



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Steindl, Anton:

Prolegomena zur Theorie des verdinglichten
Bewusstseins

Bachelorarbeit, Wintersemester 2021

Gutachter*in: Schwaabe, Christian

Sozialwissenschaftliche Fakultät
Geschwister-Scholl-Institut

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.92012>

Inhalt

1. Einleitung.....	4
2. Herrn Axel Honneths Umwälzung der Verdinglichung	9
2.1 Darstellung	9
2.2 Kritik	10
3. Vordenker.....	13
3.1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel	13
3.1.1. Das Ganze ist das Wahre	13
3.1.1.1 Werden.....	13
3.1.1.2 Vermittlung.....	14
3.1.1.3 Erfahrung.....	15
3.1.2. Dialektik.....	16
3.1.3. Bürgerliche Gesellschaft als modernisierter Naturzustand	18
3.2 Karl Marx	20
3.2.1 Wirklich (und) abstrakt: der Tauschwert.....	20
3.2.2 Naturwüchsigkeit: <i>ex eundum esse!</i>	21
3.2.3 Das Geheimnis der Warenform.....	23
4. Verdinglichung katexochen	24
4.1 Georg Lukács	24
4.1.1 Zur Warenform.....	24
4.1.2 Lukács und die Tradition	27
4.1.3 Verdinglichung der Zeit	29
4.1.4 Subjektivitätsverlust als kontemplative Haltung.....	30
4.1.5 Was tun?.....	32
4.1.5.1 Totalitätsbewusstsein: Vorbedingung der Erkenntnis	32
4.1.5.2 Transzendenz durch dialektische Methode	34
4.2 Walter Benjamin.....	35
4.2.1 Erfahrung und Armut	35
4.2.2 Benjamin und die Tradition	38
4.2.3 Theologie: Unabgeschlossenheit als Konzept	40
4.2.4 Ursprung ist das Ziel	41
4.3 Theodor W. Adorno.....	42
4.3.1 Hegel.....	42
4.3.2 Identität.....	45

4.3.2.1 Urform der Ideologie.....	45
4.3.2.2 Die offene Erkenntnis und ihre Feinde.....	48
4.3.3 Vermittlung.....	49
4.3.3.1 Abstraktion und Arbeit.....	49
4.3.3.2 Tauschäquivalenz.....	50
4.3.3.3 Vermittlung katexochen.....	51
4.3.3.4 Dialektik.....	52
4.3.3.5 Historizität.....	53
4.3.4 Vorrang des Objekts.....	53
4.3.5 Theorie der geistigen Erfahrung.....	55
4.3.6 Natur.....	57
4.3.7 Verdinglichtes Bewusstsein.....	61
4.3.8 Parsifals Speer: Versöhnung durch Konstellation.....	65
5. Schluss.....	71
6. Quellen.....	73
6.1 Literatur.....	73
6.2 Abkürzungen.....	75

»Ironischerweise erregt Philosophie so leicht Wut beim common sense, weil sie mit eben der Abstraktheit verwechselt wird, gegen die sie aufbegehrt.«

*Theodor W. Adorno*¹

¹ GS10.2, 599

1. Einleitung

Der Begriff der Verdinglichung gehört, trotz aller Anstrengungen der letzten beinahe hundert Jahre, zur unverarbeiteten Erbmasse kritischer Theorie.² Im fünfzigsten Todesjahr Georg Lukács', dessen theoretischen Urhebers, stellt sich also weiterhin die Frage, was den Begriff genau ausmacht. Hinzu kommt: die jüngsten Versuche, Verdinglichung anerkennungstheoretisch,³ normativ⁴ oder buchstäblich auszulegen,⁵ weichen von maßgeblichen Teilen der unter dem Begriff subsumierten Argumentation ab. Vorliegende Arbeit behandelt daher konkret die Frage, von welchen Prämissen des orthodoxen Verständnisses des Verdinglichungsbegriffs die anerkennungstheoretische Lesart Axel Honneths – stellvertretend für die weiteren modernen Ansätze – abweicht. Ziel ist, zu zeigen, dass die gegenwärtig vorherrschende, subjektivistische Auffassung den Begriff stillschweigend um das beraubt, was ihn einmal in seiner objektivistischen Version ausmachte und seinen großen Erfolg bedingte.

Unter »orthodoxem Verständnis« sind zwei gewiss voneinander abweichende, dennoch vergleichbare Ansätze gemeint. Ersterer ist derjenige von Georg Lukács, dessen *Geschichte und Klassenbewußtsein* mit dem darin enthaltenen Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* den Beginn der Beschäftigung mit Verdinglichung im Sinne des Warenfetischismus bei Marx markiert.⁶ Das zweite Verständnis stammt von Theodor W. Adorno, der den Begriff der Verdinglichung auch außerhalb marxistischer Kreise zu großer Bekanntheit führte. Dass sich die Kritik an Verdinglichung wie ein roter Faden durch das gesamte Lebenswerk Adornos zieht, lässt des Weiteren vermuten, er sei tauglich, „die in der Frankfurter Tradition der kritischen Theorie angelegte, aber nie entfaltete politische Epistemologie auszuarbeiten.“⁷

Dass *ein* orthodoxes Verständnis aus *zwei* Ansätzen bestehen kann, ist ein Scheinwiderspruch. Philosophie wird hier, im Sinne Hegels, verstanden als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“⁸ Damit sollte einleuchten, wie es möglich ist, dass verschiedene Denker zu verschiedenen Zeiten

* Herzlicher Dank gebührt Paul Binder, Marlen van den Ecker und Marc Püschel. Aufgrund des Umstandes, dass die zitierten Passagen aus einem Horizont von über 200 Jahren stammen, erübrigen sich [sic]-Hinweise.

² Dannemann 2018, 50

³ Honneth 2015

⁴ Thompson 2020

⁵ Nussbaum 2012

⁶ GLW2, 161-518, darin Verdinglichungsaufsatz: 257-397

⁷ TukT, 139

⁸ HW7, 26; hier und für alle weiteren Zitate gilt: kursiv im Original

verschieden bezeichnete Theorien formulieren konnten und es sich trotz aller Differenzen im Detail um ein und denselben Gedanken handeln kann. G.W.F. Hegel, Karl Marx, Georg Lukács, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno werden insofern verstanden als Verfechter einer Tradition, welche das Grundprinzip dessen, was schlussendlich in explizite Kritik an Verdinglichung mündet, an ihren jeweiligen historischen Kontext angepasst ausformulieren. Ihr gemeinsamer Nenner liegt im Verständnis von Verdinglichung als objektiver Problemlage und damit keiner, welche das Individuum methodisch ins Zentrum der Analyse stellt.

Was in der frühen Neuzeit mit Descartes beginnt, die Zweiteilung der Welt in *res extensa* und *res cogitans*, findet seine höchste Form in der Epistemologie Kants und deren Dualismus von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*.⁹ Die Konsequenz dieser Dichotomie ist, dass alles, was sich nicht den vorgefertigten, formalen Gesetzen des Verstandes fügt, im irrationalen Ding-an-sich verortet werden muss. Dabei handelt es sich aber um eine Kapitulation der Vernunft vor der vermeintlichen Unergründlichkeit des Objektiven. Wenn mit Hegel begonnen wird, dann unter anderem deshalb, weil er als Vollender des Idealismus und durch seine Apotheose des Subjekts aufzeigt, wohin konsequent subjektivistisches Denken führt. „Alle spätere Kritik am sogenannten Formalismus der Erkenntnistheorie wie der Ethik findet sich explizit in Hegel,“ somit legt er das Fundament aller Verdinglichungskritik.¹⁰ Der Stellenwert dieser Bemerkung kann nicht überschätzt werden. Alles, was von Hegel bis Adorno kritisiert werden wird, hebt an ebendieser Stelle ab: der unüberwindliche Gegensatz subjektiver, ordnender Logik $\chi\omega\pi\acute{\iota}\varsigma$ des außer-rationalen Dinges-an-sich.

Genau in diesem springenden Punkt besteht nun das Problem mit Honneth. Einerseits wird er nur als *primus inter pares* der subjektbezogenen, modernen Verdinglichungskritik betrachtet. Andererseits kommt ihm nicht allein durch die Selbstverortung in der kritischen Theorie, sondern vor allem durch das Amt als ehemaliger Direktor des Instituts für Sozialforschung eine besondere Verantwortung für die Verwaltung der Konkursmasse der Kritischen Theorie zu. Dieser Text stellt den Versuch dar, der Etablierung eines oberflächlichen Verständnisses von Verdinglichung, die sich auf eine ganze Generation Philosophierender auszuwirken vermag, etwas entgegenzusetzen. Keinesfalls handelt es sich dabei um dogmatische Rechthaberei,

⁹ GS6, 80f., 227f.

¹⁰ GS5, 254

sondern um die Rettung eines Begriffs, der in den Augen des Autors so relevant für kritische Theorie ist, dass diese ohne ihn mindestens unverständlich, im schlimmsten Fall obsolet wird.

Die Methodik besteht in einer kritischen Rekonstruktion der Argumente der einzelnen Denker. Als Kontrastfolie zum traditionellen Verdinglichungsbegriff wird in Kapitel 2 zuerst das Konzept Honneths ausgebreitet. Nach der kurzen Rekapitulation wesentlicher Elemente seiner anerkennungstheoretischen Lesart von Verdinglichung folgt eine erste Kritik. Deren Ziel lässt sich wiederum in zwei Punkte gliedern. Einerseits geht es darum, offensichtliche Probleme anzusprechen, die sich aus dem Argument selbst ergeben; somit tendenziell um immanente Kritik. Andererseits soll ein Vorgeschmack auf die Probleme geboten werden, die sich aus der weiteren Beschäftigung mit der Tradition ergeben. Angestrebt ist somit eine Sensibilisierung für die besonders relevanten Gedanken, die unten dargelegt werden sollen.

Nach der Beschäftigung mit Honneth folgt die Auseinandersetzung mit den beiden großen Vordenkern der Verdinglichungskritik. Dabei nimmt Hegel einen deutlich größeren Teil als Marx ein. Vor allem anhand der bekanntesten Zitate Hegels soll in dessen Denken eingeführt werden, um ein Verständnis dafür zu vermitteln, worauf es ihm im Kern ankommt. Zentral ist hier, dass das Wahre das Ganze ist, Sein als Werden zu denken ist und sich mathematisch-formale Ideale von Erkenntnis nicht auf das Soziale übertragen lassen. Auch wird eine erste Skizze des später zentral werdenden Begriffs der Erfahrung gegeben. Danach wird die Dialektik ausgebreitet, die als Alternative zum »tabellarischen Verstand«, wie Hegel das kritisierte Denken unter anderem nennt, dient.¹¹ Am Ende mündet der Hegel-Teil in dessen Charakterisierung der bürgerlichen Gesellschaft als modernisiertem Naturzustand und die Forderung des Ausgangs aus diesem. Das restliche Kapitel wird sich bezüglich auf Marx auf dessen Kategorie des Warenfetischismus beschränken. In diesem Zuge muss die Warenform in den wahrnehmungsrelevanten Grundzügen entschlüsselt werden; dafür sind zuerst aber einige Bemerkungen zum Tauschwert und die aus diesem folgende Abstraktion notwendig. Marx' Anknüpfung an Hegels Erkenntnis von der bürgerlichen Gesellschaft als Naturzustand besteht darin, dass er diese auf die Naturwüchsigkeit der Produktionsverhältnisse überträgt.

Obwohl der Stellenwert Hegels kaum zu überschätzen ist, folgt erst in Kapitel 4 der eigentliche Hauptteil. Dieser behandelt die zwei großen Verdinglichungstheoretiker im engen Sinn, Lukács

¹¹ HW3, 52

und Adorno, aber auch Walter Benjamin, der als Lehrmeister Adornos einige der nicht objektiv bedingten Unterschiede zwischen den beiden erhellen kann. Die Beschäftigung mit Lukács beginnt mit dessen Blick auf die Warenform. Auf die Skizze seiner Aneignung der Vordenker folgt die exemplarische Erläuterung des Verdinglichungsphänomens in Bezug auf Zeit. Dem folgt die maßgebliche Konsequenz verdinglichten Bewusstseins, der Verlust von Subjektivität, welcher in der sogenannten »kontemplativen Haltung« mündet. Welche Auswege Lukács vor Augen hatte, erläutert der letzte Abschnitt.

Kapitel 4.2, die Beschäftigung mit dem erst verhältnismäßig spät, dafür umso stärker von Lukács beeinflussten Benjamin, stellt den wohl schwierigsten Teil der Arbeit dar. Der frühe Tod, die idiosynkratische Arbeitsweise und das vor allem in Fragmenten und kleineren Exposés erhaltene Werk des 1940 auf der Flucht vor den Nazis Gestorbenen erklärt den ungewöhnlich häufigen Rückgriff auf Sekundärliteratur. Das wichtigste Element, das Benjamin zur gesamten Argumentation beizutragen hat, ist sein emphatischer Begriff von Erfahrung sowie dessen Zusammenhang mit Armut. Nach einer Rekapitulation seines (Miss-)Verständnisses der vorangegangenen Theorien, vor allem Marx' Fetischkategorie, wird Benjamins Beeinflussung durch jüdische Theologie expliziert. Der letzte Abschnitt klärt, wie Benjamin eine radikal progressive Ursprungsphilosophie formulieren kann, die in keiner Weise affirmativ an Ursprünglichkeit in der Form anknüpft, wie sie Honneth und bisweilen sogar Lukács vorschwebt.

Der letzte Abschnitt, Kapitel 4.3, ist gewissermaßen der Hauptteil des Hauptteils. Er handelt von der höchstentwickelten Form der Kritik der Verdinglichung, wie sie in den Schriften und Vorlesungen Theodor W. Adornos vorliegt. Auf eine ausführliche Reflexion der Argumentation Hegels folgt die Heranführung an des Pudels Kern, die Identität. Diese wird als Urform der Ideologie betrachtet und kurz anhand des Positivismusstreits erläutert. Daran anschließend werden die relevantesten Momente des seit Hegel unerlässlichen Begriffs der Vermittlung in der Interpretation Adornos dargelegt: Arbeit, Äquivalenz, Dialektik, Historizität; außerdem wird der Versuch unternommen, einen Begriff von Vermittlung katexochen zu gewinnen. Der nächste Aspekt beschreibt den Impetus des Denkens Adornos: den Vorrang des Objekts. An diesen knüpft das folgende Kapitel zu seinem Projekt einer Theorie der geistigen Erfahrung an, die bereits in den 1950er Jahren angedacht war, letztlich aber in der *Negativen Dialektik* aufging. Nach der Beschäftigung mit dem Naturzustand bei Hegel, der Naturwüchsigkeit bei Marx und der »zweiten Natur« bei Lukács wird endlich ein kritischer Begriff von Natur

gewonnen. Unterkapitel 4.3.7 ist der Versuch einer Definition des verdinglichten Bewusstseins in seiner Reinform. Als letztes wird der von Adorno vorgeschlagene Lösungsansatz präsentiert, in dem er die Versöhnung durch Konstellationen anstrebt.

Die verwendete Literatur ist nur schwer zu kategorisieren. Zu behaupten, es handle sich zum größten Teil um Primärliteratur, würde die Tatsache unterschlagen, dass Primärliteratur, die in der Aneignung der vorangegangenen Literatur besteht, schwerlich als primär oder sekundär einzuordnen ist. Gerade Lukács und Adorno beschäftigten sich intensiv mit ihren Epigonen, daher schien der Vorgriff auf deren Schriften an einigen Stellen unvermeidlich. Da das Ziel der Arbeit darin besteht, sich wieder auf den alten Kanon zu besinnen, erübrigt sich auch ein unnötiger Rückgriff auf gegenwärtige Texte. Der einzige Text, den der Autor bereut, nicht einbezogen zu haben, ist Rüdiger Dannemanns *Das Prinzip Verdinglichung* von 1987.¹² Von diesem Lukács-Exegeten konnte immerhin ein neuerer Text integriert werden, den der Autor größtenteils wohlwollend zur Kenntnis nahm.¹³

Zuletzt noch eine Anmerkung: Strenggenommen müsste beinahe überall, wo von Verdinglichung die Rede ist, *verdinglichtes Bewusstsein* stehen. Wäre es allen, die sich mit dem Phänomen auseinandersetzten, bewusst, dass schon bei Lukács nicht von der Verdinglichung des Proletariats, sondern von dessen verdinglichter Bewusstseinsform die Rede ist, erübrigte sich die vorliegende Arbeit in weiten Teilen. Auch die von Adorno als wohlfeil gescholtene Kritik an Verdinglichung setzt genau an diesem Missverständnis an, welches das Problem nicht in den Verhältnissen, sondern in Fällen vereinzelter moralischen Unrechts sieht. Dass der Zusatz *Bewusstsein* es erleichtert, das Phänomen transparent auf seine materiellen Ursprünge zurückzuführen, beflügelte wohl auch den nicht mehr umgesetzten Plan Adornos, eine Arbeit über verdinglichtes Bewusstsein, nicht Verdinglichung als solche, zu verfassen.¹⁴

¹² Dannemann 1987

¹³ Dannemann 2018

¹⁴ NaS16, 277 (Endnote 42)

2. Herrn Axel Honneths Umwälzung der Verdinglichung¹⁵

2.1 Darstellung

Axel Honneths »Reaktualisierung« des Begriffs der Verdinglichung¹⁶ betrachtet „Vergessen vorgängiger Anerkennung [...] als den Kern aller Vorgänge der Verdinglichung“,¹⁷ jene also als „Anerkennungsvergessenheit“.¹⁸ Durch die Pathologie namens Verdinglichung geht somit die „nichtepistemische Voraussetzung der Anerkennung des Anderen“ verloren.¹⁹ In dem bei ihm überwiegenden Fall, der intersubjektiven Verdinglichung, bedeutet das, der Andere müsse als Mensch mit Innerlichkeit, Gefühlen und Neigungen verstanden werden.

Verdinglichung von Objekten dagegen bedeutete, „im Zuge des Erkennens von Gegenständen die Aufmerksamkeit für all die zusätzlichen Bedeutungsaspekte zu verlieren, die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen.“²⁰ Diese Formulierung zeigt sein subjektivistisches Verständnis von Verdinglichung, da der Fokus nicht auf objektiven Dimensionen (d.i. deren Geschichtlichkeit), sondern auf intersubjektiver Wertung liegt. Das erhellt auch Honneths Interpretation des Zitats aus Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, welches seiner anerkennungstheoretischen Studie vorangestellt ist: „Alle Verdinglichung ist ein Vergessen“.²¹ Es geht ihm um die Vereinseitigung des Blickes, durch die andere Menschen, aber auch Gegenstände, nur noch in Hinblick auf ihre quantitativen Kennzahlen betrachtet werden können, wobei Qualitatives wegfällt. Damit steht er nicht zwingend konträr zu den unten behandelten orthodoxen Ansätzen, allerdings wird sich zeigen, dass Honneths Ansatz im Vergleich zu diesen selbst eine verengte Perspektive ist.

Laut eigener Aussage geht es Honneth darum, „den Begriff der »Verdinglichung« in der Weise zu reaktualisieren, daß der gemeinte Sachverhalt als Verkümmern oder Verzerrung einer ursprünglichen Praxis verstanden wird“²², das bedeutet als „Vorgang eines Verlustes, nämlich der Ersetzung einer ursprünglichen, richtigen durch eine sekundäre, falsche Einstellung“.²³ Diese Aufwertung vermeintlicher Ursprünglichkeit macht auch dessen Anleihen bei

¹⁵ vgl. MEW20, 1-303

¹⁶ Honneth 2015

¹⁷ ebd., 68

¹⁸ ebd., 61-75

¹⁹ ebd., 58

²⁰ ebd., 75

²¹ ebd., 11; GS3, 263; vgl. NaS15, 250

²² Honneth 2015, 28

²³ ebd., 62

Heidegger, dem Prügelknaben früherer Kritischer Theorie, naheliegend; wenn auch nicht verständlich für einen langjährigen Direktor des Instituts für Sozialforschung.

2.2 Kritik

Bevor in aller Ausführlichkeit die Prämissen, von denen Honneth abweicht, dargelegt werden, seien die ersten folgenschweren Kritikpunkte erwähnt. Zentral scheint zu sein, dass sich von Hegel über Marx, Lukács, Benjamin und Adorno niemand jemals zu einer vergleichbaren Form von Ursprungsphilosophie verleiten lässt.²⁴ Statt eine verloren gegangene Authentizität zu lamentieren, wollen diese allesamt die vernünftig-wahre Gesellschaft konstruieren.²⁵

Der *proton pseudos* Honneths liegt wohl in seiner Abkehr von Marx und dessen Materialismus. In diesem Sinne wirft er Lukács vor, dessen Blick sei „so einseitig auf die verhaltensprägenden Wirkungen des kapitalistischen Warenverkehrs gerichtet“ gewesen, „daß er daneben keine andere soziale Quelle der Verdinglichung zur Kenntnis hat nehmen können“. Es ist verkürzend, davon zu schreiben, „wie wenig überzeugend Lukács' Gleichsetzung von Warentausch und Verdinglichung“ sei: Honneth übersieht, dass sich geistige Sachverhalte auch bei Lukács durchaus von ihrem materiellen Ursprung ablösen und verselbständigen können und nicht in aller Unmittelbarkeit an ihre Ursache zurückgekoppelt sein müssen.²⁶ Die Argumentation wird fragwürdig, wenn man bedenkt, dass der materialistisch-objektivistische Verdinglichungsbegriff bei Adorno ebendiese Verselbständigung von Geistigem ausdrückt, welche er wiederum als „Derivat der Tauschgesellschaft“ bezeichnet – Abgeleitetes kann per definitionem nicht unmittelbar sein.²⁷

Wenn auch nicht so ausdrücklich wie Thompson, argumentiert Honneth durchaus normativ.²⁸ Carolin Amlingers Einwand, dass bei „diesen normativen Ansätzen [...] jedoch der strukturelle, herrschaftskritische Ansatz der Verdinglichungstheorie Lukács ausgeblendet“ wird, trifft zu.²⁹ Auch Rüdiger Dannemann ist zuzustimmen, wenn er Lukács bescheinigt, er sei „der Über-

²⁴ vgl. Kontext der Fußnoten 22 und 23; Benjamins Ur-Sprung wäre das Gegenteil dieser Ursprünglichkeit, vgl. Kapitel 4.2.4

²⁵ Das gipfelt in Adornos *Negativer Dialektik*: „Die Menschen, keiner ausgenommen, sind überhaupt noch nicht sie selbst.“ vgl. GS6, 274

²⁶ Honneth 2015, 91

²⁷ GS5, 52; dazu auch GS4, 262 (Aph. 147)

²⁸ Thompson 2020; Amlinger 2014, 65 Fußnote 158

²⁹ ebd.

zeugung gewesen, dass der Autonomieverlust des Menschen kein individuell-moralisches Phänomen ist, sondern Strukturmerkmal der kapitalistischen Warenproduktion.³⁰ Nicht zuletzt weist Lukács selbst ausdrücklich darauf hin, dass es sich um einen Kategorienfehler handelt, wenn sein Ansatz normativ interpretiert wird.³¹

Honneth begeht einen Fehler, wenn er insistiert, der ökonomische Tausch schütze insofern vor Verdinglichung, als er die Anerkennung des Anderen als Rechtsperson voraussetzt;³² womit er seine Prägung durch Habermas offenbart.³³ Dieses Argument übersieht nicht nur, dass die Möglichkeit der Anerkennung einer Entität als juristische Person wohl kaum die Berücksichtigung „ihres Personseins“ im gemeinten Sinne verbürgen kann.³⁴ Im Zuge der Verteidigung der „Schutzfunktion des Rechts“³⁵ merkt er sogar – richtigerweise, wenn auch in leicht herablassendem Tonfall – an, dass Lukács „die Institution des modernen Rechts selber für eine Ausgeburt der Verdinglichungstendenzen des kapitalistischen Wirtschaftssystems“ hält.³⁶ Es stimmt, dass der dynamische Warenverkehr die permanente Rückständigkeit des Rechtssystems bedingt; somit eine Erstarrung, als deren Gegenteil man etwas wie die Billigkeit im aristotelischen Sinn verstehen könnte.³⁷ Allerdings muss dann auch der Schluss gezogen werden, dass die Anerkennung im Recht systematisch verwehrt bleiben muss, wenn das Einzelne stets nur als Exponent des Allgemeinen gilt.³⁸ Da sich Honneth auf Adorno beruft, sollte er sich auch vergegenwärtigen, dass sich auch jenem zufolge vom Recht als „Urphänomen irrationaler Rationalität“ keine Erlösung von Verdinglichung erhofft werden kann – im Gegenteil, das Recht gilt ihm als Paradebeispiel von Verdinglichung:³⁹

„Die Rechtsnormen schneiden das nicht Gedeckte, jede nicht präformierte Erfahrung des Spezifischen um bruchloser Systematik willen ab und erheben dann die instrumentale Rationalität zu einer zweiten Wirklichkeit sui generis.“⁴⁰

³⁰ Dannemann 2018, 62

³¹ GLW2, 344

³² Honneth 2015, 97

³³ Dannemann 2018, 51f.

