

“Filosofía después del Holocausto”  
Sociedad de Estudios de Teoría Crítica

“Filosofía después del Holocausto”  
Sociedad de Estudios de Teoría Crítica

**Das Veralten der Kritischen Theorie**  
*Detlev Claussen*

**El envejecimiento de la Teoría Crítica**  
*Detlev Claussen*

Traducción de Jordi Maiso

Seminario Internacional  
*Actualidad de la Teoría Crítica*

Seminario Internacional  
*Actualidad de la Teoría Crítica*

5 de noviembre de 2010

5 de noviembre de 2010

Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC)  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC

Instituto de Filosofía (CCHS/CSIC)  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC



*Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen lassen.*

*Theodor W. Adorno, 1944*

*Denken ist unwissenschaftlich.*

*Theodor W. Adorno, 1945*

*Was veraltet ist, ist deswegen nicht falsch.*

*Herbert Marcuse, 1963*

Wir leben in einer Gesellschaft, die keinen Begriff von sich selber hat. Vor Schlagwörtern kann man sich kaum retten: Globalisierung soll die neue Epoche kennzeichnen. Aber wann hat sie begonnen? Und kennzeichnet das Stichwort Globalisierung die Einheit der Epoche? Die Gesellschaftswissenschaften machen auf der Suche nach neuen schlagkräftigen Stichwörtern fleissig mit; weil sie nur in der massenmedialen Vermittlung beweisen können, dass sie nicht überflüssig geworden sind. Die Differenz zwischen Akademie und Kulturbetrieb verschwindet. Der Bürger des 19. Jahrhunderts hatte ein ambivalentes Verhältnis zur Theorie: „Grau ist alle Theorie“ heißt es in Goethes Faust und auch bei Hegel hebt die Eule der Minerva erst in der Abenddämmerung zum Flug an. Wo soll in der bunten Welt der Globalisierung, in der alles in Echtzeit abläuft, die Theorie ihren Platz haben? Und schon gar eine Kritische, von der berühmte Leute im 20. Jahrhundert behauptet haben, man müsse sie anschlussfähig an den Wissenschaftsbetrieb machen? Kann man legitimerweise zwischen einer authentischen Kritischen Theorie und einer uptodaten akademisierten Version unterscheiden? Waren ihre Heroen des 20. Jahrhunderts –Horkheimer, Adorno und Marcuse- nicht selber nur Professoren? - *last german professors*, wie der in Berkeley 1993 verstorbene Leo Löwenthal ironisch anmerkte. Ist die Kritische Theorie nicht mit der Zeit selber eine traditionelle geworden und hat sie sich nicht damit selbst überholt?

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

*La tarea casi irresoluble consiste en no dejarse atontar por el poder de los otros ni por la propia impotencia*

*Theodor W. Adorno, 1944*

*El pensamiento es acientífico*

*Theodor W. Adorno, 1945*

*Lo que está envejecido no es por ello falso*

*Herbert Marcuse, 1963*

Vivimos en una sociedad que carece de un concepto de sí misma. No hay manera de ponerse a salvo de los eslóganes: la globalización debería caracterizar a la nueva época. Pero ¿cuándo ha comenzado? ¿Señala la consigna globalización la unidad de la época? Las ciencias sociales toman parte diligentemente en la búsqueda de nuevas y contundentes consignas – porque sólo a través de la mediación de los medios de masas pueden probar que no han llegado a ser superfluas. La diferencia entre la academia y la industria cultural desaparece. El burgués del siglo XIX tenía una relación ambivalente con la teoría: toda teoría es gris, se dice en el *Fausto* de Goethe, y en Hegel la lechuza de Minerva sólo alza su vuelo al atardecer. En el variopinto mundo de la globalización, en el que todo se desarrolla en tiempo real, ¿dónde podría tener su sitio la teoría? Especialmente una Teoría Crítica, sobre la cual, ya en el siglo XX, gente célebre afirmó que tendría que convertirse en algo conectable a la actividad científica. ¿Se puede distinguir legítimamente entre una auténtica Teoría Crítica y una versión academizada y *up to date*? ¿Acaso fueron sus grandes figuras del siglo XX –Horkheimer, Adorno y Marcuse– otra cosa más que meros profesores? – *Last german professors*, como señaló irónicamente Leo Löwenthal, fallecido en Berkeley en 1993. Con el paso del tiempo, ¿no se ha convertido la Teoría Crítica en teoría tradicional y de este modo se ha superado a sí misma?

Horkheimer y sus colaboradores llegaron a ser profesores alemanes sin quererlo, porque en el exilio la Teoría Crítica había perdido su independencia económica. Para poder llevar adelante la Teoría Crítica, en 1948 Horkheimer optó por el retraso de la universidad alemana frente a la avanzada actividad científica de los Estados Unidos. Durante mucho tiempo, los historiadores del pensamiento en la estela de Jürgen Habermas han percibido la Teoría Crítica de forma distorsionada como un programa de investigación interdisciplinar. Este programa resultaba atractivo ante la situación universitaria alemana en los años sesenta del pasado siglo. Pero el precio de esta distorsión era elevado: privaba a la Teoría Crítica de su sustancia, es decir, **la experiencia social e histórica**.

Das zentrale Werk, das die Kritische Theorie zu einer von allen Formen des Marxismus unterscheidbare kritische Gesellschaftstheorie machte, die „Dialektik der Aufklärung“ wurde am einflussreichsten von Jürgen Habermas und seinen Schülern historisiert - als Ausfluss einer kulturpessimistischen Stimmung Mitte der 40er Jahre in seiner Bedeutung marginalisiert. Dem Fortschritt kommunikativer Handlungsfähigkeit stand ein solches Werk nur im Wege. Mitte der 80er Jahre begann Jürgen Habermas mit seiner eigenen *invention of tradition*, die Kritische Theorie zu einem Geschäft von akademischen Generationen machte. Habermas selbst blieb fixiert auf die linguistische Philosophie, der gegenüber die kritische Theorie Adornos als eine altmodische „Bewußtseinsphilosophie“ erschien. Habermas' akademischer Hauptkonkurrent wurde der Verwaltungswissenschaftler Luhmann mit seiner kritiklosen „Systemtheorie“, dem er auf diesem Wege zu Weltruhm verhalf. Im Bewusstsein der Öffentlichkeit hatte der Kommunikationstheoretiker Habermas mit seiner Rückkehr auf einen Frankfurter Lehrstuhl Mitte der 80er Jahre den 1969 verstorbenen Adorno beerbt und man sprach lieber von Frankfurter Schule als von Kritischer Theorie.

„Frankfurter Schule“ ist ein unspezifischer Medienname, der in den 20er Jahren ironischerweise für Horkheimers akademischen Frankfurter Rivalen Karl Mannheim und seine Schüler verwendet wurde,; in den sechziger Jahren, während des Positivismusstreits grenzte man mit ihm die Frankfurter gegen die Kölner Schule der Soziologie ab; mit Martin Jays Pioniermonographie „*Dialectical Imagination*“ wurde „Frankfurter Schule“ zum Synonym für das Frankfurter „Institut für Sozialforschung“, das nach Adornos Tod 1969 schon zu einem konkurrierenden Forschungsinstitut unter anderen im ganz normalen akademischen Betrieb geworden war. „Kritische Theorie“ hatte aber seit Horkheimers programmatischer Schrift im Jahre 1937 „Traditionelle und kritische Theorie“ einen spezifischen Sinn; sie richtete sich gegen die damals vorherrschenden Formen der traditionellen Theorie: die akademische Philosophie und alle Formen des parteimäßig organisierten Marxismus. In der Erfahrung des amerikanischen Exils wurde dieser Ansatz erweitert zu einer Kritik des Szientivismus, der professionalisierten akademischen Wissenschaft: *Eclipse of Reason* nannte Horkheimer die Arbeit, mit der er sich 1947 an die amerikanische Öffentlichkeit wandte. Die zentralen Lehrstücke blieben lange Zeit verborgen: Die „Zeitschrift für Sozialforschung“ war bis in die 70er Jahre nur schwer zugänglich, die „Dialektik der Aufklärung“ lag seit 1947 unverkauft in den Kellern des Amsterdamer Querido Verlages und die „*Authoritarian Personality*“ musste man schon in Spezialbibliotheken ausleihen, obwohl sie im akademischen Amerika ein spektakulärer Erfolg wurde. Amazon gab es noch nicht. Es waren Studenten von Horkheimer und Adorno, die zu Beginn der sechziger Jahre die alten Schriften aus der Exilzeit ausgruben und als Raubdrucke zirkulieren liessen. Adorno hatte sich das gewünscht; Horkheimer verspürte bis in seine letzten Lebensstage ein Unbehagen; er wollte nicht den Eindruck einer falschen Kontinuität erwecken; denn das, was zwischen 1939 und 1945 geschah, hatte den Sinngehalt der Kritischen Theorie verändert.

La *Dialéctica de la Ilustración*, la obra clave que permitía distinguir la Teoría Crítica –en tanto que teoría crítica de la sociedad– del resto de versiones del marxismo, fue historizada por Jürgen Habermas y sus alumnos con un gran impacto sobre su recepción; al ser caracterizada como un efluvio del pesimismo cultural de mediados de los años cuarenta, su importancia fue marginalizada. Una obra semejante no constituía sino un obstáculo para el progreso de la capacidad de acción comunicativa. A mediados de los años ochenta, Jürgen Habermas empezó su propia *invention of tradition*, que convertía a la Teoría Crítica en un asunto de generaciones académicas. El propio Habermas permaneció fijado en una filosofía del lenguaje frente a la cual la Teoría Crítica de Adorno aparecía como mera filosofía de la conciencia pasada de moda. Su principal competidor académico era el científico de las administraciones Luhmann con su acrítica teoría de los sistemas, a la que el propio Habermas ayudaría a alcanzar fama mundial. Con su regreso a una cátedra en Fráncfort a mediados de la década de 1980, la conciencia pública pasó a considerar a Habermas, el teórico de la comunicación, como heredero de Adorno –fallecido en 1969–, y se hablaba más bien de Escuela de Fráncfort que de Teoría Crítica.

