

---

Stefan Breuer  
**Adornos Anthropologie**

Aus: Ders., Aspekte totaler Vergesellschaftung,  
Freiburg: ça ira 1985, S. 34 - 51

---

*Für Otwin Massing*

Jubiläen sind ambivalent, zumal wenn sie einen Philosophen treffen. Sie rücken ein Werk ins Licht und tragen damit möglicherweise dazu bei, es zu erhellen; sie verüben stets aber auch Gewalt, indem sie die Aufmerksamkeit vornehmlich auf Punkte lenken, die den Jubilar dem Zeitgeist akzeptabel machen. So ist es Adorno ergangen, dessen 80. Geburtstag im vergangenen Jahr gefeiert wurde. Gewiß wurden von den Interpreten, die sich an die Wiederentdeckung machten, wichtige Aspekte herausgestellt und neue Perspektiven eröffnet. Dem Kern von Adornos Werk aber, der negativen Dialektik, begegnete man mit eigentümlicher Berührungsangst, ja mit Abwehr: die Feier galt dem Theoretiker der ‚gewaltlosen Kommunikation‘ (Wellmer) und der ‚universellen Verständigungsverhältnisse‘ (Brunkhorst), nicht aber dem Analytiker der spätkapitalistischen Gesellschaft und ihres Verblendungszusammenhangs. „Negative Dialektik als ‚Ontologie des falschen Zustands‘, so war sogar zu lesen, „ist ein Konzept, das man nicht retten kann“.<sup>1</sup>

Angesichts dieser Rezeptionslage erscheint es notwendig, daran zu erinnern, daß die inkriminierte ‚Ontologie des falschen Zustands‘ (GS 6, 22) sich keineswegs einer einfachen Übertragung bestimmter Topoi der Idealismuskritik auf die Gesellschaftstheorie verdankt. Adornos negative Ontologie und ihr Kernstück – die ‚negative Anthropologie‘ (GS 4, 188) – entspringen nicht irgendwelchen arbiträren Vorentscheidungen auf analytischer Ebene, sondern sind das komplexe Resultat einer beständigen Gedankenbewegung zwischen den zentralen Theoremen der dialektischen Gesellschaftstheorie und der empirischen Realität der spätkapitalistischen Vergesellschaftung, mit der sich Adorno sowohl als Sozialpsychologe als auch als Musiksoziologe immer wieder auseinandergesetzt hat. Die negative Anthropologie, dies möchte ich im folgenden zeigen, ist kein peripheres Element, das sich ohne größere Folgen aus Adornos Oeuvre herauslösen ließe, sie ist vielmehr das organisierende Zentrum dieses Werkes, das den verschiedenen Teilen Rang und Bedeutung zuweist und als Adornos eigentlicher Beitrag zur Fortentwicklung der dialektischen Gesellschaftstheorie angesehen werden muß. Meine Rekonstruktion dieses Konzepts wird sich in vier Schritten vollziehen. Ich skizziere zunächst die Grundlinien von Adornos Analyse der negativen Vergesellschaftung und setze sie zur Tradition der materialistischen Gesellschaftskritik in Beziehung (I). Anschließend stelle ich die anthropologische Dimension dieses Prozesses unter den Gesichtspunkten der Abstraktion (II) und der Substitution (III) dar. Das Zusammenwirken beider Mechanismen wird zum Schluß in einer Analyse der Theorie der Kulturindustrie beleuchtet (IV).

## I.

Ein zentrales Merkmal der dialektischen Anthropologie ist zunächst die völlige Abwesenheit der ersten Natur. Im Gegensatz zu jenen Anthropologen, die sich mit primitiven Gesellschaften beschäftigen und dabei gewöhnlich mit einer Beschreibung der natürlichen Umwelt beginnen, hält sich Adorno damit nicht auf: die hochkapitalistische Gesellschaft bleibt zwar aufgrund von Um-

---

<sup>1</sup> Schnädelbach 1983, 89. Dieser Beitrag findet sich, ebenso wie die von Wellmer und Brunkhorst, in dem Sammelband, der die Vorträge der Geburtstagskonferenz enthält (Friedeburg/ Habermas 1983). Zur Kritik der dort in Gang gekommenen Rezeption vgl. die Bemerkungen bei König 1983, 600 ff.

ständen, auf die bald noch einzugehen ist, „naturverfallen“, doch erst als Resultat einer Entwicklung, die eine Zäsur zwischen Gesellschaft und erster Natur voraussetzt; die moderne Gesellschaft jedenfalls hat die erste Natur so weit unterworfen und domestiziert, daß die Theorie sie vernachlässigen kann.<sup>2</sup>

Statt dessen schreitet Adorno, insofern Lévi-Strauss vergleichbar, sogleich zur Analyse der ‚structures elementaires‘, die die Verteilung der Individuen in der Gesellschaft, ihre Beziehungen und Regeln, Sitten und Institutionen bestimmen. Dem Stand einer hochindustrialisierten Ordnung entsprechend, lokalisiert er diese allerdings nicht wie jener in der Verwandtschaft, sondern in der Warenform, wie sie zuerst von Marx analysiert wurde. Danach ist die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft vorab eine Gesellschaft von Warenproduzenten, die ihre Produkte isoliert voneinander herstellen und ihren sozialen Zusammenhang erst auf dem Markt erfahren. Dort aber gelten ihre Produkte nicht als das, was sie unmittelbar sind: Manifestationen konkreter, nützlicher und privater Arbeit; vielmehr nur als das, was sie mittelbar sind: Verpuppungen einer abstrakten gesellschaftlichen Struktur, die sich hinter ihrem Rücken konstituiert: der allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit, die ihre Erscheinungsform im Tauschwert und ihr Maß im Geld hat. Grundtatbestand der modernen Gesellschaft, heißt es in einem Text aus den sechziger Jahren, ist der des Tausches und damit der Abstraktion. „In dessen universalem Vollzug, nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt. Primär ist der Profit“ (GS 8, 13).

Während nun aber die klassische marxistische Theorie, bis hin zu Lukács dazu neigte, in der Tauschabstraktion und ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung – der ‚Verdinglichung‘ – nur einen Schein zu sehen, der vom Standpunkt der Produktion (dem ‚Standpunkt des Proletariats‘) jederzeit zu durchschauen und zu durchbrechen war, geht Adorno einen Schritt weiter. Die abstrakte Allgemeinheit des Wertverhältnisses, so argumentiert er, sei zwar gegenüber der Produktion, dem Gebrauchswert, ein bloß Gedachtes, ein Schein. „Zugleich aber ist jener Schein das Allerwirklichste, die Formel, nach der die Welt verhext ward“ (GS 8, 209). Mit dieser Bestimmung radikalisiert Adorno den Marxschen Gedanken, daß die durch den Wert geleistete gesellschaftliche Vermittlung der Arbeitsprodukte diesen nicht äußerlich bleibt, sondern mit fortschreitender Entwicklung des Kapitalverhältnisses in die Organisation der Produktion selbst einwandert. Beruhte die Produktion in der vor- und noch der frühbürgerlichen Gesellschaft im wesentlichen auf der Dominanz des Gebrauchswertes als des ‚systemtranszendenten Wertbegriffs‘ (Adorno 1974, II, 269), so ist die hochkapitalistische Gesellschaft durch die „totalitären Tendenzen der gesellschaftlichen Ordnung“ gekennzeichnet (GS 8, 16), worunter nach Adorno weniger ein politischer Vorgang als die Totalisierung der Wertvergesellschaftung zu verstehen ist. In der durchkapitalisierten Gesellschaft wird der Gebrauchswert „durch den reinen Tauschwert ersetzt, der gerade als Tauschwert die Funktion des Gebrauchswertes trügend übernimmt“ (GS 14, 25; GS 7, 32 f.); der Gebrauchswert büßt seine „letzte ‚naturwüchsige‘ Selbstverständlichkeit“ ein (GS 8, 361), ja er stirbt ab, wie Adorno bereits 1935 in einem Brief an Benjamin schreibt. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse gehen eine neue Synthese ein, in der das Moment der Vermittlung klar von den letzteren bestimmt wird. Die strukturellen Differenzen zwischen Produktion, Zirkulation und Konsumtion, die im frühbürgerlichen Zeitalter unterschiedliche Sphären innerhalb der nur äußerlich durch die Geldform zusammengeschlossenen, in Wahrheit von der Produktion determinierten gesellschaftlichen Einheit bezeichneten, werden

