

Gesellschaftskritik und bürgerliche Kälte

Andreas Stückler

Einleitung

Gesellschaftskritik scheint allgegenwärtig. Nahezu an allen Ecken und Enden wird heute, und zwar in zunehmendem Maße, Kritik an der Gesellschaft geübt – sei es an der rücksichtslosen kapitalistischen Verwertungslogik, an der sich in den letzten Jahren ständig zuspitzenden Konkurrenz um Karriere- und Lebenschancen, an prekären Arbeitsverhältnissen, an Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, an der fortschreitenden Zerstörung von Natur und Umwelt, an der nach wie vor bestehenden Ungleichheit zwischen den Geschlechtern oder an einengenden bzw. ausgrenzenden Geschlechter- und Sexualitätsnormen. Zahlreiche ältere und neue soziale Bewegungen wie *Occupy*, diverse Menschenrechts- und Umweltschutzgruppen, queere und feministische Bewegungen und viele mehr zeugen von einem schier unermesslichen und sogar noch weiter anwachsenden Unbehagen in der kapitalistischen Gesellschaft.

Es ist daher kein Zufall, dass Gesellschaftskritik zuletzt auch (wieder) verstärkt ein Thema der Soziologie geworden ist, wobei sich hier zwei verschiedene Varianten ausdifferenziert haben, die insbesondere auch den jüngeren Diskurs innerhalb der deutschen Soziologie maßgeblich geprägt haben (vgl. Lessenich 2014): Auf der einen Seite steht eine eher nüchtern-distanzierte »Soziologie der Kritik«, die sich, dem Gebot der Werturteilsfreiheit verpflichtet, empirisch mit Gesellschaftskritik auseinandersetzt. Ohne selbst einen gesellschaftskritischen Anspruch vertreten zu können oder zu wollen, steht bei ihr die soziologische Betrachtung gesellschaftskritischer Artikulationen im Mittelpunkt (vgl. Vobruba 2013). Auf der anderen Seite – und

deutlich davon abgegrenzt – steht eine »kritische Soziologie«, die explizit die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen zu ihrer ureigenen Sache macht (z.B. Wehling 2014). Unter anderem orientiert an einem Verständnis, das Kritik als eine Praxis der »Entunterwerfung« (Foucault 1992: 15) auffasst, wird nachgerade eine Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen angestrebt, zu der eine kritische Soziologie beitragen soll.

Gelegentlich konstatiert, jedoch kaum näher behandelt, geschweige denn plausibel erklärt, wird dabei ein Sachverhalt, der sowohl ob seiner Sinnfälligkeit als auch ob seiner Widersprüchlichkeit eigentlich im Zentrum einer jeden soziologischen Auseinandersetzung mit Gesellschaftskritik stehen müsste. Für den unvoreingenommenen Beobachter ist es wohl eine kaum von der Hand zu weisende Tatsache, dass der vielen Kritik allerorten eine bemerkenswerte Wandlungsresistenz gesellschaftlicher Strukturen gegenübersteht. Trotz des doch offenbar so weit verbreiteten und auch vielfach offen bekundeten Unbehagens an und in der Gesellschaft scheint sich, jedenfalls substantiell, vergleichsweise wenig zu ändern und die so ausgiebig kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse sich im Kern erstaunlich reibungslos und ungebrochen reproduzieren zu können. Dass weder eine Soziologie der Kritik noch eine ausdrücklich gesellschaftskritisch orientierte Soziologie sich näher mit diesem Sachverhalt befasst, dürfte freilich bereits unmittelbar in deren dichotomen Positionen begründet liegen: Für erstere stellt besagter Sachverhalt vermutlich, in Ermangelung eines gesellschaftskritischen Anspruches, schlicht kein besonders erklärungsbedürftiges Phänomen dar. Aus einer wertfreien Perspektive, wie sie dort gepflegt wird, ließe sich der Widerspruch zwischen Anspruch und Wirkung von Kritik etwa auf überschießende kritische Normen auf Seiten der Kritiker zurückführen. Der Widerspruch wäre dann also relativ einfach durch gleichsam unrealistische Standpunkte und Ansprüche der Gesellschaftskritiker zu erklären.¹ Für eine kritische Soziologie wiederum mag dieser Widerspruch deshalb kein bevorzugtes Thema sein, weil man dort wohl tendenziell geneigt wäre zu bestreiten, dass die letztlich ja auch selbst betriebenen kritischen Interventionen keine grundlegend transformierende Kraft haben sollen.

1 Dass eine solche wertfreie Perspektive freilich nicht annähernd so wertfrei ist, wie sie sich gerne gebärdet, weil sie nämlich im Grunde mit einer Parteinahme für den gesellschaftlichen Status quo verbunden ist, ist eine altbekannte und an dieser Stelle nur beiläufig erwähnte Tatsache, die kritisch orientierte Theoretikerinnen und Theoretiker der »objektiven« und »wertfreien« Sozialwissenschaft schon sehr lange (offenbar erfolglos) entgegenhalten (vgl. Horkheimer 2011a).

Genau diese zwischen nüchtern-empirischer und betont gesellschaftskritischer Soziologie weitgehend vernachlässigte Frage, wie es eigentlich möglich ist, dass die viele Kritik im Grunde mit keinerlei dazu auch nur annähernd in einem Verhältnis stehenden, sozialem Wandel einhergeht, ja dass Kritik oft sogar jene Verhältnisse, auf die sie sich kritisch bezieht, stabilisiert und selbst reproduziert, diese Frage steht im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags. Eine Klärung dieses Sachverhalts birgt meines Erachtens den Schlüssel zu einem umfassenden Verständnis der Möglichkeiten und der Bedingungen allen gesellschaftskritischen Handelns. Vor allem für eine sich als kritisch verstehende Soziologie ist daher eine Auseinandersetzung mit dieser Frage von kaum zu unterschätzender Bedeutung, wird allerdings auch, wie noch ausführlich zu zeigen sein wird, eine Überwindung so mancher überkommener, (vermeintlich) kritischer Denkgewohnheiten erforderlich machen.

Die im Folgenden vertretene These lautet, dass besagtes Paradox gesellschaftskritischer Praxis in der Struktur und der Dynamik von Gesellschaftskritik selbst – genauer: in der Rolle und der Funktion von Kritik in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften – begründet liegt. Um dies zu verdeutlichen, wird auf ein Konzept aus der klassischen Kritischen Theorie (Horkheimer, Adorno) zurückgegriffen, mit dem dieses paradoxe Phänomen, wie ich meine, höchst plausibel erklärt werden kann. Es handelt sich dabei um das Konzept der »bürgerlichen Kälte«. Bürgerliche Kälte beschreibt gewissermaßen ein wesentliches, die bürgerliche Subjektivität maßgeblich bestimmendes moralisches Prinzip in der kapitalistischen Gesellschaft. Bei Horkheimer und Adorno ist das bürgerliche Dasein geprägt durch eine gleichsam schizophrene Gleichzeitigkeit von Anpassung und Widerstand: Das bürgerliche Subjekt ist einerseits, jedenfalls dem Anspruch nach, ein autonomes, mündiges und daher auch kritikfähiges, mit hohen moralischen Werten ausgestattetes Individuum, das gesellschaftliche Missstände in Frage zu stellen vermag. Andererseits ist es aber auch ein Funktionsträger innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung und hat sich dieser, im Interesse seiner Selbsterhaltung, anzupassen und unterzuordnen. Diese hochgradige Widersprüchlichkeit bestimmt bereits das Kantische Ideal des bürgerlichen Individuums (Kant 1974). Gesellschaftskritik findet also immer schon notwendig in diesem Spannungsfeld aus Anpassung und Widerstand, Kritik und Affirmation statt. Zu einer wesentlichen Grundvoraussetzung von Kritik wird damit, jene, das eigene Handeln unweigerlich determinierende Dialektik zum Gegenstand (selbst-)kritischer Reflexion zu ma-

chen. Wo diese Reflexion ausbleibt oder nur unzureichend stattfindet, läuft Gesellschaftskritik Gefahr, in die Affirmation abzugleiten und unfreiwillig zu reproduzieren, was eigentlich zu kritisieren und zu verändern beansprucht wird. Dort wird dann Gesellschaftskritik selbst zu einem konstitutiven Moment des bestehenden Schlechten.