Escuela de Fráncfort es un nombre mediático e inespecífico que, irónicamente, en los años veinte se usaba para designar a los rivales de Horkheimer en Fráncfort: Karl Mannheim y sus alumnos. En los años sesenta, durante la disputa del positivismo, el término servía para distinguir a la Escuela de Fráncfort de la Escuela de Colonia. Con el estudio pionero de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, el vocablo se convirtió en sinónimo del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, que sin embargo tras la muerte de Adorno pasó a ser un simple instituto de investigación que competía con otros en el sistema académico. En cambio, desde el escrito programático de Horkheimer de 1937 Teoría tradicional y teoría crítica, el término Teoría Crítica tenía un sentido específico; se dirigía contra las formas entonces predominantes de teoría tradicional: la filosofía académica y todas las formas de marxismo organizadas de acuerdo con un partido. Con la experiencia del exilio americano, el planteamiento de la Teoría Crítica se amplió para dar lugar a una crítica del cientifismo, de la ciencia académica profesionalizada: *Eclipse of Reason* fue el nombre del trabajo con el que Horkheimer se dirigió a la esfera pública estadounidense. Las piezas didácticas fundamentales de esta teoría permanecieron mucho tiempo escondidas: hasta los años setenta, la *Zeitschrift für Sozialforschung* era difícilmente accesible, los ejemplares no vendidos de *Dialéctica de la Ilustración* se apilaban en los sótanos de la editorial Querido de Amsterdam y *La personalidad autoritaria* sólo podía sacarse en préstamo en bibliotecas especiales –pese a que llegaría a ser un éxito en el panorama académico estadounidense–. Por aquel entonces aún no había Amazon. Fueron estudiantes de Adorno y Horkheimer quienes desenterraron los viejos escritos de la época del exilio y los pusieron en circulación en forma de copias piratas. Adorno había deseado algo semejante, pero a Horkheimer le causó un malestar que le afligió hasta sus últimos días: no quería causar una impresión de falsa continuidad. Porque lo que había ocurrido entre 1939 y 1945 había transformado el sentido de la Teoría Crítica

Die sowjetischen Verhältnisse waren schon vorher, spätestens seit den Moskauer Prozessen 1936, Gegenstand der Kritik gewesen; aber die kritischen Theoretiker waren nahezu die ersten, denen die weltgeschichtliche Bedeutung dessen nicht verborgen blieb, was kulturindustriell inzwischen Holocaust oder Shoah genannt wird. Führt die Erfahrung einer gescheiterten Revolution zur Ausformulierung eines Konzepts von Kritischer Theorie, so nahm die Kritische Theorie konkrete Gestalt erst mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit einer Revolution. Erst in diesem Bewusstsein lassen sich „Minima Moralia“ formulieren, deren Aktualität schon bei unmittelbarer Lektüre – 60 Jahre nach ihrer ersten Formulierung – ins Auge springt.

Im Gepäck trägt die Kritische Theorie seit Beginn der vierziger Jahre das Vermächtnis Walter Benjamins, in Kurzform seine „Geschichtsphilosophischen Thesen“, die er über die Grenze des von den Nazis beherrschten Mitteleuropas nach Spanien schleppte. Doch die Grenzer liessen ihn nicht passieren; aber sein Wissen gelangte nach New York. Der Abschnitt „Vermächtnis“ steht am Ende des 1945 geschriebenen zweiten Teils der „Minima Moralia“. Der hektografierte Sammelband „Walter Benjamin zum Gedächtnis“ (1942) hatte bündig an das erinnert, was Walter Benjamin für die Genese der Kritischen Theorie bedeutet. Aber die Zahl derer, die nach einem sehr klugen Wort Brechts „bereit sind, so was wenigstens mißzuverstehen (Arbeitsjournal 9.8.41, S. 294), war damals schon sehr klein. Die Sprache der Kritischen Theorie ist nicht deutsch oder englisch, sondern dialektisch. Die Zahl derer, die sie beherrschen, ist nicht unbedingt größer geworden. **Aber im Ernst kann es keine Kritische Theorie ohne Dialektik geben.** „Dialektisches Denken ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitteln zu durchbrechen. Aber indem es dieser Mittel sich bedienen muß, steht es in jedem Augenblick in Gefahr, dem Zwangscharakter selber zu verfallen: die List der Vernunft möchte noch gegen die Dialektik sich durchsetzen.“ (MM, 4, S. 171)

Das zwanzigste Jahrhundert, das wir mit Eric Hobsbawm *short century* nennen, war das Jahrhundert der Kritischen Theorie. Zeitlich gerahmt wird es von der Russischen Oktoberrevolution 1917 und dem Untergang der realsozialistischen Welt 1989/90. Die Oktoberrevolution hatte explosionsartig Nationalstaatsbildungen weit über Europa hinaus stimuliert – weit mehr noch als die Napoleonischen Kriege zu Beginn des *long century* (1789 bis 1815). Nationale Befreiungsbewegungen kennzeichneten den säkularen Prozess der Dekolonisierung, der mit dem Untergang des südafrikanischen Apartheidregimes 1992 endete. Im Innern des *short century* vollzogen sich die zivilisatorischen Katastrophen: **Auschwitz** und der **Archipel Gulag**. Ich halte bewusst an diesen Namen fest, weil die Geschehnisse, die sie bezeichnen, sich dem Begriffe verweigern und gleichzeitig selber ein Moment der Begriffszerstörung sind, denen Adorno im Gefolge von Benjamin nachgegangen ist. Eine List der Vernunft ist nicht mehr denkbar; und auch die schalsten Formulierungen vom „Ende der Geschichte“ und vom Triumphzug des Kapitalismus, die um 1990 im Schwange waren, blieben leere Abstraktionen, die einzig in der törichtesten Formulierung von den USA als der „einzig verbliebenen Supermacht“ konkretere Gestalt anzunehmen schienen. Der Übergang vom *short century* in die Gegenwart wird intellektuell eher durch ein Phänomen markiert, für das Hegel ein treffendes Wort hatte: **Begriffslosigkeit**. Nur deswegen konnte so ein Wort wie Globalisierung zum *catchword* der Gegenwart werden.

Las condiciones en la Unión Soviética ya habían sido criticadas antes, a más tardar con los procesos de Moscú de 1936; pero los teóricos críticos fueron prácticamente los primeros a los que no se les escapó el significado en términos de historia universal de un suceso que ha pasado a denominarse –con términos de industria de la cultura– Holocausto o Shoah. Si la experiencia de la revolución malograda llevó a la formulación de un concepto de Teoría Crítica, ésta sólo adquirió forma concreta con la toma de conciencia de la imposibilidad de la revolución. Sólo desde esta conciencia puede formularse *Minima moralia*, cuya actualidad salta a la vista ya en una primera lectura, sesenta años después de su primera redacción.

Desde comienzos de los años cuarenta, la Teoría Crítica lleva en su equipaje la herencia de Walter Benjamin, en la forma abreviada de sus Tesis de filosofía de la historia, que él llevaba consigo cuando atravesó la frontera centroeuropea, dominada por los nazis, hasta llegar a España. La policía de frontera no le dejó pasar, pero sus conocimientos llegaron hasta Nueva York. El fragmento Herencia se encuentra al final de la segunda parte de *Minima moralia*, escrita en 1945. La monografía hectografiada *En memoria de Walter Benjamin* (1942) había recordado de modo conciso la importancia de Benjamin para la génesis de la Teoría Crítica. Sin embargo ya entonces eran pocos quienes –siguiendo la astuta expresión de Brecht– estaban preparados al menos para malinterpretar algo semejante. Su número no ha aumentado necesariamente desde entonces. **Y sin embargo sin dialéctica no puede haber teoría crítica.** “*El pensamiento dialéctico es el intento de quebrantar el carácter coactivo de la lógica con sus propios medios. Pero, en la medida en que tiene que servirse de estos medios, está en todo momento en peligro de sucumbir a dicho carácter coactivo: la astucia de la razón podría imponerse todavía a la dialéctica*”. El siglo XX, que llamamos con Eric Hobsbawm *short century*, fue el siglo de la Teoría Crítica. Su arco temporal abarca desde la Revolución rusa de 1917 hasta el hundimiento del socialismo real en 1989/90. Como si de una explosión se tratara, la Revolución de Octubre estimuló la formación de estados nacionales mucho más allá de Europa – mucho más aún que las guerras napoleónicas al comienzo del *long century* (1789-1815). Los movimientos de liberación nacional marcaron el proceso secular de descolonización, que finalizó con el hundimiento del régimen del apartheid sudafricano en 1992. En el seno del *short century* tuvieron lugar catástrofes civilizatorias: **Auschwitz** y el **Archipiélago Gulag**. Me aferro conscientemente a estos nombres, porque los acontecimientos que señalan rehuyen los conceptos y son al mismo tiempo un momento de la destrucción del concepto, que Adorno estudiara siguiendo a Benjamin. Ya no puede pensarse en una astucia de la razón, e incluso las más insípidas formulaciones del fin de la historia y de la marcha triunfal del capitalismo, que estaban de moda en los años noventa, no dejaron de ser abstracciones vacías que sólo parecían cobrar forma concreta en las necias afirmaciones sobre los Estados Unidos como única superpotencia restante. Desde el punto de vista intelectual, la transición desde el *short century* hasta el presente está marcada por un fenómeno para el que Hegel tenía un término adecuado: **ausencia de concepto**. Por ello una palabra como globalización ha podido convertirse en *catchword* del presente.

**Das Medium der Dialektik ist der Begriff – und sein Anderes.** Es wäre ein törichtes Verfahren, einer begriffslosen Wirklichkeit von aussen Begriffe aufzwingen zu wollen. Aber genau dieses Verfahren ist ein Signum des gegenwärtigen kulturindustriellen Betriebes, in den sich die Wissenschaften integrieren. Neue Wörter wie „Wissengesellschaft“ oder „Risikogesellschaft“ sind eher *labels* denn Begriffe; alte Wörter wie Nation und Ideologie werden wie leere Container benutzt; aber ihre begriffliche Dimension wird verkannt. Die *Anstrengung des Begriffs* ist die Aufgabe, die Hegel jeglicher kritischen Theorie hinterlassen hat. Sie ist der Motor des dialektischen Denkens; auf diese Weise auch verknüpft mit den letzten Resten von Metaphysik, von der die akademische Philosophie der Gegenwart glaubt, sie hinter sich gelassen zu haben. Adornos über fünfzig Jahre alten „Meditationen zur Metaphysik“ sind erkennbar aktueller denn 1966, als sie formuliert und kaum verstanden wurden: „*Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden..., bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod.*“ (GS 6, S. 355) Wirklich Schlag auf Schlag fallen die Schlagwörter: Integration, Identität, Begriff. Wie konnte jemand damals behaupten, dies sei Reflex einer vergangenheitsfixierten düsteren Stimmung gewesen? Der Völkermord fand damals vor unseren Augen statt: Indochina. Der Völkermord hat nicht aufgehört: Das perennierende Leid Afghanistans steht *pars pro toto* für die endlosen gesellschaftlichen Konflikte der Dekolonisierung, die ihre Auswirkungen auf die Migrationsbewegungen in der ganzen Welt haben. Wie gedanken- und begriffslos muß eine Öffentlichkeit sein, die „**Integration**“ als höchstes Ziel der Innenpolitik verkündet, wie das besonders in der Bundesrepublik seit zwanzig Jahren selbstverständlich ist? Jedem, der sich nicht integriert, wird mit Strafe bis zur Ausweisung gedroht. Der Terror eines unifizierenden nationalen Identitätsideals schwebt über jeder öffentlichen Diskussion. Seit dreißig Jahren kämpft man vergeblich gegen den öffentlichen Gebrauch der Identitätskategorie als einer intellektuellen Keule an, mit der von Südspanien bis Gujarat, von Südafrika bis Sinkiang Menschen erschlagen werden. „Worte sind auch Taten“, hat der Idealist Hegel gesagt; er hatte recht damit und eine Kritische Theorie muss sich in dieser Tradition verstehen, die Worte ernst zu nehmen, Begriffe nicht als bloße Worte abzutun. Falsche Begriffe, das ist die Erfahrung des Übergangs vom *short century* in die Gegenwart, können lebensgefährlich sein.

