

2. Die Entwicklung der Dialektik von Hegel bis Benjamin

„Was wollen Sie?“
„Wir wollen die Freiheit!“ sagte Morten.
„Die Freiheit?“ fragte sie.
„Nun ja, die Freiheit, wissen Sie, die Freiheit...!“
– Thomas Mann

Im 18. Jh. kam es zu einem gewichtigen gesellschaftlichen Einschnitt: eine „doppelte Revolution – die vorwiegend politische Frankreichs und die industrielle Englands“ (Hobsbawm 2004: 10). Viele der in Kapitel 2 behandelten Theorien – allen voran die hegelsche und die marxsche – werden nicht zuletzt von der Auseinandersetzung mit deren Folgen geprägt sein. Für Lichtblau ist es ein „Durchbruch zur ‚Neuzeit‘ beziehungsweise zur ‚Moderne‘“ (Lichtblau 2017: 61), der sich zwischen 1750 und 1850 vollzieht. Diese recht lange Zeitspanne deckt sich mit der Einschätzung Hobsbawms, demzufolge die Auswirkungen der industriellen Revolution außerhalb Englands erst in den 30er und 40er Jahren des 19. Jh. ersichtlich wurden (vgl. Hobsbawm 2004: 56). Die Verwendung des Begriffs „Neuzeit“ für die Zeit nach etwa 1800 zu verwenden, ist allerdings eher unüblich: Günther weist darauf hin, dass bereits seit dem 15. Jh. „[...] die Gewißheit [wächst], daß man sich in einer neuen Zeit befinde, die sich als Wiederbelebung der alten Zeit versteht“ (Günther 2007: 22743), weshalb sukzessive ein Geschichtsbild wirksam wird, das eine Unterteilung in die Perioden Antike, Mittelalter und eben Neuzeit umfasst.³⁴ Wann genau diese Neuzeit einsetzt, unterscheidet sich zwar für die verschiedenen europäischen Länder; jedoch ist diese Epochengrenze in der Regel für das 15. oder 16. Jh. zu terminieren (vgl. ebd.: 22755), mithin also deutlich früher als die

34 Lichtblau arbeitet heraus, dass insbesondere im Bereich der Kunst Darwins Evolutionstheorie die Gewissheit beförderte, in einer der Antike entgegengesetzten Welt zu leben, in der das Bewusstsein der Vergänglichkeit von Trends und Moden einige Auswirkungen auf die Betrachtung der eigenen Periode hatte (vgl. Lichtblau 2017: 37f.). Es ist offensichtlich, dass sich solche Periodisierungen immer auf die europäische Geschichte beziehen: Im Humanismus wird die griechische und römische Antike als Maßstab angesehen, an dem sich gegenwärtige Gesellschaften messen lassen müssen. Insofern ist bereits in den Begriffen eine eurozentrische Sichtweise auf Geschichte und Gesellschaft angelegt.

Zeit, in die die bei Hobsbawm beschriebene Doppelrevolution fällt. Der Begriff „Moderne“, von Lichtblau ebenfalls angeboten, scheint hier zutreffender zu sein.³⁵ So korrespondiert er u. a. mit dem Diktum Nipperdeys, nach dem am Anfang des modernen Staatswesens in Deutschland Napoleon stehe (vgl. Nipperdey 1985: 11), womit der Beginn der politischen Moderne in Deutschland an den Beginn des 19. Jh. gelegt wäre. Doch auch dieser Begriff ist nicht unproblematisch, da er häufig „unkritisch die Bedeutung eines stetigen qualitativen Fortschritts“ (Piepmeyer 2007: 20490) impliziert. Die normative Beurteilung des Modernen changiert dabei häufig zwischen positiv und negativ. Adorno fasst Modernität zwar einerseits als „eine qualitative Kategorie, keine chronologische“ (Adorno 2003a: 249), schreibt aber andererseits vom „moderne[n] Mensch“ (ebd.: 42) oder von der „modernen Wirtschaft“ (ebd.: 261), was durchaus eine zeitliche Komponente beinhaltet. Noch stärker wird diese Komponente in der Gleichsetzung eines „Kultus des Neuen“ (ebd.: 169) mit „der Idee der Moderne“ (ebd.) deutlich. In seiner *Ästhetischen Theorie* wird zunächst vor allem die qualitative Dimension des Begriffes betont (vgl. Adorno 2016b: 28), bevor Adorno deutlich macht, dass Moderne letztlich doppelt bestimmt ist: Als „Differenz von den depotenzierten Mustern“ (ebd.: 404) des Vergangenen entspricht sie sowohl einer geschichtlichen Periode als auch einer inhaltlichen Bestimmung, insofern in dieser Periode permanent qualitativ Neues hervorgebracht wird. Damit kann unter dem Begriff der Moderne letztlich die gesamte Periode gefasst werden, die sich seit der von Hobsbawm als Doppelrevolution gekennzeichneten Epoche ereignet hat.

