



Im Zeitalter Globaler Gleichzeitigkeit. Kritische Theorie der Gegenwart

Vortrag zur Eröffnung der Konferenz „Kritische Theorie. Eine Erinnerung an die Zukunft“, Humboldt Universität, Berlin am 29. November 2013

Detlev Claussen

Zitation: Claussen, Detlev (2013): *Im Zeitalter Globaler Gleichzeitigkeit. Kritische Theorie der Gegenwart*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2013 www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Was ist Kritische Theorie? Nicht alles, was diesen Namen usurpiert, verdient ihn auch. Kritische Theorie muss in jeder Epoche neu dem politischen und akademischen Konformismus abgerungen werden. Um das deutlich zu machen, spreche ich von Kritischer Theorie und nicht von Frankfurter Schule. „Frankfurter Schule“ ist ein von den Medien gegebener Name, der in der alten Bundesrepublik eine Differenz zur „Kölner Schule der Soziologie“ markieren sollte. Für die Kritische Theorie sind aber auch physisch, New York und Los Angeles, ebenso wichtig wie das Frankfurt der zwanziger, der fünfziger und der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Der Namensgeber der Kritischen Theorie heißt – wie Sie hier sicher alle wissen – Max Horkheimer, der sie in Differenz zu dem, was er „traditionelle Theorie“ nannte, 1937 im US-amerikanischen Exil programmatisch begründete. Kann es eine Tradition der Kritischen Theorie geben? Ist das nicht ein Widerspruch in sich selbst?

Für jede Kritische Theorie gilt das Motto, das Adorno von Flaubert übernommen hat: „Il faut être absolument moderne“, es muss

absolut modern sein. Unter diesen Auspizien kann eine Kritische Theorie der Gegenwart auch nur in Adornos Sinne einer „nichttraditionellen Tradition“ an eine Tradition anknüpfen. Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie war vor fünfundsiebzig Jahren absolut modern; aber seitdem hat sich die Welt fundamental verändert und dieser Veränderung muss jede Kritische Theorie der Gegenwart Rechnung tragen, wenn sie mehr sein will als redliche „*Intellectual History*“ oder bloße Geistesgeschichte. Sind die Kritischen Theoretiker der ersten Stunde nicht aus den Avantgardebewegungen des frühen 20. Jahrhunderts hervorgegangen oder standen sie selbst in einer Tradition? Jede Avantgarde – sei sie politisch, intellektuell oder ästhetisch; das lässt sich eigentlich gar nicht trennen – bedarf einer Tradition, von der sie sich abstoßen kann.

Für die Kritischen Theoretiker der dreißiger Jahre gab es zwei starke Traditionen, von denen sie sich abstießen – die bürgerliche und ihre Negation, egal ob in sozialdemokratischer oder kommunistischer Gestalt. Beide Traditionen gibt es heute nicht mehr. Nur mit

nominalistischer Akrobatik kann man das, was heute sich selbst „bürgerlich“, „sozialdemokratisch“ oder „kommunistisch“ nennt oder genannt wird, mit der Substanz dieser Wörter in Verbindung bringen, die sie noch im langen 19. Jahrhundert oder im kurzen 20. Jahrhundert besessen haben. Alle diese Attribute unterliegen einer säkularen Inflation der Begriffe. Die neue Epoche, die auf *long* und *short century* folgte, wird gekennzeichnet durch Traditionszerstörung. Traditionslosigkeit ist die Folge – gerade je mehr und je öfter von Tradition die Rede ist. Die von Eric Hobsbawm entdeckte *invention of tradition* ist nicht nur ein bürgerliches Phänomen aus dem *long century*, sondern sie ist ein aktueller globaler Vorgang, die in jeder traditionslosen Gesellschaft in der Gegenwart beginnt. Traditionsfindung ist nicht rein fiktional; sondern in einem solchen Prozeß liegt auch eine Chance – die der Traditionsbegründung.

Wir leben in einer Gesellschaft, die keinen Begriff von sich selber hat. Vor Schlagwörtern kann man sich kaum retten: Globalisierung soll die neue Epoche kennzeichnen. Aber wann hat sie begonnen? Und kennzeichnet das Stichwort Globalisierung die Einheit der Epoche? Die Gesellschaftswissenschaften machen auf der Suche nach neuen schlagkräftigen Stichwörtern fleissig mit; weil sie nur in der massenmedialen Vermittlung beweisen können, dass sie nicht überflüssig geworden sind. Die Differenz zwischen Akademie und Kulturbetrieb verschwindet. Der Bürger des 19. Jahrhunderts hatte ein ambivalentes Verhältnis zur Theorie: „Grau ist alle Theorie“ heißt es in Goethes Faust und auch bei Hegel hebt die Eule der Minerva erst in der Abenddämmerung zum Flug an. Wo soll in der bunten Welt der Globalisierung, in der alles in Echtzeit abläuft, die Theorie ihren Platz haben? Und schon gar eine Kritische, von der berühmte Leute im 20. Jahrhundert behauptet haben, man müsse sie „anschlussfähig“ an den Wissenschaftsbetrieb machen?

Kann man legitimerweise zwischen einer authentischen Kritischen Theorie und einer up-to-date akademisierten Version unterscheiden? Waren ihre Heroen des 20. Jahrhunderts – Horkheimer, Adorno und Marcuse – nicht selber nur Professoren? – „*last german professors*“, wie der in Berkeley 1993 verstorbene Leo Löwenthal ironisch anmerkte. Ist die Kritische Theorie nicht mit der Zeit selber eine traditionelle geworden und hat sie sich nicht damit selbst überholt?

Horkheimer und ein Teil seiner Mitarbeiter wurden wider Willen nach 1945 deutsche Professoren, weil die Kritische Theorie im Exil ihre ökonomische Unabhängigkeit verloren hatte. Horkheimer zog die Zurückgebliebenheit des deutschen Universitätswesens 1948 dem fortgeschrittenen US-amerikanischen Wissenschaftsbetrieb vor, um die Kritische Theorie fortschreiben zu können. Wissenschaftshistoriker im Gefolge von Jürgen Habermas haben die Kritische Theorie lange Zeit verzerrt als interdisziplinäres Forschungsprogramm wahrgenommen. Das schien angesichts der Krise des deutschen Universitätswesens in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts ein attraktives Programm. Doch der Preis dieser verzerrten Wahrnehmung war hoch: Die Kritische Theorie wurde ihrer Substanz, nämlich der **gesellschafts-
schichtlichen Erfahrung**, beraubt.