<sup>2</sup> In dieser Zäsur wurzelt Adornos Ablehnung der ‚naiven‘, d.h. gesellschaftstheoretisch unreflektierten Anthropologie à la Scheler, Plessner oder Gehlen, wie sie z. B. in GS 6, 130 zum Ausdruck kommt. Eine Verwendung des Anthropologiebegriffs für seine eigenen Zwecke hat sich Adorno dadurch freilich nicht nehmen lassen: vgl. nur GS 4, 28, 176, 261 f., 280; GS 10 II, 537, 687, 772, 808; GS 12, 166; GS 14, 343; GS 15, 29 f., 386

hinfällig. „Materielle Produktion, Verteilung, Konsum werden gemeinsam verwaltet. Ihre Grenzen, die einmal innerhalb des Gesamtprozesses dessen aufeinander bezogene Sphären doch auch voneinander schieden, und dadurch das qualitativ Verschiedene achteten, verfließen. Alles ist eins“ (GS 8, 369).

Die Bedingung der Möglichkeit dieser Vereinheitlichung sieht Adorno in der modernen Wissenschaft, die er mit Weber und Lukács als formale, instrumentelle Rationalität faßt. Obwohl er in der Ableitung dieser Rationalität schwankt und bisweilen zweifelhaften urgeschichtlichen Spekulationen den Vorzug gibt, stellt er für ihre neuzeitliche Erscheinungsform, für die die Erkenntnisinhalte nichts, die transzendentalen Kategorien aber alles sind, ganz klar die innere Beziehung zur bürgerlichen Vergesellschaftung heraus: die Abstraktheit der formalen Rationalität, ihr logischer Absolutismus, so argumentiert er etwa gegen Husserl, weist zurück auf die Warenform, damit aber auf die Abstraktheit der Funktionen, die unter bürgerlichen Produktionsbedingungen den sozialen Zusammenhang vermitteln (GS 5, 76; GS 6, 180; Adorno o. J., 266). Diese abstrakte Rationalität, die ihr innerstes Prinzip in der linearen, gleichförmigen und homogenen Zeit hat (Adorno o.J., 314 f.), wird gesellschaftlich relevant zuerst im Produktionsprozeß, der mit dem Übergang von der handwerklich-manufakturrellen zur industriell-maschinellen Produktionsweise ‚rationalisiert‘ und das heißt: standardisiert und schematisiert wird; sie greift von dort aus über auf Politik und Verwaltung, Familie und Erziehung, Kunst und Kultur und erfaßt die Individuen somit auch in den Bereichen, in denen sie nicht unmittelbar den Imperativen der technischen Produktion und der ‚Betriebszeit‘ unterworfen sind (GS 8, 361). „Der technische Arbeitsprozeß hat sich von dem entscheidenden Sektor, dem industriellen, in einer Weise, deren Vermittlungsglieder längst noch nicht von der Forschung hinlänglich aufgedeckt sind, über das ganze Leben ausgedehnt. Er formt die Subjekte, die ihm dienen, und zuweilen ist man versucht zu sagen, er bringe sie geradezu hervor“ (GS 8, 450).

Damit sind Ausgangspunkt und Aufgabenstellung einer dialektischen Anthropologie umrissen. Ihr Ausgangspunkt ist die Annahme, daß sich das Grundprinzip der industriell-kapitalistischen Produktionsweise, der ‚Schematismus‘ (GS 3, 144 ff.), auch in den übrigen gesellschaftlichen Sphären durchsetzt und diese dadurch vereinheitlicht, wobei es natürlich die jeweiligen Eigengesetzlichkeiten dieser Sphären zu berücksichtigen hat: daß ‚alles eins ist‘ in der durchkapitalisierten Gesellschaft, heißt nicht, daß Arbeit dasselbe ist wie Freizeit oder Familie dasselbe wie Verwaltung, sondern nur: daß es ein gemeinsames Organisationsprinzip, eine analoge Codierung gibt, die die unterschiedlichen Sphären strukturiert. Ihre Aufgabenstellung besteht darin, die Auswirkungen dieses Prozesses auf dessen ursprüngliche Träger, die gesellschaftlichen Individuen, zu untersuchen, welche „nicht bloß das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses“ sind (GS 4, 259). Was bedeutet es für die Individuen, wenn das, was der kritischen Theorie einmal als Schein, Oberfläche, Ideologie galt, „in die Beschaffenheit der sich stoßenden und drängenden Atome, gleichsam in die Anthropologie“ übergeht (GS 4, 28)? Wie vollzieht sich diese Reflexion, diese Rückwendung des gesellschaftlichen Prozesses auf die Individuen? Und kann man überhaupt noch von einer Anthropologie im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen, wenn dieser Prozeß gerade durch die Abstraktion von allem genuin Menschlichen bestimmt ist?

## II.

Eine Antwort auf die Fragen setzt voraus, daß wir uns zunächst einen kurzen Überblick über die Konzeption des Individuums verschaffen, die diesen Überlegungen zugrundeliegt. Dabei ist es nicht erforderlich, auf die hochspekulativen und mit Recht kritisierten Ausführungen zurückzugehen, die sich z.B. in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ über die Urgeschichte der abendländisch-bürgerlichen Subjektivität finden. Adorno hat zwar an der hier entwickelten geschichtsphilosophischen Konzeption einer ‚Logik des Zerfalls‘ stets festgehalten, sich gleichzeitig aber in seinen konkreten Analysen so stark an der

von Marx entwickelten Gesellschaftstheorie orientiert, daß man die urgeschichtliche Argumentation im Hinblick auf die Struktur der hochkapitalistischen Gesellschaft getrost ausblenden kann.<sup>3</sup> In seinem Aufsatz über ‚Individuum und Organisation‘ beispielsweise bestimmt er das Individuum als eine genuin neuzeitliche Erscheinung, die kaum allzuweit hinter das 16. Jh., allenfalls bis auf die italienische Frührenaissance zurückreiche (GS 8, 450); und selbst in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, die doch die Genese des bürgerlichen Subjekts bis zur Odyssee zurückverfolgt, findet sich die klare Einsicht formuliert, daß Individualität und kapitalistische Konkurrenz zusammengehören. Das Individuum, heißt es hier, entstand als Kraftzelle ökonomischer Aktivität: „Von der Bevormundung auf früheren Wirtschaftsstufen emanzipiert, sorgte es für sich allein: als Proletarier durch Verdingung über den Arbeitsmarkt und fortwährende Anpassung an neue technische Bedingungen, als Unternehmer durch unermüdliche Verwirklichung des Idealtyps homo oeconomicus“ (GS 3, 229; ähnlich GS 4, 167).

Die durch Konkurrenz und Marktwirtschaft hervorgebrachte Individualität zeichnet sich nach Adorno durch einen Doppelcharakter aus. Auf der einen Seite beruht Individualität auf Affektkontrolle und Triebunterdrückung, auf Verleugnung und Verdrängung des Naturzusammenhangs im Menschen zum Zwecke der Selbsterhaltung: Introversion des Opfers. Auf der anderen Seite aber wird eben dadurch Zivilisation als freies Zusammenspiel der Subjekte überhaupt erst möglich. Das Individuum entwickelt anthropologische Qualitäten wie Langsicht und Selbstverantwortung, Autonomie und Spontaneität; es gewinnt eine gewisse Kontinuität des Bewußtseins, das sich auf der Basis konkret-qualitativen Zeitgefühls und seiner Manifestationen: subjektiver Erinnerung, Erfahrung und Gedächtnis organisiert; und es erreicht einen wie immer auch gefährdeten Ausgleich zwischen den Anforderungen der individuellen Triebökonomie und den Notwendigkeiten der Realität (vgl. GS 8, 70 f., 138, 450). Mit Norbert Elias, dessen wichtige Untersuchungen über den Prozeß der Zivilisation ihm offensichtlich entgangen sind, hätte Adorno fraglos darin übereingestimmt, daß die moderne Gesellschaft auf der Übersetzung von Fremdzwang („Herrschaft“) in Selbstzwang und der damit verbundenen Möglichkeit größerer Differenzierung und Zivilisierung beruht.

