Erfahrungsarmut

Kapitalistische Vergesellschaftung und der Verlust geschichtlicher Erfahrung

Kevin-Rick Doß, Heinz Gess

Zitation: Doß, Kevin Rick, Gess, Heinz (2026): Erfahrungsarmut. Kapitalistische Vergesellschaftung und der Verlust geschichtlicher Erfahrung, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess

© 2026 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

> *„Man muß die Toten ausgraben, wieder und wieder, denn nur aus ihnen kann man Zukunft beziehen" (Heiner Müller, Nekrophilie ist die Liebe zur Zukunft)*

I. Wie wird Erlebtes zu Erfahrung?

Wie ist es möglich, dass Menschen tiefgreifende gesellschaftliche Erschütterungen erleben, ohne daraus eine geschichtliche Erfahrung zu gewinnen? Diese Frage begleitet die Geschichte der modernen Gesellschaft seit ihren Anfängen. Revolutionen, Kriege, Wirtschaftskrisen und politische Katastrophen erschüttern ganze Generationen. Dennoch hinterlassen sie häufig weniger Erkenntnis als vielmehr Ratlosigkeit, Sprachlosigkeit oder den Wunsch, möglichst rasch zur vermeintlichen Normalität zurückzukehren. Das Erlebte bleibt äußerlich. Es verändert die Menschen, ohne sich zu einer Erfahrung zu verdichten, aus der sich Einsicht, Erinnerung oder gar emanzipatorisches Handeln entwickeln könnten.

Robert Musil hat dieses Paradox in seinem Essay *Das hilflose Europa* mit kaum zu übertreffender Prägnanz beschrieben. Die Menschen, so seine Beobachtung, machten Weltgeschichte, ohne sie wirklich wahrzunehmen. Sie seien Mörder, Brandstifter oder Soldaten

geworden und hätten doch »eigentlich nichts erlebt«. Nicht das Fehlen von Ereignissen sei das Problem, sondern das Fehlen der Begriffe, mit denen sich das Erlebte überhaupt als geschichtliche Erfahrung aneignen lasse. Die Ereignisse hinterließen Spuren, doch diese verdichteten sich nicht zu einem Bewusstsein ihrer gesellschaftlichen Ursachen.

Walter Benjamin hat diesen Gedanken wenig später in seiner berühmten Diagnose einer »Erfahrungsarmut« aufgegriffen und radikalisiert. Die Katastrophen der Moderne führten keineswegs notwendig zu größerer Einsicht. Im Gegenteil: Die ungeheuerlichsten Erfahrungen der Weltgeschichte konnten in eine Sprachlosigkeit umschlagen, in der die Fähigkeit, Erlebtes mitzuteilen, zu erinnern und begrifflich zu durchdringen, verlorenging. Gerade die Wiederholung von Krieg, Krise und Gewalt drohte das Gedächtnis nicht zu schärfen, sondern abzustumpfen.

Diese Beobachtung verweist auf ein Problem, das weit über individuelle Psychologie hinausreicht. Wenn Erfahrungen nicht mehr zu geschichtlicher Erkenntnis werden, stellt sich die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen dieses Verlustes. Warum gelingt es modernen Gesellschaften immer wieder, die Erinnerung an ihre eigenen Katastrophen zu neutralisieren? Weshalb verwandeln sich Leiden, Ausbeutung und Gewalt so selten in ein Bewusstsein ihrer Ursachen? Und warum scheint gerade der Kapitalismus trotz der von ihm hervorgebrachten Krisen immer wieder die Fähigkeit hervorzubringen, das Erlebte in bloßes Geschehen aufzulösen?

Die klassische Gesellschaftskritik von Marx und Engels hat diese Fragen nicht als Probleme individuellen Bewusstseins verstanden. Ihr Ausgangspunkt war vielmehr die Einsicht, dass die kapitalistische Produktionsweise nicht nur die materiellen Lebensbedingungen der Menschen formt, sondern zugleich ihre Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Konkurrenz, Warenform und die Herrschaft des Kapitals strukturieren nicht allein die Ökonomie; sie greifen bis in die Formen der Erfahrung hinein. Der Verlust geschichtlicher Erfahrung erscheint damit nicht als bloßer Mangel an Bildung oder Reflexion, sondern als Resultat einer bestimmten Weise gesellschaftlicher Vergesellschaftung.

Der folgende Essay rekonstruiert diesen Zusammenhang von Engels und Marx über Horkheimer, Adorno, Hans Kilian und Georg Lukács bis zu Robert Musil und Walter Benjamin. Engels zeigt, wie Konkurrenz und Anonymität bereits in der entstehenden Industriegesellschaft jene Gleichgültigkeit hervorbringen, welche die Erfahrung gesellschaftlicher Zusammenhänge untergräbt. Marx legt die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse frei; Horkheimer, Adorno, Kilian und Lukács untersuchen den Widerspruch, in den dadurch gesellschaftliche Erkenntnis und die Selbsterhaltung des Subjekts geraten. Musil und Benjamin schließlich beschreiben die Erfahrungsarmut als geistige Signatur einer Moderne, die

eine unerhörte Fülle von Geschehnissen hervorbringt und zugleich die Fähigkeit schwächt, sie geschichtlich zu begreifen.

Erfahrungsarmut bezeichnet in diesem Zusammenhang keinen Mangel an Erlebnissen. Gemeint ist vielmehr der Verlust jener Fähigkeit, Erlebtes als Teil einer geschichtlichen Totalität zu begreifen und daraus Einsicht zu gewinnen. Wo diese Fähigkeit schwindet, wird Geschichte zu einer Folge scheinbar zusammenhangloser Ereignisse. Die Vergangenheit verliert ihren Anspruch auf Erinnerung, die Gegenwart ihren Zusammenhang und die Zukunft ihre Möglichkeit. Gerade darin liegt eine der wirksamsten Formen gesellschaftlicher Herrschaft.

II. Konkurrenz, Großstadt und gesellschaftliche Gleichgültigkeit

Friedrich Engels gehört zu den ersten Autoren, die den Zusammenhang zwischen kapitalistischer Vergesellschaftung und einer veränderten Struktur gesellschaftlicher Erfahrung beschrieben haben. Seine Schrift *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* ist weit mehr als eine sozialhistorische Dokumentation der Industrialisierung. Sie enthält zugleich eine frühe Theorie jener Gleichgültigkeit, die der kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft eigentümlich ist. Engels beobachtet, dass die moderne Großstadt nicht nur neue Formen des Reichtums hervorbringt, sondern zugleich eine neue Form sozialer Beziehungslosigkeit erzeugt. Millionen Menschen leben auf engstem Raum zusammen und bleiben sich dennoch fremd. Sie begegnen einander nicht als Individuen, sondern als Konkurrenten, Käufer, Verkäufer oder bloße Funktionen innerhalb des Marktgeschehens. Gerade die räumliche Nähe steigert die gesellschaftliche Distanz. Die berühmte Charakterisierung der Londoner Straßen beschreibt deshalb weniger ein moralisches Versagen einzelner Menschen als eine gesellschaftliche Form. Was Engels erschüttert, ist die Selbstverständlichkeit, mit der sich eine Ordnung durchsetzt, in der die Einzelnen aneinander vorbeileben und das Schicksal der anderen nur noch unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Selbsterhaltung wahrnehmen. Die Konkurrenz verwandelt das Zusammenleben in einen Zustand allgemeiner Gleichgültigkeit. Engels spricht deshalb vom »sozialen Krieg«, vom »Krieg aller gegen alle«, der nicht als Ausnahme, sondern als Normalzustand der bürgerlichen Gesellschaft erscheint.[1] Diese Gleichgültigkeit ist nicht einfach Ergebnis individueller Hartherzigkeit. Sie entsteht vielmehr aus einer gesellschaftlichen Struktur, in der jeder gezwungen ist, sich gegenüber allen anderen zu behaupten. Die kapitalistische Konkurrenz erzeugt eine permanente Unsicherheit. Wer heute über Arbeit, Einkommen und Wohnung verfügt, weiß

[1] Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England (1845), MEW 2, Berlin 1990, S. 257–263.

zugleich, dass dieser Status jederzeit verloren gehen kann. Gerade deshalb richtet sich der Blick weniger auf die Ursachen des Elends als auf die eigene Position innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie. Armut erscheint nicht mehr als gemeinsames Problem, sondern als drohendes persönliches Schicksal.