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

**El medio de la dialéctica es el concepto – y lo distinto de éste.** Sería insensato querer imponer conceptos desde fuera a una realidad sin concepto. Pero esto es precisamente lo que caracteriza el funcionamiento de la industria de la cultura actual, en la que se inserta la actividad científica. Palabras como “sociedad del conocimiento” o “sociedad de riesgo” son más bien etiquetas que conceptos; en cambio viejos conceptos como nación e ideología son utilizados como contenedores vacíos, su dimensión conceptual es pasada por alto. El **esfuerzo del concepto** es el cometido que Hegel legó a toda teoría crítica. Éste es el motor del pensamiento dialéctico, que de este modo enlaza con los últimos restos de una metafísica que la filosofía académica actual cree haber dejado detrás de sí. Las “Meditaciones de metafísica” de Adorno, escritas hace más de cincuenta años, resultan notablemente más actuales que en 1966, cuando fueron formuladas y apenas entendidas: “*El genocidio es la integración absoluta, que se fragua allí dondequiera que los hombres son homogeneizados [...] hasta ser literalmente exterminados en tanto que desviaciones del concepto de su nulidad total. Auschwitz confirma el filosofema de que la pura identidad es la muerte*”. Las palabras clave caen una detrás de otra: integración, identidad, concepto. ¿Cómo pudo decirse entonces que esto fuera reflejo de una atmósfera sombría y fijada en el pasado? En ese momento el genocidio tenía lugar ante nuestros ojos: Indochina. Desde entonces el genocidio no ha cesado: el permanente sufrimiento de Afganistán representa *pars pro toto* los incontables conflictos sociales, que tienen repercusión sobre los movimientos migratorios en el mundo entero. ¿Hasta qué punto tiene que ser irreflexiva y carecer de concepto una sociedad para declarar la “**integración**” como fin supremo de la política interior, tal y como ocurre en la República Federal Alemana desde hace veinte años? A quien no se integra, se le amenaza con penas hasta la expulsión. El terror del ideal de identidad nacional unificadora planea sobre toda discusión pública. Desde hace treinta años se lucha en vano contra el uso público de la categoría de identidad como una maza intelectual con la que se machaca a seres humanos, desde el sur de España hasta Gujarat, desde Sudáfrica hasta Xinjiang. “Las palabras son también hechos”, escribió el idealista Hegel; tenía razón, y la Teoría Crítica debería comprenderse en una tradición que toma las palabras en serio, que no se deshace de los conceptos como si fueran meras palabras. La experiencia de la transición del *short century* hasta el presente revela que los conceptos falsos pueden ser mortalmente peligrosos.

La **experiencia** nos obliga a transformar los conceptos. Después del *short century*, después de Auschwitz y el Archipiélago Gulag, ya no se sostiene la idea de un universo racional. Nuestro pensamiento ha quedado aún más conmocionado que los espíritus ilustrados con el terremoto de Lisboa en 1755. Pero, pese a todas las rupturas socio-históricas, la Teoría Crítica se inserta en su tradición; la **experiencia que rebasa los conceptos** es constitutiva para el pensamiento. No se puede regresar a la filosofía académica. Lo que incita a la filosofía es otra cosa: “*La culpa de la vida que, como puro factum, roba el aliento a otra vida –según una estadística que complementa el abrumador número de los asesinados con la mínima cifra de los que se salvaron, como si hubiera sido previsto por el cálculo de probabilidades– ya no puede reconciliarse con la vida.*“

*Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewusstsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie.*“ (6, 357) Diese Schuld – und mit ihr die Angst – ist wahrhaft universal geworden. Der Schrecken universaler Vernichtung, der die zweite Hälfte des *short century* beherrscht hat, ist nach dem Ende des Kalten Krieges zwar vergessen, aber nicht kleiner geworden. Destruktionskraft wie noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit ist angehäuft worden – ein ganz anderes Potential für ein Ende der Geschichte, als es Hegel oder zweihundert Jahre später Frances Fukuyama erwartet haben. In einer großen Rede hatte Francis Delano Roosevelt der Welt eine „*Freedom from Fear*“ nach dem Sieg über den Nationalsozialismus und den japanischen Militarismus versprochen; die zweite Hälfte des *short century* hat auch dieses zweitgrößte Versprechen einer säkularisierten Menschheit nicht gehalten. Aber ebenso wie das erste Versprechen, die Hoffnung auf eine klassenlose Gesellschaft, die schon im *long century* ausgesprochen worden war, sind Klassenlosigkeit und Freiheit von Furcht keine blassen Ideale, sondern gesellschaftlich produzierte Bedürfnisse, die in den Menschen fortleben, die in der Lage sind, Erfahrungen zu machen. An sie knüpft die Kritische Theorie der Gegenwart an.

An der Kategorie der „Überlebensschuld“ ist der Begriff der „**Globalen Gleichzeitigkeit**“ gebildet worden, mit der die gegenwärtige Epoche vom *long* und vom *short century* abgegrenzt werden kann. Das Modell dieser Erkenntnisform Kritischer Theorie ist das Verhältnis der Kritischen Theoretiker „Weit vom Schuß“ in Kalifornien 1944, während in Europa und Asien ein Menschenleben nichts mehr wert ist. Aber noch findet dieses Wahrnehmen in einem Verhältnis der „**Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen**“ statt. Diesen überzeugenden Gedanken hatte der große Dialektiker Ernst Bloch in den zwanziger Jahren zur Erkenntnis der Weimarer Republik entwickelt, um aus ihr den Aufstieg des Nationalsozialismus und den drohenden Untergang der Arbeiterbewegung begreifen zu können. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen könnte das ganze *short century* signieren. Das Nebeneinander von Auschwitz und GuLag, von den Schrecken der Dekolonisierung und den Missgeschicken des nationalen Bewußtseins, die Franz Fanon messerscharf analysiert hat, nötigt zur Abkehr von einer Geschichtsphilosophie, die das *long century* nahegelegt hat. Die von inneren Widersprüchen zerrissene bürgerliche Gesellschaft würde die Menschheit vor die Alternative von Sozialismus oder Untergang in der Barbarei stellen. Das lange 19. Jahrhundert hatte erst die Ungleichzeitigkeit hervorgebracht, die dem vorausgegangenen Zeitalter der Aufklärung unbekannt war. Voltaire hatte sich noch auf Augenhöhe mit China gefühlt und in Konfuzius einen verwandteren Geist gesehen als in Kardinal Richelieu. Das emanzipatorische Ideal der aufgeklärten Geister war der Kosmopolitismus; aber es war ein abstrakter Kosmopolitismus, der sich von der konkreten Gestalt der modernen, der bürgerlichen Gesellschaft keinen Begriff machte. Die bürgerliche Gesellschaft im Gefolge der Französischen Revolution bedurfte der gleichzeitigen Dynamik der von England ausgehenden industriellen Revolution, die in einem säkularen Prozeß eine **globale Ungleichzeitigkeit** hervorrief. Am Ende des langen 19. Jahrhunderts hatten sich Zeit und Raum verändert und der Sprengstoff nationaler Befreiungsvorstellungen hatte nicht nur das alte spanische Kolonialreich aufgelöst, sondern drohte alle Reiche aus den Angeln zu heben.

*Esa culpa se reproduce incesantemente porque no puede estar en ningún momento totalmente presente en la conciencia. Eso y no otra cosa es lo que incita a la filosofía* “. Esta culpa, y con ella el miedo, ha llegado a ser verdaderamente universal. El terror ante una aniquilación total, que dominó la segunda mitad del *short century*, ha caído en el olvido después del final de la Guerra Fría, pero no ha disminuido. Se ha acumulado potencial de destrucción sin precedentes en la historia humana – un potencial para el final de la historia muy distinto del que habían esperado Hegel o Francis Fukuyama. En un gran discurso, Franklin Delano Roosevelt prometió al mundo “*freedom from fear*” tras la victoria sobre el nacional-socialismo y el militarismo japonés; la última mitad del *short century* no pudo mantener la segunda promesa más grande de una humanidad secularizada. Pero al igual que la promesa más grande, la esperanza de una sociedad sin clases, que ya había sido expresada en el *long century*, la ausencia de clases sociales y la liberación del miedo no son ideales raídos, sino necesidades socialmente producidas que siguen vivas en los seres humanos capaces de hacer experiencias. Con ellas enlaza la Teoría Crítica del presente.

El concepto de **simultaneidad global**, con el cual se puede distinguir la época presente del *long* y del *short century*, se ha acuñado a partir de la categoría de la “culpa del superviviente”. El modelo de su forma de conocimiento es la condición de los teóricos críticos en 1944 en California, “Lejos del fuego”, mientras que en Europa y Asia una vida humana ya no valía nada. Pero este conocimiento tenía lugar aún desde una situación de “**simultaneidad en lo asimultáneo**”. Este contundente planteamiento fue desarrollado por el gran dialéctico Ernst Bloch para desentrañar la situación de la República de Weimar en los años veinte, intentando comprender el ascenso del nacional-socialismo y el inminente hundimiento del movimiento obrero. Pero la simultaneidad de lo asimultáneo podría designar todo el siglo XX. La coexistencia de Auschwitz y el Gulag, de los horrores de la descolonización y de los desastres de la conciencia nacional –que Franz Fanon analizó con una lucidez extrema–, obligan a distanciarse de la filosofía de la historia que había sugerido el *long century*. La sociedad burguesa, desgarrada por contradicciones internas, pondría a la humanidad ante la alternativa entre socialismo o hundimiento en la barbarie. El largo siglo XIX había producido una simultaneidad desconocida para la época precedente de la Ilustración. Voltaire aún había podido sentirse a la misma altura que China, y había considerado a Confucio como un espíritu más afín que el cardinal Richelieu. El ideal de los espíritus ilustrados era el cosmopolitismo; pero se trataba de un cosmopolitismo abstracto, que no se hacía una idea de la figura concreta de las sociedades modernas y burguesas. La sociedad burguesa surgida de la revolución francesa necesitaba la dinámica simultánea de la revolución industrial iniciada en Inglaterra, que daría lugar a una **asimultaneidad global** en un proceso secular. A final del largo siglo XIX el espacio y el tiempo se habían transformado, y la fuerza explosiva de las ideas de liberación nacional no sólo había liquidado el viejo imperio colonial español, sino que amenazaba con desquiciar a todos los imperios.

Die Sonne der Vernunft, die mit Napoleon, dem Fortschritt und noch den Eisenbahnen harmonierte, ging im *Great War*, den wir Kontinentaleuropäer den Ersten Weltkrieg nennen, unter.