Aber eben nur der Möglichkeit. Denn die gleiche Struktur, die das bürgerliche Individuum hervortreibt – die Wertvergesellschaftung – bewirkt nach Adorno auch dessen Aufhebung. Als erste spüren dies die Arbeiter, die unter dem Zwang des Profitprinzips nur geringe Chancen zur Ausbildung einer differenzierten Individualität erhalten. Nicht nur verweigert ihnen die „Entmenschlichung durch den kapitalistischen Produktionsprozeß“ (GS 8, 99) alle Voraussetzungen zur (bürgerlichen) Bildung, sie zerstört zugleich die im traditionellen Produktionsprozeß in wie immer auch rudimentärer Weise gegebenen Möglichkeiten der Individuierung, indem sie die produktive Erfahrung entwertet und überflüssig macht. Aus dem rationalisierten Arbeitsprozeß verschwindet die konkrete und individuelle Zeit, in der sich die Vermittlung zwischen dem arbeitenden Subjekt und dem Naturmaterial vollzog; an ihre Stelle tritt die abstrakt-lineare Betriebszeit, die in „identischen und stoßweisen, potentiell gleichzeitigen Zyklen“ verläuft und der qualitativen, aufgespeicherten Erfahrung nicht mehr bedarf (1974 II, 270; GS 8, 230). Die „Quantifizierung der technischen Prozesse“, ihre „Zerlegung in kleinste, von Bildung und Erfahrung weitgehend unabhängige Operationen“ (GS 4, 218), läßt den Arbeiter dem Endprodukt immer ferner rücken; außerdem werden „die einzelnen Arbeitsvorgänge in ihrer Disqualifikation einander immer mehr angenähert“ (GS 8, 389), so daß die Einzelnen sich als austauschbar, als entqualifizierte und virtuell überflüssige Partikel empfinden. Nimmt man hinzu, daß mit fortschreitender Verwissenschaftlichung und Technisierung der Anteil der lebendigen Arbeit an der Produktion „tendenziell bis zu einem Grenzwert (sinkt)“ (GS 8, 359, 236), so wird klar, weshalb die kritische Theorie die politische Ökonomie nurmehr als traurige Wissenschaft betrachten

<sup>3</sup> Zum unvermittelten Nebeneinander dieser beiden Argumentationsstränge vgl. Schmucker 1977, 75, 107. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Strangs vgl. Habermas 1981, I, 506 ff. (der allerdings nur diese Seite von Adornos Denken berücksichtigt) sowie Breuer 1984

kann.

Unter den destruktiven Auswirkungen der Wertvergesellschaftung leiden jedoch nicht nur die Arbeiter. Die „universale Reduktion aller spezifischen Energie auf die eine, gleiche, abstrakte Arbeitsform“ reicht „vom Schlachtfeld bis zum Studio“ und trifft die Subjekte der Produktion ebenso wie die der Zirkulation oder der Konsumtion (GS 3, 233). Überall sehen sich die Individuen „dem Verlauf der abstrakten, physikalischen Zeit ausgeliefert“ (GS 14, 228). Das Bewußtsein eines zeitlichen Kontinuums, um das herum sich Individualität organisierte, zerfällt in „diskontinuierliche, dem Schock sich anänelnde Momente“ (ebda.) und liefert die Individuen dem Augenblick, der je faktischen Situation aus. Anstelle des kontinuierlichen, planvollen Handelns tritt allenthalben die .widerstandslose und emsige Anpassung (GS 3, 230), anstelle des einheitlichen und festgefügtens Ichs die psychische Diskontinuität und Inkohärenz (GS 8, 189). Die subjektiv je unterschiedlichen Erfahrungsweisen werden nivelliert und neutralisiert, indem dem Subjekt die Aufgabe der Synthesis, die Vermittlung zwischen sinnlicher Mannigfaltigkeit und verstandesmäßiger Kategorialität von der Industrie abgenommen wird (GS 3, 145). Begriffe wie Autonomie, Spontaneität, Kritik werden „kassiert“ und die damit verbundenen Leistungen durch das „Schema der Massenkultur“ substituiert, „das noch die letzten inwendigen Regungen ihrer Zwangskonsumenten in Beschlag nimmt“ (GS 3, 229; GS 8, 138). Das Ende des principium individuationis, die „Abschaffung des Individuums“ (GS 3, 177) kündigt sich an.

Die psychodynamischen Aspekte dieser Entwicklung faßt Adorno mit dem Theorem von der anwachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen. Dieses Theorem spielt auf das Marxsche Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate an, demzufolge die kapitalistische Konkurrenz zu einer ständigen Revolutionierung der Produktionstechniken und zur Erhöhung des konstanten Kapitals führt, wohingegen im Verhältnis dazu der Teil des Kapitals, der sich gegen lebendige Arbeit austauscht, abnimmt. Obwohl Adorno der mit diesem Gesetz verbundenen Zusammenbruchstheorie eher skeptisch gegenübersteht (vgl. GS 8, 320, 355), überträgt er den Grundgedanken in die Anthropologie: die Veränderung in der technischen Zusammensetzung des Kapitals, heißt es in den ‚Minima Moralia‘, setze sich in den durch die technologische Struktur des Produktionsprozesses Erfassten und eigentlich überhaupt erst Konstituierten fort und verändere auch hier das Verhältnis von lebendigen und toten Anteilen zugunsten der letzteren. Hatte noch Lukács in ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ argumentiert, daß der Verdinglichungsprozeß gerade das menschlich-seelische Wesen des Arbeiters nicht zur Ware verwandele (Lukács 1968, 356), so setzt Adorno dem entgegen, daß es sich in der fortgeschrittenen kapitalistischen Industriegesellschaft längst nicht mehr um den bloßen Verkauf des Lebendigen handele:

„Nur indem der Prozeß, der mit der Verwandlung von Arbeitskraft in Ware einsetzt, die Menschen samt und sonders durchdringt und jede ihrer Regungen als eine Spielart des Tauschverhältnisses a priori zugleich kommensurabel macht und vergegenständlicht, wird es möglich, daß das Leben unter den herrschenden Produktionsverhältnissen sich reproduziert. Seine Durchorganisation verlangt den Zusammenschluß von Toten“ (GS 4, 260).

Die wachsende organische Zusammensetzung des Menschen trifft vor allem die Instanz, die in der frühbürgerlichen Gesellschaft den Ausgleich zwischen den Anforderungen der individuellen Triebökonomie und den Zwängen der realen Selbsterhaltung zu vermitteln hatte: das Ich. Dessen Stellung wird prekär. Auf der einen Seite verlangt auch die hochkapitalistische Gesellschaft vom Individuum eine Fülle von Anpassungs- und Balanceleistungen, die das gesellschaftliche Überleben des Einzelnen ermöglichen sollen. Auf der anderen Seite aber macht die gleiche Ordnung diese Ichleistungen tendenziell überflüssig: in der Welt der Maschinen und Großorganisationen bedarf es weder der moralischen Entscheidung noch der Reflexion, weder der Verinnerlichung der gesellschaftlichen Normen noch der Austragung der eigenen Triebkonflikte; statt dessen ist die "prompte, unmittelbare Identifika-

tion mit den stereotypen Wertskalen“ gefordert und das quicke, gleichsam reflexhafte Reagieren (GS 3, 224; GS 4, 262). Der vorherrschende Sozialcharakter ist deshalb ein ‚subjektloses Subjekt‘, das ‚Selbsterhaltung ohne Selbst‘ betreibt (GS 8, 68, 115): die „punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird“ (GS 8, 115). Das Fazit dieses Zerstörungsprozesses zieht Adorno in dem bekannten Aphorismus der ‚Minima Moralia‘, der völlig mißverstanden wird, wenn man ihn als Ausdruck der Selbstüberhebung interpretiert: „Bei vielen Menschen ist es bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen“ (GS 4, 55).