³⁴ Honneth 2015, 91

³⁵ ebd.

³⁶ ebd., 97f.

³⁷ Aristoteles EN Lib. V, Kap. 14; die Aktualität dieses Befundes zeigt sich an der Verteidigungsstrategie der CumEx-Betrüger, vgl. Wech/Bognanni/Nagel, 07.06.21

³⁸ GLW2, 272

³⁹ GS6, 304

⁴⁰ ebd.

Sicherlich stimmt es, wenn Honneth Lukács attestiert, dass jener unter Verdinglichung „die Gewohnheit eines bloß beobachtenden Verhaltens“ versteht.⁴¹ In gewisser Weise ist es auch noch richtig, darunter Affektneutralität und Teilnahmslosigkeit zu verstehen.⁴² Dass sich die kontemplative Haltung auf etwas anderes bezieht, als Honneth es hier suggeriert, wird deutlich, wenn man die Herkunft des Verdinglichungstheorems aus Marx' Warenfetisch berücksichtigt. Wenn das verdinglichte Bewusstsein den pseudo-naturalistischen Fehlschluss begeht, dass gesellschaftlich gemachte Dinge von Natur aus so seien, und deshalb auch so bleiben sollten, lässt sich das nur schwer mit der Behauptung von Affektneutralität vereinbaren. Auch die *Authoritarian Personality* ließe sich so nicht mehr als Verdinglichungssymptom begreifen. Es ist gerade umgekehrt: dem fälschlicherweise dem An-sich einer Sache Zugesprochenen wird affektneutral begegnet, nicht zwingend dieser selbst.

Letztlich stellt sich die Frage, ob Honneths Klagen über Lukács' irreführenden theoretischen Vorentscheidungen Substanz hat, wenn er sich seinen Gegenstand selbst so zurechtlegt, dass sich dieser einer anerkennungstheoretischen Lesart öffnen kann. Sein Versuch, Materialismus auszuschließen, somit gewissermaßen die objektive Grundlage des Phänomens zu ignorieren und Verdinglichung zu einem intersubjektiv-intelligiblen Problem zu machen, ließe sich, *cum grano salis*, als Verdinglichung der Verdinglichung bezeichnen. Um seinen Ansatz zu rationalisieren, greift er bisweilen zu kontraintuitiven Argumenten: Ausgerechnet „Formen der bestialischen Entmenschlichung im Rassismus oder Menschenhandel“ als außerökonomische Beispiele von Verdinglichung zu anzuführen, irritiert.⁴³ Denn selbst in liberalen Werken, wie deren Hannah Arendts, herrscht kein ernster Zweifel daran, dass die Breitenwirkung des Rassismus konstitutiv mit dem Kapitalismus – genauer: dessen Krisenphänomen, dem Imperialismus – verknüpft ist. So finden sich dort zuweilen Stellen, die sich wie eine Antwort auf Honneths Behauptungen lesen:

„Daß Rassismus die politische Waffe des Imperialismus war, ist so evident, daß es scheint, als hätten manche Forscher es vorgezogen, Theorien zu erfinden, nur um eine solche Binsenweisheit nicht zu Papier bringen zu müssen.“⁴⁴

⁴¹ Honneth 2015, 24f.

⁴² ebd., 25

⁴³ ebd., 95

⁴⁴ Arendt 2017, 356

3. Vordenker

3.1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

„Alle spätere Kritik am sogenannten Formalismus der Erkenntnistheorie wie der Ethik findet sich explizit in Hegel,“ weshalb mit diesem hier begonnen wird.⁴⁵ Im Folgenden wird Hegel als Ahnherr aller im Weiteren ausgeführten Ansätze verstanden, die die cartesianische und kantische Aufteilung der Welt in subjektive und formale Logik einerseits, irrationalem Residuum oder Ding-an-sich andererseits, zu überwinden trachten.⁴⁶

3.1.1. Das Ganze ist das Wahre

3.1.1.1 Werden

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“⁴⁷

Die Bedeutung dieses Zitats für jede weitere Beschäftigung mit Hegel und hegelianisch geprägten Autoren lässt sich nicht überschätzen. Diese Tradition, die mit Hegel einsetzt, hält es für konstitutiv, dass nichts wahr sein kann, was in isolierter, roher Faktizität betrachtet wird: „So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.“⁴⁸ Das impliziert auch, dass es keine starre Trennung zwischen Form und Inhalt geben kann, „weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.“⁴⁹ Das bedeutet nichts anderes, als dass die Welt nicht in starre »Tatsachen« aufgelöst werden kann, sondern als Reihe von Prozessen gedacht werden muss, die sich nicht nur in permanentem Fluss befinden, sondern auch alle miteinander im Verhältnis stehen; durcheinander vermittelt sind.

⁴⁵ GS5, 254; vgl. ebd., 312

⁴⁶ Lukács zufolge handelt es sich beim Ding-an-sich-Problem gar um „die Grundfrage des bürgerlichen Denkens“; GLW2, 333

⁴⁷ HW3, 24

⁴⁸ ebd., 54

⁴⁹ ebd., 55

3.1.1.2 Vermittlung

„Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.“⁵⁰

Die angeführte Stelle aus Hegels *Wissenschaft der Logik* zählt nicht grundlos zu den meistzitierten Stellen im Werk Adornos. Wie schon in 3.1.1.1, zeigt sich hier, dass die Annahme, Gegenstände wären der Erkenntnis unmittelbar zugänglich, illusionär ist. Ebenso wäre es aber auch falsch, die Vermittlung zu hypostasieren:

„Die Universalität von Vermittlung ist aber kein Rechtstitel dafür, alles zwischen Himmel und Erde auf sie zu nivellieren, wie wenn Vermittlung des Unmittelbaren und Vermittlung des Begriffs dasselbe wären. [...] Ist schon nichts, was nicht vermittelt wäre, so geht, wie Hegel hervorhob, solche Vermittlung stets auf ein Vermitteltes, ohne das sie auch ihrerseits nicht wäre.“⁵¹

Wie leitet sich Vermittlung her? Dazu bedarf es eines Blickes in die *Rechtsphilosophie* Hegels. Im Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft stellt er fest, dass eines ihrer drei konstitutiven Momente in der allgemeinen Befriedigung der subjektiven Bedürfnisse besteht.⁵² Diese Bedürfnisbefriedigung ist es, welche die Arbeit als vermittelndes Moment der Gesellschaft und damit als äußerste Klammer definiert, welche das Ganze zusammenhält:

„Die Vermittlung, den *partikularisierten* Bedürfnissen angemessene, ebenso *partikularisierte* Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die *Arbeit*, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert.“⁵³

Diese Erkenntnis wird für den weiteren Verlauf der Argumentation essentiell sein. Denn die Art des Philosophierens, gegen welche sich die hegelianischen Ansätze richten, sind so betrachtet gerade „die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns“, indem sie einen

⁵⁰ HW5, 66

⁵¹ GS6, 173

⁵² HW7, §188

⁵³ ebd., §196

χωρισμός zwischen Form und Inhalt postulieren, statt deren Wechselwirkung anzuerkennen.⁵⁴ Georg Lukács bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenübersteht, sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst.“⁵⁵

Bislang ist allerdings noch nicht geklärt, wo der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und dem Verkennen von Vermittlung, also falscher Abstraktion liegt. Das erhellt sich erst dann, wenn man beachtet, was auch bei allen hier folgenden Denkern von höchster Relevanz sein wird: dass die Gesellschaft sich nicht nur mittels Arbeit reproduziert, sondern dass sie, um diese zum bestimmenden Prinzip erheben zu können, auf eine abstrakte Form bringen muss. Dazu formuliert Hegel:

„Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeiten hervorbringt.“⁵⁶

3.1.1.3 Erfahrung

Wo liegt nun das Problem der Abstraktion und der dualistischen Weltsicht? Hegel zufolge im schleichenden Verlust der Erfahrung der gegenständlichen Realität, wie er es gegen den „tabellarischen Verstand“ gerichtet formuliert:

„Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d.h. er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen.“⁵⁷

⁵⁴ HW5, 78

⁵⁵ GLW2, 346

⁵⁶ HW7, §198

⁵⁷ HW3, 52

Die abstrakt-mathematische Erkenntnisweise bleibt also stets in ihren äußerlichen Gesetzmäßigkeiten gefangen und blockiert eine im emphatischen Sinn verstandene Erfahrung. Darunter versteht er die „*dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*,“ – anders formuliert: den geistigen Zwang, das hergebrachte Kategoriensystem auf den Prüfstand zu stellen und an neue Gegebenheiten anzupassen. Wird diese Problemlage nicht eingesehen, führt das zu dem berühmten Paradox, dass das „Bekannte überhaupt [...] darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*“ wird.⁵⁸ Um das zu vermeiden, muss an das hier bereits erwähnte Herzstück der Philosophie Hegels erinnert werden: die Dialektik.

3.1.2. Dialektik

Es widerspräche ihrem eigenen Sinn, Dialektik fest zu definieren. Daher eine erste Annäherung über die bekannteste Metapher zur Erläuterung des dialektischen Prinzips:

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“⁵⁹

Das angeführte Zitat enthält die wichtigsten Elemente des hegelschen Begriffs von Dialektik: So können Dinge, die einmal wahr waren, unwahr werden, wenn eine neue Perspektive an ihnen aufgeht. Ihre Unverträglichkeit stiftet keine formale Unterscheidung in wahr und falsch, sondern ist Element einer Konstellation von Raum und Zeit. Widerlegung ist also hier eine Frage der Perspektive als der zeitlos gültigen Einsicht, wie es dem mathematischen Ideal vor-

⁵⁸ HW3, 35. Lukács bemerkt allerdings zurecht, dass Hegel in seiner Apotheose des Subjekts verkennt, dass es sich bei dieser Erkenntnis nicht um einen rein subjektiven Akt handeln darf, da das bedeutete, „der objektiven Wirklichkeit wieder einen Ding-an-sich-Charakter zuzusprechen“, vgl. GLW2, 333

⁵⁹ HW3, 12

schwebt. Die Einsicht in die Unwahrheit einer bisherigen Wahrheit ist vielmehr eine notwendige Etappe auf dem dialektischen Gang der Erkenntnis des Ganzen, welches bekanntlich das Wahre ist.

Unter dialektischem Gang versteht man das, was üblicherweise unter Bewegung des Begriffs firmiert, quasi das Verfahren. Die (Selbst-)Bewegung des Begriffs macht ihn überhaupt erst zu einer geistigen Wesenheit, die, im Gegensatz zu den leeren Abstraktionen des formellen Verstandes, Wahrheit beanspruchen kann.⁶⁰ Versuch einer Definition:

„Die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.“⁶¹

Als Mittel der Bewegung des Begriffs versteht man die bestimmte Negation. Diese steht im Gegensatz zum „Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*.“⁶² Hier offenbart sich die Quintessenz bestimmter Negation: Gegenstände definieren sich vor allem *ex negativo* dadurch, was sie nicht sind. So

„gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.“⁶³

Nun fehlt der Dialektik allerdings noch eine Art von Ziel. Dieses findet man im Begriff der Aufhebung. Das Wort „*Aufheben*“ hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*.⁶⁴ Wie schon im Beispiel der Knospe zu sehen, läßt sich die Aufhebung als Gegenbegriff zu einer reinen Liquidierung betrachten, der restlosen Beseitigung, welche keiner Entwicklung oder »inneren Notwendigkeit« folgt. Komplementär zur *Aufhebung* gesellt sich ein weiteres Wort,

⁶⁰ ebd., 49

⁶¹ ebd., 43

⁶² ebd., 74

⁶³ ebd., 57

⁶⁴ HW5, 114

welches hier bereits des Öfteren Verwendung fand, nämlich das *Moment*. Steht ein Teil vor dem reflektierten Hintergrund des Ganzen, welches es stiftet, wird es zu dessen *Moment*:

„Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend *Moment* genannt werden.“⁶⁵

Zusammenfassend lässt sich erneut Lukács zitieren, der das Einmalige der dialektischen Methode Hegels im Vergleich zu allen vorgängigen Ansätzen, welche die Starrheit der Begriffe auflösen wollten, erkannt hat: nämlich,

„daß jetzt zum erstenmal [...] die bewußt neue Fassung aller logischen Probleme, ihre Gründung auf die qualitativ materielle Beschaffenheit des Inhalts auf die Materie im logisch-philosophischen Sinne in Angriff genommen wurde.“⁶⁶

3.1.3. Bürgerliche Gesellschaft als modernisierter Naturzustand

Die Bewusstseinsform der bürgerlichen Gesellschaft ist also ein „einfarbiger Formalismus“, der weniger Zusammenhänge, sondern vielmehr Ordnung stiftet, welche „schon bereitet und bekannt ist“ und damit die Erkenntnis des genuin Neuen verhindert.⁶⁷ Hegel zufolge ist die Art „dieses mangelhaften Erkennens“, die sich am Ideal der Mathematik orientiert, „von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß.“⁶⁸ Daher stellt sich die Frage, wie „durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern“ ist.⁶⁹

An dieser Stelle muss bedacht werden, dass die bürgerliche Gesellschaft bei Hegel „nicht mehr der Gegenbegriff zum »Naturzustand«, sondern gleichsam die geschichtliche Wirklichkeit des in der neuzeitlichen Staatstheorie nur fiktiven »Naturzustands«“ ist.⁷⁰ In dezidiert Abgrenzung zu den Kontraktualisten „gilt auch für diesen neuen »bürgerlichen Naturzustand« weiterhin Hobbes’ Imperativ »ex eundem esse e statu naturali« [...]: Aus dem einen wie dem anderen ist hinauszugehen in den Staat.“⁷¹

⁶⁵ ebd.

⁶⁶ GLW2, 323

⁶⁷ HW3, 21

⁶⁸ ebd., 44

⁶⁹ ebd., 37

⁷⁰ Jaeschke 2016, 355

⁷¹ ebd.

Von der Erkenntnis der Naturwüchsigkeit der Gesellschaft ausgehend lässt sich nun endlich eine Bezeichnung für den ihr korrespondierenden Geisteszustand finden: die „natürliche Logik“, deren Gebrauch der „geistigen Bestimmungen“ Hegel als „bewußtlos“ einstuft.⁷² Diese natürliche Logik lässt sich, auch im weiteren Verlauf der Argumentation, mit dem „sogenannten gemeinen Menschenverstande“ – neudeutsch: *common sense* – identifizieren, „der nicht gerade der gesunde, sondern [...] zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstraktionen heraufgebildete Verstand ist.“⁷³ „Gegen die Vernunft gekehrt,“ ist in diesem, dem Verdikt Hegels zufolge, „das Wissen [...] zur Meinung zurückgefallen.“⁷⁴

Nachdem der Mensch aber, verstanden als Geist, „ein freies Wesen [ist], das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen“, ist er gleichsam „in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß.“⁷⁵ Diesen Standpunkt vorwegnehmend formulierte Hegel schon in der *Wissenschaft der Logik* seinen Imperativ:

„Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtsein zu bringen, dies ist die Aufgabe. [...] Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtsein des Geistes gebracht [sind] und ihm so eine vereinzelt und unsichere Wirklichkeit gewährten, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahrheit zu erheben, dies ist also das höhere logische Geschäft.“⁷⁶

Das erwähnte „instinktartige Tun unterscheidet sich von dem intelligenten und freien Tun dadurch überhaupt, daß dieses mit Bewußtsein geschieht“.⁷⁷ Was also schon in der Phänomenologie des Geistes, als Wissenschaft des Bewusstseins, vorgezeichnet war, findet hier seine explizite Ausarbeitung: Freiheit und Vernunft beginnen erst, wo „der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriff entspricht“,⁷⁸ oder, wie Adorno es so gern zitiert: wo man geistig nicht mehr über den Dingen steht, sondern in ihnen.⁷⁹

⁷² HW5, 24

⁷³ ebd., 86

⁷⁴ ebd., 38

⁷⁵ HW7, §18, Zusatz

⁷⁶ HW5, 27; zweite eckige Klammern i. O.

⁷⁷ ebd.

⁷⁸ HW3, 74

⁷⁹ ebd., 13, 52, 57

3.2 Karl Marx

3.2.1 Wirklich (und) abstrakt: der Tauschwert

Der wichtigste Aspekt des Gesamtwerks von Karl Marx ist für die Verdinglichungskritik zweifellos der Tauschwert. Das erklärt sich dadurch, dass sich aus diesem Phänomen alle weiteren Problemstellungen deduzieren lassen – auch und vor allem der Warenfetisch, der gemeinhin als Ausgangspunkt der Verdinglichungs- und Ideologiekritik gilt. Von Marx werden die Konsequenzen dessen, was bei Hegel und dessen Herleitung der Vermittlung aus Arbeit schon vorgedacht war, entfaltet.⁸⁰ Während Hegel die simple Tatsache, dass die Individuen durch ihre gesellschaftlich geleistete Arbeit miteinander in Beziehung gesetzt werden, nur anerkennt, erhebt Marx die Arbeit explizit zum Grundprinzip der Gesellschaft, welche auch deren materielle Basis determiniert. Das dem Kapitalismus seinen Namen verleihende Kapital ist beispielsweise nichts anderes als tote, also geronnene Arbeit.⁸¹ So auch der Tauschwert:

„Als Tauschwert sind alle Waren nur bestimmte Maße *festgeronnener Arbeitszeit*.“⁸²

Marx sieht die Ware als Elementarform der kapitalistischen Gesellschaft an.⁸³ Die Warenform definiert sich wiederum durch zwei Aspekte. Auf der einen Seite steht deren Nützlichkeit, welche bei Marx als Gebrauchswert verstanden wird. Dieser Gebrauchswert wiederum dient als stofflicher Träger des Tauschwerts.⁸⁴ Man könnte auch behaupten, beim Gebrauchswert handele es sich um die subjektive Seite einer Ware, da jedes Subjekt diesen selbst bestimmen muss. Im Gegensatz dazu bildet der Tauschwert als Ausdruck der Vergleichbarkeit die „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenform[] für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.“⁸⁵ Dieser objektive Aspekt ist es, der den Tauschwert so interessant für eine gesellschaftliche Analyse macht.

Eine wichtige Feststellung liegt darin, dass der Tauschwert nicht dem Gebrauchswert entstammt, auch wenn jener analytisch vorgeordnet bleibt. Vielmehr entspringt der Tauschwert der Warenform selbst, indem die Produkte der gesellschaftlichen Gesamtarbeit auf ihre

⁸⁰ HW7, §196

⁸¹ MEW23, 65

⁸² MEW13, 18

⁸³ MEW23, 49

⁸⁴ ebd., 50

⁸⁵ ebd., 90

Funktion als Speicher der durchschnittlichen Arbeit, welche ein Mensch zur Herstellung dieses Gegenstands aufwenden muss, gebracht werden.⁸⁶ Anders ausgedrückt:

„Die Gleichheit *toto coelo* verschiedener Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehen, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen.“⁸⁷

Die Betonung dieses Zitates liegt auf *Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit*: genau in diesem Vorgang, der, wie sich in 3.2.3 zeigen wird, unbewusst stattfindet, liegt das innerste Prinzip von Verdinglichung: Gegenstände werden auf die Form ihrer Kommensurabilität reduziert, wodurch das Qualitative abgeschnitten wird. Die Kombination der Begriffe *abstrakt* und *wirklich* (im Sinne Hegels als *wirkmächtig*) verweist auf den nächsten springenden Punkt der Argumentation: ausgerechnet jenes Prinzip, dem in der kapitalistischen Gesellschaft die höchste Wirksamkeit zukommt, besteht in einer Abstraktionsleistung. Dass diese Abstraktion problematisch ist, wird deutlich, wenn man sich an Hegels *Das Wahre ist das Ganze* erinnert: auf die Form der reinen Kommensurabilität gebracht, erlischt der Prozess im Produkt.⁸⁸ Die weitreichenden Folgen dieses Umstands werden von Lukács und Benjamin auf den ideologischen Überbau erweitert und von Adorno vollendet werden.