Den **Zeitkern der Wahrheit** der Wahrheit zu erkennen: damit setzt die Kritische Theorie im *short century* ein. Walter Benjamin ist der erste gewesen; dieser intellektuellen Leistung hat Adorno Tribut gezollt; das hat ihn übelsten Verdächtigungen ausgesetzt. In Wirklichkeit geht es aber um das Wesen der Kritischen Theorie, die nicht mehr sein will als „ihre Zeit in Gedanken gefasst“ (Hegel). Nicht nur die Hegelsche Philosophie oder die Marxsche Theorie, sondern auch die Kritische Theorie besitzt einen Zeitkern, den es herauszuarbeiten gilt, wenn man sie erneuern will. Sie lässt sich tatsächlich nicht aus dem Grau in Grau des theoretischen Gedankens, sondern nur aus der aussertheoretischen Erfahrung erneuern. Die Frage, die sich Habermasianer oder akademische Philosophen nie stellen, begleitet für den, der kritische Theorie erneuern will, jeden Gedanken, vergleichbar mit der ursprünglichen Einheit der synthetischen Apperzeption bei Kant: **Ist der kategorische Imperativ Adornos, Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe, überholt?**

„Schuld des Lebens“, von der Adorno sprach, stellt das „System der Bedürfnisse“ infrage, als das Hegel die bürgerliche Gesellschaft charakterisierte. In der Tat ist die Gegenwart gekennzeichnet durch ein weltweites System der Bedürfnisse, aber es ist eine **kapitalistische Gesellschaft ohne Bürgertum**. Die Kritische Theorie war aus der Kritik an der bürgerlichen Klassenherrschaft im *long century* entstanden, die im *short century* sich aber in nationale Klassenherrschaften ohne bürgerliche Substanz transformierte. Die neue Weltordnung nach 1989 hat aus den sich ungleichzeitig entwickelnden Nationen eine gleichzeitig wirksame neue internationale Arbeitsteilung hergestellt, die über ein Siebtel der Weltbevölkerung zu täglichem **Hunger** verdammt. Die Schuld an diesem globalen Todesurteil trifft uns alle – bei jedem Stück Brot, das wir essen, bei jedem Schluck Wasser, den wir trinken. Die Weltgesellschaft ist in der Tat so integriert, dass der Wohlstand der einen von der Not der anderen nicht zu trennen ist. Der chinesische Schriftsteller Liao Yiwu hat den Hunger als einen seiner Lehrmeister bezeichnet. In China, das im *short century* einen riesigen Wohlfahrtssprung trotz Abermillionen von Toten in Kriegen, Bürgerkriegen und politischen Massenkampagnen gemacht hat, begrüßen sich die Menschen noch heute mit der Frage „Haben Sie heute schon gegessen?“, während wir uns einen „Schönen Tag“ wünschen. Eine Kritische Theorie, die diesen Namen verdient, muss an diese brutale, aussertheoretische Seite des Begriffs Gesellschaft erinnern, die im täglichen Existenzkampf in Vergessenheit gerät.

Der Hunger verweist auf die Überflüssigkeit von Menschen für den Gesellschaftszusammenhang – aus den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts kennen wir die Rede von „unnützen Elementen“. Aus dem öffentlichen Diskurs ist noch längst nicht der Zusammenhang von Nützlichkeit und Daseinsberechtigung verschwunden. Er bestimmt die in ihren Folgen verheerende Ein-Kind-Politik in China wie die xenophoben Migrationsdebatten weltweit. Globale Gleichzeitigkeit als eine Kategorie der Kritischen Theorie zwingt dazu, das Ideal ethnischer Homogenität als Ideologie einer Gesellschaft ohne bürgerliche Substanz zu kritisieren.

El sol de la razón, que armonizaba con la razón, el progreso y el ferrocarril, tuvo su ocaso en la *Great War*, que los europeos llamamos Primera Guerra Mundial.

Reconocer el **núcleo temporal de la verdad**: con este propósito se constituye la Teoría Crítica en el siglo XX. Walter Benjamin fue el primero en hacerlo; Adorno rindió tributo a sus logros intelectuales, y eso le expuso a las peores sospechas. Pero en realidad esta es la esencia de la Teoría Crítica, que no pretende ser otra cosa más que “su tiempo aprehendido a través del pensamiento” (Hegel). Y es que no sólo la filosofía hegeliana y la teoría marxiana, sino también la Teoría Crítica tiene un núcleo temporal; éste debe ser tenido en cuenta si uno quiere renovarla. Porque la Teoría Crítica no puede ser renovada desde el gris de la pensamiento teórico, sino tan sólo desde la experiencia que rebasa la teoría. De modo similar a la unidad originaria de la apercepción sintética en Kant, la cuestión que Habermas y los filósofos académicos nunca se plantean acompaña cada pensamiento de aquellos que quieren renovar la teoría crítica: **¿Está anticuado el imperativo categórico de Adorno de organizar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante?**

La “culpa de la vida” de la que hablara Adorno pone en cuestión el “sistema de necesidades” con el que Hegel designaría la sociedad burguesa. De hecho lo que caracteriza el presente es un sistema mundial de necesidades, pero se trata de una **sociedad capitalista sin burguesía**. La Teoría Crítica surgió de la crítica del dominio de clase burgués en el *long century*, que en el *short century* se transformó en crítica de los dominios nacionales de clase sin sustancia burguesa. El nuevo orden mundial posterior a 1989 se ha constituido a partir de naciones que se desarrollan de modo asimultáneo en una división internacional del trabajo que opera simultáneamente, condenando a más de un séptimo de la población mundial cotidianamente al **hambre**. La culpa de esta sentencia de muerte global nos afecta a todos – con cada pedazo de pan que comemos, con cada trago de agua que bebemos. La sociedad mundial está tan integrada que de hecho el bienestar de unos no puede separarse de la miseria de otros. El escritor chino Liao Yiwu ha dicho que el hambre fue uno de sus muchos maestros. En China, que en el *short century* ha conseguido realizar un enorme salto hacia la prosperidad pese a los millones y millones de muertos en guerras, guerras civiles y otras campañas, aún hoy la gente se saluda con la pregunta “¿ya ha comido usted hoy?”, mientras nosotros nos deseamos “un hermoso día”. Una Teoría Crítica merecedora de tal nombre debe recordar este componente brutal y extrateórico del concepto de sociedad, que ha caído en el olvido en la lucha diaria por la existencia.

El hambre remite al carácter superfluo de los seres humanos para el contexto de reproducción social – los regímenes totalitarios del siglo XX nos han familiarizado con el discurso de los “elementos inútiles”. La relación entre utilidad y derecho a la existencia no ha desaparecido en absoluto del discurso público. Ha determinado tanto la política del hijo único en China, que tuvo consecuencias devastadoras, como los debates xenófobos sobre la migración a nivel mundial. La simultaneidad global como categoría de la Teoría Crítica obliga a criticar el ideal de homogeneidad étnica como ideología de una sociedad sin sustancia burguesa.

Versatzstücke viel älterer verschlissener Ideologien werden herbeigezerrt, um diesem verblendeten Versprechen einen durch Tradition legitimierten Anstrich zu geben. In Deutschland ist derzeit die Rede von den Werten der christlich-jüdischen Tradition die Rede, als ob tausend Jahre Antisemitismus im christlichen Europa nicht genug wären. Verräterisch der Sprachgebrauch: Von Werten, also einer zentralen ökonomischen Kategorie, ist genau dann die Rede, wenn der nicht durch Ökonomie garantierte Kitt der Gesellschaft benannt werden soll. Die wie in der Ökonomie durch eine säkulare Inflation gefährdeten Werte sollen in einem Versicherungsfonds namens Kultur, wenn schon nicht mehr deutsch, dann zumindest christlich-abendländisch gerettet werden. Dieser ethnisch-kulturell gefärbte xenophobe Chauvinismus beschwört eine homogene Kultur, die es nie gegeben hat. Die angepriesenen Werte sind leer und unverbindlich; keine schulische Bildung kann sie je einholen. Die Sprachkurse für die Migranten könnte man auch für einen Großteil der ethnischen Deutschen anbieten. Das Erlernen der vorherrschenden Hochsprache ist nicht zwingend, um Mitglied einer demokratischen Gesellschaft zu sein, aber es macht das Leben leichter und verschafft einem bessere Möglichkeiten, sein Leben zu genießen. Die öffentlichen populistischen Haßpredigten sollen die unversalisierte **Angst** der Menschen bannen, durch ein System entfesselter Produktivität überflüssig geworden zu sein. Die reale Umverteilung in den entwickelten Klassengesellschaften während der letzten zwanzig Jahre springt ins Auge. Der Wertverlust der körperlichen Arbeit in den fortgeschrittenen Industrieländern ist signifikant, während sich in anderen Teilen der Welt ein anwachsendes Selbstbewusstsein der körperlich arbeitenden Bevölkerung abzeichnet. Nichts fürchtet die chinesische Parteiführung mehr als dieses Bewußtsein. Eine Kritische Theorie der Gegenwart muss im Auge behalten, dass 1989 die Bewegung auf dem Tien An Men und ihre blutige Niederschlagung das neue Zeitalter einleiteten.

Die Überflüssigkeit des Menschen dringt in das Alltagsbewußtsein der Menschen ein. Bild hat sich der Welt eingeprägt – ein einzelner Mann, zwei Taschen in der Hand, als ob er vom Einkauf käme oder auf dem Weg ins Büro wäre, stoppt eine Panzerkolonne. Es ist der *Tien An Men* in Beijing, d. 5. Juni 1989. Noch heute, zwanzig Jahre danach, hat man dieses Bild auf dem Schirm, wenn man unter dem Stichwort „Unruhen“ auf dem *Platz des Himmlischen Friedens* sucht. Auf *youtube* kann man dieses Bild in Bewegung setzen, der Körper wird zum couragierten Menschen, der unbewaffnet einen Panzer besteigt und mit der Besatzung spricht. Im Internet hat dieser Mann den Namen *TankMan* bekommen. Dieser einsame Mann erinnert uns daran, dass die Kritik der **Gewalt** fortgeführt werden muss. Sinnfällig markieren die Golfkriege, in deren Zentrum der Iran stand, das Ende der Dritten Welt. Die Idee der Stellvertreterkriegen nur verzerrt die Auseinandersetzungen in der Welt als Funktionen des Kalten Krieges wahr, der die zweite Hälfte des *shortcentury* . Wer gedacht hatte, dass mit dem Sturz des Kommunismus die Gewalt verschwindet, sah sich spätestens am 11.9. 2001 mit der blutigen Wahrheit des Terrorismus konfrontiert. Wer in Europa meist mit antiamerikanischen Vorzeichen geglaubt hatte, dieser Terror sei eine traurige Angelegenheit der USA und Folge ihrer weltpolitischen Rolle als angeblich einzig verbliebener Supermacht, konnte erst recht nicht verstehen, was der 11. März in 2004 in Atocha zu bedeuten hatte. Eine eurozentrische Sicht konnte diese Gegenwart nicht mehr bewältigen: *Tua fabula narratur*– überall.

