

Markus Brunner  
und Ruth Sonder-  
egger

## Im Dickicht der Gesellschaftskritik Ein Gespräch über alte und neue Verstrickungen, Widerstände und Befreiungen

**Zusammenfassung:** Das Gespräch zwischen Autor und Autorin geht der Frage nach den Möglichkeiten und Formen einer heutigen Gesellschaftskritik nach. Ausgehend von Auseinandersetzungen mit der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, wird über die in den letzten Jahrzehnten geäußerten Kritiken an Gesellschaftskritik, über die unterschiedlichen Perspektiven und Kategorien kritischer Theorien, über den Umgang mit sich überlagernden Herrschaftsstrukturen und unterschiedlichen Untersuchungsgegenständen, über das Verhältnis von Kritik und Politik und von Theorie und Praxis, aber auch über den Beitrag der psychoanalytischen Sozialpsychologie zu einer kritischen Theorie und Praxis diskutiert.

**MB:** Liebe Ruth, den in diesem Heft veröffentlichten Überblick über die Geschichte der psychoanalytischen Sozialpsychologie haben wir zuerst für eine englischsprachige Veröffentlichung unter dem Titel »Critical psychoanalytic social psychology in the German speaking countries« verfasst, und zwar für ein Schwerpunkt-Heft des Online-Magazins *Annual Review of Critical Psychology*, das sich der Darstellung »kritisch-psychologischer« Ansätze und Traditionen aus aller Welt widmet. Als wir diesen Text und überhaupt das ganze Projekt mit unterschiedlichen Leuten v.a. aus dem Feld der psychoanalytischen Sozialpsychologie besprachen, kam die Frage auf, was wir denn unter »kritisch« verstehen würden. Tatsächlich ringen wir wohl alle immer wieder mit dieser Frage. Für mich, der sich – wie wohl alle AutorInnen des Textes – in der Tradition der Kritischen Theorie sieht, spielte der Begriff der Kritik, im Anschluss an Marx verstanden als fundamentale Herrschafts- und Ideologiekritik, stets eine zentrale Rolle. Nun haben sich aber im letzten Jahrhundert neben der Kritischen Theorie auch andere Ansätze einer auf Veränderung von Herrschafts- und Machtverhältnissen zielenden Kritik entwickelt, was die Frage danach, was unter Kritik verstanden werden soll und in welchem Verhältnis die verschiedenen Formen der Kritik zueinander stehen, aufwirft und ja durchaus zu großen Kämpfen um die »richtige Kritik« geführt hat. Demgegenüber wird aber der Begriff seit einigen Jahrzehnten auch grundsätzlich infrage gestellt, einerseits durch seine Inflationierung – die Anforderung, »kritisch zu sein« ist mittlerweile eine unternehmerische Anrufung geworden –, andererseits ist die Kritik aber auch von Autor\_innen mit emanzipatorischem Anspruch her unter Beschuss

geraten. Jacques Rancière z.B. wirft den Gesellschaftskritiker\_innen vor, im steten Blick auf Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnisse diese performativ zu zementieren (vgl. Rancière 1983). Alain Badiou entwirft gar ein *Manifest für den Affirmationismus* (Badiou 2004), der das Ereignis, eine Bewegung des Neuen, bejahen und so gesellschaftliche Veränderungen entzünden soll. Und Luc Boltanski wirft der von Sozialwissenschaftler\_innen artikulierten, normativen Gesellschaftskritik vor, sie würde die pragmatischer ausgerichteten kritischen Kompetenzen der gesellschaftlichen Akteur\_innen zu wenig ernst nehmen, und will die kritische Gesellschaftstheorie – zumindest vorübergehend – durch eine ›Soziologie der Kritik‹ ersetzen (Boltanski 2010). Außerdem hat er in der zusammen mit Eve Chiapello durchgeführten Untersuchung zum *Neuen Geist des Kapitalismus* (Boltanski/Chiapello 1999) aufzuzeigen versucht, wie Gesellschaftskritik nicht nur vereinnahmt, sondern selbst zu einem Motor der Entwicklung des Kapitalismus wurde.

Du hast dich in den letzten Jahren sehr intensiv mit dem Kritikbegriff beschäftigt und schreibst gerade an einem Buch dazu. Wieso macht es deines Erachtens Sinn, trotz der Inflation des Begriffs und der Kritik an der Kritik an ihr festzuhalten?

RS: Lieber Markus, hab vielen Dank für die Aufforderung zum gemeinsamen Nachdenken, ob bzw. warum sich die Auseinandersetzung mit Kritik auch heute lohnt. Die einfachste, aber auch beschämende Antwort darauf, warum ich trotz der gegenwärtigen Inflation von Kritik-Imperativen und rezenter Kritik an Kritikbegriffen an der Notwendigkeit von Kritik festhalte, ist: weil es Herrschaftsverhältnisse gibt und weil diese allen vergangenen und zeitgenössischen Kritikanstrengungen zum Trotz andauern.

Hinzu kommt, dass sich die gegenwärtige Situation dahin gehend zugespitzt hat, dass kritische Theorien in den letzten zehn Jahren in der Tat von unterschiedlichsten, ja einander angeblich feindlichen Parteien harsch attackiert und verabschiedet worden sind. Diese ihrerseits zu einem gesellschaftlichen und theoretischen Konsens gewordene Sicht auf den Stand der Kritik ist trotz partiell richtiger Einsichten ein eher ideologisches Gebilde. Die Tatsache, dass die Kritik seit Ende der 1990er Jahre aus so unterschiedlichen Ecken unter Beschuss geraten ist, wird nämlich oft schon als Beweis eines objektiven Niedergangs oder Endes gesehen. Man sollte auch nicht vergessen, dass Todeserklärungen oft bei Weitem nicht so deskriptiv sind, wie sie sich qua grammatischer Struktur ausnehmen. Vielmehr handelt es sich dabei manchmal um bewusste Auslöschungsversuche von durchaus Lebendigem. Den Eindruck einer solchen Auslöschung werde ich auch in Bezug auf die gegenwärtige Kritik der Kritik nicht los.

Gegen die Verfestigung eines Kritik-kritischen Konsenses zu einem starren Bild scheint es mir zunächst einmal wichtig, historische Differenzierungen vorzunehmen. Rancières Kritik an der (Ideologie-)Kritik beispielsweise ist schon ziemlich alt; er artikuliert seine Vorbehalte gegenüber bestimmten Formen kritischer Theorien seit den 1960er Jahren. Diese Vorbehalte beziehen sich einerseits auf die französische KP und ihre viel zu zögerliche Auseinandersetzung mit dem Stalinismus; auf der anderen Seite geht es Rancière seit Mitte der 1960er Jahre um eine Distanzierung von der wissenschaftlichen (Ideologie-)Kritik Althusser'scher Prägung, später auch um eine Distanzierung von der Wissenschaftlichkeit der kritischen Soziologie Bourdieus. Die Distanzierung von der wissenschaftlichen Kritik geht bei Rancière jedoch von Anfang an einher mit der historischen Erforschung marginaler, vergessener bzw.

nie wahrgenommener Formen von Kritik. Statt von einer pauschalen Abrechnung mit der Kritik sollte in Bezug auf Rancière deshalb vielmehr von einer neuen Gewichtung kritischer Praktiken sprechen. Foucaults Arbeiten unterscheiden sich bis Ende der 1970er Jahre in dieser Hinsicht übrigens kaum von Rancières Bemühungen. Spannend ist allerdings, dass Foucault sich später intensiv mit der Kritik und ihrer Bändigung in der Philosophie seit der Antike auseinandersetzt (vgl. insbesondere Foucault 1982/83, 1983/84).

Im deutschsprachigen Bereich gab es in den 70er Jahren eine zu den Entwicklungen in Frankreich diametral entgegengesetzte Tendenz. Horkheimer, Adorno und Benjamin wurde von der zweiten und dritten Generation kritischer Theorie mangelnde Wissenschaftlichkeit, das Fehlen von Kriterien und Fundamenten der Kritik vorgeworfen. Zu dieser Zeit, als die frühe Frankfurter Schule in Frankfurt ein toter Hund war, bezog sich Foucault allerdings immer häufiger auf sie.