Hier liegt ein entscheidender Gedanke Engels', der bis heute aktuell geblieben ist. Die Konkurrenz produziert nicht nur ökonomische Ungleichheit; sie zerstört zugleich die Voraussetzungen solidarischer Erfahrung. Das Leiden des anderen wird nicht mehr als Ausdruck gemeinsamer gesellschaftlicher Verhältnisse wahrgenommen, sondern als individuelles Scheitern. Die kapitalistische Gesellschaft individualisiert damit Erfahrungen, deren Ursachen gesellschaftlich sind. Engels beschreibt diesen Prozess mit außerordentlicher Schärfe. Die Menschen begegnen sich in den Straßen der Großstadt mit einer »barbarischen Gleichgültigkeit«; sie nehmen einander lediglich als nützliche oder hinderliche Objekte wahr. Diese alltägliche Beziehungslosigkeit bildet den Nährboden für eine moralische Abstumpfung, die das Elend nicht mehr als Skandal, sondern als selbstverständlichen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung erscheinen lässt. Die Gewalt verliert ihren Ausnahmecharakter; sie wird zur Normalität. Damit verändert sich die gesellschaftliche Wahrnehmung. Wo Konkurrenz die allgemeine Verkehrsform bildet, erscheint das Ganze nicht mehr als gemeinsamer Zusammenhang, sondern als Summe vereinzelter Schicksale. Sichtbar bleibt das Elend; unsichtbar werden die Verhältnisse, die es hervorbringen. Je komplexer die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird, desto stärker entzieht sich ihr Zusammenhang der individuellen Erfahrung.

Adorno hat diesen Zusammenhang in *Erziehung nach Auschwitz* bis zu seiner äußersten Konsequenz verfolgt. Das Schweigen unter dem Terror war für ihn nicht erst ein Erzeugnis des Terrors. Es setzte eine gesellschaftlich bereits eingeübte Kälte voraus: »Die Kälte der gesellschaftlichen Monade, des isolierten Konkurrenten, war als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, daß nur ganz wenige sich regten.«[2] Der Nationalsozialismus hat diese Kälte nicht hervorgebracht, wohl aber politisch organisiert und zur Bedingung des Mitmachens gemacht. Was als bloße Privatheit, Vorsicht oder Wahrnehmung des eigenen Vorteils erscheint, kann unter veränderten politischen Bedingungen zur Bereitschaft werden, die Verfolgung anderer hinzunehmen.

Darin liegt der springende Punkt der klassischen Kritischen Theorie. Kapitalistische Vergesellschaftung produziert nicht lediglich materielle Ungleichheit; sie verändert zugleich die Weise, in der Menschen ihre gesellschaftliche Wirklichkeit erfahren. Die Verhältnisse sind keineswegs unsichtbar. Sie erscheinen jedoch in einer Form, die ihren gesellschaftlichen

[2] Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz, in: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt a. M. 1977, S. 687.

Ursprung verbirgt: als sachliche Notwendigkeit, als Bewegung eines »automatischen Subjekts«, deren Zwängen der Einzelne ohnmächtig gegenübersteht. Solange alle diese Verhältnisse durch ihr alltägliches Handeln reproduzieren, scheint selbst gemeinsame Gegenwehr bodenlos. Die objektive Ohnmacht wird zur subjektiven Resignation und diese wiederum zu einer Bedingung fortgesetzter Ohnmacht.

Dennoch zieht Engels daraus keinen fatalistischen Schluss. Trotz aller Gleichgültigkeit hält er daran fest, dass die kapitalistische Entwicklung ihre eigenen Widersprüche hervorbringt. Dieselben gesellschaftlichen Prozesse, welche Konkurrenz und Vereinzelung erzeugen, zwingen die Individuen zugleich in gemeinsame Lebensverhältnisse hinein. Gerade die industrielle Produktionsweise macht die Arbeitenden zu einem gesellschaftlichen Zusammenhang, dessen objektive Existenz den Keim einer solidarischen Erkenntnis in sich trägt. Darin liegt die eigentliche Hoffnung der frühen Marxschen Gesellschaftskritik: Nicht außerhalb der kapitalistischen Entwicklung, sondern in ihren inneren Widersprüchen entstehen die Möglichkeiten ihrer Kritik.

III. Die Herrschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse über die Menschen

Die von Engels und Adorno beschriebene Gleichgültigkeit und Kälte der gesellschaftlichen Monaden bildet nicht den Ausgangspunkt, sondern die Erscheinungsform eines tieferliegenden Zusammenhangs. Soll verständlich werden, weshalb die Individuen ihre eigenen Lebensverhältnisse täglich reproduzieren und sie dennoch immer weniger als ihre eigenen erkennen, genügt es nicht, bei der Konkurrenz stehenzubleiben. Diese verweist auf eine Form gesellschaftlicher Herrschaft, die Marx in ihrer ganzen Tragweite analysiert hat. Im Kapitalismus, so fasst Michael Mauke einen zentralen Gedanken von Marx zusammen, sind »die Produktivkräfte radikal von den Individuen« getrennt, »deren Kräfte sie sind«.[3] Die Produktionsmittel stehen den unmittelbaren Produzenten als fremdes Eigentum gegenüber. Obwohl sie Resultat kooperativer gesellschaftlicher Arbeit sind, verselbständigen sie sich gegenüber den Arbeitenden. Marx habe deshalb, so Mauke weiter, »in der Geschichte

[3] Michael Mauke: Die Klassentheorie von Marx und Engels, Frankfurt a. M. 1973, S. 13. Der besondere Vorzug von Maukes Studie liegt darin, die Produktivkräfte nicht technisch, sondern gesellschaftstheoretisch zu verstehen. Gleichwohl wäre Marx verkürzt, würde seine Kritik auf eine Theorie der Klassenstruktur reduziert. Entscheidend sind ebenso jene gesellschaftlichen Formen, durch welche Menschen ihre eigenen Beziehungen als sachliche Verhältnisse erfahren. Die »Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit« verweist daher über die Eigentumsfrage hinaus auf eine Theorie gesellschaftlicher Vergegenständlichung. Sie bildet den Übergang zu Lukács' Begriff der Verdinglichung und zu den späteren Analysen der Kritischen Theorie. Adorno greift diesen Gedanken auf, wenn er eine Gesellschaft beschreibt, deren objektive Bewegung den Individuen immer vollständiger als blinde Naturgewalt gegenübertritt. Die Frage nach der kapitalistischen Produktionsweise erweitert sich damit zur Frage nach der geschichtlichen Form gesellschaftlicher Erfahrung.

antagonistischer Vergesellschaftung in den verschiedenen Formen des Privateigentums das identisch sich durchhaltende Verhältnis von Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit« erkannt.[4] Die Produkte menschlicher Tätigkeit kehren als selbständige Macht gegen ihre Produzenten zurück. Was Menschen gemeinsam hervorbringen, erscheint ihnen als objektive Ordnung, der sie sich anzupassen haben. Geschichte schlägt in Natur um; gesellschaftliche Verhältnisse gewinnen den Charakter einer zweiten Natur.

