

Münster: 2018 1. Aufl. 213 Seiten.

Reitter skizziert das widerständige Denken im Werk von Heinz Steinert, das vielfältige Formen sozialer Gefährdungen und Prekarisierungen zum Gegenstand hat. Die Studie ist als werkgeschichtlicher Konspekt angelegt, dabei wird deutlich, dass sich Steinert einerseits gegen einzelkämpferische Attitüden abgrenzt, andererseits bleibt sein Bild der Kritischen Theorie differenziert; zu wichtig werden Hauptwerke wie die *Dialektik der Aufklärung* für eine eigene Programmatik.

So hat die Kritische Theorie sehr früh den Faschismus als Teil von Industrialisierung und Vermassung beobachtet und die entsprechenden Produktionsverhältnisse bestimmen die Gesellschaft über den 2. Weltkrieg hinaus, auch wenn sie unkritisch als Wirtschaftswunder interpretiert wurden. Die Rede ist von den inneren Entwicklungen des Fordismus, dem die erste Generation der Kritischen Theorie konsequent entgegentrat und Steinert erstellt nicht nur ein Profil ihrer Politisierung, sondern macht sie auch zum Ausgangspunkt seiner Polemik gegen den Akademismus der analytischen Philosophie. So ist die Kontroverse zwischen Popper und Adorno in Vergessenheit geraten [S. 10]. Doch auch in der sogenannten Theorie des kommunikativen Handelns gerät die argumentative Auseinandersetzung zum Selbstzweck und im Strukturalismus als weiterer intellektueller Präention sieht Steinert nur eine Modifikation der Kulturindustrie – eine Außenansicht, der man in Hinblick auf die Bedeutung der Diskursanalyse für die ästhetische Theorie nicht unbedingt Folge leisten muss. So müsste man sich schon über einen Begriff der Kulturindustrie verständigen, bevor man mit ihr zusammen kulturelle Strategien, wie Foucaults archäologische Methode verwirft. Zu Recht kritisiert Steinert jedoch die heutige Vermassung des Wissens und den Verlust von unabhängiger Forschung und es ist sein Anliegen, dem Begriff der Kulturindustrie die ideologiekritische und politökonomische Schärfe wiederzugeben. So richtet er sein Augenmerk auf Zirkel, Elfenbeintürme und schwer kontrollierbare Hierarchien in der universitären Ausbildung und er folgt Adorno in der Emphase für die emanzipatorische Funktion des Wissens. Doch ist Steinerts damit verbundener Perspektivismus wirklich so weit entfernt vom Strukturalismus, mal abgesehen von dessen enervierendem Auftreten als Modephilosophie? Prima Vista bleibt die Dialektik das Mittel der Wahl zur Analyse von Herrschaftsverhältnissen, auch insofern, als mit ihr das Zusammenwirken verschiedener gesellschaftlicher Bereiche thematisierbar wird. Doch sie erfährt angesichts des grassierenden Positivismus – vor allem in den Einzelwissenschaften, angesichts deren isolationistischer Betriebsamkeit heutzutage kaum Wertschätzung. Vor dem Hintergrund des Positivismusstreits ist auch Steinerts Ablehnung der Neuen Marxlektüre mit ihrer absonderlichen Distinktion gegenüber den entfremdeten gesellschaftlichen Beziehungen und ihrer Fehleinschätzung des Kapitalverhältnisses zu sehen – dessen Dialektik für die aktuellen Kontexte zu erschließen um so dringlicher wäre.

## **Das Konzept der Emanzipation bei Adorno und Steinert**

Nachdem nun Reitter sein Interesse für Steinerts Position begründet hat, folgt ein Exkurs über die gesellschaftliche Gemengelage der Wiener Moderne sowie über Adornos Orientierung an Schönberg und sie wird für den Emanzipationsbegriff bzw. für das widerständige Denken in Steinerts Werk eine Schlüsselfunktion einnehmen:

Adorno hat im Wien der 20er Jahre nach einer authentischen Form der ästhetischen Praxis gesucht und Steinert widmet sich ihm ausführlich als Zeitzeugen. Die alten monarchischen Strukturen waren abgedrängt worden und die bestehenden Räterepubliken, die füreinander wechselseitig eine Vorbildfunktion ausübten, konnten sich behaupten. Die Arbeiterbewegung entfaltete eine bis dahin nicht gekannte Macht und der Austromarxismus entstand. Doch für Wien bleibt es wohl typisch, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Klassen kaum Kontakt untereinander hatten und aus der politischen Umbruchssituation geht schließlich der Ständestaat hervor. Diese Gemengelage ist selten systematisch untersucht worden und so bleibt der Begriff der „Moderne“ eine vage historische Zuschreibung [S. 18 f.]. Es entstehen die bürgerlichen Salons mit ihrer l'art pour l'art Haltung, doch ihnen fehlt die politisch-gesellschaftliche Praxis und Erfahrung.

Steinert legt nun Wert darauf, sich dem Avantgardebegriff kulturgeschichtlich zu nähern, die immanenten ästhetischen Strategien werden wichtig, auch wenn Adorno entsprechende Impulse zunächst

vergeblich zu erweitern versuchte. Dann aber wird die Autonomie der ästhetischen Produktion ostentativ wenn nicht sogar revolutionär gegen die erfahrene und erlebte gesellschaftliche Realität herausgestellt. So ist das gestalterische Tun nicht auf irgendeinen Nutzen oder die versachlichende Warenproduktion gerichtet. Die verschiedenen ästhetischen Praktiken orientieren sich vor allem am Material, der schöpferische Prozess bleibt bedeutungsoffen, das Material gewinnt an Vorrang und die Produktivität orientiert sich nicht an der Zeit, sondern an qualitativen, intensionalen Aspekten. So stellt die Mimesis der klassischen Harmonielehre für Adorno einen Anachronismus von Konventionen, Hörgewohnheiten und vorgegebenen mathematischen Verhältnissen dar, erst die freie Verfügung über das Material, die Töne führt dahin, dass nicht die Musik den Menschen beherrscht, sondern Medium seiner Ausdrucksfähigkeit wird und hiermit wird die Subjekt-Objekt-Beziehung authentischer. Diese mystische Versöhnung wird es in der *Dialektik der Aufklärung* nicht mehr geben, aber es wird deutlich, dass sich der emanzipatorische Gestus einer eigenständigen ästhetischen Sprache auch gegen die gesellschaftlichen und ökonomischen Sachzwänge richtet. Jenseits der Harmonielehre werden mit Schönberg die Töne als natürlicher Rohstoff der Musik zugänglich. Die Musik erfindet sich selbst und kann keine Rücksichten mehr gegen die Gesellschaft oder ein vermeintliches Außen nehmen. Vielmehr – und das wird in einigen Skandalen deutlich – gestaltet sie sich ihre eigene Öffentlichkeit und nimmt das Potenzial an, sie zu verändern. Trotz aller Ablehnung der herkömmlichen musikästhetischen Konventionen gelingt Adorno jedoch kaum die Übertragung der Kritik auf gesellschaftliche Verhältnisse und auch die Bedingungen kultureller Produktion gehen nicht in seine Analysen ein. Ohnehin bleibt Schönbergs Werk schwer zugänglich und die Rolle der Avantgarde innerhalb der bürgerlichen Kultur ist schwer zu entschlüsseln. So blieb die bürgerliche Revolte vor allem eine geistige, die die Formen der ästhetischen Produktion zum Gegenstand hatte, die Innovation blieb abstrakt und formal. Schönberg war zwar Pionier hinsichtlich der Aufführungen im häuslichen Rahmen, doch die künstlerischen Gruppierungen waren zu klein und zu sehr mit sich selbst beschäftigt, als dass man von einem Durchbruch des widerständigen Denkens sprechen könnte. Dieses Bewusstsein ist nur bei den Arbeitern anzutreffen, die ihre Lage und damit auch die gesellschaftlichen und ökonomischen Beziehungen durchschauen – hier ist das widerständige Denken zu suchen.

Die weiteren von Reitter skizzierten und vorgetragenen Analysen Steinerts zeigen jedoch, dass wenn schon eine bürgerliche Revolution halbherzig blieb, eine proletarische erst recht fern lag. Adorno trifft daher nicht auf eine Situation, aus der heraus er ein vollumfängliches widerständiges Denken hätte entwickeln können, andererseits schließt er aus dem Scheitern der bürgerlichen Revolution auf die Unmöglichkeit von Revolution überhaupt, auch insofern eine mögliche Emanzipation des Bürgertums erst das Proletariat verewigt. Aus Sicht der ersten Generation der Kritischen Theorie hat auch die Französische Revolution das Proletariat erst hervorgebracht und verewigt. In Hinblick auf die russische Revolution scheint dieses Phänomen zwar nicht generalisierbar zu sein, doch in den westlichen Gesellschaften wurden die Arbeiterbewegungen zumeist durch bürgerliche Institutionen instrumentalisiert. Es stellt sich somit die Frage, wie legitim der fatalistische Tenor der Kritischen Theorie ist, gründet er nur in einer abstrakten Negation – bürgerliche Attitüde, die hier verewigt wird? Nach Reiters und Steinerts Auffassung hat sich Adorno nicht einmal für die materielle Situation der Künstler, mit denen er in Kontakt stand interessiert, schon gar nicht für die damit verbundene implizite Diskriminierung und Ausgrenzung [S. 28]. Schon durch seinen Geniekult wird Adorno zum Apologeten der Klassengegensätze – speziell unter Künstlern und er bleibt ignorant gegenüber einer regelrechten Verhinderungskultur bis hin zum offenen Rassismus. Adorno verkennt auch, dass die Intellektuellen gegeneinander ausgespielt werden – bis hin zum mutmaßlichen, nicht aufgeklärten Mord an dem Chirurgen Semmelweis. Er steht vor einem Abgrund an sozialen Antagonismen, doch er ergreift nur für den erfolgreichen Schönberg Partei. Aus Adorno spricht die Repression und die nicht mehr nur zwieschlächtige, sondern in sich völlig zerfallende gesellschaftliche Realität, in der das Bürgertum seinen eigentlichen politischen Gegner – die präfaschistischen Bewegungen gar nicht mehr ausmachen kann und schließlich untergeht. So bleibt Adornos Negativismus äußerlicher Reflex und Ausdruck seiner Isolation in dieser Gemengelage. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Kritische Theorie die Herrschaftsverhältnisse reproduziert und sich letztlich, wie das untergehende Bürgertum gegen sich selbst wendet.

Steinert erörtert jedoch Adornos Position zum widerständigen Denken auch im Kontext der verschiedenen historischen Freiheitsmodelle. Marx Konzeption setzt sich aus den drei Emanzipationsformen wie Produktivkraftentwicklung, Klassenkampf und Entfremdung zusammen, welche die Verwirklichung von Freiheit unterschiedlich akzentuieren. Ferner unterscheidet Marx zwischen der politischen Revolution und der sozialen im Sinne konkreter praktischer Veränderungen. Nach Reitters weiteren Ausführungen zieht Steinert jedoch aus den drei Emanzipationsmodellen falsche Schlüsse, ohnehin ist er nicht in der Marxschen Theorie verwurzelt, sondern vermittelt typische Außenansichten [S. 30]. Andererseits wäre es m. E. eine verkürzte Sichtweise, zu behaupten, dass sich Marx nicht auf die Hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft stützt. Dem widersprechen schon die jeweils unterschiedlichen Entfremdungsformen, auf die hier explizit verwiesen wird. Orthodoxe Interpreten, wie Lawrence Krader die Marx wirklich nichts hinzufügen wollten, haben gezeigt, dass die Produktivkraftentwicklung und Naturaneignung des Knechts diesen in die Lage versetzt, die Produktionsbedingungen zu durchschauen, während der Herr aus seiner Entfremdung nicht herauskommt, es ist gerade die Dialektik dieser unterschiedlichen Entfremdungsformen, die das geschichtliche Spannungsverhältnis zwischen Herr und Knecht erzeugt und dies ist auch wesentlich für Marx geschichtliches Denken.<sup>1</sup> Andererseits ist es abwegig, Marx generalisierend einen Bezug auf die Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik zu unterstellen, wie es z. B. bei Habermas geschieht, der nur die voluntaristische und nicht die dialektische Seite dieses Paradigmas herausstellt<sup>2</sup> – und dies spricht doch eher für die eigene Vereinnahmung dieses Paradigmas durch die Kritische Theorie. Dagegen bleibt es unbestritten, dass die Produktivkraftentwicklung für Marx das stärkste emanzipatorische Motiv darstellt, auch wenn sich das Herrschaftsverhältnis des Kapitals nicht nur auf die Arbeit, sondern auf die Reproduktion der von ihm geschaffenen entfremdeten Lebensverhältnisse bezieht. Schließlich wird die Produktivkraftentwicklung aktiv für die Ausübung von Herrschaft instrumentalisiert wie alle Formen kriegerischer Handlungen zeigen.

Steinert und Adorno machen weder die unmittelbare Entfremdung in der Arbeit noch die der versachlichten gesellschaftlichen Beziehungen geltend. Ihre Programmatik fußt nicht in Marx Fetischismuskonzeption, die auch heutzutage häufig nur verkürzt vorgetragen wird, deren gesellschaftlicher Determinismus verkannt wird. Sie betonen jedoch die Entfremdung durch Vermassung, Technisierung und Arbeitsteilung und widersprechen so jeder voreiligen Reduktion des Kapitalverhältnisses auf die geschichtliche Perspektive von Herrschaft und Knechtschaft und hiermit richten sie doch das Augenmerk auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Antagonismen. Die um sich greifende Arbeitsteilung und -Verdichtung würde demnach die geschichtliche Transformation des Bewusstseins des Knechtes verhindern, während der Herr weiterhin die Fäden und Gesicke in der Hand hält – das Paradigma wird für Adorno und Steinert unbrauchbar, m. E. nehmen sie jedoch mit dem einseitigen Herauskehren der instrumentellen Vernunft der marxschen Theorie ihren geschichtlichen Anspruch. Man könnte sogar soweit gehen, in ihrer impliziten Kritik an der modernen Rationalität einen Rückfall auf die Erscheinungsseite der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sehen – die Verewigung des Verblendungszusammenhanges, das Fehlen der Dialektik von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen, wie es jede emanzipatorische Perspektive ad absurdum führt.

Wenn Steinert somit Adorno folgt, dann m. E. aus einer empirischen soziologischen Perspektive, aber nicht aus der marxschen Kritik heraus. Die Konsequenzen sind von der Kritischen Theorie her bekannt – die einseitige Kritik an der (Kultur-)Industrie führt aus deren Apologetik nicht heraus, sie ist m. E. sogar unrichtig, da auch die heutige Produktivkraftentwicklung an der Verkürzung von Fertigungsprozessen orientiert ist; an der Substitution des Menschen durch die Maschine, während die eigentlich dringlich Frage, wie die gesellschaftliche Arbeit und der gesellschaftliche Reichtum

---

<sup>1</sup> Lawrence Krader: Ethnologie und Anthropologie bei Marx. Aus dem Amerikanischen von Hanns Henning Ritter. München: 1973.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. Main 1981: S. 520. Habermas reduziert Marx, Freud und Nietzsche auf das Paradigma des Herrschaft-Knechtschaftsverhältnisses, doch nur in Hinblick darauf, die drei „Aufklärer“ der instrumentellen Vernunft zuzuordnen.

gerecht verteilt werden müssen – jetzt und vor allem für die Zukunft unbeantwortet bleibt. Aus Steinerts Sicht sucht Adorno die Lösung aus dem Charakter der Produktivität selbst heraus, als Widerspruch zum Warencharakter des Arbeitsprodukts. Das bringt ihn m. E. in die Nähe eines Kategorienfehlers, denn die Arbeit bleibt als gebrauchswertproduzierende nützliche Arbeit notwendige Existenzbedingung des Menschen, die emanzipatorische Alternative kann nicht in der ästhetischen Produktion liegen, die um ihrer selbst willen geschieht – Verkehrung von Allgemeinem und Besonderem und Adorno stellt den absolut negativen, nicht nur gegen die Kulturindustrie, sondern auch gegen die Vergesellschaftung gerichteten Charakter der ästhetischen Produktion klar heraus. Die solipsistischen Konsequenzen folgen m. E. schon aus dem Status der Kategorie der Negation und wie sie Adorno einsetzt, die Emanzipation aus einer gegenläufigen Konzeption von Produktivkraft bleibt nicht nur ein elitäres, sondern auch brüchiges Konzept. Letztlich hintertreibt Adornos Geniekult jede Möglichkeit von Emanzipation, die ästhetische Produktion kann nicht für die notwendige nützliche Arbeit einspringen – der Substitutionsfall, Kategorienfehler. Adornos Postulat *der öffentlichen Einsamkeit* ist nicht nur ein Anachronismus, sondern auch ein Weg ins Nichts, insofern die Negation nur an der Ablehnung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse Maß nimmt und aus deren Katastrophisierung nicht herauskommt. Doch ästhetische Produktion schafft sich auch Öffentlichkeit – sonst hätte sie keinen utopischen Gehalt, sie ist immer Reflexion auf mögliche Adressaten und Künstler wissen um das Potenzial ihrer öffentlichen Wahrnehmung sehr genau – auch wenn sie nicht wahrgenommen werden.