Para dar un aire de legitimidad a esta promesa obcecada, se recurre a aderezos de viejas ideologías desgastadas. Actualmente en Alemania se habla de los valores de la tradición judeo-cristiana, como si mil años de antisemitismo en la Europa cristiana no hubieran sido suficiente. Pero el lenguaje es traicionero: se habla de valores, una categoría económica central, precisamente cuando se tiene que poner nombre al cemento unificador de la sociedad que la economía no garantiza. Los valores que, como en la economía, están amenazados por una inflación secular, se ponen a salvo en un fondo de garantía llamado cultura, que, si ya no puede ser alemán, al menos tiene que ser cristiano-occidental. Este chovinismo xenófobo de carácter étnico-cultural invoca una cultura homogénea que jamás ha existido. Los valores que alaba están vacíos y carecen de carácter vinculante. Los cursos de idiomas para inmigrantes podrían ser útiles para gran parte de los alemanes “étnicos”. El aprendizaje de la lengua culta dominante no es obligatorio para llegar a ser miembro de una sociedad democrática, pero hace la vida más fácil y proporciona mejores posibilidades para disfrutar de la vida. Los sermones populistas del odio aspiran a conjurar el **miedo** universalizado de los hombres, que temen haberse convertido en seres superfluos por un sistema de productividad desbocada. La verdadera redistribución en las sociedades de clase de los últimos veinte años salta a la vista. La pérdida del valor del trabajo corporal en los países industriales avanzados es significativa, mientras que en otras partes del mundo se perfila una creciente conciencia de la población trabajadora. La dirección del partido en China teme esta conciencia más que ninguna otra cosa. Una Teoría Crítica del presente no debe perder de vista que la revuelta en la plaza de Tian'anmen en 1989 y su sangrienta represión marcaron el inicio de la nueva época.

El carácter superfluo de los seres humanos se filtra en la conciencia cotidiana. La imagen se ha impregnado en la memoria del mundo: un hombre con dos bolsas en la mano, como si viniera de hacer la compra o estuviera yendo a la oficina, detiene a un convoy de tanques. Ocurre en la plaza de Tian'anmen en Pekín, el 5 de junio de 1989. Aún hoy, veinte años después, este hombre aparece en la pantalla cuando uno introduce en un buscador la palabra “disturbios” en la *plaza de la paz celestial*. En *youtube* esta imagen puede verse en movimiento: la imagen de un cuerpo se convierte en un hombre valiente que se encarama al tanque y habla con sus ocupantes. En internet se conoce a este hombre como *Tankman*. Este hombre nos recuerda que debemos continuar la crítica de la **violencia**. Las guerras del Golfo, en cuyo centro estuvo Irán, señalan el final del Tercer Mundo. La idea de las guerras vicarias sólo fue capaz de percibir las confrontaciones en el mundo de forma deformada: en tanto que funciones de la Guerra Fría, que dominó la segunda mitad del *short century*. Quien pensaba que con el hundimiento del comunismo las guerras desaparecerían, se vio confrontado con la sangrienta verdad a más tardar el 11 de septiembre de 2001. En Europa, aquellos que habían creído –casi siempre con un presagio antiamericanista– que este terror era un triste asunto de los Estados Unidos, una consecuencia de su papel en la política mundial como única superpotencia restante, no podían comprender el significado del 11 de marzo de 2004 en Atocha. Una perspectiva eurocéntrica ya no podía enfrentarse a esta realidad: *tua fabula narratur* – en todas partes.



Ein kritischer Theoretiker muss sich fragen: Wie werden die gesellschaftlichen Erfahrungen rastloser Veränderung seit dem *short century* verarbeitet? Wie kommt es zu dem gleichzeitigen *déjà-vu*-Gefühl, alles sei schon einmal dagewesen? Die unkritischen Theoretiker versuchen, mit dem Strom zu schwimmen und bieten immer neue Theoreme und ein sich ständig erneuerndes Vokabular an. Andere versuchen, der gesellschaftlichen Dynamik, die in vielem scheinhaft ist, weil sie bloss vom Konsum menschlicher Arbeit zehrt, Glaubensformen entgegenzusetzen. In der säkularisierten Vorstellungswelt des akademischen Marxismus dominiert eine Ontologisierung des Kapitalismus, bei der das *short century* für ein bloßes Zwischenspiel wird, um die Welt des Imperialismus von 1914 mit dem aktuellen Weltmachtzusammenhang zu verwechseln. An dieser Stelle hat ein neuer Antiamerikanismus seinen ideologischen Platz, der weit über die engen Kreise des akademischen Marxismus hinausgeht. Globale Gleichzeitigkeit erfasst dieses Nebeneinander von Krieg und Frieden im öffentlichen Bewusstsein, das Adorno beim Ansehen der Wochenschauen während des Zweiten Weltkriegs überkam: „*Die vollständige Verdeckung des Krieges durch Information, Propaganda, Kommentar, die Filmoperateure in den ersten Tanks und der Heldentod von Kriegsberichterstatlern, die Maische aus manipuliert-aufgeklärter öffentlicher Meinung und bewusstlosem Handeln, all das ist ein anderer Ausdruck für die verdorrte Erfahrung, das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, in dem das Verhängnis recht eigentlich besteht.*“)4,61( Dieses Vakuum kann keine Ideologie mehr kitten. Der an diese Beobachtung Adornos im antifaschistisch mobilisierten Amerika anschließende Kalte Krieg hat zu einem gesellschaftsgeschichtlichen Verschleiss der Ideologie geführt. Innersowjetische Kritiker sind bald nach 1945 auf den fiktionalen Charakter der Sowjetideologie gekommen. Aber das gilt auch für den Westen: An die Renaissance des Liberalismus als Neoliberalismus haben eigentlich nur westliche Ex-Linke, Neocons und die *Chicago Boys* geglaubt. Die Selbstbeschreibung der meisten westlichen Politiker in der Übergangsperiode nach 1990 hieß „pragmatisch“, der aber mit dem philosophischen Pragmatismus, wie er an den Universitäten wieder entdeckt wurde, fast nur den Namen gemein hat. Aber dieser nominalistische Schwindel gehört inzwischen auch zum Geschäft.

**Es gibt kein notwendig falsches Bewußtsein mehr.** Deshalb ist Ideologiekritik, die konstitutiver Bestandteil der Kritischen Theorie war, obsolet geworden. Im öffentlichen Sprachgebrauch hat sich der Ideologiebegriff schon während des kalten Krieges bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Auf die Dauer kann niemand dem objektiven Zwang dieses Verschleisses widerstehen. Inzwischen ist Ideologie wie Identität in die Alltagssprache übergegangen; dagegen ist nichts zu machen – als gesellschaftsanalytische Begriffe taugen sie nicht. Identität hat dazu nie getaugt; bei Marx und Freud kommt Identität so gut wie nie vor. Mit Eric Homburger Erikson ist der Begriff in die Adoleszenzpsychologie aus der Philosophie transferiert worden, in der sie einst die zentrale Kategorie der Versöhnung, also der Affirmation, war. Aber das wussten die akademischen Identitätspolitiker gar nicht, als sie nach 1968 Identität zur Programmatik einer kulturalistisch sich präsentierenden Interessenpolitik machten.

Un teórico crítico debe preguntarse cómo son asimiladas las experiencias sociales de transformación vertiginosa y cómo es posible que al mismo tiempo exista un sentimiento de *déjà-vu*, de que todo ha ocurrido ya anteriormente. Los teóricos acrícos intentan nadar con la corriente y ofrecen siempre nuevos teoremas y un vocabulario en constante renovación. Otros intentan oponerse a esta dinámica social –que es en gran parte sólo aparente, puesto que se alimenta del consumo de trabajo humano– con nuevas formas de creencia. En el ideario secularizado del marxismo académico predomina una ontologización del capitalismo según la cual el *short century* no ha sido más que un interludio, por lo que se acaba confundiendo el mundo del imperialismo de 1914 con el actual contexto de poder mundial. Aquí se ubica ideológicamente un nuevo antiamericanismo cuyo ámbito de influencia rebasa ampliamente los pequeños círculos del marxismo académico. La simultaneidad global registra esta juxtaposición de guerra y paz en la conciencia pública, que sobrecogió a Adorno al contemplar los noticieros semanales durante la Segunda Guerra Mundial: “*El ocultamiento total de la guerra mediante la información, la propaganda, los comentarios; los operadores de cine en los primeros tanques y la muerte heroica de los reporteros de guerra; la papilla compuesta por la opinión pública informada-manipulada y la acción inconsciente es otra expresión de la experiencia agostada, del vacío que existe entre los hombres y su destino, vacío en que consiste propiamente su verdadera perdición*”. Este vacío no lo puede llenar ya ninguna ideología. Esta observación de Adorno, formulada en unos Estados Unidos movilizados contra fascismo, enlazaría con la Guerra Fría, que ha conducido al desgaste histórico-social de la ideología. Los críticos internos de la Unión Soviética no tardaron en descubrir el carácter ficticio de la ideología soviética. Pero eso vale también para occidente: sólo exizquierdistas occidentales, neocons y los *Chicago Boys* han podido creer que el neoliberalismo llevaría a un renacimiento del liberalismo. Después del periodo de transición de 1990, la mayor parte de políticos occidentales se definían a sí mismos como “pragmáticos” – y sin embargo lo único que tenían en común con el pragmatismo filosófico, tal y como éste estaba re-emergiendo en las universidades, era el nombre. Entre tanto este embuste nominalista ha pasado ya a formar parte del negocio.

**Ya no hay una falsa conciencia necesaria.** Por ello la crítica de la ideología, que fue un componente fundamental de la Teoría Crítica, ha quedado obsoleta. Durante la Guerra Fría, el concepto de ideología se desfiguró hasta lo irreconocible en el uso público del lenguaje. A largo plazo nadie puede resistirse a la necesidad objetiva de este desgaste. Ideología e identidad han pasado a formar parte del lenguaje cotidiano; no puede hacerse nada al respecto, pero son conceptos que no sirven para el análisis de la sociedad. El concepto de identidad nunca sirvió para este propósito: en los textos de Marx y Freud prácticamente no aparece. Eric Homburger Erikson lo introdujo en la psicología de la adolescencia desde la filosofía, donde había sido una categoría central de la reconciliación, es decir, de afirmación. Pero los políticos académicos de la identidad no sabían nada de esto cuando, en 1968, convirtieron la identidad en programática de una política de intereses que se hacía pasar por culturalista.

Aus diesen ideologischen Verschleißerscheinungen ist auch die Vorstellung von „Multikulti“ entstanden, die einen gesellschaftlichen Vorgang benennt, aber keinen Begriff dafür entwickelt. Die Identitätspolitik hat auch schnell die Kreise akademischer Aktivisten verlassen; ihres kulturalistischen Vokabulars bedienen sich nicht nur Neuer Rechte und Populisten: Nationale Identität ist zu einem unverzichtbaren Bestandteil des öffentlichen Diskurses geworden, mit weltweiten Folgen. In ihrem Namen lässt sich jede konformistische Rebellion rechtfertigen, jede Vertreibung, jeder Ausschluß, jeder Herrschaftsanspruch: Identität ist zu einer **realen Fiktion** geworden. Da Menschen an sie glauben wollen, ist sie auch wirklich.