Ein entscheidendes Merkmal der Moderne ist die intensive Befassung mit dem Begriff *Freiheit* in Politik und Philosophie: In Nordamerika und Frankreich gab es zum Ende des Jahrhunderts Revolutionen, in deren Folge die Erprobung politischer und gesellschaftlicher Freiheiten stand, nachdem die historischen, monarchischen Ordnungen abgeschafft worden waren. Bereits deutlich früher begann die theoretische Beschäftigung mit Möglichkeiten der Umsetzung gesellschaftlicher Freiheiten in der Philosophie, vor allem im französischsprachigen Raum – bedeutende Beispiele hierfür sind die Werke Voltaires oder Rousseaus. In der deutschsprachigen Philosophie befasste sich Kant mit dem freiheitlichen Gebrauch der Vernunft in der Wissenschaft und setzte dieser Grenzen, die später von

35 Auch beim Begriff der Moderne lässt sich eine eurozentrische Sicht zeigen. So betont Hobsbawm: „[N]icht die ‚moderne Gesellschaft‘ oder der ‚moderne Staat‘ schlechthin haben sich durchgesetzt – handelt es sich doch um Wirtschaftssysteme und Staaten einer besonderen Region der Welt.“ (Hobsbawm 2004: 10)

Hegel gesprengt werden sollten. Für Hegel und seine Philosophie kann die Bedeutung der Französischen Revolution kaum hoch genug eingeschätzt werden: Erstmals, so seine Überzeugung, hatten sich Menschen in Freiheit ihrer Vernunft bedient und begonnen, die Gesellschaft nach eigenen Maßstäben umzugestalten. Entsprechend optimistisch bewertete Hegel die politischen und gesellschaftlichen Neuerungen seiner Zeit und die im Entstehen begriffene bürgerliche Gesellschaft. Marx hingegen begann seiner Auseinandersetzung mit dieser neuen Gesellschaftsform, als bereits einige ihrer Auswirkungen im gesellschaftlichen Leben deutlich geworden waren: Die ökonomische Freiheit der Besitzenden führte zu großen sozialen Problemen auf Seiten derer, denen zwar die gleichen Rechte, jedoch nicht die nötigen Ressourcen zur Verfügung standen, die bürgerlichen Freiheiten für sich zu nutzen.

In diesem Kapitel sollen zunächst die unterschiedlichen Versuche Kants und Hegels, eine philosophische Antwort auf die gesellschaftlichen Neuerungen der Moderne zu geben, nachvollzogen werden, um wesentlichen Merkmale der dialektischen Tradition, in der sich Adorno ausdrücklich sieht, aufzeigen zu können. Anschließend soll ihre materialistische Wendung bei Marx sowie die darauf fußenden Theorien von Lukács und Benjamin beleuchtet werden, bei denen es sich um wichtige Quellen von Adornos Denken handelt.

2.1 Von Kant zu Hegels idealistischer Dialektik

There's more to the picture than meets the eye.
– Neil Young

Eine umfassende Erkenntnis der Außenwelt, Erkenntnis der Wahrheit allgemein, beinhaltet mehr als das Erfassen technisch messbarer und empirisch überprüfbarer Fakten; es bedeutet mehr als das bloße Sammeln quantitativer Daten. Diese grundlegende Orientierung dialektischer Philosophie erfährt ihre Grundlegung bei Hegel: Während Kant sinnvolle Erkenntnis auf die Erscheinungen der Dinge beschränkt sehen wollte und die Unmöglichkeit der Erkenntnis des hinter den Erscheinungen stehenden *Dings an sich* postulierte, zielt Hegels Philosophie über diese Schranke hinaus; für ihn steht die Erkenntnis des Wesens hinter den Erscheinungen im Mittelpunkt der Philosophie. Im folgenden Teilkapitel sollen diese Entwicklungen innerhalb der Philosophie nachvollzogen werden, um ein grundlegendes Verständnis des für Adorno zentralen dialektischen Denkens zu ermöglichen.