Mithilfe des Konzepts der »bürgerlichen Kälte« soll dieses Spannungsfeld kritischen Denkens und Handelns im Folgenden genauer ausgeleuchtet und dabei auch Konsequenzen für die gesellschaftskritische Praxis diskutiert werden – im Interesse einer Gesellschaftskritik, die nicht aus sich selbst heraus verfehlt, was sie erreichen möchte.

Zur Kälte als Grundprinzip bürgerlicher Subjektivität

Streng genommen handelt es sich bei der »bürgerlichen Kälte« weniger um ein Konzept im engeren sozialwissenschaftlichen Sinne als vielmehr um eine moralphilosophische Metapher, die sich gleichsam durch das gesamte Werk von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zieht. Sie findet sich bereits 1936 in einer Abhandlung von Horkheimer über »Egoismus und Freiheitsbewegung« (Horkheimer 2011b) und taucht von da an in zahlreichen ihrer Arbeiten auf – von der »Dialektik der Aufklärung« (Horkheimer, Adorno 2010) über Adornos »Minima Moralia« (Adorno 2012) bis hin zu Adornos philosophischem Hauptwerk, der »Negativen Dialektik« (Adorno 2003a). Bürgerliche Kälte bezeichnet bei ihnen sozusagen das moralische Grundprinzip in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die dort das Leben bestimmende, kompetitive Vereinzelung und die Vergesellschaftung der Subjekte zum Kampf um knappe Güter und Lebenschancen verlange diesen stets die Konzentration auf die individuelle Selbsterhaltung ab. Verbunden damit sei nicht nur eine Entfremdung der Menschen unter- und gegeneinander, da diese sich nur noch als isolierte Subjekte mit ebenso isolierten Interessen begegneten, sondern auch eine tendenzielle Gleichgültigkeit, vor allem gegenüber jenen Menschen, die dabei zum Verfügungsobjekt des eigenen Partikularinteresses gemacht werden müssen (insbesondere durch Verwertung ihrer Arbeitskraft). Die erfolgreiche Selbstbehauptung unter den Prämissen universeller Konkurrenz bedinge die mehr oder weniger konsequente Verdrängung der Tatsache, dass der eigene Vorteil, den es

in der Gesellschaft zu suchen gilt, immer schon notwendig den Nachteil eines anderen impliziert.

Dies ist gewissermaßen die sozial-strukturelle Dimension der Kälte: Es sind die Struktur und die materiellen Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft, die den Menschen eine primäre Orientierung am eigenen Fortkommen und damit ein Handeln aufnötigen, das im Wesentlichen geprägt ist durch Kälte und Gleichgültigkeit gegenüber anderen. Die Kälte besitzt aber noch eine weitere, psychologische Dimension. Diese besteht vor allem darin, dass dieselbe den Menschen strukturell aufgezwungene Kälte zugleich von diesen offenbar nur sehr schwer zu ertragen ist. Konfrontiert mit menschlichem Leid und gesellschaftlichem Unrecht reagieren Menschen häufig mit dem Rückgriff auf moralische Werte, mit denen sie Einspruch gegen die Gesellschaft und die von ihr ausgehende Kälte einlegen: Gegen Wettbewerb und rücksichtslose Übervorteilung wird etwa ein solidarisches Miteinander gesetzt, gegen soziale Ungleichheit wird die Gleichheit aller Menschen postuliert und allgemeine Chancengleichheit gefordert. Verwiesen ist damit zunächst auf ein Bewusstsein der Subjekte von den herrschenden gesellschaftlichen Missständen und Widersprüchen. Offenbar wird aber auch und vor allen Dingen eine unerhörte Spannung zwischen ihren moralischen Ansprüchen einerseits und ihrer Alltagspraxis andererseits, die unter dem Zwang der Selbsterhaltung und der Verfolgung partikularer Interessen eine Realisierung der moralischen Norm in der Regel bereits grundsätzlich sabotiert. Es scheint insofern gerade zum Wesen der Kälte zu gehören, dass sie zwar kritisiert werden kann und üblicherweise auch kritisiert wird, dabei aber keineswegs praktisch negiert werden muss. Dass die Menschen dazu fähig sind, dass sie also den Widerspruch zwischen moralischer Norm und gesellschaftlicher Realität auszuhalten und gleichsam zwischen beiden zu vermitteln vermögen – und vielleicht sogar erst dadurch die ihnen abverlangte Funktionstüchtigkeit bewahren können –, eben dafür machen Horkheimer und Adorno die bürgerliche Kälte verantwortlich. Um die Kälte der gesellschaftlichen Verhältnisse ertragen zu können, müssen die Menschen selbst kalt werden. Für Horkheimer und Adorno stellt daher die bürgerliche Kälte das »Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität« (Adorno 2003a: 356) dar.

Wie grundsätzlich dieses Prinzip zu verstehen ist, wird vielleicht nirgends so deutlich wie in einem von Adornos berühmtesten Vorträgen über »Erziehung nach Auschwitz«. Adorno spricht darin von der Kälte als einem »Grundzug der Anthropologie« unter bürgerlich-kapitalistischen

Prämissen, der nicht bloß mit-, sondern vielmehr hauptverantwortlich gewesen sei für jenes gesellschaftliche Grauen, wie es in Auschwitz eine völlig neue und ungeahnte Dimension erreicht hat:

»wären sie (die Menschen, A.S.) also nicht zutiefst gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch handgreifliche Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz unmöglich gewesen, die Menschen hätten es dann nicht hingenommen. [...] Die Kälte der gesellschaftlichen Monade, des isolierten Konkurrenten, war als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, daß nur ganz wenige sich regten« (Adorno 1971: 101).

Bürgerliche Kälte ist somit nicht lediglich Resultat, sondern geradezu Ermöglichungsbedingung zutiefst inhumaner gesellschaftlicher Verhältnisse, in welchen noch das größte menschliche Unrecht seinen Lauf nehmen kann.²

Als ein die bürgerliche Subjektivität als solche maßgeblich bestimmendes moralisches Prinzip bleibt die Kälte überdies nicht nur auf die Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal anderer und die sture Verfolgung partikularer Interessen im globalen Wettbewerb beschränkt, sie ist ungleich umfassender und tiefgreifender. Eindringlich und mit kompromisslosem Scharfblick legen Horkheimer und Adorno in ihren zahlreichen Analysen, dabei oft sogar nur an ganz trivial erscheinenden Beispielen aus dem bürgerlichen Leben, dar, wie die Kälte nicht bloß die unmittelbar wirtschaftliche Sphäre als den Hauptschauplatz der allgemeinen Konkurrenz beherrscht, sondern wie sie letztlich auch von solchen Bereichen Besitz ergreift, die von der Kälte gerade frei zu sein beanspruchen und von den Menschen um jeden Preis vor ihr beschützt werden wollen. Wenn etwa Adorno in seinen »Minima Moralia« das Erkalten der Liebe beschreibt (Adorno 2012: 190ff.), die Ehe als eine ökonomisch erzwungene Interessengemeinschaft (ebd.: 32f.), oder an etwas vermeintlich so Banalem wie der sozialen Praxis des Grüßens gar ein umfassendes Erkranken des zwischenmenschlichen Kontakts diagnostiziert (ebd.: 44ff.), wird deutlich, dass die Kälte des gesellschaftlichen Tausch- und Konkurrenzprinzips selbst die privatesten und

2 Adorno hat daher auch bis zuletzt keinen Zweifel daran gelassen, dass, solange es zu keinen grundlegenden, strukturellen Veränderungen der kapitalistischen Gesellschaft kommt, Auschwitz auch weiterhin möglich bleibt. Solange die Menschen zu Kälte und gleichgültiger Selbstbehauptung genötigt sind, gibt es nichts, was der absoluten Barbarei im Ernstfall entgegensteht und das verhindern könnte, dass Menschen sich ihr opportunistisch fügen.