Man muss Adorno schon zustimmen, wenn die ästhetische Praxis hinsichtlich der Gesellschaft, hinsichtlich eines vorgestellten Außen keinerlei Rücksicht nehmen kann. Doch der an Schönberg nachgezeichnete Emanzipationsprozess ist nur aus dem Rückzug heraus nicht mehr möglich und das ist doch die hier interessierende Frage [S. 36]. Für die Emanzipation kann nur die Richtung gewiesen werden, und zwar einmal aus der schon angesprochenen (subjektiven) Umdeutung und Umwertung der Öffentlichkeit heraus, wie sie unmittelbar in der ästhetischen Praxis – und das macht ihren utopischen Gehalt aus entwickelt wird, dann aber auch hinsichtlich der Folgen – das innovative Potenzial, dass diese Form der Arbeit hervorbringt. Überdies gibt die ästhetische Produktion auch Aufschluss über eine Veränderung der Organisation der Arbeit und wie sie autonom gestaltet werden kann, so Steinerts Option und er tritt für eine Politik ein, die dafür auch entsprechende Voraussetzungen schafft und er zweifelt nicht am gesellschaftlichen Charakter der Arbeit. Im Übrigen gibt es schon lange Gegenmodelle zu Adornos isolationistischer ästhetischer Praxis – wie die soziale Plastik von Beuys, oder alle konzeptionellen Positionen, die nicht nur retinale Kunst produzieren wollen, sondern ihre gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen stets mitreflektieren. Eine Emanzipation der Arbeit nur aus der materialästhetischen Erfahrung heraus bliebe m. E. jedoch Schönfärberei, ohne dass die Abstraktion von den gesellschaftlichen Bedingungen, welche die Ursache für Adornos Solipsismus sind überwunden wäre und die weiteren Ausführungen von Reitter zeigen, dass es Steinert beim frommen Wunsch bewenden lässt [S. 36]. Seine Konzeption eines Widerständigen an der gesellschaftlichen Vielfalt hat die Züge von einer nicht geglückten Gegenhegemonie unter Federführung der Kulturschaffenden. Denn er muss, Adorno folgend zugleich und konsequenterweise die Institutionen angreifen, die augenscheinlich die Gegenhegemonie repräsentieren, tatsächlich jedoch auf dem Vollzug der kapitalistischen, gesellschaftlichen Arbeitsteilung und ihrer ebenso organisierten Kulturindustrie bestehen. Das hat etwas vom Gestus des erhobenen Zeigefingers – der bloßen Anprangerung des Konsums und der instrumentellen Vernunft, auch wenn er mit dem Gebot der Vielfalt sicher auf Widerstand trifft. Das reicht m. E. jedoch nicht aus, kulturelle Produktion hätte das *Déjà-vu* vorzuführen, sie müsste schockieren, das aussprechen – was sich die Betroffenen nicht zu sagen getrauen und auch hier den stillen Rückzug antreten – die zunehmende Repression gegen Journalisten, der latente Antisemitismus, die Bedrohung von Personen des öffentlichen Lebens, bis sie erschöpft aufgeben wären nur wenige Beispiele für eine immer autoritärer werdende Gesellschaft. Die Verschiedenheit bleibt möglich, aber es gibt keinen Grund, sie zu verklären und schon gar nicht ist sie nach Reiters Auffassung unmittelbar mit Emanzipation gleichsetzbar, auch wenn man mit und durch Adorno zur Auseinandersetzung mit Widersprüchen angeleitet wird [S. 37 f.].

## Die Positionen von Steinert und Adorno zur Kulturindustrie

Für Adorno war die Jazzmusik ein exemplarisches Phänomen der Kulturindustrie und was ihr anheimfällt, ist nicht nur unrettbar verloren, sondern entwickelt sich zur Apologetik des Totalitarismus und nicht nur Adorno hielt den Faschismus lediglich für die terroristische Variante des Kapitalismus. Die Ware setzt nicht nur qualitativ verschiedene Arbeiten einander gleich, sie betätigt sich auch als Instrument der sozialen Kontrolle der Produzenten, wenn im *Kapital* davon die Rede ist, dass die von ihnen hervorgebrachten ökonomischen Beziehungen sich als sachliche Gewalt über sie selbst, wie über die produzierten Gegenstände darstellen.<sup>3</sup> Der isolierte Charakter privater Produktion, der auch Adorno zu denken geben müsste, schlägt unmittelbar in den verdinglichten Charakter der gesellschaftlichen Beziehungen um, deren Sachzwang in der Mehrwertproduktion, der Produktion einer relativen Überbevölkerung virulent wird. Es ließe sich allenfalls hinzufügen, dass in der Kulturindustrie die Ware besonders fetischisiert wird – sie ist der Überbau der Warengesellschaft. Warenfetischismus und Faschismus gehen bei Adorno eine Symbiose ein – sie lassen sich jedoch nicht unmittelbar mit dem Antisemitismus in Verbindung bringen, so Reiters Hinweise [S. 39]. Adorno nahm stets Maß an Schönbergs Komposition, die allein den Verführungen der Kulturindustrie widerstand und der Gesellschaft kompromisslos den Spiegel vorhält. Aus Adorno spricht aber auch die unausgründbare Erfahrung mit der nationalsozialistischen Herrschaft, für die es keine Erklärung geben kann und der man nichts erwidern kann. Deshalb ringt wohl seine Kritik stets mit den Worten. Nachdem Adorno mit der Musik auch einen epistemologischen Anspruch auf Emanzipation geltend macht, sollte man sich nicht damit aufhalten über Geschmack zu streiten, so der Verfasser, vielmehr wäre hieran die Konzeption der Kulturindustrie zu entschlüsseln. So verwendet Adorno den Jazz auch als Sammelbegriff für sämtliche Formen von Unterhaltungskultur und es stellt sich schon die Frage, ob er nicht einfach nur eine snobistische Attitüde einnimmt. Da die Wurzeln des Jazz vielfältig und teilweise verschüttet sind, hätte ihn das Genre eigentlich interessieren müssen. Problematisch wird ferner, dass Adorno ein hierarchisches Gefälle zwischen Komponisten und ausführenden Musikern geltend macht. Zu wenig bleibt m. E. übrig, um die grauenhafte Kategorie des Faschismus universell gültig zu machen – verkommt sie zum Label, gar zum Totschlagargument, zeigt sich hier nicht doch die Sinnwidrigkeit des Vergleichs ganz unterschiedlicher Bereiche – kann man soweit gehen, zu behaupten, dass Adorno selbst in anmaßender Weise seinen Anspruch an die Ästhetik universell und nicht nur gegen jede Form kultureller Produktion instrumentalisiert?

Die weiteren Analysen Reiters zeigen, dass Steinert keiner Hierarchie folgen will und er löst schiefe Vergleiche und Verknüpfungen auf, wie sie mit Adornos Werkbegriff verknüpft sind. Doch der performative Charakter des Jazz lässt sich nicht unter einen singulären Werkbegriff subsumieren; wie er Adornos Geniekult entspricht. Dieser Werkbegriff bindet sich an den monumentalen und verewigenden Anspruch der Wiederholbarkeit der Aufführung. Er zwingt sich der Öffentlichkeit auf, sowie sich der Begriff der öffentlichen Einsamkeit ihr im Gegenzug radikal entzieht – radikale Extreme, denen Steinert sein Paradigma des *Arbeitsbündnisses* gegenüber stellt, ohne sich hierzu an die klassische Psychoanalyse anzulehnen. Vielmehr sollen sich an ihm die verschiedenen Formen und Rahmenbedingungen der Ereignishaftigkeit von Kultur thematisieren lassen, dazu zählt auch der mögliche Widerstand, der ihr entgegen gebracht wird [S. 42]. Grundsätzlich beschreibt das Arbeitsbündnis das Verhältnis von Erwartungshaltungen, die an spezifische gesellschaftliche Situationen herangetragen werden und wie diese durchkreuzt oder unterlaufen werden. Dabei kann es sich sowohl um institutionelle Regeln handeln, als auch um persönliche Beziehungen. Schließlich lässt sich mit dem Begriff des Arbeitsbündnisses das Wesen der Kulturindustrie hinterfragen. So orientiert sich ein *repräsentatives* Arbeitsbündnis am Kunstmarkt, ein *avantgardistisches* bezieht Position zu gesellschaftlichen Antagonismen im Gegensatz zum *modernen*, das sich im Rückzug manifestiert, der das Publikum bestenfalls noch streift. Das *reflexive Arbeitsbündnis* ist konzeptionell ausgerichtet, es thematisiert die Umstände der ästhetischen Produktion, hier löst sich der Werkcharakter auf und Steinert hält diese Arbeitsweise für die engagierteste Form [S. 43]. Hierauf bezieht sich auch der Performancecharakter

---

<sup>3</sup> MEW Bd. 23, S. 87 Berlin: 1998. 19. Aufl.

des Jazz mit seiner Vielfalt von spontanen Arbeitsbündnissen, die konventionelle gesellschaftliche Arbeitsbündnisse unterlaufen, die unterschiedliche Formen von Distanz und Nähe zwischen Künstler und Publikum ins Spiel bringen und für die Steinert weitere Begriffe entwickelt. Dagegen bleibt das bürgerliche Arbeitsbündnis von Abhängigkeiten geprägt und setzt einen mehr oder weniger konventionellen Werkcharakter voraus. (Viele Ausstellungsmacher akzeptieren z. B. schon aus versicherungstechnischen Gründen keine Videos, keine Installationen, Bilder und Zeichnungen müssen gerahmt sein, die akademische Orientierung an den klassischen Gewerken und ihre Trennung wird implizit vorausgesetzt.) Die Ausführungen machen sinnfällig, dass der Jazz nicht nur das meiste emanzipatorische Potenzial hat, sondern auch einen völlig andersgearteten Kunstbegriff ins Spiel bringt. Schließlich können durch den Begriff des Arbeitsbündnisses auch ganz heterogene Phänomene beschrieben werden sowie ihr keineswegs so eindeutig bestimmbares Verhältnis zur Kulturindustrie, und zwar im Gegensatz zu den sogenannten *cultural studies*, die aus Missdeutungen der Kritischen Theorie heraus das Phänomen der Kulturindustrie unterschätzt haben und Steinert wendet sich gegen den apologetischen Charakter der *cultural studies*. Seinem teilweise moralisierenden Gestus, seiner Überwertung der Kultur entziehen sich jedoch einige subkulturelle Phänomene, der Autonomieanspruch der Künstler, die sich gegen autoritäre Strukturen wandten und damit andere Formen von Musik beeinflussten, bevor auch dies von der Kulturindustrie vereinnahmt wurde. Vor diesen Hintergrund wird nun der Anachronismus und Dogmatismus von Adornos Anspruch auf die öffentliche Einsamkeit deutlich, in der sich ästhetische Produktion zu vollziehen habe. Mit dem Begriff des Arbeitsbündnisses wird das Panorama ästhetischer Formen von Produktion differenzierter, die Abgrenzung gegen die Kulturindustrie hingegen weniger vertikal und affektgeladen – vor allem Adornos Eurozentrismus verstellte die Sicht auf den emanzipatorischen Charakter von Subkulturen, ihre Suche nach Authentizität; durch seinen sein Geniekult blieben ihm die Möglichkeiten gemeinschaftlicher Produktion und die damit verbundene Erweiterung des Werkbegriffs entzogen [S. 47].

Adornos Festhalten am Ewigkeitswert einer schriftlich fixierten Komposition, an einer sich darauf stützenden Aufführung, „in der nichts schief gehen kann“ legt ihn auf eine nahezu vormoderne Position fest, stünde dem nicht der hohe konzeptionelle und damit reflexive Anspruch (im obigen Sinne) entgegen und m. E. nimmt die Tendenz zu Mischformen der Arbeitsbündnisse ohnehin zu. Doch der Jazz muss Adorno wohl auch vor dem Hintergrund verschlossen bleiben, dass in allen anderen Formen ästhetischer Produktion dem Zufall immer mehr Bedeutung eingeräumt wird. Adorno lebt sich jedoch nur in den wortgewaltigen Verwerfungen des Jazz aus – sie spiegeln sexuelle Phantasien, vor allem aber seine übermächtige Kastrationsangst wider und Steinerts weitere Analysen zeigen, dass Adornos Verfemung des Jazz von Grotesken nur so strotzt. Es bleibt m. E. schwer nachvollziehbar, wie sich hieran eine Herrschaftskritik lehnen soll, die reichlich pauschal vielfältige Formen kultureller Produktion als universellen Determinismus der Warenproduktion verwirft, nur weil sie nicht in den engen Werkbegriff Adornos passen, doch die Programmatik einer Dialektik der Aufklärung muss auch noch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden. Obwohl Adornos Feststellungen zur Kulturindustrie m. E. heute nichts Sensationelles mehr an sich tragen und die Wandlungsfähigkeit des Begriffs der Kulturindustrie mit nur wenigen Belegen dokumentierbar ist – generell ist Adorno nicht zimperlich mit Pauschalverwerfungen und auch Schönberg wird gewaltsam entthront entzieht ihm Steinert nicht die Gefolgschaft. So bleibt es ein Gemeinplatz, dass ästhetische Produktion nur authentisch ist, wenn sie nicht zum System erstarrt – und die Rede vom Ende der Kunst, weil sie der Kulturindustrie anheimfällt, bleibt ein Totschlagargument. Wenn die Herrschaft einen universellen Charakter annehmen soll, so nennt Adorno nirgends ihre unmittelbaren Entstehungsursachen, ihre ökonomischen Bedingungen, dabei wären gegenwärtig so viele Szenarien denkbar. Schließlich ist es nichts Neues, die Kulturindustrie als ein Überbauphänomen auszuweisen. Es scheint m. E. gewagt, aus der Kritik am Jazz eine Kritik der Kulturindustrie abzuleiten, da ihr eurozentristisches Wesen und ihr enger Werkbegriff schon deutlich wurden und die Rolle der Kulturindustrie wird nicht nur von Adorno, sondern auch von vielen seiner Interpreten überbewertet. Andererseits beschreibt Adorno einen historischen Zustand, in dem die Medien und die Filmindustrie erstmalig ihren ungeheuren Einfluss geltend machen und dabei als industrielles Kapital agieren. Unterstellt man, dass Herrschende und Beherrschte jeweils klassenspezifisch in ihrer subjektiven und objektiven Form der

Entfremdung verfangen sind, (das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis in der Hegelmarxistischen Lesart) so ist die Frage nach dem Verblendungszusammenhang nicht an die eine oder andere Partei zu richten, er existiert eben, Widerschein ihrer wechselseitigen versachlichen Beziehungen wie der zu ihren Arbeitsprodukten, der gegenständlichen Wirklichkeit, Verkehrung von Subjekt und Objekt, deren Instrumentalisierung und das ist nicht nur im Sinne Adornos, sondern stellt die Programmatik einer Dialektik der Aufklärung auch auf eine breitere Basis und dies findet Zustimmung sowohl bei Steinert, wie Reitter [S. 50].

Somit muss man Adornos Feststellungen zum Warencharakter von Kunst auch als historisches Diktum sehen – das ist sie eben geworden, und zwar alternativlos. Im Übrigen ist wohl weniger der Übergang von ästhetischer Produktion zur Ware als zum Kapital ein recht komplexer Vorgang, so etwa wenn Künstler unternehmerisch auftreten und nicht mehr selbst produzieren. Ob der Charakter von ästhetischer Produktion als solcher erlischt, wenn sie als Kapital auftritt, ob der Kapitalcharakter mit ästhetischen Strategien verträglich ist hat Marcel Duchamp sehr beschäftigt.<sup>4</sup> Adorno bezieht sich hinsichtlich der Kulturindustrie jedoch nur auf die einfache Warenproduktion. Die ästhetische Produktion bleibt hier auf das bürgerlich-konventionelle (repräsentative) Arbeitsbündnis beschränkt, auf das sich Anpreisen-müssen am Kunstmarkt, die Kunst bleibt passiv, ohnmächtig und verzichtet auf mögliche Formen der Intervention. Bereits die Bewertungen, die mit der Warenproduktion verbunden sind, sind nichtig, wenn man das emanzipatorische Potenzial von Kunst zum Maßstab nimmt, doch hinzuzufügen wäre, dass Kulturindustrie die Fähigkeit des Kapitals zur Akkumulation einschließen muss und Reitter vermisst bei Steinert eine Analyse, die die Programmatik der Dialektik der Aufklärung entsprechend weiterentwickelt [S. 52].