2.1.1 Kants Transzendentaler Idealismus als Ausgangspunkt des Deutschen Idealismus

Wichtig für das Verständnis der hegelschen Philosophie ist deren Verortung in ihrem historischen und sozialen Kontext sowie ihre systematische Position innerhalb der Philosophie. Die Zugehörigkeit der Philosophie Hegels zum *Deutschen Idealismus* ist unbestritten, als deren Höhepunkt sie mitunter betrachtet wird. Beim *Deutschen Idealismus* handelt es sich um einen Sammelbegriff, der das Wirken „jener Denker, die in Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit Kant“ (Zeltner 2007a: 11379) oder auch – spezifischer und jenen einschließend – das Werk Kants, Fichtes, Schellings und Hegels (vgl. Schwemmer 2004: 170) umfasst, wobei allerdings der Einbezug Kants eher unüblich ist.³⁶ So fasst auch Adorno den Deutschen Idealismus als „die Bewegung nach Kant, wie sie vor allem durch Fichte, Schelling und Hegel repräsentiert wird“ (Adorno 2008: 191). Sandkühler weist darauf hin, dass die unter diesem Begriff gefassten Philosophien durchaus große Unterschiede aufweisen (vgl. Sandkühler 2005: 1). Ebenso hält er fest, dass es sich bei der Bezeichnung „Deutscher Idealismus“ um eine Bezeichnung handelt, die sich erst nach der Lebenszeit der Protagonisten etabliert hat und wesentlich von Marx und Engels in kritischer Absicht geprägt wurde (vgl. ebd.: 2).³⁷ Dennoch soll er im Folgenden Verwendung finden, da er zum einen als etablierter Begriff gelten kann, zum anderen, da – trotz der angesprochenen Heterogenität – davon auszugehen ist, dass in den Positionen der als Vertreter des Deutschen Idealismus Geltenden „Gemeinsamkeiten ihrer begrifflichen Grundlagen und theoretischen Absichten“ (Schwemmer 2004: 170) zu finden sind und zwischen diesen ein „Argumentationszusammenhang“ (ebd.) besteht. Daher soll zunächst in aller Kürze ein Überblick über die Entwicklung des Deutschen Idealismus, ausgehend von Kant, über Fichte und Schelling,

36 Ausführlich zum Begriff vgl. Zeltner 2007a: 11378 ff.

37 Sandkühler führt einige Kritikpunkte an dieser Bezeichnung an; so etwa, dass die Protagonisten z. T. durchaus auch kritisch gegenüber idealistischen Ansätzen argumentierten sowie die Tatsache, dass es eine Reihe von Interaktionen mit Philosophen außerhalb des deutschen Sprachraums gab (vgl. Sandkühler 2005: 2f.). Der englische Historiker Hobsbawm hingegen betont die langanhaltende Ignoranz der deutschen Philosophie gegenüber dem Liberalismus sowie Eigenheiten in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands und hält fest, dass „[...] sich die grundlegende Atmosphäre deutschen Denkens – in Philosophie, Wissenschaft und den Künsten – entschieden von jener im 18. Jahrhundert in Westeuropa [unterschied]“ (Hobsbawm 2004: 484).

gegeben werden. Für Hegel stellen deren Philosophien die Gesamtheit der – für ihn – neuesten deutschen Philosophie dar, wie er sie in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* darstellt. Als Aufgabe der Philosophie bestimmt er hier „die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen“ (Hegel 1971: 314). Die Erfüllung dieser Aufgabe, die er selbst zu vollenden suchte, sieht er in den erwähnten Philosophien vorbereitet.

Immanuel Kant wird häufig vor allem mit seiner Moralphilosophie verbunden. Kant untersucht in mehreren Werken den Ursprung und die Zielrichtung moralischen Handelns und entwirft eine Vernunftethik, nach der moralisches Handeln in praktischer Vernunft gründet. (vgl. Schnädelbach 2005: 73ff.) Insbesondere der prägnant in der *Kritik der praktischen Vernunft* formulierte kategorische Imperativ soll es ermöglichen, das eigene Handeln an vernünftigen moralischen Maßstäben zu orientieren. So könne nicht etwa eine zu erwartende Wirkung Grundlage moralischen Handelns sein; Kant formuliert bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sein Gesetz, „dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß“ (Kant 2011: 27): „[D]. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (ebd., gesperrt im Original). Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Kant in dieser Arbeit soll allerdings sein Einfluss auf Fragen der Erkenntnis stehen.