Von diesen Verschiebungen der Kritik um und nach 1968 sind meines Erachtens die kritiktheoretischen Wenden der 1990er Jahre zu unterscheiden. Letztere kann man nicht unabhängig von dem verlogenen Versprechen sehen, mit dem Fall der Mauern zwischen Ost- und Westeuropa sei auch das Ende der Ideologien erreicht bzw. die Rede von Ideologien als ideologisch entlarvt.

Schließlich müsste eine Reflexion des heute zunehmend verfestigten Bilds vom Ende der Kritik sich auch den nordafrikanischen Protesten und Revolten seit 2010 einerseits und den sozialen Protesten im Umkreis der Occupy-Bewegung zuwenden; genauer gesagt der Frage, warum diese Proteste insbesondere im Westen nicht als ernst zu nehmende Kritik wahrgenommen werden und erst recht nicht als Indiz dafür, dass es mit dem Ende der Kritik vielleicht gar nicht so weit her ist, wie die von Dir in Erinnerung gerufenen Kritiker\_innen der Kritik behaupten. Nicht zuletzt wirft diese Diskrepanz zwischen theoretischen Nachrufen auf die Kritik auf der einen Seite und den zunehmenden Protestbewegungen auf der anderen auch einmal mehr die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis auf.

Mein Versuch einer Verkomplizierung der gegenwärtigen Krise der Kritik leugnet keineswegs, dass es an unterschiedlichen Traditionen der Kritik vieles zu kritisieren gibt. Vor diesem Hintergrund könnte der nächste Schritt unserer Auseinandersetzung vielleicht darin bestehen zu fragen, was an der kritischen Theorie im Anschluss an Marx kritikwürdig (geworden) ist. Denn diese Tradition samt ihrer kritischen Fortsetzung scheint sowohl für euer Heft als auch für meine Überlegungen entscheidend zu sein.

**MB:** Ja, Marx und die Kritische Theorie waren die gesellschaftstheoretischen wie epistemologischen Bezugspunkte für die meisten Vertreter\_innen der analytischen Sozialpsychologie und uns ist es wichtig, gerade diese Verankerung in einer dezidiert herrschaftskritischen Tradition stark zu machen. Horkheimer grenzte 1937 in seinem berühmten Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* von der auf Wertneutralität und Objektivität zielenden »traditionellen Theorie« die »kritische Theorie« ab, welche sich selbst innerhalb gesellschaftlicher Kämpfe verortet und sich dezidiert zugunsten einer emanzipatorischen Veränderung der Gesellschaft positioniert. Sie soll gesellschaftliche Widersprüche offenlegen und als Teil historisch gewordener Herrschaftsverhältnisse reflektieren, die radikal überwunden werden sollen. Die Menschen, so Horkheimer, seien ohnmächtig Dynamiken unterworfen, die zwar

menschengemacht sind, aber von ihnen nicht selbst gesteuert werden; Marx spricht davon, dass sich die Verhältnisse »hinter dem Rücken der Menschen« durchsetzen. Dagegen ist das Telos der kritischen Theorie »das Glück aller Individuen« (Horkheimer 1937, S. 221) und eine vernünftige Einrichtung der Gesellschaft, die dieses ermöglicht.

An Marx andockend beschreibt Horkheimer angesichts des Nationalsozialismus und des sich anbahnenden Zweiten Weltkrieges die kritische Theorie als »ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, die ihr Emanzipationspotential erschöpft habe und qua ihrer inneren Widersprüche stattdessen die Menschheit auf eine »neue Barbarei« zutriebe (ebd., S. 201).

An die erste Bestimmung kritischer Theorie als in gesellschaftlichen Kämpfen positionierter docken sicher auch poststrukturalistische, feministische, postkoloniale und andere macht- und herrschaftskritische Ansätze an. Sie stellen die Anforderung des Wissenschaftsbetriebs nach Neutralität und Objektivität grundsätzlich infrage und fordern eine andere Haltung, die schon im Forschungsprozess parteilich ist. Mit der Idee dagegen, dass am Grunde der gesellschaftlichen Dynamiken die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise stehen, gehen diese Ansätze aber wohl nicht mehr unbedingt mit. Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie spielte in den letzten Jahrzehnten innerhalb der linken Debatten eine eher marginalere Rolle, zumindest bis die neueste Wirtschaftskrise wieder ein größeres Interesse an ihr weckte. Einerseits wurden von machttheoretisch orientierten Ansätzen Tausch- und Ausbeutungsverhältnisse weitgehend ausgeblendet, auf der anderen Seite kritisierten auch Richtungen, die der Marx'schen Theorie durchaus nahestanden, dass der Fokus auf Wert und Tausch als die Grundkategorien der Gesellschaftskritik zu kurz greife, und wiesen auf die komplexen Verschränkung von verschiedenen Herrschaftsstrukturen hin. Wie stehst du zu diesen Fokusverschiebungen und Kritiken und wie greifst du heute Marx und die Kritische Theorie auf?

RS: Horkheimers Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie ist auch für mich ein wichtiger Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit der Herrschaftskritik. In genau diesem Aufsatz sehe ich aber eine Spannung am Werk, die uns vielleicht helfen kann, weiter über das Verhältnis zwischen poststrukturalistischen, feministischen und postkolonialen Ansätzen der Kritik einerseits und von Marx inspirierten Kapitalismuskritiken auf der anderen Seite nachzudenken.

Die Positionierung in und zu gesellschaftlichen Kämpfen, die Horkheimer im Namen der kritischen Theorie fordert, ist kein epistemologischer Selbstzweck – etwa nur eine Korrektur problematischer Neutralitätsvorstellungen von Wissenschaft. Es geht Horkheimer nicht in erster Linie um das erkenntnistheoretische Argument, dass Objektivität oder Neutralität deswegen unmöglich sind, weil die Erkenntnisorgane genauso wie die als Wissenschaft anerkannten Fragestellungen das Produkt gesellschaftlicher Kämpfe sind; der Tatsache zum Trotz, dass er seinen Aufsatz mit genau diesen Überlegungen bzw. Einwänden beginnt. Die Positionierung gegen alle Neutralitätsgebote, die Horkheimer von Wissenschaftler\_innen fordert, dient einem Ziel, das über alle epistemologischen Fragen hinaus weist: dem Ziel, die Ohnmacht gegenüber Herrschaftsverhältnissen zu adressieren und zu überwinden. Dafür ist natürlich die Erinnerung daran wichtig, dass selbst die hartnäckigsten und veränderungsresistentesten Herrschaftsverhältnisse das Resultat gesellschaftlicher Kämpfe

sind, die man nicht beschreiben kann, ohne sich zu ihnen zu verhalten. Denn ohne dieses Gemachtseinsbewusstsein und das ihm implizite Standpunktbewusstsein wären wohl kaum der Mut und die Kraft aufzubringen, aus einer ohnmächtigen Position heraus gegen Ohnmacht aufzubegehren. Dieser Einsatz der Standpunktgebundenheit von Wissen macht jedoch sehr klar, dass es Horkheimer nicht um epistemologische Selbstzwecke geht.

Genau genommen ist es gesellschaftlich produzierte Ohnmacht – also nicht jede Form von Ohnmacht –, welche den Ausgangs- und Angriffspunkt der kritischen Theorie darstellt. Horkheimer bezieht diese »erbärmliche[] Ohnmacht« (1937, S. 184) auf Verhältnisse, denen Menschen sich ohnmächtig ausgeliefert fühlen, obwohl sie grundsätzlich von Menschen gemacht und veränderbar sind. Wenngleich Horkheimer darauf aufmerksam macht, dass es immer auch Faktoren gibt, die Menschen (noch) nicht beherrschen können, so ist er doch auffallend vorsichtig mit der allzu schnellen Zuschreibung von Unveränderbarkeit, also in Bezug auf die Benennung von Phänomenen der Ohnmacht, die nicht gesellschaftlich produziert wären. Schon und gerade seine sehr frühe Aphorismen-Sammlung *Dämmerung* (1933) gibt viele Beispiele dafür, inwiefern auch scheinbar so vor-gesellschaftliche und damit auf den ersten Blick unbeeinflussbare Ohnmächte wie die gegenüber Krankheit und Tod keineswegs ganz natürlich sind.