Andererseits zeigen Adornos Ausführungen, dass der Warentausch ästhetischer Produktion entgegengesetzt ist. Hier manifestiert sich der ursprünglichste Antagonismus, doch Adorno ist wohl auch überzeugt, dass Kunst weder in der Lage ist, noch dafür instrumentalisiert werden kann an den gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen etwas zu verändern – sonst gäbe es nicht die Kategorie der öffentlichen Einsamkeit, der die Betriebsamkeit des Warenmarktes gegenübersteht, andererseits ist die isolierte Produktion Grundlage der Vergesellschaftung der Warenproduzenten. Die Emigration, die Adorno meint setzt jedoch tiefer an, sie meint eine Tätigkeit, die keine Rücksichten gegen die Gesellschaft oder gegen ein vorgestelltes Außen nimmt. Schließlich ist damit keine bloße schrullige Verweigerungshaltung verbunden, wenngleich eine Reaktion auf die geforderte Unterwerfung, sondern auch ein Lernprozess, das Autonomwerden der Mimesis. Adorno entgeht freilich die qualitative Dimension des Herrschaftsverhältnisses – nicht nur, dass man sich die Verweigerungshaltung leisten können muss – die Freiwilligkeit der Kontrakts, der Arbeit steht nicht zur Disposition, das Herrschaftsverhältnis ist absolut und verewigt sich in der Zweckmittel-Verkehrung, der bloßen Reproduktion der Arbeitskraft, weshalb m. E. über Marx Bezug auf Hegels Herrschaft-Knechtschaftsverhältnis noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Neuere Forschungen zeigen, dass Adorno sehr wohl im Bilde war über die Dynamik und Dialektik von Waren- und Kapitalzirkulation. Ihr Einsatz wäre nicht nur für eine Neuauflage der Programmatik der Dialektik der Aufklärung unentbehrlich, sondern auch angesichts der heutigen Prekarisierung von kultureller Produktion, – oder vielmehr, dass dieser durch das Kapital die Grundlage entzogen wird – allein, Adorno hat andere Ziele verfolgt. M. E. liegt die Krux seines Werkbegriffs gerade darin, dass er vor den engagierten Formen ästhetischer Produktion Halt macht und ein derart fixer Werkbegriff überlässt es uneingestanden dem Markt, über das Scheitern des künstlerischen Subjekts zu urteilen. Es reicht nicht mehr, nur aus dem Material heraus neue Formen ästhetischer Produktion zu erfinden, wie ein Rückblick auf das Informel zeigt – die Nachkriegskunst, die mit der figurativen Malerei abrechnen wollte. Adornos Verweigerung, seine Negation bleibt abstrakt, es käme darauf an, sie dahingehend weiterzuentwickeln dass sie inhaltlich Position beziehen kann – die Dialektik von Theorie und gesellschaftlicher Praxis. Bekanntlich verabsolutiert Adorno aus seiner Negation heraus die Kritik am Warenfetischismus hin zu einem werkimmanenten Verfahren, in dem man die Vorläufer des Strukturalismus – Dekonstruktion und Diskursanalyse sehen kann und für die die vielgescholtene Kulturindustrie nur noch die äußere Kulisse

---

<sup>4</sup> S. h. dazu: Maurizio Lazzarato: Marcel Duchamp et le refus du travail. Paris: 2014.

abgibt. Adorno ist m. E. nicht an politischer Ökonomie interessiert, sondern an einer Autonomie der Sprache und der ästhetischen Produktion, für die Foucault mit Nietzsche und Mallarmé (im Nachhinein) den Zugang weist.<sup>5</sup> Adorno sucht die Lösung nur in der ästhetischen Produktion und sie gibt ihm recht, insofern man nie wissen kann, wohin die Reise führt. Es mag verschwörungstheoretisch klingen, aber die letzten Kapitel seines Hauptwerks *Die Negative Dialektik* zeigen seine Unkenntnis des dialektischen Materialismus, vor allem aber, dass er nicht recht weiß, wogegen er da polemisiert. Man sagt ihm nach, dass er nicht als der wiederkam, als der er nach Amerika emigriert ist – und war nicht eingangs die Rede davon, dass nur das Gelächter der Lohnabhängigen die verkehrten Verhältnisse zum Ausdruck bringen kann? Mit vielen Autoren, die eine authentische Marx-Exegese für sich in Anspruch nehmen teilt Adorno die „Beschränkung auf die „Erscheinungsseite“ des Reproduktionsprozesses des Kapitals, die Zirkulation, so Reiters Fazit [S. 53].

Somit stellt sich die Frage, ob die voluntaristischen Aspekte seines Werks, insbesondere seiner *Ästhetischen Theorie* nicht eher einer Weiterentwicklung der Programmatik der Dialektik der Aufklärung entgegenstehen, entzieht sich Adorno nicht jeder Grundlegung und Analyse aus der politischen Ökonomie heraus? Welche Möglichkeiten bleiben überhaupt, um Adornos negativem Determinismus zu entgegnen?

Von Adorno kann man etwas lernen über den Umgang mit Einsamkeit, Vereinzelung und Ausgrenzung und Steinert geht zurück zur Reflexion über die Erwartungshaltungen, die zwischen den Individuen und der Gesellschaft bestehen. Das Leben ist voller Risiken und Wechselfälle und die stärkste Kränkung der menschlichen Natur ist der Tod. Entsprechend fatalistisch und passiv bleibt der Mensch in der religiösen Haltung, der Gegensatz von Macht und Ohnmacht bleibt absolut. Davon unterscheidet Steinert eine selbstbezogene Haltung, die keine Rücksichten nimmt. Die dritte Haltung, die artistische, die Selbstentfaltung des konkreten Menschen, um es mit Marx zu sagen wird jedoch m. E. überbewertet, schon insofern ihre Möglichkeiten auf die westlichen Zivilisationen beschränkt sind. Die verschiedenen Klassifizierungen werden weiter unterteilt und lehnen sich an Kategorien des Theaters, bzw. an die der Rhetorik an dabei stehen die charakterlichen Eigentümlichkeiten des Menschen im Mittelpunkt [S. 55]. Steinert deckt daran den Selbstwiderspruch Adornos auf, die Emanzipation über die ästhetische Produktion, welche allein auf die Negation setzt und sich erschöpfen, in Resignation umschlagen muss. Adorno hat m. E. ein Gespür für die Entfremdungen, für Abgründiges, wie seine anschaulichen Kommentare in seiner *Ästhetischen Theorie* zeigen, aber er kann die Entfaltung des konkreten Menschen nicht als universelles Ziel geltend machen und dies folgt schon aus seinem oben beschriebenen Umgang mit der politischen Ökonomie, aber auch, indem Adorno, wie hier gezeigt wird die „Individualität“ geltend macht. Gegenüber Adorno setzt Steinert entschiedener auf Herrschaftskritik, aber auch auf Antihelden. Das Arbeitsbündnis mit der Welt bleibt von Ironie geprägt, aber auch hier stellt sich die Frage – handelt es sich um eine Haltung, die das Leben erträglich macht – und wer kann sie sich noch leisten? Immerhin kann die Komik auf die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz eingehen, sie ist ihr angemessener als der ständige Hype um Arbeit und Emanzipation – oder geht es um Arbeit und Erfolg um jeden Preis? Steinerts *Hinfälligkeit der menschlichen Existenz* gemahnt zur Bescheidenheit und schützt vor Selbstüberschätzung, sie zeigt einen Ansatz, mit Krisen fertig zu werden. Dabei bleibt sie feinsinnig und klug, wie das Kind im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern [S. 57].

### **Steinerts Neuformulierung einer Programmatik der Dialektik der Aufklärung. Kritische Abgrenzung und Würdigung**

Die Erneuerung einer Programmatik der Dialektik der Aufklärung will Steinert trotz der oben genannten Einwände fortführen. Dabei ist ihm auch an einer Neubestimmung des Bildes der Kulturindustrie gelegen. Ausgangspunkt ist die erste und ursprüngliche Fassung der *Dialektik der Aufklärung* von 1944 und Reitter stellt ihre Einteilung vor [S. 59 f.]. Sie beginnt mit einem frühgeschichtlichen Szenario von Mythologie und gesellschaftlicher Barbarei, die Natur steht unter negativem Vorzeichen

---

<sup>5</sup> Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main: 1971. S. 368 f.



und wird von den Menschen jener Zeit als bedrohlich erlebt, so ist der Mythos erster Versuch der Naturaneignung. Dabei gibt der Mensch der Übermacht, die er noch nicht durchschaut eine Form, dennoch bleibt er in seinen bildlichen Personifizierungen an den Naturerscheinungen orientiert. Demgegenüber geht die historische Aufklärung wesentlich abstrakter mit der Natur um, sie wird Naturaneignung in Form von wissenschaftlicher Rationalität – jedoch gerade deshalb weiterhin von den Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie als mythische Haltung diskreditiert. M. E. bleiben diese zwischen den Extremen der Naturdämonisierung und der Naturverklärung stehen und die Naturaneignung im Sinne naturwissenschaftlicher Rationalität ist bis hin zu Foucault verpönt. Das mimetische Verhalten der Naturwissenschaften soll rein abbildlich sein im pejorativen Sinne – zusammen mit der dialektisch-materialistischen Widerspiegelung und man muss nicht weit schauen – der Vorwurf, der Wirklichkeit buchstäblich etwas anklatschen zu wollen bleibt amoklaufende Metaphysik. So gesehen ist die Position der *Dialektik der Aufklärung* m. E. eine erkenntnistheoretische Einbahnstraße, die letztlich die Natur dämonisiert – nicht die Aufklärung ist totalitär, sondern ihre Mystifikation durch die Kritische Theorie – deren oberflächliche und anmaßende Technikfeindschaft, die sie immer wieder in so enervierender Weise vorbringt. Dabei wird die naturwissenschaftliche Rationalität auf die kapitalistische Produktionsweise projiziert und wie Nietzsche geht Adorno in einen drastischen Voluntarismus zurück, in dem ein unberechenbares Subjekt einer ebenso unberechenbaren Natur gegenüber steht. Auch wenn der Bruch mit Rationalität und den verschiedenen Kausalitätsformen zur Mimesis der Moderne überleitet, schafft Adorno m. E. einen Substitutionsfall – er macht ein metaphysisches Subjekt geltend, obwohl beide Zugänge zur Wirklichkeit sehr wohl neben einander existieren und sich sogar wechselseitig ergänzen können. Wie Foucault will auch Adorno den Menschen vor seine Abgründe hinstellen, ihn mit seiner animalischen Seite konfrontieren. Schon ihrer Diktion nach mystifiziert die hier so voluntaristisch aufgeladene Kritik die Herrschaftsverhältnisse, ferner werden historische Paradigmen und erkenntnistheoretische Haltungen zu Gemeinplätzen umfunktioniert und Reiters Ausführungen zeigen, dass es sich dabei um regelrechte Tautologien handelt, etwa wenn postuliert wird, dass die menschliche Rationalität die Natur beseitigt hat [S. 63]. Fakt ist, die Menschheit ist im Begriff, die Natur in eine für sich selbst unangemessene Weise zu modifizieren, aber sie ist deshalb nicht „weg.“ Die Natur kennt wie die Nemesis keinerlei Rücksichten gegenüber dem Menschen. Wenn Adorno nach den angeführten Zitaten vehement gegen die menschliche Rationalität polemisiert, so soll sich das Denken auch „rückabwickeln“, womit einer bestimmten geschichtlichen Dynamik, wenngleich der Regression die Richtung gewiesen wird. Dabei geht er von einer völligen Zerrüttung der Subjekt-Objekt-Beziehung durch die menschliche Rationalität aus, sowohl die äußere Natur, wie auch die Natur des Subjekts ist zerstört. Ihre Beziehung wird in einen absoluten Antagonismus gestellt und da der Ursprung der Entfremdung uneinsehbar bleibt, muss sich die Dämonisierung letztlich gegen die Natur selbst richten – beide sind inkommensurabel.

Reitter hält dennoch eine Versöhnung für möglich, wenn man rückblickend die ästhetischen Strategien, welche Adorno mit Schönbergs Form der Komposition beschrieb in Betracht zieht. Emanzipation wird damit als anderer Umgang mit der Natur lesbar. Auch Steinerts Interpretation geht von einer engen Wechselbeziehung der Repression gegen die äußere, wie gegen die menschliche Natur aus, er sieht sie jedoch nicht absolut werden, sondern macht die Chance auf Emanzipation an der Befreiung der Töne aus den Konventionen der Harmonielehre sinnfällig. Die Emanzipation als ästhetische Strategie bleibt m. E. jedoch den frühen Schriften Adornos vorbehalten, die *Negative Dialektik* und die *Ästhetische Theorie* nehmen sich durchweg pessimistisch aus. Nun will sich Reitter nicht mit einer kleinen Chance in einer durchweg negativ determinierten Natur begnügen und wendet sich gegen die Begründung des menschlichen Naturverhältnisses im Mythos, mit dem die *Dialektik der Aufklärung* Natur von Anfang an mit Mystifikation gleichsetzt und das gewalttätige Verhältnis zur Natur geltend macht [S. 63]. Damit wird der Natur stets etwas Gesellschaftliches angetragen, auf sie projiziert, anstatt ihre Dialektik zu beachten, dass sie dem Menschen sowohl in angemessener wie unangemessener Weise begegnet und er in der Arbeit den Umgang mit ihr erlernt. Daher lässt sich vom Mythos das geschichtliche Verhältnis des Menschen zur Natur, die Entwicklung seiner Sekundärnatur nicht sinnvoll begründen. Auch der Begriff der Aufklärung wird durch Adorno einseitig vereinnahmt, wie Reiters weitere Ausführungen zeigen. So bleibt die Analogie zwischen der angeblich quantifizierenden

Rationalität der Aufklärung und dem Tauschwert oberflächlich. Einmal mehr wird sinnfällig, dass sich Adorno nur auf die Zirkulation beschränkt und in schiefen Formulierungen den Warentausch zur universellen Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen macht. Doch es scheint sich bei Adorno m. E. doch eher um einen Affekt gegen Naturwissenschaften und Zahlen zu handeln.

Dementsprechend wird der Warentausch bei den Anhängern Adornos bis heute vorgeführt und zelebriert, die dialektische Beziehung zum Gebrauchswert wird unterschlagen – die berüchtigte Uneinsehbarkeit des Verblendungszusammenhangs richtet sich gegen die gegenständliche Wirklichkeit, doch die bleibt bestehen, unbekümmert darum, dass sie als „falsches Bewusstsein“ etikettiert wird. Der hier entstehende Determinismus wird sogar für eine politische Ökonomie unzugänglich, vielmehr bestätigt er den Verdacht, dass die Natur von Anfang an – statt Opfer zu sein dämonisiert wird. Reiters weitere Ausführungen zeigen, dass hier ein Irrationalismus installiert wird, der nicht nur die Grundlagen der Marxschen Theorie auflöst, sondern den Topos der instrumentellen Vernunft verkultet und jede mögliche Emanzipation ad absurdum führt [S. 66].

Die Ausführungen des Verfassers zeigen ferner, dass Steinert den geronnenen, unauflöslichen Verblendungszusammenhang nicht ernst genug nimmt – er übersieht ihn wie die meisten Autoren regelrecht – und das ist folgenreich für das Schicksal der Natur. Eine Emanzipation über die Produktivkraftentwicklung wird nicht mehr möglich, damit wird auch das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis hinfällig, dass er in stets verkürzter Form vorbringt. Vielmehr soll die Kapitalisierung aller Lebensbereiche, ihre Einbeziehung in die Verwertung immer effizienter werden. Die Produktionsverhältnisse werden so umorganisiert, dass sie das größtmögliche Potenzial zur Akkumulation des Kapitals entwickeln, weshalb aus Steinerts Sicht die Emanzipation nicht von den unterdrückten Klassen her erfolgen kann. So folgt er der Dialektik der Aufklärung im Sinne der Reduktion aller Dialektik auf die Erkenntnis, wonach die Rationalität der Herrschaftsverhältnisse zwei Seiten hat – diejenigen, die die Macht über die Produktionsmittel haben und die, die durch die Produktionsmittel angewandt werden, aber umgekehrt einen Wissensvorsprung über die Produktionsabläufe, die Produktivität erwerben – wie die Befürworter des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses bei Marx argumentieren würden. Adorno und Horkheimer schließen jedoch diesen emanzipatorischen Aspekt kurz und Steinert folgt ihnen darin, wie Reiters weitere Ausführungen zeigen. Statt dessen soll sich das Herrschaftswissen als Denken in nicht näher bestimmter Weise verallgemeinern [S. 68]. Steinert setzt auf die bloße Reflexivität des Denkens, auf seine Natur, zu der Erinnerung, Ich-Bewußtsein zählen. Die verschiedenen Bewusstseinshaltungen von Herr und Knecht werden m. E. so verwischt, das Denken kommt in der Kritischen Theorie nicht mehr aus sich heraus. Im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer fordert Steinert jedoch den realgeschichtlichen Bezug und Hintergrund für eine Programmatik der Dialektik der Aufklärung ein und er stellt dazu eine heterogene Gemengelage von ökonomischen und gesellschaftlichen Beziehungen vor. Mit diesen konkreten Formen der Aufklärung in den einzelnen europäischen Ländern und Amerika werden zwar Typisierungen von Aufklärung möglich, die der Herrschaft in unterschiedlicher Weise entgegen, doch m. E. verliert das Paradigma nicht seine schwerfälligen Züge. So wäre der deutschen Haltung entschiedener zu entgegen, dass sie aus ihrem idealistischen Vernunftkomplex nicht herauskommt. Steinerts Typisierungen von Aufklärung lassen es zunächst zweideutig erscheinen, ob er die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen zugrunde legt, oder sich an geschichtlichen Formationen orientiert und Letzteres legt die bekannten Transformationen nahe, die der Weltgeist durchläuft. Andererseits analysiert er die langwierige und atypische Entwicklung der amerikanischen Aufklärung bis hin zu einer verfassungsmäßigen Konstitution und für die jüngere Geschichte der USA wird die technokratische Erstarrung durch ihre eigene Produktivkraftentwicklung sinnfällig.<sup>6</sup> Die Kehrseite der amerikanischen Aufklärung ist mehr als der Status

<sup>6</sup> S. h. dazu den Exkurs auf S. 70 f: Im Übrigen gehört es zum Gründungsmythos der USA, dass ihr die herrschende Klasse eine politische und gesellschaftliche Ordnung gab, und zwar aus der verworrenen Situation nach der Unabhängigkeitserklärung heraus. Diese galt vor allem der Absicherung der Interessen der herrschenden Klassen nach außen hin, während nicht nur das formale innenpolitische Zusammenwachsen des Staatenbundes viel Zeit in Anspruch nahm, die Demokratie, wie sie die historischen Erfahrungen in Europa mit der Französischen Revolution voraussetzt, blieb schlichtweg ein blinder Fleck und dies lässt an die Anekdoten um die Aufstellung der amerikanischen Freiheitsstatue denken. Die Erfahrung, dass es keinen Frieden in der Welt abseits der drei Bekenntnisse der Französischen Revolution geben

quo der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Brutalität und Antagonismen sind nicht so schön kaschiert wie in den sogenannten europäischen Zivilgesellschaften. Doch ist die Aufklärung diesseits wie jenseits des Atlantiks nicht vielmehr eine Verfallserscheinung, beschreiben die Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie nicht zur Recht einen unauflöselichen Determinismus? Der Gründungsmythos der USA machte sich vor allem einen rechtsfreien Raum zu eigen – wiewohl er, das kann man ihm wohl schon entgegenhalten – mit Blick auf Europa die Chance für einen Neuanfang gehabt hätte. Die herrschende Klasse war einst wie heute vom Protektionismus getrieben und für dieses Interesse musste und muss die europäische Geistesgeschichte mit ihren demokratischen Grundideen erhalten.