Das zentrale Werk, das die Kritische Theorie zu einer von allen Formen des Marxismus unterscheidbare kritische Gesellschaftstheorie machte, die „Dialektik der Aufklärung“ wurde am einflussreichsten von Jürgen Habermas und seinen Schülern historisiert – als Ausfluss einer kulturpessimistischen Stimmung Mitte der 40er Jahre in seiner Bedeutung marginalisiert. Dem Fortschritt kommunikativer Handlungsfähigkeit stand ein solches Werk nur im Wege. Mitte der 80er Jahre begann Jürgen Habermas mit seiner eigenen *invention of tradition*, die Kritische Theorie zu einem

Geschäft von akademischen Generationen machte. Habermas selbst blieb fixiert auf die **linguistische** Philosophie, der gegenüber die kritische Theorie Adornos als eine altmodische „Bewußtseinsphilosophie“ erschien. Habermas' akademischer Hauptkonkurrent wurde der Verwaltungswissenschaftler Luhmann mit seiner kritiklosen „Systemtheorie“, dem er auf diesem Wege zu Weltruhm verhalf. Im Bewusstsein der Öffentlichkeit hatte der Kommunikationstheoretiker Habermas mit seiner Rückkehr auf einen Frankfurter Lehrstuhl Mitte der 80er Jahre den 1969 verstorbenen Adorno beerbt und man sprach lieber von Frankfurter Schule als von Kritischer Theorie.

„Frankfurter Schule“ ist eben ein unspezifischer Medienname, der in den 20er Jahren ironischerweise für Horkheimers akademischen Frankfurter Rivalen Karl Mannheim und seine Schüler verwendet wurde; in den sechziger Jahren, während des Positivismusstreits grenzte man mit ihm die Frankfurter gegen die Kölner Schule der Soziologie ab; mit Martin Jays Pioniermonographie *„Dialectical Imagination“* wurde „Frankfurter Schule“ zum Synonym für das Frankfurter „Institut für Sozialforschung“, das nach Adornos Tod 1969 schon zu einem konkurrierenden Forschungsinstitut unter anderen im ganz normalen akademischen Betrieb geworden war. „Kritische Theorie“ hatte aber seit Horkheimers programmatischer Schrift im Jahre 1937 *„Traditionelle und kritische Theorie“* einen spezifischen Sinn; sie richtete sich gegen die damals vorherrschenden Formen der traditionellen Theorie: die akademische Philosophie und alle Formen des parteimäßig organisierten Marxismus. In der Erfahrung des amerikanischen Exils wurde dieser Ansatz erweitert zu einer Kritik des Szientivismus, der professionalisierten akademischen Wissenschaft: *Eclipse of Reason* nannte Horkheimer die Arbeit, mit der er sich 1947 an die amerikanische Öffentlichkeit wandte.

Die zentralen Lehrstücke blieben lange Zeit verborgen: Die „Zeitschrift für Sozialforschung“ war bis in die 70er Jahre nur schwer zugänglich, die „Dialektik der Aufklärung“ lag seit 1947 unverkauft in den Kellern des Amsterdamer Querido Verlages und die *„Authoritarian Personality“* musste man schon in Spezialbibliotheken ausleihen, obwohl sie im akademischen Amerika ein spektakulärer Erfolg wurde. Amazon gab es noch nicht. Es waren Studenten von Horkheimer und Adorno, die zu Beginn der sechziger Jahre die alten Schriften aus der Exilzeit ausgruben und als Raubdrucke zirkulieren ließen. Adorno hatte sich das gewünscht; Horkheimer verspürte bis in seine letzten Lebenstage ein Unbehagen; er wollte nicht den Eindruck einer falschen Kontinuität erwecken; denn das, was zwischen 1939 und 1945 geschah, hatte den Sinngehalt der Kritischen Theorie verändert. Die sowjetischen Verhältnisse waren schon vorher, spätestens seit den Moskauer Prozessen 1936, Gegenstand der Kritik gewesen; aber die kritischen Theoretiker waren nahezu die ersten, denen die weltgeschichtliche Bedeutung dessen nicht verborgen blieb, was kulturindustriell inzwischen Holocaust oder Shoah genannt wird. Führt die Erfahrung einer gescheiterten Revolution zur Ausformulierung eines Konzepts von Kritischer Theorie, so nahm die Kritische Theorie konkrete Gestalt erst mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit einer Revolution. Erst in diesem Bewußtsein ließen sich „Minima Moralia“ formulieren, deren Aktualität schon bei unmittelbarer Lektüre – 60 Jahre nach ihrer ersten Formulierung – ins Auge springt.

Im Gepäck trägt die Kritische Theorie seit Beginn der vierziger Jahre das Vermächtnis Walter Benjamins, in Kurzform seine „Geschichtsphilosophischen Thesen“, die er über die Grenze des von den Nazis beherrschten Mitteleuropas nach Spanien schleppte. Doch die Grenzer ließen ihn nicht passieren; aber sein Wissen gelangte nach New York. Der

Abschnitt „Vermächtnis“ steht am Ende des 1945 geschriebenen zweiten Teils der „Minima Moralia“. Der vom New Yorker Institut in 200 Exemplaren hektografierte Sammelband „Walter Benjamin zum Gedächtnis“ (1942) hatte bündig an das erinnert, was Walter Benjamin für die Genese der Kritischen Theorie bedeutet. Aber die Zahl derer, die nach einem sehr klugen Wort Brechts „bereit sind, so was wenigstens mißzuverstehen“ (Arbeitsjournal 9.8.41, S. 294), war damals schon sehr klein. Die Sprache der Kritischen Theorie ist nicht deutsch oder englisch, sondern dialektisch. Die Zahl derer, die sie beherrschen, ist nicht unbedingt größer geworden. **Aber im Ernst kann es keine Kritische Theorie ohne Dialektik geben.** „*Dialektisches Denken ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitteln zu durchbrechen. Aber indem es dieser Mittel sich bedienen muß, steht es in jedem Augenblick in Gefahr, dem Zwangscharakter selber zu verfallen: die List der Vernunft möchte noch gegen die Dialektik sich durchsetzen.*“¹

Das zwanzigste Jahrhundert, das wir mit Eric Hobsbawm *short century* nennen, war das Jahrhundert der Kritischen Theorie. Zeitlich gerahmt wird es von der Russischen Oktoberrevolution 1917 und dem Untergang der realsozialistischen Welt 1989/90. Die Oktoberrevolution hatte explosionsartig Nationalstaatsbildungen weit über Europa hinaus stimuliert – weit mehr noch als die Napoleonischen Kriege zu Beginn des *long century* (1789 bis 1815). Nationale Befreiungsbewegungen kennzeichneten den säkularen Prozess der Dekolonisierung, der mit dem Untergang des südafrikanischen Apartheidregimes 1992 endete. Im Innern des *short century* vollzogen sich die zivilisatorischen Katastrophen: **Auschwitz** und der **Archipel Gulag**. Ich halte bewusst an diesen Namen fest, weil die Geschehnisse, die sie bezeichnen, sich dem

Begriffe verweigern und gleichzeitig selber ein Moment der Begriffszerstörung sind, denen Adorno im Gefolge von Benjamin nachgegangen ist.