Vor diesem Hintergrund scheint es mir eher problematisch, wenn Horkheimer etwas später im selben Aufsatz schreibt, dass die kritische Gesellschaftstheorie, »soweit sie die gegenwärtige Epoche behandelt, mit der Kennzeichnung einer auf Tausch begründeten Ökonomie« (1937, S. 199) beginnt. Ich sehe hier eine gewisse Ambiguität zwischen zwei Zentralkategorien kritischer Theorie: gesellschaftliche Ohnmacht im weitesten Sinn auf der einen Seite, (Waren-)Tausch auf der anderen. Und auch dort, wo der Warentausch im Vordergrund steht, geht es offensichtlich nicht ausschließlich um den kapitalistischen Tausch samt seinen ohnmächtig machenden Ausbeutungsverhältnissen. Diese letztere Perspektive, nämlich die auf ein Tausch- und Äquivalenz-Denken, das lange vor dem Kapitalismus beginnt und über ihn hinausweist, arbeitet Horkheimer mit Adorno dann ja nicht umsonst schon wenige Jahre später in der *Dialektik der Aufklärung* (1944) heraus.

Zu meinen eigenen Zugang zur kritischen Theorie möchte ich Folgendes sagen: Ich glaube, dass eine Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Ohnmacht die zentrale Herausforderung für kritische Theorien darstellen sollte. Tauschverhältnisse spielen innerhalb dieses Rahmens sicher eine zentrale Rolle, aber eine solche, die man nicht gegen sexistische, rassifizierte, koloniale oder antisemitische ausspielen kann. Ich glaube übrigens, dass eine solche Zugangsweise nicht erst heute angemessen ist, wo sich (nach dem Poststrukturalismus) selbst im Okzident eine gewisse Vorsicht, um nicht zu sagen Skepsis, gegenüber dem Machismus von Großtheorien durchgesetzt hat, die beanspruchen, von einem einzigen Punkt her die Welt (der Ausbeutung) aufschlüsseln zu können. Auch und gerade am Ende der 1930er Jahre, als Horkheimer *Traditionelle und kritische Theorie* geschrieben hat, war die gesellschaftliche Ohnmacht in Deutschland offensichtlich nicht nur eine gegenüber der kapitalistischen Ausbeutung.

Für mich ist die zentrale Herausforderung kritischer Theorie also, Ohnmacht im Sinne des scheinbar Unveränderlichen als gesellschaftlich gemachte Interferenz von Ohnmächten zugänglich zu machen – sei es durch historische Analysen, durch solche der Verteilung von Ungleichheit etc. Integraler Teil solcher Analysen muss das Erkunden möglicher Spielräume

für Veränderungen sein. Für einen solchen Zugang zur gesellschaftlichen Ohnmacht ist übrigens auch der machtkritische Ansatz des späteren Foucault sehr hilfreich, worunter ich jenen Foucault verstehe, der immer deutlicher zwischen Macht und Herrschaft und dem ganzen Kontinuum, das dazwischen liegt, unterscheidet. Dieser spätere Foucault nimmt sich explizit vor herauszufinden, welche angeblich notwendigen Bedingungen der Möglichkeit wirklich notwendig sind bzw. wo es sich vielmehr um Bedingungen der Unmöglichkeit, d.h. der Verunmöglichung von Emanzipation aus der Herrschaft handelt. Dieser Foucault, der meines Erachtens in einer sehr spannenden Verbindung mit dem frühen Horkheimer steht, ist auch deswegen fruchtbar für die kritische Theorie, weil er weiß, dass bloße Einsichten in den gesellschaftlichen Charakter von Ohnmacht nicht ausreichen für die Emanzipation aus der Herrschaft des als unveränderlich Etablierten. An die Stelle von bloßem Wissen muss eine habituell-praktische – sowohl körperliche als auch emotionale – Gewissheit treten. Nicht so sehr eine Gewissheit vom Leiden an der Ohnmacht, die meist ohnehin unzweifelhaft vorhanden ist, aber folgenlos bleibt; sondern eine praktische Gewissheit von der Möglichkeit der Veränderung. Dieser letzte Punkt, das Lernen des Vertrauens auf die individuellen und kollektiven Fähigkeiten zur Emanzipation, den neben Foucault in den letzten Jahren insbesondere Rancière ins Zentrum der Debatte gerückt hat, ist für mich übrigens genau der Punkt, an dem möglicherweise Einsichten aus der Sozialpsychologie wichtig sein könnten. Siehst du das auch so? Und wenn ja, wie würdest du die Sozialpsychologie im Sinn einer Kritik an Ohnmachtsverhältnissen in Anschlag bringen?

**MB:** Du nennst Tausch- und »sexistische, rassifizierte, koloniale oder antisemitische« Verhältnisse in einem Atemzug als verschiedene Achsen der Ohnmachtsproduktion. Gerät da aber nicht die Differenz zwischen gesellschaftlichen Strukturen und Ideologien in den Hintergrund, die die Grundlage für die Marxsche Ideologiekritik ist? Marx ging es ja darum, diskursive Widersprüche auf soziostrukturelle Verhältnisse zu beziehen, ja Letztere durch die Ideologien hindurch erst zu erfassen. Ich denke hierbei an Begriffe wie »objektiven Schein« oder den der Notwendigkeit in der Bezeichnung von Ideologie als »notwendig falschem Bewusstsein«, die für die Kritische Theorie eine große Rolle spielen und die auf einen komplexen Vermittlungszusammenhang zwischen Diskursen und Bewusstseinslagen und ihren soziostrukturellen Grundlagen verweisen.

So sehe ich den modernen Antisemitismus weniger als eine weitere Achse neben derjenigen des kapitalistischen Tauschs und der mit ihm verbundenen Rationalität, sondern eher als Reaktionsform darauf: als Hass auf die ›Abstraktheit‹ der Tauschgesellschaft, in der qualitative Unterschiede der quantitativen Logik des Tauschs geopfert werden, und diese Abstraktheit wird erst der Zirkulationssphäre, d.h. dem Handel und den Banken, zugeschrieben, welche schließlich mit den Juden in Verbindung gebracht wird. Ohne den Antisemitismus darauf reduzieren zu wollen – er greift auf antijüdische Bilder aus dem Christentum zurück, dient als Gegenbild zu einer imaginierten nationalen Gemeinschaft ebenso wie der Abwehr von bedrohlichen ›Geschlechterunordnungen‹ (und ist zugleich auch verkürzte Kritik an patriarchalen Strukturen) und ist heute ohne Blick auf die psychosozialen Folgen der Shoah nicht zu verstehen –: ohne einen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als über den Tausch vermittelten Gesamtzusammenhang (und das impliziert ja viel mehr

als kapitalistische Ausbeutung, welche in der Kritischen Theorie eine eher untergeordnete Rolle spielt) lässt sich der moderne Antisemitismus und das in ihm innewohnende Heilversprechen m.E. kaum begreifen.

Ein damit eng zusammenhängender und für die Kritische Theorie zentraler Begriff ist derjenige der Totalität. Die Idee ist, dass gesellschaftliche Phänomene nur vom Ganzen, d.h. von den grundlegenden gesellschaftlichen Widersprüchen und Konfliktlinien her, verstanden werden können, was für eine kritische Theorie bedeutet, stets dieses Ganze im Blick zu behalten. Das heißt nicht, dass aus diesen Widersprüchen alles abzuleiten wäre, aber die Erkenntnis dessen, was den bestehenden Verhältnissen widerstrebt, muss erst einer Auseinandersetzung, die die Totalität im Blick behält, abgerungen werden. Auch in der Tradition der Kritischen Theorie stehende feministische und Intersektionalitätstheoretiker\_innen (vgl. z.B. Becker-Schmidt 1991; Klinger/Knapp 2005; Truman 2002), Autor\_innen, die dezidiert auf verschiedene Ungleichheitsachsen verweisen, bestehen auf der Idee eines solchen Ganzen, einer gesellschaftlichen Totalität. Ist für eine auf Emanzipation zielende Kritik nicht so etwas wie eine ›Großtheorie‹, die Gesellschaft als Vermittlungszusammenhang erfasst, trotzdem wichtig? Und wenn ja, wie ließe sich ein Totalitätsbegriff denken, der auch Geschlecht und Ethnizität als gesellschaftliche Strukturkategorien erfasst?