Aufklärung und Französische Revolution lassen sich jedoch nicht gleichsetzen, dafür spricht der unterschiedliche Umgang mit ihr diesseits und jenseits des Rheins, aber auch die unterschiedlichen Strategien, welche die deutschen Idealisten wählten, um die Zensur zu umgehen. Niemand hat die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Französischen Revolution, die Haltung der Jakobiner so minutiös analysiert wie Hegel. Zunächst erhebt Steinert nur den pädagogischen und moralischen Zeigefinger – als handle es sich um esoterisches Wissen, dann lässt er sich aber doch auf die jeweiligen Begründungskontexte ein. Als Prototyp des Französischen Rebellen lässt er den Jacques von Diderot zu Wort kommen – dabei bleibt jedoch die Schwierigkeit bestehen, dass es sich um keine soziale, sondern um eine politische Revolution handelte, die das Proletariat erst entstehen ließ. Es kann jedoch nicht nur darum gehen, die Attitüden der herrschenden Klassen zu konterkarieren, schon angesichts der absolutistischen Grausamkeiten, wie sie z. B. Foucault so opulent aber auch mit einer tiefen Menschlichkeit schildert.<sup>7</sup> Ein Königsmörder kann nicht im Nachhinein den Clown spielen, genau das zeigt der exemplarische Fall der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Demnach beleidigt jedes beliebige Vergehen den Autokraten immer in seiner ganzen Subjektivität, weshalb beide zu Anbeginn der Geschichte jeweils auf den Tod des Anderen gehen müssen, wie Hegel zeigt, bis einer sich unterwirft und hier geht es um ein geschichtliches Anerkennungsverhältnis. Spätestens auf dem Schafott muss einem Dienstmädchen, dass man nur denunzierte um es loszuwerden, dem man – eine beliebte Praxis z. B. einen Diebstahl unterstellte das Lachen vergangen sein. Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft lässt sich nicht verniedlichen, ein leerer Magen nicht mit Ironie füllen! Es ist ganz selbstverständlich, dass der Knecht oder Arbeiter „lebenstauglich“ auftreten muss, denn sonst geht er unter, schon in der Konkurrenz unter seinesgleichen. Die Lebenstauglichkeit kann keiner wie auch immer gearteten heroischen Haltung entspringen, sondern ist Teil seiner Lebensbedingungen – er muss, er wird nicht gefragt und die Geburt des Kapitalismus aus den Bedingungen der ursprünglichen Akkumulation ist eine blutige. Enteignet kommt der Arbeiter auf die Welt – und muss von der Hand in den Mund leben. Hand aufs Herz: Geht es Steinert um ein widerständiges Denken oder um eine moralische Akkommodierung an die „bestehenden Verhältnisse“? Blieb demgegenüber die Dialektik der Aufklärung der ersten Generation der Kritischen Theorie nicht authentischer, prophezeien sie der Aufklärung nicht ihr Gottes Gericht, und zwar auf Mark und Pfennig?

Ob Diderots Romanfigur die vorrevolutionären Verhältnisse angemessen widerspiegelt, bleibt dahingestellt. Wenn Adorno und Horkheimer den Weltuntergang an der instrumentellen Vernunft skizzieren, dann eher im Sinne einer drohenden Gefahr und Steinert bevorzugt diese Haltung gegenüber dem unpolitischen ewigen Raisonement des kommunikativen Handelns, in dem er die Steilvorlage für die Akkommodation der akademischen Institutionen sieht. Vom Hegelschen Paradigma des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses hat Steinert jedoch keine hohe Meinung, er analysiert es auch nicht aus dem Werk heraus, sondern orientiert sich dazu psychologisierend an Hegels Biografie. So bezieht er den Kampf um Anerkennung auf die bürgerliche Rebellion gegen die prekäre Situation des

---

kann, ihr disziplinarischer Impakt zur Umsetzung der demokratischen Rechte fehlt einfach. Die Siedler traten ganz im Gegenteil als die neuen Herrenmenschen auf, wie das in allen Exklaven oder territorial abgelegenen Gebieten so üblich ist. Wo, wenn nicht in den Kolonien treten Dekadenz und Rassismus besonders zügellos auf? Nur religiöse Minderheiten prangerten diese Mißstände an, womit Reitter nun auch zeigen will, dass die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft eine schöne idealistische Fiktion bleibt.

<sup>7</sup> Michel Foucault: Überwachen und Strafen die Geburt des Gefängnisses. (Surveiller et punir.) Frankfurt a. Main: 1976 1. Aufl.

Hauslehrerdaseins. – Hegels übrige akademische Karriere, während der er seine Schriften kontinuierlich überarbeitet wird dabei jedoch außer Acht gelassen. Schließlich: Warum soll sich Hegel bei seiner komplexen und breit angelegten Entstehungsgeschichte des individuellen wie des gattungsgeschichtlichen Bewusstseins (die Phänomenologie des Geistes) – nur auf die geistige Arbeit beziehen? Steinert hält Hegel für verbittert und erklärt daraus seine Fokussierung auf die Anerkennungsproblematik, zugleich zieht er daraus seine Schlüsse für die Vergeblichkeit der deutschen Aufklärung – ihre Resignation und politische Verantwortungslosigkeit soll in den späteren Totalitarismus führen [S. 72]. In der Tat beschreibt die *Dialektik der Aufklärung* Szenarien gesellschaftlicher Ohnmacht und Steinert verweist in ein Vakuum, das zu füllen freilich seinen Preis hätte [S. 77].

Aus den genannten Gründen mag die Situation des bürgerlichen Subjekts auch für Adorno eine große Rolle gespielt haben. In seiner Behandlung der Ilias wird Odysseus als asketischer und listiger Held vorgeführt, er passt sich den Naturphänomenen an, um nicht durch sie zerrieben zu werden. Diese List der Vernunft interpretiert Steinert als Zugeständnis; Odysseus spielt das Spiel der Sirenen ein Stück weit mit, weshalb er ihn recht voreilig als homo oeconomicus bezeichnet [S. 79]. Andererseits durchkreuzt Odysseus den Mythos und löst sich von der Natur, die angesichts des Geschichte nicht länger Subjekt bleibt. Indem der Mensch sich als geistiges Wesen erfasst, tritt er aus den geschichtlichen Mystifikationen heraus, auch wenn offen bleibt, welche qualitativ andere Rationalität Adorno und Horkheimer abseits der genannten historischen Formen avisieren.

Zusammenfassend stellt nun Reitter fest, dass Steinert in seinen Vergleichen mit der Dialektik allzu unbefangen umgeht, andererseits entlarvt er die anachronistischen bürgerlichen Projektionen, die an Odysseus herangetragen werden – wie seine Erhöhung zum Helden und im Folgenden wird Steinerts Gegenentwurf skizziert [S. 79]. So ist das Narrativ patriarchalisch angelegt, alle Handlungen zielen auf die Anerkennung Odysseus als Herrscher. Die entsprechende Selbstinszenierung, diesen Standesdünkel haben Adorno und Horkheimer gar nicht als solche kenntlich gemacht, Odysseus Entourage – seine Gefährten und Helfer spielen keine Rolle. Odysseus nimmt die Promiskuität für sich in Anspruch, lässt aber gleichzeitig die potenziellen Liebhaber seiner Frauen und seines weiblichen Personals hinrichten und dies haben die bürgerlichen Leser des 19. Jahrhunderts sicher goutiert. So spielt sich das Epos nur auf der Ebene der bürgerlichen Konkurrenten ab; Odysseus als tragische Figur bleibt Reflex auf das bürgerliche Subjekt und Adorno und Horkheimer sind einer entsprechenden Rezeptionsgeschichte unkritisch gefolgt. Die Tragik des Odysseus wird jedoch bei Steinert tiefer angesetzt: So lässt dessen Anerkennungsanspruch ins Leere, er verfehlt die konkrete Zustimmung und entsprechende rechtliche Rahmenbedingungen sind nicht vorhanden. Da ihm seine gesellschaftliche Rolle verwehrt wird bleibt ihm nur die Gewalt – die negative Selbstabgrenzung. Hier bringt Steinert m. E schon die dialektische Figur von Herrschaft und Knechtschaft ins Spiel – der Herr kann nur durch seinesgleichen anerkannt werden, da sich der Knecht unterwirft, wird die Paradoxie bei Hegel in die Geschichte verlegt. Odysseus Anerkennungsforderung bleibt abstrakt und absolut wie in der geschichtlichen Anfangssituation bestehen – Steinert interpretiert die Vergeblichkeit dieser Haltung als Niedergangsphänomen der bürgerlichen Klasse – Odysseus greift nach etwas, das er nicht erreichen kann und der Vergleich zur skizzierten Lebenssituation Hegels liegt nahe.

### **Die Aspekte für eine zustimmende Fortschreibung.**

Nach den drastischen Eingriffen und Entgegnungen, wie sie Steinert an der *Dialektik der Aufklärung* vornimmt, würdigt Reitter nun die zustimmenden Aspekte, so fügt sich die Kritik der Kulturindustrie wieder in ein emanzipatorisches Konzept; dabei wird auf Adornos Analyse des Warenfetischismus und Horkheimers Analyse der nur politischen Emanzipation des Proletariats (die Vertragsfreiheit) Bezug genommen. Letzterer prognostiziert eine nur anarchische Form der Emanzipation, weil die Arbeiter von der bürgerlichen Klasse instrumentalisiert werden – auch ideologisch werden sie in ihrem praktischen Veränderungswillen gehemmt, die Emanzipation bleibt verinnerlicht, abstrakt. Horkheimer stellt den quasireligiösen Charakter jeder Ideologisierung heraus, die Notwendigkeit, die sozial benachteiligten Klassen auf gemeinsame Ziele einzuschwören. In seinen Analysen zur politischen Ökonomie geht er jedoch nicht über die Warenzirkulation hinaus [S. 85 f.].

Die weiteren Ausführungen Reiters zeigen, dass Steinerts Begriff der Kulturindustrie zunächst unklar bleibt, zumal ihn Adorno bis hin zu kulturellen Institutionen ausweitet und deren Legitimation infrage stellt. Ferner zählt nicht nur die unmittelbare Werbung, sondern auch das politische Showbusiness dazu. Steinert nennt jedoch auch konkrete Eigenschaften kulturindustrieller Phänomene. Zunächst die schon beschriebene *Warenförmigkeit*, die auf die Gegenstände, die getauscht werden beschränkt bleibt, sodann übernimmt er Adornos Skepsis gegenüber dem begrifflichen Denken, das unter die *Verwaltungsförmigkeit* fällt.

Doch m. E. bleibt es dunkel, in welcher erkenntnistheoretischen Perspektive Adornos Kritik an den Begriffen gründen soll. Handelt es sich nur um eine unspezifische Idiosykrasie, wie sie sich gegen die Aufklärung wendet? Steinert ergänzt die abstrakte Kritik an der Verwaltungsförmigkeit um eine praktische Konnotation – die ständige Erschließung neuer Bereiche für den Markt, vom Ausspähen des Konsumverhaltens bis hin zur Enteignung öffentlicher Einrichtungen – die viel zu teuren Bürger, die wohlgemeinten Bewerbungs- und Rekrutierungsprozeduren, die Coachingindustrie, das Headhunting, der zwanghafte Terror der Produkt- und Dienstleistungsbewertungen auf dem Handy, all das soll der sozialen Kontrolle und der Aufrechterhaltung einer Schattenwirtschaft dienen, dem sogenannten zweiten Arbeitsmarkt – der Produktion einer industriellen Reservearmee und zu diesem amerikanischen Modell absoluter sozialer Kontrolle gehört, dass die kontrollierten Bürger immer hübsch freundlich bleiben sollen, eine Stereotypie und Heuchelei in den Umgangsformen, die ihresgleichen sucht – trotz des Drucks ersetzbar zu sein und trotz der Arbeitshetze – all das wird erst virulent, wenn man Adornos Prognosen praktisch auslegt. Schließlich hat die *Abriegelung der Erfahrung im Arbeitsprozess* den Menschen als Anhängsel der Maschine erst hervorgebracht, Arbeit mit menschlichem Charakter hat sich aufgelöst. Herrschaft besteht in der Instrumentalisierung, Verdummung und Entmündigung der Unterworfenen – und die Produktivkraftentwicklung wirkt daran mit – wie schon gesagt, gilt sie weder der Kritischen Theorie noch Steinert als Teil der menschlichen Emanzipation. Ferner wird uns durch die Kulturindustrie die authentische Erfahrung mit der Kunst vorenthalten, da sie für Kunstferne Zwecke und Interessen reserviert wird. Kulturindustrie verunmöglicht damit kulturelle Produktion in einer effektiveren Form, als andere Erscheinungen des Kapitalismus.

Bei aller Kritik an möglichen, streng deterministischen Konsequenzen, wie sie aus den in der *Dialektik der Aufklärung* genannten geschichtlichen und gesellschaftlichen Szenarien folgen könnten, bleibt das Paradigma der Kulturindustrie ein scharfes Schwert. Die Kritik an ihr entlastet, insofern sie die Sinne für mögliche Vereinnahmungsdiskurse schärft. Denn die Kulturindustrie suggeriert, unmittelbare Voraussetzung für kulturelle Produktion zu sein. An der kulturellen Produktion – weit davon entfernt den Broterwerb von Kulturschaffenden zu sichern verdienen bekanntlich alle Arten von Beratungsdienstleistungen. So wird die Kulturindustrie unkritisch gehypt, als kostspieliges, zusätzlich anzukaufendes individuelles Vermarktungskonzept. Sie regelt den Zugang zum Kunstmarkt und da sind zahlungskräftige Investoren gefragt. Darüber hinaus entwickelt sie sich inzwischen zum Schmiermittel einer verrohenden Gesellschaft, in der Willkür und existenzielle Unsicherheiten rasant zunehmen, auch wenn sich ihre Agenten auf der sicheren Seite wähnen [S. 90].

Die Instrumentalisierungen werden besonders in Hinblick auf den ursprünglichen Sinn der Werbung deutlich. Ein Werbegeschenk war mal eine Liebesgabe im buchstäblichen Sinne – nicht an die Erwartung einer Gegenleistung geknüpft, doch schon immer sehr mit dem sozialen Prestige und der Selbstdarstellung verknüpft. Allein Letzteres wird ausschlaggebend für die Kulturindustrie, nicht der vermeintlich manipulierende Charakter der Werbung, wie Reitter dazu feststellt [S. 91]. Dennoch bleibt sie ein Widerspruch in sich, sie ist nicht nur ideologisches Phänomen, ein party whip, der der Kultur entgegengesetzt ist, sondern sie greift die Kultur von innen her an. Schließlich: so sehr sich die Kulturindustrie anbiedert, so sehr sie auf Gleichmacherei ausgeht, so sehr macht sie den beruflichen Erfolg zum Lottospiel. Der Zusammenhang zwischen Arbeit und ihrer möglichen Anerkennung ist völlig aufgelöst, vor allem dem Publikum wird suggeriert, die Auswahl folge der göttlichen Prädestinationlehre. Die Kulturindustrie erweist sich somit als Herrschaftsinstrument, indem sie einerseits bedingungslose Gefolgschaft fordert, andererseits die, die sich ihr unterwerfen ausgrenzt und ihnen ihre Nichtigkeit und Ohnmacht suggeriert. Sie verhält sich wie eine Religion, die den Menschen

einerseits auf Abstand hält, andererseits seine Wünsche instrumentalisiert. Diese dualistischen Suggestionen sind die Begleitmusik der heutigen ökonomischen Antagonismen.