3.2.2 Naturwüchsigkeit: *exeundum esse!*

Bekanntlich handelt es sich bei der Anarchie der Warenproduktion in der bürgerlichen Gesellschaft für Marx um einen naturwüchsigen Zustand, der zugunsten einer vernünftig geordneten Gesellschaft zu überwinden ist. Diese Naturwüchsigkeit leitet sich für ihn vor allem aus der durch die kapitalistische Gestalt der Arbeitsteilung notwendigen Abstraktion von der tatsächlich geleisteten Arbeit her.⁸⁹ Denn die „Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vorausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens,“⁹⁰ weil sich deren gesellschaftlicher Charak-

⁸⁶ ebd., 86

⁸⁷ ebd., 87f.

⁸⁸ ebd., 195

⁸⁹ ebd., 87

⁹⁰ ebd., 89f.

ter erst später, im Austausch, offenbart.⁹¹ Solange sich der Mensch also in einer vom Tauschwert beherrschten Gesellschaft wiederfindet, in der er „vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht“ wird,⁹² statt umgekehrt, wird ihm seine Fremdbestimmung als Natur erscheinen.⁹³

An dieser Stelle ist besondere Vorsicht geboten, da sich ein Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Marx erkennen lässt. Im Gegensatz zu kontraktualistischen Denkern, denen der Naturzustand als überwunden gilt, unterstellt der junge Marx den Individuen der bürgerlichen Gesellschaft noch in der *Deutschen Ideologie*, sie fassten ihre Heteronomie fälschlicherweise als naturwüchsige auf. Daher kann Carolin Amlinger mit Recht behaupten, der Begriff sei dazu gedacht, „die ideologische Verkehrung zu verdeutlichen: Die gesellschaftliche Produktion wird nicht als das Ergebnis der eigenen Tätigkeit aufgefasst, sondern sie scheint sich »naturwüchsig« selbst zu reproduzieren“.⁹⁴

Im *Kapital* liest sich das schon anders. Hier weist er darauf hin, dass durchaus ein wahrer Kern darin liegt, einen Produktionsprozess, der noch keiner vernünftigen Planung untersteht, als naturhaft und folglich als naturwüchsig aufzufassen. Aus der falschen Wahrnehmung der wahren Welt wird so die wahre Wahrnehmung der falschen Welt.⁹⁵ Denn die bürgerliche Gesellschaft erweist sich in ihrer Selbstwahrnehmung als natürlich, mit Blick auf ihre Ordnung – Stichwort: Kontraktualismus – jedoch nicht als naturwüchsig. Marx steht geradezu konträr zu dieser Auffassung, wenn er die Produktionsverhältnisse als gesellschaftliche, aber naturwüchsig geordnete darstellt. Diese spätere Ansicht ist auch diejenige, welche sich die vorliegende Arbeit zu eigen macht.

In einem interessanten Selbstzitat aus seiner Polemik *Misère de la Philosophie* macht Marx außerdem darauf aufmerksam, dass diese Naturalisierung des Gesellschaftlichen mit dessen Ent-Historisierung einhergeht – eine Einsicht, die mit Blick auf Hegels Setzung des Ganzen als des Wahren einen fundamentalen Stellenwert besitzt. So ist hier bereits der „methodische Grundgedanke“ des *Kapitals*, nämlich „die Rückverwandlung der ökonomischen Gegenstände

⁹¹ ebd., 87

⁹² MEW23, 649

⁹³ ebd., 89f.; MEW03, 34

⁹⁴ Amlinger 2014, 29, Fußnote 59

⁹⁵ MEW23, 94; vgl. GS6, 348f.

aus Dingen in prozeßartig sich wandelnde konkrete Beziehungen zwischen Menschen“ negativ enthalten.⁹⁶

„Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. [...] Somit sind diese Verhältnisse selbst von dem Einfluß der Zeit unabhängige Naturgesetze. Es sind ewige Gesetze, welche stets die Gesellschaft zu regieren haben. Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr; [...].“⁹⁷

Für die Herleitung der Ambivalenz im Naturbegriff sei erneut Lukács herangezogen. Er macht darauf aufmerksam, dass bürgerliche Revolutionäre durch die Abgrenzung zum Feudalismus und Absolutismus selbst „die »gesetzmäßige«, die kalkulierbare, die formell-abstrakte Wesensart der kommenden, sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ als Natur darstellen konnten, was sich in der Hochkonjunktur des Naturrechts zur Zeit der bürgerlichen Revolutionen widerspiegelt.⁹⁸ Was ihnen dabei nicht auffiel, ist, dass daneben noch „eine ganz andere, völlig entgegengesetzte Bedeutung des Begriffes Natur“ mitschwingt: sie wird dort nämlich ebenso „zu dem Behälter, in dem sich alle gegen die zunehmende Mechanisierung, Entseelung, Verdinglichung wirkenden inneren Tendenzen zusammenfassen.“⁹⁹ Im bürgerlichen Naturbegriff liegt also ein unreflektierter Widerspruch zwischen instrumenteller Rationalität und deren Gegenteil vor, den es bewusst zu machen und damit aufzuheben gilt.

3.2.3 Das Geheimnis der Warenform

Um den Sachverhalt weiter aufzuhellen, muss zum Geheimnis der Warenform vorgedrungen werden. Damit erreichen wir den Fetischcharakter der Ware. Wie erwähnt, erfordert die Warenform den Schein der Naturhaftigkeit als Prämisse für die Warenzirkulation.¹⁰⁰ Das wird Lukács später zum Begriff der »zweiten Natur« führen, in den er den Warenfetisch übergehen lässt.¹⁰¹ Dass diese Eigenschaft der Warenform den Kern aller ideologischen Verkehren

⁹⁶ GLW2, 369; vgl. GS8, 231

⁹⁷ MEW 04, 139f.; MEW23, 96, Fußnote 33

⁹⁸ GLW2, 316

⁹⁹ ebd.

¹⁰⁰ MEW23, 89f.

¹⁰¹ ebd., 85-98; Adorno 2019, 324ff., Endnote 207

ausmacht, wird in einem der bekanntesten Zitate zur impliziten Abstraktion des Tauschgeschäfts deutlich:

„Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. [...] Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe.“¹⁰²

Der „rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt“, entspringt also der Herrschaft des Tauschwertes selbst.¹⁰³ Marx zufolge ist dieser Fetischismus, der „aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert“, entspringt, sogar „von der Warenproduktion unzertrennlich“.¹⁰⁴ Marx fasst die Grundlage aller Phänomene von Verdinglichung in einer frühen Stelle des Fetischismuskapitels, die aufgrund ihres Stellenwerts ein ausführliches Zitat verdient, in nuce:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt [...]. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“¹⁰⁵

4. Verdinglichung katexochen

4.1 Georg Lukács

4.1.1 Zur Warenform

Für Georg Lukács „gibt es kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit,“ also der bürgerlichen Gesellschaft, „dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur

¹⁰² MEW23, 88

¹⁰³ ebd., 86

¹⁰⁴ ebd., 87

¹⁰⁵ ebd., 86

gesucht werden müsste.“ Er geht sogar so weit, das „Warenproblem“ in letzter Analyse „als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in all ihren Lebensäußerungen“ zu bezeichnen. Das ergibt sich daraus, dass „in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen von Subjektivität“ der gegenwärtigen Ordnung aufzufinden ist.¹⁰⁶ Weil die Warenform „nur als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ zu begreifen ist, muss jede Analyse von Verdinglichung und der daraus erwachsenen »zweiten Natur« diesen Umstand berücksichtigen.¹⁰⁷

Entgegen des verkürzten Verständnisses Honneths muss sich diese Deduktion nicht unmittelbar, also auf den ersten Blick ersichtlich, aus der Warenform ergeben. Worum es vielmehr geht, ist, „wieweit der Warenverkehr und seine struktiven Folgen das *ganze* äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu beeinflussen fähig sind.“¹⁰⁸ Wenn Lukács schreibt, dass sich „diese entleerten Erscheinungsformen von ihrem kapitalistischen Naturboden“ ablösen, entlarvt er einen erheblichen Teil der anti-materialistischen Vorwürfe seitens des Anerkennungstheoretikers.¹⁰⁹ Damit bleibt grundlegend, dass es sich bei der behandelten Problematik um „ein *spezifisches* Problem unserer Epoche, des *modernen* Kapitalismus“ handelt.¹¹⁰

Der Marxist Lukács macht den *proton pseudos* dieses epochemachenden Misstandes in der Abstraktion menschlicher Arbeit aus. Gleichzeitig kommt der Einfluss von Hegels nichtlinearen Denken deutlich zutage, wenn konzediert wird, dass die „Universalität der Warenform“ nicht nur die Bedingung der „Abstraktion der menschlichen Arbeit“ darstellt, sondern auch umgekehrt „ihre historische Möglichkeit von dem realen Vollzug dieses Abstraktionsprozesses bedingt“ ist,¹¹¹ somit also „zugleich als Produkt und als Voraussetzung der kapitalistischen Produktion“ dient.¹¹²

Diese Abstraktionsleistung, die durch ihre Ubiquität allmählich zur »zweiten Natur« gerinnt, schafft somit das Problem, dass die „Produkte des organischen Lebensprozesses einer Gemeinschaft“ nur mehr als „abstrakte Gattungsexemplare“ betrachtet werden können.¹¹³

¹⁰⁶ GLW2, 257

¹⁰⁷ ebd., 260

¹⁰⁸ ebd., 258

¹⁰⁹ ebd., 269f.

¹¹⁰ ebd., 258

¹¹¹ ebd., 261

¹¹² ebd., 262

¹¹³ ebd., 266

Dazu kommt, dass „die abstrakt-quantitative Form der Kalkulierbarkeit [...] für das verdinglichte Bewußtsein notwendigerweise zur Erscheinungsform seiner eigentlichen Unmittelbarkeit“ wird, „über die es – als verdinglichtes Bewußtsein – gar nicht hinauszugehen trachtet“.¹¹⁴ Auf einer philosophischen Ebene korrespondiert das damit, dass die „naive und dogmatische Gleichstellung von formell-mathematischer, rationaler Erkenntnis einerseits mit Erkenntnis überhaupt [...] als das charakteristischste Kennzeichen dieser ganzen Epoche“ aufgefasst wird.¹¹⁵ Daraus ergibt sich „die methodische Lebensfrage“, wie diese Form der „Gleichgültigkeit dem Inhalt gegenüber mit allen daraus entstammenden Problemen des Dinges an sich“ zu überwinden ist; worin also „eine logische Lösung des Irrationalitätsproblems“ liegen mag.¹¹⁶ Ergänzt wird diese durch die Verkehrung dadurch, dass ausgerechnet der Ausgang aus den „Denk- und Empfindungsgewohnheiten der bloßen Unmittelbarkeit“ vom verdinglichten Bewusstsein als Abstraktionsprozess missverstanden wird, was die Subjekte für Aufklärung umso schwerer empfänglich macht.¹¹⁷

Die Ableitung der Verdinglichung aus dem Warenverhältnis weist aber auf einen weiteren Aspekt, der in modernen Ansätzen des Begriffs von Verdinglichung gerne übersehen wird.¹¹⁸ So muss betont werden, dass sich die verdinglichten Beziehungen nicht einfach auf jede Art der Objektifizierung oder Vergegenständlichung beziehen. Das heißt, dass es nicht zwangsläufig bedauerlich sein muss, wenn etwas zum Objekt wird. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Form von Gegenständlichkeit, die hier das Problem darstellt – nämlich die „gespenstige Gegenständlichkeit« [...], die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt.“¹¹⁹ Die Betonung liegt allerdings nicht so auf der *Beziehung zwischen Menschen*, wie es Honneths subjektivistischer Auffassung entspräche. Ganz im Gegenteil handelt es sich eher um das Absehen von der allgemein-gesellschaftlichen Komponente, wenn „das Objektive“ als „bloß Subjektives“ erscheint, während die Beziehungen nichts Sekundäres sind, was den Gegenständen erst durch individuelle Zuschreibung zukommt, sondern diese überhaupt erst konstituieren.¹²⁰ Das wird deutlich, wenn Lukács schreibt, dass der in Gegen-

¹¹⁴ ebd., 268

¹¹⁵ ebd., 289

¹¹⁶ ebd., 318f.

¹¹⁷ ebd., 336; vgl. GS10.2, 599

¹¹⁸ GLW2, 260

¹¹⁹ ebd., 257

¹²⁰ ebd., 336

ständigkeitform gegossene Fetischcharakter der Ware zu einer gesellschaftlich gültigen – objektiven – Kategorie wird.¹²¹ Wie bei Marx bezeichnet der Begriff der Beziehung bei Lukács also nichts, was sich ohne materielle, objektive Gültigkeit zwischen Subjekten abspielt, sondern Verhältnisse, die in Geld- oder Warenform gegossen werden und damit ihre eigentliche Form als Ausdruck von gesellschaftlicher Macht verschleiern.¹²² Das Potenzial des Verdinglichungsbegriffs lässt sich nicht ausschöpfen, wenn dieser Punkt nicht anerkannt wird.

4.1.2 Lukács und die Tradition

Doch nur weil Lukács der Argumentation des Fetischkapitel Marxens, wenn auch unter dem neuen Begriff der *zweiten Natur*, folgt, bedeutet das nicht, dass er keine eigenständigen Akzente setzt oder gar von der Tradition abweicht.¹²³ Das betrifft dessen Auffassung von falschem Bewusstsein (Ideologie), der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Ordnung und sogar der Warenform selbst. Amlinger fasst die folgenreichste Differenz, die sich in Bezug auf die „Ausbildung des einheitsstiftenden Prinzips »Verdinglichung«“ ergibt, wie folgt zusammen:

„Den ökonomisch-strukturellen Grund sieht Lukács in der kapitalistischen Reduktion auf die Quantität [...]. In Marx' Wertformanalyse bleiben in der dialektischen Dopplung der Ware in Gebrauchs- und Tauschwert beide Momente notwendig aufeinander verwiesen [...]. Während Lukács also das Spezifikum kapitalistischer Vergesellschaftung in der quantifizierenden Abstraktion [...] verortet, so liegt für Marx die kapitalistische Produktionslogik in dem Verwertungsprinzip begründet.“¹²⁴

Hier handelt es sich nicht um eine Meinungsverschiedenheit, sondern um eine handfeste analytische Differenz von unschätzbbarer Tragweite. Denn hier steht nicht weniger, als dass die Ware, die sich bei Marx noch notwendig durch die beiden Elemente Gebrauchs- und Tauschwert definiert, rein auf letzteren reduziert wird. Das könnte enorm weitreichende Folgen für das gesamte Konzept haben, kann hier aber nicht mehr als zur Kenntnis genommen werden. Lukács kommt zur Schlussfolgerung des Verschwindens des Gebrauchswerts unter dem Eindruck der tayloristischen Produktionsweise, da die Einheit des Produktes in der immer

¹²¹ ebd., 258, 261f.

¹²² MEW23, 90, 105f.

¹²³ Adorno 2019, 324ff., Endnote 207

¹²⁴ Amlinger 2014, 70

diffiziler werdenden Aufteilung der Produktion verschwindet.¹²⁵ An einer späteren Stelle schreibt er dazu geradezu *en passant*, als wäre es unkontrovers, dass „jeder Gebrauchswert in den quantitativen Tauschkategorien des Kapitalismus spurlos untertaucht [...]“. Amlinger zufolge liegt das aber „weniger in einem Fehlverständnis der »originären« Theorie“ begründet, sondern in Lukács’ „Aufnahme zweier weiterer Theorieansätze [...]: Dem lebensphilosophischen Zugriff Simmels und der Weberschen Theorie der Rationalität der Moderne.“¹²⁶ Für diese Arbeit, welche die Theorie des verdinglichten Bewusstseins von Hegel bis Adorno als ein und dieselbe, nur unter verschiedenem historischem Vorzeichen, betrachtet, bedeutet das: weder Marx, noch Lukács liegt im Unrecht – sie lebten nur unter verschiedenen Produktionsmodellen.

Der Einfluss Simmels und dessen Philosophie des Geldes ist schnell abgehandelt: unter dem Einfluss des Geldes als allgemeinem Äquivalent verschwindet das Qualitative zugunsten quantitativer Aspekte, wodurch sich in zwischenmenschlichen Beziehungen – vor allem der Herrschaft – das Prinzip der Sachlichkeit durchsetzt.¹²⁷ Viel interessanter dagegen ist, wie sich die persönliche und bisweilen auch geistige Nähe zu Max Weber auswirkte. Die Analogie zu Webers bekannter Kritik am *stahlharten Gehäuse* und den *Fachmenschen ohne Geist*, *Genussmenschen ohne Herz* liegt auf der Hand. Theoretisch folgenreicher sind dessen Bemerkungen über die Rationalität des kapitalistischen Wirtschaftens.

In Hinblick auf die hier ausgeführte Tradition ist es Lukács’ Alleinstellungsmerkmal, dass er sich als einziger ausdrücklich gegen die Behauptung der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Ordnung ausspricht.¹²⁸ Die Abweichung ist eindeutig auf die Nähe zu Weber zurückzuführen. Dass er die Idee der technologisch verlängerten Naturwüchsigkeit explizit verwirft, hindert ihn allerdings nicht daran, implizit weiter im Geiste Hegels und dessen Forderung eines Übergangs von der natürlichen Logik zur logischen Natur zu argumentieren. Schließlich ist bei Lukács nie die Rede davon, die bürgerliche Gesellschaft sei in einem Sinne vernünftig geordnet, der über die Zweckrationalität hinausgeht. Der durch das Zersprengen naturwüchsiger Bindungen herbeigeführte Zustand führt eher dazu, dass die Menschen „eine Art zweiter Natur um sich errichten, deren Ablauf ihnen mit derselben unerbittlichen Gesetzmäßigkeit entgegentritt,

¹²⁵ GLW2, 263

¹²⁶ Amlinger 2014, 70f.

¹²⁷ ebd., 71

¹²⁸ GLW2, 287

wie es früher die irrationellen Naturmächte [...] getan haben.“¹²⁹ Wenn die Menschen sich gleichzeitig darauf berufen können, der Natur gemäß zu leben (Stichwort: Naturrecht), ihnen ihre Gesellschaft dennoch rationell geordnet scheint (Stichwort: Kontraktualismus) ist es Lukács' Pointe, dass er diese Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse unter dem Stichwort zweite Natur vom Kopf auf die Füße stellt. Das heißt, dass ebendiese bürgerliche Selbstwahrnehmung die Erkenntnis ihrer Wirklichkeit versperrt.¹³⁰ Nachdem mit Tiedemann bereits darauf hingewiesen wurde, dass die zweite Natur einfach die Form ist, die das Phänomen des Warenfetischismus bei Lukács annimmt, sind die Resultate der Analysen, trotz zwischenzeitiger Divergenzen, nicht weit voneinander entfernt.¹³¹

4.1.3 Verdinglichung der Zeit

Wie erwähnt, fand sich Lukács im Zeitalter des Taylorismus wieder. Für ihn ist dabei „am wichtigsten: das Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung.“¹³² Dieses gesellschaftliche Leitmotiv macht auch vor der Zeit nicht Halt. Im Gegenteil: in der Verdinglichung der Zeit steckt eine Erklärung für den so wichtigen Zusammenhang von Naturalisierung mit dem Verlust der historischen Wahrnehmung. Denn durch die Unterwerfung des Zeitlichen unter Kalkül verliert die Zeit „ihren qualitativen, veränderlichen, flußartigen Charakter“, die verdinglichten Subjekte also das Gespür für die Kontinuität gesellschaftlichen Seins.¹³³ Der Zerlegung der Zeit in gemessene Intervalle korrespondiert so das Zerreißen der Subjekte in diskontinuierliche Einzelattribute.¹³⁴ Statt der hegelianisch geprägten Ansicht, dass sich Raum in der Zeit befindet, erstarrt diese selbst zum Raum. Die Rückkopplung von Wahrheit an ihre objektiven Umstände wird somit unmöglich, sie wird zeitlos. Das bedeutet, „die unerklärte und unerklärbare Faktizität des Daseins und Soseins der bürgerlichen Gesellschaft erhält den Charakter eines ewigen Naturgesetzes oder eines zeitlos geltenden Kulturwertes.“¹³⁵ Das „antigeschichtliche Wesen des bürgerlichen Denkens“, die „Selbstaufhebung der Geschichte“ hat, materiell gesehen, hier seinen Ursprung.¹³⁶ Kantische

¹²⁹ ebd., 307

¹³⁰ Amlinger 2014, 55

¹³¹ Adorno 2019, 324ff., Endnote 207

¹³² GLW2, 262

¹³³ ebd., 264

¹³⁴ ebd., 263f.

¹³⁵ ebd., 340

¹³⁶ ebd.