intimsten Formen des menschlichen Lebens affiziert. Sie nistet sich noch in den zartesten Regungen des Zwischenmenschlichen ein. Die Kälte wird so ohne Ausnahme, und wie es scheint auch ohne greifbaren Ausweg, zu einem das ganze Leben in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft prägenden Prinzip. Es ist ein Prinzip, dem die Menschen einerseits ihre ganze bürgerliche Existenz verdanken, aber auch eines, das mit unendlich vielen Entbehnungen, insbesondere an Solidarität und mitmenschlicher Wärme, verbunden ist und unter dem sie daher immer auch leiden. Die Kälte ist der Preis, den die Menschen für ihr gesellschaftliches Fortkommen, ihre bürgerliche Selbstbehauptung zu bezahlen haben – und zu dieser gibt es schlechterdings keine Alternative. Denn dem gesellschaftlichen Tauschgesetz müssen sich letztlich alle unterwerfen, »wenn sie nicht zugrunde gehen wollen« (Adorno 2003b: 14). Eben das macht am Ende die Universalität und damit die Unhintergebarkeit der Kälte aus.

Reaktionsformen auf und gegen die Kälte: Hitze und Wärme

Die Metapher der bürgerlichen Kälte wurde später vor allem von Andreas Gruschka aufgegriffen. Für ihn ist die bürgerliche Kälte gar der »zentrale moralphilosophische Topos« (Gruschka 1994: 36) in den Schriften von Horkheimer und Adorno. Gruschka hat die zahlreichen, über ihr gesamtes Werk verstreuten Hinweise auf die Kälte erstmals zusammengetragen und der bürgerlichen Kälte nicht nur ein eigenes Buch (ebd.), sondern in weiterer Folge auch einen großen Teil seiner Forschungsarbeit gewidmet. Er hat im Laufe der Zeit eine ganze Reihe von empirischen Untersuchungen vorgelegt, in denen er – gleichsam die Arbeit von Horkheimer und Adorno weiterführend – den komplexen Wirkungs- und Reproduktionsmechanismen der Kälte nachging. Dabei ist es ihm auch gelungen, die Metapher der bürgerlichen Kälte zu einer äußerst fruchtbaren kritisch-sozialwissenschaftlichen Kategorie weiterzuentwickeln. In gewisser Weise kann also, soweit im vorliegenden Beitrag von einem »Konzept« der bürgerlichen Kälte die Rede ist, Andreas Gruschka als dessen eigentlicher Begründer gelten. Als Erziehungswissenschaftler legte er in seinen Studien den Fokus besonders auf einen Bereich, der im Hinblick auf die Aneignung und Inkorporierung der Kälte als zentral angenommen werden kann: nämlich jenen der öffentlichen Erziehung. In einer Reihe von sogenannten »Kältestudien« konnten

Gruschka und seine Mitarbeiter recht eindrucksvoll zeigen, wie Menschen bereits von klein auf durch Erziehung (im Allgemeinen) und Schule (im Besonderen) tendenziell zur Hinnahme der gesellschaftlichen Widersprüche disponiert werden und so bürgerliche Kälte – auch oder vielmehr sogar gerade *gegen* alle pädagogischen Ansprüche – systematisch (re)produziert wird.³

Aufschlussreich sind Gruschkas Arbeiten zur bürgerlichen Kälte vor allem aber auch insofern, als er sich darin – quasi zur näheren Bestimmung der Dimensionen bürgerlicher Kälte – intensiv mit den Reaktionsformen auf und gegen die gesellschaftlich verordnete Kälte beschäftigt, also nachgerade mit solchen Handlungsorientierungen, die ein Unbehagen der Menschen an der Kälte der gesellschaftlichen Verhältnisse sowie unterschiedliche Strategien zu ihrer Überwindung dokumentieren. Hier ergeben sich also bereits ganz unmittelbare Einsichten in den Zusammenhang von bürgerlicher Kälte und Gesellschaftskritik. Gruschka unterscheidet zwei Typen von Reaktionen, die er – im Bild der Kältemetapher bleibend – mit »Wärme« und »Hitze« bezeichnet und ausführlich in ihrem Verhältnis zur bürgerlichen Kälte beleuchtet. Sehr anschaulich legt er dar, dass und auf welche Weise letztlich beide Reaktionsformen kontraintentional in die eigentlich zu überwindende Kälte einmünden und in diesem Lichte – wie dies bei Horkheimer und Adorno bereits angedeutet wurde – selbst wesentliche Bestandteile der bürgerlichen Kälte darstellen.

Unter »Hitze« fasst Gruschka verschiedene Formen der moralischen Empörung und des Protests gegen gesellschaftliches Unrecht. Hitze als Reaktion auf und gegen die Kälte findet sich überall dort, wo Menschen sich nicht mit dieser abfinden wollen und in vielfältiger Weise dagegen aufbegehren. Die Problematik dieser Reaktionsform und ihr Unvermögen zur Überwindung der Kälte verdeutlicht Gruschka dabei nicht bloß an Beispielen, an denen sich dieses Unvermögen noch relativ leicht ablesen lässt – etwa an der moralischen Empörung gegen konkrete persönliche Unrechtserfahrungen, die stets Gefahr läuft selbstgerecht zu werden, weil und wo sie in die krude Durchsetzung partikularer Interessen umschlägt, oder, noch eindeutiger, an Beispielen des Abdriftens moralischen Protests in oft menschenverachtenden Fanatismus –, sondern gerade auch an solchen Beispielen, in denen Kälte *prima vista* erfolgreich überwunden zu werden scheint. So kämen wahrscheinlich nur wenige auf den Gedanken – vielen

³ Siehe dazu vor allem Gruschka 1994; zur Ontogenese der Kälte siehe auch Gruschka 1997; Heinrich 1999.

erschiene es vielleicht, im Gegenteil, sogar als zynisch und insofern fast wieder unmoralisch – etwa in öffentlichen Kundgebungen und der Solidarisierung von Menschen gegen gesellschaftliche Probleme wie Rassismus und Fremdenfeindlichkeit nach Spuren von Kälte und der Reproduktion der dadurch eigentlich gerade zu überwindenden gesellschaftlichen Unmoral zu suchen. Ein kritischer Blick vermag jedoch, wie Gruschka zeigt, über eine wesentliche Dialektik solch moralisch motivierten Massenprotests zu belehren. So sei nämlich festzustellen, dass im Rahmen solcher Proteste vielfach nicht zuletzt auch »die moralische Salvierung« vieler Menschen erfolge, »deren bessere gesellschaftliche Lage ursächlich zusammenhängt mit der orientierungs- und hoffnungslosen der Aktivistinnen und der Claqueure des explodierenden Fremdenhasses. Das zu unterschlagen und statt dessen massenhaft Distanzierung zu demonstrieren [...], enthält selbst ein Moment der Kälte« (Gruschka 1994: 98).

Die Solidarität mit den Opfern (in diesem Fall: des Fremdenhasses) konkretisiert sich in erster Linie in einer Solidarität gegen die Täter. In dieser Personalisierung des Problems richtet sich jedoch der Protest nicht (mehr) gegen die dafür verantwortlich zu machenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Unfreiwillig wird dadurch also die zu überwindende Kälte sogar noch bekräftigt.