Das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, von dem Adorno sprach, müssen die Individuen selbst füllen, um lebensfähig zu sein – sie kreieren etwas, was sich in Abgrenzung zum Ideologiebegriff von Marx bis Adorno, **Alltagsreligion** genannt habe. Nicht die Alltagsreligion ist neu, sondern das Interesse an ihr. Die Alltagsreligion präzisiert Adornos Idee vom glaubenlosen Glauben oder den Gedanken Franz Böhms von der „nicht-öffentlichen Meinung“, der dann im historischen „Gruppenexperiment“ 1951 empirischer Untersuchungsgegenstand wurde. Die Alltagsreligion ist eine synkretistische Leistung des Individuums nach der missglückten Säkularisierung. Alltagsreligion verbindet die Menschen weltweit; sie kann von allen geteilt werden, die im internationalen System der Bedürfnisse ihren Platz suchen. Das hat sie von den Weltreligionen geerbt: Alltagsreligion ist global adaptionsfähig, aber lokal spezifisch, da sie mit dem abgesunkenen Kulturgut der Hochkultur arbeitet. Der traditionelle Glaube gewährt ebenso wenig Sicherheit wie die alten Ideologien aus der Hochzeit der bürgerlichen Gesellschaft: Liberalismus, Sozialismus und Nationalismus. Schon im *short century* hatte die Ideologie eine Dynamik erfasst, der vor allem Horkheimer und Adorno auf der Spur waren: Das von Marx noch kritisierte „notwendig falsche Bewusstsein“ büßte zunehmend an Notwendigkeit ein. Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus als Staatsideologien wurden eher zu praktisch handhabbaren Münzen zur Ermittlung von Loyalität, als dass ihr Inhalt wirklich geglaubt wurde. Dennoch gab es Unterschiede: Der Kommunismus als Enkelkind der Aufklärung erlaubte noch ein immanentes Anknüpfen, ein Messen der Realität an den Idealen der Klassenlosigkeit. Die sogenannten Kinder des XX. Parteitags von Gorbatschow bis Jacek Kuron haben den Parteikommunismus bewusst und unbewußt zu Fall gebracht, als sie an die Differenz von Ideal und Wirklichkeit anknüpften. In diesem Umwälzungsprozeß wurden ideologische Ressourcen aus vorkommunistischer Zeit wiederbelebt: Religion, Nation – aber ohne eben die bürgerliche Substanz, die Religion im *long century* Privatsache hatte werden lassen und die Nation schon mit all dem Ballast des Zu-Spät-Kommens beladen hatte. Die parteikommunistische Herrschaft war in Osteuropa nicht das Ergebnis einer sozialen Revolution, sondern einer internationalen Machtkonstellation. Nur in der Sowjetunion und in Jugoslawien war es anders gewesen. Beim Zerfall des osteuropäischen Imperiums spielte der **Ethnonationalismus** zentrale Rolle, der von seinen Vorgängern, dem Sowjetpatriotismus und dem Jugoslawismus, genährt worden war.

De estas manifestaciones del desgaste de lo ideológico surge también la idea de lo “multicultural”, que nombra un proceso social pero no desarrolla un concepto del mismo. Sin embargo la política de la identidad no tardó en abandonar los círculos de activistas académicos; hoy sólo la nueva derecha y el populismo se sirven de su vocabulario culturalista: la identidad nacional ha pasado a ser un componente imprescindible del discurso público, lo cual tiene consecuencias a nivel mundial. En su nombre puede legitimarse toda rebelión conformista, toda expulsión, toda exclusión, toda pretensión de dominio: la identidad se ha convertido en una **ficción real**. Para los hombres que quieren creer en ella es algo perfectamente real.

El vacío entre los hombres y su destino, que había señalado Adorno, es algo que los propios individuos deben rellenar para poder vivir – éstos crean algo que, para distinguirlo del concepto de ideología desde Marx hasta Adorno, he llamado **religión de la cotidianidad**. Dicha religión de la cotidianidad no es nueva, pero sí lo es el interés en ella. La religión de la cotidianidad permite precisar la idea de Adorno de una creencia descreída o el planteamiento de Franz Böhm de una “opinión no pública”, que fue objeto de investigación empírica en el histórico “experimento de grupos” de 1951. La religión de la cotidianidad es una producción sincrética de los individuos después de la secularización malograda; es algo que une a los seres humanos a nivel mundial: todos aquellos que buscan su sitio en el sistema internacional de necesidades pueden compartirla. Esto lo ha heredado de las grandes religiones: la religión de la cotidianidad puede adaptarse a nivel global, pero es específica a nivel local, porque trabaja con un patrimonio cultural que se ha ido a pique junto con la alta cultura. La creencia tradicional es tan poco capaz de ofrecer seguridades como las viejas ideologías surgidas en el apogeo de la sociedad burguesa: liberalismo, socialismo, nacionalismo. Ya en el *short century* la ideología había sido integrada en una dinámica a la que Horkheimer y Adorno siguieron la pista: la “falsa conciencia necesaria” que Marx había criticado perdía progresivamente su carácter necesario. En tanto que ideologías de estado, el nacional-socialismo y el marxismo-leninismo fueron más bien formas prácticas y manejables de garantizar la lealtad que modelos en cuyo contenido alguien creyera realmente. Sin embargo había diferencias: el comunismo, como nieto de la Ilustración, permitía todavía una vinculación inmanente, medir la realidad según los ideales de la sociedad sin clases. Al apoyarse en la diferencia entre ideal y realidad, los llamados hijos del XX Congreso del Partido Comunista, desde Gorbatschow hasta Jacek Kuron, provocaron consciente e inconscientemente el hundimiento del comunismo de partido. En este proceso de profundas transformaciones se reavivaron los viejos recursos ideológicos anteriores al comunismo: la religión y la nación; pero éstos habían perdido la sustancia burguesa que, en el *long century*, había convertido la religión en asunto privado y había cargado a la nación con el lastre del “llegar-demasiado-tarde”. El dominio del comunismo de partido en Europa del Este no fue resultado de una revolución social, sino de una constelación de poder internacional. El **etno-nacionalismo**, alimentado por sus predecesores, el patriotismo soviético y el yugoslavismo, jugó un papel central en la descomposición del imperio de Europa del Este.

Aus dem Nachdenken über das „zu spät“ gekommene Deutschland, das konstitutiver, aber nicht teutonozentrischer Bestandteil der Kritischen Theorie von Franz Neumanns „Behemoth“ bis Herbert Marcuses „Feindanalysen“ war, lassen sich Ansätze schöpfen, dieses von Hellmuth Plessner so prägnant benannte Zu-Spät-Kommen Deutschlands nicht als einen deutschen Sonderweg zu reflektieren, sondern als einen *mainstream* bei der Durchsetzung des Nationenprinzips ohne bürgerlich-demokratischen, emanzipatorischen Inhalt. Benedict Andersons Beobachtung am Beginn seines bahnbrechenden Buches „*Imagined Communities*“, wie der Rhetoriker Sukarno kurz nach der indonesischen Unabhängigkeit vor erschütterten europäischen Diplomaten Hitler preist, wirft ein Licht auf die irrationalen Beimischungen des Nationalismus im *short century*. Zu ihm gehören Antisemitismus, Chauvinismus, Ethnopurismus, Rassismus und Xenophobie. Übrig bleibt von den emanzipatorischen Idealen: **Freiheit**, nach außen verstanden als nationale Souveränität, nach innen Willkürherrschaft vom Populismus getragener Eliten. Die postkommunistischen Abenteuer von Putin bis zu den Kaczynskibrüdern begegnen sich mit den nationalen Missgeschicken Idi Amins, Houari Boumediènes bis zu Saddam Husseins selbstmörderischen Abenteuern. Die lateinamerikanischen Populisten von Peron bis Chavez stimmen nicht optimistischer. Sie verkörpern schiefe Formen eines emanzipatorischen Prozesses, der in einer Sackgasse mündet, in der Cuba offensichtlich steckt – das einzige Land, in der es eine soziale Revolution wirklich gab. Die „institutionalisierte Revolution“ Mexikos liest sich unter diesen Auspizien wie eine Kurzgeschichte nationaler Emanzipation im *short century*: Größe und Elend sind nur einen Schritt voneinander entfernt. Eine Kritische Theorie sollte sich nicht über den Rest der Welt erheben dünken: Sie muß unterscheiden lernen zwischen der Nation als einer in Zeit und Raum notwendigen Form der Gesellschaft, und den nationalistischen Beimischungen des Alltagsbewußtseins. Der Begriff der Nation ist zu unterscheiden von der Bewußtseinsform der Alltagsreligion.

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

La reflexión sobre una Alemania que llegó “con retraso”, que es un componente central –y no germanocéntrico– de la Teoría Crítica desde el *Behemoth* de Franz Neuman hasta los *Análisis del enemigo* de Marcuse, permite establecer planteamientos que no se limitan a reflejar lo que Helmut Plessner denominó el “llegar demasiado tarde” como una especificidad alemana, sino como un fenómeno general allí donde la imposición del principio nacional carecía de un contenido democrático-burgués y emancipatorio. Al comienzo de su precursora obra *Imagined Communities*, Benedict Anderson señala cómo, poco después de la independencia de Indonesia, el demagogo Sukarno alabó a Hitler ante diplomáticos europeos consternados. Esto arroja luz sobre los añadidos irracionales del nacionalismo en el *short century*. Antisemitismo, chovinismo, purismo étnico, racismo y xenofobia pasan a formar parte de él. De los ideales emancipatorios sólo queda la **libertad**, entendida como soberanía nacional hacia el exterior y como dominio arbitrario de élites populistas hacia el interior. Las aventuras post-comunistas, desde Putin hasta los hermanos Kaczynski, se dan la mano con los desastres nacionales de Idi Amin y Houari Boumediène o con los devaneos suicidas de Sadam Hussein. Los populismos latinoamericanos de Perón a Chávez tampoco ofrecen un panorama más optimista. Encarnan modelos equívocos del proceso emancipador, que acaban por desembocar en el callejón sin salida en el que se encuentra Cuba – el único país en el que hubo realmente una revolución social. Desde estos auspicios, la “revolución institucionalizada” de México puede leerse como una breve historia de la emancipación nacional en el *short century*: sólo un paso separa la grandeza de la miseria. La Teoría Crítica no debería creerse por encima del resto del mundo, sino aprender a distinguir entre la nación como una forma social necesaria en el tiempo y en el espacio y los añadidos nacionalistas de la conciencia cotidiana. Hay que distinguir el concepto de nación de la forma de conciencia de la religión de la cotidianidad. La destrucción de la experiencia y la ahistoricidad son características significativas del presente – y no a pesar de las industrias de la cultura y del recuerdo, sino también a causa de éstas. Digo “también” porque la industria de la cultura no produce la inconsciencia de los implicados, sino que le da forma. La pretensión emancipadora ilustrada de dar forma conscientemente a la vida ha dejado paso a la expectativa social de estar informado sobre todo. Numerosos aforismos de Horkheimer y Adorno han explicitado la reducción que supone este “estar informado” respecto al conocimiento. Sin embargo se ha prestado poca atención a la suposición habitual de la Ilustración trivializada que atribuye toda forma de praxis a una teoría. El resultado de esta Ilustración desfigurada puede denominarse también religión de la cotidianidad, una forma de conciencia enormemente flexible de los hombres modernos, que han llegado a ser resistentes a toda forma de esclarecimiento. La simple reducción de los movimientos de protesta estudiantiles a sus supuestos “padres espirituales” es un buen ejemplo en este sentido, al igual que los intentos de explicar las desaparecidas sociedades del socialismo real desde el marxismo o el crecimiento económico de Asia a partir del confucianismo.