Theorien über zeitlose Gesetze der Erkenntnis und das irrationale Ding-an-sich sind so nur der geistige Abguss dieses Sachverhalts. Da es sich hier um einen besonders schwer zugänglichen Abschnitt der Theorie handelt, sei ein längeres Zitat Antonio Gramscis angeführt, das sogar noch vor *Geschichte und Klassenbewußtsein* verfasst wurde, dessen Botschaft aber umso klarer vermittelt:

„Deshalb hasse ich diese Jahreswechsel mit unverrückbarer Fälligkeit, die aus dem Leben und dem menschlichen Geist ein kommerzielles Unternehmen mit seinem braven Jahresabschluss, seiner Bilanz und seinem Budget für die neue Geschäftsführung machen. Sie führen zum Verlust des Sinns für die Kontinuität des Lebens und des Geists. Man endet dabei, ernsthaft zu glauben, dass es vom einen Jahr zum anderen eine Auflösung der Kontinuität gäbe und dass eine neue Geschichte begänne [...]. So erfüllt das Datum den Raum und wird zu einem Geländer, das verhindert, zu sehen, dass die Geschichte sich auf derselben grundlegenden unveränderten Linie weiter entwickelt, ohne plötzlichen Halt, wie wenn im Kino der Film reißt und es eine Pause mit gleißendem Licht gibt.“¹³⁷

4.1.4 Subjektivitätsverlust als kontemplative Haltung

Aus dem Stellenwert der abstrakten Warenform leitet sich die nächste Feststellung ab: in der „Struktur des Warenverhältnisses“ lässt sich nicht nur „das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen“ erkennen, es formt auch alle „ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft“.¹³⁸ Dementsprechend „ist das Subjekt des Tausches genauso abstrakt, formell und verdinglicht wie sein Objekt.“¹³⁹ Wenn „alle menschlichen Beziehungen [...] in steigendem Maße die Gegenständlichkeitsformen der abstrakten Elemente der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ annehmen, nimmt das Handeln der Subjekte „im steigenden Maße die Attitude des reinen Beobachters“ an.¹⁴⁰ Diese Haltung, in der die Wirklichkeit „ohne Zutun des Subjekts“ erkannt werden soll, verwandelt „die Erkenntnis immer mehr in eine methodisch bewußte Kontemplation“, wodurch sich „der Versuch, alles Irrationell-

¹³⁷ Gramsci 1916; das heutige Paradebeispiel dieser Tendenz zur Verdinglichung von Zeit sind Jahresrückblicke, die sich in bewusst zusammenhangloser Faktenhuberei erschöpfen

¹³⁸ GLW2, 257

¹³⁹ ebd., 280

¹⁴⁰ ebd., 310

Inhaltliche auszuschalten [...] in immer geschärfterem Maße auch auf das Subjekt“ auswirkt.¹⁴¹ Das ist, kurz gefasst, die Problematik der *kontemplativen Haltung* bei Lukács. Diese hängt auch aufs Engste mit der Verdinglichung der Zeit zusammen:

„Das kontemplative Verhalten einem mechanisch-gesetzmäßigen Prozeß gegenüber, der sich unabhängig vom Bewußtsein, unbeeinflussbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als fertiges geschlossenes System offenbart, verwandelt auch die Grundkategorien des unmittelbaren Verhaltens der Menschen zur Welt: es bringt Raum und Zeit auf einen Nenner, nivelliert die Zeit auf das Niveau des Raumes.“¹⁴²

Der Begriff der Kontemplation wird also nicht, wie im aristotelischen *bios theoretikos*, affirmativ verwendet, sondern kritisch: er meint, dass „dieses »Beherrschen« der Wirklichkeit nichts anderes sein kann, als die sachlich richtige Kontemplation dessen, was sich [...] aus der abstrakten Kombinatorik dieser Relationen und Proportionen ergibt.“¹⁴³ Daraus entspringt aber, dass der „Mensch der kapitalistischen Gesellschaft“, indem er den vermeintlichen Gesetzen der ihm undurchdringlichen Natur ausgeliefert ist, „den zwangsläufigen Ablauf einzelner Gesetze für sein (egoistisches) Interesse zu verwerten“ hat.¹⁴⁴ Das Problem: „auch in dieser »Tätigkeit« verbleibt er [...] Objekt und nicht Subjekt des Geschehens“, das Handeln bleibt also weiterhin heteronom statt selbstbestimmt.¹⁴⁵ Obwohl diese „einheitliche Bewußtseinsstruktur“ also vom Kapitalismus hervorgebracht wurde, entwickelt sie sich gleichsam zu dessen Apriori und verhindert somit die Möglichkeit seiner Aufhebung.¹⁴⁶ Diese Einsicht darf allerdings nicht im Sinne einer Aufwertung von Ursprünglichkeit verstanden werden, wie es bei Honneth anklingt.¹⁴⁷ Dagegen wendet Lukács nämlich ein:

„Die Wiederherstellung der Einheit des Subjekts, die gedankliche Rettung des Menschen geht bewußt den Weg über Zerrissenheit und Zerstücklung. Die Gestalten der Zerstücklung werden als notwendige Etappen zum wiederhergestellten Menschen festgehalten und lösen sich zugleich ins Nichts der Wesenlosigkeit auf,

¹⁴¹ ebd., 306

¹⁴² ebd., 264

¹⁴³ ebd., 308

¹⁴⁴ ebd., 315

¹⁴⁵ ebd.

¹⁴⁶ ebd., 275; vgl. GS10.2, 745

¹⁴⁷ Honneth 2015, 28

indem sie in ihre richtige Beziehung zur erfaßten Totalität geraten, indem sie dialektisch werden.“¹⁴⁸

Hervorgehoben werden muss hier der Begriff der Totalität, der für Lukács, unter Berufung auf Hegel, noch den Schlüssel zur Verwirklichung des Interesses der Vernunft darstellt¹⁴⁹ – im Gegensatz zu Adorno, der diese später als unerreichbar, gar unwahr bezeichnen wird.¹⁵⁰

4.1.5 Was tun?

4.1.5.1 Totalitätsbewusstsein: Vorbedingung der Erkenntnis

Ein weiterer Einwand gegen wohlfeile Kritik an Verdinglichung liegt darin, dass diese nicht einfach abzuschaffen – hegelianisch ausgedrückt: formal zu liquidieren – ist. Für Lukács ist klar, „daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann, daß sogar eine Reihe von Gegenständen von diesem Prozeß mehr oder weniger unberührt zu bleiben scheint.“¹⁵¹

Im Gegenteil ist für Lukács die Rettung, wie erwähnt, in der Erkenntnis der Totalität der geschichtlichen Welt zu suchen. Das ergibt sich schon daraus, „daß der Ding-an-sich-Charakter des Form-Inhalt-Verhältnisses notwendigerweise das *Totalitätsproblem* aufrollt.“¹⁵² Dementsprechend ist es das Ziel des dialektischen Vermittlungsprozesses, die Gesellschaft als geschichtliche Totalität zu erkennen. Das weist schon auf die enge Verknüpfung von Totalität und Dialektik hin, welche im nächsten Kapitel weiter erörtert werden wird.

Ein besseres Verständnis für den Begriff der Totalität lässt sich erreichen, indem sich auf Hegels Feststellung, das Wahre sei das Ganze, rückbesinnt wird. Denn das System qualitativer Abstufungen, das unter dem Regime des Tauscherts verschwindet, ergibt sich eben erst aus der konkreten Totalität der Kategorien, welche die bürgerliche Gesellschaft aber lieber ordnet, als sie in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen.¹⁵³ So lässt sich behaupten, dass die Erkenntnis der Totalität der Geschichte als realer geschichtlicher Macht selbst eine praktische,

¹⁴⁸ GLW2, 322

¹⁴⁹ ebd., 322f.

¹⁵⁰ GS4, 55 (Aph. 29)

¹⁵¹ GLW2, 394

¹⁵² ebd., 334

¹⁵³ ebd., 395

gar revolutionäre Note hat,¹⁵⁴ da das Bewusstsein über den „kategorie[n] Aufbau eines Gesellschaftszustandes“ aus der Verblendung, in welcher Geschichte als unbewusstes Produkt menschlicher Tätigkeiten stattfindet, herausführt.¹⁵⁵

Man könnte sagen, in der Hoffnung auf Totalität steckt das volle Arsenal der besprochenen Ansätze Hegels: universelle Vermittlung und Dialektik, das Wahre als das Ganze und der springende Punkt zwischen natürlicher und vernünftiger Gestaltung der Gesellschaft. Auch der Stellenwert allen Seins als Werden kommt nicht zu kurz: so scheut Lukács, unter anderem am Beispiel der Selbstverdinglichung des Journalismus, nicht die Auseinandersetzung mit der auch heute wieder, im Diskurs rund um *Fake News*, virulenten Frage nach der Faktizität vermeintlicher Tatsachen.¹⁵⁶ Denn im Begriff der Tatsache, der geradezu fetischisiert wird, verschwindet gerade das, was Totalität ausmacht, die Zusammenhänge, die Sinnstiftung.¹⁵⁷

„Diese versteinerte Tatsächlichkeit, in der alles zur »fixen Größe« erstarrt, in der die gerade gegebene Wirklichkeit in voller, sinnloser Unwandelbarkeit dasteht, macht jedes Verstehen selbst dieser unmittelbaren Realität zur methodischen Unmöglichkeit.“¹⁵⁸

Demnach liegt die „objektiv-struktive Voraussetzung“ des Praktischen „in der Auffassung der Wirklichkeit als eines »Komplexes von Prozessen«“ – diese Wirklichkeit *ist* also nicht, sondern *wird*.¹⁵⁹ Denn erst „wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, [...] wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart.“¹⁶⁰ Hier kommt nun der Faktor ins Spiel, welcher den Menschen aus seiner Unfreiheit befreien soll: „das Proletariat als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte“,¹⁶¹ damit als verkörperte Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein.¹⁶² An diesem ist es, „*durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung,*“ die es an seiner eigenen Zerrissenheit im Produktionsprozess erfährt,¹⁶³ „*durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes*

¹⁵⁴ ebd., 334

¹⁵⁵ ebd., 372

¹⁵⁶ ebd., 275

¹⁵⁷ ebd., 370

¹⁵⁸ ebd., 370f.

¹⁵⁹ ebd., 391

¹⁶⁰ ebd., 392

¹⁶¹ ebd., 385

¹⁶² ebd., 324

¹⁶³ ebd., 262f.

*dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen.*¹⁶⁴ Dafür bedarf es zuletzt noch eines Verständnisses für das revolutionäre Potenzial der Dialektik, welche im kommenden Kapitel ausgeführt werden wird.

4.1.5.2 Transzendenz durch dialektische Methode

Wie schon im Dialektik-Kapitel Hegels erwähnt, ist die dialektische Methode auch für Lukács das zentrale Mittel, um das Irrationalitätsproblem und alle weiteren (Schein-)Widersprüche der abstrakten Logik aufzuheben.¹⁶⁵ Im Gegensatz zu Hegel jedoch, der das Subjekt zum Absoluten erhebt und damit den Vorrang vor der Objektivität einräumt, fokussiert sich Lukács stärker darauf, dass sich diese „Auflösung des starren Gegenüberstehens starrer Formen wesentlich *zwischen Subjekt und Objekt* abspielt.“¹⁶⁶ Der Ansatzpunkt des dialektischen Verfahrens ist, dass diese Auffassung der Welt als einer von Prozessen das exakte Gegenteil der Verdinglichung darstellt, welche aus gesellschaftlichen Beziehungen fälschlicherweise abgeschlossene, undurchdringliche Dinge macht. Das äußert sich auch darin, dass, im Gegensatz zur isolierten Faktizität positivistisch verstandener Tatsachen im sogenannten *gesunden Menschenverstand*, das „Wesen der dialektischen Methode“ darin besteht, „daß in jedem dialektisch richtig erfaßten Moment die ganze Totalität enthalten, daß aus jedem Moment die ganze Methode zu entwickeln ist.“¹⁶⁷ In Bezug auf die „Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware“ bedeutet das, dass diese Art der Weltauffassung bereits eine praktische ist, denn „*diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, struktive Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis.*“¹⁶⁸ Dementsprechend ist der Vorgang der Auflösung der „Dinghaftigkeit des Kapitals in eine[n] ununterbrochenen Prozeß seiner Produktion und Reproduktion“ die Vorbedingung zur Emanzipation des Proletariats als eigentliches Subjekt der Geschichte.¹⁶⁹

Leider erlaubt es der Umfang dieser Arbeit nicht, die zahllosen geistreichen Bemerkungen Lukács' über Wesen und Potenzial der Dialektik auszubreiten. Für ein genaues Verständnis

¹⁶⁴ ebd., 385

¹⁶⁵ vgl. Kontext der Fußnote 66

¹⁶⁶ GLW2, 324

¹⁶⁷ ebd., 354

¹⁶⁸ ebd., 353

¹⁶⁹ ebd., 366

dieses Verfahrens muss auf die Kapitel zu Hegel und Adorno verwiesen werden. Nur eine Stelle muss zwingend noch zitiert werden, weil sie ein häufiges Missverständnis aufklärt:

„Die Dialektik wird also hier nicht in die Geschichte hineingetragen oder an der Hand der Geschichte erläutert (wie sehr oft bei Hegel), sondern sie wird vielmehr aus der Geschichte selbst als ihre notwendige Erscheinungsform auf dieser bestimmten Entwicklungsstufe *herausgelesen* und bewußt gemacht.“¹⁷⁰

4.2 Walter Benjamin

„Benjamins Absicht war es, auf alle offenbare Auslegung zu verzichten und die Bedeutungen einzig durch schockhafte Montage des Materials hervortreten zu lassen. [...] Zur Krönung seines Antisubjektivismus sollte das Hauptwerk nur aus Zitaten bestehen.“¹⁷¹

Mit Walter Benjamin erreicht diese Arbeit den schwierigsten Punkt. Dafür sorgt dessen früher Tod und die idiosynkratische Arbeitsweise. Rolf Tiedemann, der Herausgeber Adornos und Benjamins, widerspricht aber der zweiten oben zitierten Behauptung Adornos, so „genuin benjaminisch“ der Gedanke auch scheinen mag.¹⁷² Das ändert nichts daran, dass vorliegende Arbeit maßgeblich von diesem Vorgehen beeinflusst ist.

4.2.1 Erfahrung und Armut

Die Schwierigkeiten des Arbeitens mit Benjamin äußert sich schon in der Behandlung eines so zentralen Begriffs wie dem der Erfahrung. Bevor eigene Interpretationen dazu angestellt werden, sei zuerst der Versuch einer Definition durch Benjamins Herausgeber angeführt:

„Erfahrung beruht danach auf der Gabe, Ähnlichkeiten zu produzieren und wahrzunehmen; [...]. Ursprünglich ein sinnlich-qualitatives Verhalten des Menschen zu den Dingen, transformierte es sich phylogenetisch immer mehr zu dem Vermögen, unsinnliche Ähnlichkeiten zu apperzipieren, [...]. Gegenüber der

¹⁷⁰ ebd., 362

¹⁷¹ GS10.1, 250

¹⁷² BGS5, 13

abstrahierenden Erkenntnis wollte die Benjaminsche Erfahrung unmittelbaren Kontakt mit mimetischem Verhalten wahren.“¹⁷³

Tiedemann zufolge handelt es sich bei Erfahrung also um einen Modus der Erkenntnis, in dem der Gegenstand unbedingten Vorrang vor den vorgefertigten Kategorien des abstrahierenden Verstandes besitzt. Der emphatische Erfahrungsbegriff Benjamins handelt also von einer Situation, in der die Konfrontation mit dem Phänomen den Verstand dazu zwingt, seine bisherige mentale Ordnung radikal zu überdenken und neu auszurichten. Erfahrung ist somit das, was durch Verdinglichung verlernt wird. Wenn Benjamin über seine Rauscherlebnisse mit Haschisch schreibt, stammt diese Faszination aus ebendiesem Grund: „Traum wie Rausch schienen ihm einen Bereich von Erfahrungen aufzuschließen, in dem das Ich noch mimetisch-leibhaft mit den Dingen kommunizierte.“¹⁷⁴ Benjamin selbst schreibt dazu:

„Die Verwertung der Traumelemente beim Erwachen ist der Schulfall des dialektischen Denkens. Daher ist das dialektische Denken das Organ des geschichtlichen Aufwachens. Jede Epoche träumt ja nicht nur die nächste sondern träumend drängt sie auf das Erwachen hin.“¹⁷⁵

Der emphatische Begriff von Erfahrung ist bei Benjamin deshalb so relevant, weil sie ihm als „Prüfstein aller Dialektik“ gilt und mit deren Verfall die Möglichkeit einer freien Menschheit zu verschwinden droht.¹⁷⁶ Dazu muss man wissen, dass dem von der jüdischen Theologie geprägten Benjamin die befreite Gesellschaft nur über den Weg des Eingedenkens an die Beiprodukte vermeintlichen Fortschritts, Unabgeschlossenes und Leid, möglich scheint.¹⁷⁷ So fordert er in Anbetracht dessen, dass die Geschichte immer von den Siegern geschrieben wird, den Verzicht darauf, „die Vergangenheit als eine objektive und stets mit sich selbst identische Substanz darzustellen,“ da sonst „im strikten Sinne eine *Erfahrung* mit der Vergangenheit“ nicht zu machen ist.“¹⁷⁸ Damit erklärt sich der Stellenwert einer „Erfahrung in der Gegenwart, die zugleich das Bild der Vergangenheit und der Gegenwart verändert [...]“¹⁷⁹

¹⁷³ ebd., 18f.

¹⁷⁴ ebd., 18

¹⁷⁵ ebd., 59

¹⁷⁶ Lindner 2011, 265

¹⁷⁷ ebd., 297f.

¹⁷⁸ ebd., 292

¹⁷⁹ ebd., 289

Wie kommt Benjamin nun zur Einschätzung einer „irreversiblen, systembedingten Verarmung von Erfahrung“?¹⁸⁰ Was vor allem bei Hegel und Lukács schon vorgedacht war, wird Benjamin noch einmal expliziter ausdrücken: er argumentiert, dass „Kants erkenntniskritische Leistung mit einem auf den »Nullpunkt« [...] reduzierten Begriff von Erfahrung erkaufte“ wurde.¹⁸¹ Kants auf die Naturwissenschaften geeichtes Erkenntnisideal mündet, Benjamin zufolge, gar in „Erkenntnismythologie“.¹⁸² Es wäre allerdings unangemessen, Kant zum Prügelknaben aller Verdinglichungskritik zu machen, statt ihn nur als relevantesten Exponenten einer objektiven Entwicklung zu sehen. So gesteht Benjamin ein, dass schon in die Kulturtechniken Sprache und Schrift nicht ohne eine gewisse Abstraktionsleistung und damit Gleichmacherei funktionieren würden.¹⁸³

Das Absterben von Erfahrung äußert sich insofern, als Benjamin „eine Verschiebung vom Rezeptionsmodus der *Erfahrung*, die um Bilder im klassischen Sinn gruppiert ist, zu dem der *Wahrnehmung*, die das Reproduzierbare integriert,“ wittert. Dementsprechend behandelt auch seine bekannteste Arbeit, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, „das Kunstwerk als Gestalt des Singulären“, als Hoffnungsschimmer in der verdinglichten Welt.¹⁸⁴ Auch das geplante Hauptwerk, die *Passagenarbeit*, ist der Versuch, „Erfahrung unter den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit“ zu erzeugen.¹⁸⁵ Das alles ist der Versuch, Teile „des Menschheitserbes“ zu retten, welches im Gegenzug für „die kleine Münze des »Aktuellen«“ eingetauscht wird.¹⁸⁶ Diese schwer zugänglichen Gedanken können durch den Vorgriff auf Adornos Lamento bezüglich Halbbildung erhellt werden:

„Erfahrung, die Kontinuität des Bewußtseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert, in der Übung und Assoziation im je Einzelnen Tradition stiften, wird ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird.“¹⁸⁷

¹⁸⁰ ebd., 258

¹⁸¹ ebd., 252

¹⁸² BGS2, 161

¹⁸³ BGS5, 19

¹⁸⁴ Lindner 2011, 235

¹⁸⁵ ebd., 252

¹⁸⁶ BGS2, 219

¹⁸⁷ GS8, 115

Das Augenmerk auf das Vergangene darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Benjamin alles andere als eine vermeintliche Eigentlichkeit oder gar ein *Zurück zum Ursprung* im Sinn hatte. So kann es „heute nicht darum gehen, zu einem vormaligen organischen Erfahrungsmodus zurückzukehren,“ sondern „es gilt, einen neuen und aktuellen zu konstruieren.“¹⁸⁸ Damit steht er ganz in der Tradition seiner hier behandelten Vorgänger. In den weiteren Unterkapiteln wird deutlich werden, weshalb er dennoch eine Ursprungsphilosophie aufstellen kann, ohne den Status als Epigone Hegels, Marx' und Lukács' zu verlieren.

4.2.2 Benjamin und die Tradition

„Der Hegelsche Begriff der zweiten Natur als der Vergegenständlichung sich selbst entfremdeter menschlicher Verhältnisse, auch die Marxische Kategorie des Warenfetischismus gewinnt bei Benjamin eine Schlüsselposition.“¹⁸⁹

Wie Adorno hier richtig schildert, eignet sich Walter Benjamin die hier beschriebene Tradition als Kernstück seines Theoretisierens an. Das offenbart sich darin, dass die *Passagenarbeit* den Warenfetisch ins Zentrum ihrer kulturellen Analyse stellt.¹⁹⁰ Dort interpretiert er den Fetischcharakter der Ware als „das unmittelbare Einverstandensein mit den gegebenen Verhältnissen“.¹⁹¹ Diese Auffassung folgt konsequenterweise daraus, dass Benjamin „sein marxistisches Rüstzeug weitgehend dem Verdinglichungskapitel aus »Geschichte und Klassenbewußtsein«“ verdankt, wie Tiedemann schreibt.¹⁹² Irving Wohlfahrt geht im Benjamin-Handbuch gar so weit, der *Passagenarbeit* den Titel „Geschichte und kollektives Unbewußtsein“ zu verleihen.¹⁹³

Nun ist das facettenreiche Werk Benjamins keine Litanei der Kritik des Warenfetischismus und der Verdinglichung, im Gegenteil. So muss sein Missverständnis der marxischen Theorie, der Warenfetisch sei nur Schein, eine *Phantasmagorie*, statt ein Objektives zu beschreiben, wie es Marx behauptet, berücksichtigt werden.¹⁹⁴ Eine weitere Differenz besteht darin, dass Wahrheit bei Benjamin „nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion

¹⁸⁸ Lindner 2011, 292

¹⁸⁹ GS10.1, 243

¹⁹⁰ BGS5, 25f.

¹⁹¹ Amlinger 2014, 36, Fußnote 81

¹⁹² BGS5, 26

¹⁹³ Lindner 2011, 263

¹⁹⁴ BGS5, 28; MEW23, 90

des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden“ ist.¹⁹⁵ Damit strebt auch Benjamin die Abkehr vom Begriff der zeitlosen Wahrheit an, da die Einsicht in die Historizität der Erkenntnis, welche dem bürgerlichen Bewusstsein fehlt, die aber ein wichtiger Schritt zu seinem emphatischen Begriff von Erfahrung ist, sonst nicht zu erreichen ist.¹⁹⁶

Auch die Überhöhung des Tauschwertes gegenüber dem Gebrauchswert übernimmt Benjamin von Lukács.¹⁹⁷ Das kommt für ihn besonders in den Weltausstellungen zur Geltung, welche den Tauschwert der Waren verklären und damit den Gebrauchswert zurücktreten lassen, indem diese eine Phantasmagorie eröffnen, „in die der Mensch eintritt, um sich zerstreuen zu lassen.“¹⁹⁸ Insofern lässt sich diese Verschiebung durchaus als objektiv veranlasst verstehen, weniger als Meinungsverschiedenheit zwischen Marx auf der einen, Lukács und Benjamin auf der anderen Seite. Denn auf diesen Messen nimmt die oben angeführte „kleine Münze des »Aktuellen«“ die Form des *Neuen* an,¹⁹⁹ welches „eine vom Gebrauchswert der Ware unabhängige Qualität“ darstellt. Damit wird es zum „Ursprung des Scheins“ oder gar zur „Quintessenz des falschen Bewußtseins, dessen nimmermüde Agentin die Mode ist.“²⁰⁰ Für diese Verschiebung vom Gebrauchswert zum Tauschwert führt Amlinger, in Bezugnahme auf Wolfgang F. Haug, eine chronologische Erklärung an:

„Da sich der Gebrauchswert erst nach dem Kauf der Ware erproben ließe, wird der Schein – die Ästhetik des Produkts – faktisch wichtiger als das Sein [...] Die Fixierung der Ware auf den Tauschwert führt demnach zu einem »ästhetischen Gebrauchswertversprechen der Ware« [...], das Sinnliche wird zum Träger einer ökonomischen Funktion.“²⁰¹

Keinesfalls kann aber die Rede davon sein, dass sich Benjamin von den grundlegenden Motiven der Gründerväter der Theorie, Hegel und Marx, entfernt. So ist nicht nur zu konzedieren, dass der zentrale Begriff des Erwachens im vollen „Doppelsinn der Hegelschen Aufhebung“, als „Überwindung des neunzehnten Jahrhunderts in seiner Aufbewahrung,

¹⁹⁵ BGS5, 578; vgl. NaS15, 250f. zur Veranschaulichung der These vom Zeitkern anhand der Feuerbachthesen

¹⁹⁶ Lindner 2011, 175f.