Bis Kant sie positiv wendete, war die Bezeichnung „Idealismus“ zunächst eine abwertende (vgl. Zeltner 2007b: 11362). Kant setzt sich in seinem epochemachenden Werk *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 2002) sowie in den darauffolgenden *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Kant 2016)³⁸ mit dem Begriff auseinander. Er differenziert zunächst zwischen dem Idealismus des Descartes und dem des Berkeley (vgl. Kant 2002: 303f.) und lehnt den radikalen Solipsismus Berkeleys ab. Dieser geht davon aus, dass es keine real existierende Welt außerhalb des menschlichen Bewusstseins gibt; Kant hingegen argumentiert, dass inneres Erleben an zeitliche Wahrnehmung

38 Zur Entstehung beider Werke vgl. Geier 2003: 139ff. Geier macht deutlich, dass die *Prolegomena*, zwei Jahre nach der *Kritik der reinen Vernunft* erschienen, vor allem dazu dienen sollen, Kants „wichtigsten Gedanken und ihren philosophischen Hintergrund für ein breiteres Publikum verständlich zu machen“ (ebd.: 150).

gebunden und diese wiederum „nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich“ (ebd.: 305) sei, mithin die Außenwelt also tatsächlich existieren müsse. Dementsprechend kritisiert Kant auch den cartesischen Idealismus. Anders als der Idealismus Berkeleys sei dieser aber „vernünftig und einer gründlich philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben“ (ebd.: 304).

Dass Kant sich nun selbst ebenfalls als Idealist bezeichnet, hat seinen Grund in der von ihm aufgestellten Erkenntnistheorie³⁹. Kant meint, dass die Erkenntnis äußerer Gegenstände sich immer nur auf Erscheinungen derselben, nie auf die Gegenstände selbst, wie sie unabhängig von der Wahrnehmung eines erkennenden Subjekts bestehen, beziehen könne, da über die *Dinge an sich* keine Aussagen getroffen werden können: „[W]as die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.“ (ebd.: 361) Insofern unterscheidet Kant also zwischen den der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Erscheinungen und einer „nichtsinnliche[n] Ursache dieser Vorstellungen“ (ebd.: 538) – „[e]s sind demnach die Gegenstände der Erfahrung **n i e m a l s a n s i c h s e l b s t**, sondern nur in ihrer Erfahrung gegeben, und existieren außerhalb derselben gar nicht“ (ebd.: 537, gesperrt im Original). Da diese Vorstellungen oder Erfahrungen „keine an sich gegründete Existenz haben“ (ebd.: 535), sondern eben „bloße Vorstellungen“ (ebd.) sind, hält Kant den Begriff des Idealismus auch für seine Lehre für angemessen und bezeichnet sie als „transzendentalen Idealismus“ (ebd.). Die Gefahr der Verwechslung mit den bereits erwähnten Varianten des Idealismus, die diese Namensgebung birgt, ist ihm bewusst und so sieht er sich genötigt, zu betonen, dass sein Idealismus nicht „mit dem empirischen Idealismus des Cartes [...] oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley [...] zu verwechseln“ (Kant 2016: 53f.) sei. Dass Kant das Ding an sich als Ursache der wahrgenommenen Sinnesempfindungen ausmacht⁴⁰, ist für

39 Zu beachten ist, dass das Wort „Erkenntnistheorie“ erst im 19. Jh. auftaucht. Nichtsdestotrotz hat die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen eine lange Tradition in der Philosophie. (vgl. Schnädelbach 2002: 8)

40 Zur Rezeptionsgeschichte des Entwurfs des Dinges an sich vgl. Schnädelbach 2005: 34f., zu den Deutungsmöglichkeiten des Begriffs vgl. ebd. 35f. Schnädelbach macht deutlich, dass der Begriff des Dinges an sich unterschiedlich interpretiert werden kann und kommt zu dem Schluss: „Das Ding an sich kommt bei Kant meist im Plural vor, als ‚Dinge an sich‘, und gemeint sind damit die Gegenstände unserer Erkenntnis, wie sie sein mögen, unabhängig davon, dass