Eine List der Vernunft ist nicht mehr denkbar; und auch die schalsten Formulierungen vom „Ende der Geschichte“ und vom Triumphzug des Kapitalismus, die um 1990 im Schwange waren, blieben leere Abstraktionen, die in der törichten Formulierung von den USA als der „einzig verbliebenen Supermacht“ konkretere Gestalt anzunehmen schien. An die Supermachtfiktion glaubt am Ende des Jahres 2013 sowieso niemand mehr. Die durch die NSA durchgeführte globale Überwachungspraxis, die Horkheimers Begriff der „Verwalteten Welt“ konkret ausfüllt, ist doch eher ein Zeichen der Schwäche einer überforderten Supermacht, deren demokratische Substanz von ihren eigenen Exekutivorganen angefressen wird. Dazu gehört die maßlose Verfolgung der whistleblower – Assenge, Manning, Snowden – im Falle Mannings unter eklatanter Verletzung der Menschenrechte. Der Übergang vom *short century* in die Gegenwart wird intellektuell eher durch ein Phänomen markiert, für das Hegel ein treffendes Wort hatte: **Begriffslosigkeit**. Nur deswegen konnte so ein schillerndes Wort wie Globalisierung zum *catchword* der Gegenwart werden.

Das Medium der Dialektik ist der Begriff – und sein Anderes. Es wäre ein törichtes Verfahren, einer begriffslosen Wirklichkeit von aussen Begriffe aufzwingen zu wollen. Aber genau dieses Verfahren ist ein Signum des gegenwärtigen kulturindustriellen Betriebes, in den sich die Wissenschaften integrieren. Neue Wörter wie „Wissensgesellschaft“ oder „Risikogesellschaft“ sind eher *labels* denn Begriffe; alte Wörter wie Nation und Ideologie werden wie leere Container benutzt; aber ihre begriffliche Dimension wird verkannt. Die **Anstrengung des Begriffs** ist

¹ Minima Moralia, AGS 4, S. 171)

die Aufgabe, die Hegel jeglicher kritischen Theorie hinterlassen hat. Sie ist der Motor des dialektischen Denkens; auf diese Weise auch verknüpft mit den letzten Resten von Metaphysik, von der die akademische Philosophie der Gegenwart glaubt, sie hinter sich gelassen zu haben. Adornos über fünfzig Jahre alten „Meditationen zur Metaphysik“ sind erkennbar aktueller denn 1966, als sie formuliert und kaum verstanden wurden: *„Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden..., bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod.“*² Wirklich Schlag auf Schlag fallen die Schlagwörter: Integration, Identität, Begriff. Wie konnte jemand damals behaupten, dies sei Reflex einer vergangenheitsfixierten düsteren Stimmung gewesen?

Der Völkermord fand Ende der sechziger Jahre vor den Augen der Weltöffentlichkeit statt: Indochina. Der Völkermord hat nicht aufgehört: Das perennierende Leid Afghanistans und das tägliche Morden in Syrien, dem die Welt seit 2012 tatenlos zuschaut, steht *pars pro toto* für die endlosen gesellschaftlichen Konflikte der Dekolonisierung, die ihre Auswirkungen auf die Migrationsbewegungen in der ganzen Welt haben. Wie gedanken- und begriffslos muß eine Öffentlichkeit sein, die **„Integration“** als höchstes Ziel der Innenpolitik verkündet, wie das besonders in der Bundesrepublik seit zwanzig Jahren selbstverständlich ist? Jedem, der sich nicht integriert, wird mit Strafe bis zur Ausweisung gedroht. Der Terror eines unifizierenden nationalen Identitätsideals schwebt über jeder öffentlichen Diskussion. Seit über dreißig Jahren kämpft man vergeblich gegen den öffentlichen Gebrauch der Identitätskategorie als einer intellektuellen Keule an, mit der von

Südspanien bis Gujarat, von Südafrika bis Sinkiang Menschen erschlagen werden. „Worte sind auch Taten“, hat der Idealist Hegel gesagt; er hatte recht damit und eine Kritische Theorie muss sich in dieser Tradition verstehen, die Worte ernst zu nehmen, Begriffe nicht als bloße Worte abzutun. Falsche Begriffe, das ist die Erfahrung des Übergangs vom *short century* in die Gegenwart, können lebensgefährlich sein.

Die **Erfahrung** nötigt uns Zeitgenossen, die Begriffe zu verändern. Nach dem *short century*, nach Auschwitz und Archipel GuLag, lässt sich die Vorstellung von einem vernünftigen Universum nicht mehr aufrechterhalten. Unser Denken ist schlimmer erschüttert worden als das der aufklärerischen Geister durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Die Kritische Theorie steht trotz aller gesellschaftsgeschichtlichen Brüche in dieser Tradition; die **ausserbegriffliche Erfahrung** ist konstitutiv für das Denken. Es gibt kein Zurück zur Schulphilosophie. Zur Philosophie nötigt etwas Anderes: *„Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwältigende Zahl Ermordeter durch eine minimale Zahl Geretteter, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewusstsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie.“*³

Diese Schuld – und mit ihr die Angst – ist wahrhaft universal geworden. Der Schrecken universaler Vernichtung, der die zweite Hälfte des *short century* beherrscht hat, ist nach dem Ende des Kalten Krieges zwar vergessen, aber nicht kleiner geworden. Destruktionskraft wie noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit ist angehäuft worden – ein

² AGS 6, S. 355

³ AGS 6, S. 357

ganz anderes Potential für ein Ende der Geschichte, als es Hegel oder zweihundert Jahre später Frances Fukuyama erwartet haben. In einer großen Rede hatte Franklin Delano Roosevelt der Welt eine „*Freedom from Fear*“ nach dem Sieg über den Nationalsozialismus und den japanischen Militarismus versprochen; die zweite Hälfte des *short century* hat auch dieses zweitgrößte Versprechen einer säkularisierten Menschheit nicht gehalten. Aber ebenso wie das erste Versprechen, die Hoffnung auf eine klassenlose Gesellschaft, die schon im *long century* ausgesprochen worden war, sind Klassenlosigkeit und Freiheit von Furcht keine blassen Ideale, sondern gesellschaftlich produzierte Bedürfnisse, die in den Menschen fortleben, die in der Lage sind, Erfahrungen zu machen. An sie knüpft die Kritische Theorie der Gegenwart an.

An der Kategorie der „Überlebensschuld“ ist der Begriff der „**Globalen Gleichzeitigkeit**“ gebildet worden, mit der die gegenwärtige Epoche vom *long* und vom *short century* abgegrenzt werden kann. Das Modell dieser Erkenntnisform Kritischer Theorie ist das Verhältnis der Kritischen Theoretiker „Weit vom Schuß“ in Kalifornien 1944, während in Europa und Asien ein Menschenleben nichts mehr wert gewesen ist. Aber damals noch fand dieses Wahrnehmen in einem Verhältnis der „**Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen**“ statt. Diesen überzeugenden Gedanken hatte der große Dialektiker Ernst Bloch in den zwanziger Jahren zur Erkenntnis der Weimarer Republik entwickelt, um aus ihr den Aufstieg des Nationalsozialismus und den drohenden Untergang der Arbeiterbewegung begreifen zu können. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen könnte das ganze *short century* signieren. Das Nebeneinander von Auschwitz und Gulag, von den Schrecken der Dekolonisierung und den Missgeschicken des nationalen Bewußtseins, die Frantz Fanon messerscharf analysiert hat, nötigt zur Abkehr von einer Geschichtsphilosophie, die das

long century nahegelegt hat: Die von inneren Widersprüchen zerrissene bürgerliche Gesellschaft würde die Menschheit vor die Alternative von Sozialismus oder Untergang in der Barbarei stellen.