Nun zu deiner Frage nach dem möglichen Beitrag der Sozialpsychologie zur Kritik und Überwindung von Ohnmachtsverhältnissen: Die Psychoanalyse kam ja in Horkheimers Projekt da ins Spiel, wo es um die Frage ging, weshalb die Menschen nicht gegen die sie knechtenden Verhältnisse aufbegehrten, diese stattdessen sogar affirmierten und verteidigten. Es wurde dabei gerade nach den Effekten der Ohnmacht gefragt. Zentral ging es also um die erzwungene Verinnerlichung von Herrschaft, die Frage nach den subjektiven Motiven dafür, also den antreibenden Ängsten und Wünschen, und nach den Folgen dieser Verinnerlichung: z.B. die Verschiebung von Ängsten und Aggressionen, die sich in gesellschaftlichen Feindbildungsprozessen zeigte, die mit Denkverboten/-unmöglichkeiten verbundenen Wahrnehmungsverzerrungen oder die Tendenz zur Überaffirmation von Strukturen, sobald Zweifel an ihrem Sinn aufkommt. Die dabei gestellten Fragen, viele der gemachten Erkenntnisse, v.a. aber auch die Perspektive und die begrifflichen und konzeptuellen Instrumentarien und Methoden, halte ich für hochaktuell und überaus fruchtbar, um heutige Gefühls- und Bewusstseinslagen und psychosoziale Dynamiken begreifen zu können.

Einen eher geringen Stellenwert nahm in der Geschichte der psychoanalytischen Sozialpsychologie die von dir ins Spiel gebrachte Frage danach, wie solche Gehorsams- und Anpassungsstrukturen aufgebrochen werden können. Das hat zentral mit den historisch bedingten Hauptthemenfeldern zu tun: Autoritarismus, Nationalismus, Antisemitismus, Gewalt. Es gab aber durchaus Autor\_innen oder historisch zu verortende Debatten, die den Fokus auf die widerständigen Momente und die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Emanzipation rückten, seien das frühe, eher simplifizierend vitalistisch argumentierende Kommunisten wie Wilhelm Reich oder die Analysen der Friedens- und Ökologiebewegungen in den 1970er und 80er Jahren. Eigentlich bietet sich eine solche Perspektive durchaus an: Die psychoanalytische Sozialpsychologie war stets eine Konflikttheorie, d.h. es ging ihr gerade darum, den Wegen der Verarbeitung bzw. v.a. der Abwehr von gesellschaftlich produzierten inneren Konfliktlagen nachzuforschen. Dass diese Konflikte nicht nur anfällig machten für die beschriebenen Integrationsprozesse, sondern in ihnen durchaus auch ein Potential zu

widerständigem Handeln stecken könnte, ist offensichtlich. Am Deziertesten ist wohl Peter Brückner dieser Perspektive nachgegangen, der in den 1960er und 70er Jahren mit unzähligen Strömungen der sozialen Bewegungen, v.a. den antiautoritären Strebungen, auseinandersetzte und nach den Bedingungen für die »Zerstörung von Gehorsam« (so der Titel eines zentralen Sammelbandes mit Textes Brückners) fragte. Im kollektiven Ungehorsam konnten, so seine These, verschüttete und durch ideologische Angebote in Schach gehaltene innere Konflikte wieder aufgebrochen und als gesellschaftliche wahrnehmbar gemacht werden und die in ihnen aufscheinenden Wünsche in neuen Bewusstseins- und Beziehungsformen und Handlungspraxen ein emanzipatorisches Potential entfalten. Dass dies immer ein prekärer Prozess ist, weil er erstens erheblichem gesellschaftlichen Gegenwind ausgesetzt ist, und weil zweitens die zutage geförderten Konflikte und Wünsche auch massive destruktive Anteile haben können, mit denen ein Umgang gefunden muss, war ihm stets klar. Einige dieser Reflexionen sind über ganz andere Theorielinien, z.B. über Bourdieus Habitus-Theorie, Foucaults Machtanalysen oder Butlers Performativitätstheorie, mittlerweile in der Linken durchaus auch präsent, aber eine aktualisierende Auseinandersetzung mit Brückner würde sich sicher sehr lohnen, weil er wie kein anderer versucht, gesellschaftstheoretische Überlegungen, Einschätzungen der aktuellen politischen Situation und innere Konfliktlagen systematisch aufeinander zu beziehen.

Was ich interessant finde, ist, dass Brückner seinen Ansatz als »politische Psychologie« versteht, er also weniger den Kritik- als den Politikbegriff ins Zentrum rückt, was ja auch bei vielen der Theoretiker\_innen der Fall ist, die sich aktuell mit Fragen der Emanzipation beschäftigen. Der Politikbegriff scheint mehr Praxisbezug zu implizieren, handlungsorientierter zu sein als derjenige der Kritik, die ja durchaus auch einen kontemplativen Zug haben kann. Zugleich scheinen mir im Politikbegriff gesellschaftstheoretische Perspektive zuweilen nicht mehr wirklich aufgehoben zu sein. Wie siehst du denn das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinander?

RS: Dein Nachhaken macht mir klar, wie viel ich unproblematisiert und unerklärt einfach voraussetze. Dabei sind solche scheinbar schlichten Voraussetzungen natürlich Thesen und Positionierungen und damit alles andere als selbstverständlich – geschweige denn richtig.

Wenn ich dich richtig verstehe, dann unterscheidest du (bzw. unterscheidet Marx in deiner Lesart) mit der Opposition zwischen gesellschaftlicher Struktur einerseits und Ideologien auf der anderen Seite zunächst einmal zwischen (gesellschaftlichem) Sein und Denken bzw. Denkstrukturen. In einem zweiten Schritt werden die Denkstrukturen dann vor allem als diskursive erläutert. So verstanden finde ich die Unterscheidung zwischen gesellschaftlichem Sein und diskursiven Ideologien in der Tat nicht besonders produktiv. Zunächst einmal deswegen, weil es hier doch Sedimentierungstendenzen gibt – man könnte auch von einer Materialisierung, Verkörperlichung, ja Versteinigung von Denkstrukturen sprechen –, die gegebenenfalls auch wieder in Bewegung gebracht werden können. Jedenfalls sehe ich zwischen gesellschaftlichen Verhältnissen und Ideologien weder starre Verhältnisse noch Einbahnstraßen. Weder determiniert das Sein das Bewusstsein noch umgekehrt, vielmehr ist beides wahr.

Insbesondere Bourdieus Habitus-Theorie, die du am Ende deiner letzten Frage auch ins Spiel bringst, ist für mich in diesem Punkt entscheidend. Bourdieu zufolge wollte Marx viel zu

rationalistisch, also einseitig von Denkstrukturen her an die Ideologien herankommen; vom notwendig falschen Bewusstsein her also das gesellschaftliche Sein entschlüsseln. Dagegen hält Bourdieu, dass Denk- von Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen nicht getrennt werden können, ja dass oft nur über körperliche Übungen gesellschaftliche Veränderungen und neue Materialitäten denkbar werden. Wenn man das ernst nimmt, dann kann zwischen materialen gesellschaftlichen Strukturen einerseits und solchen des Denkens auf der anderen Seite nicht wirklich unterschieden werden. Vielmehr ist es eine strategische Frage, wo man mit dem Aufbrechen anfängt.

Bourdieu jedenfalls meinte, dass Brüche bzw. Spalten im Habitus (er spricht von einem *habitus clivé*) gute Ansatzpunkte für Veränderungen darstellen. Allerdings nennt er solche Brüche bezeichnenderweise nicht Widerspruch, weil das schon wieder zu rationalistisch gedacht wäre und so tun würde, als müsste man in gesellschaftliche Strukturen nur die Denkfehler finden, sie einsehen, und schon wäre die Welt anders oder zumindest leicht richtig zu stellen. Interessant finde ich bei Bourdieu zudem, dass er die Spalten und Brüche im Habitus nicht automatisch als Chance ansieht. Er geht vielmehr davon aus, dass Menschen unter solchen Brüchen ebenso gut zusammen brechen sowie handlungsunfähig werden können wie veränderungswillig und rebellisch. Vor allem deshalb und so lange als es wenig – körperliche und geistige – Übung damit und Unterstützung dabei gibt, mit habituellen Gespaltenheiten umzugehen. Leider hat der gespaltene Habitus in den bekanntesten Analysen des späteren Bourdieus keine große Rolle mehr gespielt, sondern erst wieder in seinen letzten Überlegungen, die ja dahin gehen, dass unter den heutigen globalisierten Bedingungen alle Menschen unterschiedlichste Habitus zusammenbringen müssen und/oder eben nicht können, was man selbstredend nicht so verstehen darf, als hätten alle die gleichen Voraussetzungen, Chancen und Wünsche, damit umzugehen.

Damit komme ich zu einer weiteren Rückfrage. Ist deiner von mir zitierten Nachfrage die These eingeschrieben, dass Tauschverhältnisse auf die Seite der sog. gesellschaftlichen Verhältnisse, also auf die Seite des Seins gehören; sexistische, rassifizierte, koloniale oder antisemitische Verhältnisse jedoch auf die Seite der Ideologie? Du kannst dir im Licht des oben Gesagten sicher denken, dass ich dem ganz und gar nicht zustimmen könnte. Dass die Dinge hier komplizierter liegen, machen m. E. auch deine Überlegungen zum Antisemitismus als hasserfüllte Reaktion auf die Abstraktheit der Tauschgesellschaft deutlich; ein Hass, der sich ja auch aus sehr alten christlichen Ressourcen speist.

Und glaubst du, wenn ich mir hier noch eine weitere Rückfrage erlauben darf, dass die frühe kritische Theorie von Adorno und Horkheimer noch mit dem Marx'schen Schema gesellschaftliche Verhältnisse vs. Ideologie in Einklang zu bringen ist? Auch hier habe ich massive Zweifel. Nicht zuletzt nachdem ich gerade ein von Verso unter dem Titel *Towards a New Manifesto* (Adorno/Horkheimer 1956) erstmals auf Englisch veröffentlichtes Gespräch von Horkheimer und Adorno von 1956 noch mal gelesen habe. Sie werfen Marx dort von Anfang an Positivismus vor, genauer gesagt, dass er die Realität mit seiner Theorie nur verdopple. Nicht nur meinen sie damit, dass Marx wenig zur Veränderung der Verhältnisse beiträgt und allenfalls analysiert. Sie meinen vor allem, dass er die Seite des Denkens auf wissenschaftliche Feststellungen reduziere. Vor allem Adorno vermisst bei Marx das spekulative und utopische Denken und ärgert sich über die Missachtung der Stile des Denken und der Sprache in Bezug auf gesellschaftliche Veränderungsmöglichkeiten (vgl. ebd., S. 2).

An einer Stelle des Gesprächs sagt Adorno zu den Interferenzen verschiedener Dimensionen von Ohnmacht produzierenden Strukturen übrigen: »On the one hand, we are facing questions today that can no longer simply be expressed in economic terms; on the other hand, anthropological questions can no longer be separated from economic ones« (ebd., S. 44).

Es ist zweifellos entscheidend für die Gesellschaftskritik, Ohnmachts-*Strukturen* zu beschreiben, die über individuelle Unfähigkeiten oder über individuelles Leid hinausgehen. Aber was wäre hier die Messlatte der Totalität? Was das Ganze, das du anstrebst? Einen einzigen Welt samt Weltraum umspannenden Neoliberalismus, der die Rassismen, Sexismen und Naturverachtungen dieser Welt zusammen hält? Das implizierte ja geradezu, dass das anvisierte Ganze einen wie auch immer perversen Sinn machte, den wir nur noch nicht richtig verstanden hätten. Wenn von so einer Theorie eines totalen Ganzen Veränderung abhinge, wäre nie etwas verändert worden, zumindest nicht bewusst. Demgegenüber glaube ich, dass sowohl analytische oder historische als auch spekulative oder fiktive Neubeschreibungen bestimmter, also begrenzter gesellschaftlicher Bereiche, neue kritische Einsichten und Instrumente gegen die gesellschaftliche Ohnmacht bereit stellen können und auch tatsächlich bereit gestellt haben. Auch Marx beschreibt nur bedingt eine weltumspannende Totalität, wenn darunter alle sich im Kapitalismus kreuzenden Ohnmachtsstrukturen zu verstehen wäre. (Vielmehr ist auch kritisch zu beleuchten, was Marx nicht oder voller Vorurteile beschreibt; vgl. etwa Anderson 2010 oder Spivak 1999, ganz abgesehen von seinen antisemitischen Herablassungen.) Trotzdem ist Marx für Gesellschaftskritik ungeheuerlich instruktiv (gewesen). Für Bourdieus Studien zu kolonialen Umsiedlungslagern in Algerien (Bourdieu 1977) gilt dasselbe; auch für Graebers *Schulden*-Buch (2011), Dussels historische Studien zu eurozentristischen Moderne-Vorstellungen (z. B. 1998) oder Butlers Neubeschreibung von Gender-Konstruktionen (z. B. 1990). Ich finde es instruktiver, begrenzte gesellschaftliche Bereiche sehr genau zu beschreiben, weil dann Intersektionen von Herrschaftsstrukturen – sei es einander verstärkende oder einander subvertierende – und Unterbrechungsmöglichkeiten am ehesten entdeckt werden. Um letztere muss es kritischer Theorie gehen.

Vermutlich rührt meine Skepsis gegenüber alles-umfassenden Theorien vor allem von einer Enttäuschung angesichts von Habermas' Weiterentwicklung der frühen kritischen Theorie her; von der Tatsache, dass Habermas versucht, die zunehmende Skepsis von Adorno und Horkheimer in Bezug auf Theorie im engen, systematischen Sinn dadurch zu korrigieren, dass er über (transzendental) begründbare Grundlagen der Kritik nachdenkt. Nicht zuletzt ist diese Tieferlegung der sozialwissenschaftlichen in eine philosophische Analyse der Tatsache geschuldet, dass auch Habermas Zweifel an einer weltumfassenden soziologischen Analyse hat. Seine *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) versucht Totalität deshalb auf einer anderen Ebene zu retten, nämlich auf der der Begründungsnormen von Rede und Gegenrede, also auch von Kritik. Diese Theorie der Fundamente von Gesellschaftskritik entlässt einen m. E. mit der schalen, ja resignativen Einsicht, dass man gegen Gewaltausbrüche wenig tun kann und dass im Rahmen von diskursiven Auseinandersetzungen auch der größte Übeltäter ein klein wenig Anerkennung der Anderen gegenüber aufbringen muss, solange die beiden überhaupt verhandeln oder einander kritisieren. Gewaltförmigen Siegeszügen der – sei es ökonomischen oder bürokratischen – von Habermas sogenannten Systemwelten und ihrer kommunikativ nicht steuerbaren Logiken können Habermas' Überlegungen wenig entgegen

setzen; außer das Argument, dass eine solche Welt der reinen Systemzwänge unserem Wesen als kommunikativem Wesen widerspricht. Aber um solche Widersprüche kümmern sich gerade Systemlogiken nicht besonders.

Was in diesem Szenario fehlt, ist die Rolle von gesellschaftlichen Kämpfen sowie die Frage, welche Strukturreflexionen und -analysen ihnen zuarbeiten können. Damit komme ich zu deiner extrem wichtigen Frage nach dem Verhältnis von Politik und Kritik bzw. kritischen Theorien. Nicht zuletzt würde ich gerne der Frage nachgehen, ob sich kritische Reflexionen stets und unbedingt Theorien und Überlegungen von Theoretiker\_innen verdanken, ob sich nicht auch in gelebten Praktiken unter Umständen kritisches Wissen und praktische Reflexion finden und ob das nicht Gründe sind, Theorien mit umfassendem oder totemalem Erklärungsanspruch hinter uns zu lassen; einmal ganz abgesehen von der Tatsache, dass Theoretiker\_innen ganz wesentlich in der Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen, Protestkulturen, lokalen Aktivismen auf die Idee kommen, wo sie nach Reflexionen und Wissen suchen könnten. Vielleicht möchtest du aber erst mal auf meine bisherigen Fragen antworten.

**MB:** Vielen Dank für deine Erläuterungen.

Ich glaube, Bourdieus Überlegungen ließen sich sehr gut mit Überlegungen der psychoanalytischen Sozialpsychologie verbinden. Und du hast Recht, dass sich da zeigt, dass wir nicht nur über diskursive Konfliktlösungen sprechen sollten, sondern durchaus auch über körperliche/habituelle, oder Wahrnehmungsmuster, die auch auf vorsprachlicher Ebene ablaufen. Aus einer psychoanalytischen Perspektive wäre hier erstens den Praxen der schon frühkindlich beginnenden Einübung in Körperhaltungen, Bewegungsmuster, Beziehungsformen und Wahrnehmungen nachzuforschen und zweitens den Phantasmen, die sich daran heften und immer wieder in einem Prozess der Nachträglichkeit umgeschrieben werden. Beides, die Einübung wie die phantasmatische Besetzung, könnte vielleicht auch erklären helfen, weshalb sich Habitualisiertes so schwer aufbrechen läßt: weil es eine psychische Funktion erfüllt und sich deshalb auch innere Widerstände gegen Veränderungen stellen. Dass Versuche eines Aufbrechens deshalb Angst machen, sie zu psychischen Zusammenbrüchen oder auch (möglicherweise stabilisierenden) Gewaltausbrüchen führen können, hat eben auch Brückner betont, so wie er auch auf die zentrale Rolle der gegenseitigen Unterstützung hinwies, welche die Macht innerpsychischer wie gesellschaftlicher Widerstände zumindest ansatzweise mindern und so ein angstfreieres Klima für ein Ausprobieren neuer Handlungs- und Denkweisen schaffen kann.

Was den Begriff der Totalität und den m.E. damit zusammenhängenden Begriff der Ideologie anbelangt, muss ich präzisieren: Es ginge wohl genau darum, darüber zu diskutieren, was ›Strukturen‹ heißt (wahrscheinlich auch, was ›Diskurs‹ heißt, ein m.E. auch bei Foucault unterbestimmter Begriff.). Denk- und Wahrnehmungsformen sind in einen gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionszusammenhang eingebettet, der ihnen einen Rahmen setzt und dessen Widersprüche sich in Widersprüchen und Aporien auch im Denken niederschlagen. Dass die Beziehung prinzipiell und potentiell auch in die andere Richtung gedacht werden kann – und eventuell für eine Praxisperspektive auch gedacht werden muss –, ist zwar wichtig zu betonen. Die Vertreter der frühen Kritische Theorie beharren aber auf der Benennung einer Totalisierungstendenz gesellschaftlicher

Herrschaft. Der Totalitätsbegriff ist in der Kritischen Theorie zuweilen mehr, zuweilen weniger bestimmt, einerseits steht er mit dem Begriff der Tauschgesellschaft in Verbindung, andererseits steht er für Herrschaft oder Naturbeherrschung allgemein. Es geht Adorno um die Frage nach den »Strukturgesetze[n], welche die Fakten bedingen, in ihnen sich manifestieren und von ihnen modifiziert werden« (Adorno 1969, S. 356). Im Gegensatz z. B. zum Habermas'schen Projekt ist der Totalitätsbegriff bei Adorno als negativer gedacht, als Hegemonialisierungs- oder Totalisierungstendenz »des Allgemeinen«. Es geht um das Beharren auf dem »falschen Ganzen«.

Das bedeutet gerade nicht, sexistische oder rassistische Verhältnisse einfach der Seite der Ideologie zuzuordnen, vielmehr geht es z.B. in den oben genannten feministischen Debatten gerade um die Frage, wie sexistische Ideologien mit der Stellung von Frauen im Re-/Produktionsprozess zusammenhängen; darauf zielte ja meine Frage nach einem Begriff der Totalität, der gerade das Vermittlungsverhältnis von Tausch, Geschlecht und Ethnizität als Strukturkategorien bestimmen sollte. Vielleicht zeigt sich unsere Differenz tatsächlich darin, dass ich zumindest bei Phänomenen innerhalb der »Industriegesellschaften« (und mit solchen beschäftige ich mich) eine »Vormacht des Ökonomischen« (Adorno 1927, S. 318), der damit zusammenhängenden abstrakten Rationalitätsformen und des der Kapitalakkumulation immanenten Expansionsdrang ausmache und den Blick darauf lenke, wie durch die neu entstehende bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft die nicht auf den Kapitalismus reduzierbaren Geschlechterverhältnisse oder (post-)kolonialen Beziehungen neu strukturiert wurden und werden und welche neuen Bewusstseinsformen dies hervorbrachte. Es müsste sich wohl am konkreten Gegenstand erweisen, wo sich eine solche Fokussierung als problematisch erweist.

Meines Erachtens ringt aber auch Adorno mit der Frage nach dem Fokus der Kritik und der Reichweite Marx'scher Ideologiekritik. Interessant finde ich, dass er den Marx'schen Ideologiebegriff gerade da problematisiert, wo es um das Verhältnis von psychoanalytisch-sozialpsychologischen und gesellschaftstheoretischen Perspektiven geht. In seinen Reflexionen zum Ideologiebegriff (Adorno 1953/54) zeichnet er eine Veränderung des Ideologischen im »Faschismus« nach, die er aber m.E. – im Zeichen seiner nicht unproblematischen Analogisierung von Nationalsozialismus und Kulturindustrie – generalisiert: Im Faschismus wie in der »verwalteten Welt« habe Ideologie gar keinen Wahrheitsanspruch mehr, welcher die Bedingung für die Idee des »notwendig falschen Bewusstseins« war. Vielmehr hätten sich die Ideologeme des Faschismus völlig von einer Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Realität abgekoppelt, seien eigentlich nur mehr psychologisch zu erklären: als Wahrnehmung- und Denk-»Tickets«, die vollkommen willkürlich würden, solange sie die psychischen Funktionen der Selbststabilisierung erfüllen. Adorno begründet hier die Problematisierung des Marx'schen Ideologiebegriffs historisch, aber es wäre die Frage, ob es hier nicht auch um eine Frage der Gegenstände ginge: dass Marx sich v.a. geschlossene philosophische Diskurse anschaute, Adorno dann aber eher Mentalitäten – und weniger argumentierende denn emotionalisierende Propaganda. Gerade die Antisemitismus-Analysen (auch die im letzten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*) zeigen ja, dass die ideologiekritische Perspektive nicht einfach durch die sozialpsychologische ersetzt werden kann, diese vielmehr erst einmal nebeneinander gesetzt werden und miteinander zu vermitteln wären.

Wahrscheinlich hilft es, die Gegenstände und Ebenen analytisch klarer voneinander zu unterscheiden: die Warenproduktion, gesellschaftliche Diskurse und ihre Verschiebungen, habitualisierte Praxen, die Realität der Phantasmen, massendynamische Prozesse etc. Diese stehen aber nicht einfach nebeneinander, sondern in einem Vermittlungszusammenhang. Adorno steht für mich für das (vielleicht nie gelingende) Bemühen darum, diesen Zusammenhang durch seine Widersprüche und Brüche hindurch als Gesamtzusammenhang zu begreifen. M.E. hieße das auch, mögliche Konflikte zwischen unterschiedlichen Ansätzen und Perspektiven wieder als Ausdruck gesellschaftlicher Konfliktlagen zu lesen.