Auch die konkrete Form vieler öffentlicher Massenproteste verweist laut Gruschka im Kern auf unüberwundene Kälte und damit auf das Scheitern des Protests am eigenen Anspruch. Gerade zu der Zeit, als die hier zitierte Arbeit von Andreas Gruschka veröffentlicht wurde (1994), traten einige neue, inzwischen längst zum Standardrepertoire öffentlichen Protests gehörende und in ihrer konkreten Gestalt heute noch wesentlich ausdifferenziertere Formen des aktionistischen und öffentlichkeits- bzw. medienwirksamen Massenprotests in Erscheinung. Besonders populär waren damals zum Beispiel Menschen- und Lichterketten.⁴ Gruschka konstatiert hier, insbesondere im Vergleich zu früheren Protestformen, etwa den Studentenprotesten der 1960er Jahre, eine seltsame und letztendlich verräterische Verbindung von Empörung und Fröhlichkeit:

⁴ Eine in die österreichische Geschichte eingegangene Massenprotestaktion war etwa das sogenannte »Lichtermeer«, bei der am 23. Januar 1993 als Protest gegen ein fremdenfeindliches Volksbegehren der rechtspopulistischen FPÖ rund 300.000 Menschen mit Kerzen und Fackeln durch die Wiener Innenstadt zogen. Bis dato ist dies die größte Demonstration, die jemals in Österreich organisiert wurde (siehe dazu Panagl, Gerlich 2007). Ähnliche Protestaktionen fanden zu dieser Zeit auch in Deutschland statt.

»Gegen den Imperialismus wurde noch verbissen fanatisch agitiert. Es wurde gleichsam im Galopp und schreiend über die Boulevards gelaufen. Nun wird der Protest zu einem anderen, vor allem ästhetisch zu Herzen gehenden Ereignis. Protestierer beweisen sich gegenseitig durch kollektive Riten des Protestes ihre moralische Erregtheit, man gestaltet Versammlungen mit viel Spaß, in jüngster Zeit organisiert man sich den Genuß eines optischen Spektakels (Lichterketten). So sehr sich in diesen Formen auch das utopische Bedürfnis nach Harmonie und Friedfertigkeit ausdrücken mag, dialektisch enthält es die Brechung, Umformung und Domestifikation der Wut: Protest als Teil der Kulturindustrie« (Gruschka 1994: 100).

Mehr als »das große Gefühl, die Kälte in diesem Augenblick überwunden zu haben« (ebd.: 103), vermag diese Form des Protests nicht zu vermitteln:

»Die Ersetzung realer Gemeinsamkeit durch das Symbol der Kette schafft eine Fiktion solidarischer Gemeinschaft moralisch Gleichgesinnter. Aus dem Sich-ander-Hand-Halten und dem hunderttausendfachen Hintereinander von Individuen erwächst noch nicht ein Protest, der die Menschen wirklich eint. In Wahrheit wird für ein paar Stunden eine »Massenaktion« organisiert. Menschlich genug bestimmt die Individuen der Wunsch, nicht mehr allein zu sein und auch nicht mehr ohnmächtig gegen das Unrecht. In der Masse scheint eine potentielle Macht des als gut Bewerteten auf und damit ein Stück Utopie. Aber schon die Rede davon, daß es »ein unheimlich gutes Gefühl gewesen sei, zu wissen, da reiche eine Kette von hunderttausend Menschen von Ulm bis Mutlangen,⁵ ist in sich problematisch. Die schiere Quantifizierung von Empörung macht den einzelnen nur bedeutsam, sofern er als disziplinierter Teil einer Masse auftritt. Diese Instrumentalisierung des Individuums für ein Massenspektakel verweist auf eine Form der Sozialität, gegen die die Kritik an der Kälte sich richten müßte« (ebd.).

»Hitze« als Reaktion auf die gesellschaftlich vorherrschende Kälte – so zeigt sich in diesen Beispielen aus der Welt des zivilgesellschaftlichen Protests – bedeutet also nicht die gelingende Negation von Kälte. Das Problem der sich so artikulierenden moralischen Empörung besteht laut Gruschka darin, dass sie entweder von der Kälte eingeholt wird oder aber dieser – etwa durch die Personalisierung gesellschaftlicher Problemlagen – unfreiwillig in die Hände spielt. Obgleich sie gegen die Kälte gerichtet ist, führt sie nicht zu einem Zustand, »in dem die Kälte ihre Basis verloren hätte« (ebd.: 99).⁶

5 Gruschka bezieht sich hier vermutlich auf eine Massendemonstration, bei der im Oktober 1983 als Protest gegen die Stationierung atomarer Mittelstreckenraketen in Baden-Württemberg – so zum Beispiel auch auf der »Mutlanger Heide« – eine mehr als hundert Kilometer lange Menschenkette von Stuttgart nach Neu-Ulm gebildet wurde.

6 Die Dialektik des hitzigen Protests mag vielleicht besonders durch die Schwierigkeit bewusst werden, sich eine Protestaktion vorzustellen, die auf eine moralische Anklage ver-

Aber auch die andere Reaktionsform gegen die strukturell bestimmende Kälte der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft – »Wärme« – erweist sich am Ende als machtlos. Gruschka fasst unter »Wärme« solche Handlungsorientierungen und Strategien, mit denen Menschen versuchen, der Kälte durch Akte des Mitgefühls, der Solidarität und der empathisch-zwischenmenschlichen Zuwendung entgegenzuwirken: durch Anteilnahme am Glück und Unglück anderer Menschen, durch Unterstützung Hilfsbedürftiger, durch das Bemühen um warmherzige, solidarische zwischenmenschliche Beziehungen etc. Kälte setzt sich dabei in dem Maße durch, wie Mitgefühl und Solidarität durch die Zentrierung auf konkrete Opfer letztlich die gesellschaftlichen Ursachen des Leids ausblenden oder aber sich oftmals überhaupt nur noch gebrochen durch das je partikulare, isolierte Lebensinteresse der einzelnen Menschen ausdrücken können. Wie sehr wir etwa in unserem Mitleid mit anderen Menschen in erster Linie bei uns selbst sind – und wie wenig also Mitgefühl sich als Akt interesseloser Zuwendung konkretisiert – veranschaulicht Gruschka unter anderem am ganz alltäglichen Beispiel des Umgangs mit Bettelnden:

»Wir sind betroffen, wenn uns ein Stadtstreicher oder die Zigeunerin mit ihrem schlafenden Säugling im Arm um Geld anbetteln. Sie machen die Differenz zu unserem Wohlergehen deutlich. Aber die Betroffenheit währt wohl in der Regel nur solange, wie sie uns gleichsam überfallartig erfaßt. Wo der Bettler Teil des Straßenbildes geworden ist, ändert sich bereits unsere Reaktion. Wir mögen aus Barmherzigkeit von dem abgeben, was wir zuviel haben, anhaltend erschrocken über das Elend und weil es uns über eine konkrete Person vermittelt wird. Wer sich nicht mehr überrumpeln lassen will, reguliert seine Empfindungen ggf. dadurch, daß er einer Hilfsorganisation einen großen Betrag spendet« (ebd.: 109).

Auch wenn wir immer wieder durch seine unerwartete Erscheinung ange-rührt sein mögen, so habe doch der Umgang mit dem Bettler mehr von der Kälte, als wir in der Regel bereit seien uns einzugestehen. Dem Zusammentreffen von Bettler und Geber sei ein Tauschverhältnis eingeschrieben:

richtet und stattdessen analytisch gesättigte Gesellschaftskritik übt. Der Protest lebt geradezu von der moralischen Anklage, diese bedarf aber eben auch notwendig des Mittels der Personalisierung. Wen sollte man sonst konkret anklagen? »Die Gesellschaft« ist für eine moralische Anklage ein zu abstrakter und daher ungeeigneter Adressat. Noch dort, wo der Protest gewissermaßen die ganz großen Probleme und Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft (und dabei vermeintlich die Gesellschaft als solche) anvisiert – etwa den Hunger in der Dritten Welt – richtet er sich notgedrungen gegen konkrete benennbare und damit anklagbare Instanzen. Adressiert werden dann in der Regel der Konzern X, die geldgierigen Manager auf den globalen Finanzmärkten, die untätigen Politiker etc.

Wir erleichterten unseren Geldbeutel und der Bettler unser schlechtes Gewissen.