Das lange 19. Jahrhundert hatte erst die Ungleichzeitigkeit hervorgebracht, die dem vorausgegangenen Zeitalter der Aufklärung unbekannt war. Voltaire hatte sich noch auf Augenhöhe mit China gefühlt und in Konfuzius einen verwandteren Geist gesehen als in Kardinal Richelieu. Das emanzipatorische Ideal der aufgeklärten Geister war der Kosmopolitismus; aber es war ein abstrakter Kosmopolitismus, der sich von der konkreten Gestalt der modernen, der bürgerlichen Gesellschaft keinen Begriff machte. Die bürgerliche Gesellschaft im Gefolge der Französischen Revolution bedurfte der gleichzeitigen Dynamik der von England ausgehenden industriellen Revolution, die in einem säkularen Prozeß eine **globale Ungleichzeitigkeit** hervorrief. Am Ende des langen 19. Jahrhunderts hatten sich Zeit und Raum verändert und der Sprengstoff nationaler Befreiungsvorstellungen hatte nicht nur das alte spanische Kolonialreich aufgelöst, sondern drohte alle Reiche aus den Angeln zu heben. Die Sonne der Vernunft, die mit Napoleon, dem Fortschritt und noch den Eisenbahnen harmonierte, ging im *Great War*, den wir Kontinentaleuropäer den Ersten Weltkrieg nennen, unter.

Den **Zeitkern der Wahrheit** zu erkennen: damit setzt die Kritische Theorie im *short century* ein. Walter Benjamin ist der erste gewesen; dieser intellektuellen Leistung hat Adorno Tribut gezollt; das hat ihn übelsten Verdächtigungen ausgesetzt. In Wirklichkeit geht es aber um das Wesen der Kritischen Theorie, die nicht mehr sein will als „ihre Zeit in Gedanken gefasst“ (Hegel). Nicht nur die Hegelsche Philosophie oder die Marxsche Theorie, sondern auch die Kritische Theorie

besitzt einen Zeitkern, den es herauszuarbeiten gilt, wenn man sie erneuern will. Sie lässt sich tatsächlich nicht aus dem Grau in Grau des theoretischen Gedankens, sondern nur aus der aussertheoretischen Erfahrung erneuern. Die Frage, die sich kein akademischer Philosoph stellen würde, begleitet für den, der kritische Theorie erneuern will, jeden Gedanken, vergleichbar mit der ursprünglichen Einheit der synthetischen Apperzeption bei Kant: **Ist der kategorische Imperativ Adornos, Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe, überholt?**

„Schuld des Lebens“, von der Adorno sprach, stellt das „System der Bedürfnisse“ infrage, als das Hegel die bürgerliche Gesellschaft charakterisierte. In der Tat ist die Gegenwart gekennzeichnet durch ein weltweites System der Bedürfnisse, aber es ist eine **kapitalistische Gesellschaft ohne Bürgertum**. Die Kritische Theorie war aus der Kritik an der bürgerlichen Klassenherrschaft im *long century* entstanden, die im *short century* sich aber in nationale Klassenherrschaften ohne bürgerliche Substanz transformierte – der Aufhebung der Klassengesellschaft auf dem Boden der Klassengesellschaft selbst, wie es Hans-Jürgen Krahl zu formulieren pflegte. Die neue Weltordnung nach 1989 hat aus den sich ungleichzeitig entwickelnden Nationen eine gleichzeitig wirksame, neue internationale Arbeitsteilung hergestellt, die über ein Siebtel der Weltbevölkerung zu täglichem **Hunger** verdammt. Die Schuld an diesem globalen Todesurteil trifft uns alle – bei jedem Stück Brot, das wir essen, bei jedem Schluck Wasser, den wir trinken. Die Weltgesellschaft ist in der Tat so integriert, dass der Wohlstand der einen von der Not der anderen nicht zu trennen ist. Der chinesische Schriftsteller Liao Yiwu hat den Hunger als einen seiner Lehrmeister bezeichnet. In China, das im *short century* einen riesigen Wohlfahrts-

sprung trotz Abermillionen von Toten in Kriegen, Bürgerkriegen und politischen Massenkampagnen gemacht hat, begrüßen sich die Menschen noch heute mit der Frage „Haben Sie heute schon gegessen?“, während wir uns einen „Schönen Tag“ wünschen. Eine Kritische Theorie, die diesen Namen verdient, muss an diese brutale, aussertheoretische Seite des Begriffs Gesellschaft erinnern, die im täglichen Existenzkampf in Vergessenheit gerät.

Der Hunger verweist auf die Überflüssigkeit von Menschen für den Gesellschaftszusammenhang – aus den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts kennen wir die Rede von „unnützen Elementen“ und die Praxis ihrer Liquidierung. Aus dem öffentlichen Diskurs ist noch längst nicht der Zusammenhang von Nützlichkeit und Daseinsberechtigung verschwunden. Er bestimmt die in ihren Folgen verheerende Ein-Kind-Politik in China wie die xenophoben Migrationsdebatten weltweit. Globale Gleichzeitigkeit als eine Kategorie der Kritischen Theorie zwingt dazu, das Ideal ethnischer Homogenität als Ideologie einer Gesellschaft ohne bürgerliche Substanz zu kritisieren. Versatzstücke viel älterer verschlissener Ideologien wie eben Herkunftskategorien werden herbeigezerrt, um diesem verblendeten Versprechen einen durch Tradition legitimierten Anstrich zu geben.

In Deutschland ist derzeit die Rede von den Werten der christlich-jüdischen Tradition die Rede, als ob tausend Jahre Antisemitismus im christlichen Europa nicht genug wären. Verräterisch der Sprachgebrauch: Von Werten, also einer zentralen ökonomischen Kategorie, ist genau dann die Rede, wenn der nicht durch Ökonomie garantierte Kitt der Gesellschaft benannt werden soll. Die wie in der Ökonomie durch eine säkulare Inflation gefährdeten Werte sollen in einem Versicherungsfonds namens Kultur, wenn schon nicht mehr deutsch, dann zumindest christlich-

abendländisch gerettet werden. Dieser ethnisch-kulturell gefärbte xenophobe Chauvinismus beschwört eine homogene Kultur, die es nie gegeben hat. Die angepriesenen Werte sind leer und unverbindlich; keine schulische Bildung kann sie je einholen. Die Sprachkurse für Migranten könnte man auch einem Großteil der ethnischen Deutschen, die man inzwischen ironisch „Biodeutsche“ nennt, anbieten. Das Erlernen der vorherrschenden Hochsprache ist nicht zwingend, um Mitglied einer demokratischen Gesellschaft zu sein, aber es macht das Leben leichter und verschafft einem bessere Möglichkeiten, sein Leben zu genießen. Die öffentlichen populistischen Haßpredigten sollen die unversalisierte **Angst** der Menschen bannen, durch ein System entfesselter Produktivität überflüssig geworden zu sein. Die reale Umverteilung in den entwickelten Klassengesellschaften während der letzten zwanzig Jahre springt ins Auge. Der Wertverlust der körperlichen Arbeit in den fortgeschrittenen Industrieländern ist signifikant, während sich in anderen Teilen der Welt ein anwachsendes Selbstbewusstsein der körperlich arbeitenden Bevölkerung abzeichnet. Nichts fürchtet die chinesische Parteiführung mehr als dieses Bewußtsein. Eine Kritische Theorie der Gegenwart muss im Auge behalten, dass 1989 die Bewegung auf dem Tien An Men und ihre blutige Niederschlagung das neue Zeitalter einleiteten.