¹⁹⁷ BGS5, 26

¹⁹⁸ ebd., 50

¹⁹⁹ BGS2, 219

²⁰⁰ BGS5, 55

²⁰¹ Amlinger 2014, 36, Fußnote 81

seiner ›Rettung‹ für die Gegenwart“ gemeint ist.²⁰² Auch die Idee, dass der Kapitalismus als Naturerscheinung „über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte“, sollte der aufmerksamen Leserin dieser Arbeit bekannt vorkommen.²⁰³ Die „Kritik des Mythos als des verhängten Heteronomen, das die Menschen [...] in aller Geschichte [...] unter den verschiedensten Formen, als unmittelbare Gewalt so gut wie im bürgerlichen Recht überlebte,“ beschäftigte so auch schon Benjamin in seiner Frühphase.²⁰⁴ Dementsprechend fällt auch der Lösungsansatz ähnlich wie bei seinen Vordenkern aus:

„Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.“²⁰⁵

4.2.3 Theologie: Unabgeschlossenheit als Konzept

Wie aus den bisherigen Erwägungen hervorgeht, kann das theologische Element Benjamins keineswegs das Ziel verfolgen, zurück „in die Nebelregion der religiösen Welt“ zu tauchen.²⁰⁶ Vielmehr ist es „Gegenstand jener materialistischen Geschichtsschreibung“, die ihm vorschwebt, „das in der Geschichte Angelegte, aber von ihr nicht Eingelöste“ zur Geltung zu bringen.²⁰⁷ Dafür wählt er den Umweg über die Kunst als „Verbesserungsvorschlag an die Natur,“ als „vollendende Mimesis.“²⁰⁸ Den Impuls für dieses Vorgehen erhält er aber durch den Einfluss des jüdischen Theologen Gershom Scholem.²⁰⁹

Ungeachtet der variablen Verwendung des Theologiebegriffs durch Benjamin soll hier nur auf eine Facette eingegangen werden.²¹⁰ So dient Theologie in ihrer westlich-jüdischen Ausprägung als „Paradigma eines Diskurses, der sich über sein essentielles Ungenügen definiert und sich um diese Schwachstelle herum konstituiert.“²¹¹ Dementsprechend geht es nicht um das Finden religiöser Antworten, sondern darum, das Streben doktrinärer Entwürfe nach einem abgeschlossenen Diskurs grundlegend infrage zu stellen. Wenn Benjamin Stellung für die infinite Interpretation und die „Auflösung des letztgültigen Sinns“ bezieht, bedient er sich also

²⁰² BGS5, 20

²⁰³ ebd., 494

²⁰⁴ BGS5, 21

²⁰⁵ ebd., 505

²⁰⁶ MEW23, 86

²⁰⁷ BGS5, 33; vgl. GS6, 15

²⁰⁸ BGS1, 1047

²⁰⁹ Lindner 2011, 175

²¹⁰ ebd., 296

²¹¹ ebd., 297

der talmudischen Tradition.²¹² Der „Rückgriff auf theologische Motive“ verweist somit „auf das notwendige Alteritätsdenken, um die potentielle Dynamik des Profanen besser zu fassen.“²¹³

4.2.4 Ursprung ist das Ziel

Der Rückgriff auf theologische Elemente und die positive Konnotation des Begriffs Ursprung wirkt wie eine völlige Abkehr von allem bisher behandelten. Dass dem nicht so ist, wird dieses Unterkapitel belegen. Wie ist dann das Karl Kraus-Zitat, „Ursprung ist das Ziel“, das der XIV. geschichtsphilosophischen These vorangestellt ist, zu bewerten?²¹⁴ Der Frage lässt sich am besten durch ein bekannt gewordenes Zitat Benjamins annähern:

„Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.“²¹⁵

Das bedeutet: wenn Benjamin ein messianisches Reich vorschwebt, ist das keines, das im Ziel des bisherigen historischen Verlaufs liegt, vielmehr bedeutet es dessen Ende: „der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf.“²¹⁶ Wenn es sich also um einen „Sprung aus der Geschichte heraus“ handelt, handelt es sich eben nicht um einen Ursprung im üblichen Sinne, sondern eher den Ur-Sprung in die menschliche, versöhnte, vernünftige Gesellschaft.²¹⁷ Damit steht Benjamin nahe bei Marx, dem die naturwüchsige, bürgerliche Gesellschaft nur die Vorgeschichte zur kommunistischen Welt ist.²¹⁸ Dem fügt sich auch der zuvor erwähnte Zusammenhang von Bettler und Mythos. An dieser Stelle lassen sich nicht nur die Fäden von Ursprungsphilosophie und Materialismus zusammenführen, auch das Potenzial der Theologie wird deutlich:

„Schließlich wird gezeigt, daß Benjamins theologische Figuren nicht etwa als religiöse Symbole zu verstehen sind, sondern als Indizien einer radikalen Explosion

²¹² ebd.

²¹³ ebd., 286

²¹⁴ BGS1, 701

²¹⁵ ebd., 1232

²¹⁶ ebd., 1243; Lindner 2011, 179

²¹⁷ BGS5, 37

²¹⁸ Lindner 2011, 253

(*Sprengung*) der herrschenden historischen Kontinuität zugunsten einer profan erlösten Zeitlichkeit, die Benjamin bisweilen auch *Glück* nennt [...].“²¹⁹

Hier wird deutlich, weshalb die Theologie „somit nicht als letzter Hort irrationaler Gewißeheiten, sondern als Modell einer anderen Auffassung der menschlichen Zeit“ fungiert.²²⁰ Der Ursprung ist, so gesehen, nichts anderes als das oben angeführte Erwachen: eine Aufhebung im klassischen Sinne Hegels.²²¹ Eine weitere Note Hegel liegt darin, dass für Benjamin „das dialektische Denken das Organ des geschichtlichen Aufwachens“ ist. Weiterhin darf nicht unterschlagen werden, wie Tiedemann anführt, dass das „Erwachen aus dem Traum der Geschichte“ nichts anderes als ein „revolutionärer Umschlag“ ist, der dem „Selbstbewußtwerdungsprozeß des Proletariats“ folgt.²²² So lässt sich Benjamin trotz aller metaphysischen, theologischen und sonstigen geistigen Sonderwege problemlos in die Reihe Hegel-Marx-Lukács stellen; er ist ein würdiger Vertreter dieser Tradition.

4.3 Theodor W. Adorno

Mit Theodor W. Adorno erreicht die Rekonstruktion den springenden Punkt: obwohl sich Honneth auf ihn beruft, vertritt Adorno einen völlig anderen Begriff von Verdinglichung – und zwar einen, der die bisherige Traditionslinie von Hegel bis Benjamin vereint. Darin liegt das wesentliche Argument dieses Kapitels. Mit einer kritischen Besprechung Hegels beginnend und Marx' Kritik der Tuschabstraktion rekapitulierend werden am Ende die Elemente Lukács' und Benjamins zu einer Versöhnung der Zerrissenheit des verdinglichten Bewusstseins zusammengeführt.

4.3.1 Hegel

Wie erwähnt, lässt sich Hegel als Ahnherr aller späteren Kritik am Formalismus der Erkenntnis betrachten.²²³ Die „Residualtheorie der Wahrheit, derzufolge objektiv ist, was nach Durchstreichung der sogenannten subjektiven Faktoren übrigbleibt, wird von der Hegelschen Kritik

²¹⁹ ebd., 285

²²⁰ ebd., 286

²²¹ BGS5, 20; vgl. Kontext der Fußnote 64

²²² BGS5, 22

²²³ GS5, 254; vgl. ebd., 312

ins leere Zentrum getroffen;“²²⁴ damit erweist sich dessen Positivismuskritik *avant la lettre* als erste große Kritik der Verdinglichung.²²⁵ Der Hinweis darauf, dass Hegel der Philosophie wieder zu Inhaltlichkeit verhelfen hat, „anstatt mit der Analyse leerer und im emphatischen Sinn nichtiger Formen von Erkenntnis sich abspesen zu lassen“, darf allerdings nicht überbewertet werden.²²⁶ Denn der totale Idealismus Hegels hat seine Wahrheit nicht an sich selber, sondern gegen Anderes, den vorherrschenden Wissenschaftsbetrieb.²²⁷

Entgegen der Erwartung an einen absoluten Idealisten hat Hegel auch bereits „das Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloße willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs“ entschlüsselt: dieses „ist nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit.“²²⁸ Betont werden muss hier das Wort *gesellschaftlich*, da die Arbeit sonst üblicherweise von der arbeitenden Einzelperson aus gedacht wird; die politische Ökonomie liebt bekanntlich ihre Robinsonaden.²²⁹ Das erklärt auch, was den jungen Karl Marx an Hegel faszinierte.²³⁰ So lässt sich die Arbeitswertlehre und der abstrakt-wirkliche Charakter des Tauscherts ebenfalls schon auf Hegels Einsicht zurückführen, dass es die Arbeit ist, welche die Gesellschaft vermittelt.²³¹ Hegel will auf dem „Weg des natürlichen Bewußtseins bis zur Identität des absoluten Wissens“, der oben angeführten Wende von der natürlichen Logik zur logischen Natur, die selbst Arbeit ist, „nichts anderes als dem zum Worte verhelfen, was an der Sache selbst tätig ist, was als gesellschaftliche Arbeit den Menschen gegenüber objektive Gestalt hat und doch die Arbeit von Menschen bleibt.“²³² Gewissermaßen hat er somit die Grundlage des Fetischcharakters der Ware antizipiert: „Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind komplementär.“²³³

Betrachtet man die „gesamte Hegelsche Philosophie“ als „einzige Anstrengung, geistige Erfahrung in Begriffe zu übersetzen“, so lässt sich behaupten, dass dieser Impetus, der sich in den Linkshegelianismus hinüberretten konnte, den verbindenden Zusammenhang der

²²⁴ ebd., 256

²²⁵ ebd., 312

²²⁶ GS6, 19

²²⁷ GS5, 302

²²⁸ ebd., 265

²²⁹ MEW23, 90

²³⁰ MEW40, 574

²³¹ GS5, 267; vgl. HW7, §§ 196, 198

²³² GS5, 268f.

²³³ ebd., 271

Tradition stiftet.²³⁴ Wie Hegel fordert dieser den Erfahrungsbegriff des Empirismus, der Unmittelbarkeit zum Subjekt zum Kriterium der Erkenntnis macht, heraus.²³⁵ Dass in allen Ansätzen der Begriff der Erfahrung in der Schweben bleiben muss und sich nur in praxi konkretisieren lässt, wurde in der Beschäftigung mit Benjamin besonders deutlich.²³⁶ Gerade der Umstand, dass die identitätsphilosophische Konstruktion Hegels über sich selbst hinausweist, veranlasst so seine Epigonen zum Aufgreifen dieses Denkens.²³⁷

Aus dem Gesagten ergibt sich, weshalb der Linkshegelianismus keine Fehlinterpretation von Hegels Philosophie ist, welche sich diese zurechtgebogen hätte, sondern vielmehr „ein Stück Selbstbewußtsein seiner Philosophie,“ das ihn weitergedacht und an die objektiven Umstände angepasst hat.²³⁸ Selbst der Umschlag von Idealismus zu Materialismus ist kein Zufall, sondern bereits bei Hegel vorgezeichnet: „Gesellschaftlichem Materialismus rückt Hegel desto näher, je weiter er den Idealismus auch erkenntnistheoretisch treibt; je mehr er, wider Kant, darauf beharrt, die Gegenstände von innen her zu begreifen.“²³⁹ Die gesamte bisherige Entwicklung von Hegel bis Adorno erscheint vor diesem Hintergrund als der Prozess der Einsicht darin, dass das Streben nach Identität zum „Agens des Nichtidentischen“ wird.²⁴⁰

Bevor die Problematik von Identität und Identitätsphilosophie herausgearbeitet wird, sei noch mit einem Wort auf die Unzulänglichkeiten Hegels eingegangen. Dabei handelt es sich um den affirmativen, geradezu undialektischen Charakter seiner Spätschriften, allen voran der *Rechtsphilosophie*. Dass Hegel, der „es auf den Übergang der Logik in die Zeit abgesehen hatte,“ in zeitloser Logik resigniert, ist nicht einfach als Widerspruch abzutun.²⁴¹ Adorno führt diesen Umstand darauf zurück, dass zu Lebzeiten Hegels das Proletariat als gesellschaftlicher Faktor, welcher der Idee von der bürgerlichen Gesellschaft als dem Ende der Geschichte widerspricht, noch nicht als potenzielles Subjekt der Geschichte ausgebildet war:

„Daß Hegel derlei Gedanken in der Rechtsphilosophie, als erschärke die Dialektik vor sich selber, durch jähe Verabsolutierung einer Kategorie – des Staates – abbrach, rührt daher, daß seine Erfahrung zwar der Grenze der bürgerlichen Gesellschaft sich

²³⁴ ebd., 368

²³⁵ ebd., 298

²³⁶ ebd., 295

²³⁷ ebd., 312

²³⁸ ebd., 308

²³⁹ ebd., 307

²⁴⁰ ebd., 308

²⁴¹ GS6, 324

versicherte, die in ihrer eigenen Tendenz liegt, daß er aber als bürgerlicher Idealist vor dieser einen Grenze doch innehielt, weil er keine reale geschichtliche Kraft jenseits der Grenze vor sich sah.“²⁴²

4.3.2 Identität

4.3.2.1 Urform der Ideologie

„Identität ist die Urform von Ideologie.“²⁴³ – In diesem Satz drückt Adorno die Quintessenz all seines gesellschaftlichen Denkens aus. Ob in der philosophischen Kritik am Ursprungskult Heideggers oder der soziologischen Auseinandersetzung mit dem Positivismus: überall lassen sich die Einwände aus den Problemen der Identität ableiten. Den kritisierten Denkweisen ist eins gemeinsam, die „Setzung von Identität.“²⁴⁴ Wenn alles auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, alles auf ein ursprüngliches Prinzip zurückführbar sein soll, liegt auf der Hand, dass das Denken zur Abstraktion von seinem Gegenstand gezwungen werden muss. Der *proton pseudos*, „die Erbsünde der prima philosophia“ ist folglich: „Um nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen, muß sie an dem, worüber sie urteilt, alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt.“²⁴⁵

Da die bisher dargelegten Überlegungen zum Thema Identität sehr voraussetzungs-, aber auch dementsprechend folgenreich sind, soll nun eine Facette nach der anderen dazu beleuchtet werden. Dazu wird Identität erst als prima philosophia verstanden, um dann ihre Verflechtung mit Verdinglichung zu skizzieren. Wo Verdinglichung ist, da ist der Mythos nicht weit – darum soll auch auf den Zusammenhang von Identität und Mythos eingegangen werden. Zuletzt wird Identität noch im Hinblick auf ihr heimliches Telos, die Nichtidentität, untersucht.²⁴⁶ Die Auseinandersetzung mit dem Positivismus, die in 4.3.2.2 ausgebreitet werden wird, dient so gesehen als Praxisbeispiel der Kritik am Identitätsprinzip, in dem die Fäden zusammenlaufen.

Für Adorno ist Erkenntnistheorie nichts anderes als die Verlängerung des Identitätszwangs, somit die wissenschaftliche Gestalt der Ursprungsphilosophie.²⁴⁷ Wenn Frieder Vogelmann

²⁴² GS5, 318

²⁴³ GS6, 151

²⁴⁴ GS5, 15

²⁴⁵ ebd., 16

²⁴⁶ GS6, 152

²⁴⁷ GS5, 30

also behauptet, „starke Gründe“ dafür anführen zu können, „die in der Frankfurter Tradition der kritischen Theorie angelegte, aber nie entfaltete politische Epistemologie auszuarbeiten“, ja sogar „die Notwendigkeit einer politischen Epistemologie“ aus Horkheimers *Traditionelle und kritische Theorie* abzuleiten, kann ihm hiermit erklärt werden, weshalb er falsch liegt.²⁴⁸ Der Anspruch von Erkenntnistheorie steht den Intentionen der Kritischen Theorie diametral entgegen:

„Zugleich jedoch muß die Methode der unbekanntes Sache, um deren Erkenntnis willen sie einzig da ist, stets Gewalt antun, das andere nach sich selbst modeln – der Urwiderspruch in der ursprungsphilosophischen Konstruktion von Widerspruchslosigkeit. Die vor Aberrationen behütete, autarkische und sich selbst unbedingt dünkende Erkenntnis als methodische hat zum τέλος die rein logische Identität. Damit aber substituiert sie sich als Absolutum für die Sache.“²⁴⁹

Die Hypostasis, die Adorno hier anspricht, ist das Schema der Verdinglichung, welche die aus dem Warenverhältnis stammende Setzung abstrakter Identität von Objekt und Kategorie voraussetzt.²⁵⁰ Dementsprechend vermutet er, dass „der innerste erkenntnistheoretische Zwang zur Verdinglichung, und zugleich das Einheitsmoment von Subjektivismus und verdinglichendem Denken, im Prinzip der abstrakten Identität selber aufzusuchen“ ist.²⁵¹ Das Problem an dieser Stelle ist erneut die Rekursivität von Ware und Abstraktion, also die Tatsache, dass sich die Identität erst im Tausch verwirklicht, während dieser nicht ohne sie denkbar wäre:²⁵²

„Gerade das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden. Was nichts toleriert, das nicht wie es selber wäre, hintertreibt die Versöhnung, als welche es sich verkennt. Die Gewalttat des Gleichmachens reproduziert den Widerspruch, den sie ausmerzt.“²⁵³

So gesehen „bewirkt die Wirtschaft jene Gleichmacherei, über die sie mit der Geste »Haltet den Dieb« sich entrüstet.“²⁵⁴ Berücksichtigt man nun noch das *Aperçu* Benjamins, es gäbe noch so lange Mythos, solange es noch einen Bettler gibt, wird klar, weshalb für Adorno „die

²⁴⁸ TukT 139, 150

²⁴⁹ GS5, 20

²⁵⁰ ebd., 76

²⁵¹ ebd., 172

²⁵² GS6, 149

²⁵³ ebd., 146

²⁵⁴ GS4, 147 (Aph. 83)

Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke“ ist.²⁵⁵ Das erklärt auch, weshalb eine idealistische Antwort auf den mythischen Charakter der Identität nicht funktionieren kann: Solange der Tauschwert den Gebrauchswert überwiegt, solange also der Schein über die Wirklichkeit herrscht, ist die Gesellschaft selbst der Mythos und deren Aufklärung nur auf materialistischem Wege erreichbar.²⁵⁶ Hieraus darf wiederum nicht geschlussfolgert werden, der Idealismus sei nutzlos. Dieser weist dialektisch, nämlich durch seine eigenen Aporien, auf die Unwahrheit der Identitätsphilosophie hin:

„Geht schließlich das Hegelsche System durch die eigene Konsequenz in die Unwahrheit über, so wird damit nicht sowohl, wie die Selbstgerechtigkeit der positiven Wissenschaft es möchte, das Urteil über Hegel gesprochen als vielmehr das über die Wirklichkeit. [...] Das Prinzip des Werdens der Wirklichkeit, wodurch sie mehr ist als ihre Positivität, also der zentrale idealistische Motor Hegels, ist zugleich anti-idealistisch, Kritik des Subjekts an der Wirklichkeit, die der Idealismus dem absoluten Subjekt gleichsetzt, nämlich das Bewußtsein des Widerspruchs in der Sache und damit die Kraft der Theorie, mit der diese sich gegen sich selbst kehrt.“²⁵⁷

Diese Unzulänglichkeit des Hegelschen Idealismus erhellt auch die Notwendigkeit, mit der er die Dialektik in der *Rechtsphilosophie* stillstellen musste, um die Idee der absoluten Identität zu retten.²⁵⁸ Denn eine Dialektik, deren Agens im sich entfaltenden Widerspruch besteht, muss notwendig auf das Moment der Nichtidentität von Sache und Begriff zusteuern.²⁵⁹ Folglich besteht „der Fehler des traditionellen Denkens“ darin, „daß es die Identität für sein Ziel hält“, während doch insgeheim in der „Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende“, liegt.²⁶⁰ Für die Erkenntnis ist das ein folgenschwerer Unterschied. Es geht um nicht weniger als die Frage, ob Zusammenhänge erkannt oder Ordnung gestiftet werden soll. Eine Philosophie aber, die sich mit der „vorgegebenen Ordnung von Gedanken und Gegenständen“ abspeisen ließe, wäre keine mehr.²⁶¹ Vielmehr wäre Philosophie zu „definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum

²⁵⁵ GS6, 203; vgl. Kontext der Fußnote 204

²⁵⁶ GS8, 209

²⁵⁷ GS5, 276f.

²⁵⁸ ebd., 276

²⁵⁹ ebd., 309f.

²⁶⁰ GS6, 152

²⁶¹ GS5, 335f.

Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.“²⁶² Und gerade weil Hegel das, trotz seiner bisweilen irreführenden Konzeption, versucht, lohnt die Beschäftigung mit seinem Denken.

4.3.2.2 Die offene Erkenntnis und ihre Feinde

„Dialektische Kritik am Positivismus hat ihren vordringlichsten Angriffspunkt an Verdinglichung, der von Wissenschaft und von unreflektierter Faktizität; [...].“²⁶³ Umgekehrt bietet also der Positivismus eine einzigartige Vorlage, die Kritik an Verdinglichung konkret werden und in die Praxis übergehen zu lassen. Nachdem Karl Poppers Epistemologie bis heute weitgehend als Standard wissenschaftlichen Arbeitens gelehrt wird, lohnt sich erst recht ein genauerer Blick auf die Konsequenzen dieser Form des abstrahierenden Denkens.

