grund, warum die sozialwissenschaftlichen Systemtheorien von Talcott Parsons und Niklas Luhmann in der Folgezeit für die Frankfurter Schule der Soziologie so wichtig werden sollten.

hier gewissermaßen als Stellvertreter für die Allgemeinheit des Kausalsatzes«. 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« (ebd.: 54f.).

Adornos ›Theorie der Gesellschaft‹ in seiner gleichnamigen Frankfurter Vorlesung vom Wintersemester 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 Wissbegierde und Intelligenz ihn dazu ermutigte, schon bald sein US-amerikanisches 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 Gesellschaftstheorien gestellt worden ist. 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«. 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 (Adorno 2003b: 113, 117).

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. 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: »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.« (ebd.: 118) Insofern wäre eine »wahre« *Sozialphilosophie* mit der Philosophie selbst identisch.

Adorno betonte hier also ausdrücklich die »Untrennbarkeit« der »sozialen« von den »eigentlich philosophischen Fragen«. 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 (ebd.: 120, 124f.). In der Folgezeit übernahmen bei Adorno ähnlich wie bei Habermas auch andere soziologische Klassiker wie Emile Durkheim und Max Weber diese Rolle des Prügelknaben. Offensichtlich hatte selbst Adorno noch diese Art der »Ideologiekritik« nötig, um seine eigene Vision einer dialektischen Theorie der Gesellschaft zu präzisieren. Im Unterschied zu anderen Kritikern der bürgerlichen Gesellschaft 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. Die »Sache« und die entsprechende »Methode« ließen sich dabei nicht trennen, wolle man nicht einem »Positivismus« bzw. »Formalismus« verfallen, den auch Max Weber zumindest in seinen methodologischen Schriften vertreten habe (ebd.: 127). Gegenstand einer kritischen Theorie der Gesellschaft sei dabei eine »antagonistische Totalität«, die durch die jeweiligen »Klassenverhältnisse« geprägt ist und die insofern eine *dialektische* Form der Begriffsbildung erforderlich macht. Denn Adorno begriff die Gesellschaft als ein »System«, das durch einen »Widerspruch« bzw. »Antagonismus« gekennzeichnet sei. Dieser erlaube es deshalb 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: »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. Beispiel für diese Irrationalität [ist] der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Es geht buchstäblich umso irrationaler zu, je rationaler es wird« (Adorno ebd.: 128).⁷

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* betonte er gleich zu Beginn der ersten Sitzung, 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, dass es für ihn im Grunde genommen irrelevant sei, ob das, was er in diesem Zusammenhang vorzutragen habe, *Philosophie* oder *Soziologie* sei. 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 (Adorno 2008: 9).

Adorno hat sich dennoch nicht davor geschaut, 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 hob er hervor, dass dieser mit der *Idee* eines »in sich geschlossenen und umfassenden Funktionszusammenhangs als Form der Reproduktion eines arbeitsteiligen Ganzen« identisch sei (Adorno 2003c: 144).

⁷ Zu Adornos gesellschaftstheoretischer Verwendung des Systembegriffs siehe auch dessen Vorlesung *Einleitung in die Soziologie* vom Sommersemester 1968 (Adorno 1993: 77).

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 Begriff der Gesellschaft, wie er in der Soziologie gebraucht werde, wesentlich jüngeren Datums sei. Adorno begriff ihn nämlich als Produkt der *bürgerlichen Revolution*, die in Europa an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert 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 (Adorno 1972: 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 einem 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 insofern einen »Fortschritt in der Vergesellschaftung«, der sich unaufhörlich zu beschleunigen scheint, indem er die bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche »auf immer höherer Stufe reproduziert«. 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 (ebd.).

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 den ersten dort eingerichteten Lehrstuhl für *Philosophie und Soziologie* berufen, den dann nach Schelers unerwartet frühem Tod Paul Tillich mit einer um die »Sozialpädagogik« erweiterten Lehrbefugnis übernommen hatte (Koolwaay, Lichtblau 2010: 510).