Die Erfolgsgeschichte der Kulturindustrie soll nun nach den Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie in den inneren Entwicklungen des Kapitalismus gründen; so soll der Nachkriegskapitalismus, die sogenannte „soziale Marktwirtschaft“ – Chancengleichheit und Aufstiegsmöglichkeiten versprochen haben, gemäß dem schon beschriebenen bürgerlichen Selbstverständnis. Dagegen soll der Monopolkapitalismus den „sich selbstregulierenden Markt“ – das liberale Ideal aufgelöst haben – doch diese Deutung bleibt nicht nur haltlos, sie mystifiziert sogar die Kontingenz zwischen erbrachter Leistung und Anerkennung; die Konkurrenz und die damit verbundenen gesellschaftlichen Antagonismen werden einfach nur verleugnet. Vor allem bleibt ein performativer Widerspruch bestehen, dass Erfolg in der kapitalistischen Produktionsweise gründet, die Ursachen gesellschaftlicher Benachteiligungen werden uneinsehbar [S. 94]. Adorno und Horkheimer beklagen nur den Niedergang der bürgerlichen Klasse – sie outen sich als Anhänger des Ordoliberalismus à la Hayek. Dabei wird die Kulturindustrie geschichtliches Subjekt, ohne dass die Substitution des Monopolkapitalismus durch die Kulturindustrie näher beschrieben wird, auch schließt dies eine Verkehrung von Ursache und Wirkung ein, die Kulturindustrie kann allenfalls Erscheinungsform eines bestimmten Stadiums der kapitalistischen Produktionsweise sein. Adorno und Horkheimer wollten jedoch an der Kulturindustrie ein unspezifisches totalitäres Phänomen, nicht den Totalitarismus als politisches System kenntlich machen, und die Unterscheidung sei schon deshalb wichtig, um dem inflationären Gebrauch des Totalitarismusvorwurfs zu entgegnen, so Reitter [S. 95]. Denn diese Freund-Feind-Zuschreibungen eines „guten Westens“ vs. „bösen Ostens“ dienten schon immer der Diskreditierung und Dämonisierung der Linken, und derartige Kurzschlüssen, Pseudoargumentationen befördern den Aufstieg der Rechtspopulisten, möchte man hinzufügen. Insofern erlangt die ursprüngliche *Dialektik der Aufklärung* wieder eine politische und emanzipatorische Bedeutung; das Phänomen eines gesellschaftlichen Totalitarismus bezeichnet die allgemeine gesellschaftliche Erstarrung, die Abwehrhaltung gegenüber jeder Kritik – wie sie den Populismus herauf beschwört. Die Kulturindustrie ist längst zum Kitt gesellschaftlicher Antagonismen, zu „einem weiter so um jeden Preis“ geraten, vor allem aber stellt Steinert den gesellschaftlichen Totalitarismus als Prozess und Rückkopplungsphänomen heraus, die Kulturindustrie veruniversalisiert sich zum Maßstab kultureller Produktion. Vermittels ihrer immunisieren sich die Herrschaftsverhältnisse gegen jede Form von Widerstand. Für eigenständiges Denken, für die Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung fehlt nicht nur jeder Raum sondern auch die Zeit. Die ursprüngliche *Dialektik der Aufklärung* beschreibt demnach eine in sich kreisende Erstarrung. Freilich bleibt das gesellschaftliche Subjekt, die Kulturindustrie recht unspezifisch, außer dass es in negative Zuschreibungen eingekleidet wird und der anklagende Ton überwiegt. Reitter kritisiert die scheinhafte Harmonie dieses sich ausbreitenden Phänomens [S. 96]. Die Tendenz zur Gleichförmigkeit erzeugt einen Sog der Anpassung. Was Menschen als Individualitäten hervorzubringen vermochten, wird durch Stereotypen abgelöst. Dabei wird es immer schwieriger mit Steinert noch eine Befreiung aus diesem Determinismus geltend zu machen. Adornos ablehnende Haltung lässt sich nur schwerlich für emanzipatorische Auswege stark machen. Dennoch behauptet er, nur Apologeten der Kulturindustrie würden Adorno unterstellen, ihre Bedeutung zu verabsolutieren, wenn er gegen den Konformismus polemisiert. Wenn Steinert jedoch so für Adorno eintritt, bleibt die Unterscheidung zwischen geschichtlichem Subjekt und Objekt schwierig, und die Frage steht im Raum, ob Adorno den schlechten Universalismus der Kulturindustrie angreifen will, oder nicht vielmehr installiert. Welche Höhe kann Adornos Kritik an der Kulturindustrie noch haben? Geht sie über die lapidare Feststellung, dass die Kulturindustrie die Erscheinungsform versteinerteter gesellschaftlicher Verhältnisse ist, hinaus – wird die Glaubwürdigkeit seiner Distanznahme nicht doch eher fraglich?

Der Begriff soll in die Krise geraten sein, weil er einseitig mit der Hochkultur in Verbindung gebracht wird. Damit nimmt man m. E. nicht nur ihm selbst, sondern auch der kulturellen Produktion ihr emanzipatorisches Potenzial – wohl bleibt die Basis, Adornos Begegnung mit Schönberg, sein musikalisches Konzept schmal, Adornos Position wäre sicher überzeugender gewesen, wenn er andere

Bereiche ästhetischer Produktion miteinbezogen hätte. Die Massenkultur war nie ein Ausweis der Durchdringung gesellschaftlicher Antagonismen, die dort zum Thema werden, wo man es in der Regel nicht erwartet. Dabei muss es sich auch nicht um einen elitären Gestus handeln, wie hier behauptet wird [S. 99]. Ernstzunehmende ästhetische Produktion kämpft viel zu sehr mit ihrer Randständigkeit, sie setzt sich mit den prekären Randbedingungen auseinander, in denen sie entsteht, wofür sich die Artefakte von internierten psychisch Kranken, die Art Brut in Österreich als Beispiel anführen ließe. Nicht das Wissen zählt, nicht die akademische Ausbildung, die Künstler wie Arnulf Rainer gleich wieder abbrachen, aber sein Begriff der authentischen *Selbstreproduktion*.<sup>8</sup> Und die ist bei Schamanen genauso anzutreffen, wie bei Kranken – Beuys hat sein Trauma, über Sibirien abgestürzt zu sein, und von Schamanen gerettet worden zu sein immer wieder inszeniert, Wölffli hat außerhalb seines Hospizes nie etwas von der Welt gesehen, doch er erfindet hinter Anstaltsmauern die Welt neu und beschreibt sie in kartografischen Zeichnungen. Vielleicht hat man Adorno mißverstanden und ihm als elitären Gestus angekreidet, was eher einer autistischen Haltung entsprang. Vielleicht lag es ihm als philosophischen Schriftsteller eher, diese Verfahren zu kommentieren, als sich auf Experimente dieser Art einzulassen und das wären m. E. die Fragen, die an seine ästhetische Theorie, wenn man sein Werk unter diesem Vorzeichen sieht – zu richten wären. Adorno drang zu einem widerständigen Konzept nicht vor, er wusste aber um das Wie und diese Erklärungslücke mag elitär erscheinen, doch die Selbstreproduktion setzt gerade den absoluten Bruch mit den monumental, geläufigen Ansprüchen voraus – weshalb sie allein so spannend, aber auch so unzugänglich bleibt. Es führt jedoch nicht weiter, die Kulturindustrie als ideologisches Phänomen – das sie immer bleiben wird der kulturellen Produktion entgegenzusetzen. Unbestritten bleibt, dass sie anregend sein kann, aber Plastikmüll kann auch anregend sein. Solange es Menschen gibt, wird es auch kulturelle Produktion geben, unabhängig davon, wie sehr sich die Kulturindustrie ausbreitet – ein Gedicht findet auch auf einem Zahnstocher Platz.<sup>9</sup> Adornos Dilemma besteht m. E. darin auf ein ideologisches Phänomen wie das die Kulturindustrie nur zu reagieren, während die Lösung, der Ausweg nicht beschrieben werden kann und das liegt an der prinzipiellen Inkommensurabilität der verglichenen Haltungen zur Wirklichkeit. Auf einer soziologischen Ebene sucht Steinert nach Interaktionsmöglichkeiten mit der Kulturindustrie – sicher, sie finden statt, kritisch, aber auch affirmativ und mit Erfolg gekrönt. Dabei handelt es sich jedoch immer schon um eine Metakritik, die die ästhetischen Strömungen und Impulse am Verhältnis zur Kulturindustrie misst. Außenansichten, die die Postmoderne als ihre Fortschreibung ausweisen und Adornos Kunstbegriff nachtrauern, der aber m. E. schon in seiner Performativität die spätere Gemengelage nicht nur historisch, sondern auch inhaltlich vorwegnimmt. Man kann der Postmoderne den Status einer „Kulturindustrie 2.0“ zuschreiben, es wird aber genauso wie im ersten Fall innerhalb ihrer immer erfolgreiche Vereinnahmungen geben, als auch Widerständiges. Hier wird implizit Adornos Kunstbegriff vorausgesetzt, obwohl dazu nicht nur zu wenig Material vorhanden war, sondern er sich auch jeder Vereinnahmung entziehen muss – soweit bleibt Adorno schon konsequent. Die Ästhetik ist nicht kommensurabel mit ihr äußerlich angetragenen Debatten, welchen Erklärungswert sie auch immer haben, sie können ihre autonome Sprache nicht ersetzen. Genausowenig, wie Kunst eine widerständige Haltung explizit voraussetzt, genausowenig kann sie dafür vereinnahmt werden – Steinerts Kritik ist m. E. nicht konsistent; auf welche Phänomene kultureller Produktion er sich bezieht woher sich ihre Verallgemeinerung legitimiert bleibt unklar.

Eine Debatte über das Verhältnis von „ernster“ und „weniger ernster Kunst“ führt nicht aus dem Dilemma heraus und Reiters weitere Ausführungen machen sinnfällig, dass Adorno den Autonomiebegriff zwar mit universalem Anspruch formuliert hat, er hat ihn aber auch an sich gerissen und für sich konzeptionell und theoretisch vereinnahmt. Angesichts ähnlicher Schicksale und Positionen – bleibt die *öffentliche Einsamkeit* nicht doch ein Wiener Topos? Grundsätzlich reagiert die Kulturindustrie auf das Bedürfnis von Produzenten nach Öffentlichkeit, insofern ist sie kein rein ideologisches Phänomen, sondern gibt auch Aufschluss über die Arbeitsbedingungen. Inzwischen werden diese

<sup>8</sup> Arnulf Rainer: Schriften. Selbstzeugnisse und ausgewählte Interviews; [erscheint anlässlich der Ausstellung „Arnulf Rainer. Der Übermaler“, Alte Pinakothek, München, 10. Juni bis 5. September 2010]; hrsg. und mit einem Nachw. versehen von Corinna Thierolf: Ostfildern: 2010.

<sup>9</sup> Motto von „Prolog – Heft für Zeichnung und Text“. <https://prolog-zeichnung-und-text.de/menuevlnr3.html> [5.3.2020].

auch aktiv reflektiert und thematisiert und kulturelle Produktion wird sogar mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt. Steinert sieht in solchen Entwicklungen Arbeitsbündnisse, zu nennen wäre ferner der kritische Einsatz von Medien. Moderne Kommunikationsformen werden zum Mittel ästhetischer Produktion – etwa die Mail Art. Eine neue Programmatik der Dialektik der Aufklärung müsste in der Kritik der Kulturindustrie gründen, doch Steinert geht noch weiter, um die wechselseitigen Bezugnahmen von kultureller Produktion und Kulturindustrie aufzudecken. Hier kommen die schon angesprochenen, verschiedenen Arbeitsbündnisse wieder zum Einsatz. Erst als Interaktion, an ihren konkreten Inhalten würde die ästhetische Produktion somit ein widerständiges Potenzial entwickeln. Andererseits suggeriert der Begriff des Arbeitsbündnisses verschiedene Formen des Kontrahierens, als hätten die Produzenten nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Pflicht, unternehmerisch aufzutreten. In der Praxis funktionieren sie m. E. mehr schlecht als recht und sind allfälligen Instrumentalisierungen ausgesetzt, ferner sollte man den Autonomieanspruch Adornos nicht aufgeben – denn zunächst einmal nimmt ästhetische Produktion keine Rücksichten auf die Gesellschaft oder auf ein irgendwie vorgestelltes Außen. Nur aus der innovativen Praxis heraus lassen sich dann neue, andere Bezugnahmen deuten. Ein Angebot für ein Bündnis existiert nicht, die challenge muss man sich schon selbst suchen und von Arnulf Rainer gibt es eine Arbeit, die sich „Heideggers Holzwege“ nennt. Sein Weltverhältnis bestimmt ein Artefakt selbst und dies kommt mit Adornos Autonomieanspruch zum Ausdruck, soll ein Arbeitsbündnis jenseits der gängigen Zweck-Mittelrelation ein Genre, eine bestimmte Haltung zur Wirklichkeit beschreiben, so kann das nur post festum geschehen und hier ist man von der Kulturindustrie zu den Ismen gelangt [S. 101]. Und die Protagonisten, die für eine widerständige Ästhetik zitiert werden, sind doch eher singuläre Erscheinungen – somit kommt man ohne den Werk- und Autonomiebegriff Adornos nicht aus. Ein Werk lässt sich nicht in ein *Ereignis* oder gar in ein politisches Statement verflüssigen ohne das dazugehörige Subjekt. M. E. wird ein politisches Statement sogar erst zu einem solchen als extrem subjektive Inszenierung. Jedes Ding nimmt Raum und Zeit in Anspruch – auch ein menschlicher Körper. Schließlich ist Adornos Autonomieanspruch nicht nur als Rückzugsgefecht zu sehen, ein Manifest kann leise oder laut sein, poetisch oder gewalttätig – Anselm Kiefers skandalöse Selbstinszenierungen mit Hitlergruß – und wenn Adorno in einem Punkt große Beharrlichkeit gezeigt hat, dann war es das Eintreten für den Autonomieanspruch ästhetischer Produktion durch sein Werk hindurch. Neben solchen steilen Arbeitsbündnissen gibt es aber auch die Agenten, die auf kommunaler Ebene unterwegs sind, sich aktiv zwischen Protest und Diplomatie einmischen, oder Atelieregemeinschaften, die sich auch durch eine vermeintliche Legionellengefahr nicht zwangsweise entmieten lassen.<sup>10</sup> Die Land-Art, auf die bei Steinert verwiesen wird begreift sich teilweise als direkte ökologische Intervention, sie leistet Überzeugungsarbeit bei den Landwirten, unterstützt sie aber auch durch konkrete Projekte. Das demgegenüber alles, was ins Museum gelangt eine abtötende, erstarrende Zurichtung erfährt ist ein großes Thema von Duchamp, auf den hier auch verwiesen wird [S. 101]. Um noch einen Widerspruch gegen die von Steinert propagierte Auflösung des Werkbegriffs vorzubringen – bei aller Zustimmung zu den vielfältigen performativen Ausdrucksformen, zum *Ereignis*, zu ihrer Notwendigkeit sei auf Diter Roths Schimmelmuseum verwiesen und seine Produktion von Hegelwürsten. Die Erwartungen an das Konzept des Ereignisses trifft sicher auch das Phänomen des Whistleblowings, wie es als ästhetische Strategie erkundet wird.<sup>11</sup> Wie alle spektakulären Aktionen lässt es sich jedoch nicht nur medial vermarkten – es setzt wie aufwändige Performances auch viel Kapital und gute Kontakte voraus. Der Künstler, so Reitters abschließende Feststellungen zum Exodos aus der Kulturindustrie wird zum Markenzeichen, Rehabilitationen auf Umwegen sind also nicht auszuschließen. Auch serielle und industrielle Produktionsweisen, bei denen Künstler Helfer in ihren Ateliers beschäftigen, haben sich längst durchgesetzt.<sup>12</sup> Eine gewagte Behauptung sei dem hinzugefügt: M. E. bietet vielleicht weniger Adornos Werkbegriff, als seine vehemente Entgegnung gegen die Kulturindustrie, seine „Negation“

<sup>10</sup> #Exist, Raum für Kunst in München.

<sup>11</sup> Geoffroy de Lagasnerie: Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning; übersetzt von Jürgen Schröder. Berlin: 2016.

<sup>12</sup> S. h. dazu: Eva Jospin. Waldträume. Ausstellungskatalog. hrsg. von: Britta E. Bulmann, Annette Reich, Britta Museum Pfalzgalerie Kaiserslautern und Bettina Wohlfarth. Edition Canz. Berlin: 2019.



für alle diese Entwicklungen Raum und hält sie auf dem Prüfstand – schon indem er an der Geschichte Maß nimmt und damit jeder Form von ästhetischer Produktion die Grundlage entzieht, auf die sie sich stellt – dies ist wohl zugleich ihr Antrieb weiter zu machen und Arnulf Rainer *malte, um die Malerei zu verlassen*, wie er sagt – das erinnert doch an Schönbergs Programmatik, ihn interessiert die potenzielle Zerstörung des Werks, er beschreibt die ästhetische Praxis *als die eigentliche Form des Lebens*<sup>13</sup> – womit er die Arbeit verlässt, ohnehin ist der Begriff des Arbeitsbündnisses m. E. nicht so glücklich gewählt – und um die Frage nach der emanzipatorischen Funktion von Kunst zu beantworten – hier wäre sie, er macht diese Praxis stark für eine alternative Lebensweise.