Die Frage, vor die sich eine verdinglichungstheoretische Kritik des Positivismus gestellt sieht, lautet: Wie kann es sein, dass der Alltagsverstand den abstrakten Kategorien den Vorrang gegenüber dem Objekt selbst einräumt? Und das, obwohl das Denken Hegels und vor allem Marxens „der ungegähelten Erfahrung evidenter als die aufbereiteten Fakten des positivistischen Wissenschaftsbetriebs“ sein sollte? Wodurch konnte „den Menschen die Erfahrung der realen Objektivität“ abgewöhnt werden?²⁶⁴

Für Adorno liegt die Antwort in der konservativen Tendenz des Positivismus. Als hätte er Thatchers „there is no such thing as society“ antizipiert, schreibt Adorno dazu schon 1969:²⁶⁵

„Die apriorische Negation einer objektiven Struktur der Gesellschaft und deren Substitution durch Ordnungsschemata merzt Gedanken aus, die gegen jene Struktur sich kehren, während Poppers aufklärerischer Impuls doch auf solche Gedanken hinauswill. Die Verleugnung sozialer Objektivität läßt ihrer puren Form nach diese unbehelligt; Logik, verabsolutiert, ist Ideologie.“²⁶⁶

Genau diese Hypostasis der Logik geschieht aber bei Popper: dessen „Begriff von Kritik sistiert die Logik, indem er sie auf wissenschaftliche Sätze einschränkt ohne Rücksicht auf die Logizität

²⁶² ebd., 336

²⁶³ GS8, 348

²⁶⁴ GS6, 295

²⁶⁵ Thatcher Archive, 31.10.1987

²⁶⁶ GS8, 310

ihres Substrats, [...]“ So ist der kritische Rationalismus, die bis heute aktuelle Form des Positivismus, „formallogisch auf Kosten des Inhalts.“²⁶⁷ Das Formallogische erinnert nicht nur an die Auseinandersetzungen mit dem Ding-an-sich, dem Tauschwert und aller daraus entspringenden Problemstellungen; auch der Vorwurf, dieses Denken sistiere die Logik, rückt ihn an die Geschichtslosigkeit des bürgerlichen Denkens heran. Adornos Fazit:

„Popper verfiht eine »offene« Gesellschaft. Ihrer Idee jedoch widerspricht das nicht offene, reglementierte Denken, das seine Wissenschaftslogik als »deduktives System« postuliert. Der jüngste Positivismus ist der verwalteten Welt auf den Leib geschrieben. [...] Die Exklusivität, die er dem Erfahrungsideal zuspricht, systematisiert es und hebt es damit potentiell auf.“²⁶⁸

4.3.3 Vermittlung

4.3.3.1 Abstraktion und Arbeit

Wie aus dem Verlauf des Aufsatzes bereits hervorging, steht die Arbeit und die ihr folgende Abstraktion im Mittelpunkt der Beschäftigung.²⁶⁹ Als vermittelnde Instanz der Individuen stiftet sie deren Zusammenhalt und macht Gesellschaft so, durch die abstrakte Äquivalenz der Arbeitsprodukte einerseits, deren faktische Wirkmächtigkeit andererseits, „zum Abstrakten und Allerwirklichsten“.²⁷⁰ An dieser Stelle nun findet eine Verkehrung statt, denn der von der Philosophie „einzig dem erkennenden Subjekt zugeschriebene Abstraktionsvorgang spielt sich in der tatsächlichen Tauschgesellschaft ab.“²⁷¹ Das bedeutet, dass der Fetischcharakter der Ware, der in ebendieser Verkehrung besteht, auch bei Adorno – im Gegensatz zu Benjamin – einen durchaus objektiven Charakter besitzt, statt *nur* Phantasmagorie zu sein.²⁷² In Lukács’scher Manier, sogar unter Verwendung seines Begriffs von der »zweiten Natur«, macht Adorno in seiner Auseinandersetzung mit Husserl auf das Problem aufmerksam, das sich aus der Vermittlung durch abstrakte Arbeit ergibt: „Verblendung gegen die Produktion verführt

²⁶⁷ ebd., 307

²⁶⁸ ebd., 344

²⁶⁹ GS5, 265-274; vgl. Kapitel 3.1.1.2, 3.2.1 und 4.3.1

²⁷⁰ GS5, 267

²⁷¹ GS6, 180

²⁷² GS10.2, 754

ihn, das Produkt für gegeben zu halten.“²⁷³ Wie es schon Adornos Auseinandersetzung mit Hegel in 4.3.1 zu entnehmen war, lässt er an diesem Punkt alle Fäden zusammenlaufen:

„Ideologie überlagert nicht das gesellschaftliche Sein als ablösbare Schicht, sondern wohnt ihm inne. Sie gründet in der Abstraktion, die zum Tauschvorgang wesentlich rechnet. Ohne Absehen von den lebendigen Menschen wäre nicht zu tauschen. Das impliziert im realen Lebensprozeß bis heute notwendig gesellschaftlichen Schein. Sein Kern ist der Wert als Ding an sich, als ›Natur‹. Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft ist real und zugleich jener Schein.“²⁷⁴

4.3.3.2 Tauschäquivalenz

„Der Tausch hat als Vorgängiges reale Objektivität und ist zugleich objektiv unwahr, vergeht sich gegen sein Prinzip, das der Gleichheit; darum schafft er notwendig falsches Bewußtsein, die Idole des Marktes.“²⁷⁵

Dass die im Tausch verwirklichte Äquivalenz der in Warenform geronnenen Arbeit als materieller Ursprung der Verdinglichung dient, sollte inzwischen deutlich geworden sein.²⁷⁶ Auch der Behauptung eines Zusammenhangs von Tauschgerechtigkeit mit der Ahistorizität des bürgerlichen Bewusstseins schließt sich Adorno an.²⁷⁷ Interessanter ist der Widerspruch, dass er Philosophie einerseits als „Einspruch gegen das Äquivalenzprinzip, darin unbürgerlich selbst als bürgerliche“ charakterisiert, während ihm andererseits klar ist, dass nur der materielle, nicht der ideelle Weg aus dem verdinglichten Bewusstsein herausführen kann:

„Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliquen. Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal des freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch.“²⁷⁸

²⁷³ GS5, 146

²⁷⁴ GS6, 348; vgl. GS8, 560

²⁷⁵ GS6, 190

²⁷⁶ GS8, 347

²⁷⁷ ebd., 230

²⁷⁸ GS6, 150

An der Philosophie liegt es also, das Bewusstsein nicht gänzlich durch die materielle Sphäre abstupfen zu lassen und dabei auf ihre eigenen Aporien zuzusteuern, um ihr Ungenügen zu verdeutlichen und so den Weg für befreite Produktionsverhältnisse zu ebnen. Es kommt also durchaus weiterhin drauf an, die Welt zu verändern; dennoch zielt das Lamento, die Philosophen hätten sie *nur* interpretiert, ins Leere – für Adorno wurde die Welt nämlich „wahrscheinlich *auch* deswegen nicht verändert, weil sie zu wenig interpretiert worden ist.“²⁷⁹

4.3.3.3 Vermittlung katexochen

Nachdem bisher Herleitung und Folgen der Vermittlung ausgiebig erklärt wurden, muss diese nun erneut und für sich genommen charakterisiert werden, um zu verstehen, weshalb nur die Einsicht der Vermittlung die Möglichkeit zur Versöhnung von Mensch und Natur anzeigt.²⁸⁰ Damit nicht genug, auch Dialektik legitimiert sich erst dadurch, dass sie die Erfahrung „von der Vermitteltheit alles Einzelnen durch die objektive gesellschaftliche Totalität“ hervorbringt.²⁸¹

Wie für Lukács,²⁸² so gilt auch für Adorno: „Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen,“ sondern „eigentlich die Forderung, Dialektik konkret auszutragen.“²⁸³ Das bedeutet, ein so verstandenes „Ganzes *ist* überhaupt nur als Inbegriff der je über sich hinausweisenden und sich auseinander hervorbringenden Teilmomente; nichts jenseits von ihnen.“²⁸⁴ Dass hier vom Begriff der Vermittlung direkt auf den des Ganzen geschlossen wird, ist keine Ungenauigkeit, sondern liegt in der Sache selbst. Adornos Fazit:

„Vermittlung heißt daher bei Hegel niemals, wie das verhängnisvollste Mißverständnis seit Kierkegaard es sich ausmalt, ein Mittleres zwischen den Extremen, sondern die Vermittlung ereignet sich durch die Extreme hindurch in ihnen selber; das ist der radikale, mit allem Moderantismus unvereinbare Aspekt Hegels.“²⁸⁵

²⁷⁹ NaS16, 89; vgl. MEW03, 7

²⁸⁰ GS3, 214

²⁸¹ GS8, 289

²⁸² vgl. Kapitel 3.1.1.2, Kontext der Fußnote 55

²⁸³ GS5, 32

²⁸⁴ ebd., 253f.

²⁸⁵ ebd., 257

4.3.3.4 Dialektik

Ist Vermittlung also die Anweisung, Dialektik auszutragen, stellt sich nun die Frage, was sich Adorno konkret unter Dialektik vorstellt; insbesondere, wie seine negative Dialektik von den bisherigen Konzeptionen abweicht. Wenn es auch keine feste Definition von Dialektik geben kann, stellt er fest, diese müsse in der Lage sein, „gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben;“ was sich durchaus als Spitze gegen Hegels undialektische Götzendienst am bürgerlichen Staat lesen lässt.²⁸⁶ Die Unvereinbarkeit negativer Dialektik mit der Hegels geht sogar noch weiter, da ihr der Widerspruch nichts „heraklitesch Wesenhaftes“, sondern „Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff“ ist.²⁸⁷ Wäre Hegels Argumentation nicht so auf Identität fixiert, hätte er erkannt, dass Dialektik „das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ ist und demzufolge der Widerspruch „das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität“.²⁸⁸ Dieser Unterschied ist hoch relevant für die konzeptuelle Progressivität, denn „das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden.“²⁸⁹ Daher auch der Stellenwert des Begriffs vom Widerspruch für Dialektik: „Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese.“²⁹⁰

Im Zusammenhang mit Dialektik meint Identität die Übereinstimmung von Begriff und Sache, Signifikant und Signifikans. Dementsprechend charakterisiert Adorno „Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens,“ als den „Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“²⁹¹ Formuliert man es etwas allgemeiner, so ist sie „das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen.“²⁹² Dementsprechend zieht Adorno sein Fazit:

„Nichts vielleicht sagt mehr vom Wesen dialektischen Denkens, als daß das Selbstbewußtsein des subjektiven Moments in der Wahrheit, die Reflexion auf die Reflexion, versöhnen soll mit dem Unrecht, das die zurichtende Subjektivität der an sich seienden Wahrheit antut, [...]. Kehrt sich die idealistische Dialektik wider den Idealismus, so darum, weil ihr eigenes Prinzip, ja gerade die Überspannung ihres

²⁸⁶ GS6, 144

²⁸⁷ ebd., 17

²⁸⁸ ebd.

²⁸⁹ ebd., 146

²⁹⁰ ebd., 148

²⁹¹ ebd., 66

²⁹² GS5, 258

idealistischen Anspruchs anti-idealistisch zugleich ist. Unterm Aspekt des Ansichseins der Wahrheit nicht weniger als dem der Aktivität des Bewußtseins ist Dialektik ein Prozeß: Prozeß nämlich ist die Wahrheit selber.“

4.3.3.5 Historizität

„Die Bedeutung des Husserlschen Gedankens, *daß jedes Urteil seinem Sinn nach seine eigene Genesis in sich trägt*, ist für das Denken Adornos kaum zu überschätzen.“²⁹³

Wenn die Dialektik als Prozess aufgefasst wird, so folgt daraus, dass „jede Erkenntnis, welche im Ernst der Verdinglichung widersteht, die erstarrten Dinge in Fluß“ bringen muss, um „eben dadurch in ihnen der Geschichte gewahr“ werden zu können.²⁹⁴ Wenn also Identität, falsche Äquivalenz und die Ahistorizität des Bewusstseins aufs Engste miteinander verknüpft sind, kommt der Dialektik die entscheidende Rolle gegen diese Tendenzen zu. Bevor sich aber mit Auswegen aus der Verdinglichung beschäftigt werden kann, müssen weitere Überlegungen angestellt werden. Das betrifft zunächst das Verhältnis von Subjekt und Objekt.

4.3.4 Vorrang des Objekts

Vieles, was es zum Zusammenhang von Subjekt und Objekt zu sagen gäbe, hat Adorno bereits explizit in den Marginalien *Zu Subjekt und Objekt* verhandelt.²⁹⁵ Darum kann es hier um nicht mehr gehen, als darzustellen, wie die im höchsten Grad widersprüchliche Vermittlung von Subjekt und Objekt in die hier rekonstruierte Tradition einzuordnen ist und inwiefern Adorno diese im sogenannten Vorrang des Objekts synthetisiert. Den Anfang macht die Bemerkung, dass sich diese Problemstellung erneut aus dem Äquivalenzprinzip speist:

„Die universale Herrschaft des Tauschwertes über die Menschen, die den Subjekten a priori versagt, Subjekte zu sein, Subjektivität selber zum bloßen Objekt erniedrigt,

²⁹³ NaS16, 333 (Kommentar d. Hrsg.)

²⁹⁴ GS6, 135

²⁹⁵ GS10.2, 741-758. Auf S. 751 findet sich sogar beinahe die gesamte, hier ausführlich ausgebreitete Argumentation Adornos bezüglich des verdinglichten Bewusstseins in nuce.

relegiert jenes Allgemeinheitsprinzip, das behauptet, es stifte die Vorherrschaft des Subjektes, zur Unwahrheit.“²⁹⁶

In Bezug auf Subjektivität zeigt sich die volle Ambivalenz der Prägung Adornos durch Lukács. Ähnlich wie bei jenem schrumpft das Subjekt, dem der Objektbezug fehlt, entweder zum registrierenden – Lukács würde sagen: *kontemplativen* – Punkt, andernfalls ergeht es sich in stumpfer Wiederholung des Immergleichen.²⁹⁷ Dass Lukács in den *Minima Moralia* nur noch abwertend als „ein Dialektiker“ bezeichnet wird, hat es dennoch seine Gründe.²⁹⁸ Denn während Lukács noch verhältnismäßig optimistisch wirkt und an die Renaissance einer ursprünglichen und wahren Form der Subjektivität glaubt, ist diese Hoffnung bei Adorno im Kern erschüttert.²⁹⁹ So fällt Adorno das Verdikt, das Subjekt sei „die späte und dennoch der ältesten gleiche Gestalt des Mythos.“³⁰⁰ Daran schließt sich auch an, was es zum Begriff des Menschen zu sagen gibt:

„Die Trennung von Subjekt und Objekt ist nicht durch die Reduktion aufs Menschenwesen [...] aufzuheben. Ideologisch ist die heute bis in den Marxismus Lukács'scher Provenienz hinein populäre Frage nach dem Menschen darum, weil sie der puren Form nach das Invariante der möglichen Antwort, und wäre es Geschichtlichkeit selber, diktiert. Er ist aber nicht nur, was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren.“³⁰¹

Der Keim zur ideologischen Überhöhung des Subjekts und der Verklärung des Menschlichen liegt allerdings noch tiefer. Adorno spürt sie schon in der „traditionellen Dialektik“ Hegels auf, wenn er deren „These, die vorgängige Objektivität, das Objekt selbst, als Totalität verstanden, sei Subjekt“ als auf den Kopf gestellt betrachtet.³⁰² Daraus leitet er gar die „Urgeschichte der Verdinglichung des Bewußtseins“ ab, denn „je mehr das Subjekt die Bestimmungen des Objekts an sich riß, desto mehr hat es sich seinerseits, bewußtlos, zum Objekt gemacht.“³⁰³

²⁹⁶ GS6, 180; vgl. GS10.2, 745

²⁹⁷ GS3, 214

²⁹⁸ GS4, 262 (Aph. 147)

²⁹⁹ ebd., 263

³⁰⁰ GS6, 187; vgl. GS10.2, 743

³⁰¹ GS6, 61

³⁰² GS8, 289

³⁰³ ebd., 302

Adorno wäre jedoch kein Hegelianer, wenn er nicht auch in dieser Hinsicht mit Hegel gegen Hegel argumentieren würde. Denn das Gegengift sieht er erneut bei ihm schon vorgedacht.

In wahrhaft dialektischer Manier ist so zuallererst herzustellen, was bei Hegel noch „auf die Entmündigung des Subjekts hinauslief,“ nämlich die „Freiheit zum Objekt“.³⁰⁴ Was beim Idealisten Freiheit heißt, bezeichnet Adorno als den *Vorrang des Objekts*. Er definiert diesen als „die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend.“³⁰⁵ Die Widersprüchlichkeit dieser Äußerungen wird greifbar, wenn Rechenschaft darüber abgelegt wird, wodurch die Vermittlung in sich selbst gestiftet wird, nämlich durch die Trennung von Subjekt und Objekt: „Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“³⁰⁶

Wenn Adornos intensive Beschäftigung mit Überbauphänomenen den Anschein erweckt, er sei idealistisch, dann liegt genau im kaum zu überschätzenden Stellenwert des Vorrangs des Objekts die Antwort, die das Gegenteil belegt: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“³⁰⁷ Wenn nun berücksichtigt wird, dass es sich beim Vorrang des Objekts maßgeblich darum handelt, dass Objektivität der Erkenntnis auf deren Selbstbesinnung als gesellschaftlicher fußt, erklärt, erschließt sich, wieso man den Vorrang des Objekts als Vorbedingung eines emphatischen Erfahrungsbegriffs deuten muss, wie er im nächsten Kapitel gefasst wird.³⁰⁸

4.3.5 Theorie der geistigen Erfahrung

Anknüpfend an Benjamin stellt auch Adorno den Verlust von Erfahrung, zumindest einer im emphatischen Sinn verstandenen, fest. Auch hier hängt sie mit der Unfähigkeit zusammen, historisch zu denken, also zeitliche Kontinuität qualitativ zu erfassen.³⁰⁹ Die schon bei Lukács bemerkte Zerrissenheit des Subjekts, quasi die zugespitzte Form der Problematiken der Arbeitsteilung bei Hegel und Marx, wird hier epistemisch: „Das zerfallende Individuum ist nur noch der Inbegriff der zu Surrogaten konkreter Erfahrung aufgespreizten, punktuellen Erleb-

³⁰⁴ GS6, 58

³⁰⁵ ebd., 185

³⁰⁶ ebd., 186

³⁰⁷ ebd., 193

³⁰⁸ GS10.2, 748

³⁰⁹ GS10.1, 50

nisse, nicht aber solcher Erfahrung selber mehr mächtig.“³¹⁰ Sollten die Menschen also überhaupt jemals die Fähigkeit zur Erfahrung in diesem Sinne gehabt haben, wird sie ihnen durch die Reduktion auf ihre Funktionalität in der verwalteten Gesellschaft ausgetrieben.³¹¹ Die Herleitung dieser Einschätzung wurde größtenteils schon in 4.3.2 geleistet. Der springende Punkt war, dass in einer formalistischen Epistemologie wie dem Positivismus Erfahrungen abgekanzelt werden, die sich nicht nahtlos in ihre vorgefertigte Kategorie einfügen lassen.³¹² Der Definition des emphatischen Erfahrungsbegriffs lässt sich am besten durch ihre bestimmte Negation annähern: dabei handelt es sich um „punktueller, unverbundene, auswechselbare, und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird.“³¹³ Es handelt sich bei Erfahrung also um „die Kontinuität des Bewußtseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert,“ also das, was sich oben in 4.1.3 schon in Gramscis Worten findet.³¹⁴

Von der Erfahrung, die bisher unter emphatischer Begriff zusammengefasst wurde, gibt es zwei eng verzahnte Ausformungen. Die erste davon betrachtet Tiedemann in gewisser Weise als Methodologie der Philosophie Adornos. Dabei handelt es sich um die geistige Erfahrung, die auch der Einleitung der *Negativen Dialektik* ursprünglich den Titel „Theorie der geistigen Erfahrung“ gab, was ihren Stellenwert verdeutlicht.³¹⁵ Unter dem Begriff der geistige Erfahrung versteht Adorno „soviel wie die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium der begrifflichen Reflexion,“ die, philosophisch betrachtet, „ihren Gehalt in der ungeschmälernten Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände aufzusuchen“ hätte.³¹⁶ Geistige Erfahrung ist jedoch keine »Erfindung« Adornos, sondern eher dessen Interpretation der Philosophie Hegels in ihrer Gesamtheit. Das Unwahre Hegels sieht er allerdings darin, dass sich dieser die Indifferenz von geistiger Erfahrung mit ihrem gedanklichen Medium, dem Begriff, als realisierbar vorstellt.³¹⁷ Der Zusammenhang mit dem szientifischen Ideal von Wissenschaft, und warum dieses mit geistiger Erfahrung unvereinbar ist, sollte offensichtlich geworden sein.³¹⁸

³¹⁰ GS5, 98

³¹¹ GS6, 51

³¹² ebd., 211

³¹³ GS8, 115; vgl. GS3, 223

³¹⁴ GS8, 115

³¹⁵ NaS16, 337

³¹⁶ ebd., 122

³¹⁷ GS5, 368

³¹⁸ GS6, 41; vgl. GS4, 90f. (Aph. 50)

Die konkrete Form dieser geistigen Erfahrung findet sich in dialektischer Erfahrung. Der in diesem Sinn emphatisch verstandene Begriff von Erfahrung unterscheidet sich vom einfachen durch seinen reflektierten Gebrauch begrifflicher Mittel, welche diese nicht zur einfacheren Verwendung hypostasieren darf.³¹⁹ Zur Praxis einer dialektischen Erfahrung schreibt Adorno:

„Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. [...] Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.“³²⁰

Hier wird also praktisch, was bei Hegel noch in allgemeiner Form dargestellt war: Die Bewegung des Begriffs dient als treibende Kraft jener Erfahrung, in der die Vermitteltheit angeblicher Unmittelbarkeit deutlich wird; durch die Versenkung in den Gegenstand wird die geronnene Arbeit des Geistes wieder lebendig gemacht. Im Gegensatz zur isolierten Faktizität eines um Ordnung bemühten Denkens befördert die Methode der bestimmte Negation die Erkenntnis gesellschaftlicher Totalität als eines prozesshaften, also im Werden befindlichen Ganzen und dessen immanenter Zusammenhänge.