Das bürgerliche Individuum ist Adorno zufolge ein *historisches* Projekt, 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 könne deshalb hinsichtlich des größten Teils 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, das auch in seinen späteren soziologischen Schriften und Vorlesungen ständig wiederkehrt und deutlich macht, 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 seinen 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 (vgl. zum Folgenden Adorno 1972: 93ff. und 457ff.).

Von »Ideologie« sowie von »Ideologiekritik« kann Adorno zufolge erst dann gesprochen werden, wenn es ein gesellschaftliches *System* gibt, das auf individueller Vertragsfreiheit und gleichen Tauschchancen der ökonomi-

schen Akteure beruht. Diese Bedingung sei 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 wirtschaftswissenschaftlichen Klassiker Bezug genommen. Denn in ihrem Werk komme eine ökonomische Form der Rationalität zum Ausdruck, die sich der Vorherrschaft des Tauschwertes über den Gebrauchswert und des Kapitals über die Arbeit verdanke. Diese sei ein Ausdruck der Verdinglichung von ursprünglich rein sozialen Verhältnissen, deren historische Entstehung nicht mehr durchsichtig sei.

Ein solches Bewusstsein nannte Adorno im Anschluss an Marx *Ideologie* bzw. »verdinglichtes Bewusstsein«. Dennoch sei es 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 sei 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 möglich mache, »Begriff« und »Sache« so miteinander zu verbinden, dass zugleich die nur scheinbare Rationalität dieses 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 über die Lohnarbeit 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, das die »versteinerten« Verhältnisse sowie deren theoretische 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 nach Ansicht von Marx 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 der 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 einen zyklischen ökonomischen Krisenmechanismus in Gang setze, durch den langfristig die Vorherrschaft des Kapitals gegenüber der Arbeit gefährdet sei. Überdies widersprächen auch die ökonomischen Monopolbildungen und die Zentralisation des Kapitals im fortgeschrittenen Kapitalismus, wie sie spätestens um 1900 festzustellen sind, den im Zeitalter des bürgerlichen Liberalismus 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 »Grundwider-

spruch« zum Gegenstand einer entsprechenden Form der Begriffsbildung zu machen. Existiert aber 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 (Adorno 1972: 464ff.; Lichtblau 1978: 376ff.).

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 sei 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 bewusst zu machen. Dies sagt aber nichts darüber aus, welche Art von Kritik den heutigen Verhältnissen überhaupt noch adäquat sein könnte (Adorno 1972: 103ff.). 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 *ge-*

sellschaftlichen 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. Vielmehr seien es *Tendenzen*, die sich aus deren Struktureigentümlichkeiten ergeben und die ihre theoretische Begreifbarkeit von Bedingungen abhängig macht, die selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegen.

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 dieser 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« registriert, nicht aber Einblicke in die »Strukturgesetzlichkeiten« der kapitalistischen Form der Vergesellschaftung zu geben vermöge. Es muss an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich 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. 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 (vgl. Braunstein 2011).

In diesem Zusammenhang ist es instruktiv, in welcher Form sich Adorno von der um 1900 als Einzelwissenschaft entstehenden modernen Soziologie abgegrenzt hat, deren Genese nicht zufällig mit dem »Rückbildungsprozess der Gesellschaft«, d.h. in diesem Fall der *bürgerlichen* Gesellschaft,