Diese Verselbständigung bleibt nicht auf die Produktion beschränkt. Die Menschen erfahren ihre Folgen im Alltag als reale Ohnmacht, ohne deren gesellschaftliche Ursachen ohne weiteres durchschauen zu können. Aus der Erfahrung objektiver Machtlosigkeit entstehen Angst und der Wunsch, sich mit einer übermächtigen Person oder einem starken Kollektiv zu identifizieren. Das als schwach empfundene Selbst sucht Schutz im großen Ganzen und ist im äußersten Fall bereit, sich ihm zu opfern. Weil Herrschaft in der modernen Gesellschaft nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch Tausch und Vertrag auftritt, erscheint sie im realen Schein von Freiheit und Gleichheit. Sichtbar werden Konkurrenz, Arbeitslosigkeit, sozialer Abstieg und wirtschaftlicher Erfolg; unsichtbar bleibt der Zusammenhang, der diese Erscheinungen hervorbringt.

Auch vormoderne Gesellschaften waren durch die Ausbeutung der Vielen durch wenige Herrschende und deren Funktionsorgane gekennzeichnet. Von ihnen unterscheidet sich die kapitalistische Herrschaft dadurch, dass sie nicht mehr unmittelbar als Herrschaft von Menschen über Menschen erscheint. Sie tritt als anonymer, stummer Zwang der »Bewegung der Sachenwelt« auf, welche die Menschen nicht kontrollieren, obwohl sie sie selbst hervorbringen. Durkheim bezeichnete die soziale Wirklichkeit als eine »Realität sui generis«, die auf den Einzelnen äußeren Zwang ausübe.[5] Marx hätte eine solche Bestimmung vermutlich als Mystifikation kritisiert, solange die Genese und innere Zusammensetzung dieser vermeintlich eigenständigen Realität unbestimmt bleiben. Der Zwang ist real; doch er entspringt nicht einem übergeschichtlichen Kollektivwesen, sondern einer bestimmten Form gesellschaftlicher Praxis. Ihre Stärke liegt gerade darin, dass sie die Bedingungen ihrer eigenen Reproduktion als selbstverständlich erscheinen lässt. Die Verhältnisse scheinen zu handeln; die Handelnden erscheinen als Objekte ihrer eigenen Geschichte.

Horkheimer hat diesen zwiespältigen Charakter des gesellschaftlichen Ganzen als den bewussten Widerspruch bestimmt, von dem kritisches Verhalten seinen Ausgang nimmt. Einerseits müssen die Menschen die gegenwärtige Wirtschaftsweise und die auf ihr

[4] Ebd., S. 15.
[5] Émile Durkheim: »Ein soziologischer Tatbestand ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben.« Die Regeln der soziologischen Methode, Neuwied/Berlin 1965, S. 105.

begründete Kultur als Produkt ihrer eigenen Arbeit erkennen; insofern ist diese Gesellschaft »ihre eigene Welt«. Andererseits erfahren sie dieselbe Welt als einen ihnen entzogenen, außermenschlichen Naturprozessen vergleichbaren Mechanismus. Was sie hervorbringen, gehört ihnen nicht; »diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals«.[6] Kritische Theorie löst diesen Widerspruch nicht auf, indem sie eine seiner Seiten preisgibt. Sie muss die ökonomischen Kategorien Arbeit, Wert und Produktivität zunächst genau in der Geltung ernst nehmen, die sie in dieser Ordnung besitzen, und zugleich erkennen, dass es die gröbste Unwahrheit wäre, diese Geltung einfach hinzunehmen. Sie beschreibt den Zustand zutreffend, den sie als falsch demaskieren will. Wie Engels in seiner Analyse der Konkurrenz darlegt, ist die barbarische Gleichgültigkeit nicht Ursache dieser Entwicklung. Sie ist Ausdruck einer gesellschaftlichen Situation, in der die Vermittlungen zwischen den Individuen hinter den Formen des Warentauschs verschwinden. Jeder begegnet dem anderen zunächst als Konkurrent, Käufer oder Verkäufer. Das gemeinsame gesellschaftliche Verhältnis löst sich im Bewusstsein in eine Vielzahl voneinander getrennter Erfahrungen auf. [7]

Hier beginnt jene Schwierigkeit, welche die marxistische Theorie im zwanzigsten Jahrhundert zunehmend beschäftigen sollte. Die revolutionäre Praxis misslang. In den dreißiger Jahren schlug dieses Misslingen in Faschismus und Nationalsozialismus um, an denen sich auch Teile der Arbeiterklasse beteiligten. Weshalb führt selbst die Erfahrung tiefgreifender Krisen so selten zur Einsicht in ihre gesellschaftlichen Ursachen? Weshalb schlägt Leid nicht notwendig in Erkenntnis um? Diese Fragen trieben die frühen kritischen Theoretiker um Horkheimer, Pollock, Fromm, Löwenthal, Marcuse und Adorno um. In der Weltwirtschaftskrise trat zwischen objektiver Klassenlage und subjektivem Bewusstsein eine Kluft hervor, deren Ausmaß Marx und Engels nicht vorausgesehen hatten. Die Kritik der politischen Ökonomie blieb in ihrem Kern richtig; als unmittelbare Anleitung emanzipatorischer Praxis erwies sie sich als unzureichend. Sie musste vielmehr mit einer Theorie des Subjekts und des gesellschaftlich bedingten Unbewussten verbunden werden. Denn Herrschaft reproduziert sich nicht bloß außerhalb der Individuen; sie greift in die Formen der Wahrnehmung

[6] Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1968, S. 157 und 167; ders.: Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI/1937, Neudruck München 1970, S. 245–294, hier S. 257. Zur Auslegung vgl. Heinz Gess: Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937). Darstellung und Kommentar, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 2005, https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/274.

[7] Die Schwächung des Ichs durch eine vergesellschaftete Gesellschaft, die unermüdlich die Menschen zusammentreibt und, wörtlich wie übertragen, unfähig macht, allein zu sein, manifestiert sich in den Klagen über Vereinzelung nicht weniger als die wahrhaft unerträgliche Kälte, die mit dem sich expandierenden Tauschverhältnis über alles sich verbreitet, und die im autoritären, gegen die Bedürfnisse der Subjekte rücksichtslosen Regiment der angeblichen Volksdemokratien prolongiert wird. Dass in einem Verein freier Menschen diese dauernd sich zusammenrotten müssten, gehört in den Vorstellungskreis von Umzügen, von Marschieren, Fahnenschwenken, Festansprachen von Führern. Sie gedeihen nur so lange, wie die Gesellschaft irrational ihre Zwangsmitglieder zusammenkitten will; objektiv bedarf es ihrer nicht. Kollektivismus und Individualismus ergänzen einander im Falschen. (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit: Dritter Teil: Modelle in: Gesammelte Schriften GS 6, S. 280).

ein, durch welche diese sich selbst und ihre Welt verstehen. Hans Kilian hat dazu eine Überlegung vorgelegt, die den von Marx beschriebenen Prozess der Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse auf seine sozialpsychologischen Folgen hin weiterdenkt. Sein Begriff der »Enteignung des Bewusstseins« versucht jene Vermittlung zwischen objektiver Herrschaft und subjektiver Erfahrung sichtbar zu machen, die für das Verständnis moderner Gesellschaften entscheidend ist.

IV. Die Enteignung des Bewusstseins

Wenn die kapitalistische Produktionsweise die Produktivkräfte von den Individuen trennt, deren Kräfte sie sind, bleibt dies nicht ohne Folgen für das Bewusstsein. Die Verwandlung von Mehrwert in Kapital bringt nicht allein die Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit hervor. Sie verändert zugleich die Weise, in der Menschen sich selbst und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse erfahren.