### **„Humankapital“ vs. widerständiger Lebensweise – die Analysen von Resch und Steinert.**

In Zusammenarbeit mit Christine Resch hat Steinert den starren Anschein der Kulturindustrie geschichtlich und ökonomisch untersucht; so haben sie sich in *Kapitalismus, Portrait einer Produktionsweise* das Ziel gesetzt, die Kritische Theorie den heutigen Erfordernissen entsprechend zu aktualisieren. Dabei gehen sie auf die apologetische und subalterne Haltung der positiven Wissenschaften ein – als würde keinerlei kritische Anstrengung nützen, sich mit den gegenwärtigen Krisen auseinander zu setzen. Angesichts dessen scheint Kritische Theorie, ihre Fortschreibung ein singuläres, einsames, wenn nicht auch luxuriöses Unternehmen, doch immer besser, als die entfremdete wissenschaftliche Arbeit – Reitter lässt die Abgründe fühlen, die dazwischen liegen [S. 105]. Doch es bleibt nicht beim *Unbehagen in der Kultur*, dem nachzuspüren sicher anzuraten wäre. Resch und Steinert gehen recht herzerfrischend und ohne Umwege zur Kritik über. Während die Bildungseinrichtungen schon immer die stickige Luft – heute den erstickenden Mief einer verwalteten Welt atmeten – die Universität ist ein Totenhaus, insbesondere die Kunstgeschichte und wie sie betrieben wird – geht es da draußen nicht so vornehm zu. Das Leben ist kein Ponyhof. Der konkrete Markt – dort wo man seine Haut hintragen muss, gestaltet sich ganz anders, als der der PowerPoint-Präsentationen in den Massenveranstaltungen der Wirtschaftswissenschaften. Wenn vom Markt die Rede ist, geht es überhaupt nur um die „Erschließung“ von weiterem Humankapital eine andere Form der Arbeit als die der entlohnten Erwerbsarbeit findet schon lange keine Anerkennung mehr. Diese „anderen Formen von Arbeit“ werden wie inexistent behandelt und dennoch implizit vorausgesetzt, um die Reproduktion der Erwerbsarbeitskraft zu gewährleisten. Die Erschließung nicht kapitalistischer Produktionsbereiche führt immer wieder beispielhaft die Expansion des Kapitalismus auf externer Grundlage vor; ob die ursprüngliche Akkumulation andauert (Rosa Luxemburg; Althusser) bleibt strittig. Die Expansion kann u.a. auch an der Monopolisierung von Boden gezeigt werden. Für die Autoren Resch und Steinert steht die Herrschaftsform des Kapitalismus im Mittelpunkt des Interesses, seine lebensweltlichen Auswirkungen und auch Reitter geht es um eine substanzielle Auseinandersetzung mit Marx Theorie – nicht um einen akademischen leeren und zynischen Formalismus. Mit den Zuschreibungen zu einzelnen historischen Erscheinungsformen gehen die Autoren zurückhaltend um, für die gegenwärtigen Entwicklungen legen sie sich jedoch auf den Neoliberalismus fest, und hier zeigt sich, dass die Analyse über die unmittelbar ökonomischen Bedingungen hinaus gehen muss, denn ohne die Erscheinungsformen dieses Herrschaftsverhältnisses in den Blick zu nehmen lässt sich auch nicht sinnvoll über Formen des Widerstands sprechen [S. 107]. Neben der Erkundung der emanzipatorischen Strategien orientiert sich die oben genannte Darstellung an den monopolkapitalistischen Entwicklungen, wie sie Marx im 3. Band des *Kapitals* beschreibt. In dem Moment, in dem das Gesamtkapital die Gesamtarbeit hervorbringt, entsteht eine vereinheitlichte Kapitalistenklasse, die ein gemeinsames Interesse an der Ausbeutung der Arbeiter hat. Ferner steht für die Autoren die sozialgeschichtliche Dynamik im Blickpunkt, wobei sie den Bogen von ursprünglicher Akkumulation hin zum Fordismus und zum Neoliberalismus ausspannen [S. 108 f]. Dabei wird deutlich, dass die politische Ökonomie ohne die historischen Formen der Emanzipation, wie die ArbeiterInnenbewegung gar nicht nachvollziehbar wäre, auch in Hinblick darauf, dass die Sachzwänge von den Letztgenannten nicht von

---

<sup>13</sup> Arnulf Rainer: Noch vor der Sprache. Mit Texten von Rudi Fuchs und Arnulf Rainer. Ausstellungskatalog. Stedelijk Museum Amsterdam: 29.1.-2.4.2000.

Anfang an durchschaut wurden, der Protest hielt sich zunächst im Rahmen der *moralischen Ökonomie* [S. 109]. Die Autoren verweisen darauf, dass die ArbeiterInnenbewegung schon immer inhomogen war, weil die industriellen Kapitalisten darin erfindungsreich bleiben, sie zu spalten. Ferner grenzen sie drei wesentliche Erscheinungsformen der kapitalistischen Produktionsweise von anderen Begleitumständen ab dies wird wichtig in Hinblick auf andere Lesarten des *Kapitals*. Demnach kennzeichnet den Fordismus die Massenproduktion, den Taylorismus die Steigerung der Produktivität durch die entsprechende Arbeitsorganisation und den Keynesianismus die Steuerung „des Wachstums“ durch politische Instrumente. Mit den genannten Erscheinungsformen sind unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse verknüpft sowie unterschiedliche politische und gesellschaftliche Konstellationen. Aus der letztgenannten aktuellen Situation wird unmittelbar deutlich, dass sich konkrete Instanzen politischer Veränderungen schwer ausmachen lassen – eine selbstbewusste Arbeiterschaft, die wechselseitige Selbstwahrnehmung aus der scharfen Abgrenzung gegenüber dem jeweils Anderen gibt es nicht. Reitter geht es aber nicht um eine Soziografie der 20er Jahre in Wien – sie macht nur sinnfällig, dass die Interventionen heute – und zwar ausschließlich von „oben her“ stattfinden. Dabei ist der Klassen Gegensatz nicht aufgehoben, sondern hat ganz im Gegenteil eine universellere Gestalt angenommen – wobei das konkrete Subjekt der Emanzipation zum Verschwinden gebracht wird [S. 112]. Die Autoren zeigen ferner, dass sich die kapitalistische Produktionsweise in ihrer heutigen Erscheinungsform die hegemonialen Verhältnisse früherer Produktionsformen zunutze macht, so werden prekarierte gesellschaftliche Randbereiche profitabel gemacht und deren Bedingungen entsprechend verewigt. Auch die militärgeschichtliche Strukturen werden vom Neoliberalismus angewendet und Adornos Rationalitätskritik wird damit bestätigt. Ideologisch tritt der Neoliberalismus als wildgewordene Epistemologie eines alternativlosen Kapitalismus auf – vor allem durch die Medien. Zu seiner ökonomischen Ordnung gehört es, den innerbetrieblichen Frieden aufzukündigen und dem Recht des Stärkeren zu seinem Platz zu verhelfen. Was die Arbeitsleistungen einst förderte – Kooperation und Anerkennung wird zerschlagen, erscheint als Produktivitätshemmnis. Die Arbeit wird zum alleinigen Lebensmittelpunkt, ohne dass sie sicherer wird und das sogenannte Lebensarbeitsverhältnis ist abgeschafft. In der allgegenwärtigen Konkurrenz „befreien“ sich die Sieger von den sozialen Strukturen, die Antagonismen werden steiler, unmittelbarer und die Klassengegensätze verlieren, wie schon gesagt ihre sichtbaren Grenzen. Dafür werden Metaebenen der Kontrolle eingerichtet; allem Anschein entgegen, dass der Neoliberalismus die Bürokratie verschlanken würde, ufert das sogenannte Beraterwesen aus [S. 114]. Kopf und Handarbeit erfahren eine durchgreifende Trennung und was an „unspezifischen Wissen“ nicht durch den Beratermarkt gefiltert wird, gilt als überflüssig. So wird nicht nur das Wissen transformiert und hegemonial eingesetzt, bis hin zur Bevormundung und Enteignung gut ausgebildeter Individuen – die Arbeit verliert jeden schöpferischen, gar eigenständigen Charakter angesichts der sie überlagernden neuen Kommandostrukturen und Überwachungsmechanismen. Die sogenannte Wissensgesellschaft transformiert sich zur Machtstruktur – eine Treibsandkulisse und auch hier lässt sich die *Dialektik der Aufklärung* als Kronzeugin anführen. Die Berateragenten sind unterwegs in der Erschließung neuer Ressourcen, sie agieren heteronom, doch die Gemengelage kapitalistischer Interessen wird labiler. Die Ausführungen von Steinert und Resch zeigen, dass die neoliberalistischen Interventionen und Transformationen des Wissens dieses mystifizieren bis hin zu seiner völligen Pervertierung und Erschöpfung [S. 116]. Angesichts der Auswüchse im Umgang mit der Ressource „Humankapital“ wird nun auch einsichtig, warum die Autoren die emanzipatorische Wirkung der Produktivkraftentwicklung bestreiten. Vielmehr wird abhängige Arbeit zum Hebel der Ausgrenzung – die Arbeit wird gegen die Individuen instrumentalisiert. Vor allem im kulturellen Bereich und im Bildungswesen ging die Tendenz schon immer dahin, die „Sümpfe trocken zulegen“ – gesellschaftliche Nischen, die auf Kooperation, Selbstorganisation oder Subsidiarität beruhen zu gentrifizieren – wenn sie sich nicht vermittels des Leistungsprinzips – „strengt euch mehr an, wenn ihr in den Genuss städtischer Förderung kommen wollt“ – oder anderweitig als produktivitätssteigernder Impakt nutzen lassen. So wird das Ehrenamt zum Zwangsehrenamt, die Generation Praktikum hängt in der Warteschleife auf Jobs und opfert ihre besten Jahre, man ist zu jung, zu alt, bis man wirklich alt ist, Kinder können sich angesichts des teurer werdenden Wohnraums nur solche Familien leisten, die auf eine gesunde und inzwischen auch zahlungskräftige

Großelterngeneration zurückgreifen können, die Betreuung von Familienangehörigen kommt im Nullsummenspiel der Gesundheitsleistungen nicht vor. So wird Adornos These bestätigt, dass die Lebensweltlichen Konsequenzen der Notwendigkeit, alles in klingende Münze verwandeln zu müssen – die Rationalität einer Warengesellschaft, die bis in die letzten Winkel vordringt und Lebensgrundlagen zu Privilegien macht – z. B. gute Luft als Frage der Wohnlage – die Bürokratisierung sämtliche gesellschaftlichen Bereiche verkümmern lässt und im Übrigen den Menschen mehr den je zum Anhängsel der Maschine werden lässt – dann nämlich, wenn die verwaltete Welt ihre Kommandostrukturen auch entsprechend technisch-rational umgestaltet und erweitert. Wo Letzteres nicht möglich ist oder branchentypisch fehlt bleibt nur die Unterwerfung – wider besseren Wissens.

Die vermeintlich veränderte Zusammensetzung der Produktivkraft – der hohe Anteil an Wissen spricht jedoch nicht für eine Auflösung der Marxschen Werttheorie – im Gegenteil mit dieser lässt sich „die Wissensökonomie“ als Herrschaftsverhältnis kenntlich machen, wie Reiters Kommentar zeigt [S. 117 f.]. Nicht die inhaltliche Zusammensetzung der Produktivkraft ist wesentlich, sondern ihr gesellschaftlicher Charakter – die Art und Weise, wie sie vergesellschaftet wird. Andere Darstellungen, die dies vermischen verkennen den Herrschaftsanspruch. Im Übrigen hat die Produktivkraft auch andere Anteile, selbst wenn sie heute als Wissensarbeit erscheint – gerade darin besteht der Bewusstseinsreflex – die unausgesprochene Einverleibung anderer Formen nützlicher Arbeit. Die Produktivkraft wird von verschiedenen Bedingungen bestimmt, u.a. resultiert ihr Fortschritt aus der geschichtlichen Naturaneignung (Sekundärnatur des Menschen). Doch wie sich gebrauchswertproduzierende Arbeit zusammensetzt ist vernachlässigenswert, entscheidend ist ihre Vergesellschaftung und die Anekdote über Aristoteles ironische Gleichsetzung von fünf Betten mit einem Haus im *Kapital* soll die Inkommensurabilität von Gebrauchswert und Tauschwert sinnfällig machen. Über diese Abstraktion hinaus haben die obigen Analysen von Resch und Steinert gerade die Stillstellung der Produktivkraftentwicklung durch die Erschließung gebrauchswertproduzierender Arbeit für den Verwertungsprozess gezeigt. Wenn jedoch die Dialektik von Gebrauchswert und Tauschwert ignoriert wird, bleibt die Aneignung und damit verbundene Deformation des Wissens als „Wissensökonomie“ uneinsehbar. Die Gleichsetzung konkreter nützlicher Arbeiten als abstrakte Tauschwerte ist gerade der Ausgangspunkt der „Wissensökonomie“ – als Transformation des Wissens zu Herrschaftswissen oder seine Substitution durch Ideologie.

Abschließend geht die facettenreichen Analyse von Resch und Steinert auf die Bedingungen der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise ein. Sie setzt, wie schon angesprochen verschiedene andere Formen von Arbeit – historisch gesehen verschiedene Formen der Arbeitsteilung voraus, der die Nahrungsmittelproduktion als ursprünglichste Produktionsform zugrunde liegt, wie Marx im 3. Band des *Kapitals* zeigt. Die Familie wird bei Steinert und Resch nicht unmittelbar der Warenproduktion unterstellt, sie beziehen sich auf den archaischen, jedoch erweiterten Begriff des Patriarchats, wengleich auch hier ein Herrschaftsverhältnis verewigt werden soll. Die Arbeitsteilung zwischen Erwerbsarbeit und Haushalt bzw. Familie sei typisch für die besitzenden Klassen. Aber auch die Besitzlosen halten an den stereotypen Bindungsformen fest, die unser Gefühlsleben und unser sittliches Selbstverständnis prägen. Die starren Bindungen scheinen der kapitalistischen Produktionsweise eher entgegenzustehen, doch sie sind der Rückzugsort um die Bedingungen der Erwerbsarbeit zu ertragen und so gelangen die Autoren zu dem Schluss, der in Hinblick auf die isolierte Produktionsweise privater Produzenten so paradox gar nicht ist, wie er scheint – dass die kapitalistische Produktionsweise auf der patriarchalen Familienstruktur gründet [S. 121].

In der Diskussion anderer Herrschaftsformen als Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise gehen die Autoren jedoch weit über die *Dialektik der Aufklärung* hinaus. Ferner lassen sich ein und derselben Erscheinungsform kapitalistischer Produktion verschiedene politische Systeme zuordnen. Schon insofern muss der Begriff für eine Herrschaftsform spezifischer sein. Schließlich zeigt sich an dieser Gemengelage, dass der Kapitalismus seinen emanzipatorischen Nimbus verlieren muss, wie ihn, so Reitter noch die zweite Generation der Frankfurter Schule geltend machte. Die Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise ist wenig heterogen – zumal in Hinblick auf mögliche Überlagerungen durch die ursprüngliche Akkumulation. Resch und Steinert entgrenzen sie soziologisch – weit

über Marx hinaus, der an den Gegensätzen von Sklaverei, Feudalismus und kapitalistischer Produktion festhält; Reitter führt zu ihren gewalttätigen Zügen die entsprechende Studie von Heide Gerstenberger an und es handelt sich um ein auch von der marxistischen Orthodoxie lang verkanntes und unterschätztes Phänomen. Schon ihrem Wesen nach verleibt sich die kapitalistische Produktionsweise ihre Grundlagen ein, wie hier vielfach gezeigt wurde. Keineswegs kann sie mit der Apotheose der besten aller möglichen demokratischen Welten zusammengehen, wie man hierzulande in den 90ern noch reichlich eurozentrisch und borniert vermeinte.

Widerständiges Denken und Handeln begreifen Resch und Steinert als Entgegensetzung zur Interessenpolitik, sie geben jedoch dafür keinen Leitfaden vor, sondern zeigen nur, dass Ersteres gelebt werden muss und damit das Potenzial hat, sich gegen das unspezifische und abstrakte Wesen der Letzteren durchzusetzen [S. 123]. Die Praxis des Ersteren schafft zumindest die Voraussetzungen, die bleierne Wirklichkeit sakrosankter kapitalistischer Instrumentarien infrage zu stellen, ohne sich Illusionen hinzugeben. Konsequenter formulieren sie aus der *Lebensweise*, der Praxis heraus einen Gegenentwurf, der das *bedingungslose Grundeinkommen* und eine *soziale Infrastruktur* umfasst [S. 124]. Dieser Vorschlag scheint schon deshalb plausibel – weil das Gros der Überflüssigen und massenhaft Enteigneten rasch anwachsen wird und eine qualitative gesellschaftliche Umwälzung nach sich ziehen muss. Ob es sich dabei um ein realistisches Szenario handelt – bleibt nicht zuletzt auch in Hinblick auf den globalen Klimawandel und die damit verbundenen möglichen künftigen Kriege und Verteilungskämpfe um die lebenswichtigen Ressourcen fraglich.