einhergegangen sei (Adorno 1972: 504). Die dabei feststellbare »sonderbare Theoriefeindlichkeit auch der sogenannten großen soziologischen Entwürfe« (Adorno 2011: 194) hielt ihn dennoch nicht davon 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« von 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 der verstehenden Soziologie. Auch Durkheims Auffassung, dass die Gesellschaft einen sozialen *Zwang* auf die Individuen ausübe, der sie zum Konformismus nötige, entspreche 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 (ebd.: 129). 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 Verhältnis zu Max Webers Werk, mit dem er sich ebenfalls intensiv beschäftigt hatte, ist in diesem Zusammenhang instruktiv. Da 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 erlegen, als er das Werk von Max Weber der europäischen Tradition des Positivismus zugerechnet hat.⁸ Immerhin nahm er in dieser Hinsicht 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 kulturvergleichenden Soziologie jenem Kanon widerspricht, den dieser im Laufe der Zeit in seinen methodologischen Schriften entwickelt hatte (Adorno 2003d: 203f.; Adorno 2008: 14ff.). 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 im Rahmen seiner *religionssoziologischen* Schriften versagt hat, den seine 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 (Weber 1972: 245; Weber 2001: 121). In ähnlicher Weise hatte Weber zu Beginn seiner Aufsatzfolge über die *Protestantische Ethik* darauf hingewiesen, dass der Begriff des »kapitalistischen Geistes« nicht vorab definiert werden könne, sondern zuerst anhand eines einschlägigen Beispiels zu veranschaulichen sei und dann erst allmählich begrifflich komponiert werden könne (Weber 1993: 11ff.).

⁸ Unter anderem wies Adorno zum Beispiel in seiner Vorlesung von 1964 darauf hin, »daß Weber in gewissen Grundtendenzen dem Positivismus und damit einer eigentlich antitheoretischen Haltung zuzurechnen sei« (Adorno 2008: 14; vgl. ferner Adorno 1969).

Adornos eigener Umgang mit dem Status von Definitionen in den Sozialwissenschaften ist übrigens nicht ganz frei von Widersprüchen. Denn er hatte sich trotz seiner Zierde, bereits zu Beginn seiner Vorlesungen das anzugeben, was er eigentlich unter *Gesellschaft* verstehe, 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 jedoch vor einer solchen »formal soziologischen« Vereinnahmung rettet, ist 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 auffälliger Weise immer wieder zur Kompensation der *eigenen* gesellschaftstheoretischen Defizite in Anspruch genommen worden ist. Der »Erzpositivist« Weber verwandelt 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 entnimmt, obwohl man dabei nach wie vor die eigenen Vorbehalte gegenüber einer solchen angeblich rein »zweckrationalen« Umgestaltung der Welt öffentlichkeitswirksam kultiviert.

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 erstmals 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 (Bergmann et al. 1969; Beck 1986). 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« (Adorno 1969: 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. Als möglichen Grund hierfür gab er in diesem Zusammenhang Folgendes an: »Denkbar, daß die gegenwärtige Gesellschaft einer in sich kohärenten Theorie sich entwindet. [...]. Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie« (Adorno 1972: 359f.).

Adornos Form der immanenten Kritik der bestehenden Verhältnisse beruhte augenscheinlich selbst noch auf identitätslogischen Prämissen, von denen er sich sowohl in seiner *Negativen Dialektik* als auch in 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 (Adorno 2011: 194), so trifft dies im Grunde genommen auch auf den Soziologen Adorno selbst 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 Referenten geführt hat. Es handelt sich dabei um Niklas Luhmann, der dort vor einem spärlichen Publikum über *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse* gesprochen hatte (Luhmann 1969). Sichtlich beeindruckt, hatte ihn Adorno erfolgreich zu seiner Vertretung in der akademischen Lehre im Wintersemester 1968/69 eingeladen, die Luhmann gern annahm und über deren konkrete Begleitumstände vor einiger Zeit sein damaliger Assistent Otthein Rammstedt berichtet hat (Rammstedt 1999). 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 so 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« oder ein Seminar über »Liebe als Passion« oder gar einen systemtheoretischen Rundumschlag veranstaltet haben könnte, in dem er unter anderem auch über das Vertrauen, die Liebe sowie alles Mögliche gesprochen hat.⁹