»Wir können das Elend des Bettlers schlechter ertragen als ihn selbst, eben weil wir nicht an seiner Person interessiert sind, sondern nur von seiner Situation betroffen werden. In seinem Unglück beweist sich die Brüchigkeit der Legitimation des eigenen relativen Glücks. Indem wir das Markstück in den Hut werfen, unterbrechen wir flüchtend die Distanz, die die Kälte zwischen den Menschen, denen es gut, und Menschen, denen es schlecht geht, längst geschaffen hat. Mit der symbolischen Handlung wird der Status quo hingenommen. Mit ihr problematisieren wir weder den Bettler als Ausgegrenzten, noch bekämpfen wir das Betteln. Der Bettler bleibt für sein Schicksal verantwortlich und angewiesen auf das Markstück des Passanten« (ebd.: 110).

Bereits Horkheimer und Adorno haben dieses Kältemoment des Mitleids eindrücklich herausgearbeitet. So heißt es etwa in der »Dialektik der Aufklärung«:

»Es (das Mitleid, A.S.) bestätigt die Regel der Unmenschlichkeit durch die Ausnahme, die es praktiziert. Indem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin. [...] Nicht die Weichheit, sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig. [...] Die narzißtischen Deformationen des Mitleids, wie die Hochgefühle des Philanthropen und das moralische Selbstbewußtsein des Sozialfürsorgers sind noch die verinnerlichte Bestätigung des Unterschieds von arm und reich« (Horkheimer, Adorno 2010: 110).

Von der Kälte bedroht und daher chronisch prekär ist das Mitleid, Gruschka zufolge, aber auch deshalb und insofern, als es heute immer weniger einem nahen, konkret hilfsbedürftigen Menschen gilt, sondern vorwiegend öffentlich und medial inszeniert wird. Es vergeht mittlerweile kaum eine Zeit, in der nicht auf eine Solidaritätskampagne sogleich das nächste Charity-Event folgt. Prominente demonstrieren darin geschlossen Solidarität mit Katastrophenopfern, krebserkrankten Kindern oder von Abschiebung bedrohten Flüchtlingen und fordern das Publikum auf, es ihnen gleich zu tun. Die Kälte lauert dabei nicht erst dort, wo das Leiden von Menschen mitunter recht unverhohlen für die Selbstdarstellung prominenter Wohltätigkeits-Idole instrumentalisiert wird und nur den willkommenen Anlass für ein schillerndes Event zu liefern scheint, sondern sie liegt bereits – ähnlich wie schon in der Reaktion auf den Bettler – in der bloß symbolischen Funktion der Inszenierung begründet. Durch diese werde nämlich etwas suggeriert, so Gruschka,

»was auf diese Weise nicht wirklich möglich ist: die Überwindung der Kälte durch weltumspannende Solidarität. Nach erfolgreicher Aktion in den Medien kehrt regelmäßig wieder Stille um die Opfer ein. Die Politik, die von der Aktion beeindrückt werden sollte, reagiert darauf ebenfalls symbolisch. Dort bereitet man sich auf die nächste Aktion vor. Indem eine Politik des Mitleids betrieben wird, statt einer Politik, die die Probleme zu lösen erlaubte, setzt sich Kälte in »Solidaritätskampagnen durch« (Gruschka 1994: 108).

Die Ohnmacht der Wärme als Reaktion gegen die Kälte des bürgerlichen Lebens demonstriert Gruschka schließlich auch an einer der Öffentlichkeit und damit der gesellschaftlichen Kälte vermeintlich entzogenen Sphäre, der sich früher bereits auch Adorno gewidmet hat: nämlich der Liebe. Mit großem Einfühlungsvermögen beschreibt Gruschka, wie selbst dort sich immer wieder die Kälte durchzusetzen vermag:

»Man beobachte z.B. Paare, die sich trennen. Sie klagen mit der Rede vom mangelnden Verständnis des Partners nichts anderes an als die Kälte in der Intimität der Ehe. Sogar solche Paare, die als ehemals Liebende am Tag der Scheidung, vom Gefühl übermannt, einander nochmals weinend in den Armen halten, zeugen vom Sieg der Kälte. Sie halten sich fest als Subjekte, und gleichzeitig verhalten sie sich vor dem Scheidungsrichter als Objekte ihrer Geschichte. Ihre traurige Zuwendung drückt das ohnmächtige Einverständnis damit aus, man habe das alles nicht gewollt, aber es sei doch so geschehen. In den Schmerz mischt sich die Erleichterung, es hinter sich gebracht zu haben und damit aus der moralischen Verantwortung füreinander entlassen zu sein. Als schier hermetisch verhängt setzt sich die Kälte noch in dem Augenblick durch, der sie transzendieren könnte« (ebd.: 110).

Die Menschen seien durch Kälte so gezeichnet, dass sie sie im Umgang miteinander nicht mehr loswerden könnten. Deshalb müssten sich letztlich sogar jene trennen, die sich für die Kälte schämten, mit der sie einander verletzt haben. Ihr Bewusstsein dementiere die Kälte, aber den Gefühlen werde nicht mehr die für die Versöhnung notwendige Wärme zugetraut:

»Das Wieder-gut-Werden der Dinge und Beziehungen scheint nur dann möglich zu sein, wenn die Geschichte des Schlechten ganz durchgestrichen wird. Ob dies gelungen ist, soll sich am neuen Partner beweisen. Was wie die Freiheit zur neuen Wahl aussieht, steht vielleicht nur für die Kälte, einen anderen zum gefälligen Projektionsobjekt gemacht zu haben« (ebd.).

Generell hätten Kälte und die vielfältigen mit ihr verbundenen Kränkungen, die Menschen von früh auf erfahren, zur Folge, dass immer weniger von ihnen überhaupt zur Liebe fähig würden:

»Sie haben nur noch Mitgefühl mit sich selbst, kreisen um das Leiden ihrer Beziehungslosigkeit. Voller Selbstmitleid ziehen sie sich schützend in das Schneckenhaus zurück. Andere erleben sie dann als unnahbar. Der Verlust von Wärme schlägt in Kälte um. Zum Fluchtpunkt für die uneingelöste libidinös besetzte Beziehungssehnsucht wird die bedenkenlose Selbstentfaltung an Orten, wo man mit Kälte sich sicher fühlen kann« (ebd.: 111).

Wärme, so scheint es, ist unter den Bedingungen universeller Kälte schlicht nicht zu haben. Je weniger sie sich realisieren lässt, desto größer wird die Sehnsucht der Menschen und umso angestrengter und zwanghafter ihre Suche danach. Daher belegt vielleicht gerade ihre Sehnsucht – fast paradox – das volle Ausmaß ihrer Ohnmacht und damit das begrenzte Potenzial der Wärme als Reaktionsform gegen die vorherrschende Kälte:

»Wer sich so auf die Wärme stürzt, will die Kälte ignorieren, die dennoch weiterbesteht. Das Wissen um die Zerbrechlichkeit des Glücksgefühls treibt die Menschen dazu, fanatisch und mit viel rituellem Aufwand die tote Form, etwa des Feierns oder des Kunstgenusses, zu pflegen. Sie tun dies in der Hoffnung, das einmal als schön Erlebte auf Dauer stellen zu können. Aus der spontanen Empfänglichkeit für sozial geteiltes Glück wird organisierende Geschäftigkeit« (ebd.: 106).

Selbst dort, wo es gelingen mag, ein Stück echter Wärme zu leben – etwa in Form inniger persönlicher Freundschaften – handelt es sich letztendlich bloß um »bedrohte Inseln in einem Meer der Kälte« (ebd.: 113). Von der Kälte eingeholt wird dieses relative Glück spätestens dann, wenn es zum Refugium wird, in das sich die Menschen zurückziehen. Auch sie bestätigen am Ende nur die Kälte, die rund um sie weiter beherrschend bleibt. Die Reaktionsformen Wärme und Hitze, so das Fazit von Gruschka,

»verweisen auf moralische Ansprüche. Sie berichten zwar vom Widerstand gegen die Kälte, zugleich aber belegen sie die Ohnmacht, von ihr loszukommen und sie zu überwinden. Weder Empörung noch Wärme können strukturell etwas gegen Kälte ausrichten, jedenfalls unter den obwaltenden Strukturen nicht« (ebd.: 115).