Etwas schroff gesprochen, bringt die Verwandlung von Mehrwert in Kapital zusätzlich eine *Enteignung des Bewusstseins* hervor. Hans Kilian beschreibt in seinem gleichnamigen Werk die Folgen dieser Enteignung folgendermaßen: »Die unbewusste Identifikation im Dienste des Über-Ich ist ein Mechanismus, der eine durch das Prinzip der Herrschaft programmierte ›autoritäre‹ Identitätsstruktur, und d. h. eine herrschaftsstrukturelle Entdialektisierung von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, nicht nur auf der Ebene des Sozialbezuges, sondern auch auf der des menschlichen Selbstbezuges hervorbringt.«[8] Hier geraten zwei Ebenen zugleich in den Blick. Die gesellschaftliche Herrschaft reproduziert sich nicht allein im äußeren Sozialbezug; sie greift ebenso in das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ein. Marx spricht in seinen frühen Schriften nicht umsonst von einer Selbstentfremdung des Menschen von seiner eigenen Tätigkeit. Was im Produktionsprozess entsteht, kehrt nicht nur als fremde Macht gegen den Produzenten zurück; die Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse greift zugleich in die innere Struktur des Bewusstseins und ins Unbewusste ein.

Adorno hat den inneren Widerspruch dieser Enteignung genauer bestimmt. In einer irrationalen Gesellschaft ist das Ich genötigt, zwei Aufgaben zugleich zu erfüllen, die einander ausschließen. Um sich in der Realität behaupten zu können, muß es diese erkennen und bewusst fungieren; um aber die vielfach unsinnigen Verzichte zu leisten, welche dieselbe Realität ihm abverlangt, muss es unbewusste Verbote aufrichten und einen Teil seiner eigenen Erkenntnisleistung wieder zurücknehmen. Das Ich muss um der Selbsterhaltung

[8] Hans Kilian: Das enteignete Bewußtsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie, Neuwied/Berlin 1971, S. 19.

willen erkennen und um derselben Selbsterhaltung willen das Erkannte von sich fernhalten. Was als Mangel an Bewusstsein erscheint, ist daher nicht bloß individuelles Versagen. Es ist, wie Adorno schreibt, Ausdruck einer »Lebensnot«, welche das Selbstbewusstsein zwingt, sich zugleich hervorzubringen und zu versagen.[9]

Folgt man Kilian, dann erzeugt die dauernde Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit eine Form der Vorurteilsbildung, welche eine »herrschaftsfreie Kommunikation« ebenso unterläuft wie eine »ich-gerechte« oder »objektgerechte Erkenntnis«.[10] Je stärker die Individuen gezwungen sind, sich den Anforderungen der Konkurrenz anzupassen, desto schwerer fällt es ihnen, eben jene Verhältnisse als geschichtlich hervorgebracht zu begreifen, denen sie sich täglich unterwerfen. Adornos Analyse fügt dem hinzu, dass das sich ins Unbewusste zurücknehmende Ich keineswegs einfach verschwindet. Es bewahrt vielmehr Fähigkeiten, die es als gesellschaftlich handelnde Instanz erworben hat, unterwirft sie jedoch der Abwehr. Die bewusste Rationalität kann so in den Dienst unbewusster Wünsche und Ängste treten; Erkenntnis wird zur Rationalisierung. Im sozialisierten Narzissmus verbinden sich dann eine rücksichtslose partielle Rationalität des Eigeninteresses und jene irrationalen, destruktiven oder selbstzerstörerischen Dispositionen, in denen das geschwächte Ich zugleich negiert und falsch verhärtet wird. Das bedeutet mehr als lediglich zu behaupten, moderne Gesellschaften seien aufgrund wachsender Differenzierung so komplex geworden, dass eine reflexive Durchdringung des Ganzen objektiv unmöglich geworden sei. Ein solcher Einwand beschreibt die Schwierigkeit gesellschaftlicher Erkenntnis, erklärt aber nicht ihre geschichtlich bestimmte Gestalt. Nicht die Komplexität als solche bedarf der Erklärung, sondern die Form, in der sie erfahren wird.

Kilian verhandelt diese Vermittlung zwischen gesellschaftlicher Herrschaft und subjektiver Erfahrungsbildung als »Strukturprogrammierung des absolut gesetzten Subjektes«, deren Resultat die hypostasierte Gestalt eines »Bewußtseins überhaupt« ist. Darin liegt zugleich seine Kritik am »positivistischen Objektivismus«, den er als vorherrschende Denkform der spätbürgerlichen Gesellschaft begreift. Sie berührt sich mit Horkheimers Einsicht, dass sich in der sinnlichen Welt bewusste gesellschaftliche Arbeit vergegenständlicht hat und deshalb durch bloße Wahrnehmung nicht entschieden werden kann, was an ihr unbewusste Natur und was gesellschaftliche Praxis ist. Der positivistische Rückschluss von der unmittelbaren Wahrnehmung auf vermeintlich reine Tatsachen überspringt diese Vermittlung und blockiert gesellschaftliche Erfahrung.

[9] Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 8: Soziologische Schriften I, Frankfurt a. M. 1972, S. 70–73.
[10] Hans Kilian: Das enteignete Bewußtsein, a. a. O., S. 15–19, 116–117, 169, 198 und 215.

Dass diese Bewusstseinsform sich erhält, erklärt sich nicht zuletzt aus dem Gewinn, den sie den Beteiligten abwirft. Was Horkheimer als Macht des gesunden Menschenverstandes bezeichnet, dem es keine Geheimnisse zu geben scheint, bestimmt Kilian als »narzißtischen Mehrwert des egozentrischen Bewußtseins«. Der »subjektivistische Schein der Individualität« lässt die Anpassung als eigene Urteilskraft erscheinen. Kilian macht die Verbindung zu Horkheimer nicht ausdrücklich; durch sie wird jedoch sichtbar, wie seine kritische Sozialpsychologie zu Adornos Kritik an der revidierten Psychoanalyse führt.

An dieser Stelle verschiebt sich die marxistische Fragestellung. Ging es Marx und Engels zunächst darum, die objektiven Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft freizulegen, so rückt nun zunehmend die Frage in den Vordergrund, weshalb diese objektiven Zusammenhänge im Bewusstsein der Individuen nicht oder nur verzerrt erscheinen. Diese Verschiebung ist von erheblicher theoretischer Bedeutung. Denn sie macht deutlich, daß gesellschaftliche Herrschaft nicht allein auf Eigentumsverhältnissen oder staatlicher Gewalt beruht. Sie reproduziert sich ebenso dadurch, dass sie die Formen des Wahrnehmens, Erinnerns und Urteilens prägt. Die kapitalistische Gesellschaft produziert nicht nur Waren. Sie produziert zugleich eine Erfahrungsweise, in der ihre eigenen Voraussetzungen immer schwerer sichtbar werden.

Wenige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg hat Robert Musil das Problem in einer bis heute einzigartigen Weise beschrieben. Wie konnte eine Generation Weltgeschichte erleben und dennoch den Eindruck gewinnen, »eigentlich nichts erlebt« zu haben? Diese Frage führt mitten in jene Problematik hinein, die Walter Benjamin später unter dem Begriff der Erfahrungsarmut auf den Begriff bringen wird.

V. Erfahrung und Erfahrungsarmut

Die Frage, weshalb gesellschaftliche Herrschaft nicht nur die äußeren Lebensverhältnisse, sondern zugleich die Formen des Bewusstseins verändert, führt notwendig zu einem Problem, das innerhalb der marxistischen Tradition erst allmählich seine volle Schärfe gewann. Wenn die kapitalistische Vergesellschaftung die Individuen in einen objektiven Zusammenhang stellt, dessen Bewegung sie täglich reproduzieren, weshalb schlägt selbst die Erfahrung tiefgreifender Krisen so selten in gesellschaftliche Erkenntnis um? Weshalb bleibt Geschichte vielfach bloßes Geschehen?

Robert Musil hat dieses Problem in seinem Essay *Das hilflose Europa* mit einer Eindringlichkeit beschrieben, die weit über den unmittelbaren historischen Anlass hinausweist. Die Menschen, so seine Beobachtung, seien durch den Ersten Weltkrieg gegangen, ohne das Geschehene wirklich erfahren zu haben. Er schreibt:

»Wir besaßen nicht die Begriffe, um das Erlebte in uns hineinzuziehen […]. Zurückgeblieben ist nur eine sehr erstaunte Unruhe, ein Zustand, als hätten sich vom Erlebnis her Nervenbahnen zu bilden begonnen und wären vorzeitig abgerissen worden […]. So sieht also Weltgeschichte in der Nähe aus; man sieht nichts.«[11]

Diese Sätze verdienen besondere Aufmerksamkeit. Musil behauptet keineswegs, der Krieg habe keine Spuren hinterlassen. Das Gegenteil ist der Fall. Gerade weil das Geschehen so tief in das Leben der Menschen eingreift, erstaunt ihn ihre eigentümliche Unfähigkeit, das Erlebte in Erfahrung zu verwandeln. Nicht die Ereignisse fehlen, sondern die Begriffe. Erfahrung setzt für Musil eine Vermittlung voraus, die den bloßen Ablauf der Geschichte überschreitet. Wo diese Vermittlung ausbleibt, bleiben Erinnerungsfragmente zurück, aber keine geschichtliche Erfahrung. Die Erinnerungsfragmente verdichten sich im Menschen zu einer begriffslosen Unruhe, die eine mögliche Intervention in den unheilvollen künftigen Geschichtsverlauf absorbiert. Gesellschaftliche Erfahrung wird durch den Gang der Ereignisse paralysiert und im Subjekt als Erstaunen stillgestellt. Musil beschreibt diesen Zustand mit einem Bild, dessen philosophische Tragweite kaum überschätzt werden kann. Die Nervenbahnen beginnen sich zu bilden und reißen zugleich wieder ab. Der Erfahrungsprozess kommt in Gang, ohne sich vollenden zu können. Gerade dadurch erklärt sich jenes eigentümliche Nebeneinander von tiefster Erschütterung und erstaunlicher Geschichtslosigkeit, das Musils Essay durchzieht.[12] Die Menschen leben mitten in der Katastrophe, ohne sie sich begrifflich aneignen zu können.

Hier berührt sich Musils Analyse mit der marxistischen Kritik kapitalistischer Vergesellschaftung. Die gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen den Individuen nicht lediglich als äußerer Zwang. Sie greifen zugleich in die Bedingungen ein, unter denen Erfahrungen überhaupt gebildet werden können. Die Geschichte wird erlebt; sie wird aber nicht mehr als Geschichte verstanden.

Walter Benjamin hat diesen Gedanken wenige Jahre später aufgegriffen und unter dem Begriff der Erfahrungsarmut zu einer allgemeinen Diagnose der Moderne verdichtet. Sein berühmter Essay beginnt mit dem Hinweis auf den Ersten Weltkrieg. Niemals, schreibt Benjamin, seien Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch

[11] Robert Musil: Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste, in: Gesammelte Werke, Bd. II, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 1076.

[12] Eine verwandte literarische Diagnose findet sich bei Karl Kraus. Die Menschheit sei »keiner Vorstellung des Erlebten fähig, selbst von ihrem Zusammenbruch nicht zu erschüttern«; im Krieg handelten die Beteiligten »im Rausch des Erlebnisses«.12 Über alle Schmach des Krieges gehe die der Menschen, von ihm nichts mehr wissen zu wollen: Sie ertrügen, »daß er ist, aber nicht, daß er war«. Kraus führt damit Musils Bild der abgerissenen Nervenbahnen weiter. Im Getriebe des Weltgeschehens verdichten sich Gegenwart und Vergangenheit zu einem unterschiedslosen Nebeneinander. Die unmittelbar erlebten Kriegsereignisse schließen die Perspektive auf ein geschichtliches Danach aus; im Gedächtnis können sie nicht Wurzeln schlagen. Der Krieg wird ertragen, solange er Gegenwart ist, aber dem Bewusstsein entzogen, sobald er Geschichte werden müsste.

den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger und die sittlichen durch die Machthaber.[13] Das Ergebnis sei nicht ein Zuwachs an Erfahrung gewesen, sondern ihr Gegenteil:

»Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung sind wir geworden.«[14]

Mit diesem Satz verändert sich die Perspektive grundlegend. Erfahrungsarmut bezeichnet keinen subjektiven Mangel und keine individuelle Unfähigkeit. Sie verweist auf einen gesellschaftlichen Zustand. Gerade die moderne Welt, die ihre Mitglieder mit einer Fülle von Ereignissen konfrontiert, untergräbt zugleich die Möglichkeit, diese Ereignisse als geschichtliche Erfahrung anzueignen. Das Erlebte bleibt äußerlich. Es verdichtet sich nicht mehr zu einer erzählbaren, erinnerbaren und begrifflich vermittelbaren Erfahrung.[15]

Benjamin spricht deshalb von einer neuen Barbarei. Diese Formulierung ist häufig missverstanden worden. Gemeint ist keine Rückkehr in vormoderne Zustände. Die Barbarei entsteht vielmehr im Inneren der modernen Zivilisation selbst. Sie besteht darin, daß die Kontinuität geschichtlicher Erfahrung zerbricht. Jede Gegenwart erscheint als bloßer Augenblick, der den vorhergehenden auslöscht und seinerseits sogleich wieder verschwindet. Die Geschichte beginnt immer wieder von neuem.

Hermann Schweppenhäuser hat denselben Vorgang mit dem Bild beschrieben, durch Kriege und Krisen würden »die Poren verstopft«.[16] Das Erlebnis werde »zur Panne reduziert, die reparierbar« sei. Der Krieg wird aus seinem geschichtlichen Vermittlungs-zusammenhang herausgelöst und zum technisch oder politisch zu bearbeitenden Einzelereignis verdinglicht. Gerade seine scheinbare Reparierbarkeit verhindert, daß er als Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse erfahren wird, die ihn hervorbrachten.

Hierin liegt die eigentliche Verbindung zu den bisher entwickelten Überlegungen. Konkurrenz, Verdinglichung und die Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse verändern nicht nur die objektive Struktur der Gesellschaft. Sie greifen ebenso in die Zeitstruktur des Bewusstseins ein. Vergangenheit und Gegenwart verlieren ihren inneren Zusammenhang. Was bleibt, sind vereinzelte Erlebnisse, deren Vermittlung unsichtbar geworden ist. Erfahrungsarmut bezeichnet deshalb weit mehr als einen kulturellen Verlust. Sie verweist auf einen Prozess gesellschaftlicher Entgeschichtlichung. Die Menschen verlieren nicht ihre Erinnerungen; sie verlieren die Fähigkeit, Erinnerungen als Geschichte zu verstehen.

---

[13] Walter Benjamin: Erfahrung und Armut, in: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1991, S. 214.
[14] Ebd.
[15] Musil und Benjamin unterscheiden sich darin von psychologischen Traumatheorien. Nicht das individuelle Erleben bildet ihr eigentliches Zentrum, sondern die gesellschaftliche Vermittlung, durch die Erlebnisse erst zu geschichtlicher Erfahrung werden können. Deren Störung ist der Gegenstand ihrer Diagnose. Erfahrungsarmut bezeichnet deshalb keinen allgemeinen kulturellen Niedergang, sondern eine historisch bestimmte Form kapitalistischer Vergesellschaftung.
[16] Hermann Schweppenhäuser: Mythisches und historisches Katstrophenbewußtsein, in: ders.: Tractanda. Beiträge zur Kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1972, S. 118–130, hier S. 128.

Gerade hier beginnt die eigentliche Aufgabe kritischer Theorie.