⁹ Otthein Rammstedt beschrieb die damalige Situation in Frankfurt folgendermaßen: »Im Winter 1968/69 vertrat Niklas Luhmann Theodor Adorno. Wir führen 14-tätig montags nach Frankfurt. Der Vorlesungsbetrieb war in jenem Winter zusammengebrochen, das Institut für Soziologie geschlossen, Adorno und Habermas galten den Studenten als ausgesperrt. Luhmanns Vorlesung fand vor gut 20 Studenten statt, die sich im großen Vorlesungssaal, 2. Etage des Hauptgebäudes, verloren; fast die gleiche Gruppe fand sich zu den Seminaren im Institut, das diese Studenten eigens für diese Veranstaltung aufschlossen. Hoch motiviert folgte man Luhmanns Ausführungen zur Systemtheorie, die im Adorno-Umfeld generell seit je abgelehnt wurde, da sie mit den Pattern an der Oberfläche hängen bleibe und damit die Funktion der Soziologie, kritisch Gesellschaft zu analysieren, d.h. zu ihrem Wesen vorzudringen, nicht erfülle. Die Frankfurter Studenten erwarteten daher von der Systemtheorie, dass sie ihnen als Rüstkammer in der Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie, vor allem mit Adorno und Habermas dienen möge« (Rammstedt 1999: 17). Welches genau die Themen von Luhmanns Frankfurter Lehrveranstaltungen waren, konnte mir leider auch Otthein Rammstedt nicht sagen, da

Anlässlich dieses Frankfurter Lehrauftrages hat auch Jürgen Habermas Kontakt mit Luhmann aufgenommen und ihn im Sommersemester 1969 zu einem seiner eigenen Seminare eingeladen. 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 (Habermas, Luhmann 1971). 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.¹⁰ Es ist insofern kein Zufall, dass sich Habermas schon bald wieder von dieser unglückseligen Liaison mit der Luhmannschen Variante der Systemtheorie befreit und sich im Laufe der Zeit gänzlich von seiner eigenen soziologischen Vergangenheit verabschiedet hat. Felicia Herrschaft und ich haben ihm im Rahmen des von mir geleiteten Lehrforschungsprojektes »Soziologie in Frankfurt« 2008 die Frage gestellt, ob seine zunehmende Abwendung von der Soziologie 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 in diesem Zusammenhang gefragt, ob es dafür nicht auch noch andere Gründe gibt: »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.

diesbezüglich angesichts der damals stürmischen Lage im Wintersemester 1968/69 offensichtlich keine entsprechenden Aufzeichnungen erhalten geblieben sind.

10 Symptomatisch hierfür ist die diesbezüglich schonungslose Aufrichtigkeit zweier überzeugter Luhmannianer: »Trotz ihrer überragenden Erkenntnisse wird die [Luhmannsche] Systemtheorie heute vor allem international kaum ernst genommen und sogar abgelehnt, da sie als inkompatibel mit den sozialtheoretischen Annahmen vieler Sozialwissenschaftler gilt« (Farias, Jung 2011: 57). Die Gründe hierfür würde man gern erfahren und sie wären auch ein geeigneter Gegenstand für eine ausführliche soziologiegeschichtliche Untersuchung dieses rätselhaften Phänomens.

Und wenn ja, in welchen Disziplinen könnte dies angesichts der »gegenwärtig etwas chaotischen Gemengelage« heute der Fall sein?«¹¹

Seine uns in jeder Hinsicht überraschende Antwort auf diese Gretchenfrage lautete, dass man die »Kontingenzen« einer akademischen Lebensgeschichte nicht unterschätzen solle und dass zu viel »Sinnhuberei« ohnehin in die »Irre« führen würde.¹² Wäre es nicht Aufgabe einer *kritischen* Theorie, solche Kontingenzen in »Komplexität um[zu]definieren«, um so die *objektive Möglichkeit* zu ergreifen, »die Geschichte ihrer blinden Zufälligkeit zu entreißen«? (Luhmann 1969: 256; Adorno 2003a: 46f.).