Dass selbst Wärme in der Gefahr steht, gegen ihre Absicht zu affirmieren, was sie überwinden soll, ist für Gruschka sogar noch wesentlich schmerzhafter nachzuvollziehen als das Eingeständnis, dass die Hitze, als Empörung und erregter Protest, im Medium der Kälte verbleibt: »Das Bewußtsein, daß Wärme oft mit Kälte zusammengeht, daß Mitleid nicht nur als spöttisches, verächtliches kalt sein kann, nimmt uns fast die Hoffnung darauf, wir könnten uns mit konkreter Mitmenschlichkeit gegen die Kälte schützen« (ebd.: 115).

Gesellschaftskritik und bürgerliche Kälte

Die Metapher der bürgerlichen Kälte, wie sie hier nur ganz grob entfaltet werden konnte, handelt im Prinzip von der Moral und der Möglichkeit moralischen Handelns in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die Moral steht dort immer schon in Spannung zu den gesellschaftlichen Funktionsstrukturen, die über weite Strecken zu einem Handeln nötigen, das den moralischen Normen eines humanen, gesellschaftlichen Miteinanders oft diametral widerspricht. Dies ist der zentrale Widerspruch bürgerlicher Gesellschaften, auf den Horkheimer und Adorno mit ihrem Befund der »bürgerlichen Kälte« abzielten. Gerade an den von Andreas Gruschka beschriebenen Gegenbildern zur Kälte – »Hitze« und »Wärme« – wird jedoch auch sehr deutlich, dass die Kälte nicht nur wirksam ist in der lückenlosen Anpassung an jene kalten gesellschaftlichen Strukturen und der offen affirmativen Verkörperung von Gleichgültigkeit und Kälte in den sozialen Umgangsformen – eine Verhaltensdisposition, wie sie in dieser Reinform wahrscheinlich nur in den allerseltensten Fällen auftritt –, sondern besonders auch in Einstellungen und Handlungen, die der gesellschaftlich verordneten Kälte, zumindest auf den ersten Blick, entgegengesetzt sind. Damit lenkt die Metapher die Aufmerksamkeit und liefert zugleich auch eine recht plausible Antwort auf die eingangs formulierte Frage, wie es möglich ist, dass trotz aller Kritik und des doch offenbar so weit verbreiteten Unbehagens an und in der Gesellschaft so erstaunlich wenig sich ändert und die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse sich fortwährend reproduzieren können. Kritik steht immer schon selbst in der Spannung zwischen moralischem Anspruch und gesellschaftlichem Realitätsprinzip, die das ganze Leben in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bestimmt. Diese Spannung wird geradezu zur zentralen Bedingung von Kritik, sie bildet gleichsam, und zwar ohne Alternative, den strukturellen Rahmen jeden kritischen Denkens und Handelns. Ob Kritik zu einer Veränderung dessen führen kann, was sie verändern möchte, muss daher in allererster Linie davon abhängen, ob und inwieweit es ihr gelingt, mit dieser Spannung umzugehen. In diesem Punkt entscheidet sich, ob Kritik die Kälte der gesellschaftlichen Verhältnisse abzuschütteln und ein emanzipatorisches, transformatives Potenzial zu entfalten vermag, oder ob sie die kritisierten Verhältnisse sogar noch zusätzlich abstützt und stabilisiert und so lediglich zu einem Moment des bestehenden Schlechten wird. Was Horkheimer und

Adorno als »bürgerliche Kälte« beschrieben haben, kann in diesem Lichte also gerade auch auf alle Formen von Gesellschaftskritik bezogen werden.

Gesellschaftskritik hat stets eine moralische Dimension. Egal ob sich die Kritik gegen die fortschreitende Vernichtung natürlicher Ressourcen, gegen Rassismus, Homophobie, gegen Armut und soziale Ungerechtigkeit oder die Ungleichheit zwischen Mann und Frau richtet – immer und geradezu notwendig ist damit, und sei es nur implizit, die Idee eines besseren gesellschaftlichen Zustandes verbunden, an dem das Falsche festgemacht und im Grunde sogar überhaupt erst als solches abgeleitet werden kann. Aus einem an der bürgerlichen Kälte geschulten Blickwinkel wäre nun gewissermaßen alle Kritik an ihren eigenen Ansprüchen zu messen und zu prüfen, ob mit ihr tatsächlich kritisiert wird, was sie zu kritisieren vorgibt, und das heißt vor allen Dingen: ob sie an die Wurzel des Problems heranreicht. Denn nur so und nicht anders könnte durch die Kritik überhaupt erst eine Perspektive eröffnet werden, durch die es potentiell möglich würde, eine Überwindung des kritisierten Zustandes und mithin eine echte Veränderung herbeizuführen. Wo Kritik dies nicht oder nur unzureichend leistet, läuft sie tendenziell Gefahr, in die Affirmation und damit in Kälte umzuschlagen. Dort bleibt ihr mangels analytischer Tiefe oft nur die personalisierende Anklage. Aus Moral wird dann Moralisieren. Es wird dann etwa die Unmoral von Menschen und ihren Handlungen angeprangert, ohne damit jene gesellschaftlichen Verhältnisse zu treffen, in deren Strukturen das der moralischen Norm widersprechende Handeln ursächlich begründet liegt. Unfreiwillig affirmativ wird die Kritik ebenso, wo und weil sie sich im bloß symbolischen Protest verliert. Selbst und vor allem dann, wenn damit – wie es heute die bevorzugte Strategie im Umgang mit gesellschaftlichen Problemen zu sein scheint – zunächst gar nichts anderes erreicht werden soll, als die Menschen für bestimmte Problemlagen und Missstände zu »sensibilisieren«, so ist damit im besten Falle die Benennung des Problems geleistet. Es geht damit noch keine Einsicht in seine tieferen gesellschaftlichen Ursachen einher, geschweige denn erwächst daraus eine tragfähige Basis für eine politisch verändernde Praxis.⁷

⁷ Es drängt sich die Vermutung auf, dass Kritik nicht zuletzt deshalb so häufig bzw. vor allem dort auf einer symbolischen Ebene verbleibt, gerade *weil* bzw. *wo* eine radikal analytische Durchdringung gesellschaftlicher Zusammenhänge nicht stattfindet. Dadurch werden die Potenziale einer verändernden Praxis gar nicht zureichend ausgelotet, und die Möglichkeit einer solchen bleibt daher weitgehend verstellt. Es lässt sich dies also womöglich im wahrsten Sinne des Wortes als eine Flucht in die symbolische Form interpretieren, welche die Illusion erzeugt, hier finde bereits eine politisch verändernde Praxis

Gesellschaftskritik ist also, insbesondere im Hinblick auf die Beurteilung ihres kritischen und gesellschaftsverändernden Potenzials, in erster Linie an sich selbst zu messen. Bürgerliche Kälte stellt hierfür ein ungemein taugliches Konzept dar, insofern es einen theoretischen Bezugsrahmen liefert, der per se im Spannungsfeld zwischen Anspruch und realer Praxis operiert und mit dem vor allem auch ein Scheitern der Kritik am eigenen kritischen Anspruch plausibel erklärt werden kann. Kälte besteht dabei nicht im bloßen Scheitern von Kritik, das heißt, im faktischen Verfehlen einer Veränderung zum Besseren – das ist das unvermeidliche Risiko jeder Kritik –, sondern vor allem in der Desensibilisierung, quasi im Blindwerden für das Scheitern und die eigenen, der konkreten Form wie auch dem Inhalt der Kritik immanenten Anteile daran. Erfüllt ist der Tatbestand der bürgerlichen Kälte dort, wo die in Anschlag gebrachte kritische Norm am Ende der Idealisierung einer (vermeintlich) kritischen, verändernden Praxis dient, die eine echte Veränderung – in Ermangelung dafür essenzieller, analytisch hinreichend fundierter gesellschaftskritischer Einsichten – bereits aus sich selbst heraus vereitelt und so zur Stabilisierung und Reproduktion dessen beiträgt, was doch eigentlich, dem Anspruch nach, verändert werden soll. Gerade im Interesse einer wahrhaft verändernden politischen Praxis, wie sie auch eine kritische Soziologie nachdrücklich anstrebt, erscheint eine solche (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Möglichkeit von Kritik nicht nur von hoher Relevanz, sondern eigentlich geradezu unumgänglich.⁸

statt. Dabei ist es gerade das drängende Bedürfnis nach einer unmittelbar praktisch orientierten Kritik, das dazu führt, dass eine dafür im Grunde unabdingbare gesellschaftstheoretisch fundierte Analyse ausbleibt und oft sogar, in einem gleichsam anti-intellektualistischen Reflex, als bloße Theorie abgetan, wenn nicht überhaupt als abgehoben oder elitär denunziert wird – ein fataler Zirkel.