Vielleicht ist das auch eine Möglichkeit, die Differenzen zwischen Theoretiker\_innen der Gesellschaftskritik und des Politischen – wenn eine solche Unterscheidung überhaupt gemacht werden kann – anders zu beleuchten, nämlich als Teil einer gesellschaftlichen Aporie: dass gerade eine Kritik, die das totalisierende Ganze in den Blick zu nehmen versucht, zwar Prozesse und Zusammenhänge zu erfassen vermag, die ›bescheideneren‹ Perspektiven verborgen bleiben, gleichzeitig aber auch tatsächlich handlungslähmend wirkt. Theoretiker\_innen des Politischen oder der ›praktischen Kritik‹, denen es aber gerade um das Auffinden von Lücken und Brüchen geht, müssen wohl notwendig gegen solche ›Großtheorien‹ opponieren, nur schon, weil Sprache und Theoriebildung auch performativ wirken. Natürlich soll es nicht darum gehen, bei dieser Aporie arbeitsteilig stehenzubleiben: Die Positionen sollen sich gerade kritisch durchdringen, die Gesellschaftstheorie muss sich von den emanzipatorischen Impulse und Praktiken herausfordern lassen und sie zu begreifen versuchen, genauso wie die politische Praxis ein theoretisches Verständnis gesellschaftlicher Dynamiken benötigt. Aber die Spannung lässt sich wohl erst da auflösen, wo die versteinerten Verhältnisse tatsächlich sich verflüssigt haben, die Totalität sich in einem Auflösungsprozess befindet.

RS: Gerade deinen letzten Absatz finde ich extrem hilfreich. Ich versuche von dort her noch mal ein paar Gedanken zum Verhältnis von Politik und Kritik zu formulieren. Es spricht sicher viel dafür, der Politik mehr Praxisbezug zuzusprechen als der Kritik. Die Kritik mit dem Kontemplativen in Zusammenhang zu bringen, halte ich dagegen für eher problematisch. Ich denke, dass es für alle Formen der Kritik entscheidend ist, sich zu positionieren, etwas zurückweisen zu wollen – meist im Namen eines Besseren, das stattdessen gewollt wird. Die affirmativen Dimensionen der Kritik sind von den negativen m.E. gar nicht zu trennen. Auch da, wo Kritik nur unterbricht oder verlangsamt oder verschiebt, ist das immer mit der Hoffnung verbunden, etwas Anders aufscheinen zu lassen, das man vielleicht noch gar nicht sagen kann.

Wenn das stimmt, wenn also Kritik immer etwas will (es sei denn, man spricht über transzendente Kritik, aber ich glaube, dass wir das beide nicht tun), dann ist sie auf Praxis zumindest bezogen und macht nur in diesem Bezug Sinn. Ich würde also sagen, dass Kritik in ihrer Positioniertheit politisch ist, allerdings (noch) nicht in dem engeren Sinn, dass sie auch schon Organisationsformen bzw. -praktiken zur Verfügung stellen würde. Formen der Organisierung zu finden wäre dann Politik im engeren Sinn. Vermutlich ist diese Positioniertheit in ihrer von mir behaupteten Politizität noch klärungsbedürftig. Denn nicht jedes Wollen, jedes Positioniert-Sein, auf/gegen etwas Gerichtet-Sein, ist ein politisches – es könnte sich um einen ziemlich individuellen Narzissmus handeln.

Herrschafts- und Ideologiekritik hingegen, wie wir sie seit Deinem Auftakt zu diesem Gespräch als das geteilte Anliegen unterstellt haben, ist tatsächlich eine auf Politik bezogene Angelegenheit, weil sie auf *Strukturen* der Herrschaft oder der Ohnmacht in dem von Horkheimer (und Marx) übernommenen Sinn zielt: Strukturen, die wir mittragen, obwohl sie auch gegen uns arbeiten. Das klingt wie ein klassischer Ideologie-Begriff könntest du jetzt einwenden. Und ich hätte nichts dagegen, wenn ein solcher Strukturbegriff nicht nur (falsche) *Bewusstseinsstrukturen* meint (und auch kein abgeschlossenes Ganzes im Sinn des Strukturalismus). Vielmehr kann es nur darum gehen, von einem bestimmten Punkt aus, eine möglichst vieldimensionale Beschreibung (Analyse ist vermutlich ein zu distanzierter Begriff) geben, und zwar in genau dem von dir ins Spiel gebrachten Sinn, dass man herauszufinden sucht, wann sich wie kapitalistische Re-Produktionsverhältnisse mit Rassismen und Sexismen überlagern. Ich finde den Anspruch, hier so etwas wie eine Totalität im Sinn von Komplexität beschreiben zu wollen, nicht nur verständlich, sondern richtig. Vor allem wenn »Totalität« nicht im Sinn von Gesamtbild, sondern als Erfassung der Überlagerungsdichte von Herrschaftsstrukturen an bestimmten Punkten oder in bestimmten Bereichen verstanden wird. Der Anspruch auf Totalität darf in meinen Augen nicht implizieren, dass man erst dann urteilt, kritisiert oder im engeren Sinn Politik macht, wenn man die vollkommene Totalität, das Ganze gefunden hat. Das wäre eine Entpolitisierungsstrategie mit den Mitteln des unendlichen Aufschubs.

Bei aller immer mitzudenkenden Arbeitsteiligkeit – gesellschaftliche Totalitäten im Sinn von Herrschaftsüberlagerungen zu beschreiben und zu reflektieren ist nun mal nicht dasselbe wie sich zu organisieren – sind auch Beschreibungen von totalisierenden Herrschaftsstrukturen politische Positionierungen. Genauso falsch wird es aber, wenn man diese Positionierungen als Politik im Sinn dessen, was ich oben Organisation genannt habe, ausgibt – so als wäre das Reflektieren und analysierende Beschreiben die bessere, gründlich, fundiertere oder was auch immer Politik –, dahinter verbirgt sich meist eine Form von Expertokratie. Wenngleich die Politik der Kritik und die der Organisation oft weit voneinander entfernt sind, so muss diese Ferne doch auch als Teil einer aufgezwungenen Arbeitsteilung mitreflektiert werden und als veränderungswürdige. Weil wir das Falsche dieser Ferne immer wieder spüren sind ja kritische Denker\_innen (Foucault, Arendt etc.) so spannend, die sich in beiden Welten der Politik aufhalten, ohne über das Trennende zwischen ihnen zu schweigen und ohne zu behaupten, es gäbe hier einen Mittelweg. Mir ist es wichtig, dass die von dir genannte Spannung zwischen dem Anspruch, Totalitäten begreifen zu wollen und lokal agieren zu müssen, immer wieder auch in Personalunion – in derselben Person, in derselben Gruppe – ausagiert wird. Sie dürfen einander gerade im Namen der Kritik nicht in Ruhe lassen, was leicht passiert, wenn man die Analyse den Ideologietheoretikern überlässt und die praktischere Kritik den Aktivistinnen. Der Anspruch, eine solche wechselseitige Unruhe zu produzieren und auszuhalten, richtet sich nicht nur gegen die Aufspaltung in die falschen Pole Expertokratie (wofür der scientistische Marxismus nur ein Beispiel von vielen wäre) und reflexionsfeindlicher Aktivismus, sondern – worauf du ja auch schon hingewiesen hast – in eins damit gegen die Vereinseitigungen von fatalistischen Totalitätskonstruktionen einerseits und dem vitalistischen Glauben an Handlungsmacht auf der anderen Seite.