4.3.6 Natur

„Das Verhältnis von Natur und Geschichte oder Mythos und Geschichte kritisch zu bestimmen, wird zu einer zentralen Intention der Adornoschen Philosophie;“ daher ist es angebracht, endlich eine Definition seines Naturverständnisses zu liefern.³²¹ Wie er zugibt, ist dieses noch „ganz vage“, daher lässt es sich nur in bestimmter Negation seines Gegenteils verstehen:

„Es ist damit gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr. Das, was mit diesen Ausdrücken abgegrenzt wird, ist das, was ich hier mit Natur meine. Die Frage, die sich stellt, ist die nach dem Verhältnis dieser Natur zu dem, was wir unter Geschichte verstehen, wobei Geschichte besagt jene Verhaltensweise der Menschen, jene tradierte Verhaltensweise, die charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung

³¹⁹ GS5, 52

³²⁰ ebd., 318

³²¹ NaS16, 323

ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war, sondern in der Neues vorkommt und die ihren wahren Charakter durch das in ihr als Neues Erscheinende gewinnt.“³²²

Dieses Zitat aus dem Jahr 1932, also der Frühphase des philosophischen Schaffens Adornos, kann so nicht stehen bleiben. In einem 34 Jahre späteren, expliziten Bezug auf den Vortrag, dem die Stelle entstammt, weist er auf die Ambivalenz seiner Annahmen hin:

„Die herkömmliche Antithese von Natur und Geschichte ist wahr und falsch; wahr, soweit sie ausspricht, was dem Naturmoment widerfuhr; falsch, soweit sie die Verdeckung der Naturwüchsigkeit der Geschichte durch diese selber vermöge ihrer begrifflichen Nachkonstruktion apologetisch wiederholt.“³²³

Damit wäre auch schon das zentrale Thema genannt, auf das sich die hier angeführte Tradition bezieht, wenn sie Natur nennt: die Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Ordnung. Diese wird paradoxerweise gerade durch die Trennung in gesellschaftliches und außergesellschaftliches Sein perpetuiert; durch ebendie dualistische Logik, die dialektische Erfahrung transzendieren will.³²⁴ Die Tatsache, dass bei Adorno wie auch bei Lukács die Zweiteilung in *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*, die zum kantischen Ding-an-sich führte, als Abdruck der Produktionsverhältnisse gedeutet wird, verweist erneut auf die Herrschaft des Tauschwertes, somit auf Identität.³²⁵ Wenn Marx von Adorno ironisch als Sozialdarwinist bezeichnet wird,³²⁶ hat das genau den Grund, dass Marx erkannt hat, dass an diesem Antagonismus, unter dem sich der Einzelne im steten Kampf gegen die Umwelt behaupten muss, unter den Bedingungen bürgerlichen Wirtschaftens „nicht zu rütteln“ ist.³²⁷

Dass menschliche Geschichte als fortschreitende Naturbeherrschung nichts an dem Zustand bewusstloser Gefangenheit in der Natur zu ändern vermochte, wirkt ebenso paradox wie die Folgen, die sie zeitigt.³²⁸ Ein eindimensionaler Blick auf Natur übersieht den Umstand, wie fließend der Übergang von Natur und Gesellschaft verläuft. Aber nicht nur die Unschärfe der Unterscheidung der beiden Pole, auch die Unklarheit über deren Vermittlung zeitigt eine

³²² GS1, 346

³²³ GS6, 351

³²⁴ ebd., 145

³²⁵ ebd., 348

³²⁶ ebd., 349

³²⁷ ebd., 260

³²⁸ ebd., 348f.

Problemlage, die wir schon aus Unterkapitel 4.1.2 kennen: die *zweite Natur*. Zu dieser ist die Gesellschaft längst gewuchert, nachdem nicht erkannt wurde, dass der Drang zur totalen Beherrschung der Natur inzwischen die Selbsterhaltung als ihr ureigenstes Ziel untergräbt.³²⁹ Um Zufall handelt es sich dabei allerdings nicht, sondern mehr um das notwendig falsche Bewusstsein einer in zunehmendem Maße verwalteten Gesellschaft:

„Je unerbittlicher Vergesellschaftung aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit sich bemächtigt, desto unmöglicher, ans Gewordensein des Gespinsts sich zu erinnern; desto unwiderstehlicher der Schein von Natur. Mit dem Abstand der Geschichte der Menschheit von jener verstärkt er sich: Natur wird zum unwiderstehlichen Gleichnis der Gefangenschaft.“³³⁰

Unter diesem Vorzeichen erklärt sich, weshalb die „bereits bei Hegel kritisch tingierte Theorie der zweiten Natur [...] einer negativen Dialektik unverloren“ sein muss.³³¹ Wenn Hegel die Arbeit implizit ins Zentrum seines Denkens rückt, macht er darauf aufmerksam, wie stark sich Natur und deren gesellschaftliche Formung über die menschliche Tätigkeit vermitteln, ja, wie ununterscheidbar diese letztlich werden.³³² Unter Rückgriff auf Imperialismustheorien zeigt Adorno in Hegels Sinn, wie sehr auch die „anscheinend unberührte Natur“ als konstitutives Anderes dem kapitalistischen Verwertungszwang unterworfen ist und so bereits Teil seines allumfassenden Kalküls wurde.³³³ Daraus ergibt sich eine erneute Warnung vor der Hypostase abstrakter Kategorien:

„Der gesellschaftliche Prozeß ist weder bloß Gesellschaft noch bloß Natur, sondern Stoffwechsel der Menschen mit dieser, die permanente Vermittlung beider Momente. Das auf allen Stufen enthaltene Natürliche ist nicht aus seiner gesellschaftlichen Form herauszuoperieren ohne Gewalt gegen die Phänomene.“³³⁴

Diese Einsicht liefert einen weiteren Grund für eine dialektische Form von Erfahrung, welche ebendieses falsche Bewusstsein aufzuweichen vermag.³³⁵ Denn dieser wird offenbar, dass die vermeintliche Naturgesetzlichkeit der Tauschgesellschaft viel eher eine Naturwüchsigkeit ist,

³²⁹ ebd., 75

³³⁰ ebd., 351

³³¹ ebd., 48

³³² GS5, 270

³³³ ebd., 308

³³⁴ GS8, 221

³³⁵ GS6, 145

welche einer vernunftgemäßen Ordnung offensteht – was nicht heißt, es reiche aus, nur Kritik an Verdinglichungserscheinungen zu üben.³³⁶ Die Einsicht in den ideologischen Charakter der gesellschaftlichen Naturgesetzlichkeit vermag nicht mehr, als Licht in die *camera obscura* der verkehrten Weltauffassung zu bringen und so den Grundstein für die vollständige Aufhebung ihrer Ursachen zu legen.³³⁷ Nun wird die Argumentation erneut paradox: eine Aufhebung der Ursprünge falschen Bewusstseins, welches „die mythische Gewalt des Natürlichen“ auf immer erweiterter Stufe kategorial reproduziert, verlangt ein wenigstens schon rudimentär ausgebildetes richtiges Bewusstsein.³³⁸ Erst diesem wahren Bewusstsein würde die Ahnung aufgehen, alle Geschichte des Menschen bisher sei nur das Präludium zur menschlichen Geschichte.³³⁹

Aus diesen Zeilen geht schon hervor, weshalb sich eine geistige Anbiederung an diejenigen, die besonders an Verdinglichung zu leiden haben, verbietet. Denn sozialistische Theorien haben richtig erkannt, dass sich die Sonderstellung des Proletariats als revolutionäre Macht keineswegs aus seiner intellektuellen Erhabenheit speist, sondern aus dessen ökonomischer Stellung.³⁴⁰ So spricht auch Horkheimer kritischen Theoretikern als vorwärtstreibender Kraft den Mut zu, keine Scheu davor zu haben, sich in zeitweiligen Gegensatz zu den Massen zu begeben.³⁴¹ Am treffendsten entkräftigte allerdings Adorno das scheindemokratische Argument, progressive Intellektuelle verhielten sich anmaßend und elitär:

„Während das Argument demokratisch sich gebärdet, ignoriert es, was die verwaltete Welt aus ihren Zwangsmitgliedern macht. Geistig können nur die dagegen an, die sie nicht ganz gemodelt hat. Kritik am Privileg wird zum Privileg: so dialektisch ist der Weltlauf. Fiktiv wäre es, zu unterstellen, unter gesellschaftlichen Bedingungen, zumal solchen der Bildung, welche die geistigen Produktivkräfte gängeln, zurechtstutzen, vielfach verkrüppeln; unter der vorwaltenden Bilderarmut [...] könnten alle alles verstehen oder auch nur bemerken. Würde das erwartet, so richtete man die Erkenntnis nach den pathischen Zügen einer Menschheit ein, der die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, durchs Gesetz der Immergleichheit

³³⁶ ebd., 190f.

³³⁷ ebd., 349

³³⁸ ebd., 341

³³⁹ ebd., 303

³⁴⁰ GS8, 98

³⁴¹ HGS4, 188

ausgetrieben wird, sofern sie sie überhaupt besaß. [...] Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann.“³⁴²

4.3.7 Verdinglichtes Bewusstsein

Infolge der bisherigen Ausführungen sollte eines klar geworden sein: Dinglichkeit per se ist nicht das Problem, vielmehr behandelt Verdinglichung „eine neue Dinghaftigkeit“, die das Produkt bestimmter Produktionsverhältnisse ist.³⁴³

Aber wie kommt es dazu, dass statische Kategorienbildung mit dem Begriff des Dings verbunden wird? Die Analyse des kantischen Ding-an-sich reicht dazu nicht. Adorno definiert den spezifischen Dingbegriff anhand der Metapher einer Maschine:

„»Ding« wird die Maschine, indem die Relation von Logik und Mechanik ein für allemal festgelegt und darum dann nicht mehr in den Einzeloperationen sichtbar ist. In der Maschine ist die Arbeit des Konstrukteurs geronnen. Das Subjekt, das kausalmechanische Verfahren auf logische Sachverhalte abstimmt, hat sich aus der Maschine zurückgezogen wie der Gott der Deisten aus seiner Schöpfung.“³⁴⁴

In dieser Definition sind die wesentlichen Momente enthalten:

- (1) Die zeitlose Fixierung des Verhältnisses objektiver Strukturen (Mechanik) und subjektiver Kategorien (Logik) – „Selbstgemachtes wird zum An sich, aus dem das Subjekt nicht mehr hinausgelangt;“³⁴⁵
- (2) Verschleierung der einzelnen Teilmomente (Einzeloperationen nicht mehr sichtbar)
- (3) In Begriffe geronnene geistige Arbeit wird unveränderlich (Nivellierung der Arbeit im Tauschwert verschleiert das gesellschaftliche Ganze: „Der Prozeß erlischt im Produkt“³⁴⁶)
- (4) Vermeintliche Objektivität subjektiver Bestimmungen verdeckt den faktischen Primat des Subjekts und seiner Zuschreibungen.

³⁴² GS6, 51

³⁴³ GLW2, 267

³⁴⁴ GS5, 69

³⁴⁵ GS6, 339; vgl. ebd., 92

³⁴⁶ MEW23, 195

Die genannten Bestimmungen lassen „das Schema von Verdinglichung“ offenbar werden: den „Form-Inhalt-Dualismus“, die Dichotomie von *res cogitans* und *res extensa* oder *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*.³⁴⁷ Genau dieses Schema problematisiert die mit Hegel einsetzende Verdinglichungskritik:

„Das gesamte Schema von Form und Inhalt seit Kant läßt sich nur durchhalten, wofern vom Inhalt jenes Ansichsein prädiert wird, das seinerseits von der Vernunftkritik attackiert war. Eben dieses Ansichsein nun kommt dem Gegebenen nicht zu; Bewußtsein, das es zu haben behauptet, weiß von ihm bloß vermittelt durch Bewußtsein; das haben die nachkantischen Idealisten durchschaut.“³⁴⁸

Dass „dem Gegebenen“ kein „Ansichsein“ zukommt, bedeutet, dass in noch so roher Faktizität vorliegende Tatsachen immer durch den Verstand und dessen Begriffe vermittelt sind.³⁴⁹ Aus diesem Motiv speist sich auch die Kritik positivistischer Soziologie, da diese den Begriff der Tatsache zu ihrem „Abgott“ erhoben hat, damit deren Historizität auslöscht und so den Gedanken daran austreibt, dass Dinge, die geworden sind, auch anders sein könnten.³⁵⁰ An dieser Stelle geht Adorno so weit, das „Gegebene“ als „innerste[n] Schauplatz von Verdinglichung in der Erkenntnislehre“ zu bezeichnen.³⁵¹ Zusammenfassend schreibt Adorno:

„Das Denken wird kurzatmig, beschränkt sich auf die Erfassung des isoliert Faktischen. Gedankliche Zusammenhänge werden als unbequeme und unnütze Anstrengung fortgewiesen. Das Entwicklungsmoment im Gedanken, alles Genetische und Intensive darin, wird vergessen und aufs unvermittelt Gegenwärtige, aufs Extensive nivelliert. Die Lebensordnung heute läßt dem Ich keinen Spielraum für geistige Konsequenzen.“³⁵²

Dass das *Kulturindustrie*-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* im Wesentlichen eine praktische Kritik an aufoktrozierter Verdinglichung des Bewusstseins ist und die *Elemente des Antisemitismus* deren Folgen explizieren, macht deutlich, welchen nicht zu überschätzenden Stellenwert dieses Motiv in der Philosophie Adornos von Anfang an hatte: „Die sogenannte

³⁴⁷ GS5, 82

³⁴⁸ ebd., 145

³⁴⁹ ebd., 136; vgl. Unterkapitel 4.1.5.1

³⁵⁰ NaS15, 248f.

³⁵¹ GS5, 138

³⁵² GS3, 223

übergreifende Idee ist eine Registraturmappe und stiftet Ordnung, nicht Zusammenhang.“³⁵³ Anhand des Begriffs *Registraturmappe* lässt sich, unter Rückgriff auf die Umgangssprache, die Quintessenz verdinglichten Bewusstseins fassen: es handelt sich um *Schubladendenken*. In seiner *Theorie der Halbbildung* schreibt Adorno in diesem Sinne: „Der Begriff wird von der dekreterischen Subsumtion unter irgendwelche fertigen, der dialektischen Korrektur entzogenen Clichés abgelöst [...]: auch ihre Form ist das isolierende, aufspießende, einspruchslose »Das ist«.“³⁵⁴ Nirgends kommt die Argumentation dem Prinzip Verdinglichung so nahe wie hier: „Denken wird aus Denken ausgetrieben. Das ist [...] der strenge Tatbestand von Verdinglichung.“³⁵⁵ Verdinglichung ist also das Gegenteil zu allem, was man als Denken bezeichnen kann:

„Jeder Gedanke ist ein Kraftfeld, und wie vom Wahrheitsgehalt des Urteils dessen Vollzug nicht sich abtrennen läßt, so sind wahr überhaupt nur Gedanken, die über die eigene These hinausdrängen. Da sie petrifizierte Ansichten von den Gegenständen, den geistigen Niederschlag gesellschaftlicher Verhärtung, zu verflüssigen haben, so widerstreitet die Form der Verdinglichung [...] dessen eigenem Sinn.“³⁵⁶

Verdinglichung wurde von einer Konsequenz zum Apriori des Warenverkehrs.³⁵⁷ Das ist Grund zur Hoffnung wie zur Verzweiflung: einerseits geht daraus hervor, dass »der Mensch« nicht dauerhaft »deformiert« werden kann und Potenzial zur Aufhebung des Sachverhalts besteht. Andererseits ergibt sich das analytische wie praktische Problem, wo der Anfang des Endes der Warenform gesucht werden soll, wenn sich die Tauschgesellschaft nur vermöge der Vergegenständlichung der Subjekte aufrechterhalten kann, die Subjekte aber gleichsam durch sie zur Verdinglichung gezwungen sind.³⁵⁸

Die Verselbständigung der Gewohnheit, dass alles tauschbar (*Für anderes*) sein muss, führt dazu, dass auch geistige Sachverhalte der Form des universellen Kalküls unterworfen werden: „Verdinglichtes Bewußtsein läßt die Gegenstände zum An sich gefrieren, damit sie als ein Für

³⁵³ ebd., 147

³⁵⁴ GS8, 116

³⁵⁵ GS5, 56

³⁵⁶ GS4, 295 (Aph. VII)

³⁵⁷ GS5, 222

³⁵⁸ GS4, 262 (Aph. 147)

anderes, für Wissenschaft und Praxis verfügbar werden.“³⁵⁹ Der Umkehrschluss: „Verdinglichtes Denken ist der Abdruck der verdinglichten Welt.“³⁶⁰ Verdinglichung ist das Symptom, nicht die Ursache.³⁶¹ Daraus geht hervor, dass Verdinglichungskritik sich nicht damit begnügen kann, wohlfeil subjektive Problemlagen zu thematisieren, letztlich idealistisch zu argumentieren.³⁶² Zu diesem Hang zur Apologie neigt aber, wer – wie Honneth – der Verdinglichung selbst einen Schlüsselcharakter zuschreibt.³⁶³ Die Frage, ob der Wandel zur datengetriebenen Kapitalakkumulation, der Bewirtschaftung von Informationen im Finanzwesen und im *Plattformkapitalismus*,³⁶⁴ in der das Ideelle mit dem Materiellen wie nie zuvor verschwimmt, etwas an dieser Einschätzung zu ändern vermag, müsste im Rahmen einer anderen Arbeit untersucht werden.³⁶⁵

Die Betrachtung Benjamins, Sprache und Schrift seien auf eine subjektive Fixierung objektiver Sachverhalte angewiesen, weist auf die Notwendigkeit einer gewissen Verdinglichung hin.³⁶⁶ Dem ist sich Adorno bewusst, wenn er aus der Erkenntnis, Verdinglichung stifte den Begriff, folgert, es sei „das Scharnier negativer Dialektik“, die „Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren“.³⁶⁷ Wenn Denken Verdinglichung aufheben möchte, ist es dennoch auf diese angewiesen, da der Begriff als Werkzeug des Denkens der Objektivation subjektiver Zuschreibungen entspringt.³⁶⁸ Diesen Widerspruch soll negative Dialektik über die von Hegel bekannte Bewegung des Begriffs praktisch austragen: „Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt.“³⁶⁹ Anders formuliert:

„Auch darin stünde Philosophie einem Paradoxon gegenüber: Unklares, nicht fest Umrissenes, der Verdinglichung nicht Willfähiges klar sagen, so also, daß die Momente, die dem fixierenden Blickstrahl entgleiten oder überhaupt nicht zugänglich sind, selber mit höchster Deutlichkeit bezeichnet werden. [...] Paradox ist

³⁵⁹ GS5, 335

³⁶⁰ ebd., 116

³⁶¹ GS6, 191

³⁶² ebd., 102

³⁶³ ebd., 367

³⁶⁴ Srnicek 2020

³⁶⁵ vgl. Vogl 2021

³⁶⁶ BGS5, 19; vgl. 4.2.1 (Kontext der Fußnote 183)

³⁶⁷ GS6, 24

³⁶⁸ GS5, 144

³⁶⁹ GS6, 24

dies Verlangen deshalb, weil die Sprache mit dem Prozeß der Verdinglichung sich verklammert. [...] insofern ist alle philosophische Sprache eine gegen die Sprache, gezeichnet vom Mal ihrer eigenen Unmöglichkeit“³⁷⁰

4.3.8 Parsifals Speer: Versöhnung durch Konstellation

„Auch das integerste sprachliche Verfahren kann den Antagonismus von An sich und Für andere nicht fortschaffen.“³⁷¹ – Die Hoffnung auf philosophische Sprache scheint gering. Doch Versöhnung einer verdinglichten Gesellschaft kann nur dialektisch durch völlige Verzweiflung hindurch angestrebt werden: „es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein von Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.“³⁷² In diesem Zusammenhang mag das vorerst bedeuten, dass das vielgescholtene Äquivalenzprinzip nicht einfach „abstrakt negiert“ werden darf, denn dieses Vorgehen schüfe „Ausreden für den Rückfall ins alte Unrecht.“³⁷³ Ebenso sind alle liberalen Avancen abzuweisen, vor allem jene, welche die Bildung als Panazee geistiger Verstümmelung darstellen.³⁷⁴ Dieser Schluss ist konsequent, wenn bedacht wird, dass der Liberalismus als politische Theorie des Bürgertums die geistige Gestalt ebenjener Produktionsverhältnisse ist, welche die materielle Grenze jedes ideellen Ansatzes darstellen.³⁷⁵ Diese Einsichten motivieren Adorno dazu, sich den schon in 4.2.4 erwähnten Gedanken zwei seiner größten Vorbilder anzueignen:

„In dem konservativ klingenden Satz von Karl Kraus »Ursprung ist das Ziel« äußert sich auch ein an Ort und Stelle schwerlich Gemeintes: der Begriff des Ursprungs müßte seines statischen Unwesens entäußert werden. Nicht wäre das Ziel, in den Ursprung, ins Phantasma guter Natur zurückzufinden, sondern Ursprung fiele allein dem Ziel zu, konstituierte sich erst von diesem her.“³⁷⁶

³⁷⁰ GS5, 335; vgl. NaS16, 112

³⁷¹ GS5, 339f.

³⁷² GS4, 26 (Aph. 5)

³⁷³ GS6, 149f.

³⁷⁴ GS8, 98f.; vgl. GS4, 36f. (Aph. 14)

³⁷⁵ GS6, 260

³⁷⁶ ebd., 158

Das wahre Anliegen des Geistes liegt also in der Negation der Verdinglichung, nicht einfach in dessen Abschaffung.³⁷⁷ Im Unterschied zur reinen Abschaffung berücksichtigt Negation die Pfadabhängigkeit der Problematik, daher soll sie in Aufhebung im Sinne Hegels münden: während diejenigen Aspekte der Verdinglichung, die das notwendige Übel für begriffliches Denken darstellen, bewahrt werden, soll allen weiteren Momenten von Verdinglichung ein Ende gemacht werden.³⁷⁸ Der genannte Ur-Sprung fügt dem noch die dritte Bedeutung hinzu: die Aufhebung, den Übergang zu einem qualitativ neuen, besseren Zustand.

Für Adorno schien die Forderung nach einer neuen Ordnung der Produktionsverhältnisse derart selbstverständlich zu sein, dass sie zwar den Hintergrund aller Überlegungen bildet, aber nur selten explizit angesprochen wird.³⁷⁹ Wenn also im folgenden Adornos Lösungsansatz präsentiert wird und der Eindruck entsteht, als handle er nur Überbauphänomene ab, dann muss auf diese Zeilen verwiesen werden.