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

Der Begriff der Alltagsreligion kommt nicht ohne den der *Säkularisierung*. Säkularisierung bedeutet in Max Webers Worten Entzauberung der Welt durch Rationalisierung; aber die Theorie muß heute betonen, daß unter Rationalisierung kein rein geistiges Konzept zu verstehen ist. Säkularisierung meint ebenso wie der Begriff Aufklärung in der "Dialektik der Aufklärung" einen materialen historischen Prozeß, der Bewußtseinsveränderungen aller Beteiligten einschließt. Eine Rückkehr zur Religion der Väter - man müßte in Europa und Amerika schon fast sagen, zur Religion der Großväter - produziert eine *andere* Religion als die, von der gesellschaftsgeschichtlich der Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang nahm. Das, was heute unter dem Stichwort religiöser Fundamentalismus etikettiert wird, formiert und rationalisiert die ambivalenten Gefühle der meisten Menschen gegenüber modernen Gesellschaftsformen. Fundamentalismen organisieren die Alltagsreligion, indem sie auf eine durch die Säkularisierung fremd gewordene Religion als Autorität zurückgreifen. Fundamentalismen als Antwort auf eine mißglückte Säkularisierung existieren keineswegs nur in orientalischen Ländern. Der integrale Nationalismus ist schließlich vor hundert Jahren in Europa erfunden worden. Die Fundamentalismen aller Ort sind Reaktionsformen auf die mißglückte Säkularisierung. Es ist bezeichnend, dass die zentralen Stichwortgeber fundamentalistischer Ideologeme ausführliche Erfahrungen in der westlichen Welt gemacht haben. Die Rekrutierungsmöglichkeiten terroristischer Aktivisten mit islamistischer Ideologie ergeben sich aus dem unaufhaltsamen Zwang der Säkularisierung in der islamischen Welt.

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

La esfera pública, estructurada desde los medios de masas, ofrece estos modelos de explicación de los procesos sociales retrotrayéndolos a un elemento teórico. Poder comprender y criticar estos modelos de racionalización social como artefactos de una *religión de la vida cotidiana* requiere energía psicológica y trabajo intelectual. La necesidad que mueve a los consumidores de productos de la industria de la cultura es que quieren que se les informe de modo económico y entretenido para poder, al menos, tomar parte en conversaciones. La reflexión y el recuerdo pueden descomponer estos artefactos de la comunicación. Los fragmentos de dichos artefactos permiten desarrollar ideas de totalidad, mientras que la religión de la cotidianidad sólo podía ofrecer una apariencia de ésta. Pero esto tampoco significa el regreso de la desaparecida totalidad de sentido de una filosofía de la historia racional; sin embargo la teoría puede aprovechar la necesidad universal de todo individuo de no pasar como tonto para criticar los artefactos de la religión de la cotidianidad. El recuerdo y la reflexión, como esfuerzos intelectuales, devuelven a los individuos algo de la soberanía perdida bajo la presión de la conformidad social.

El concepto de religión de la vida cotidiana no puede entenderse sin el concepto de secularización. En palabras de Max Weber, secularización significa desencantamiento del mundo a través de la racionalización; pero hoy la teoría debe poner de relieve que la racionalización no es un programa puramente teórico. Al igual que el concepto de Ilustración en *Dialéctica de la Ilustración*, la secularización remite a un proceso histórico-material que trae consigo transformaciones de la conciencia para todos los implicados. El regreso a la religión de los padres –en Europa y América casi debería hablarse de la religión de los abuelos– da lugar a una religión *distinta* de aquella de la que partió el proceso socio-histórico de secularización. Lo que hoy se etiqueta como fundamentalismo religioso racionaliza y da forma a los sentimientos ambivalentes de gran parte de los seres humanos con respecto a las formas de la sociedad moderna. Los fundamentalismos organizan la religión de la cotidianidad estableciendo como autoridad una religión enajenada en los procesos de secularización. Los fundamentalismos como respuesta a una secularización malograda no son en absoluto un fenómeno exclusivo de los países orientales. Al fin y al cabo, el nacionalismo integral fue inventado en Europa hace cien años. Los fundamentalismos de todas las proveniencias son reacciones a la secularización malograda. Por ello resulta significativo que los principales responsables de las consignas de ideologemas fundamentalistas hayan tenido extensas experiencias en el mundo occidental. Las posibilidades de reclutar activistas terroristas de ideología islámica son consecuencia de la imparable fuerza de la secularización en el mundo islámico.

La **secularización malograda** es un problema universal que nos ha legado el siglo XX. Para algunos esto significa un notable déficit de sentido. La insatisfacción acumulada de la mayor parte de los seres humanos en los países económicamente más avanzados puede ser un indicio de ello. Bienestar y felicidad no parecen ser idénticos. El vacío del que hablara Adorno lo rellena la religión de la vida cotidiana: ésta ofrece a los individuos, que presienten su impotencia y su insignificancia frente a la totalidad social, un sentimiento de soberanía y capacidad de acción individual.

Die Alltagsreligion gibt den vereinzelt Individuen das Gefühl, nicht allein zu sein, insofern kann man sie auch als Verfallsform des *common sense* oder des „gesunden Menschenverstands“ begreifen. In ihr werden unterschiedliche Momente der gesellschaftlichen Totalität zusammengebracht, die das Leben des Einzelnen determinieren: Arbeit und Tausch, Autorität und Gewalt. Die kulturindustriell formierten Massenmedien knüpfen an diese flexible Bewußtseinsform an. Ebenso die populistischen Formen der Politik.

Die Verschmelzung von Unterhaltungsindustrie, Kultur und Politik ist keine Spezialität der Vereinigten Staaten, sondern hat alle Mediendemokratien erfasst. Das berühmte Kulturindustriekapitel aus der „Dialektik der Aufklärung“ ist nichts weiter als ein Fragment, an dessen Ende „Fortzusetzen“ steht. Die Vereinigten Staaten galten Adorno seit den 30er Jahren zurecht als „fortgeschrittenste Beobachungsposition“: „Sie zeigen den Kapitalismus gleichsam in vollkommener Reinheit, ohne vorkapitalistische Restbestände“ (10.2, S.736) Ohne eine Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung in den USA, verlöre die Kritische Theorie ihre Beziehung zum Zeitkern der Wahrheit. Die USA aber sind gesellschaftliche Ausnahme und Exempel zugleich; das kann nur eine dialektische Theorie erfassen. Diese Analyse gibt das Bild einer Welt in Bewegung, eine Gesellschaft der raschen Veränderungen; aber dieses Bild ist nicht das Ganze. Der Antipode China gibt das Bild eines ganz anderen Kapitalismus, das erst noch gezeichnet werden muss. Aber eine Kritische Theorie der Gegenwart muss auch die chinesische Erfahrung in sich aufnehmen, wenn sie nicht eurozentrisch borniert bleiben will. Die amerikanische Erfahrung, die durch das amerikanische Exil der Kritischen Theoretiker vertieft wurde, war für die Kritische Theorie konstitutiv. Deswegen ist sie auch nicht an den Nationalsozialismus und Stalinismus als den ins Auge stechendsten Formen totaler Herrschaft fixiert geblieben. Die Veränderung, die im fortgeschrittensten Kapitalismus mit universalem Anspruch vor sich geht, begründet ihre prognostische Kraft: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist ihre Stärke. „Authoritarian Personality“ ist an amerikanischen Material gewonnen, „Gruppenexperiment“ an westdeutschem. Die Kritische Theorie ist ein Produkt des *short century*, die vom Gefälle der Ungleichzeitigkeiten, vor allem zwischen USA und Europa, lebt.

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

La religión de la vida cotidiana proporciona a los individuos el sentimiento de no estar solos, y en este sentido puede ser interpretada como una versión decadente del *common sense* o del “sano sentido común”. En ella se aglutinan diferentes elementos de la totalidad que determinan la vida de los individuos: trabajo e intercambio, autoridad y violencia. Los medios de masas formados según la industria de la cultura enlazan con estos modelos flexibles de conciencia. Y también los patrones de política populista.

La fusión de industria del entretenimiento, cultura y política no es una especialidad de los Estados Unidos, sino que ha alcanzado todas las democracias mediáticas. El célebre capítulo sobre la industria de la cultura en *Dialéctica de la Ilustración* no es más que un fragmento en cuyo final está escrito: “continuar”. Desde los años treinta, los Estados Unidos constituían para Adorno la “posición de observación más avanzada”: “muestran el capitalismo en estado puro, sin residuos precapitalistas”. Si no hubiera analizado el desarrollo social en los Estados Unidos, la Teoría Crítica hubiera perdido su relación con el núcleo temporal de la verdad. Pero los Estados Unidos eran al mismo tiempo excepción y ejemplo – algo que sólo puede captar una teoría dialéctica. Este análisis muestra la imagen de una sociedad en movimiento, una sociedad en rápida transformación; pero esta imagen no es todo. Su antípoda, China, es reflejo de un capitalismo muy distinto: una imagen que debe ser aún trazada. Pero una Teoría Crítica del presente debe hacer suya la experiencia china si no quiere permanecer en un eurocentrismo estrecho de miras. La experiencia americana, en la que los teóricos críticos ahondaron durante su exilio en Estados Unidos, fue un elemento constitutivo de la Teoría Crítica. Por eso no incurrió en una fijación exclusiva con el nacional-socialismo y el estalinismo como formas más punzantes de dominio totalitario. La transformación con pretensiones universales propia del capitalismo más avanzado es lo que fundamenta su capacidad de pronóstico: su fuerza es la simultaneidad de lo asimilado. El estudio sobre la personalidad autoritaria es resultado del material americano, el experimento de grupos lo es del material de Alemania occidental. La Teoría Crítica es un producto del *short century*: vive del desnivel de las asimetrías, especialmente entre Europa y Estados Unidos.

Una Teoría Crítica que no quiera ser una teoría tradicional *post-festum* como la hegeliana debe transformarse para poder incorporar la simultaneidad global. El sistema de dominio capitalista más avanzado son los Estados Unidos, pero éstos no son la superpotencia omnipotente que sale a la luz en las tergiversaciones antiamericanas. Sin embargo la estructura del mundo depende en modo alarmante de su constitución interna. Para quienes no lo hubieran entendido en 1989/90 y no pudieran leer la Guerra del Golfo como el final del Segundo y del Tercer Mundo, el 11 de septiembre del 2001 ha mostrado claramente que el destino del mundo, de la nueva época, es algo que se decide en la sociedad estadounidense. Todo lo que ocurre en Estados Unidos afecta también a los europeos. La terrible lección que parte del 11 de marzo de 2004 en Atocha es que nadie está fuera, tampoco los europeos lentos de comprensión que creían que el 11 de septiembre era producto de un conflicto cultural entre Estados Unidos y el mundo islámico, y que España tenía ya sus propios conflictos.