Literatur

- Adorno, Th. W. 1969: Einleitung. In Th. W. Adorno, R. Dahrendorf, H. Pilot, H. Albert, J. Habermas, K. R. Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 7–79.
- Adorno, Th. W. 1972: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. 1993: Einleitung in die Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. 2003a [1940]: Über das Problem der individuellen Kausalität bei Simmel. In R. Tiedemann (Hg.), *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, Göttingen: Wallstein Verlag, 42–59.
- Adorno, Th. W. 2003b: Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50. In R. Tiedemann (Hg.), *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, Göttingen: Wallstein Verlag, 111–142.
- Adorno, Th. W. 2003c [1954]: Gesellschaft. Erste Fassung eines *soziologischen Exkurses*. In R. Tiedemann (Hg.), *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, Göttingen: Wallstein Verlag, 143–150.
- Adorno, Th. W. 2003d [1968]: Einleitung in die Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. 2008 [1964]: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. 2011 [1960]: *Philosophie und Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

11 Brief von Felicitas Herrschaft und mir an Jürgen Habermas vom Februar 2008. Habermas hatte an dieser Ringvorlesung mit einem Vortrag über die Soziologie in der Weimarer Republik teilgenommen. Die »gegenwärtig etwas chaotische Gemengelage« wurde nach Habermas (1992: 53) zitiert.

12 Habermas, Brief vom 21. Februar 2008, S. 4.

- Beck, U. 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergmann, J., Brandt, G., Körber, K., Mohl, E. Th., Offe, C. 1969: Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung. In Th. W. Adorno (Hg.), Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages vom 8. bis 11. April 1968 in Frankfurt am Main. Stuttgart: Enke, 67–87.
- Braunstein, D. 2011: Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld: transcript.
- Farias, I., Jung, A. 2011: Luhmann im Dialog. WZB-Mitteilungen 134, 56–57.
- Forst, R., Günther, K. 2011: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In R. Forst, K. Günther (Hg.), Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Frankfurt am Main: Campus, 11–30.
- Habermas, J. 1992: Soziologie in der Weimarer Republik. In H. Coing, L. Gall, J. Habermas, N. Hammerstein, H. Markl, W. J. Mommsen, Wissenschaftsgeschichte seit 1900. 75 Jahre Universität Frankfurt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J., Luhmann, N. 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrschaft, F. 2010: Die Lehrgestalt der Frankfurter Soziologie in den 1950er und 1960er Jahren – Theorie und Praxis. In F. Herrschaft, K. Lichtblau (Hg.), Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz. Wiesbaden: VS, 223–238.
- Honneth, A. 1989: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. 2007, Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, H., Honneth, A. (Hg.) 1986: Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaube, J. 2009: Die Ideengeschichte der Bundesrepublik als Konfliktgeschichte. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. Juni 2009, N 3–4.
- Koolwaay, J., Lichtblau, K. 2010: Chronik zur Geschichte der Soziologie in Frankfurt. In F. Herrschaft, K. Lichtblau (Hg.), Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz. Wiesbaden: VS, 509–519.
- Lichtblau, K. 1978: Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Verhältnis von Ökonomie, Recht und Politik. Gießen: Focus Verlag.
- Luhmann, N. 1969: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. In Th. W. Adorno (Hg.), Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages vom 8. bis 11. April 1968 in Frankfurt am Main. Stuttgart: Enke, 253–266.
- Nassauer, K. 1964: Zwischen Liberalismus und Sozialismus. Zum 100. Geburtstag des Soziologen Franz Oppenheimer am 30. März. Frankfurter Rundschau, 26. März 1964, 12.

- Oppenheimer, F. (1928): *Richtungen der neueren deutschen Soziologie. Drei Vorträge*, gehalten am 1. bis 3. Mai 1928 an der University of London, School of Economics. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Rammstedt, O. 1999: In Memoriam: Niklas Luhmann. In Th. W. Bardmann, D. Baecker (Hg.), »Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?« Konstanz: UVK, 16–20.
- Simmel, G. 1992 [1908]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, M. 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag.
- Weber, M. 1993: *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. Herausgegeben und eingeleitet von K. Lichtblau und J. Weiß. Bodenheim: Athenäum, Hain, Hanstein.
- Weber, M. 2001: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag.