

Zeitschrift für kritische Theorie

Heft 58–59/2024

herausgegeben von
Sven Kramer und Dirk Stederoth
in Verbindung mit
Gerhard Schweppenhäuser

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie, 30. Jahrgang (2024), Heft 58 – 59

Herausgeber: Sven Kramer und Dirk Stederoth in Verbindung mit Gerhard Schweppenhäuser

Geschäftsführender Herausgeber: Sven Kramer, Leuphana Universität Lüneburg, Institut für Geschichtswissenschaft und Literarische Kulturen

Redaktion: Roger Behrens (Hamburg), Thomas Friedrich (Mannheim), Sven Kramer (Lüneburg), Susanne Martin (Gießen), Martin Niederauer (Frankfurt/M.), Gerhard Schweppenhäuser (Würzburg, Kassel), Dirk Stederoth (Kassel)

Korrespondierende Mitarbeiter: Maxi Berger (Wismar), Rodrigo Duarte (Belo Horizonte), Jörg Gleiter (Berlin), Christoph Görg (Kassel), Johan Frederik Hartle (Wien), Frank Hermenau (Kassel), Fredric Jameson †, (Durham, NC), Per Jepsen (Kopenhagen), Douglas Kellner (Los Angeles, CA), Claudia Rademacher (Bielefeld), Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt am M.), Jeremy Shapiro (New York, NY), Christian Voller (Lüneburg)

Redaktionsbüro: Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:

Zeitschrift für kritische Theorie E-Mail: zkt@leuphana.de
Leuphana Universität Lüneburg www.zkt.zuklampen.de
z. Hd. Prof. Dr. Sven Kramer
Universitätsallee 1, Geb. 5
D-21335 Lüneburg

Erscheinungsweise: Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint einmal jährlich als Doppelheft. Preis des Doppelheftes: 32,- Euro [D]; Jahresabo Inland: 28,- Euro [D]; Bezugspreis Ausland bitte erfragen. Berechnung jährlich bei Auslieferung des Heftes. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht bis zum 15.11. des jeweiligen Jahres erfolgt. Fragen zum Abonnement bitte an folgende Adresse:

Germinal GmbH Tel.: 0641/41700
Verlags- und Medienhandlung Fax: 0641/943251
Siemensstraße 16 E-Mail: bestellservice@germinal.de
D-35463 Fernwald

Die Ausgaben der ZkT sind auch elektronisch (im Abo oder kapitelweise) erhältlich, beziehbar über <http://www.meiner-elibrary.de/zkt>

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Layout und Satz: Frank Hermenau, Kassel

Druck: CPI – Clausen und Bosse · Birkstraße 10, 25917 Leck · <https://cpidirect.cpi-print.de>

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek: Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN 978-3-98737-021-2;
ISSN (online) 2702-7864; ISBN (E-Book-PDF) 978-3-98737-433-3;
ISBN (E-Book-Epub) 978-3-98737-432-6

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint mit Unterstützung der Leuphana Universität Lüneburg und der Universität Kassel.

Inhalt

Vorbemerkung der Redaktion	5
---	---

ABHANDLUNGEN

Samir Gandesha

Adornos (Nicht-)Identitätspolitik	10
---	----

Haziran Zeller

Amphibisches Denken. Adorno und die Soziologie der Gegenwart	38
---	----

Dominik Novkovic

Politische Bildung nach Auschwitz. Zur Vermittlung von kritischer Theorie und kritischer Bildungstheorie und ihre Relevanz für eine politische Bildung unter Bedingungen sozialer Ungleichheit und Ausgrenzung	63
---	----

Gregor Schäfer

Spekulation und geschichtliche Unabgeschlossenheit. Zum kritischen Erbe Hegels	85
---	----

Gesa Foken

Herrschaft der Leerformen. Max Benses informationsästhetische Berechnungsapologie	117
--	-----

SCHWERPUNKT

Gunzelin Schmid Noerr

Kritische Theorie, Psychoanalyse und das Problem der Entfremdung	140
--	-----

Helmut Dahmer

Freuds »Massenpsychologie«	161
----------------------------------	-----

DEBATTE

Daniel Loick

Provincializing Frankfurt: Kritische Theorie mit kleinem k 183

EINLASSUNG

Karin StögnerDer neue Unwille zu trauern. Kritische Theorie und Antisemitismus
nach dem 7. Oktober 191

BESPRECHUNG

Manuel Paß›Paradigmenwechsel‹ revisited. Über neuere sprachphilosophische
Arbeiten zur frühen Kritischen Theorie 206**Kritische Theorie – Neue Bücher des Jahres 2023 in Auswahl** 224**Autorinnen und Autoren** 227

Vorbemerkung der Redaktion

Quälend für das moralische Bewusstsein, denn kaum zu erfüllen, ist der Wunsch, in tagesaktuellen politischen Fragen eine geschichtlich informierte, an der Abwendung von Leid wie an der Emanzipation und der Befreiung aller Menschen orientierte Position zu finden, die in einer gültigen Lösung zusammengefasst werden könnte. Alle taktischen und strategischen Handlungsoptionen bleiben Teil des schlechten Ganzen, verfangen sich in Widersprüchen. Und doch gibt es Sätze, die als Impuls eine *conditio sine qua non* formulieren: »Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein«¹. Wie diese Imperative konkret durchgesetzt werden könnten, folgt aus ihnen nicht. Und keine Auslegung der ›Fakten‹ einer falschen, widersprüchlichen Welt wird hier einen Weg weisen können, dem eindeutig zu folgen wäre. Um jenen Imperativen eine Schneise in die Realität zu bahnen, darf nicht die allseitige Unwahrheit und Widersprüchlichkeit vorschnell in eine partielle Wahrheit umgedeutet werden, der man dann meint, sich bekenntnishaft anschließen zu können; allein der kritische Weg bleibt offen. Welche Positionen sind heute die richtigen, wenn es um den Ukraine-Krieg geht oder um Israels Kampf gegen den Terror sowie um eine Befriedung im Nahen Osten – und wenn es um die ungezählten Notlagen und verheerenden Konflikte geht, die in westlichen Medien kaum angesprochen werden? In der Öffentlichkeit polarisieren sich die Einstellungen an wenigen Konflikten, auf die sich die gesamte Aufmerksamkeit konzentriert; dort schlägt die affektive Beteiligung besonders stark an. Nicht zuletzt die digitale Infrastruktur befördert dabei eine »hochtechnologische Wiederbelebung archaischer Gefolgschaftsmentalität«². Die Algorithmen behindern jede auf Argumentation vertrauende Debatte, die immer häufiger auf das Format von Kurztexten oder zu Meinungsbekundungen im Sinne von Likes und Dislikes zusammenschrumpft. Das mediale Dispositiv stützt Prozesse, die der Soziologe Stefan Hirschauer unter dem Stichwort

1 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main 1984, S. 281.

2 Christoph Türcke: Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft, München 2019, S. 183.

der Humandifferenzierung untersucht. Er diagnostiziert eine wachsende Praxis des ›Splitting‹ – der »kategoriale[n] Trennung und Zuordnung« von Menschen – einerseits und andererseits des ›Lumping‹ – »eine Gleichsetzung aller Elemente der unterschiedenen Seiten«³. In der sich derzeit zuspitzenden, weltpolitischen und ökonomischen Krisenlage kehren altbekannte Mechanismen der Stereotypisierung – wie »the dichotomy of black and white, foe and friend«⁴ – wieder, die das Institut für Sozialforschung bereits in den Studien zur *Authoritarian Personality* als grundlegend für die faschistische Propaganda analysiert hatte. Schon damals forderten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts Differenzierung, Argumentation und eine sich auch auf das eigene Bewusstsein erstreckende Kritik. Wenn sich heute, auch über die allgemeine Öffentlichkeit hinaus, innerhalb der Linken die Einstellungen polarisieren und selbst unter kritischen Theoretikerinnen und Theoretikern immer öfter grundsätzlicher Dissens herrscht, sind die damaligen Forderungen umso mehr zu unterstreichen. Linker Rigorismus, der über die Abgrenzung von Positionen hinaus auf die Ausgrenzung bestimmter Personen aus den Debatten zielt, sollte zurückgewiesen und dabei an die Grundlagen kritischer Gesellschaftsanalyse erinnert werden. Auch wenn sich dann zeigt, dass die kritische Theorie (bislang) keine Analysen vorzuweisen hat, die aktuell handlungsfähig machen würden – oder, genauer gesagt: keine Rezepte, wie in den Konflikten die zivilgesellschaftlichen Kräfte (in Israel, in den Autonomiegebieten und überhaupt in der Nahost-Region) so gestärkt werden können, dass Herrschaftsverhältnisse nicht nur kritisiert, sondern auch emanzipatorische Perspektiven praktisch eröffnet werden können, ohne sich dabei auf das Standpunktdenken einzulassen, das politisch immer wieder reproduziert wird. Gleichwohl wird man sich in negativer Hinsicht in vielen Punkten einigen und dabei Inseln der Übereinkunft bilden können, um von dieser Basis aus die positiven Maximen politischer Akteure kritisch zu begleiten. Angesichts dessen und angesichts der globalen Faschisierungsprozesse ist aufs Neue die Frage zu stellen, die Oskar Negt, der im Februar 2024 verstarb, vor Jahren ins Gedächtnis gerufen hat: »Was hält eine Gesellschaft

3 Stefan Hirschauer: Eskalationsspirale in Nahost. Eine konfliktsoziologische Perspektive, in: Merkur, 78. Jg., H. 897, Februar 2024, S. 77–83, S. 77.

4 Theodor W. Adorno [1946]: Anti-Semitic and Fascist Propaganda, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972, S. 396–407, S. 404.

im Innersten zusammen? Worin bestehen die Konstitutionsbedingungen einer Objektwelt, in der Zusammenhang entsteht, obwohl soziale Kämpfe, die Selbstzerrissenheit des menschlichen Daseins, Krieg und Völkermord doch eher zentrifugalen Kräften der Zerstreuung und des Auseinanderlaufens zugute kommen?⁵ Und dabei sind stets auch die Schwierigkeit des grundsätzlich widerspruchsbeladenen Sprechens im politischen Raum sowie die Bedingtheit und Begrenztheit der eigenen Sprecherinnen- und Sprecherposition mit zu bedenken. Die Beiträge in diesem Heft folgen solchen Überlegungen.

In den ABHANDLUNGEN erinnert *Samir Gandesha* zunächst daran, wie Adorno den Begriff der Nichtidentität gegen Hegel pointiert hat. Dann stellt er die Anliegen der sogenannten Identitätspolitik dar, und zwar mit dem Akzent darauf, dass es dort nicht zuletzt um eine Korrektur abstrakt-universalistischer Elemente der marxistischen Theorie geht. Anschließend benennt Gandesha die Schwachstellen des Konzepts der Identitätspolitik und zeigt zum Schluss, wie man diese mit Adorno zwar nicht beheben, aber solidarisch-kritisch diskutieren kann: im Horizont einer praktischen Perspektive »der Negation negativer Identitäten und der brutalen, naturgeschichtlichen Bedingungen, die sie hervorbringen«. – Im Rückgriff auf die Vorlesung *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* zeigt *Haziran Zeller*, inwiefern Adornos Gesellschaftsbegriff zugleich metaphysisch und soziologisch fundiert war und dadurch sowohl das Wesen der Gesellschaft als auch dessen Wandel zu erfassen vermochte. Für die Analyse der Gegenwartsgesellschaft müsse dies jedoch aktualisiert werden, wofür exemplarisch die soziologischen Gesellschaftstheorien Ulrich Becks und Andreas Reckwitz' herangezogen werden. Dabei erweist sich, dass diese die rezenten gesellschaftlichen Transformationen zwar präzise charakterisieren, indem sie jedoch auf eine metaphysisch-philosophische Betrachtung verzichten, letztlich wieder hinter die kritische Theorie Adornos zurück-

5 Oskar Negt: *Unbotmäßige Zeitgenossen. Annäherungen und Erinnerungen*, Frankfurt am Main 1994, S. 49. – In der *ZkT* äußerte sich Negt im Rahmen eines Gesprächs, das Johan F. Hartle mit ihm führte, u. a. über sein Projekt einer »Politik des Nichtidentischen« vor dem Hintergrund der Geschichte »als Summe all jener naturwüchsigen Prozesse der Kapitalakkumulation« und der dieser zuwiderlaufenden »Gesamtheit all jener Prozesse, die sich an der Selbstregulierung lebendiger Arbeitsvermögen entfalten« (dies.: *Kooperationszusammenhänge kritischer Theorie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 24. Jg. (2018), H. 46/47, S. 145–165, S. 159 u. 161).

fallen. – *Dominik Novkovic* arbeitet vor dem Hintergrund der Diagnose, dass sich bildungsvermittelte soziale Ungleichheit in politische Ungleichheit transformiert und ein Erstarken der rechten Bewegungen mitbedingt, die Bedeutung und Funktion kritischer Bildungstheorie an den Ansätzen von Adorno und Heydorn heraus. Er fragt danach, inwieweit sich von diesen Ansätzen her didaktische Überlegungen zu einer kritischen politischen Bildung ableiten lassen, die Widerständigkeit und Selbstbestimmung ins Zentrum stellen. – *Gregor Schäfer* votiert in seinem Beitrag gegen eine bloß historisierende Hegel-Rezeption und fordert in Anknüpfung an Adorno, die Radikalität von Hegels Philosophie als kritisches Korrektiv in Bezug auf unsere Gegenwart ernster zu nehmen. Hierbei deutet er Hegels Idealismus als ein dynamisches Konzept, das seine realbegriffliche Entwicklung über sich hinaus in eine Verwirklichung der Philosophie fortsetzt. Zudem zeigt er an den Epochenübergängen in Hegels Geschichtsphilosophie sowie an dessen Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft Bruchstellen auf, die eine Öffnung sowie die Entwicklung von Neuem gewähren, womit bei Hegel eine Verschränkung von systematischer Geschlossenheit und geschichtlicher Offenheit zu konstatieren sei. – Die Apologie sogenannter Künstlicher Intelligenz führt aktuell zu einer Renaissance von Max Benses informationstheoretischer Ästhetik. *Gesa Foken* nimmt dies zum Anlass für ein erneutes Studium seiner Texte; sie zeigt in ihrem Beitrag auf, wie relevant die Kritik von Adorno und Horkheimer an einer derartigen, zu Materialfeindschaft und Reinheitssucht führenden formalen Ästhetik heute noch ist.

Der SCHWERPUNKT widmet sich dem vielfältigen und ambivalenten Verhältnis der Kritischen Theorie zur Psychoanalyse, das schon seit den frühen 1930er Jahren am Institut für Sozialforschungen intensiv debattiert wurde. Der zentrale Debattenpunkt, ob die Psychoanalyse als Sozialwissenschaft verstanden werden kann oder nicht, steht auch im Zentrum der hier zusammengestellten Beiträge. – *Gunzelin Schmid Noerr* arbeitet zunächst die Ambivalenzen zwischen der Kritischen Theorie und der Psychoanalyse heraus und erörtert dann an der Subjekttheorie sowie der Theorie der Entfremdung Alfred Lorenzers Versuch einer Integration beider Theorielinien. Vor diesem Hintergrund untersucht Schmid Noerr dann den Zusammenhang der Querdenker-Bewegung mit den sozialstaatlichen Regulierungen unter neoliberalen Bedingungen. – *Helmut Dahmer* rekapituliert und aktualisiert in seinem Beitrag die Bedeutung von Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* für eine kritische Gesellschaftstheorie und zeigt, wie sich

historisch-materialistische und psychoanalytische Aufklärung der patriarchalen Herrschaftsgeschichte notwendig ergänzen. Dabei ordnet Dahmer der Unterscheidung von Gemeinschaft und moderner Vergesellschaftung eine Schlüsselstellung zu.

In der auch in diesem Heft weitergeführten DEBATTE über die aktuelle Ausrichtung kritischer Theorie plädiert *Daniel Loick* für eine Dezentrierung und Pluralisierung der kritischen Theorie. Geschult an Marx' historisch-materialistischem Kritikverständnis, müsse diese ihre Gegenstände, Methoden und Praktiken immer wieder neu auf je konkrete Herrschaftsverhältnisse ausrichten. Dazu bedürfe es keiner dogmatischen Festschreibung dessen, was kritische Theorie (vermeintlich) sei, sondern, im Gegenteil, ihrer Ergänzung und Erweiterung durch benachbarte, allen voran feministische, antikoloniale und antirassistische Theorieansätze. Ein solcherart gestärkter kritischer Theoriezusammenhang sei nicht zuletzt angesichts der derzeit massiven Angriffe der politischen Rechten auf kritische Theorieproduktion unterschiedlichster Provenienz erforderlich.

In den EINLASSUNGEN setzt sich *Karin Stögner* mit linken »Kontextualisierungen« der Hamas-Massaker vom 7. Oktober 2023 auseinander, die wesentliche Aspekte des Antisemitismus ausblenden würden. Stögner erkennt darin nicht nur einen Unwillen zu trauern, sondern auch eine aktuelle Wiederkehr dessen, was Adorno als »Schuldabwehrantisemitismus« bezeichnet hat. Die Geschichte dieser Wiederkehr untersucht sie u. a. mit Blick auf eine postkolonialistische These von Susan Buck-Morss, derzufolge Islamismus und Kritische Theorie in ihrer jeweiligen Kritik der westlichen Moderne ein antiimperialistisches Arbeitsbündnis bilden würden (so Buck-Morss vor über 20 Jahren in einem bisher nicht ins Deutsche übersetzten Buch, das auch von Slavoj Žižek gefeiert worden ist). Dagegen erinnert Stögner daran, dass die Modernekritik der *Dialektik der Aufklärung* radikal modern und aufklärerisch gewesen ist. – In den BESPRECHUNGEN diskutiert *Manuel Paß* neuere Arbeiten zur Sprachphilosophie der Kritischen Theorie.

Samir Gandesha

Adornos (Nicht-)Identitätspolitik*

Für meinen lieben Freund
und Lehrer Ato Sekyi-Otu

»Das Subjekt muß am Nichtidentischen wieder-
gutmachen, was es daran verübt hat.«¹
Theodor W. Adorno

Adorno kann uns dabei helfen, eine immanente Kritik an einer zunehmend einflussreichen Position in der Linken zu formulieren, die als »Identitätspolitik« bekannt geworden ist. Ihre Ursprünge werden gemeinhin mit dem schwarzen, lesbischen, sozialistisch-feministischen Combahee River Collective in den frühen 1970er Jahren in Verbindung gebracht;² sie lassen sich aber tatsächlich auf antikoloniale Kämpfe Jahrzehnte zuvor zurückführen.³ Identitätspolitik kann kurz als die Vorstellung definiert werden, dass die Interessen von Personen eng mit folgenden Faktoren verknüpft sind: (a) kollektive historische Erfahrungen von Leid, Ausgrenzung und Marginalisierung; (b) epistemische Ansprüche, die diese Erfahrungen hervorbringen;

* Dieser Aufsatz ist die bearbeitete deutsche Fassung meines Beitrags für das *Oxford Handbook to Adorno*, hg. von Henry Pickford und Martin Shuster, dessen Erscheinen für 2024 vorgesehen ist. Eine frühere Version wurde am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften, Berlin, und, unter dem Titel »The Anthropological Deformations of Identity«, auf der Konferenz *Towards a »New Type of Human Being«? Conceptualizing Anthropological Deformation* an der Freien Universität Berlin, 27.–29. Juli 2023, vorgestellt. Ich danke den Organisatoren Sebastian Tränkle und Erik-John Russell für die Einladung und den Teilnehmern für ihre hilfreichen Kommentare.

¹ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Frankfurt am Main 1980, S. 149.

² Vgl. *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, hg. v. Keeanga-Yamahtta Taylor, Chicago 2017.

³ Ein solcher Zusammenhang wird besonders deutlich im Afropessimismus von Frank B. Wilderson III, der zutiefst vom Scheitern des vom ANC geführten südafrikanischen Freiheitskampfes geprägt ist. Siehe Frank B. Wilderson III: *Incognegro. A Memoir of Exile and Apartheid*, Durham/NC 2007.

und (c) die Vorstellung, dass die Artikulation solcher Ansprüche Objekte historischer Prozesse in Subjekte verwandelt, welche die Macht haben, Geschichte zu machen, anstatt vollständig von ihr gemacht zu werden, wenn auch nicht vollständig unter den Bedingungen ihrer eigenen Wahl.

Ein Adornianischer Ansatz zur Identitätspolitik würde die folgende Frage aufwerfen: Ist es möglich, Identitätspolitik als eine Logik der *Integration* oder der *Desintegration* zu verstehen? Ersteres liegt im Kern von Hegels philosophischem Projekt, das, wie er es in der frühen *Differenzschrift* definiert, darin besteht, die historische Errungenschaft der »Identität von Identität und Nicht-Identität« zu zeigen. Letzteres beseelt Adornos *negative Dialektik*, die zeigen will, wie der Hegelianismus sich selbst in seiner Realisierung untergräbt.⁴ Das heißt, es bleibt immer schon ein gewisser Überschuss, der sich einer solchen scheinbaren Leistung entzieht. Die negative Dialektik zielt mit anderen Worten darauf ab, diese unausweichliche Nicht-Identität von Identität und Nicht-Identität explizit zu machen. Um also die Frage zu präzisieren: *Fördert Identitätspolitik die fortgesetzte Herrschaft oder kann sie die Grundlage für die Emanzipation des »Nichtidentischen« bilden?*

Adornos immanente Kritik des Identitätsdenkens

Geprägt von seiner Emigrationserfahrung,⁵ ist Adornos Konzeption der Dialektik als ein durch und durch negatives Unternehmen sein bedeu-

⁴ Exakt aus diesem Grund wird die negative Dialektik als proto-dekonstruktiv angesehen. Siehe Peter Dews: *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London 1987.

⁵ In seiner Vorlesung über Negative Dialektik sagt Adorno über den prägenden Charakter seiner Exilerfahrung Folgendes: »Ich kann ihnen hier nicht verschweigen, daß mir die Fragwürdigkeit dieses Begriffs der Positivität aufgegangen ist vor allem in der Emigration, wo Menschen, die unter sehr extremen Verhältnissen von sozialem Druck sich anpassen mußten, dann, um diese Anpassung überhaupt leisten zu können, um dem gerecht zu werden, was ihnen zwangshaft zugemutet wurde, etwa ermunternd – und man merkt ihnen so ordentlich an, wie sie sich mit dem Angreifer identifizieren müssen – sagen: Ja, der oder die, der ist so positiv ... was eben bedeutet, daß ein geistiger und differenzierter Mensch sich die Ärmel hochkrepmpelt und Teller wäscht, – oder was da sonst an angeblich gesellschaftlich nützlicher Arbeit verlangt worden ist. Je mehr alles an den als substantiell dem Bewußtsein vorgegebenen Gehalten zergeht; je weniger also mehr ist, wovon gewissermaßen die Ideologien zehren

tendster und nachhaltigster philosophischer Beitrag.⁶ Dennoch erscheint die Idee einer *negativen* Dialektik auf den ersten Blick verwirrend. Denn schon Hegel hatte die ›Arbeit des Negativen‹ als treibende Kraft der Dialektik konzipiert; die dialektische Logik war, mit anderen Worten, immer schon negativ. In der »Lehre vom Sein« der *Wissenschaft der Logik* zeigt Hegel beispielsweise, wie die in der traditionellen Philosophie, scheinbar unumstritten, »bisher als Anfang angenommene Bestimmung *des Seins*«⁷ sich bei näherer Betrachtung jedoch als der leerste aller Begriffe entpuppt. »Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare«, argumentiert Hegel, »ist in der Tat *Nichts*, und weder mehr noch weniger als Nichts.«⁸ Der Begriff des Seins negiert sich gleichsam selbst.

Bei Hegel war der Begriff des Seins in etwa gleichbedeutend mit dem Nichts, insofern es ihm an Bestimmung und Vermittlung fehlte und daher von seinem Gegenteil nicht zu unterscheiden war. Aus dieser negativen Beziehung zwischen Sein und Nichts ergibt sich jedoch ein drittes Moment: das Werden. Das Werden ist die Identität in der Differenz des Gegensatzes von Sein und Nichts, insofern es – als ein zeitliches und bestimmtes – sowohl mit sich selbst identisch als auch nicht-identisch ist. Insofern es Veränderung in sich trägt, bedeutet es gleichzeitig Existenz und Nichtexistenz. Die Immanenz des Werdens treibt die dialektische Logik zu ihrer ultimativen Apotheose in der absoluten Idee voran, d. h. zur Schließung des Systems in einer festen Totalität. »Das Wahre ist das Ganze.«⁹

Wenn es also stimmt, dass die Dialektik durch die Arbeit des Negativen vorangetrieben wird: In welchem Sinne kann Adorno dann genau meinen, dass das dialektische Denken die nähere Bestimmung »negativ« benötigt? Mit anderen Worten: Warum *negative* Dialektik? Ist das nicht schlicht ein

können, desto abstrakter werden notwendig alle Ideologien« (Theodor W. Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik (1965/66), Frankfurt am Main 2003, S. 32).

6 Dies wurde in den letzten Jahren zunehmend beachtet; siehe Eric Oberle: Theodor Adorno and the Century of Negative Identity, Palo Alto 2018; Oshrat C. Silberbusch: Adorno's Philosophy of the Non-Identical. Thinking as Resistance, New York 2018; Fumi Okiji: Jazz as Critique. Adorno and Black Expression Revisited, Palo Alto 2018.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Ester Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt am Main 1969, S. 73.

8 A. a. O., S. 83.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, S. 24.

Pleonasmus?¹⁰ Wir können Adornos scheinbar überflüssige Betonung der Negativität des dialektischen Denkens verstehen, wenn wir uns die größeren Ziele von Hegels philosophischem Projekt vor Augen führen, die vielleicht nirgendwo deutlicher zum Ausdruck kommen als in seinem frühen Werk über die *Differenz zwischen dem Fichteschen und dem Schellingschen System der Philosophie* und später in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik*,¹¹ in denen dieses Projekt speziell im Hinblick auf die Heilung oder Versöhnung der unheilvollen Natur der Moderne (»Zerissenheit«) definiert wird, wie sie am direktesten in der Französischen Revolution von 1789 zum Ausdruck kam, die Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* in ihrem Streben nach absoluter Freiheit und terroristischer Apotheose diskutieren.¹²

Der zerrissene Zustand der Moderne kam begrifflich in der »Philosophie der Reflexion« zum Ausdruck, die von Descartes ausging und in Kant und Fichte gipfelte und in einem grundlegenden Dualismus zwischen Subjekt und Objekt bestand. Die Philosophie entsteht nach Hegels Auffassung als Antwort auf die »Notwendigkeit«, solche Spaltungen und Verletzungen zu heilen.¹³ Sie täte dies, indem sie eine Versöhnung durch die harmonische Vermittlung aller ihrer Gegensätze erreicht: Subjekt und Objekt, Pflicht und Neigung, Phänomenon und Noumenon usw. In der *Differenzschrift* versteht Hegel die Versöhnung als Erreichen einer totalisierenden Identität von Identität und Nicht-Identität.¹⁴ Nennen wir die diesem Programm zugrunde liegende Logik eine *Logik der Integration*.¹⁵

Die der Hegel'schen Philosophie innewohnende Logik der Integration beinhaltet die Negation der Negation in der Positivität eines vollständig

10 Siehe dazu Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik, S. 23.

11 Siehe Douglas Moggach (Hg.): *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates* (Topics in Historical Philosophy), Evanston/IL 2011, S. 9.

12 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 431–441.

13 Terry Pinkard: *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge/UK 2002, S. 1–16.

14 Bei Hegel ist die Rede von der »Vernunft, welche [...] Identität und Nichtidentität identisch setzt« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, S. 7–138, S. 98).

15 In seiner Vorlesung über Negative Dialektik charakterisiert Adorno die *Differenzschrift* als das »eigentliche[...] Programm der gesamten späteren Hegelschen Philosophie« (Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, S. 30).

verwirklichten, totalen Systems.¹⁶ Adorno argumentiert in der *Negativen Dialektik*, es möge früher so gewesen sein, dass der Streit zwischen Hegel und Marx zugunsten des Letzteren entschieden wurde, indem sich die Versöhnung in einer emanzipierten Gesellschaft manifestieren würde. Nun aber, nachdem »der Augenblick« der »Verwirklichung« der Philosophie »versäumt ward«¹⁷, sei die genuin materialistische Konfrontation mit und die Kritik an einer Philosophie notwendig, die sich ihrer eigenen praktischen *Aufhebung* widersetzt oder sie verleugnet hatte, um »die Welt [...] philosophisch zu machen«¹⁸.

Nach Adornos Auffassung war es nicht möglich, einfach zu Marx zurückzukehren; es musste vielmehr, im Sinne Hegels, eine Rückkehr zu einer Philosophie angestrebt werden, die »ihre Zeit in Gedanken erfasst«¹⁹. Und diese Zeit war gekennzeichnet durch die historische Zäsur der Erfahrung von Auschwitz, welche zutiefst überdeterminiert war durch eine sich entfaltende naturgeschichtliche Katastrophe, die ihre Anfänge in einem tief verwurzelten, jahrtausendealten Antisemitismus, der historischen Erfahrung des europäischen Kolonisationsprojekts und der brutalen Westexpansion der amerikanischen Republik hatte. Der Holocaust ist ohne diese Geschichte kaum vorstellbar. Er stellt eine Form dessen dar, was man als diskontinuierliche Kontinuität bezeichnen könnte.²⁰ Die historische Erfahrung selbst erforderte also das, was Adorno als »begriffliche Kritik des Begriffs« bezeichnet.

Wenn Hegels affirmative Dialektik im Kontext des unheilvollen ethischen Lebens der Moderne einen »Drang zur Totalität«²¹ oder eine Logik

16 Die neuere Hegel-Interpretation, die Hegel in eine viel größere Nähe zu Kant rückt als etwa die »expressivistischen« Lesarten von aufklärungskritischeren Philosophen wie Charles Taylor, stellt eine bedeutende Herausforderung für Adornos Sicht auf Hegel dar. Siehe u. a. Robert Pippin: *Hegel and the Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge/UK 1989, Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, und Moggach (Hg.), *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*.

17 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 15.

18 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: Karl Marx u. Friedrich Engels, *Werke, Ergänzungsband, Erster Teil*, Berlin 1981, S. 257–373, S. 331.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders.: *Werke* in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, S. 26.

20 Siehe Richard Evans: *The Third Reich in History and Memory*, Oxford/UK 2015, S. 355–364.

21 Zitiert nach Pippin, *Hegel and the Satisfactions of Self-Consciousness*, S. 62.

der Integration verkörpert, die die unausweichliche weltgeschichtliche Notwendigkeit der Versöhnung oder Identität von Identität und Nicht-Identität, von Universalem, Individuellem und Partikularem aufzuzeigen sucht, dann beinhaltet Adornos negative Dialektik das, was er eine »Logik des Zerfalls« nennt: »Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen. Ihre Bewegung tendiert nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit. Mit ihr schiebt sich die subjektive Präformation des Phänomens vor das Nichtidentische daran, vors Individuum ineffabile.«²²

Adornos philosophische Strategie besteht darin, die Logik der Integration – die vermeintliche Errungenschaft der Identität von Begriff und Objekt – infrage zu stellen, indem er die Aufmerksamkeit auf Hegels Tendenz²³ lenkt, das Objekt subjektiv zu präformieren, während gleichzeitig genau diese Operation geleugnet wird. Dabei entsteht die Negativität aus dem materiellen Gegenstand in seinem Übermaß, dem *individuum ineffabile*, seinem hartnäckigen Widerstand gegenüber *Begriffen*, die ihn ohne Rest »greifen« wollen. Und insofern der »Erfahrungsgehalt« der Hegel'schen Philosophie – der einen Prozess der quasi-göttlichen Kenosis oder der Entleerung in die Welt und der anschließenden Selbstsammlung²⁴ beinhaltet – gerade auf ein Eintauchen in eine solche Materialität ausgerichtet ist, untergräbt er seinen eigenen Anspruch auf Vollendung.²⁵ Mit solchen materiellen Inhalten, insbesondere dem leiblichen Leiden, wendet sich Adorno gegen den Anspruch der Geschichte, ein sinnvolles Ganzes zu bilden. Infolgedessen formuliert Adorno zwei Hauptforderungen gegen Hegel.

Die erste ist, dass die Subsumtion von besonderen, materiellen Objekten unter abstrakte Begriffe, insofern sie einen Prozess der Disziplinierung des Objekts durch das Abschleifen seiner rauen Kanten oder all dessen,

²² Adorno, Negative Dialektik, S. 148.

²³ Und die anderer Vertreter des Idealismus wie Kierkegaard, Husserl und Heidegger; siehe Peter Gordon: Adorno and Existence, Cambridge/MA 2018.

²⁴ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 590.

²⁵ Das ist die Stoßrichtung der Argumentation des Essays *Erfahrungsgehalt* in: Theodor W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 5, Frankfurt am Main 1971, S. 295–325.

was das sinnliche Besondere *besonders* macht, beinhaltet, eine Art geistige oder begriffliche Gewalt ist – oder das, was Nietzsche »Gleichsetzung des Nicht-Gleichen«²⁶ nannte. Im Gegensatz zu Nietzsche, der sie in der historischen Äquivalenz von Übertretung und Bestrafung fundiert sein lässt,²⁷ begründet Adorno eine solche Gewalt im Tauschprinzip, das durch das vermittelt wird, was Sohn-Rethel die »Realabstraktion«²⁸ der Warenform nannte. Wie Adorno in der *Negativen Dialektik* schreibt: »Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. *Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch.* Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.«²⁹ Wenn Hegels Ziel das Aufspüren der unzähligen Muster oder Formen war, die der Geist auf seiner Reise zu sich selbst annimmt, dann ist es das Ziel von Adorno, auf die Gewalt hinzuweisen, die durch das Tauschprinzip notwendig ist, das er mithilfe von Marx' *Kapital* entschlüsselt, oder was er die »Phänomenologie des Widergeistes«³⁰ nennt.

Dies verweist, wenn man so will, auf einen sprachlichen Taschenspielertrick an der Schnittstelle zwischen Mythos und Aufklärung. Wie oben angedeutet, beinhaltet ein solcher Trick die Reduktion des »Nichtidentischen«, als das, was jenseits der kategorialen Reichweite des Denkens steht, auf die einfache Negation der Identität und damit dessen, was mit ihr versöhnt werden kann. In seinen *Vorlesungen über Negative Dialektik* zeigt Adorno, wie das Nichtidentische der Identität untergeordnet wird, wenn er den Übergang vom »Sein« zum »Werden« über das »Nichts« in der Eröffnung der *Wissenschaft der Logik* diskutiert. Adorno behauptet, der Übergang

26 Friedrich Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 1, München 1980, S. 873–890, S. 880.

27 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 5, München 1980, S. 245–412, S. 291–337.

28 Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt am Main 1972, S. 38.

29 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 149 (Hervorh.: S. G.).

30 A. a. O., S. 349.

vom Sein zum Nichts und zum Werden beruhe auf einem subtilen Abgleiten des vorbegrifflichen »Unbestimmten« einerseits und des Begriffs der »Unbestimmtheit« andererseits. Hier ist also eine eigentümliche »List der Vernunft« am Werk, die den Begriff durch den Gegenstand, die »Bestimmtheit« durch das »Unbestimmte« ersetzt. Nach Adorno sind wir hier mit-hin Zeugen, wie »ein Urakt der Identifikation, durch den das am Sein, was Seiendes, was also nicht Unbestimmtheit sondern *Unbestimmtes* wäre, aus dem Wege geschafft wird –, nur dieser Akt der Identifikation [...] erlaubt es Hegel dann, sogleich dieses Sein, als ein rein Begriffliches, seiner reinen Begrifflichkeit, nämlich eben dieser *Unbestimmtheit* gleichzusetzen.«³¹ Mit anderen Worten: Hegel gibt sich der traditionalistischen idealistischen Gleichsetzung von Denken und Sein hin und verstößt dabei – anders als andere Idealisten vor ihm – gegen seine eigene ausdrückliche Absicht, eine authentische, offene intellektuelle Erfahrung der heterogenen Objektwelt zu verkörpern. Entgegen der letztlich systematischen Ausprägung seiner Philosophie kommt Hegels hohe Wertschätzung des Konkreten, der Versenkung in die Objektwelt und der *Erfahrung* seinem Antipoden Nietzsche sehr viel näher, der behauptete: »Es kommt in der Wirklichkeit nichts vor, was der Logik streng entspreche«³².

Die zweite Behauptung, die Adorno gegen Hegel geltend macht, ist, dass das Leiden, das aus der, wie er es nennt, »erpressten Versöhnung« von Identität und Nicht-Identität resultiert, nicht durch das nachfolgende Moment der Entfaltung des Geistes erlöst werden kann. Die Erinnerung an das Leiden ist paradoxerweise gleichzeitig sein Vergessen, insofern es durch die nachfolgende Entfaltung des Geistes aufgehoben oder in ein positives Moment verwandelt wird. In der *Phänomenologie des Geistes* behauptet Hegel in der Tat, dass der Geist selbst den Tod überwinden kann.³³ Und das muss er auch, insofern Hegel seine Geschichtsphilosophie ausdrücklich als Theodizee oder Rechtfertigung des Bösen in einer göttlich geschaffenen Ordnung versteht. Dabei erschüttert die Katastrophe des 20. Jahrhunderts die Hegel'sche Theodizee, wie einst das Erdbeben von Lissabon die Theo-

31 Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik 1965/66, S. 94.

32 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Sommer 1882, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 9, München 1980, S. 327.

33 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 36 u. S. 74.

dizee von Leibniz im 18. Jahrhundert erschütterte; Adorno steht zu Hegel wie Voltaire einst zu Leibniz stand. Im Gegensatz zur Theodizee schlägt Adorno (gemeinsam mit Horkheimer) einen transformierten Begriff der Aufklärung vor, der auf einem »*Eingedenken der Natur im Subjekt*«³⁴ und nicht auf einer »Erinnerung« oder »Wiederverinnerlichung« des leidenden Körpers beruht. In der Praxis des »structural listening«, wie Lydia Goehr vorschlägt, bedeutet eine solche Achtsamkeit, die Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in einer nichthierarchischen Konstellation zusammenzubringen, anstatt die Herrschaft der Gegenwart als den Höhepunkt der Freiheit in einer Erzählung des historischen Fortschritts zu etablieren.³⁵ Insofern könnte man sagen, dass diese Form des Zuhörens im Gegensatz zum Programm der *Differenzschrift* gerade die »*Nicht-Identität* von Identität und Nicht-Identität« etabliert. Adorno kehrt hier zu seinem frühen Begriff der Vergänglichkeit zurück: »Indem die Werke das Vergängliche – Leben – zur Dauer verhalten, vorm Tod erretten wollen, töten sie es. Mit Grund wird das Versöhnende der Kunstwerke in ihrer Einheit aufgesucht; darin, daß sie, nach dem antiken Topos, mit dem Speer die Wunde heilen, der sie schlug. Indem die Vernunft, die den Kunstwerken, noch wo sie Zerfall meint, Einheit erwirkt, auf den Eingriff in die Wirklichkeit, auf reale Herrschaft verzichtet, gewinnt Vernunft etwas Schuldloses, obwohl noch den größten Produkten der ästhetischen Einheit das Echo der gesellschaftlichen Gewalt anzuhören ist; aber durch den Verzicht wird der Geist auch schuldig.«³⁶

Wie kann Adornos begriffliche Kritik des Begriffs die Identitätspolitik erhellen? In Anbetracht ihrer eher technisch-philosophischen Natur, wie ich sie oben beschrieben habe, scheint seine Kritik des Identitätsdenkens ziemlich weit von den Anliegen derjenigen entfernt zu sein, die politisch drängende, existenzielle Identitätsansprüche als Ansprüche auf Anerkennung sowie auf Widerstand gegen unzählige Formen der »Auslöschung«

34 Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt am Main 1981, S. 58 (Hervorh.: S. G.).

35 Lydia Goehr: *Elective Affinities. Musical Essays on the History of Aesthetic Theory*, New York/NY 2008, S. 1–44.

36 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1970, S. 202.

geltend machen, wie es Judith Butler hilfreich formuliert.³⁷ Die abstrusen Verwicklungen der dialektischen Logik könnten kaum weniger relevant für jene öffentlichen Forderungen sein, die von Gruppen vorgebracht werden, die historisch unterdrückt und marginalisiert wurden und deren Zwangslage durch die rassistischen Annahmen und Verstrickungen gerechtfertigt zu sein scheint, die einem Großteil der Geschichte der Philosophie, bis hin zu Adornos eigener Philosophie, innewohnen und diese wohl einschließen.³⁸ Entscheidend ist jedoch, dass Adornos »Logik des Zerfalls« darauf verweist, auf welche Weise die Nichtidentität das Moment des Widerstands des Anderen gegen die Logik des Gleichen ist. Das Nichtidentische, wie es am deutlichsten im körperlichen Leiden von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren zum Ausdruck kommt, ist eine Form des *Widerstands*. Wie Oshrat Silberbusch behauptet: »Indem Adornos Philosophie des Nichtidentischen die grundlegendsten Prinzipien des rationalen Denkens in Frage stellt, schafft sie nicht nur ein solches Bewusstsein, sondern deutet auch an, wie eine andere Art des Denkens aussehen könnte: eine, die, indem sie dem Leiden eine Stimme gibt und die Auslöschung des Nichtidentischen ans Licht bringt, das Denken aus der Komplizenschaft damit herausführt und es in Widerstand verwandelt.«³⁹ Identitätspolitik, so würde ich argumentieren, ist so zu verstehen, dass sie exakt eine solche »andere Art des Denkens« als eine Form des Widerstands anbietet, und zwar als eine, die zudem auf der Erfahrung des Leidens beruht. Gleichzeitig kann sich Adornos »Nichtidentitätsdenken« jedoch als überraschend hilfreich erweisen, wenn es darum geht, einige der beträchtlichen blinden Flecken und Schwächen der zeitgenössischen Identitätspolitik zu klären und aufzuzeigen, inwiefern Identitätspolitik ohne utopische Dimension, als eine bestimmte Art von Anspruch auf Nichtidentität als Widerstand, dazu neigt, ihre eigenen Bestrebungen zu untergraben. Bevor wir feststellen können, woran das liegt, müssen wir erst einmal richtig verstehen, was mit »Identitätspolitik«, diesem ziemlich schwer fassbaren, selten definierten und oft schlecht verstandenen Begriff, gemeint ist.

37 Siehe dazu die Holberg-Debatte über Identitätspolitik von 2021; <https://www.youtube.com/watch?v=Sv-TXOfI7vg>, Abruf: 27.2.2024.

38 Siehe Okiji, *Jazz as Critique*.

39 Silberbusch, *Adorno's Philosophy of the Non-Identical*, S. 7.

Was ist Identitätspolitik?

Auf den ersten Blick scheint der Begriff »Identitätspolitik« insofern eine seltsame Formulierung zu sein, als man sagen könnte, dass alle Politik zumindest teilweise mit Identität zu tun hat, wenn die Bedingungen politischen Handelns an eine Form der Gruppenzugehörigkeit gebunden sind, was der Fall sein muss. Es gibt also von vornherein eine irreduzible ethnologische Dimension der Politik, was bedeutet, dass alle Politik in gewisser Weise »Identitätspolitik« ist. Einfach ausgedrückt: Identität bedeutet Zugehörigkeit zu oder Ausschluss von einer bestimmten politischen Gemeinschaft oder Vereinigung. Wie Aristoteles in seiner *Politik* vorschlug, sind die Menschen politische Lebewesen, die von Natur aus dazu bestimmt sind, in Gemeinschaft zu leben. Nur Tiere oder Götter könnten außerhalb der Stadtmauern leben.⁴⁰ In Bezug auf die höchste Form des Zusammenlebens, die Polis, ist die Identität derjenigen, die in das Regieren und Regiertwerden einbezogen sind, die der Bürger.

Gerade wegen der engen, restriktiven Definition der Identität des Bürgers in der griechischen Polis argumentierte Hegel, dass in der antiken Welt die wenigen – die Bürger – »frei« waren. Mit dem Aufstieg des Römischen Reiches wurden die »Vielen« durch die Verleihung der Staatsbürgerschaft an die Kolonialsubjekte als frei anerkannt. In der postrevolutionären Zeit nach dem Sturm auf die Bastille wurden schließlich »alle« rationalen Wesen als prinzipiell frei anerkannt. Die Verwirklichung einer solchen Freiheit oder Autonomie war das Ergebnis des Kampfes um die universelle »Anerkennung«.⁴¹ Da seine Konzeption der Anerkennung im Kern juristisch war und Anerkennung daher letztlich auf dem Eigentum beruhte, war sich Hegel selbst darüber im Klaren, dass ein wachsender Teil der Bevölkerung einer sich rasch industrialisierenden modernen Gesellschaft eigentumslos und arm ist. Ihre bloße Existenz widersprach daher Hegels Behauptung, der moderne Staat habe in seinem institutionellen Gefüge das

⁴⁰ Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1253a 25, in: ders.: *Philosophische Schriften* in sechs Bänden, Bd. 4, Hamburg 1995, S. 5.

⁴¹ Dies ist es, was Platon in der *Politeia* »thymos« oder Temperament nannte. Siehe die Diskussion in Francis Fukuyama: *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York/NY 2019.

Partikulare, das Universelle und das Individuelle miteinander versöhnt.⁴² Hegels Gedanken über den »Pöbel« können als sein eigenes offenes Eingeständnis der historisch unversöhnten Gesellschaftsform gelesen werden, die auf dem Antagonismus, nicht zuletzt zwischen intellektueller und manueller Arbeit, beruht.⁴³ Mit anderen Worten: Hegels Eingeständnis selbst nimmt die transformatorische Kritik von Marx vorweg.

Marx verstand den Widerspruch, der der Politik der Anerkennung zugrunde liegt: Damit das Proletariat wirklich das Recht auf Einbeziehung in eine Gesellschaft beanspruchen kann, die auf seinem Ausschluss durch die Trennung von den Produktionsmitteln beruht, müsste die Gesellschaft durch die Aneignung des Privateigentums und die damit verbundene Abschaffung der Klassen als solche radikal umgestaltet werden. Die *Identität* des Proletariats könnte paradoxerweise nur in Form seiner Nicht-Identität mit sich selbst verwirklicht werden, die durch die Auflösung der Klassengesellschaft als solcher entsteht. Mit dem Aufkommen des post-liberalen Kapitalismus wurde diese Nicht-Identität durch das *Verhältnis* der ›total verwalteten Welt‹ ersetzt. Wie oben angedeutet, muss sich die Theorie mit der untergeordneten Einbeziehung des Proletariats, nachdem der ›Augenblick der Verwirklichung der Philosophie versäumt ward‹⁴⁴, auf sich selbst zurückbesinnen, um die Quellen der Nichtidentität zu identifizieren, die das Proletariat historisch, vor seiner Integration in und durch die administrative Logik von Staat und Kapital, verkörpert hatte. Natürlich stand einer solchen Nichtidentität das Konzept der Diktatur des Proletariats im Wege.

Wenn Identitätspolitik als Kampf um die Eingliederung in die liberaldemokratische Ordnung verstanden werden kann, dann könnte man argumentieren, dass die erste historische Form der Identitätspolitik die Politik der Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert war. Dies wurde von Georg Lukács

⁴² In § 244 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* behauptet Hegel: »Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen –, bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 389).

⁴³ Siehe dazu Shlomo Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge/UK 1974, S. 154, und Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*.

⁴⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 15.

etwa ein Jahrhundert später in seinem Verständnis des Proletariats als »identisches Subjekt-Objekt der Geschichte«⁴⁵ ausdrücklich festgestellt. Identitätspolitik kann daher als eine Reihe von Revisionen hin zu einem differenzierteren Verständnis des eigentlichen revolutionären Subjekts verstanden werden; insbesondere, nachdem das Proletariat eine tragische Niederlage erlitten hat, wie dies in Europa nach dem Scheitern der europäischen Revolutionen im Gefolge von 1917 der Fall war, und über die verdinglichende Logik der konterrevolutionären Mobilisierung zunehmend in die kapitalistische Gesellschaft eingegliedert wird. Mit anderen Worten: Die Negativität, die sie einst versprach, wird selbst negiert. Die Identität des Proletariats wird zu einer philosophischen Frage, wenn sie aus historischen Gründen nicht einfach vorausgesetzt werden kann, wie beispielsweise in der Darstellung von Marx und Engels über den Widerspruch zwischen den Produktionsverhältnissen und Produktivkräften im Zusammenhang mit den gemeinsamen Erfahrungen der industriellen Produktionsverhältnisse.⁴⁶

Zunächst sollten die kolonisierten Massen, Fanons *Verdammte dieser Erde*, an die Stelle des europäischen Proletariats treten, insbesondere in der epochalen chinesischen Revolution. Marcuses spätere Vorstellung von der »großen Weigerung«, in der gleichsam das Gespenst des Pöbels wieder auftauchte, wurzelte in der Forderung nach einer neuen Form der Negativität, die den Tendenzen zur sozialen und politischen Eindimensionalität widerstehen konnte.⁴⁷ Der entscheidende Maßstab ist also, welche Art von Subjekt die negative Rolle des Proletariats übernehmen kann. Besonders wichtig ist dabei, dass das Proletariat seine revolutionäre Rolle aufgrund seines ontologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkts übernimmt. Sein geschichtliches Sein, d. h. sein transformatorisches Verhältnis zur Natur, verleiht ihm das Potenzial, als »identisches Subjekt-Objekt der Geschichte«, das ihm, wie Lukács einräumt, von außen zugeschrieben wird, zum Be-

⁴⁵ Georg Lukács: Vorwort, in: ders.: Werke, Bd. II, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt u. Neuwied, 2. Aufl. 1977, S. 11–41, S. 25.

⁴⁶ Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei, in: dies.: Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 4, Berlin 1983, S. 459–493.

⁴⁷ Die radikale schwarze Tradition, insbesondere die Black Panther Party mit ihrer eigenen materialistischen und internationalistischen Sichtweise, spielte eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung der Identitätspolitik. Siehe Cedric G. Johnson: *The Black Panthers Can't Save Us Now*, New York/NY u. London/UK 2022.

wusstsein seiner selbst zu gelangen und damit zu einem Subjekt zu werden, das zu einer revolutionären, d. h. totalen Transformation der Gesellschaft fähig ist.

Der Begriff *Identitätspolitik* wurde erstmals vom Combahee River Collective (CRC) verwendet, einer explizit radikalen schwarzen sozialistisch-feministischen Lesbianorganisation, die in den 1970er Jahren in Boston gegründet wurde. Sie wurde nach dem Überfall der Abolitionistin Harriet Tubman auf den Combahee River in South Carolina im Jahr 1853 benannt, bei dem etwa 750 versklavte Menschen befreit wurden.⁴⁸ Wie wir noch sehen werden, könnte man jedoch sagen, dass Identitätspolitik im besonderen und nicht im allgemeinen Sinne implizit in den antikolonialen Kämpfen enthalten ist, die nach dem Zweiten Weltkrieg an Kraft gewannen und dem CRC um mehrere Jahrzehnte vorausgingen. Der Grund dafür ist, dass Identitätspolitik, wie auch in der Definition der CRC ein bestimmtes Verständnis von Autonomie voraussetzt: »Diese Fokussierung auf unsere eigene Unterdrückung wird durch das Konzept der Identitätspolitik verkörpert. Wir glauben, dass die tiefendendste und potentiell radikalste Politik direkt aus unserer eigenen Identität heraus entsteht, im Gegensatz zur Arbeit an der Beendigung der Unterdrückung durch jemand anderen. Im Falle schwarzer Frauen ist dies ein besonders abstoßendes, gefährliches, bedrohliches und daher revolutionäres Konzept, denn wenn man sich alle politischen Bewegungen vor uns ansieht, ist es offensichtlich, dass niemand der Befreiung würdiger ist als wir selbst. Wir lehnen Podeste, das Königtum und das Gehen mit zehn Schritten Abstand ab. Es genügt, als Mensch anerkannt zu werden, als ebenbürtiger Mensch.«⁴⁹ Hier zeigt sich, dass die Identitätspolitik schon früh nicht als Gegensatz zu den universalen Ansprüchen des proletarischen Standpunkts verstanden wurde, sondern vielmehr ein Weg war, die Enge und den Partikularismus eines solchen Universums zu thematisieren. Die Emanzipation des (weißen, männlichen und europäischen) Proletariats oder dessen, was Engels und Lenin die »Arbeiteraristokratie« nannten, würde nicht notwendigerweise die Emanzipa-

⁴⁸ Vgl. Combahee River Collective: *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, hg. v. Keeanga-Yamahatta Taylor, Chicago/IL 2017.

⁴⁹ Combahee River Collective: *A Black Feminist Statement*, in: *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, hg. v. Cherrie L. Moraga u. Gloria E. Anzaldúa, Berkeley/CA 2002, S. 234–244, S. 237.