Exkurs: Die Verschiebung lässt sich noch an der gegenwärtigen Soziologie ablesen. Andreas Reckwitz erkennt den Verlust zwar als »Grundproblem der Moderne« an, pluralisiert den Verlust geschichtlicher Erfahrung jedoch zu jederzeit beschreibbaren »Verlusterfahrungen« und »Verlustemotionen«.[17] *Was bei Musil und Benjamin als Bruch zwischen Erleben und Erfahren erscheint, wird dadurch als konstitutives Merkmal der Spätmoderne positiviert und wie eine unmittelbar zugängliche soziale Tatsache behandelt. Die gesellschaftliche Vermittlung scheint bruchlos, weil jeder Verlust empirisch benannt und erzählt werden kann. Unter dem unverdächtigen Titel einer Beschreibung spätmoderner Sozialität droht so gerade jene gesellschaftliche Erfahrung zu verschwinden, deren Verlust beschrieben werden sollte. Die Theorie erfaßt die Verluste, ohne ihre eigenen methodologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen in die gesellschaftstheoretische Analyse einzubeziehen. Ihre Sprache bleibt, bei aller publizistischen Vielrede, in Benjamins Sinn stumm: Sie vermag die Erfahrungsräume, von denen dieser Essay handelt, nicht mehr auszumessen.*

VI. Geschichte gegen das Vergessen

Mit Benjamin erhält der Begriff der Erfahrung eine geschichtsphilosophische Wendung. Erfahrung ist für ihn niemals bloß die Summe individueller Erlebnisse. Sie entsteht erst dort, wo Erlebtes erinnerbar, erzählbar und in einen Zusammenhang gebracht werden kann, der über den Augenblick hinausweist. Gerade deshalb richtet sich sein Denken immer wieder gegen jene Form von Gegenwart, die sich selbst genügt und ihre Vergangenheit nur noch als überwundenen Vorlauf betrachtet. Auch die Erinnerung gewinnt nun eine andere Bedeutung. Sie meint nicht das sentimentale Festhalten am Vergangenen, sondern eine Form der Kritik. Indem sie das Vergangene gegen seine endgültige Auslöschung festhält, widerspricht sie jener gesellschaftlichen Logik, welche Geschichte ausschließlich vom Standpunkt der Sieger erzählt. Erinnern heißt nicht, Vergangenes zu konservieren; es heißt, das Nicht-Eingelöste der Geschichte gegen sein Vergessen zu verteidigen. Hierin liegt die politische Dimension der Erfahrungsarmut. Wo Geschichte nicht mehr erinnert werden kann, verlieren vergangene Kämpfe ihren Anspruch auf Gegenwart. Niederlagen erscheinen als endgültig, Siege als naturgegeben. Die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung

[17] Andreas Reckwitz: Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Frankfurt a. M. 2025, S. 19–20.

verschwindet nicht zuerst aus der Wirklichkeit, sondern aus der Erfahrung. Negative Kritik hält dem entgegen, dass die bestehenden Verhältnisse geschichtlich geworden und deshalb veränderbar sind. Sie erinnert zugleich an das unabgegoltene Unrecht, das in ihre Konstitution eingegangen ist: an die Qualen, das nicht wiedergutzumachende Leiden und die ungezählten Toten, welche die Errichtung und Verteidigung von Herrschaftsordnungen gekostet haben. Diese Erinnerung ist kein moralischer Zusatz zur Gesellschaftskritik. Sie bewahrt deren Wahrheit davor, in ein bloßes Programm künftiger Verbesserung überzugehen. Diese Perspektive erhält nach dem Scheitern der europäischen Arbeiterbewegung eine neue Dringlichkeit. Revisionismus und Reformismus, die Zustimmung der Sozialdemokratie zu den Kriegskrediten im August 1914, das Gemetzel des Ersten Weltkriegs und schließlich das Ausbleiben jener revolutionären Entwicklung, welche weite Teile der marxistischen Bewegung erwartet hatten, zwangen die Theorie zu einer grundlegenden Selbstprüfung. Die Frage lautete nun nicht mehr allein, weshalb der Kapitalismus Krisen hervorbringt. Sie lautete vielmehr, weshalb diese Krisen die bestehende Ordnung so selten erschüttern. Zwischen objektiver Krise und subjektiver Erkenntnis tat sich eine Kluft auf, deren Ausmaß die klassische Arbeiterbewegung unterschätzt hatte.

Georg Lukács' gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der konkreten Totalität. Totalität meint weder einen allwissenden Überblick über die Gesellschaft noch die Auflösung des Besonderen im Allgemeinen. Sie richtet sich vielmehr gegen die Vereinzelung gesellschaftlicher Erscheinungen. Das Einzelne wird erst verständlich, wenn es in seinen Vermittlungen begriffen wird. Gerade dadurch widerspricht Lukács jener Zersplitterung der Erfahrung, die Benjamin unter dem Begriff der Erfahrungsarmut beschreibt. Beide denken – auf unterschiedlichen Wegen – gegen dieselbe Form gesellschaftlicher Amnesie. Erinnerung ist unter diesen Bedingungen kein Rückzug aus der Geschichte. Sie ist eine Weise, Geschichte gegen ihre fortschreitende Entgeschichtlichung zu verteidigen. Sie hält daran fest, dass das Vergangene nicht abgeschlossen ist, solange seine unerledigten Möglichkeiten im Gegenwärtigen fortwirken. Eben deshalb besitzt Erinnerung eine eminent kritische Kraft. Sie widerspricht der Gleichgültigkeit, welche die bestehenden Verhältnisse als selbstverständlich hinnimmt und jede Niederlage nachträglich in Notwendigkeit verwandelt.

VII. Kritische Bildung und die Wiedergewinnung geschichtlicher Erfahrung

Die bisherigen Überlegungen führen auf den Ausgangspunkt dieses Essays zurück. Wenn kapitalistische Vergesellschaftung nicht allein die materiellen Lebensbedingungen der Menschen bestimmt, sondern zugleich in die Formen ihrer Erfahrung eingreift, dann stellt sich

die Frage nach der Bedeutung kritischer Bildung neu. Sie kann unter diesen Bedingungen weder auf die Vermittlung von Faktenwissen noch auf die bloße Erweiterung kultureller Kenntnisse reduziert werden. Ihr Gegenstand ist vielmehr die Fähigkeit, Erfahrungen als geschichtlich vermittelte Erfahrungen zu begreifen, wie es im Bildungsbegriff der Kritischen Theorie deutlich wird, der sich grundlegend unterscheidet von einem Verständnis, das Bildung vornehmlich als Qualifikation oder Kompetenzentwicklung begreift. Horkheimer verband sie mit der Fähigkeit zur Selbstreflexion gesellschaftlicher Herrschaft; Adorno bezog sie auf Mündigkeit und hielt zugleich ihre ständige Gefährdung durch den gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang fest. Alfred Schmidt hat darauf hingewiesen, dass Bildung ohne geschichtliches Bewusstsein in bloße Wissensakkumulation umzuschlagen droht. Wissen allein schützt nicht vor gesellschaftlicher Blindheit. Das zwanzigste Jahrhundert hat auf erschreckende Weise gezeigt, dass wissenschaftlicher Fortschritt, technische Rationalität und kulturelle Bildung keineswegs verhindern, dass Menschen zu Tätern oder Komplizen barbarischer Herrschaft werden. Die Frage lautet daher nicht, wieviel Menschen wissen, sondern wie sie ihre Erfahrungen zu deuten vermögen.