An dieser Stelle gilt es nun freilich innezuhalten und einen Blick auf die Schranken zu werfen, denen die Totalisierung des Abstrakten, der Systemrationalität trotz allem unterliegt. Entgegen dem neuerdings erhobenen Einwand, Adorno habe nicht klar genug zwischen der Systemrationalisierung und deren Institutionalisierung in der ‚Lebenswelt‘ unterschieden und dadurch die innere Widersprüchlichkeit dieses Prozesses unterschätzt (Deutschmann 1983, 335), ist darauf hinzuweisen, daß Adorno solche Grenzen und Widersprüche sehr wohl gesehen hat: etwa in den somatischen und leibhaften Momenten, die sich im Leiden an Abstraktion und Verdinglichung äußern (GS 6, 203); im Stofflichen, Nichtintentionalen und Nichtkognitiven, das mit der physischen Existenz des Menschen untrennbar verbunden ist (1974, II, 177); in der Notwendigkeit familialer Sozialisation, die immer auch die Möglichkeit der Entstehung abweichender, nicht vollständig von der sozialen Kontrolle erfaßter Individualität impliziert; und in dem unstillbaren Bedürfnis nach Glück, Unmittelbarkeit, Liebe, nach nichtrepressiven sozialen Beziehungen, Freiheit von Angst und Schmerzen, nach Versöhnung mit der Natur (GS 6, 261, 281, 371; GS 10 II, 686 ff.). Wenngleich das Lebendige unter dem Zwang des Tauschprinzips sich selbst zum Ding machen muß, geschieht dies, solange das System auf lebendige Produzenten und Konsumenten angewiesen ist, doch niemals ohne Rest; es bleibt eine „Inkompatibilität zwischen dem System und den Menschen, aus denen es besteht“ (GS 8, 49), ein unauflöslicher Widerspruch zwischen den Einzelnen und dem Allgemeinen, der aus der Tatsache resultiert, „daß noch die übermächtigen sozialen Prozesse und Institutionen in menschlichen entsprangen“, und daß die Gesellschaft „noch in ihrer fragwürdigen Gestalt der Inbegriff des sich produzierenden und reproduzierenden Lebens der Menschen“ bleibt (GS 8, 17; GS 7, 335; vgl. auch GS 10 II, 632). Adorno hat sich beharrlich geweigert, aus diesem Umstand Folgerungen für eine positive Anthropologie und Ontologie zu ziehen, die bereits in der bestehenden Gesellschaft die Keimzellen einer künftigen nichtantagonistischen Ordnung identifiziert; bisweilen aber hat er Hoffnungen an ihn geknüpft, die in eigentümlichem Kontrast zu seiner Einsicht in die Abstraktheit der Wertvergesellschaftung stehen und auf einen aufgelösten romantisch-lebensphilosophischen Rest in der kritischen Theorie verweisen:

„Die Starre, die der Geist widerspiegelt, ist keine natur- und schicksalhafte Macht, der man ergeben sich zu beugen hätte. Sie ist von Menschen gemacht, der Endzustand eines geschichtlichen Prozesses, in dem Menschen Menschen zu Anhängseln der undurchsichtigen Maschinerie machten. Diese Maschinerie durchschauen, wissen, daß der Schein des Unmenschlichen menschliche Verhältnisse verbirgt, und dieser Verhältnisse selbst mächtig werden, sind Stufen eines Gegenprozesses, der Heilung. Wenn wirklich der gesellschaftliche Grund der Starre als Schein enthüllt ist, dann mag auch die Starre selber vergehen. Der Geist wird lebendig sein in dem Augenblick, in dem er nicht länger sich bei sich selber verhärtet, sondern der Härte der Welt widersteht“ (Adorno 1971, 33).

Wenn es einen Einwand gegen die negative Dialektik gibt, dann den, daß sie bisweilen nicht negativ genug ist.

### III.

Solche Utopien, die auf eine Resurrektion des begrabenen Menschen, auf Wiederverlebendigung des Erstarrten zielen, sind in Adornos Oeuvre jedoch

glücklicherweise peripher; von weitaus größerem Gewicht sind demgegenüber Theoreme, die auch die Systemfunktionalität der scheinbar nicht zum System gehörenden Momente herausstellen. Im Unterschied etwa zu Bloch, der im Vorfaschismus seine These von der ‚Ungleichzeitigkeit‘ der kapitalistischen Ordnung entwickelte und die irrationalen, archaisch-mythischen Momente für progressive und utopische Zwecke mobilisieren zu können glaubte (Bloch 1973, 61 ff.), betont Adorno von Anfang an die ideologische Funktion dieser ungleichzeitigen Momente. Der Rationalisierungsprozeß, so sein Argument, beseitigt die irrationalen Momente und Institutionen nur deshalb nicht, weil er ihrer als Kitt, zur Verschleierung des irrationalen Prinzips der gesellschaftlichen Organisation bedarf; zugleich aber neutralisiert er diese Momente, amalgamiert sich mit ihnen oder verschiebt sie in Sondersparten, wo sie das Gesamtgetriebe nicht stören (GS 14, 333). In dieser Form wird das Funktionslose zur „Funktion zweiten Grades“ (ebenda, 221); es verleiht der längst unmenschlich gewordenen Gesellschaft einen trügerischen Schein der Menschlichkeit und Lebendigkeit und trägt damit zu deren Fortbestand bei. Daß das Individuum mit Haut und Haaren liquidiert wird, ist nach Adorno daher „noch zu optimistisch gedacht ... Das Unheil geschieht nicht als radikale Auslöschung des Gewesenen, sondern indem das geschichtlich Verurteilte tot, neutralisiert, ohnmächtig mitgeschleppt wird und schmachlich hinunterzieht. Mitten unter den standardisierten und verwalteten Menscheneinheiten west das Individuum fort“ (GS 4, 151).

Neben diesem eher traditionellen ideologiekritischen Theorem, das auf die verschleiernenden und integrativen Funktionen des Ungleichzeitigen abstellt, entfaltet Adorno jedoch noch eine zweite, radikalere Argumentationslinie, die auch das Ungleichzeitige noch als Schein enthüllt, als Effekt der Rationalisierung. Danach erschöpft sich der Vergesellschaftungsprozeß nicht im Vorrang der Tauschabstraktion über die Produktion, der sich als Ausdehnung der lebenden und toten Maschinerie einerseits, als Verdrängung und Marginalisierung der nicht verwertbaren Momente andererseits vollzieht. Das Verdrängte und Marginalisierte bleibt nicht außerhalb der gesellschaftlichen Vermittlung, es tritt vielmehr seinerseits in einen Zyklus ein, in dessen Verlauf die „Sisyphusarbeit der individuellen Triebökonomie ... ‚sozialisiert‘, von den Institutionen der Kulturindustrie in eigene Regie genommen (wird)“ (GS 10 II, 508). Die wachsende organische Zusammensetzung des Menschen beinhaltet daher nicht nur eine Ausdehnung der spezialisierten technischen Fähigkeiten, sondern umgreift auch deren Gegensatz, „die Momente des Naturhaften, die freilich ihrerseits schon in gesellschaftlicher Dialektik entsprangen und ihr nun verfallen.“ (MM 308). Gerade das Ungeformte an den Individuen, so Adornos These, muß als „Produkt der gesellschaftlichen Form“ angesehen werden, als ‚Replik auf die hochindustrielle Mechanisierung‘ (GS 4, 205; GS 10 I, 85), und nicht, wie es die zeitgenössischen Ideologien der Unmittelbarkeit wollen, als Wiederkehr der verdrängten Spontaneität. „Was enthusiastisch verstockte Unschuld als Urwald ansieht, ist durch und durch Fabrikware, selbst dort noch, wo in Sonderveranstaltungen Spontaneität als Sparte des Geschäfts ausgestellt wird“ (GS 10 I, 126).