Die Ahnung von der Überflüssigkeit des Menschen dringt in das Alltagsbewußtsein der Menschen ein. Das Bild hat sich der Welt eingepreßt – ein einzelner Mann, zwei Taschen in der Hand, als ob er vom Einkauf käme oder auf dem Weg ins Büro wäre, stoppt eine Panzerkolonne. Zeit und Ort sind der *Tien An Men* in Beijing, d. 5. Juni 1989. Noch heute, zwanzig Jahre danach, hat man dieses Bild auf dem Schirm, wenn man unter dem Stichwort „Unruhen“ auf dem *Platz des Himmlischen Friedens* sucht. Auf *youtube* kann man dieses Bild in Bewegung setzen,

der Körper wird zum couragierten Menschen, der unbewaffnet einen Panzer besteigt und mit der Besatzung spricht. Im Internet hat dieser Mann den Namen *TankMan* bekommen. Dieser einsame Mann erinnert uns daran, dass die Kritik der **Gewalt** fortgeführt werden muss. Sinnfällig markieren die Golfkriege, in deren Zentrum der Irak stand, das Ende der Dritten Welt. Die Idee der Stellvertreterkriege nahm nur verzerrt die Auseinandersetzungen in der Welt als Funktionen des Kalten Krieges wahr, der die zweite Hälfte des *short century* beherrschte. Wer gedacht hatte, dass mit dem Sturz des Kommunismus die Gewalt verschwindet, sah sich spätestens am 11.9. 2001 mit der blutigen Wahrheit des Terrorismus konfrontiert. Wer in Europa meist mit antiamerikanischen Vorzeichen geglaubt hatte, dieser Terror sei eine traurige Angelegenheit der USA und Folge ihrer weltpolitischen Rolle als angeblich einzig verbliebener Supermacht, konnte erst recht nicht verstehen, was der verheerende Anschlag am 11. März in 2004 in Atocha nahe Madrids zu bedeuten hatte. Eine eurozentrische Sicht konnte diese Gegenwart nicht mehr bewältigen: *Tua fabula narratur* – überall.

Ein kritischer Theoretiker muss sich fragen: Wie werden die gesellschaftlichen Erfahrungen rastloser Veränderung seit dem *short century* verarbeitet? Wie kommt es zu dem gleichzeitigen *déjà-vu* -Gefühl, alles sei schon einmal dagewesen? Die unkritischen Theoretiker versuchen, mit dem Strom zu schwimmen und bieten immer neue Theoreme und ein sich ständig erneuerndes Vokabular an. Andere versuchen, der gesellschaftlichen Dynamik, die in vielem scheinhaft ist, weil sie bloss vom Konsum menschlicher Arbeit zehrt, Glaubensformen entgegenzusetzen. In der säkularisierten Vorstellungswelt des akademischen Marxismus dominiert eine Ontologisierung des Kapitalismus, bei der das *short century* ein bloßes Zwischenspiel wird, um die Welt des Imperialismus von 1914 mit

dem aktuellen Weltmachtzusammenhang zu verwechseln. An dieser Stelle hat ein neuer Antiamerikanismus seinen ideologischen Platz, der weit über die engen Kreise des akademischen Marxismus hinausgeht.

Globale Gleichzeitigkeit erfasst dieses Nebeneinander von Krieg und Frieden im öffentlichen Bewusstsein, das Adorno beim Ansehen der Wochenschauen während des Zweiten Weltkriegs überkam: *„Die vollständige Verdeckung des Krieges durch Information, Propaganda, Kommentar, die Filmoperateure in den ersten Tanks und der Heldentod von Kriegsberichterstatlern, die Maische aus manipuliert-aufgeklärter öffentlicher Meinung und bewusstlosem Handeln, all das ist ein anderer Ausdruck für die verdorrte Erfahrung, das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, in dem das Verhängnis recht eigentlich besteht.“*⁴ Dieses Vakuum kann keine Ideologie mehr kitten. Der an diese Beobachtung Adornos im antifaschistisch mobilisierten Amerika anschließende Kalte Krieg hat zu einem gesellschaftsgeschichtlichen Verschleiss der Ideologie geführt. Innersowjetische Kritiker sind bald nach 1945 auf den fiktionalen Charakter der Sowjetideologie gekommen. Aber das gilt auch für den Westen: An die Renaissance des Liberalismus als Neoliberalismus haben eigentlich nur westliche Ex-Linke, Neocons und die Chicago Boys geglaubt. Die Selbstbeschreibung der meisten westlichen Politiker in der Übergangsperiode nach 1990 hieß „pragmatisch“, der aber mit dem philosophischen Pragmatismus, wie er an den Universitäten wieder entdeckt wurde, fast nur den Namen gemein hat. Aber dieser nominalistische Schwindel gehört inzwischen auch zum Geschäft.

Es gibt kein notwendig falsches Bewußtsein mehr. Deshalb ist Ideologiekritik, die

konstitutiver Bestandteil der Kritischen Theorie war, obsolet geworden. Im öffentlichen Sprachgebrauch hat sich der Ideologiebegriff schon während des kalten Krieges bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Auf die Dauer kann niemand dem objektiven Zwang dieses Verschleisses widerstehen. Inzwischen ist Ideologie wie Identität in die Alltagssprache übergegangen; dagegen ist nichts zu machen – als gesellschaftsanalytische Begriffe taugen sie nicht. Identität hat dazu nie getaugt; bei Marx und Freud kommt Identität so gut wie nie vor. Mit Eric Homburger Erikson ist der Begriff in die Adoleszenzpsychologie aus der Philosophie transferiert worden, in der sie einst die zentrale Kategorie der Versöhnung, also der Affirmation, war. Aber das wussten die akademischen Identitätspolitiker gar nicht, als sie nach 1968 Identität zur Programmatik einer kulturalistisch sich präsentierenden Interessenpolitik machten. Aus diesen ideologischen Verschleißerscheinungen ist auch die Vorstellung von „Multikulti“ entstanden, die einen gesellschaftlichen Vorgang benennt, aber keinen Begriff dafür entwickelt. Die Identitätspolitik hat auch schnell die Kreise akademischer Aktivisten verlassen; ihres kulturalistischen Vokabulars bedienen sich nicht nur Neue Rechte und Populisten: Nationale Identität ist zu einem unverzichtbaren Bestandteil des öffentlichen Diskurses geworden, mit weltweiten Folgen. In ihrem Namen lässt sich jede konformistische Rebellion rechtfertigen, jede Vertreibung, jeder Ausschluß, jeder Herrschaftsanspruch: Identität ist zu einer **realen Fiktion** geworden. Da Menschen an sie glauben wollen, ist sie auch wirklich.