8 Eine ganz ähnliche Sicht dürfte auch Stephan Lessenich (2014) vertreten, wenn er jenseits einer »Soziologie der Kritik« und einer »kritischen Soziologie« für eine »kritische Soziologie der Kritik« plädiert, welche die Kritisierenden selbst der Kritik aussetzt und dabei gleichsam über sich selbst aufklärt. Der vorliegende Artikel kann explizit als ein Beitrag in diese Richtung verstanden werden. Für erste konkrete, von der »bürgerlichen Kälte« inspirierte, kritische Analysen des Autors im Bereich feministischer Kritik siehe Stückler 2013.

Wege aus der Kälte? – Konsequenzen für die gesellschaftskritische Praxis

Die hier anhand des Konzepts der »bürgerlichen Kälte« skizzierte Dialektik von Kritik und Affirmation, dieses Spannungsfeld zwischen Anpassung und Widerstand, das jede Artikulation von Gesellschaftskritik notwendig bestimmt, bringt freilich gravierende Konsequenzen für eine kritische Praxis mit sich, die nicht hoffnungslos hinter ihren eigenen kritischen Ansprüchen zurückbleiben soll. Unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt sich, wie gezeigt werden sollte, die paradoxe Situation, dass Kritik unfreiwillig und/oder unbewusst unkritisch sein kann und daher ständig in der Gefahr steht, ausgerechnet jene Strukturen zu stützen, die sie eigentlich zu kritisieren beansprucht. Kritik ist also, salopp formuliert, nicht gleich Kritik, und ein kritischer Anspruch beinhaltet nicht notwendigerweise schon ein kritisches, geschweige denn ein veränderndes Potenzial. Daraus folgt als eine erste, zunächst wahrscheinlich banal erscheinende Konsequenz, dass diese Dialektik bewusst gemacht werden muss. Es braucht ein Bewusstsein dafür, dass Gesellschaftskritik eine Praxis ist, die einer analytisch hinreichend fundierten Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge bedarf, und dass Kritik sich sogar in ihr Gegenteil verkehren kann, wenn sie unreflektiert vonstatten geht. Dies ist vor allem deshalb nicht banal, weil eine solche Reflexion – und hier kommen wir bereits zur zweiten Konsequenz – eine grundlegende Veränderung bzw. Schärfung der kritischen Perspektive bewirken und in weiterer Folge auch die Wahl konkreter kritischer Formen und Praxen beeinflussen müsste. Insbesondere in der Erörterung der »Hitze« als Typus des empörten Protests dürfte deutlich geworden sein, dass ein Großteil der heute gängigen und populären Formen gesellschaftskritischer Praxis tendenziell nicht dazu taugt, tatsächlich eine transformative Wirkung zu entfalten und die Kälte der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu überwinden. Im Prinzip besteht die Untauglichkeit der Hitze darin, dass sie letztlich eine Allgemeinheit einer Moral in Anspruch nimmt (bzw. nehmen muss), die empirisch – und aus Gründen, die mit der Struktur der Gesellschaft gegeben sind – keine Gültigkeit besitzt, ja deren Nicht-Gültigkeit gerade jeden Tag erfahren wird. Eben diese Nicht-Gültigkeit des Geltung Beanspruchenden ist es ja, worauf sich sowohl die Kritik der Hitze als auch die Reaktion der Wärme bezieht. Auf diese Weise nimmt jedoch die Moral eher den Charakter einer schützenden Zuflucht an, als dass mit ihr aus dem kritisierten Zustand herausgetreten, geschweige

denn dieser transzendiert werden könnte. Das macht es der Kritik am Ende unmöglich, die Kälte nachhaltig abzuschütteln. Gesellschaftskritik, die ein wirklich veränderndes, emanzipatorisches Potenzial haben soll, muss daher eine Form annehmen, die all das vermeidet. Andreas Gruschka bringt dies in einem, in seiner dialektischen Gestalt gleichermaßen schönen wie für die Sympathisanten des hitzigen Protests und der warmen Solidarität vermutlich äußerst unbefriedigenden Satz folgendermaßen auf den Punkt: »Die Befreiung von Kälte ist erst im Durchgang durch Kälte zu erreichen« (Gruschka 1994: 58). Nicht durch Hitze oder Wärme also, sondern nur durch Kälte ist die Kälte zu überwinden. Konkret bedeutet das gerade den bewussten Verzicht auf die meisten Strategien und Praxen, die heute gemeinhin mit kritischem Handeln, nämlich im Sinne einer eingreifenden Praxis, assoziiert werden. Die für die Überwindung der Kälte erforderliche Kälte besteht dagegen vielmehr in einer konsequenten Distanzierung vom gesellschaftlichen Getriebe, aus der die Kraft zu einer Kritik, die politisch veränderndes Handeln überhaupt erst ermöglichen könnte, erwachsen soll.

»Zwar wird mittels der Distanzierung [...] die Kälte keineswegs überwunden, aber deren Bann doch so weit gemildert, daß der Mensch Gelegenheit bekommt, »ohne Angst der Nichtigkeit der Existenz inne(zu)werden.«⁹ Die Distanziertheit des Zuschauers wird zur Alternative des zwanghaften, durch Affekte bestimmten Mitmachens. Was auf den ersten Blick bloß wie eine weitere Variante von Kälte wirkt, nämlich Verzicht auf eingreifendes Handeln bzw. bloßes Hinnehmen, besitzt noch am ehesten ein humanes Potential« (Gruschka 1994: 57).

Allerdings entfaltet sich dieses Potenzial erst dort, »wo die Distanz als Voraussetzung von Aufklärung benutzt wird« (ebd.). Es gehe darum, so

⁹ Gruschka zitiert hier aus der »Negativen Dialektik« von Adorno: »Reflektierte Menschen, und Künstler, haben nicht selten ein Gefühl des nicht ganz Dabeiseins, nicht Mitspiels aufgezichnet; als ob sie gar nicht sie selber wären, sondern eine Art Zuschauer. Die anderen stößt das vielfach ab [...] In dem »Es ist gar nicht so wichtig, das seinerseits freilich gern mit bürgerlicher Kälte sich verbündet, kann das Individuum am ehesten noch ohne Angst der Nichtigkeit der Existenz innewerden. Das Unmenschliche daran, die Fähigkeit, im Zuschauen sich zu distanzieren und zu erheben, ist am Ende eben das Humane, dessen Ideologen dagegen sich sträuben. [...] Wohl sind die Menschen ausnahmslos unterm Bann, keiner zur Liebe schon fähig, und darum meint ein jeder sich zu wenig geliebt. Aber die zuschauerhafte Haltung drückt zugleich den Zweifel aus, ob dies denn alles sein könne, während doch das Subjekt, in seiner Verblendung sich so relevant, nichts anderes hat als jenes Arme und in seinen Regungen tierhaft Ephemere. Unterm Bann haben die Lebendigen die Alternative zwischen unfreiwilliger Ataraxie – einem Ästhetischen aus Schwäche – und der Vertiertheit des Involvierten. Beides ist falsches Leben.« (Adorno 2003a: 356)

Gruschka, »die Chance, die in der kühlen Distanzierung vom Getriebe für die Aufklärung liegt, zu nutzen. Erst wo die Menschen nicht von ihrer allgemeinen Angst überwältigt werden, erhalten sie die Möglichkeit eines humanen Verhältnisses zur Kälte« (ebd.: 58). Damit ist daher auch alles andere als eine kritische Verhaltenslehre oder eine Anleitung für moralisches Handeln beschrieben, sondern allein »die dialektisch verstandene Tugend aus der Not: Das Humane ist nur noch denkbar im Medium des Inhumanen. Wer Kälte studieren will, muß sich selbst kalt machen. Die Moral der Kritik überlebt allein in der unbedingten Radikalität der Analyse der Kälte« (ebd.). Oder, um es mit Adorno nochmals dialektisch zuzuspitzen: Sie lebt

»einzig in den Extremen, in der spontanen Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergehe, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewußtsein, das durchschaut, warum es gleichwohl unabsehbar weitergeht. Dieser Widerspruch allein ist, angesichts der realen Ohnmacht aller Einzelnen, der Schauplatz von Moral heute« (Adorno 2003a: 281f.).