Ermöglicht wird diese Vermittlung, die sich zugleich als solche verhüllt, durch einen Mechanismus, den Adorno als ‚Substitution‘ bezeichnet (GS 14, 25). Damit ist einmal der Umstand gemeint, daß sich in der hochkapitalistischen Gesellschaft die Affekte und Wünsche zunehmend vom Gebrauchswert der Waren auf den Tauschwert verlagern, vom Konkret-Nützlichen auf den Prestige- und Statuswert eines Produkts: konsumiert werden, namentlich im Bereich der Kulturindustrie, bloße Fetische, deren spezifische Qualitäten vom Bewußtsein der Konsumenten gar nicht erst erreicht werden (GS 14, 24; GS 3, 181 f.). Diese Verschiebung aber geht einher mit einer Verschiebung in der Affektstruktur selbst. „Die Substitute erfüllen darum so gut ihren Zweck, weil das Verlangen, dem sie sich anmessen, selber bereits substituiert ist“ (GS 14, 39). Das Verlangen ist nicht mehr Verlangen nach einem Objekt bzw., wie es in der Psychoanalyse heißt: Objekt-Libido; es ist Verlangen ausschließlich und allein nach Bestätigung und Behauptung des gefährdeten Selbst, das in der Realität keine Ansatzpunkte zur Verwirkli-

chung mehr findet und daher beständig auf sich selbst zurückgeworfen wird. „Die affektive Besetzung des Tauschwertes ist keine mystische Transsubstantiation. Sie entspricht der Verhaltensweise des Gefangenen, der seine Zelle liebt, weil nichts anderes zu lieben ihm gelassen wird“ (GS 14, 26).

In der psychischen Organisation des Individuums drückt sich diese Substitution als Ersetzung der Objekt-Libido durch Ich-Libido aus, als Regression auf den primären Narzißmus. Das Ich, das den Ausgleich zwischen den libidinösen Bedürfnissen und den Anforderungen der Selbsterhaltung nicht mehr zu leisten vermag, regrediert unter dem Druck der Außenwelt auf die Ich-Libido oder verschmilzt seine bewußten Funktionen mit unbewußten. Durch diese „Transposition des Ichs ins Unbewußte“ verändert sich das Ich, das sich gerade durch seine bewußten Leistungen, durch Hebung und Umwandlung der seelischen Prozesse von der durch Verdichtung und Verschiebung gekennzeichneten Ebene des Primärvorgangs auf die Ebene des durch Denken und Urteilen bestimmten Sekundärvorgangs ausgezeichnet hatte. Es verändert sich aber auch das Es, das in der psychischen Struktur des bürgerlichen Individuums eine ‚exterritoriale‘ Instanz dargestellt hatte, ähnlich dem Gebrauchswert in der klassischen politischen Ökonomie (vgl. Freud, GW XIV, 125; Breuer 1978, 104). Die differenzierten Formen der Objekt-Libido, die Adorno als ‚primäre Libido‘ bezeichnet, werden verdrängt durch die archaischeren narzißistischen Energien, „einer gleichsam verunreinigten, aufs Ich gerichteten und dabei unsublimierten und undifferenzierten Libido“, in der „die selbsterhaltende Funktion des Ichs, zumindest dem Schein nach, bewahrt, aber von der des Bewußtseins zugleich abgespalten und der Irrationalität überantwortet ist“ (GS 8, 71 f.). Psychoanalytisch gesehen handelt es sich um eine Regression, aber um eine solche, die nicht einfach dem Individuum anzulasten ist, sondern gesellschaftliche Wurzeln hat – eine „künstliche Regression“, eine Wiedererzeugung des Archaischen „in der Zivilisation durch die Zivilisation selbst“.<sup>4</sup>

Adorno hat nun diese Entwicklung nicht im einzelnen analysiert. Sehr wohl aber hat er die gesellschaftlichen Folgen herausgearbeitet, die sich aus der Ersetzung der Objekt-Libido durch den primären Narzißmus ergeben. Seine These ist, daß die künstliche Regression auf die Ich-Libido keine Probleme löst, sondern im Gegenteil immer neue Substitutionen hervortreibt. Daß das Individuum unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen gezwungen ist, seine ungenutzten Triebenergien auf sich selbst zu lenken, bringt es nur in größere Schwierigkeiten: mit der Vermehrung der narzißistischen Energien steigen die Allmachts- und Größenansprüche, die sich im Unbewußten aus den archaischen Mutterrepräsentanzen bilden, damit aber auch die potentiellen narzißistischen Kränkungen, zu deren Verarbeitung das geschwächte Ich nicht imstande ist. Um die bedrohliche Kluft zwischen dem diffus ins Kosmische erweiterten, auf Omnipotenz zielenden archaischen Ich-Ideal und der Trost- und Ausweglosigkeit des Real-Ichs zu überwinden, flüchtet das Individuum zu Ersatzbildungen, die die reale Ohnmacht imaginativ auf dem Wege der Selbstprojektion kompensieren. Dies ist die Wurzel des kollektiven Narzißmus: „Kollektiver Narzißmus läuft darauf hinaus, daß Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewußtsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen“ (GS 8, 114;

<sup>4</sup> Adorno 1971, 63, 42. Mit diesen Überlegungen zur Rolle des Narzißmus, die bereits in der Theorie der ‚pathischen Projektion‘ in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ anklingen und explizit zum erstenmal 1951 in dem Aufsatz ‚Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda‘ vorgetragen werden (GS 8, 408-433), antizipiert Adorno die Debatte über die ‚narzißistische Persönlichkeit‘ und den ‚neuen Sozialisationsstypus‘, die zu Beginn der sechziger Jahre vor allem durch die Arbeiten von Kohut ausgelöst wurde: vgl. Kohut 1973; Ziehe 1975; Lasch 1979; Psychoanalytisches Seminar Zürich 1981 u.a.

vgl. GS 10 II, 563, 580, 589).

Die auffälligsten Manifestationen des kollektiven Narzißmus finden sich natürlich in den großen charismatischen Massenbewegungen, die auf dem Mechanismus der Identifizierung und der Ersetzung des individuellen Narzißmus durch Führerimages beruhen: dem Nationalismus und seinem Derivat, dem Faschismus (GS 10 II, 563 ff., 588, 675, 691 ff.; GS 14, 359 ff.). Indem die Individuen das Kollektivsubjekt der Nation oder den Führer zu ihrem Ideal machen und mit phantastischen Eigenschaften ausstatten, verwirklichen sie ein Stück jenes archaischen Größen-Selbst, dessen Realisierung in der Existenz des je Einzelnen ihnen versagt ist (Adorno 1971, 48); zugleich befreien sie sich durch Projektion von ihren eigenen, im Ich-Ideal gebundenen Aggressionen, mit der unvermeidlichen Folge, daß sich die Welt mit gefährlichen, vergeltungssüchtigen Objekten bevölkert, gegen die sich das Subjekt wiederum zur Wehr setzen muß: die Kehrseite der Gratifikationen, die der ‚sozialisierte Narzißmus‘ verschafft, ist der Verfolgungswahn (GS 10 II, 566, 590; vgl. GS 3,217 ff.).