Das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, von dem Adorno sprach, müssen die Individuen selbst füllen, um lebensfähig zu sein – sie kreieren etwas, was ich in Abgrenzung zum Ideologiebegriff von Marx bis Adorno, **Alltagsreligion** genannt habe. Nicht die Alltagsreligion ist neu, son-

⁴ AGS 4, S. 61

den das Interesse an ihr. Die Alltagsreligion präzisiert Adornos Idee vom glaubenlosen Glauben oder den Gedanken Franz Böhms von der „nicht-öffentlichen Meinung“, der dann im historischen „Gruppenexperiment“ 1951 empirischer Untersuchungsgegenstand wurde. Die Alltagsreligion ist eine synkretistische Leistung des Individuums nach der missglückten Säkularisierung. Alltagsreligion verbindet die Menschen weltweit; sie kann von allen geteilt werden, die im internationalen System der Bedürfnisse ihren Platz suchen. Das hat sie von den Weltreligionen geerbt: Alltagsreligion ist global adaptionsfähig, aber lokal spezifisch, da sie mit dem abgesunkenen Kulturgut der Hochkultur arbeitet. Der traditionelle Glaube gewährt ebenso wenig Sicherheit wie die alten Ideologien aus der Hochzeit der bürgerlichen Gesellschaft: Liberalismus, Sozialismus und Nationalismus. Schon im *short century* hatte die Ideologie eine Dynamik erfasst, der vor allem Horkheimer und Adorno auf der Spur waren: Das von Marx noch kritisierte „notwendig falsche Bewusstsein“ büßte zunehmend an Notwendigkeit ein.

Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus als Staatsideologien wurden eher zu praktisch handhabbaren Münzen zur Ermittlung von Loyalität, als dass ihr Inhalt wirklich geglaubt wurde. Dennoch gab es Unterschiede: Der Kommunismus als Enkelkind der Aufklärung erlaubte noch ein immanentes Anknüpfen, ein Messen der Realität an den Idealen der Klassenlosigkeit. Die sogenannten Kinder des XX. Parteitags von Gorbatschow bis Jacek Kuron haben den Partei-kommunismus bewusst und unbewußt zu Fall gebracht, als sie an die Differenz von Ideal und Wirklichkeit anknüpften. In diesem Umwälzungsprozeß wurden ideologische Ressourcen aus vorkommunistischer Zeit wiederbelebt: Religion, Nation – aber ohne eben die bürgerliche Substanz, die Religion im *long century* zur Privatsache hatte werden lassen

und die Nation schon mit all dem Ballast des Zu-Spät-Kommens beladen hatte. Die parteikommunistische Herrschaft war in Osteuropa nicht das Ergebnis einer sozialen Revolution, sondern einer internationalen Machtkonstellation. Nur in der Sowjetunion und in Jugoslawien war es anders gewesen. Beim Zerfall des osteuropäischen Imperiums spielte der **Ethnonationalismus** eine zentrale Rolle, der von seinen Vorgängern, dem Sowjetpatriotismus und dem Jugoslawismus, genährt worden war.

Aus dem Nachdenken über das „zu spät“ gekommene Deutschland, das konstitutiver, aber nicht teutonozentrischer Bestandteil der Kritischen Theorie von Franz Neumanns „Behemoth“ bis Herbert Marcuses „Feindanalysen“ war, lassen sich Ansätze schöpfen, dieses von Hellmuth Plessner so prägnant benannte Zu-Spät-Kommen Deutschlands nicht als einen deutschen Sonderweg zu reflektieren, sondern als einen *mainstream* bei der Durchsetzung des Nationenprinzips ohne bürgerlich-demokratischen, emanzipatorischen Inhalt. Benedict Andersons Beobachtung am Beginn seines bahnbrechenden Buches „*Imagined Communities*“, wie der Rhetoriker Sukarno kurz nach der indonesischen Unabhängigkeit vor erschütterten europäischen Diplomaten Hitler preist, wirft ein Licht auf die irrationalen Beimischungen des Nationalismus im *short century*. Zu ihm gehören Antisemitismus, Chauvinismus, Ethnopurismus, Rassismus und Xenophobie.

Übrig bleibt von den emanzipatorischen Idealen: **Freiheit**, nach außen verstanden als nationale Souveränität, nach innen Willkürherrschaft vom Populismus getragener Eliten. Die postkommunistischen Abenteuer von Putin bis zu den Kaczynskibrüdern begegnen sich mit den nationalen Missgeschicken Idi Amins, Houari Boumediennes bis zu Saddam Husseins selbstmörderischen Abenteuern. Die lateinamerikanischen Populisten von Peron

bis Chavez stimmen nicht optimistischer. Sie verkörpern schiefe Formen eines emanzipatorischen Prozesses, der in einer Sackgasse mündet, in der Cuba offensichtlich steckt – das einzige Land, in der es eine soziale Revolution wirklich gab. Die „institutionalisierte Revolution“ Mexikos liest sich unter diesen Auspizien wie eine Kurzgeschichte nationaler Emanzipation im *short century*: Größe und Elend sind nur einen Schritt voneinander entfernt. Eine Kritische Theorie sollte sich nicht über den Rest der Welt erhaben dünken: Sie muß unterscheiden lernen zwischen der Nation als einer in Zeit und Raum notwendigen Form der Gesellschaft, und den nationalistischen Beimischungen des Alltagsbewußtseins. Der Begriff der Nation ist zu unterscheiden von der Bewußtseinsform der Alltagsreligion.

Erfahrungszerstörung und Geschichtslosigkeit sind nicht trotz, sondern auch wegen der Kultur- und Erinnerungsindustrie signifikante Merkmale der Gegenwart. Ich sage "auch": Die Kulturindustrie erzeugt nicht die Bewußtlosigkeit der Beteiligten, sondern formiert sie. Der emanzipatorische Anspruch der europäischen Aufklärung, das Leben bewußt zu gestalten, ist in die gesellschaftliche Erwartung übergegangen, über alles informiert zu sein. Die Verkürzung des Bescheidwissens gegenüber dem Wissen ist in vielen Aphorismen Horkheimers und Adornos ausgesprochen worden. Wenig beachtet blieb aber die allgemein übliche falsche Annahme einer trivialisierten Aufklärung, jede Praxis auf eine Theorie zurückzuführen. Das Resultat dieser verballhornten Aufklärung kann man eben *Alltagsreligion* nennen, eine äußerst flexible Bewußtseinsform von modernen Menschen, die gegen Aufklärung resistent geworden sind. Die schlichte Rückführung der studentischen Protestbewegungen der sechziger Jahre auf ihre angeblichen "geistigen Väter" Herbert Marcuse und Theodor W. Adorno ist ein gutes Beispiel - ebenso wie die Erklärung der

nun untergegangenen realsozialistischen Gesellschaften aus dem Marxismus oder des frappanten ökonomischen Wachstums in Asien aus dem Konfuzianismus.