Das heißt, es braucht einerseits die »Hitze«, die moralische Erregung, das vehemente Nichtduldenwollen gesellschaftlichen Unrechts als kritischen Impuls. Nur wer sich von der gesellschaftlichen Kälte noch nicht vollkommen hat kalt machen lassen, ist überhaupt noch zur Kritik fähig. Für die Kritik selbst jedoch, für die notwendige analytische Durchdringung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der von ihnen abstrahlenden Kälte, bedarf es der kühlen Distanzierung. Hier helfen weder Hitze noch Wärme weiter, hier bedarf es unabdingbar der Kälte.

Deutlich wird in diesen Überlegungen – auch dies ein Widerspruch zum verbreiteten Kritikverständnis – die Notwendigkeit, wenn nicht sogar der Primat einer theoretischen Kritik. Damit sind wir bei der dritten Konsequenz angelangt, die im Interesse einer wahrhaft kritischen Gesellschaftskritik zu ziehen wäre. Unmittelbar praktisch orientierte Kritik – so wenig diese deshalb per se gering zu schätzen ist – bezahlt ihre praktische Orientierung notwendig mit dem Preis des tendenziellen Verlustes kritischen Potenzials. Damit sie überhaupt, im Dienste einer konkret herbeizuführenden Veränderung, praktisch werden kann, ist sie stets zur Kommensurabilität mit den bestehenden Verhältnissen gezwungen. Was also für eine Gesellschaftskritik, welche die Chance eines substantiellen gesellschaftlichen Wandels nutzen oder überhaupt nur am Leben halten möchte, unbedingt notwendig wäre – die Distanzierung vom Getriebe –, ist gerade das, was der Praxis aufgrund ihrer eigenen Logik verbaut bleiben muss. Nur eine von

Handlungs- und Rechtfertigungszwängen entlastete Theorie ist dazu in der Lage. Daraus ergeben sich wiederum gravierende Konsequenzen für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Das Theorie-Praxis-Verhältnis ist heute weitgehend, auch in den Sozialwissenschaften, von einer im Grunde sehr unglücklichen Arbeitsteiligkeit geprägt. Theorie ist demnach stets mit praktischen Erkenntnisinteressen verkoppelt und beinhaltet daher notwendig auch eine praktische Handlungsperspektive, wie umgekehrt die Praxis in der Regel (auch) auf theoretische Einsichten zurückgreift. Unglücklich ist diese arbeitsteilige Konzeption insofern, als dabei ein Kontinuum von Theorie und Praxis unterstellt wird, das unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen schlechterdings nicht unterstellt werden kann¹⁰ – jedenfalls nicht, ohne dass die Theorie dabei ihren größten (und vielleicht einzigen) Vorteil verspielt: eben die Möglichkeit zur kritischen Distanz. Im Bemühen um praktische Umsetzbarkeit theoretischer Kritik (so sie sich nicht überhaupt an genuin praktischen Erkenntnisinteressen orientiert) muss die Theorie etwas von den Zwängen der immer schon unausweichlich ins Bestehende involvierten Praxis annehmen – damit untergräbt sie ihr eigenes kritisches Potenzial. Das Theorie-Praxis-Verhältnis wäre in diesem Lichte neu zu überdenken. Aufgabe der Theorie sollte es, auch im eigenen Interesse, gerade nicht sein – jedenfalls nicht unmittelbar –, die Praxis mit praxistauglichen und konkret umsetzbaren theoretischen Einsichten zu versorgen. Ihre Aufgabe hätte vielmehr in der konsequent kritischen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse zu bestehen, und dies implizierte unbedingt auch eine kritische Distanz zur Praxis und deren Akteuren. Die Praxis wäre selbst zum Gegenstand der kritischen Analyse zu machen und gegebenenfalls mit aller gebotenen Vehemenz zu kritisieren und über sich selbst aufzuklären. Wo Theorie dies nicht oder nur unzureichend leistet, wird mit Theorie und Praxis zwanghaft und künstlich etwas zusammengebracht, was unter den bestehenden Verhältnissen notwendig auseinanderfällt – und dort lauert statt der ersehnten gesellschaftlichen Veränderung die Gefahr einer ideologischen Verklärung einer sich als kritisch begreifenden Praxis, die konsequent verfehlt, was sie erreichen möchte.

10 Dass Theorie und Praxis – wie übrigens auch Adorno stets darauf hingewiesen hat – »sich nicht in ein Kontinuum eintragen lassen« (dazu z.B. Adorno 2003c), dafür gibt vielleicht gerade die hier diskutierte Dialektik gesellschaftskritischen Handelns ein vortreffliches Beispiel ab: Wo es möglich ist, dass Kritik affirmativ sein kann, da kann schwerlich von einem kontinuierlichen Verhältnis zwischen Theorie und Praxis von Kritik ausgegangen werden.

Literatur

- Adorno, T. W. 1971 [1966]: Erziehung nach Auschwitz. In T. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88–104.
- Adorno, T. W. 2003a [1966]: Negative Dialektik. In T. W. Adorno, Gesammelte Schriften 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–408.
- Adorno, T. W. 2003b [1965]: Gesellschaft. In T. W. Adorno, Gesammelte Schriften 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–19.
- Adorno, T. W. 2003c [1969]: Marginalien zu Theorie und Praxis. In T. W. Adorno, Gesammelte Schriften 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 759–782.
- Adorno, T. W. 2012 [1951]: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. 1992: Was ist Kritik? Berlin: Merve Verlag.
- Gruschka, A. 1994: Bürgerliche Kälte und Pädagogik. Moral in Gesellschaft und Erziehung. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Gruschka, A. 1997: Wie lernt man, kalt zu werden? Von den Konflikten auf dem Weg zum guten und schlechten Menschen. Pädagogische Korrespondenz, Heft 19, 34–59.
- Heinrich, M. 1999: Zum Stand einer Theorie der Ontogenese bürgerlicher Kälte. Oder: »Wie man kalt wird«. Pädagogische Korrespondenz, Heft 24, 5–31.
- Horkheimer, M. 2011a [1937]: Traditionelle und kritische Theorie. In M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 205–259.
- Horkheimer, M. 2011b [1936]: Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. In M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 43–122.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. 2010 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kant, I. 1974 [1784]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In E. Bahr (Hg.), Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland. Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart: Kohlhammer, 9–17.
- Lessenich, S. 2014: Soziologie – Krise – Kritik. Zu einer kritischen Soziologie der Kritik. Soziologie, 43. Jg., Heft 1, 7–24.
- Panagl, O., Gerlich, P. (Hg.) 2007: Wörterbuch der politischen Sprache in Österreich. Wien: Österreichischer Bundesverlag.
- Stückler, A. 2013: Bürgerliche Kälte und feministische Kritik. Unveröffentlichtes Manuskript. Wien.
- Vobruba, G. 2013: Soziologie und Kritik. Moderne Sozialwissenschaft und Kritik der Gesellschaft. Soziologie, 42. Jg., Heft 2, 147–168.
- Wehling, P. 2014: Soziologische (Selbst-)Kritik und transformative gesellschaftliche Praxis. Soziologie, 43. Jg., Heft 1, 25–42.