### **Steinerts Flirt mit Foucaults „Überwachen und Strafen“ und die Rezeptionsgeschichte durch die Kritische Theorie**

Das Steinerts Tätigkeit als Kriminalsoziologie gewidmete Kapitel behandelt schon einleitend Foucault despektierlich – als „*Herrn F.*“, aber man wird sehen, warum. Steinerts Kritik am Strafvollzug nimmt ihren Ausgangspunkt an einer älteren Diskussion über dessen Abschaffung und sie ist Teil seiner umfassenden Aufdeckung repressiver Strukturen. Die entsprechenden Analysen sind jedoch über sein Werk verteilt und nicht ohne weiteres zugänglich. Reitter fokussiert daran zwei Problematiken – einmal den gesellschaftlich wenig konstruktiven Umgang mit Kriminalität, dann aber auch das zwiespältige Wesen dieses Begriffs [S. 125 f.]. So haben das öffentliche Interesse an Sicherheit und die exekutiven Institutionen wenig Gemeinsamkeiten. Der Kriminalitätsdiskurs kümmert sich wenig um die Täter-Opfer Beziehung, auch was die Menschen subjektiv als „kriminell“ wahrnehmen, wird durch die Institutionen nicht entsprechend behandelt. Schon das Zivilrecht stellt gar nicht auf Wiedergutmachung ab und die Opfer werden durch die exekutiven Behörden oft nicht mit entsprechender Rücksicht behandelt, eher noch weiter eingeschüchtert. Eine einfache Subjekt-Objekt, bzw. Täter-Opfer-Beziehung soll auch nicht den Ausgangspunkt der Analysen bilden. Ob man Opfer wird und wie man die Erfahrungen verarbeitet hängt wesentlich von den eigenen sozialen Kompetenzen ab. Dass Opfer absolute im Sinne von „völlig unschuldig“ sind, hält Steinert für eine Mystifikation, denn mit dieser Sichtweise wird ein Herrschaftsanspruch ausgelöst. Die Opferrolle geltend zu machen schließt eine subalterne Haltung ein. Schnell wird deutlich, welche Staaten am autoritärsten sind; konkrete Bedrohungen des menschlichen Lebens haben jedoch selten etwas mit einer kriminellen Einwirkung zu tun. Vielmehr wird der Begriff der Kriminalität mit einem Macht-Ohnmacht-Antagonismus aufgeladen. Zu fürchten hat sich der Mensch nur vor der Macht, der er ausgeliefert ist und spätestens hier wird der Begriff der Kriminalität mehrdeutig. Kriminell sind die Subjekte, die sich dem Herrschaftsanspruch nicht unterwerfen – ein solcher Begriff von Kriminalität zielt nicht auf Inhalte oder Handlungen. Vielmehr potenziert sich die Herrschaft an der Stigmatisierung und Ausgrenzung bestimmter Subjekte. Der Kriminalitätsdiskurs wählt sich die Subjekte entsprechend aktueller Herrschaftsbedürfnisse aus, diese werden dann zu „Feinden der Gesellschaft“ aufgebaut. Ohnehin ist der Diskurs streng mit ideologischen Feldern verknüpft, der Umgang mit Kriminalität spiegelt auch den gesellschaftlichen Moralindex wider, selten wird deutlich gemacht, dass gesellschaftliche Bereiche im Fokus stehen, in denen Menschen der Herrschaft des Kapitals besonders ausgeliefert sind, in denen es also mit harten Bandagen zugeht. Es wurde schon vielfach deutlich gemacht, dass es keinen guten und schlechten Kapitalismus gibt – oft ist es nur eine Frage der Perspektive, die man einnimmt,

welche Antagonismen zutage treten. Wie den Kriminalitätsdiskurs hält Steinert auch den Diskurs um Gerechtigkeit für ideologisch durchsetzt, (mal abgesehen davon, dass es verschiedene politische Gerechtigkeitsformen gibt, wie den Gegensatz von Proportional- und Verteilungsgerechtigkeit); er ist Ausdruck von aktuellen Herrschaftsinteressen und Steinert macht demgegenüber das wesentlich elementarere Streben des Menschen nach Freiheit geltend [S. 131 f]. Denn die Gerechtigkeit setzt vergleichbare Positionen voraus und da fangen die Konflikte an. Vollständig verschleiert werden die gesellschaftlichen Antagonismen durch einen Gerechtigkeitsbegriff, der auf dem Wert der Ware Arbeitskraft ruht. Freilich greift die Deformation des Menschen durch den Strafvollzug und sein begleitendes, sich ausdifferenzierendes Sanktionssystem tiefer, doch er sichert allenfalls den Fortbestand des politischen und ökonomischen Herrschaft ab. Auch dieser Bereich führt die Individuen dem Verwertungsprozess des Kapitals zu, es gibt sogar Horrorszenarien, die hier die Entstehung eines grauen Marktes beschreiben. Reitter verweist darauf, dass die bürgerliche nachrevolutionäre Gesellschaft eben nur die Bedingungen der politischen Emanzipation geschaffen hat, und die Gemengelage bürgerlicher Interessen machen einen Staat notwendig, er ist ihr dinglicher Ausdruck. Nur als dialektische Beziehung könnten Freiheit und Gleichheit auch eine konkrete Wirkung entfalten.<sup>14</sup> Die Französische Revolution ist nicht zu Ende geführt, könnte man Steinerts Klagen über konkrete gesellschaftliche Missstände und Ungerechtigkeiten entgegen. Anlässe, hier weitergehende Überlegungen anzustellen gäbe es genug, auch angesichts neuer und stark anwachsender prekarisierter Teile der Gesellschaft. Zweifellos ist der Kriminalitätsdiskurs nur noch weiterer Hebel des Verwertungsdrucks des Kapitals. Der Kriminalitätsdiskurs erweist sich damit als Wurmfortsatz des Leistungsprinzips – eine schönere Bezeichnung verdient er nicht. Er soll den Blick weg von anderen Verkommenheiten lenken – ... die Kleinen hängt man ... und in den prekären Arbeitsverhältnissen ist bekanntlich die Arbeitsmoral besonders kleinlich, dem Strafvollzug gewissermaßen vorgelagert, das ganze Leben wird zu Strafe – *no admittance except on business* – wie es bei Marx heißt und hinter dem Personaleingang wartet nichts Gutes. Die Abstraktion vom Selbstzweck aller Lebewesen wird m. E. besonders sinnfällig an der grausamen industriellen Tierhaltung. Welche Abnormitäten auch immer auf den Kriminellen projiziert werden, sie setzen schon ein Konzept der Gleichschaltung und Verwertung voraus. Die fatale Konsequenz, das Bild, das auch in der Öffentlichkeit hartnäckig herrscht, ist, dass Armut anrühlich und selbstverschuldet ist und Reitter weist darauf hin, dass diese Vorstellung inzwischen auch in die Rechtswissenschaft Eingang gefunden hat [S. 134].

Als Abolitionist befürwortet Steinert das *Absterben des Staates*, wie die weiteren Ausführungen zeigen. Welche Alternativen gibt es dann aber zum Staat als dinglichem Ausdruck antagonistischer Interessen? Seine Transformation zu einem Gemeinwesen, das auf Solidarität und Kooperation beruht scheint außer Reichweite. Ohne Weiteres wird einsichtig, dass die Opfer doppelt instrumentalisiert werden, als Opfer von Tätern und solche, die die Herrschaft auf den Plan rufen – eine gefährliche Entwicklung in Hinblick auf die Erweiterung der Befugnisse der Exekutivgewalt – die Diskussion über Formen von Präventivhaft oder den Ausbau der Überwachung. Je mehr Opfer durch Klassenantagonismen produziert werden, desto lauter das Geschrei nach einem autoritären Staat – und man muss sich nicht wundern über die populistischen Transformationen, die die Staaten allerorts durchlaufen. Der Show-down, die öffentliche Inszenierung der Herrschaft liegt schon in der Natur der Sache, es geht nicht um den Schutz der Bürger, sondern es manifestieren sich die gewalttätigen Züge der Antagonismen, eine ideologische Begleitmusik ist gar nicht nötig in dieser Verstärkung und Konditionierung. Im Klartext: Was vor Terror schützen soll, ist sein Ausdruck und dies wird von Steinert historisch belegt. Ferner: Strukturell gesehen kann sich die Gewalt dort am meisten aufladen, wo sie effizient delegiert werden kann [S. 136].

Steinert lehnt Foucault ab, auch wenn er es nicht so deutlich sagen will; er stellt den wissenschaftlichen Anspruch seines Werkes infrage, unerachtet dessen, dass Foucault ggf. die kontrollierenden und

---

<sup>14</sup> Domenico Losurdo: Von Hegel zu Hitler?: Geschichte und Kritik eines Zerrbildes. Köln: 2014. Gemeint ist, dass die Französische Revolution in abstrakten Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit stehen geblieben ist, dass diese nicht zu Bestimmungen des materialen Rechts hin konkretisiert worden sind, wozu auch ihre dialektische Ausgestaltung und Bezugnahme im Sinne Hegels gehören würde (dass das Eine nicht ohne das Andere zu haben ist).

ideologischen Mechanismen der Wissenschaft unterlaufen will und dass darin die Option seiner kritischen Auseinandersetzung mit Macht zu sehen wäre. So verkennt er auch nicht den Erfolg und den emotionalen Impakt von *Überwachen und Strafen*. Schließlich ist Foucault nicht der „neue Marx“ als der er gefeiert wurde, ganz sicher kann man ihn nicht an der Fortschreibung der politischen Ökonomie messen, auch wenn es sinnvoll ist, beide zusammen zu lesen. Doch nicht die Gemengelage der Nach-68er oder die Diskussion um die Gegenaufklärung bilden hier den Ausgangspunkt der Kritik – vielmehr haben Foucault und Steinert ein ähnliches Anliegen – es sind ihre inkompatiblen Strategien, aus denen sich kein fruchtbarer Diskurs entwickeln kann. So richtet sich die Kritik vor allem gegen den diffusen Machtbegriff und die damit verbundenen heterogenen Anwendungszusammenhänge. Dieser sei weder in seiner abstrakten, begrifflichen Form zugänglich noch aus den gesellschaftlichen (vor allem institutionellen) Kontexten heraus bestimmbar. Mit Marx Methode sicher nicht vergleichbar, gälte es dennoch, dieses Verfahren zu beschreiben, anstatt es als „Manko“ abzutun [S. 138]. Es wäre auch zu klären, warum sich Foucault Freiräume für Vergleiche offenhält, anstatt ihn gleich zusammen mit Nietzsche in die Schublade zu stecken. Wissenschaft sollte wie die ästhetische Produktion ein Wagnis sein, doch es wird auch unmittelbar deutlich, dass sich der Machtbegriff Nietzsches nicht in ein soziologisches Konzept einfügen lässt. Freilich kann man aus der metaphysischen Anlage des Machtbegriffs auf einen Determinismus schließen – Foucault wird hier Abgehobenheit und ein unsachliches Vorgehen unterstellt. Ohne eine Provokation dieser Art wird aber kein kritischer Diskurs möglich, lässt sich nicht der Rahmen der repressiven Strukturen ausspannen. Im Gegensatz dazu berufen sich die Autoren hier nicht auf historische Klassenantagonismen, so sinnvoll der Vergleich mit Marx wäre. Sie stellen nur die Spaltung der vorrevolutionären bürgerlichen Klasse fest – ihre Tendenz zum Verfall wie zum Aufstieg und die damit verbundenen inneren Spannungen. Foucault beschreibt die vielfältigen Formen der Repression und illustriert ihre spezifischen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen. Ferner stellt er die inneren Entwicklungen der Rechtswissenschaften und die Veränderung ihrer Zielsetzungen vor. Er versucht nicht, die komplexe Situation zu vereinfachen oder gar Schematisierungen zu unterwerfen. Die Autoren halten Foucault einen unsachgemäßen Umgang mit dem historischen Material vor, doch er trägt m. E. sehr wohl dem Umstand Rechnung, dass sich verschiedene Formen von Bestrafung überlagern oder sogar parallel bestehen können. So gibt es stets mehrere historische und politische Stränge im Übergang vom reinen Vergeltungsprinzip zu einer Form von Bestrafung, die disziplinieren soll. Foucault schildert die historische Transformation von Gesellschaften zur kapitalistischen Produktionsweise, im Rahmen derer die Bestrafung zur Disziplinierung eingesetzt wird, zur Mobilisierung von Teilen einer industriellen Reservearmee und das ist wohl nicht abwegig in Hinblick auf die Expansion des Kapitals. Wie immer man sich zu seinem Verfahren stellt, er beschreibt das geschichtliche Fortbestehen des Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisses. Wenn er einen unabschließbaren Machtkomplex vorführt, zeigt er damit nicht auch, dass dahinter stets ein weiterer steht? Geht Foucault nicht realistischerweise davon aus, dass Machtstrukturen stets neue generieren und dass dieser Prozess unabschließbar ist? Man kann ihm die idealistische Zusammenziehung und Vereinheitlichung verschiedener gesellschaftlicher Institutionen zu einem Subjekt vorhalten und die damit verbundene Mystifikation der Macht. Foucault nimmt den Standpunkt eines kontemplativen Materialismus ein, für den der Körper im Mittelpunkt steht; so richtet sich der Kampf zwischen Herr und Knecht auch auf die jeweilige physische Vernichtung, in *Überwachen und Strafen* bildet die langwierige und qualvolle Hinrichtung des Königsmörders Damians das Ausgangsszenario. Foucault schreibt nicht die politische Ökonomie neu als deren intimer Kenner er sich vielfach ausweist, er blendet das Einmünden von Militarismus und imperialistischen Kriegen in den Faschismus aus – doch genügt in diesem Grauen nicht der Verweis, die Andeutung oder sogar nur die Geste?

Die Autoren stören sich daran, dass Foucault keine immanente Haltung zu Strafe und Gefängnis einnimmt, Pädagogik ist nicht sein Fach, er will die Menschen nicht bessern. Vielmehr figurieren die Formen der Repression als Verhängnis und Sinnbild für eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in der nicht etwa der Humanismus fortschreitet, sondern lediglich nur die Mittel der Kontrolle und Überwachung variieren. Doch das wäre auch das Ende der Soziologie. Die entsprechenden Studien, die Steinert hier aufgriff um Foucault zu entgegnen bleiben trotz ihrer Anbindung an die Kritische

Theorie uneinheitlich und nicht sonderlich überzeugend. Trotz der kritischen Würdigung dieses Ausgangsmaterials findet auch Steinert nicht aus den Spekulationen heraus. Er führt sogar seine eigenen Erfahrungen als Kriminalsoziologe gegen die ältere Forschung an [S. 142 f.]. Foucault geht jedoch detailliert auf den Paradigmenwechsel von Strafe als Vergeltung zur Disziplinierung und Nutzbarmachung der Arbeitskräfte ein und beschreibt auch die typischen Merkmale solcher Gesellschaftsformen. Insgesamt werden die strittigen Punkte hier nicht recht deutlich und so stellt sich die Frage, warum die Distanznahme von Foucault so explizit herausgestellt werden muss. Schließlich beschränkt Steinert den Strafvollzug auf seine ideologische Wirkung – eine m. E. zu schmale Basis angesichts der damit verbundenen drastischen Eingriffe in das Leben der Menschen.

Seine Stellungnahme zu Foucaults *Überwachen und Strafen* deutet jedoch insgesamt darauf hin, dass der Strafvollzug mehrere Funktionen erfüllt, die sich nicht so eindeutig gegeneinander abgrenzen lassen und geschichtlich gesehen abwechselnd im Vordergrund stehen können. Die Entgegnung müsste gerade deshalb über strittige Einzelfragen hinaus gehen und auf eine klare Grundlage gestellt werden, gerade weil ihn – genau wie Foucault die Zusammenhänge von Kriminalisierung und Gesellschaftsformen interessieren. Statt dessen beruft sich Steinert vielfach auf die Informationen aus zweiter Hand – und so bleiben viele Probleme ungelöst im Raume stehen.

### **Die ideologisch betriebene Form der Soziologie – Steinerts „Émile“ – Max Weber als Negativfolie des widerständigen Denkens**

Auch an Max Weber sucht Steinert sein Konzept des widerständigen Denkens zu schärfen. Das geht allerdings nur im Umkehrschluss, wie schon einleitend festgestellt wird. Steinert kritisiert vor allem die blinde Gefolgstreue gegenüber Weber in der Soziologie; von seinem ideologiekritischen Anspruch ist ohnehin nicht viel zu halten. Das wird schon an Steinerts unduldsamer und scharfer Entgegnung deutlich, sowohl auf der inhaltlichen wie auch auf der formalen Ebene [S. 145]. Es stellt sich nur die Frage, warum in Hinblick auf das Projekt einer Fortschreibung der Dialektik der Aufklärung hier einem offensichtlich verworrenen, in seinem ideologiekritischen Anspruch uneindeutigen, soziologischen Konzept soviel Raum gewidmet wird. Wird hier eine Fallhöhe von der ersten Generation der Kritischen Theorie zu Foucault und Weber nachgezeichnet – nach dem Motto – „es geht noch schlechter als die Diskursanalyse?“ Wenn die Auseinandersetzung so unfruchtbar ist, warum wird sie dann angegangen? Steinert stört sich vor allem an den Gemeinplätzen, die Weber verwendet. Generell haben Soziologen aus Steinerts Sicht nicht die Zeit für ein Grundlagen- oder Quellenstudium, das erklärt ihren wenig analytischen Umgang mit Begriffen, sie müssten stets „up to date“ sein, wohin die Richtung des eigenen Fachdiskurses geht. Da liegt dann das Operieren mit „Versatzstücken“ nahe, die Tendenz, überhaupt keine Position beziehen zu wollen und dies gilt insbesondere für Max Weber. Die Debatten, die er initiiert haben keinerlei inhaltlichen Anspruch, nichts Innovatives – die Theorieimmunsierung, soweit man von einer Theorie überhaupt sprechen kann ist allgegenwärtig. Zwar sehen sich nun auch andere Autoren durch Steinerts direkte Kritik an Weber bestätigt, doch sie missverstehen seinen kritischen und vor allem emanzipatorischen Impuls, der sich nicht einseitig auf erkenntnistheoretische Prämissen reduzieren lässt. Dies ging schon aus anderen Kontexten hervor und wird für eine widerständige Positionierung wichtig werden [S. 147]. Es ist auch schon deutlich geworden, dass das Projekt einer Fortschreibung der Dialektik der Aufklärung nur von Adorno her für Steinert formulierbar ist, nicht zuletzt in Hinblick auf den Impakt der ästhetischen Theorie bzw. auf seine kritische Entgegensetzung zur Kulturindustrie. Steinert setzt vor die Wirklichkeit das Vorzeichen der Macht – und das schließt eine bestimmte Haltung ein, über die man sich nicht ohne Weiteres hinwegsetzen kann; sie ist Ausweis seiner Widerständigkeit und zwar auf allen Ebenen – der theoretischen Konzeption wie hinsichtlich seiner schnellen Auffassungsgabe der gesellschaftlichen Zusammenhänge.