Nach Adorno wäre es jedoch ein verhängnisvoller Irrtum, das Phänomen des kollektiven Narzißmus mit den politischen Massenbewegungen gleichzusetzen und womöglich mit den Inhalten zu koppeln, die von diesen Bewegungen vertreten werden. Kollektiver Narzißmus manifestiert sich nicht erst in bestimmten empirischen Massenbildungen, sondern liegt tiefer, in der Neigung der Individuen zu Bewußtseinsformen, die zugleich subjektiv und allgemein sind: Meinung, Halbbildung, Wahn, Mythos. Schon die schlichte Setzung eines subjektiven, in seinem Wahrheitsgehalt beschränkten Bewußtseins als gültig beruht auf Narzißmus, „also darauf, daß die Menschen bis heute dazu gehalten sind, ein Maß ihrer Liebesfähigkeit nicht etwa geliebten Anderen zuzuwenden, sondern sich selber, auf eine verdrückte, uneingestandene und darum giftige Weise zu lieben“ (GS 10 II, 576). Mag diese Setzung als einzelne auch harmlos bleiben, so führen von ihr doch gleitende Übergänge zu den Formen der ‚pathischen Meinung‘, in denen das Band zwischen dem Subjekt und seinem Korrektiv: der Beziehung des Gedankens zu seinem Gegenstand, vollends durchgeschnitten ist (ebda, 574 ff.). Anstelle von Erfahrung und Reflexion tritt in der pathischen Meinung deren Ersatz: das Denken in Klischees und Stereotypen, in Vorurteilen und blinden Ressentiments. In den unzähligen Gestalten des Vorurteils und des Aberglaubens, des Gerüchts und der kollektiven Wahnsysteme, die das Alltagsleben der Massen in der hochkapitalistischen Gesellschaft beherrschen, feiert der kollektive Narzißmus seine Triumphe: er wuchert im Okkultismus ebenso wie in den Sektenbewegungen, im Starkult ebenso wie in jener Attitüde des Verfügens, Mitredens, als Fachmann sich Gebärdens, die zu den zeitgenössischen Formen der Halbbildung gehört.<sup>5</sup> Adorno geht sogar so weit, ihn auch in den reflektierten Formen der Erkenntnis aufzuspüren, die, wie die Transzendentalphilosophie mit ihrer Hypostasierung der schöpferischen Subjektivität, nur „die sich selbst verborgene Gefangenschaft des Subjekts in sich“ spiegeln (GS 10 II, 749). Indem der narzißtische Charakter (bzw., wie es in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ noch heißt: der Paranoiker)

„die Außenwelt nur perzipiert. wie es seinen blinden Zwecken entspricht, vermag er immer nur sein zur abstrakten Sucht entäußertes Selbst zu wiederholen ... Sein Wille durchdringt das All, nichts darf der Beziehung zu ihm entbehren. Seine Systeme sind lückenlos. Als Astrologe stattet er die Sterne mit Kräften aus, die das Verderben des Sorglosen herbeiführen, sei es im vorklinischen Stadium des fremden, sei es im klinischen Stadium des eigenen Ichs. Als Philosoph macht er die Weltgeschichte zur Vollstreckerin unausweichlicher Katastrophen und Untergänge. Als vollendet Wahnsinniger oder absolut Rationaler vernichtet er den Gezeichneten durch individuellen Terrorakt oder durch die wohlüberlegte Strategie der Ausrottung ... Er ist böse, von Zwang getrieben und so schwach wie seine Stärke. Wenn es von der göttlichen Allmacht heißt, sie ziehe das Geschöpf zu sich, so zieht die satanische, eingebildete alles in ihre Ohnmacht hinein. Das ist das Geheimnis ihrer Herrschaft. Das zwanghaft

<sup>5</sup> Zum Okkultismus vgl. GS 4, 271 ff.; GS 8, 147 ff.; GS 9 II, 7 ff.; zur Mentalität der Sekten GS 9 I, 7 ff., 431 ff.; zum Starkult GS 3, 167 ff.; GS 14, 292 ff.; zur Halbbildung GS 8, 93 ff.

projizierende Selbst kann nichts projizieren als das eigene Unglück, von dessen ihm selbst einwohnendem Grund es doch in seiner Reflexionslosigkeit abgeschnitten ist. Daher sind die Produkte der falschen Projektion, die stereotypen Schemata des Gedankens und der Realität, solche des Unheils“ (GS 3, 215 ff.).

#### IV.

Das Zusammenspiel der Mechanismen von Abstraktion und Substitution, die wir zu analytischen Zwecken isoliert haben, läßt sich exemplarisch an der Theorie der Kulturindustrie verdeutlichen, der Adorno einen großen Teil seiner Arbeitskraft gewidmet hat. Die Kulturindustrie ist das typische Produkt einer Produktionsweise, die den größten Teil der Produzenten zu abstumpfenden und gleichförmig-repetitiven Tätigkeiten zwingt und zahlreiche Eigenschaften als nicht verwertbar ausscheidet: Phantasien und Affekte, Triebbedürfnisse und Träume, Wünsche nach nichtreglementierter Kommunikation und Körperbetätigung. Alle diese ausgegrenzten Regungen äußern sich als Massenbedürfnisse, als kollektive Nachfrage, die vom Kapitalismus aufgegriffen und mit einem spezifischen Angebot beantwortet wird: der Herstellung von Kultur-Waren, die neben der Produktion von Produktions-, Verkehrs- und Vernichtungsmitteln zu einer der wichtigsten Branchen des Industriekapitalismus wird. Das gesellschaftlich entstandene Reich der Notwendigkeit produziert auf diese Weise seine Ergänzung, das Reich der Freizeit, in dem das durch die hochgradig rationalisierte und disziplinierte Produktionsweise erzeugte Bedürfnis nach Zerstreung und Entlastung seine Befriedigung findet.

Die Kulturindustrie ist nach Adorno jedoch nicht nur ein Effekt der abstrakten Vergesellschaftung. Einmal entstanden, fungiert sie vielmehr als Teil derselben und potenziert den Abstraktionsmechanismus. Als Industrie vermag sie das Massenbedürfnis nach sinnvoller Tätigkeit, Spontaneität und Unmittelbarkeit nur mit industriellen Mitteln zu erfüllen, d.h. mit Waren, deren Herstellung und Distribution selbst rationalisiert und standardisiert ist, auch wenn, wie z.B. in der Musik, noch Reste einer hand- bzw. kopfwerklichen Produktionsweise erhalten bleiben. Das gesamte Angebot der Kulturindustrie, das von den illustrierten Zeitschriften und comic Strips über Rundfunk, Fernsehen und Film bis hin zu Oper und Theater reicht und sich gegenwärtig in der Form des Medienverbunds zu einem lückenlosen Gesamtsystem zusammenschließt (vgl. GS 10 II, 508; Negt/Kluge 1972, 232 ff.), besteht in Stereotypen, die auf Durchschnittsleser, Durchschnittshörer oder Durchschnittsseher berechnet und so angelegt sind, daß sie weitgestreute Regungen zu absorbieren oder zu fingieren vermögen; sie zielen auf standardisierte Rezeption, bei der nicht mehr ein jeweils besonderer Rezipient die Vermittlung zwischen Detail und Gesamtzusammenhang leistet, sondern diese als industriell vorgefertigte schematisch nachvollzieht (GS 14, 205 ff.). Die Abstraktion der Arbeit, die im verwissenschaftlichten Produktionsprozeß zur Auflösung der Beziehung zwischen Produzent und Produkt führt, wiederholt sich in der Konsumsphäre, indem sich auch hier zwischen Subjekt und Objekt der verselbständigte Apparat schiebt: in der Schlagermusik beispielsweise hört die Komposition für den Hörer, indem sie dessen Reaktionsweisen schon im vorhinein einplant, während sich im Film die ‚gesellschaftliche Agentur des Kamera-Auges‘ zwischen das Produkt und den Kinobesucher einschaltet und antizipiert, mit welchen Empfindungen er sehen soll (GS 14, 208; 1941, 22).