Der Weg zum Nichtidentischen führt, trotz aller Bedenken, nur über Sprache. Deren „Korrektiv ist die wie immer auch unkenntliche Anstrengung zur Verständlichkeit“, die Bewegung des Begriffs, welche über die Auflösung starrer Verbaldefinitionen den Vorrang des Objekts umzusetzen versucht: „Einzig in der Spannung beider“, des Begriffs und der Sache, „gedeiht die Wahrheit des Ausdrucks. Solche Spannung jedoch ist nicht eins mit dem [...] brutalen Kommando von Klarheit, [...] man müsse reden, wie ohnehin alle reden, [...]“³⁸⁰ Der Einwand gegen diese Forderung zeigt die Richtung an, aus der das Rettende zu entspringen vermag: „Der Sprache verlangt das Gebot von Klarheit [...] vergebens etwas ab, was sie in der Unmittelbarkeit der Worte und Sätze überhaupt nicht gewähren kann, sondern einzig, und fragmentarisch genug, in deren Konfiguration.“³⁸¹ Was hier noch mit Konfiguration bezeichnet wird, gewinnt später mit dem Begriff der *Konstellation* hohe Relevanz. Woran die gesamte hier ausgebreitete Tradition laboriert: wie Wahrheit im widersprüchlichen Verhältnis von Subjekt und Objekt möglich ist, mündet bei Adorno genau in diesem Punkt: Wahrheit ist ihm zufolge „eine Konstellation von Momenten [...], die nicht als »Residuum« der subjektiven oder objektiven Seite sich zurechnen läßt.“³⁸² Im Gegensatz zu Lukács, der das selbstbewusst

³⁷⁷ GS3, 15

³⁷⁸ vgl. HW5, 113ff.

³⁷⁹ vgl. GS6, 149f., 260; GS5, 273f.

³⁸⁰ ebd., 340

³⁸¹ ebd.

³⁸² ebd., 79

gewordene Proletariat zum identischen Subjekt-Objekt der Geschichte erheben möchte, kommt im Begriff der Konstellation die volle anti-identitäre Seite Adornos zur Geltung. Da die abstrakte Rede von Vermittlung ebenso wie die von Subjekt und Objekt als unabhängiger Entitäten zur Hypostase neigt, lässt er einzig Konstellationen gelten, in denen diese als Teilmomente eines Ganzen transparent werden.³⁸³ Daraus folgt: „Die Konstellation der Momente ist nicht auf ein singuläres Wesen zu bringen; ihr wohnt inne, was selbst nicht Wesen ist.“³⁸⁴ Dieser Gedanke erhellt auch den Zusammenhang von negativer Dialektik und Jargon der Eigentlichkeit. Ein Vorwurf an das Umfeld Heideggers besteht nämlich eben darin, dass das leere Pathos des Jargons den Bedeutungsüberschuss einzelner Worte zu deren Besitz stilisiert, obwohl dieser einzig in Konstellationen zu fassen wäre.³⁸⁵

Den Unterschied zwischen Heidegger und Adorno als den Gegensatz von verbaler Einheit und Vielheit zu sehen, wäre fehlgeleitet. Denn die Sprache dient Adorno als Modell, an dem der Inhalt erörtert wird, nicht als Inhalt selbst.³⁸⁶ Dass es sich um mehr als Sprachphilosophie handelt, wird deutlich, wenn er auf ein zentrales Motiv Hegels anspielt: „Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt. [...] Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert.“³⁸⁷ Der Vergleich mit der Nummernkombination eines Tresors zeigt, worauf es ihm ankommt: die Einzelmomente in den richtigen Zusammenhang zu bringen vermag, das Wesen einer Sache, das bisher im irrationalen Ding-an-sich versteckt bleiben musste, aufzuschlüsseln.³⁸⁸ Die Frage ist hier, ob der Rekurs auf traditionell-mathematische Logik und das in dieser enthaltene Identitätsdenken auf eine theoretische Inkonsistenz zurückzuführen ist, oder ob es gerade sein dialektisches Argument ist, dass Nichtidentität nur durch die völlige Identität hindurch erreichbar ist. Letzteres scheint unwahrscheinlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass er wenige Seiten zuvor Hegel noch für sein Abgleiten in den »mathematischen Verstand« kritisiert, gegen den er sonst so idiosynkratisch reagiert; auch, dass das Gesuchte „kein umspringendes Resultat“ sein soll, wirkt fünf Seiten vor der Metapher eines Zahlenschlosses zumindest ungünstig.³⁸⁹

³⁸³ GS6, 106

³⁸⁴ ebd., 111

³⁸⁵ ebd., 420

³⁸⁶ ebd., 164

³⁸⁷ ebd., 165f.

³⁸⁸ ebd., 166

³⁸⁹ ebd., 161; vgl. ebd., 145f.

Damit ist die Widersprüchlichkeit des Ansatzes allerdings erst angeschnitten. Die Pointe der Argumentation ist, dass Adorno sich zu ihrer Veranschaulichung „auf einen so positivistisch gesonnenen Gelehrten wie Max Weber“ bezieht.³⁹⁰ Man muss also nicht einmal auf einen so metaphysischen Denker wie Benjamin rekurren, dem Adorno die Idee der Konstellationen aber wohl verdankt.³⁹¹ Webers Idealtypen dienen „als Hilfsmittel, dem Gegenstand sich zu nähern,“ bleiben dabei „bar jeglicher Substantialität in sich selbst“ und sind somit „beliebig wieder zu verflüssigen.“³⁹² Er ersetzt mit diesem »Komponieren« soziologischer Begriffe die Verbaldefinitionen, die, wie nach Hegel vor allem Nietzsche erkannte, einem historischen Gegenstand nicht gerecht werden können.³⁹³ Adorno zufolge drückt sich in keiner anderen Vorgehensweise dermaßen transparent die Objektivität im Subjekt und die Subjektivität des Objekts aus; nichts kommt der angestrebten, versöhnten Nichtidentität so nahe:

„Subjektiv hervorgebracht, sind diese gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht. Der Zusammenhang, den sie stiftet – eben die ›Konstellation‹ –, wird lesbar als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts. Das Schriftähnliche solcher Konstellationen ist der Umschlag des subjektiv Gedachten und Zusammengebrachten in Objektivität vermöge der Sprache.“³⁹⁴

Die Tatsache, dass zwei Soziologen, die völlig verschiedene Verständnisse von Wissenschaft vertreten, in dieser Hinsicht konvergieren, weist auf einen objektiv-historischen Sachverhalt:

„Gerade die zunehmende Integrationstendenz des kapitalistischen Systems jedoch, dessen Momente zu einem stets vollständigeren Funktionszusammenhang sich verschlingen, macht die alte Frage nach der Ursache gegenüber der Konstellation immer prekärer; nicht erst Erkenntniskritik, der reale Gang der Geschichte nötigt zum Aufsuchen von Konstellationen. Treten diese bei Weber anstelle einer Systematik, deren Absenz man ihm gerne vorwarf, so bewährt sein Denken sich darin als ein Drittes jenseits der Alternative von Positivismus und Idealismus.“³⁹⁵

³⁹⁰ ebd., 166

³⁹¹ BGS5, 32f.

³⁹² GS6, 166

³⁹³ NaS15, 53

³⁹⁴ GS6, 167f.

³⁹⁵ ebd., 168

Das Denken in Konstellationen soll also ermöglichen, Zusammenhänge zwischen geistigen Sachverhalten zu stiften, dabei aber kein statisches Ordnungsschema zu errichten: „Wo eine Kategorie [...] sich verändert, ändert sich die Konstellation aller und damit wiederum eine jegliche. [...] Nur am Widerspruch des Seienden zu dem, was zu sein es behauptet, läßt Wesen sich erkennen.“³⁹⁶ In anderen Worten: „Reflexionsdenken weist nur durch Reflexion über sich hinaus; der Widerspruch, den die Logik verpönt, wird zum Organ des Denkens: der Wahrheit des Logos.“³⁹⁷ Dieser Gedanke führt direkt wieder zur Dialektik:

„Nichts vielleicht sagt mehr vom Wesen dialektischen Denkens, als daß das Selbstbewußtsein des subjektiven Moments in der Wahrheit, die Reflexion auf die Reflexion, versöhnen soll mit dem Unrecht, das die zurichtende Subjektivität der an sich seienden Wahrheit antut, indem sie sie bloß meint und das als wahr setzt, was nie ganz wahr ist.“³⁹⁸

Den Stellenwert dieses Arguments unterstreicht die Tatsache, dass Adorno es schon in seinem verhältnismäßig frühen Werk, der *Dialektik der Aufklärung*, verfolgt:

„Nur in der Vermittlung, in der das nichtige Sinnesdatum den Gedanken zur ganzen Produktivität bringt, deren er fähig ist, und andererseits der Gedanke vorbehaltlos dem übermächtigen Eindruck sich hingibt, wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist. Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewißheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektieren Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an.“³⁹⁹

Man könnte den gesamten Gedankengang so reformulieren: das An-und-für-sich als Ziel der Reflexion, also die bewusste Einsicht des Subjekts in die gegenseitige Interdependenz von Subjekt und Objekt, kann durch die Vermittlung der Begriffe in Konstellationen erreicht werden. Dort steht der Begriff (An-sich) mit der Realität (Für-sich) in bisher unerreichter Übereinstimmung. Das wäre dann Adornos Umsetzung der Forderung Hegels aus 3.1.3 nach dem

³⁹⁶ ebd., 169

³⁹⁷ ebd., 311f.

³⁹⁸ GS5, 282

³⁹⁹ GS3, 214

Übergang der natürlichen Logik zur logischen Natur: das Ende der Dialektik in der Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem, welche das Nichtidentische freigibt.⁴⁰⁰

Damit lässt sich nicht nur erhellen, was Adorno meint, wenn er schreibt, die „Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“, sondern auch, inwiefern das die Vollendung der dargelegten Theorietradition darstellt:⁴⁰¹

„Hegel hat [...] ausgesprochen, daß die verdinglichte und rationalisierte Gesellschaft des bürgerlichen Zeitalters, in der die naturbeherrschende Vernunft sich vollendete, zu einer menschenwürdigen werden könnte, nicht, indem sie auf ältere, vorarbeitsteilige, irrationalere Stadien regrediert, sondern indem sie ihre Rationalität auf sich selbst anwendet, mit anderen Worten, der Male der Unvernunft heilend noch an ihrer eigenen Vernunft innewird, aber auch der Spur des Vernünftigen am Unvernünftigen. [...] Der Schopenhauerianer Richard Wagner hat im Parsifal jene Erfahrung Hegels auf den antiken Topos gebracht: die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug.“⁴⁰²

In der *Negativen Dialektik* formuliert er diesen Gedanken neu und lässt beinahe die gesamte angeführte Argumentationslinie der Verdinglichungskritik – Sein als Werden, Kontext statt Fakt, Auflösung des Fetischismus, Synthese aus Idealismus und Materialismus, Konstruktion statt Ursprung, bestimmte statt formale Negation, Erfahrung – zusammenlaufen:

„Philosophie schöpft, was irgend sie noch legitimiert, aus einem Negativen: daß jenes Unauflösliche, vor dem sie kapitulierte und von dem der Idealismus abgeleitet, in seinem So-und-nicht-anders-Sein doch wiederum auch ein Fetisch ist, der der Irrevokabilität des Seienden. Er zergeht vor der Einsicht, daß es nicht einfach so und nicht anders ist, sondern unter Bedingungen wurde. Dies Werden verschwindet und wohnt in der Sache, so wenig auf deren Begriff stillzustellen, wie von seinem Resultat abzuspalten und zu vergessen. Ihm ähnelt zeitliche Erfahrung. Im Lesen des Seienden als Text seines Werdens berühren sich idealistische und materialistische Dialektik. [...] Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert. Erkenntnis ist ein τρώσας ἰάσεται. Der bestimmbarer Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbei-

⁴⁰⁰ ebd., 18

⁴⁰¹ ebd., 21; vgl. NaS16, 112

⁴⁰² GS5, 312f.

zuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas übergang. Ihm nähert die Sprache der Philosophie sich durch seine Negation.“⁴⁰³

5. Schluss

Wir haben gesehen, dass die gesamte Tradition der Verdinglichungskritik bis Adorno gegen Ansätze wie den von Honneth gerichtet sind. Die Hypostase des Subjekts, die sich besonders deutlich äußert, wenn in der Anerkennungstheoretischen Lesart die Verdinglichung von Objekten auf die Missachtung der Zuschreibungen anderer Subjekte reduziert wird, stellt das Zentrum der Kritik dar. Die ursprüngliche Frage, welche Aspekte bei Honneth wegfallen, lässt sich kaum beantworten: der gesamte Ansatz ist falsch konzipiert. Der *Vorrang des Objekts*, die Einsicht in die Vermittlung von Subjekt und Objekt, wird in diesem Rückfall in den Idealismus ignoriert. Das Ziel, einen ursprünglichen Bezug zum Gegenstand herzustellen, steht im völligen Gegensatz zur progressiven Forderung nach Konstruktion einer vernunftgemäßen Einrichtung der Gesellschaft. Höchstens ironisch ließe sich Honneth zugestehen, seine Verdinglichung der Verdinglichung könne der Speer sein, der die Wunde heilt, welche er schlug.

Die vorliegende Arbeit konnte zeigen, dass Kritik der Verdinglichung auf idealistischem Weg nicht durchführbar ist, sofern der Idealismus nicht zu seinem konsequenten Ende gedacht wird, an dem er schlussendlich in Materialismus kippt. Dass sich Verdinglichung als starre Kategorienbildung definiert, in denen das Subjekt vom objektiven Substrat des Gegenstandes abstrahiert und dieses in dem so gewonnenen Begriff verschwinden lässt, macht einen deterministischen Materialismus allerdings ebenso untauglich.

Hegels Denken, welches die starre Dichotomie von abstrakter Logik auf der einen Seite und deren irrationalen Residuums, des kantischen Ding-an-sich, auf der anderen Seite, überwinden will, ist damit ungebrochen aktuell. Die Einsicht in den Fetischcharakter der Ware als Objektives und Keimzelle aller weiteren Ideologiekritik bleibt ebenso unverzichtbar. Am Ansatz Georg Lukács ist hervorzuheben, dass es ihm nicht nur darum geht, dass der zu seiner Zeit vorherrschende Taylorismus die Subjekte zu Objekten der Kapitalakkumulation macht, sondern, dass daraus eine Geisteshaltung entspringt, welche die Einsicht in gesellschaftliche

⁴⁰³ GS6, 62; τρώσας ἰάσεται ist das Heilen der Verletzung im Sinne von Parsifals Speer, vgl. NaS16, 329

Zusammenhänge versperrt. Walter Benjamin ist das Verdienst anzurechnen, den Gedanken auf die weitere kulturelle Sphäre ausgeweitet zu haben, woraus er einen emphatischen Begriff der Erfahrung gewinnen konnte; außerdem sind seine konzeptuellen Überlegungen von unschätzbarem Wert für das Denken Adornos. Dessen Auseinandersetzungen mit allen vorher genannten Autoren ermöglichten das Ausformulieren des elaboriertesten Verständnisses von Verdinglichung, dessen Ursachen, Folgen und auch möglichen Auswegen. Im Rahmen dieser Arbeit ist besonders wichtig, darauf hinzuweisen, dass Adorno erkannt hat, dass sich Kritik der Verdinglichung nicht überschätzen darf. Es handelt sich zwar um einen besonders zentralen Aspekt der Theorie, er darf aber nicht als deren Anfang genommen werden, auch darf sich nicht bei ihm beschieden werden. Ganz im Sinne der Verdinglichungskritik muss also davor gewarnt werden, Verdinglichungskritik zu überhöhen oder idealistisch verwertbar zu machen.

Zuletzt stellt sich die Frage nach dem Nutzen der im Rahmen der vorgenommenen Rekonstruktion wiederhergestellten Einsichten. Einen Beitrag zum Umdenken derjenigen, die sich als kritische Theoretiker bezeichnen, geleistet zu haben, wäre ein Anfang. Im Sinne des Ur-Sprungs bei Benjamin wäre zu hoffen, dass sich, anhand solcher »Reaktualisierungen« wie der vorliegenden, eine gänzlich neue Generation Kritischer Theorie bildet, welche den Titel als zweite Generation auch verdient hat. Da sich der Autor um den geringen Einfluss einer Bachelorarbeit im Klaren ist, bleibt nur übrig, auf Untersuchungsgegenstände zu verweisen, die das gewonnene Verständnis fruchtbar zu machen vermögen. Dabei könnte es sich um eine Kritik verdinglichender Tendenzen im Bereich der *Diversity* handeln, welche sich im Begriff des *Token* kristallisiert. Auch in Bezug auf Umweltaspekte wären Überlegungen anzustellen, inwiefern noch von einer Dichotomie von Mensch und Natur zu sprechen ist, statt die beiden als Pole gegenseitiger Bedingung zu verstehen. Ein verdinglichungskritischer Ansatz wäre auch nötig in Überlegungen, die nicht sauber zwischen Umwelt und Klima unterscheiden und durch Vereinseitigung des Blicks zu Greenwashing beitragen. Das für den Autor aber interessanteste Thema, um das Kulturindustriekapitel des 21. Jahrhunderts zu verfassen, wäre der Tourismus. Dass in diesem Massenphänomen der Ära sozialer Medien Massenbetrug steckt, ist schon in der *Dialektik der Aufklärung* vorgezeichnet:

„Geboten wird nicht Italien, sondern der Augenschein, daß es existiert.“⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ GS3, 171; vgl. GS10.2, 647

6. Quellen

6.1 Literatur

Adorno, T. W. (1990a). *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: Philosophische Frühschriften (2. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1990b). *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel (3. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2003). *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2016). *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (10. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2017). *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 15: Einleitung in die Soziologie (5. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2018). *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: Soziologische Schriften I (4. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2019). *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 16: Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965-66 (R. Tiedemann, Hrsg.; 5. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020a). *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild (8. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020b). *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte (8. Auflage). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020c). *Gesammelte Schriften*, Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (9. Auflage). Suhrkamp.

Amlinger, C. (2014). Die verkehrte Wahrheit: Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukacs, Adorno/Horkheimer, Althusser und Zizek (1. Auflage). Laika-Verlag.

Arendt, H. (2017). Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft (20. Auflage). Piper.

Aristoteles. (2018). Nikomachische Ethik (U. Wolf, Hrsg.; 7. Auflage, Originalausgabe). Rowohlt Taschenbuch.

Benjamin, W. (1991a). *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: Abhandlungen (R. Tiedemann, Hrsg.; 1. Auflage). Suhrkamp.

Benjamin, W. (1991b). *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Aufsätze, Essays, Vorträge (R. Tiedemann, Hrsg.; 1. Auflage). Suhrkamp.

Benjamin, W. (1991c). *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: Das Passagen-Werk (R. Tiedemann, Hrsg.; 1. Auflage). Suhrkamp.

- Dannemann, R. (1987). *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Sandler.
- Dannemann, R. (2018). Georg Lukács' Verdinglichungstheorie und die Idee des Sozialismus. In R. Dannemann, H. W. Pickford, & H.-E. Schiller (Hrsg.), *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus: Modelle kritischen Denkens*. Springer VS.
- Gramsci, A. (1916). Ich hasse den Neujahrstag (J. Dellheim, Hrsg.). Institut für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung. <https://ifg.rosalux.de/2015/12/31/antonio-gramsci-zum-1-1/> (zuletzt aufgerufen: 07.12.21)
- Hegel, G. W. F. (2012). *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5: Wissenschaft der Logik I (9. Auflage). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2017a). *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (15. Auflage). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2017b). *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3: Phänomenologie des Geistes (14. Auflage). Suhrkamp.
- Honneth, A. (2015). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Um Kommentare von Judith Butler, Raymond Geuss und Jonathan Lear erweiterte Ausgabe (Erste Auflage). Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (2009). *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Schriften 1936-1941 (A. Schmidt, Hrsg.; Auflage unbekannt). S. Fischer.
- Horkheimer, M. (2021). *Traditionelle und kritische Theorie* (F. Vogelmann, Hrsg.). Reclam.
- Jaeschke, W. (2016). *Hegel-Handbuch: Leben - Werk - Schule* (3. Auflage). J.B. Metzler Verlag.
- Lindner, B. (Hrsg.). (2011). *Benjamin-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (Sonderausg.). Metzler.
- Lukács, G. (1977). *Werke*. Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein. (2. Auflage, Bd. 2). Luchterhand.
- Marx, K., & Engels, F. (1961). *Werke*. Januar 1859 bis Februar 1860 (1. Auflage, Bd. 13). Dietz Berlin.
- Marx, K., & Engels, F. (1968). *Werke*. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil (1. Auflage). Dietz Berlin.
- Marx, K., & Engels, F. (1975). *Werke*. Anti-Dühring, Dialektik der Natur (6. Auflage, Bd. 20). Dietz Berlin.
- Marx, K., & Engels, F. (1977). *Werke*. Mai 1846 bis März 1848 (8. Auflage, Bd. 4). Dietz Berlin.
- Marx, K., & Engels, F. (1990). *Werke*. 1845 bis 1846 (9. Auflage, Bd. 3). Dietz Berlin.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *Werke*. Das Kapital, Bd. 1 (25. Aufl, Bd. 23). Dietz Berlin.

Nussbaum, M. C. (2012). *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge: Drei philosophische Aufsätze* (Veränd. Nachdr.). Reclam.

Srnicek, N. (2020). *Plattform-Kapitalismus* (2. Auflage). Hamburger Edition.

Thatcher Archive (Hrsg.). (1987). Interview for Woman's Own. <https://www.margarethatcher.org/document/106689> (zuletzt aufgerufen: 15.12.21)

Thompson, M. J. (2020). Verdinglichung und das Netz der Normen: Wege zu einer Kritischen Theorie des Bewusstseins. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie*, 68(2), 218–241. <https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0013>

Vogl, J. (2021). *Kapital und Ressentiment: Eine kurze Theorie der Gegenwart*. C.H. Beck.

Wech, M., Bognanni, M. & Nagel, P. (2021, Juni 7). Der Milliardenraub – Eine Staatsanwältin jagt die Steuer-Mafia. In: ARD. <https://www.daserste.de/information/reportage-dokumentation/dokus/videos/der-milliardenraub-video-102.html> (zuletzt aufgerufen: 14.12.21)

6.2 Abkürzungen

BGS1: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: Abhandlungen.

BGS2: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Aufsätze, Essays, Vorträge.

BGS5: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: Das Passagen-Werk.

GLW2: Lukács, *Werke*, Bd. 2: Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein.

GS1: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: Philosophische Frühschriften.

GS3: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.

GS4: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.

GS5: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.

GS6: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.

GS8: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: Soziologische Schriften I.

GS10.1: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild.

GS10.2: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte.

HGS4: Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Schriften 1936-1941.

- HW3: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3: Phänomenologie des Geistes.
- HW5: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5: Wissenschaft der Logik I.
- HW7: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts.
- MEW03: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3: 1845 bis 1846
- MEW04: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4: Mai 1846 bis März 1848.
- MEW13: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 13: Januar 1859 bis Februar 1860
- MEW20: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 20: Anti-Dühring, Dialektik der Natur.
- MEW23: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 23: Das Kapital, erster Band.
- MEW40: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 40: Ergänzungsband. Schriften bis 1844.
- NaS15: Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 15: Einleitung in die Soziologie.
- NaS16: Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 16: Vorlesung über Negative Dialektik.
- TukT: Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Hrsg. F. Vogelmann)