Dennoch stellt sich nun die Frage, ob seine Verve gegen Weber angemessen ist, denn dieser hatte sich mit völlig anderen Rahmenbedingungen als Adorno auseinander zu setzen und orientierte sich an der von Bismarck vorangetriebenen Säkularisierung der Gesellschaft [S. 148]. Eine Vergleichsgrundlage könnte sich, wenngleich zeitversetzt an der Emanzipation aus der bürgerlich-kulturellen

Protesthaltung heraus orientieren. Webers eher aufklärerischer Anspruch konnte sich zwar im Windschatten der protestantisch gesinnten Autorität Bismarcks entwickeln, aber eben auch nur in Akkommodation an den damit verbundenen Herrschaftsanspruch. Damit beginnt schon die Schiefelage seines soziologischen Konzepts in dem eine religiöse Orientierung einer politischen übergestülpt wird; Weber hält seine protestantische Attitüde unhinterfragt für fortschrittlich, er analysiert auch nicht die Sozialstrukturen der katholischen Bevölkerung in ländlichen Gebieten, er unterschätzt die Bindungswirkung des Glaubens [S. 150]. Reitter und Steinert wenden sich aber nicht nur gegen den Dünkel Max Webers, sondern auch gegen die einseitige politische Instrumentalisierung des Protestantismus. Dieser wird lediglich als ideologisches Konzept aufgegriffen und er dient sich damit dem imperialistischen und populistischen Auftreten Preußens an. Längst waren die aufklärerischen Tendenzen des Protestantismus nur noch das Aushängeschild einer hegemonialen und zunehmend militaristischen Politik. Weber ebnet ihr, obwohl er es nur ideologisch angeht auch praktisch den Weg, auf dass sich kein Widerstand dagegen regt, dass sich die Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise immer entschiedener und härter durchsetzen – schon im Fall der damaligen Ökonomie handelte es sich um Bewusstsein, dass sich unabgeleitet wähnt ... In der Soziologie um Weber und seine Zeitgenossen heiligt nun aber der Zweck gar die Mittel ... die soziologischen Konzepte typisieren allenfalls die Lebensbedingungen der kapitalistischen Produktionsweise in sozialanthropologischer Hinsicht, sie bekunden nicht nur ein naives Interesse am Kapitalfetisch, trotz des Quellenstudiums an Marx Kapital, sondern fallen in Hinblick auf Werner Sombart sogar antisemitisch aus. Über eine bloße Apologetik hinausgehend, ist den Soziologen nur noch an einer Formulierung einer passenden Gesinnung zur kapitalistischen Produktionsweise gelegen. Nun wird auch deutlich, warum diese bis heute andauernden, gepflegten und sogar weiterentwickelten soziologischen Haltungen die Empörung von Steinert herausfordern, auch wenn ihr unwissenschaftlicher Charakter nicht durchgängig nachweisbar ist. Das bezieht sich nicht nur auf den fehlenden, analytischen ideologiekritischen Standpunkt, die Entfremdungsstrukturen und Herrschaftsbeziehungen auszuweisen – mal abgesehen davon, dass das die Arbeit des wissenschaftlichen Marxismus ist und nicht nur „Weltanschauung“, mit der man sie bis heute zu diskreditieren ersucht. Steinerts Kritik richtet sich auch gegen die formalen Mängel und inhaltlichen Schwächen insbesondere bei Weber, gegen seine flache und unsystematische Gesinnungsethik, mit der er letztlich noch die positiven emanzipatorischen Aspekte der Reformation in Verruf bringt, während darauf hinzuweisen wäre, dass sich Sombart über eine explizit antisemitische Sozialanthropologie profiliert.<sup>15</sup> Erkenntnistheoretische Ansätze, die aus der kapitalistischen Produktionsweise ein emanzipatorisches, gar kreatives Potenzial und die Förderung des Allgemeinwohls ableiten, verkennen nicht nur ihr zerstörerisches Wesen, sondern erziehen auch zu blindem Gehorsam.

Richtig unseriös wird Webers sozialanthropologische Instrumentalisierung der protestantischen Ethik. Vorliegende Studien zeigen, dass schon die für die Soziologie wichtige empirische Datenerhebung fehlerhaft war; Steinerts Entgegnung tritt nicht isoliert auf [S. 152 f.]. Der Ungeist der sozialen Diskriminierung, wie er sich bei Sombart potenziert ist auch für Weber typologisch. So soll die Protestantische Ethik einem prosperierenden Kapitalismus den notwendigen Impakt verleihen – der später übrigens gar nicht mehr gebraucht wird. Doch Weber wollte sich zum richtigen Zeitpunkt profilieren; nahezu devot wird der Einzug des Kapitalismus gefeiert, als bedürfe er irgendeiner Form der Zustimmung. Zu einer ihm entsprechenden Tugend, dem sogenannten „Geist“ – was für ein missbräuchlicher Umgang mit diesem Begriff, sieht man auf seine philosophische Tradition – gibt es jedoch Erklärungsbedarf. Da bezieht sich Weber ausgerechnet auf den Gründungsmythos der USA, instrumentalisiert die widersprüchliche Gemengelage, das Mißempfinden über die schleppende Konsolidierung der Unabhängigkeit und baut Benjamin Franklin zu einer puritanischen Figur auf, die es ganz im Sinne der protestantischen Ethik durch Fleiß und Sparsamkeit weit gebracht habe. Steinerts Ausführungen zeigen nun, dass dies Franklin gar nicht entsprach, vielmehr trifft hier kleinlicher deutschümelnder Geist auf amerikanisches, gut organisiertes Unternehmertum. Die Schlange, die sich von Nationalismus und Populismus nährt heißt Neid – und wieder einmal zeigt sich, dass

<sup>15</sup> S. h. Wikipedia zu Werner Sombart.



zwischen Arbeit und Erfolg unter kapitalistischen Produktionsbedingungen kein Zusammenhang besteht quod erat demonstrandum – doch Weber biegt den zur Ikone des Calvinismus aufgebauten Franklin entsprechend hin [S. 153 f]. Steinert geht noch weiter – so ist Franklin der Prototyp des im Keynesianismus erfolgreichen Unternehmers – auf das Netzwerken kommt es an, wer arbeitet und spart, macht etwas falsch. Und das gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern auch im makroökonomischen Maßstab. Schon eher lässt sich Franklin für eine pragmatische Haltung anführen, wäre es nicht unredlich, den Spekulationen Webers, die sich auf ungenügende Recherchen stützen und nur sozialanthropologische Wertungen vorführen, zu folgen. So zieht Weber weiter auf der Suche nach einem anderen Prototyp des kapitalistischen Erfolgsmenschen, doch der Calvinismus lässt sich kaum als Garant für Prosperität anführen. Schließlich wird genealogisierend an Luther die Fetischisierung des aufsteigenden Individuums, das sich mit seiner Arbeit identifiziert festgemacht. Doch schon die Tatsache der Bibelübersetzung widerlegt jeden Elitismus, ferner lässt sich nicht nachweisen, dass Luthers Arbeitsethos Verbreitung fand. Weber belässt es bei der Beschwörung, weicht dann seine eigene Position auf und nimmt Abstand von der Bezugnahme zwischen kapitalistischer Produktionsweise und Reformation, als wäre er bei seinen Fehlschlüssen ertappt worden. Dennoch gibt er sich gelehrt, informiert über die verschiedenen Richtungen des Calvinismus – wiederum auch, um den Katholizismus herabzusetzen. Doch auch dieses Paradigma versagt, da der Calvinismus in unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen wurzelt. Während in England Calvinismus und Kapitalismus einhergehen, so Reiters weitere Ausführungen herrschen in Holland machtpolitische Lagerbildungen vor, im Übrigen tritt er dort sektiererisch auf [S. 158]. Im Gegensatz zur Faktenlage macht Weber jedoch auch hier den strebsamen calvinistischen Aufsteiger geltend, er heroisiert ihn sogar. Doch er sieht dabei nicht nur von der Kooperation als wichtigem Faktor der Entwicklung der Produktivität ab, sondern er verkennt das Wesen der calvinistischen Gemeinschaften, deren militante Askese mit kapitalistischen Zielsetzungen schlicht unverträglich ist. Dennoch klammert sich Weber weiterhin an vereinzelte Protagonisten, um den Zusammenhang von Calvinismus und Kapitalismus geltend zu machen. Letztlich muss er religiöse Haltung und Arbeit entkoppeln, Weber nimmt Zuflucht zu der wenig überzeugenden Vorstellung, dass die Askese nur solange motivierend und disziplinierend auf die Arbeitsleistung einwirkt, bis der Reichtum erarbeitet sei. Zu Weber passt der Schatzbildner, wie ihn Marx im 1. Bd. des Kapitals beschreibt. Unabhängig davon „taucht Weber regelrecht ab“, wenn er bei seiner Suche nach dem erfolgreichen wie geheimnisumwobenen arbeitsamen Kapitalisten zu einer kryptischen, anspielungsreichen theologische Fachsprache übergeht. Schließlich kommt es doch heraus, warum Steinert auf der Auseinandersetzung mit Weber besteht: Er ist Apologet der ersten Reihe, er passt in die heutige Gesellschaft, in der nur noch die Erwerbsarbeit zählt. Letztlich geht es ihm nur darum, diese Situation in der abgeschmackten Weise zu heroisieren, die ganz schlechte Assoziationen, wenn nicht Erinnerungen weckt ... Weber ist in der Barbarei der heutigen ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit angekommen. Weniger als die Askese, als ihr Kern – Eigennutz und Übervorteilung der Mitmenschen ist die sich lange windende, nun unverhüllt daherkommende Botschaft, der noch ein larmoyantes Geleit gegeben wird. Wie schon zuvor, wird nach der Beschwörung des stahlharten Asketen zurückgerudert – und ein unmittelbarer Vergleich mit Adornos Position wäre höchstinteressant. Doch bei Weber kreiste der Berg und gebar eine Maus; der These, dass sich die kapitalistische Produktionsweise durchsetzt und keiner religiösen Motivation mehr bedarf wird nun noch die empirische Erfahrung nachgereicht (die subjektiven Eindrücke von der Säkularisierung Amerikas). Je mehr jedoch der religiöse Impuls in den Hintergrund tritt, um so deutlicher tritt zutage, was Weber wirklich avisiert – eine kleine Gruppe Auserwählter, die „es geschafft haben.“

Trotz dieser Mängel und Unklarheiten – oder gerade um derentwillen fand Weber als Autor viel Beachtung. Warum er sich hinter dem Begriff der Askese verschanzt, wird noch deutlich werden; er gebraucht ihn jedenfalls nicht in seinem spirituellen Kontext, sondern unterwirft ihn seinen ganz eigenen Vorstellung von Entsagung. Askese ist für Weber eine ganz subjektive Überlebensstrategie, sie kompensiert vielfältige Erwartungen an sich und an die Gesellschaft, daher auch der oszillierende Begriff, der hier instrumentalisiert wird. Er schielt nach dem Kapitalismus als „Erfolgsmacher.“ In der Askese steckt die eigene, subjektive Motivation, es zu etwas bringen zu wollen, und er weiß um die Möglichkeiten des produktiven Kapitals. Dabei will Weber zu den Siegern gehören, macht jedoch

eine für alle Klassen gleichförmige Arbeitsmoral geltend. Schon die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft schreibt eine andere Geschichte, aber auch mit soziologischen Studien ist dies nicht belegbar [S. 163 f.]. Uneinsehbar bleibt nach den Analysen von Resch und Steinert weiterhin, wie der Reichtum als Nebenprodukt einer calvinistischen Haltung entstehen soll. So steht Weber vor dem Zwiespalt, dies einerseits zu behaupten und dann doch wieder relativieren zu müssen. In allen seinen Ausführungen wählt er dabei Begriffe, die nicht widerlegbar sind und sie verselbstständigen sich gegenüber soziologischen und historischen Inhalten. Dabei unterlegt er seinen Vortrag oft noch mit einer martialischen Rhetorik. Letztlich verschafft Weber dem Kapitalismus eine Ideologie mit einem eigentümlichen theologischen Nimbus. Dennoch muss man m. E. nicht auf die aufklärerische und emanzipatorische Wirkung der Reformation verzichten, wie sie Hegel auch in Hinblick auf die Französische Revolution herausgestellt hat und aus der Opposition von Protestantismus und Katholizismus eine sozialanthropologische Freund-Feind-Debatte machen. Nur für den Klerus als eigenständige Klasse waren die rebellischen Reformatoren Hassprediger – und wenn schon ihnen drohten Inquisition und Scheiterhaufen. Die Reformation war auch eine Bewegung aufständischer Bauern, was hier nicht zur Sprache kam, vielmehr würde damit implizit ob nun zustimmend oder ablehnend wie bei Weber eine Linie von Luther zu Bismarck gezogen werden.

Trotz ihrer Widersprüchlichkeit fand Webers Soziologie Zustimmung in den USA. Nachvollziehbar ist das nicht, so Reiters zusammenfassende Feststellung, den wen soll heute noch interessieren, dass der Calvinismus der kapitalistischen Produktionsweise einen Impakt gegeben hat und dann entbehrlich wurde? Im Übrigen kehrt Weber seine eurozentrische Perspektive sehr heraus und ihre sozialanthropologische Färbung wird ausgesprochen überheblich. Dennoch fiel seine *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* auf fruchtbaren Boden, nicht nur weil sie alle Klischeevorstellungen des kapitalistischen Aufstiegers bedient, sondern sie trifft auch auf fundamentale und evangelikale Gesinnungen. Aus allen Ausführungen geht hervor, dass Weber wohl weniger die Verantwortung für eine konsistente soziologische Theorie übernehmen wollte, als den Geist des amerikanischen Protektionismus zu streicheln – über die amerikanische Apartheid ist er wohl kaum informiert gewesen. Dennoch sind es aus Steinerts Sicht Webers Gefolgschaft und weite Teile der Soziologie als Fachdisziplin, die die entsprechenden Vorurteile – anders kann man es nicht nennen zementieren.

Schließlich wäre noch das persönliche kompensatorische Interesse Webers an der Askese zu analysieren – aber dies bleibt für Nicht-Fachleute immer spekulativ und man sollte sich m. E. auf die Werke beschränken, nicht die Person infrage stellen. Dennoch, in Hinblick auf die Frage, die eingangs in den Raum gestellt wurde – als Frage nach dem Zusammenhang von Arbeit und Anerkennung unter kapitalistischen Produktionsbedingungen – erweist sich der Beruf für Weber als Zufluchtsort und Leerstelle zugleich, der erfolgreiche kapitalistische Aufsteiger bleibt eine Phantasmagorie, nicht nur in Hinblick auf sein persönliches Geschick, sondern auch in Hinblick auf die immer noch unüberwindlichen Klassengegensätze zu Beginn des 20. Jahrhunderts und insbesondere in Wien pflegten die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen keinerlei persönlichen Umgang miteinander. – So betritt der Wunsch nach persönlichem Erfolg eine Lebenswirklichkeit, die für ihn keinerlei Raum bietet. Während jedoch Weber innerlich verhärten muss und sich nach Vorbildern für seinen Heroismus umschaute, kokettieren Intellektuelle wie Freud mit ihrer eigenen Exzentrizität. Immerhin bleibt die letztere Strategie als Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen, gesellschaftlichen Antagonismen erfolgreicher, vor allem ist sie die vitalere Reaktion, so Reitter [S. 168]. Webers Ambitionen bleiben blutleer, eine kalte Wut, die ihn zum Sympathisanten nationalistischer Kreise werden lässt und hierin mündet der elitäre Anspruch. Im Gegensatz zu Freud werden seine Thesen in der Barbarei aufgehen, die bekannten Durchhalteparolen gelten auch noch als Ausweis „okzidentaler Rationalität“ und so stellt er eine Verbindung her, wo keine ist und die dennoch das maximale persönliche Opfer fordert [a. a. O.].

Auch die abschließende Würdigung von Steinerts Werk, dessen Grundzüge von Reitter in einem Konspekt zusammengetragen wurden stellt nochmals seinen widerständigen Geist heraus. Dabei ist die Themenvielfalt groß. Der Autor tritt unpräzise auf, was ihm eine fehlende öffentliche Wahrnehmung beschert haben mag. Überdies bleibt sein Wirken singulär; er hat sich nicht dem

sogenannten Wissenschaftsbetrieb verschrieben, was ihn sympathisch macht, denn Massenveranstaltungen sind in der Regel langweilig, die Pfade abgenutzt und ausgetreten, und das Nachbeten unbeachtet der Inhalte bleibt eine Form der schulischen Disziplinierung. Mit Foucault könnte man zur Frage überleiten – was einen Autor überhaupt ausmacht, in Hinblick auf *Die Ordnung der Dinge* die Frage stellen, was das gelungene Leben (von KünstlerInnen, AutorInnen) ausmacht. Sollte man ihnen nicht mit Nietzsche zurufen – werde der, der Du bist, unabhängig von der geräuschvollen akademischen Kulisse im Hintergrund?

Henny Hübner