Die massenmedial strukturierte Öffentlichkeit bietet diese Erklärungsschemata von gesellschaftlichen Prozessen durch Rückführung auf ein Geistiges an. Es bedarf einer starken psychischen Energie und intellektuellen Anstrengung, diese Muster gesellschaftlicher Rationalisierung als Artefakte einer *Alltagsreligion* zu durchschauen und zu kritisieren. Das Bedürfnis der Konsumenten von kulturindustriellen Produkten ist zunächst einmal ein anderes: Man möchte auf ökonomische und unterhaltensreiche Weise informiert werden, um zumindest mitreden zu können. Reflexion und Erinnerung können diese Artefakte, die kommuniziert werden, auflösen. Aus den Fragmenten dieser Artefakte lassen sich *ex negativo* Vorstellungen vom Ganzen entwickeln, von dem die Alltagsreligion nur einen Schein liefert. Auf diese Weise kehrt nicht die verschwundene sinnvolle Totalität einer vernünftigen Geschichtsphilosophie zurück; doch das universelle Bedürfnis, nicht der Dumme zu sein, kann von der Theorie aufgegriffen werden, wenn sie die Artefakte der Alltagsreligion kritisiert. Erinnerung und Reflexion als intellektuelle Anstrengungen geben den Individuen etwas von der unterm gesellschaftlichen Konformitätsdruck verlorenen Souveränität zurück.

Der Begriff der Alltagsreligion kommt nicht ohne den der *Säkularisierung* aus. Säkularisierung bedeutet in Max Webers Worten Entzauberung der Welt durch Rationalisierung; aber die Theorie muß heute betonen, daß unter Rationalisierung kein rein geistiges Konzept zu verstehen ist. Säkularisierung meint ebenso wie der Begriff Aufklärung in der "Dialektik der Aufklärung" einen materialen historischen Prozeß, der Bewußtseinsveränderungen aller Beteiligten einschließt. Eine

Rückkehr zur Religion der Väter - man müßte in Europa und Amerika schon fast sagen, zur Religion der Großväter - produziert eine *andere* Religion als die, von der gesellschaftsgeschichtlich der Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang nahm. Das, was heute unter dem Stichwort religiöser Fundamentalismus etikettiert wird, formiert und rationalisiert die ambivalenten Gefühle der meisten Menschen gegenüber modernen Gesellschaftsformen. Fundamentalismen organisieren die Alltagsreligion, indem sie auf eine durch die Säkularisierung fremd gewordene Religion als Autorität zurückgreifen. Fundamentalismen als Antwort auf eine mißglückte Säkularisierung existieren keineswegs nur in orientalischen Ländern. Der integrale Nationalismus ist schließlich vor hundert Jahren in Europa erfunden worden. Die Fundamentalismen aller Ort sind Reaktionsformen auf die missglückte Säkularisierung. Es ist bezeichnend, dass die zentralen Stichwortgeber fundamentalistischer Ideologeme ausführliche Erfahrungen in der westlichen Welt gemacht haben. Die Rekrutierungsmöglichkeiten terroristischer Aktivisten mit islamistischer Ideologie ergeben sich aus dem unaufhaltsamen Zwang der Säkularisierung in der islamischen Welt.

Die **missglückte Säkularisierung** ist ein universales Problem, das uns das *short century* hinterlassen hat. Für den einzelnen bedeutet das ein erfahrbares Defizit an Sinn. Ein Indiz dafür mag die kumulierte Unzufriedenheit der meisten Menschen in den ökonomisch fortgeschrittensten Ländern zu sein. Wohlstand und Glück scheinen nicht identisch. Das Vakuum, von dem Adorno sprach, wird von der Alltagsreligion gefüllt: Die Alltagsreligion vermittelt den einzelnen, die angesichts des gesellschaftlichen Ganzen ihre Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit ahnen, ein Gefühl von Souveränität und individueller Handlungsfähigkeit. Die Alltagsreligion gibt den vereinzelt Individuen das Gefühl, nicht allein zu sein, insofern kann man sie auch als

Verfallsform des *common sense* oder des „gesunden Menschenverstands“ begreifen. In ihr werden unterschiedliche Momente der gesellschaftlichen Totalität zusammengebracht, die das Leben des Einzelnen determinieren: Arbeit und Tausch, Autorität und Gewalt. Die kulturindustriell formierten Massenmedien knüpfen an diese flexible Bewußtseinsform an. Ebenso die populistischen Formen der Politik.

Die Verschmelzung von Unterhaltungsindustrie, Kultur und Politik ist keine Spezialität der Vereinigten Staaten, sondern hat alle Mediendemokratien erfasst. Das berühmte Kulturindustriekapitel aus der „Dialektik der Aufklärung“ ist nichts weiter als ein Fragment, an dessen Ende „Fortzusetzen“ steht. Die Vereinigten Staaten galten Adorno seit den 30er Jahren zurecht als „fortgeschrittenste Beobachtungsposition“: „Sie zeigen den Kapitalismus gleichsam in vollkommener Reinheit, ohne vorkapitalistische Restbestände“⁵ Ohne eine Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung in den USA, verlöre die Kritische Theorie ihre Beziehung zum Zeitkern der Wahrheit. Die USA aber sind gesellschaftliche Ausnahme und Exempel zugleich; das kann nur eine dialektische Theorie erfassen. Diese Analyse gibt das Bild einer Welt in Bewegung, eine Gesellschaft der raschen Veränderungen; aber dieses Bild ist nicht das Ganze. Der Antipode China gibt das Bild eines ganz anderen Kapitalismus, das erst noch gezeichnet werden muss. Aber eine Kritische Theorie der Gegenwart muss auch die chinesische Erfahrung in sich aufnehmen, wenn sie nicht eurozentrisch borniert bleiben will. Die amerikanische Erfahrung, die durch das amerikanische Exil der Kritischen Theoretiker vertieft wurde, war für die Kritische Theorie konstitutiv. Deswegen ist sie auch nicht an den Nationalsozialismus und Stalinismus als den ins Auge stechendsten Formen totaler Herrschaft fi-

⁵ AGS 10.2, S.736

xiert geblieben. Die Veränderung, die im fortgeschrittensten Kapitalismus mit universalem Anspruch vor sich geht, begründet ihre prognostische Kraft: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist ihre Stärke gewesen: „*Authoritarian Personality*“ ist an US-amerikanischem Material gewonnen, „Gruppenexperiment“ an westdeutschem. Die Kritische Theorie ist ein Produkt des *short century*, die vom Gefälle der Ungleichzeitigkeiten, vor allem zwischen USA und Europa, lebt.