Roger Willemsen hat diese Verarmung gegenüber einer weitgehend gedächtnislosen Gegenwart in dem Satz verdichtet, wir seien »randvoll mit Wissen, aber mager an Erfahrung«.[18] Erfahrung werde zum Inbegriff dessen, was warten müsse. Ohne gesellschaftstheoretisch durchgebildet zu sein, vermisst seine Rede einen kapitalistischen Kulturzustand, dem die geistige Infrastruktur abhandengekommen ist, Ereignisse und Erlebnisse in selbstbewusster Reflexion auf Gesellschaft und Geschichte sich anzueignen. Im digitalen Kapitalismus scheint alles virtuell verfügbar und jederzeit nachholbar; dadurch erscheint gesellschaftliche Erfahrung dem Subjekt beliebig, obwohl sie es objektiv nicht ist. Willemsens »Durchgangsmenschen« bewegen sich reibungslos durch ihre Zeit und werden gerade dadurch daran gehindert, die Geschichtslosigkeit ihrer Erfahrung als Bruch wahrzunehmen und Kritik zu adressieren. Sie werden zu »Geiseln der organisierten Abwesenheit«, »geflohen auf die Displays, in die molekularen Nebel anderer Öffentlichkeiten«.

Kritische Bildung beginnt dort, wo sie den Schein der Selbstverständlichkeit zerstört. Sie richtet den Blick auf jene Vermittlungen, die im Alltag verborgen bleiben, obwohl sie den Alltag überhaupt erst hervorbringen. Horkheimers Satz, die kritische Theorie habe »die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand«, bezeichnet genau diesen Einsatzpunkt.[19] Bildung hält daran fest, dass die

[18] Roger Willemsen: Wer wir waren. Zukunftsrede, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 2025, S. 32, 36, 43 und 45.
[19] Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1988, S. 180; ders., in: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1968, S. 167. Vgl. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, insbesondere die Überlegungen zum »aufrechten Gang«; ferner ders.: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a. M. 1963.

bestehende Wirklichkeit weder naturgegeben noch alternativlos ist, sondern Ergebnis geschichtlicher Prozesse, die von Menschen hervorgebracht wurden und deshalb auch verändert werden können. Gerade hierin liegt die bleibende Aktualität der marxistischen Tradition. Ihre eigentliche Stärke besteht nicht in einzelnen Prognosen oder politischen Programmen. Sie liegt vielmehr in der beharrlichen Weigerung, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse als zweite Natur hinzunehmen. Marxistische Kritik beginnt dort, wo sie den Schleier der Selbstverständlichkeit zerreißt und die geschichtliche Gewordenheit dessen sichtbar macht, was als selbstverständlich gilt.

Damit verändert sich zugleich die Bedeutung von Theorie. Theorie ist nicht bloß Reflexion über gesellschaftliche Verhältnisse. Sie ist der Versuch, jene Vermittlungen freizulegen, welche die alltägliche Erfahrung verdeckt. Sie ergänzt die Erfahrung nicht von außen; sie hilft ihr, sich ihrer selbst bewusst zu werden. Horkheimer hat deshalb die Interessen des kritischen Denkens als allgemein, aber nicht allgemein anerkannt bezeichnet. Seine Begriffe zielen nicht auf eine verbesserte Reproduktion des bestehenden Ganzen, sondern auf dessen »Veränderung zum Richtigen«. Gerade weil sie den Denkgewohnheiten widersprechen, in denen die bestehende Ordnung sich als vernünftig und alternativlos bestätigt, erscheinen sie innerhalb dieser Ordnung als parteiisch, spekulativ oder nutzlos. Darin liegt kein Einwand gegen sie, sondern der Ausdruck jenes Widerspruchs, den sie zum Bewusstsein bringen. Ihre emanzipatorische Funktion besteht darin, Erfahrung über die Grenzen hinauszuführen, welche die bestehende Gesellschaft ihr setzt. Mit dem Bild vom aufrechten Gang bezeichnet Ernst Bloch weder moralische Standfestigkeit noch optimistische Zukunftserwartung. Gemeint ist vielmehr jene Bewegung des Bewusstseins, welche sich weigert, die bestehende Welt als letzte Möglichkeit menschlicher Geschichte anzuerkennen. Der aufrechte Gang beginnt dort, wo Menschen ihre eigene Erfahrung nicht länger bloß erleiden, sondern beginnen, sie als Teil ihrer Geschichte zu begreifen.

Gerade deshalb richtet sich kritische Bildung nicht zuerst auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart. Sie fragt, welche geschichtlichen Möglichkeiten in ihr bereits angelegt sind und weshalb sie dennoch unausgeführt bleiben. Erinnerung wird dadurch nicht zum Rückblick, sondern zu einer Form der Gegenwartskritik. Was einmal gedacht, erkämpft oder gehofft worden ist, verschwindet nicht deshalb aus der Geschichte, weil es gescheitert ist. Es bleibt als Möglichkeit in ihr aufgehoben. Die eigentliche Aufgabe kritischer Theorie besteht daher nicht darin, den Menschen Erfahrungen zu verschaffen. Erfahrungen lassen sich nicht herstellen. Wohl aber lassen sich jene gesellschaftlichen Bedingungen sichtbar machen, unter denen Erfahrungen verhindert, deformiert oder ihrer geschichtlichen Vermittlung beraubt werden. In diesem Sinne richtet sich die Kritik weniger auf das Bewusstsein der Individuen als auf jene gesellschaftlichen Formen, welche dieses Bewusstsein hervorbringen. Der

Begriff der Erfahrungsarmut beschreibt keinen psychologischen Zustand und keine kulturelle Defizienz. Er bezeichnet einen geschichtlich bestimmten Prozess, in dem die Fähigkeit schwindet, das Einzelne auf das Ganze, die Gegenwart auf ihre Entstehung und die eigene Biographie auf den gesellschaftlichen Zusammenhang zu beziehen. Was verlorengeht, ist nicht das Erlebnis. Verloren geht die Möglichkeit, aus Erlebnissen Geschichte werden zu lassen.

VIII. Schluss: Erfahrung als Widerstand

Die vorangegangenen Überlegungen gingen von einer Beobachtung aus, die zunächst einfach erscheinen mag und sich bei näherem Hinsehen als eine der schwierigsten Fragen moderner Gesellschaftstheorie erweist: Wie ist es möglich, dass Menschen ihre eigene Geschichte erleben und dennoch immer weniger imstande sind, sie als Geschichte zu erfahren? Die Antwort darauf lässt sich weder aus einer Theorie des Bewusstseins allein noch aus der Kritik der politischen Ökonomie allein gewinnen. Erst im Zusammenhang beider Perspektiven wird verständlich, weshalb kapitalistische Vergesellschaftung nicht nur die materielle Reproduktion des Lebens organisiert, sondern zugleich die Formen verändert, in denen Menschen ihre gesellschaftliche Wirklichkeit wahrnehmen. Konkurrenz, Warenform und die Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit erzeugen nicht lediglich ökonomische Abhängigkeiten. Sie greifen ebenso in jene Vermittlungen ein, durch welche Geschichte zu Erfahrung werden könnte.