Die anthropologischen Folgen dieses Abstraktionsprozesses hat Adorno besonders klar in seinen musik- und fernsehsoziologischen Studien herausgearbeitet. In der Musik, namentlich der leichten, führt die Standardisierung der Schlagerproduktion zur Unterwerfung der Hörer unter vorgefertigte Hörmodelle, unter die automatisch alles subsumiert wird, was rezipiert wird; selbst die Abweichungen und Improvisationen löst der ans Schema fixierte Hörer sogleich wieder ins ‚Allvertraute seiner eingeschliffenen Reaktionsweisen‘ auf. Durch die Technik des ‚plugging‘, d.h. die ständige Wiederholung bestimmter Lieder in den Medien, werden die Individuen konditioniert und an die Wiederholung des Immergleichen gewöhnt; zugleich

fördert der Schematismus Passivität und Verdummung, da produktive Leistungen auf Seiten der Hörer nicht mehr erforderlich sind. Auch das Fernsehen forciert diese Rückbildung des Bewußtseins, indem es durch seine bloße Form, vor allen Inhalten, die Menschen der Sprache entwöhnt. Durch die Fixierung auf eine Bildersprache, bei der die Bilder schon ihrer rasanten Aufeinanderfolge halber nicht mehr betrachtet, sondern nur noch passiv registriert werden können, werden die Konsumenten auf archaische Medien der Rezeption und Kommunikation zurückgezwungen, die Differenzierung und begriffliche Verarbeitung nicht erlauben; außerdem wird durch die ‚Televisionierung der Freizeit‘ (M. Winn) das familiäre Binnenklima zerstört und die Rolle der Eltern als Sozialisationsagentur weiter untergraben, so daß bei Kindern der Reifungsprozeß erschwert und bei den Erwachsenen der grassierende Infantilismus zementiert wird. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist ein allgemeiner Verlust an Reflexionsfähigkeit und Sensibilität, die Regression auf einen kollektiven Analphabetismus, „dem als einem erworbenen, zweiten, der objektive Geist der Epoche insgesamt zustrebt“.<sup>6</sup>

Stereotypierung, Nivellierung, Reduktion und Verdrängung: all diese Erscheinungsformen legen es nahe, den für die Wirkungsweise der Kulturindustrie charakteristischen Abstraktionsmechanismus in Analogie zur Funktion des Geldes zu denken, das als transzendentaler Horizont der Warenwelt die Austauschbarkeit der konkret-mannigfaltigen Produkte durch Reduktion auf ihren immanenten Maßstab (den Wert) ermöglicht. Die Massenmedien, könnte man argumentieren, nehmen von der Vielfalt der Bedürfnisse nur diejenigen auf, die sich dem formal-organisatorischen Maßstab der ‚Unterhaltung‘ unterwerfen lassen, wohingegen sie alle abweichenden, systemsprengenden Bedürfnisse – insbesondere dasjenige nach produktiver Spontaneität – auslassen oder zwanghaft zurückstauen.<sup>7</sup> Nach Adorno ist mit dieser Analogie die tatsächliche Wirkungsweise der Kulturindustrie jedoch nur unvollständig getroffen. Die Kulturindustrie funktioniert nach seiner Ansicht nicht nur deshalb so gut, weil sie die Bedürfnisse standardisiert und formalisiert, sondern weil sie jede Abstraktion zugleich mit einer Substitution koppelt und auf diese Weise die Abnehmer ihrer Produkte zunehmend selbst erzeugt. Der Standpunkt, auf dem sie steht, ist nicht derjenige des Geldes, das die Produkte immer nur nachträglich, nach Abschluß des Produktionsvorgangs, in der Zirkulation vergesellschaftet und ihnen damit letztlich äußerlich bleibt, es ist vielmehr derjenige des Kapitals, das die ihm vorausgesetzten Formen der Produktion und Konsumtion ergreift und seinen Bedürfnissen gemäß gestaltet: Der Fetischcharakter, so formuliert Adorno dieses Theorem an einer Stelle treffend, „ist geschichtlich zum Prius dessen geworden, wovon er seinem Begriff nach das Posterius wäre“ (GS 10 II, 745).

Die für die Kulturindustrie typischen Substitutionen bezeichnet Adorno mit der griechischen Vorsilbe ‚pseudo‘, d.h. falsch, unecht: Pseudo-Individualität, Pseudo-Aktivität, Pseudo-Rationalität. Der Grund für ihre massenhafte Verbreitung besteht darin, daß die Kulturindustrie, um ihre Produkte an den Mann zu bringen, diese nicht in ihrer unverhüllten Schablonenhaftigkeit präsentieren kann, da sich das Bedürfnis, auf das sie sich bezieht, gerade durch seinen Gegensatz zu der für die Produktionssphäre charakteristischen Schablonenhaftigkeit und Abstraktheit auszeichnet. Die Kulturindustrie zieht sich aus diesem Dilemma, indem sie das Abweichende, Besondere, Individuelle nicht einfach unterdrückt, sondern in ihre Planungen miteinbezieht: im Jazz etwa, indem sie der individuellen Spontaneität Raum gibt zur Improvisation, die aber gleichzeitig den Grundrhythmus doch nicht verläßt und dadurch den musikalischen Konformismus stabilisiert; im Film durch den Starkult, der die starre Rollenverteilung und den Schematismus der Serienproduktionen durch vorgeblich originelle Persönlichkeiten verdeckt; in der ‚do it yourself‘-Industrie, indem sie die ‚Abenteuer der Pseudoaktivität‘ zu

<sup>6</sup> GS 14, 326; zur leichten Musik vgl. ebda. 34 ff., 208 ff.; zum Fernsehen GS 10 M, 510 ff. Eine analoge Argumentation hat beinahe zur gleichen Zeit G. Anders entwickelt: vgl. Anders 1956, 97 ff. Vgl. außerdem Winn 1979; Oevermann 1983

<sup>7</sup> Diese Seite von Adornos Theorie hat Dieter Prokop ausgebaut und damit die kritische Theorie nicht zufällig in enge Nachbarschaft zur strukturell-funktionalen Theorie der generalisierten Kommunikationsmedien gebracht: vgl. Prokop 1974, 7 ff., 70 ff.

Entdecken eben der industriellen Erzeugnisse macht, die daran interessiert sind, von ihnen entdeckt zu werden. Es sind diese Pseudo-Formen oder, wie Baudrillard sie nennt: Simulakren, auf die sich die Bedürfnisse zunehmend richten und dadurch jenen „Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis“ erzeugen, „in dem die Einheit des Systems immer deutlicher zusammenschießt“.<sup>8</sup>

Diese Einheit des Systems, darauf legt Adorno allergrößten Wert, ist freilich nicht monolithisch zu denken. Die Kulturindustrie führt zwar zu einer vollständigen Umwälzung der Bedürfnisstruktur, so daß sich zwischen ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Bedürfnissen nicht mehr unterscheiden läßt. Die Befriedigung, die sie diesen Bedürfnissen gewährt, ist jedoch aus naheliegenden Gründen nur temporär und oberflächlich: die nächste Folge der Serie, die nächste Generation von Produkten steht immer schon abrufbereit und wartet auf ihre Käufer. Daraus resultiert Ambivalenz auf seilen der letzteren, die jeden Augenblick in Wut und Destruktionslust umzuschlagen bereit ist. Da diese indes durch kein rationales Ich mehr gefiltert und gelenkt wird, bleibt sie blind und ohnmächtig gegenüber den Angeboten der Kulturindustrie, die schon wieder mit neuen Produkten lockt. Wann immer sich die Individuen aus ihrer Passivität lösen und gegen die unablässige Manipulation rebellieren, verfallen sie einer besonders vertrackten Form der Manipulation: derjenigen, die ihre Revolte bereits einkalkuliert hat und aus ihr die Kraft für eine neue, erweiterte Reproduktion zieht. Wie in der Hegeischen Wesenslogik der ‚Gegenstoß‘ des Unmittelbaren nur die reale Vermittlung des Wesens mit sich selbst vorantreibt, so forciert bei Adorno das Individuum mit seinem Bedürfnis nach Unmittelbarkeit und Spontaneität nur die Dialektik von Abstraktion und Substitution, auf der die hochkapitalistische Gesellschaft beruht. „Das Chaos“, heißt es in der ‚Philosophie der neuen Musik‘, „ist die Funktion des Kosmos, le desordre avant l'ordre. Chaos und System gehören zusammen, in der Gesellschaft wie in der Philosophie“ (GS 12,50).