Eine Kritische Theorie, die keine traditionelle post – festum - Theorie wie die Hegelsche sein will, muss sich verändern, um die neue Globale Gleichzeitigkeit in sich aufzunehmen. Das fortgeschrittenste kapitalistische Herrschaftssystem sind die USA; nur sind sie nicht die omnipotente Supermacht, als die sie in anti-amerikanischer Verzerrung erscheinen. Aber in beängstigender Form hängt von ihrer inneren Verfassung die Struktur der Welt ab. Wer es 1989/90 noch nicht begreifen konnte, wer den Zweiten Golfkrieg als das Ende der Zweiten und Dritten Welt nicht lesen konnte, der 11. September 2001 hat es deutlich gemacht, das Schicksal der Welt, der neuen Epoche, wird wesentlich, wenn auch nicht allein in der US-amerikanischen Gesellschaft entschieden. Alles, was in den USA geschieht, geht auch die Europäer etwas an. Die schreckliche Lektion, die von Atocha, vom 11. März 2004 ausgeht, ist die – niemand steht außerhalb, auch die begriffsstutzigen Europäer nicht, die glaubten, der 11. September sei ein Kulturkonflikt zwischen den USA und der islamischen Welt. Das ist in jeder Beziehung borniert; ein Hinterweltlertum inmitten einer über alles informierten Gesellschaft, die aber das kritische Wissen, das in ihr produziert wird, nicht zur Kenntnis nehmen will.

Dieses kritische Wissen lässt uns die Fundamentalismen als ein Produkt des Gleichzei-

tigwerdens der Welt erkennen, die nicht in den Bergen Jemens oder in der Sahara ausgebrütet worden sind, sondern mitten unter uns – in Miami, Paris und Hamburg. Die missglückte Säkularisierung ist universal und die Verchristlichung der Weltbilder im öffentlichen Diskurs, die aus den Juden kleine ältere Brüder macht, nachdem man sie ein Jahrtausend verfolgt, verjagt und ermordet hat, ist nichts anderes als ein kulturalisierender *backlash*. Auch die Glaubenswelten der Amerikaner sind in Bewegung und keineswegs sind alle Evangelikalen Reaktionäre. Ebenso muss man ein Auge darauf werfen, wie neue Religiosität die traditionellen Religionen weltweit verändert. Auch sie sind nicht mehr etwas, woran man sich halten kann. Gegenwartsgesellschaften wie die indische und brasilianische überfordern eurozentrische Vorstellungen von ethnischer und religiöser Homogenität, die schon an der US-amerikanischen Realität sich nicht bewährten.

Die ethnische Heterogenität der US-amerikanischen Gesellschaft gibt ein Bild von den Gefahren der gegenwärtigen und den Möglichkeiten einer zukünftigen Gesellschaft. **Multikulturalismus war ein label, Ethnoheterogenität ist eine Realität und ein Begriff.** Der *melting pot* war nach Adornos guter Beobachtung von 1945 eine „Einrichtung des losgelassenen Industriekapitalismus“; aber es war die Realität des rein kapitalistischen Einwanderungslandes, die Adorno – ganz nebenbei- die konkrete Utopie formulieren liess, „den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann“.⁶ Rassismus, Antisemitismus, Xenophobie machen diese Angst zum täglichen Brot, gerade in den Ländern, in denen man nicht hungern muss. Solidarität ist der Inhalt und die Substanz der Kritischen Theorie, von der Freiheit des Unterschieds lebt sie: Die Freiheit zu wählen, wer ich sein

⁶ AGS 4, S.116

und mit wem ich mich assoziieren will. Die Determination durch die Herkunft nicht zu akzeptieren – in der Tat gibt es eine Verbindung zwischen dem fast vergessenen Frantz Fanon und den Frankfurtern, die aus der weltgeschichtlichen Differenz zwischen der durchrationalisierten kapitalistischen Gesellschaft und den noch nicht von der Universalisierung nivellierten Ressourcen das Potential einer Welt von **diversity** entdeckten. *Diversity* – ein besseres Wort als dieses englische fällt mir nicht ein und die global agierenden Marketingagenturen haben es auch schon entdeckt. **Verschiedenheit und Vielfalt** – müsste man auf deutsch sagen. *Diversidade* begleitet in Brasilien eine gesellschaftliche Verhaltensrealität, die als ambivalenter Quell von einer liebenswürdigen Herzlichkeit, der von Buarque de Holanda kategorisierten *cordialidade* und einer atemberaubenden alltäglichen Brutalität wirkt. Was im 18. Jahrhundert eine abstrakte Idee der Aufklärer war, ist in der Gegenwart eine konkrete Utopie der Kritischen Theoretiker geworden – ein **Kosmopolitismus**, der nicht eine abstrakte Gleichheit postuliert, sondern eine konkrete Verschiedenheit lebt.

Nicht einmal Präsident George W. Bush, der das Amerikabild in der Welt im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts dominierte, wollte sich auf die verheerende Theorie des *clash of civilisations* berufen, der im deutschen öffentlichen Diskurs gleich zum „Kampf der Kulturen“ geriet. Die Realität der USA als ein Einwanderungsland und New Yorks als einem zentralen globalen metropolitanen Schauplatz standen dem entgegen. Auch der Kampf gegen die Errichtung einer Moschee in der Nähe von *Ground Zero* ist nichts anderes als ein reaktionärer Kampf. Die Opfer von 9/11, Inbegriff des metropolitanen, ethnoheterogenen New York, werden posthum verchristlicht, zu einem Instrument in einem innenpolitischen Kampf gemacht. Erinnerung und Reflexion, die Qualitäten einer Kritischen

Theorie, werden schon zu einer kritischen Analyse der Gegenwart gebraucht. Der mit 9/11 begründete *War on Terror* zeigt die legitimatorische Krise der USA in der neuen Epoche. Der Sturz des Talibanregimes als Kriegsziel war durchaus legitim, um eine Quelle terroristischer Bedrohung auszuschalten; aber der Übergang zu einem lang andauernden bewaffneten Kampf, einer Gewalt ohne Ende, verhängnisvoll. Der Sturz Saddam Husseins, das Konzept des *regime change*, führte das US-Militär in einen Bürgerkrieg, aus dem es nur den Ausweg fand, mit Mächten zu kooperieren, die man eigentlich bekämpfen wollte.

Das fortgeschrittenste kapitalistische Land der Welt steckt militärisch-politisch in der Vorstellungswelt der *counter insurgency* fest, die schon zu Zeiten des Kalten Krieges mit politischer, weil analytischer, Blindheit geschlagen war. Verstrickt hat man sich im Kampf gegen den Terror in eine Praxis der Folter, mit widerwärtiger internationaler Arbeitsteilung. Folter verlässt das Universum menschlich reziproker Handlungen; sie ist das praktische Gegenstück zum Terror. Die fortgeführte Kritik der Gewalt lehrt: Die Destruktion der menschlichen Beziehungen vergiftet die Gesellschaft, in der sie oder in deren Namen sie ausgeübt wird. Schon Frantz Fanon hatte erkannt: Nicht nur der Gefolterte wird irreversibel beschädigt, sondern der Folterer auch. Die Gesellschaft besteht nicht nur aus Tätern und Opfern; aber die kritische Reflexion auf die unauslöschlichen Schrecken des *short century* führt zu der Einsicht: Eine Gesellschaft, die gegenüber Hunger, Terror, Folter und Gewalt indifferent ist, reproduziert die Schuld des Lebens. **Das, nichts anderes zwingt zur Kritischen Theorie.** Als historisches Produkt des kurzen 20. Jahrhunderts ist sie überholt; aber von ihr geht der Zwang aus, die Welt neu zu interpretieren – und der ist aktuell.