Das ist in jeder Beziehung borniert; ein Hinterweltlertum inmitten einer über alles informierten Gesellschaft, die aber das kritische Wissen, das in ihr produziert wird, nicht zur Kenntnis nehmen will. Dieses kritische Wissen lässt uns die Fundamentalismen als ein Produkt des Gleichzeitigwerdens der Welt erkennen, die nicht in den Bergen Jemens oder in der Sahara ausgebrütet worden sind, sondern mitten unter uns – in Miami, Paris und Hamburg. Die missglückte Säkularisierung ist universal und die Verchristlichung der Weltbilder im öffentlichen Diskurs, die aus den Juden kleine ältere Brüdern macht, nachdem man sie ein Jahrtausend verfolgt, verjagt und ermordet hat, ist nichts anderes als ein kultureller *backlash*. Auch die Glaubenswelten der Amerikaner sind in Bewegung und keineswegs sind alle Evangelikalen Reaktionäre. Ebenso muss man ein Auge darauf werfen, wie neue Religiosität die traditionellen Religionen weltweit verändert. Auch sie sind nicht mehr etwas, woran man sich halten kann.

Die ethnische Heterogenität der US-amerikanischen Gesellschaft gibt ein Bild von den Gefahren der gegenwärtigen und den Möglichkeiten einer zukünftigen Gesellschaft. **Multikulturalismus war ein *label*, Ethnoheterogenität ist eine Realität und ein ein Begriff.** *melting pot* nach Adornos guter Beobachtung von 1945 eine „Einrichtung des losgelassenen Industriekapitalismus“; aber es war die Realität des rein kapitalistischen Einwanderungslandes, die Adorno – ganz nebenbei- die konkrete Utopie formulieren liess, „den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann“. (GS 4, 116) Rassismus, Antisemitismus, Xenophobie machen diese Angst zum täglichen Brot, gerade in den Ländern, in denen man nicht hungern muss. Solidarität ist der Inhalt und die Substanz der Kritischen Theorie, von der Freiheit des Unterschieds lebt sie: Die Freiheit zu wählen, wer ich sein und mit wem ich mich assoziieren will. Die Determination durch die Herkunft nicht zu akzeptieren – in der Tat gibt es eine Verbindung zwischen dem fast vergessenen Frantz Fanon und den Frankfurtern, die aus der weltgeschichtlichen Differenz zwischen der durchrationalisierten kapitalistischen Gesellschaft und den noch nicht von der Universalisierung nivellierten Ressourcen das Potential einer Welt von *diversity*, – ein besseres Wort als dieses englische fällt mir nicht ein. Verschiedenheit und Vielfalt – müsste man auf deutsch sagen. Ich weiß nicht, ob das Spanische einen Begriff dafür hat – eine Erfahrungsbasis in der spanischen Gesellschaft gibt es gewiß – erst recht erst, wenn wir an die scheinbar unendlich diverse spanisch sprechende Welt von Patagonien bis zur *Calle Ocho* in Miami denken. Was im 18. Jahrhundert eine abstrakte Idee der Aufklärer war, ist in der Gegenwart eine konkrete Utopie der Kritischen Theoretiker geworden – ein **Kosmopolitismus**, der nicht eine abstrakte Gleichheit postuliert, sondern eine konkrete Verschiedenheit lebt.

Nicht einmal Präsident George W. Bush, der das Amerikabild in der Welt im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts dominierte, wollte sich auf die verheerende Theorie des *clash of civilisations* berufen, der im deutschen öffentlichen Diskurs gleich zum „Kampf der Kulturen“ geriet. Die Realität der USA als ein Einwanderungsland und New Yorks als einem zentralen globalen metropolitanen Schauplatz standen dem entgegen.

Esta es una perspectiva estrecha de miras en todos los sentidos: un provincianismo en medio de una sociedad altamente informada, que sin embargo no toma en consideración el saber crítico que se produce en ella. Este saber crítico permite reconocer los fundamentalismos como productos de un proceso de una simultaneización que no se incubaba en las montañas de Yemen o en el Sahara, sino entre nosotros – en Miami, París o Hamburgo. La secularización malograda es universal, y la cristianización de la imagen del mundo que presenta a los judíos como un pequeño hermano mayor después de que se les haya perseguido, expulsado y asesinado durante milenios no es sino un *backlash* cultural. También las creencias de los americanos están en proceso de transformación, y no todos son reaccionarios evangélicos. Del mismo modo debe tenerse en cuenta cómo la nueva religiosidad transforma las religiones tradicionales a nivel mundial. Éstas ya no son algo a lo que uno pueda atenerse.

La heterogeneidad étnica de la sociedad americana ofrece una imagen de los peligros de la sociedad presente y de las posibilidades de la sociedad futura. **El multiculturalismo era una etiqueta, la heterogeneidad étnica es una realidad y un concepto.** Como bien observó Adorno en 1945, el *melting pot* era una institución del capitalismo industrial sin ataduras; pero era también la realidad del país de inmigración puramente capitalista que –dicho sea de paso– permitió formular a Adorno la utopía concreta de “pensar la situación mejor como aquella en la cual se puede ser diferente sin temor”. Racismo, antisemitismo y xenofobia convirtieron dicho temor en pan cotidiano, precisamente en los países en los que uno no debe pasar hambre. La solidaridad es el contenido y la sustancia de la Teoría Crítica, que vive de la libertad de la diferencia: la libertad para elegir quién quiero ser y con quién quiero asociarme. No aceptar la determinación marcada por el origen y la procedencia – en efecto hay una conexión entre el casi olvidado Frantz Fanon y los francfortianos, que descubrieron en la diferencia histórica entre la sociedad capitalista completamente racionalizada y los recursos que aún no habían sido nivelados en el proceso de universalización el potencial de un mundo de *diversity* – no se me ocurre una palabra mejor que esté término inglés. *Verschiedenheit* (diferencia) y *Vielfalt* (variedad), se diría en alemán. No sé si la lengua española tiene un concepto para esto, pero sin duda hay una base de experiencia para ello en la sociedad española – sobre todo si se piensa en el mundo de habla hispana, que aparentemente cuenta con una diversidad sin fin, desde Patagonia hasta la *Calle ocho* en Miami. Lo que en el siglo XVIII era una idea abstracta de los ilustrados, constituye en el presente una utopía concreta para teóricos críticos: un **cosmopolitismo** que no postula igualdad abstracta, sino diversidad concreta.

Ni siquiera el presidente George W. Bush, que dominó la imagen de América en el mundo durante la primera década del siglo XXI, quiso remitir a la desastrosa teoría del *clash of civilisations* –que en el discurso publicó alemán se convirtió enseguida en “lucha de culturas”–. La realidad de los Estados Unidos como país de inmigración y de Nueva York como escenario central metropolitano global se lo impedían.

Auch der Kampf gegen die Errichtung einer Moschee in der Nähe von *Ground Zero* ist nichts anderes als ein reaktionärer Kampf. Die Opfer von 9/11, Inbegriff des metropolitanen, ethnoheterogenen New York, werden posthum verchristlicht, zu einem Instrument in einem innenpolitischen Kampf gemacht. Erinnerung und Reflexion, die Qualitäten einer Kritischen Theorie, werden schon zu einer kritischen Analyse der Gegenwart gebraucht. Der mit 9/11 begründete *War on Terror* zeigt die legitimatorische Krise der USA in der neuen Epoche. Der Sturz des Talibanregimes als Kriegsziel war durchaus legitim, um eine Quelle terroristischer Bedrohung auszuschalten; aber der Übergang zu einem lang andauernden bewaffneten Kampf, einer Gewalt ohne Ende, verhängnisvoll. Der Sturz Saddam Husseins, das Konzept des *regime change*, führte das US-Militär in einen Bürgerkrieg, aus dem es nur den Ausweg fand, mit Mächten zu kooperieren, die man eigentlich bekämpfen wollte. Das fortgeschrittenste kapitalistische Land der Welt steckt militärisch-politisch in der Vorstellungswelt der *counter insurgency*, die schon zu Zeiten des Kalten Krieges mit politischer, weil analytischer, Blindheit geschlagen war. Verstrickt hat man sich im Kampf gegen den Terror in eine Praxis der Folter, mit widerwärtiger internationaler Arbeitsteilung. Folter verlässt das Universum menschlich reziproker Handlungen; sie ist das praktische Gegenstück zum Terror. Die fortgeführte Kritik der Gewalt lehrt: Die Destruktion der menschlichen Beziehungen vergiftet die Gesellschaft, in der sie oder in deren Namen sie ausgeübt wird. Schon Frantz Fanon hatte erkannt: Nicht nur der Gefolterte wird irreversibel beschädigt, sondern der Folterer auch. Die Gesellschaft besteht nicht nur aus Tätern und Opfern; aber die kritische Reflexion auf die unauslöschlichen Schrecken des *short century* führt zu der Einsicht: Eine Gesellschaft, die gegenüber Terror und Gewalt indifferent ist, reproduziert die Schuld des Lebens. Das, nichts anderes zwingt zur Kritischen Theorie. Als historisches Produkt des kurzen 20. Jahrhunderts ist sie überholt; aber von ihr geht der Zwang aus, die Welt neu zu interpretieren – und der ist aktuell.

La lucha contra la construcción de una mezquita en las proximidades de *Ground Zero* no es sino una lucha reaccionaria. Las víctimas del once de septiembre, prototipos de una Nueva York metropolitana y étnicamente heterogénea, son cristianizadas póstumamente para convertirlas en instrumento de una lucha política. La reflexión y el recuerdo, cualidades de la Teoría Crítica, son necesarias para un análisis crítico del presente. La *War on Terror* revela la crisis de legitimación de Estados Unidos en la nueva época. El derrocamiento del régimen talibán como objetivo bélico era totalmente legítimo para eliminar una fuente de amenaza terrorista, pero el paso a una lucha armada de larga duración, a una violencia sin fin, ha sido funesto. El derrocamiento de Saddam Hussein, el concepto de *regime change*, ha llevado a los Estados Unidos a una guerra civil de la que sólo ha podido encontrar salida cooperando con poderes que en un principio quería combatir. El país capitalista más avanzado del mundo ha quedado atascado política y militarmente en una situación de *counter insurgency* que ya en tiempos de la Guerra Fría se había revelado como ceguera política, por las carencias de su análisis. La guerra contra el terror se ha enredado en una praxis de tortura con una división internacional del trabajo repugnante. La tortura abandona el universo de las acciones recíprocas humanas: es el equivalente práctico del terror. La continuación de la crítica de la violencia muestra que la destrucción de las relaciones humanas es un veneno para la sociedad en la cual –o en cuyo nombre– ésta tiene lugar. Ya Frantz Fanon había reconocido que no sólo el torturado queda irremisiblemente dañado, sino también el torturador. La sociedad no consiste únicamente en víctimas y verdugos; pero una reflexión crítica sobre los inextinguibles terrores del *short century* conduce a la comprensión de que una sociedad indiferente frente al terror y la violencia reproduce la culpa de la vida. Eso y nada más es lo que obliga a persistir en la Teoría Crítica. Como producto histórico del breve siglo XX está superada; pero de ella surge el imperativo de interpretar el presente de modo nuevo – y este imperativo es actual.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*