Nichts ist daher illusorischer als die diversen, einander in stetigen Wellen ablösenden Strategien der ‚Kulturrevolution‘, die die Kulturindustrie im Namen dieses oder jenes verdrängten Momentes kritisieren und sich von dessen Freisetzung die ‚Emanzipation‘, den ‚Fortschritt‘ oder dergleichen versprechen. Schon die Befreiung des Körpers, der Sinnlichkeit, der Motorik, die sich die Jazz-Enthusiasten der dreißiger Jahre zugutehielten, war kein Ausbruch aus der Warenstruktur, sondern nur deren Wiederholung: gerade die archaischen Züge am Jazz, so notierte Adorno bereits 1936, sind die warenhaften: „die starre, gleichsam zeitlose Unbewegtheit in der Bewegung, die maskenhafte Stereotypie, das Ineins von wilder Erregtheit als dem Schein des Dynamischen und Unerbittlichkeit der Instanz, die über solche Erregtheit herrscht“ (1936, 243, unter dem Pseudonym Hektor Rottweiler). Und nicht anders erging es allen übrigen Befreiungsbewegungen, die seitdem folgten. Die Befreiung der Genitalität bewirkte nicht die Befreiung des Sexus, sondern dessen Desexualisierung und Neutralisierung, die Ersetzung der Lust durch Vor- und Ersatzlust (GS 10 II, 535). Die Befreiung von der Familie zerstörte nicht nur die wirksamste Agentur des Bürgertums, sondern zugleich eine Bedingung von Individualität und damit von Widerstand (GS 4, 23). Die Befreiung von der bürgerlichen Konvention beseitigte nicht nur die Hemmungen und Verdrängungen, die mit dieser verbunden waren, sondern zugleich die Hemmung der Hemmungslosigkeit, die sich nun in den KZs ebenso ungehindert austoben konnte wie im Straßenverkehr (GS 4, 68). Noch die von den Jugendbewegungen der zwanziger und sechziger Jahre inszenierten Scheinrevolutionen mündeten in eine Pseudo-Aktivität, die bisweilen wahnhaftige Züge trug und schließlich in Subkulturen endete, die auf ihre Weise nicht weniger konformistisch sind als der Konformismus der Massenkultur. „Unterm Bann verwandelt sich noch, was anders ist und wovon freilich die kleinste Beimischung unvereinbar wäre mit jenem, in Giftstoff“ (GS 6, 340). Das eigentliche Elend der kapitalistischen Gesellschaft, so müßte man Adornos Überlegungen resümieren, besteht nicht so sehr darin, daß es zu wenig

<sup>8</sup> GS 3, 142; zu den Pseudo-Formen vgl. Adorno 1941, 24 ff.; GS 3, 177; GS 4, 156; GS 6, 341; GS 8, 148; GS 10 I, 79, 129; GS 10 II, 652, 760, 771 ff., 796 ff.; GS 14, 30, 41; GS 15,73 u.ö.

Widerstand gibt, als vielmehr darin, daß er die Form der Pseudoaktivität annimmt und dadurch den Verblendungszusammenhang nur noch dichter macht. Marx hatte schon recht, als er den Fortschritt mit jenem scheußlichen indischen Götzen verglich, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte (MEW 9, 226).

\* \* \*

Die voranstehenden Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, daß die ablehnende Haltung, mit der die kritische Theorie ursprünglich der Anthropologie gegenüberstand, nicht als endgültig angesehen werden kann. Erblickte Lukács noch 1923 die große Gefahr eines jeden anthropologischen Standpunktes darin, daß dadurch der Mensch zu fixer Gegenständlichkeit erstarre und die Dialektik und die Geschichte beiseitegeschoben würden (1968, 373), so hat nach Adorno die Entwicklungsdynamik der bürgerlichen Gesellschaft gerade diesen Standpunkt wieder aktuell gemacht: wenn die Dialektik lediglich zur Selbstaufhebung dieser Gesellschaft führt und die Geschichte im posthistoire mündet, gewinnt die Anthropologie wieder ihr Recht. Zwar nicht im Sinne jener einfachen ‚Wende zur Natur‘ und ‚Wende zur Lebenswelt‘, durch die sich nach Odo Marquard die moderne philosophische Anthropologie konstituiert (1973, 125), denn eine solche Wende unterschläge die historisch-gesellschaftliche Vermitteltheit jener Phänomene, mit denen sich die Anthropologie beschäftigt. Wohl aber im Sinne einer ‚Wende zur zweiten Natur‘, die die Menschen und ihre Verhältnisse als Petrifizierungen, als Sedimentierungen ihres ganz und gar verselbständigten Zusammenhangs beschreibt. Anthropologie ist nur noch möglich, indem sie dialektisch wird; indem sie aber dialektisch wird, wird sie zugleich paradox: zur Anthropologie ohne Anthropos.

### Literatur

- Adorno, Th. W.: Gesammelte Schriften, hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt 1970 ff. (abgekürzt GS)
- GS 3 Dialektik der Aufklärung, 1981
- GS 4 Minima Moralia 1980
- GS 5 Zur Metakritik der Erkenntnistheorie; Drei Studien zu Hegel, 1971
- GS 6 Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit, 1973
- GS 7 Ästhetische Theorie
- 1972 GS 8 Soziologische Schriften I, 1972
- GS 9 I und II Soziologische Schriften II, 1975
- GS 10 I und II Kulturkritik und Gesellschaft, 1977
- GS 12 Philosophie der neuen Musik, 1975
- GS 14 Dissonanzen; Einleitung in die Musiksoziologie, 1973
- GS 15 Komposition für den Film; Der getreue Korrepetitor, 1976
- ders. 1936: Über Jazz, in: Zs. f. Sozialforschung, Bd. 5, S. 235-259
- ders. 1941: (with the assistance of G. Simpson): On popular music, in: Zs. f. Sozialforschung, Bd. 9, S. 17-48
- ders. 1971: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt
- ders. 1974 H: Philosophische Terminologie Bd. 2, Frankfurt
- ders. o.J.: Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie 1957/58, Frankfurt
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Aufl., München 1956
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt 1973
- Breuer, Stefan: Subjektivität und Maschinisierung, in: Leviathan 1/1978, S. 87-126
- ders.: Theoretical differences between Horkheimer and Adorno, in: S. Benhabib/W. Bonli (Hrsg.): Critical Essays on Horkheimer, MIT Press, Boston 1984 (i.E.)
- Deutschmann, Christoph: Naturbeherrschung und Arbeitsgesellschaft, in: Friedeburg/Habermas 1983, S. 327-337
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Bd. XIV, Frankfurt 1972
- Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt 1983

- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt 1981
- König, Helmut: Adorno im Wissenschaftsbetrieb. Die Adorno-Konferenz in Frankfurt im September 1983, in: Leviathan 4/1984, S. 600-608
- Kohut, Heinz: Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narziß-tischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt 1973
- Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hrsg.): Die neuen Narzißmustheorien: Zurück ins Paradies?, Frankfurt 1981
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied-Berlin 1968
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 9, Berlin-DDR 1972
- Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt 1972
- Lasch, Christopher: The Culture of Narcissism, New York 1979
- Oevermann, Ulrich: Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbst-verständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse, in: Friedeburg/ Habermas 1983, S. 234-289
- Prokop, Dieter: Massenkultur und Spontaneität. Zur veränderten Warenform der Massenkommunikation im Spätkapitalismus, Frankfurt 1974
- Schmucker, Joseph E.: Adorno – Logik des Zerfalls, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977
- Schnädelbach, Herbert: Dialektik als Vernunftkritik. Zur Rekonstruktion des Rationalen bei Adorno, in: Friedeburg/Habermas 1983, S. 66-93
- Winn, Marie: Die Droge im Wohnzimmer, Reinbek 1979
- Ziehe, Thomas: Pubertät und Narzißmus, Frankfurt-Köln 1975