Von Engels bis Benjamin lässt sich deshalb eine bemerkenswerte Verschiebung beobachten. Engels beschreibt die barbarische Gleichgültigkeit der Konkurrenzgesellschaft; Marx analysiert die Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse; Horkheimer bestimmt den Widerspruch einer Welt, die von Menschen hervorgebracht wird und ihnen dennoch als Welt des Kapitals gegenübertritt; Adorno und Kilian verfolgen diesen Widerspruch bis in die psychische Organisation des Ichs; Musil beschreibt den Verlust der Begriffe, durch welche Geschichte überhaupt angeeignet werden könnte; Benjamin schließlich erkennt in der Erfahrungsarmut die geschichtliche Signatur der Moderne. Trotz aller Unterschiede verbindet diese Autoren die Überzeugung, dass gesellschaftliche Herrschaft nicht allein auf Gewalt oder Eigentum beruht. Sie reproduziert sich ebenso dadurch, daß sie den Zusammenhang ihrer eigenen Entstehung dem Bewusstsein entzieht. Das macht die Aktualität ihrer Analysen aus. Die moderne Gesellschaft produziert eine kaum noch überschaubare Fülle von Informationen, Nachrichten und Bildern. Nie zuvor war die Welt in einem solchen Maße verfügbar; nie zuvor schien sie zugleich so flüchtig geworden zu sein. Das Ereignis verdrängt das Ereignis, ehe es überhaupt verstanden werden kann. Die Gegenwart verschlingt

ihre eigene Vergangenheit. Erfahrung wird durch Aktualität ersetzt. Die eigentliche Gefahr besteht jedoch nicht in dieser Beschleunigung selbst. Sie besteht darin, dass das gesellschaftlich Hervorgebrachte den Charakter des Naturgegebenen annimmt. Was geschichtlich geworden ist, erscheint als unveränderlich; was Ergebnis menschlicher Praxis ist, begegnet den Menschen als Schicksal. Das, was sich historisch durchgesetzt hat, gilt als etwas, das sich vorgeblich ›bewährt‹ hat. Kritisches Fragen und Einhaken unerwünscht. Gerade dadurch verliert Geschichte ihre Offenheit. Die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung verschwindet nicht aus der Wirklichkeit, sondern zunächst aus dem Horizont der Erfahrung.

Kritische Theorie setzt an diesem Punkt ein. Ihr Gegenstand ist nicht bloß die Kritik einzelner Missstände. Sie richtet sich gegen jene Formen gesellschaftlicher Selbstverständlichkeit, welche verhindern, dass Menschen ihre eigenen Verhältnisse als geschichtlich begreifen. Kritik bedeutet deshalb vor allem, Vermittlungen sichtbar zu machen, ihre Materialität herauszuarbeiten, um sie als Erfahrung im beschädigten Gedächtnis physisch anzureichern. Sie arbeitet gegen das Vergessen. Erinnerung richtet hier sich nicht auf eine idealisierte Vergangenheit, sondern auf das in der Geschichte Unabgegoltene. Sie hält Möglichkeiten fest, die unterlagen, ohne deshalb unwahr geworden zu sein. In diesem Sinne ist Erinnerung kein Rückzug aus der Gegenwart. Sie ist eine Form ihrer Kritik.

Vielleicht liegt gerade hierin der bleibende Ertrag jener Tradition, die von Marx über Lukács und Benjamin bis in die Kritische Theorie reicht. Sie erinnert daran, dass Geschichte niemals vollständig in den Siegen der Herrschenden aufgeht. Jede Gesellschaft hinterlässt Möglichkeiten, Hoffnungen und Erfahrungen, die sich ihrer vollständigen Auslöschung widersetzen. Die Aufgabe kritischer Theorie besteht nicht darin, diese Möglichkeiten an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen. Ihre Aufgabe besteht darin, sie gegen das organisierte Vergessen festzuhalten.

Stanisław Brzozowski hat diesen Gedanken in einem seiner Aphorismen auf eine Weise formuliert, die den Gedankengang dieses Essays bündelt. Man könne, schreibt er, vergessen, was man getan habe – »niemals das, was man mit uns gemacht hat.«[20] In diesem »uns« überlebt eine Erfahrung, die sich dem Vergessen widersetzt. Sie bildet keinen Besitz des Bewusstseins, sondern eine geschichtliche Aufgabe. Deshalb fügt Brzozowski an

[20] Stanisław Brzozowski: Taggespenster, in: Bedenke, bevor du denkst. 2222 Aphorismen, Sentenzen und Gedankensplitter der letzten hundert Jahre, hg. und aus dem Polnischen übersetzt von Karl Dedecius, Frankfurt a. M. 1985, S. 124.

anderer Stelle hinzu: »Wir müssen lernen, darüber nachzudenken, was wir zu tun gewagt haben.«[21] [22]

Beide Sätze verweisen auf denselben Zusammenhang. Geschichte ist weder bloße Vergangenheit noch bloßes Geschehen. Sie bleibt auf Erinnerung angewiesen, wenn sie Erfahrung werden soll. Und Erfahrung bleibt auf Kritik angewiesen, wenn sie nicht in Gleichgültigkeit versinken will. Erfahrungsarmut wäre dann nicht das letzte Wort der Moderne. Sie bezeichnet vielmehr den geschichtlichen Zustand, gegen den sich kritische Theorie von ihrem Ursprung an gewandt hat. Ihre Aufgabe besteht nicht darin, den Menschen Erfahrung zu verschaffen. Sie kann jedoch dazu beitragen, jene gesellschaftlichen Bedingungen sichtbar zu machen, unter denen Erfahrung möglich oder unmöglich wird. Darin liegt ihre bleibende Aktualität.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1973): *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1977): Erziehung nach Auschwitz. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2. Frankfurt am Main, S. 674–690.

Adorno, Theodor W. (1972): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main, S. 42–85.

Benjamin, Walter (1991): Erfahrung und Armut. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1. Frankfurt am Main, S. 213–219.

Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main.

[21] Ebd., S. 156.

[22] Brzozowskis Aphorismen bilden keinen bloßen literarischen Ausklang. Sie führen den Gedankengang des Essays auf seinen philosophischen Kern zurück. Erinnerung ist hier weder psychologisches Gedächtnis noch historische Gelehrsamkeit. Sie bezeichnet die Weigerung, die Gewaltgeschichte der Moderne in der nachträglichen Selbstverständlichkeit des Bestehenden aufgehen zu lassen. In diesem Punkt berühren sich Brzozowski, Benjamin und Adorno. Alle drei gehen davon aus, daß Geschichte nur dort ihren kritischen Gehalt bewahrt, wo sie gegen ihre eigene Glättung erinnert wird. Gerade deshalb bleibt die Kategorie der Erfahrung für die Kritische Theorie unverzichtbar. Sie bildet das notwendige Gegenstück zu jener gesellschaftlichen Bewegung, welche Vergangenheit fortwährend in bloß vergangene Tatsachen verwandelt. Erfahrung ist in diesem Sinne Widerstand gegen das Vergessen.

Brzozowski, Stanisław (1985): Taggespenster. In: *Bedenke, bevor du denkst. 2222 Aphorismen, Sentenzen und Gedankensplitter der letzten hundert Jahre*, hg. und aus dem Polnischen übersetzt von Karl Dedecius. Frankfurt am Main, S. 124 und 156.

Durkheim, Émile (1965): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Neuwied/Berlin.

Engels, Friedrich (1990): *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 2. Berlin, S. 225–506.

Gess, Heinz (2005): Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937). Darstellung und Kommentar. In: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*. https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/274.

Horkheimer, Max (1937/1970): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. VI/1937, Neudruck München 1970, S. 245–294.
Horkheimer, Max (1968): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main.
Horkheimer, Max (1988): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt am Main, S. 162–216.

Kilian, Hans (1971): Das enteignete Bewußtsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie. Neuwied/Berlin.

Kraus, Karl (2022): Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog. 18. Aufl. Frankfurt am Main.

Lukács, Georg (1968): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Werke, Bd. 2. Neuwied/Berlin.

Marx, Karl (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23. Berlin.
Marx, Karl (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 40. Berlin, S. 465–588.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 3. Berlin.

Mauke, Michael (1973): *Die Klassentheorie von Marx und Engels*. Frankfurt am Main.

Musil, Robert (2000): Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste. In: *Gesammelte Werke*, Bd. II. Reinbek bei Hamburg, S. 1075–1094.

Reckwitz, Andreas (2025): *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*. Frankfurt am Main.

Schweppenhäuser, Hermann (1972): Mythisches und historisches Katastrophenbewußtsein. In: ders.: *Tractanda. Beiträge zur Kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, S. 118–130.

Willemsen, Roger (2025): *Wer wir waren. Zukunftsrede*. 7. Aufl. Frankfurt am Main.