Irgendwie quer oder transversal zu dieser Unruhe zwischen der Totalen, die in ihrer Isolation nur neue Ohnmacht produziert, und dem Lokalen, das in der Gefahr steht, lokale

Eingriffe als Indiz des ubiquitären Widerstands zu sehen, steht die Unruhe zwischen dem geduldigen Ent-lernen und Weg-üben von habituellen Praktiken auf der einen Seite und revolutionären, plötzlichen, ereignishaften Eingriffen auf der anderen. Man wird sicher nicht sagen können, dass das geduldige Ent-lernen eines Tages notwendig zur siegreichen Revolte führt, aber ohne solches (bewusst subjektivierendes) Üben drohen Revolten, wenn sie überhaupt zustande kommen, sich in momentanen Aufschreien zu erschöpfen bzw. sich auf solche blinde Aufschreie derjenigen, die sich angeblich nicht ordentlich artikulieren können, reduzieren zu lassen. In dieser zweiten Hinsicht der Unruhe finde ich Foucaults Überlegungen zu den antiken Kynikern sehr spannend (vgl. Foucault 1983/84). Zumindest in Foucaults Rekonstruktion war ihr Leben dem Versuch gewidmet, einerseits mit einer großen Offenheit für das Scheitern Lebenspraktiken zu lernen, die auf ein kritisches Ent-lernen der vorherrschenden Sitten und Bräuche zielen; andererseits haben die Kyniker ihr Leben Foucault zufolge unter das Gesetz der *parrhesia*, der punktuellen, oft spektakulären (mir manchmal zu heroischen) und das eigene Leben aufs Spiel setzenden Kritik gestellt. Nimmt man diese beiden Unruhen zusammen – ich nenne sie bewusst nicht Aporien, um der Möglichkeit statt der Unmöglichkeit einen Teppich auszurollen – ernst und zusammen, so hat man vielleicht zumindest die Atmosphäre des Spannungsfeldes, das die Kritik – heute, und das soll nicht immer so bleiben – braucht, um leben zu können.

**MB:** Diese von dir beschriebene, zähe Emanzipationsarbeit auf der Subjekt- und wohl auch intersubjektiven Seite scheint mir mit dem langwierigen psychoanalytischen Prozess verwandt zu sein: »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«. In diesem Dreischritt sollen geronnene, habitualisierte Muster aufgelöst werden und damit Öffnungen für neue, v.a. bewusstere Entscheidungen und Beziehungen zu anderen und sich selbst geschaffen werden. Das Ziel der Psychoanalyse ist es, die im analytischen Setting stattfindende »endliche« in eine »unendliche« Selbstanalyse überzuführen, einen nie endenden Prozess der Auseinandersetzung mit sich selbst. Und natürlich kann und soll ein solcher Reflexions- und Selbstveränderungsprozess, der stets auch das gesellschaftliche Bedingungsgefüge im Blick haben muss, gegen das er ja ankämpft, auch jenseits eines einzelanalytischen Settings in gemeinsamer Aktivität stattfinden.

**Summary:** This conversation explores the possibilities and forms of contemporary social criticism. Based on reflections about Horkheimer and Adorno's critical theory, both authors discuss recent criticism of social criticism next to perspectives and categories of critical theories, the challenge of overlapping power structures and different subject-matters. Additionally, they explore the relationship between criticism and politics as well as the connections between theory and practice. In the end, they address the contribution of psychoanalytical social psychology to critical theory and practice.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1927): Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. In: *Gesammelte Schriften* 1, S. 79–322.
- Adorno, Theodor W. (1953/54): Beitrag zur Ideologienlehre. In: *Gesammelte Schriften* 8, S. 457–477.
- Adorno, Theodor W. (1969): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. In: *Gesammelte Schriften* 8, S. 354–370.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer Max (1956): *Towards a New Manifesto*. London/New York: Verso 2011.
- Anderson, Kevin B. (2010): *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Badiou, Alain (2004): *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmatismus*. Berlin: Merve 2007.
- Becker-Schmidt, Regina (1991): Individuum, Klasse und Geschlecht aus der Perspektive der Kritischen Theorie. In: Zapf, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York: Campus, S. 283–394.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Eve (1999): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK 2003.
- Bourdieu, Pierre (1977): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000.
- Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Dussel, Enrique (1998): Beyond Eurocentrism. The World-System and the Limits of Modernity. In: Jameson, Frederic & Miyoshi, Masao (Hg.): *The Culture of Globalization*. Durham and London: Duke University Press, S. 3–31.
- Foucault, Michel (1982/83): Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
- Foucault, Michel (1983/84): Der Mut zur Wahrheit, Vorlesung am Collège de France (1983/84). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
- Graeber, David (2011): *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Stuttgart: Klett-Cotta 2012.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1933): Dämmerung. Notizen in Deutschland. In: *Gesammelte Schriften* 2, S. 312–452.
- Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Gesammelte Schriften* 4, S. 162–216.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer 1988.
- Klinger, Cornelia & Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. *Transit – Europäische Revue* 29, 72–96.

- Rancière, Jacques (1983): Der Philosoph und seine Armen. Wien: Passagen 2010.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason. Toward A History of the Vanishing Present. Cambridge MA/London: Harvard University Press.
- Truman, Andrea (2002): Feministische Theorie. Stuttgart: Schmetterling.

### **Anschriften der Verfasserin und des Verfassers**

Markus Brunner  
Neustiftgasse 109/17–19  
A–1070 Wien  
*E-Mail:* brunner@agpolpsy.de

Ruth Sonderegger  
Eroicagasse 7/4/7  
A–1190 Wien  
*E-Mail:* R.Sonderegger@akbild.ac.at

# Freie

Zeitschrift für

# Assoziation

das Unbewusste in Organisation und Kultur

 **Psychosozial-Verlag**

# Inhalt

15. Jahrgang, (2012)  
Heft 3+4

<b>Editorial</b>	5
Markus Brunner, Nicole Burgermeister, Jan Lohl, Marc Schwierting und Sebastian Winter (Gastherausgeber) »Das Zerschlagene zusammenfügen« Reflexionen zum Projekt einer Geschichtsschreibung der psychoanalytischen Sozialpsychologie	
<i>Zur Geschichte psychoanalytischer Sozialpsychologie</i>	
Markus Brunner, Nicole Burgermeister, Jan Lohl, Marc Schwierting und Sebastian Winter <b>Psychoanalytische Sozialpsychologie im deutschsprachigen Raum</b>	15
Geschichte, Themen, Perspektiven	
<i>Vertiefte Perspektiven: Subjekt und Kritik</i>	
Christine Kirchhoff <b>Neues vom Felsen</b>	79
Psychoanalytische Sozialpsychologie mit Rücksicht auf die Subjekttheorie	
Markus Brunner und Ruth Sonderegger <b>Im Dickicht der Gesellschaftskritik</b>	91
Ein Gespräch über alte und neue Verstrickungen, Widerstände und Befreiungen	
<i>Kommentare zum Text von Brunner, Burger- meister, Lohl, Schwierting und Winter</i>	
Hans-Joachim Busch <b>Einige Anmerkungen zur Lage analytischer Sozialpsychologie</b>	109
Robin Iltzsche, Olivier Rojon und Tom David Uhlig <b>»Originäre Frankfurter Einsichten«</b>	113
Zur Lage der psychoanalytischen Sozialpsychologie in der akademischen Psychologie	

# Inhalt

15. Jahrgang, (2012)  
Heft 3+4

Mariella Schlömer Sichtweise einer Psychologiestudentin auf die psychoanalytische Sozialpsychologie	117
Angelika Ebrecht-Laermann Kommentar: Psychoanalytisches Denken und kritische Sozialpsychologie	123
Angela Kühner Für eine postheroische Sozialpsychologie	127
Tove Soiland Die Perspektive der sexuellen Differenz: Eine andere Verknüpfung von Marxismus und Feminismus	131
Katharina Liebsch Die ontologische Dimension von Geschlecht erforschen Anknüpfungspunkte für die sozialwissenschaftliche Geschlechterforschung	137
Marco Roock Arbeit als »systematisch verstümmelte Praxis« Zum Begriff der Subjektivierung von Arbeit aus psychoanalytisch-sozialpsychologischer Sicht	143
Kai Schiewek Über den Wert eines Studiums der kritischen Sozialpsychologie in der praxis-orientierten Tätigkeit der Gemeinwesenarbeit	149
Die Autorinnen und Autoren	155
Bezugshinweise	158