Adorno eine „Ungereimtheit“ (Adorno 1995: 106)⁴¹, die für Kants Theorie aber eine wichtige Funktion erfüllt. So meint Adorno, dass, „wenn [...] alle Erkenntnis im Subjekt sich erschöpfen würde, – daß sie dann eigentlich nichts anderes wäre als eine einzige gigantische Tautologie: daß das Subjekt, indem es erkennt, immer wieder nur sich selber erkennen würde“ (ebd.: 105). Die Konstruktion eines Dinges an sich, das unabhängig von der menschlichen Erkenntnis existiert, bezeichnet dann „in dieser Erkenntnistheorie selber das Moment des Nichtidentischen – also das Moment, das nicht in dem sich erschöpft, was bloß Geist, was bloß Vernunft ist“ (ebd.: 106)⁴². Dennoch bleibt die sogenannte Kopernikanische Wende, also die Verschiebung des Fokus von der Erkenntnis des Objekts hin zur Erkenntnis des Subjekts selbst,⁴³ einer der wichtigsten Aspekte des transzendentalen Idealismus‘ bei Kant, den er in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* folgendermaßen ankündigt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten [...]. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“ (Kant 2002: 28). Es wird deutlich, dass der Weg der Erkenntnis, verglichen mit einem „naiven“ Bild vom Erkennen, nach dem das Subjekt Aussagen über eine ihm gegenüberstehende, objektive Wirklichkeit zu treffen versucht, umgekehrt wird: Das Erkenntnissubjekt betrachtet im Grunde keinen Gegenstand, sondern vielmehr seine eigenen Vorstellungen – das Subjekt wird sich selbst zum Objekt. Diese Kopernikanische Wende der Philosophie hatte und hat weit-

und wie wir sie erkennen können; in diesem Sinn sind sie in der Tat etwas bloß Gedachtes oder Noumena.“ (ebd.: 36)

41 Adorno geht auf das sogenannte Ding-an-sich-Problem im weiteren Verlauf folgendermaßen ein: „Das heißt: die Welt wird auf diese Weise gewissermaßen selber verdoppelt, und zwar auf die [...] paradoxe Weise, daß das wahre Sein zu dem gemacht wird, was gleichzeitig als das gänzlich Unbestimmte, Abstrakte, Nichtige gedacht werden muss, während umgekehrt das, was wir wissen: das Bestimmte, das positive Sein, in gewisser Weise bloßer Trug der Erscheinung sein soll [...] und uns sind über das wahre Sein eigentlich entscheidende Schlüsse überhaupt gar nicht erlaubt.“ (Adorno 1995: 165)

42 Zur Bedeutung des Nichtidentischen vgl. Kap. 3.2.3.

43 Kant selbst hat diese Bezeichnung bewusst in Anlehnung an die Erkenntnis der sich bewegenden Erde durch Nikolaus Kopernikus gewählt (vgl. Kant 2002: 28). Interessant ist der hier erkannte Zusammenhang zwischen Erkenntnis der Natur und ihrer Bearbeitung: Infolge der „neuen“ Erkenntniskonstellation übernimmt der Mensch zunehmend „die Rolle des Gesetzgebers“ (Kaulbach 2007: 21769) gegenüber der Natur – eine Rolle, die bis dahin einem göttlichen Subjekt zugeschrieben worden war.

reichende Konsequenzen, auch wenn, worauf Adorno hinweist, die Hinwendung zum Subjekt in der neuzeitlichen Philosophie bereits mit Descartes und Hume begann (vgl. Adorno 1995: 9). Dennoch ist es Konsens, dass Kant eine Ausnahmestellung in der Geschichte der Philosophie zukommt. Pörksen verweist darauf, dass Kant eine bedeutende Referenz für die Ausbildung konstruktivistischer Konzepte darstellt (vgl. Pörksen 2011: 16), Schnädelbach bezeichnet ihn als den „klassische[n] Philosoph[en] der Moderne“ (Schnädelbach 2005: 9) und teilt die Geschichte der Philosophie in eine Zeit vor und eine Zeit nach Kant ein (vgl. ebd.: 8).

Diese Nachwirkung, die Kant auf die moderne Philosophie hat, deckt sich indes mit seinen eigenen Absichten; Kants Intention, die schon der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegt, wird im Titel des Nachfolgewerks *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* besonders deutlich ausgedrückt. Kants Absicht war es, der Philosophie eine Grundlage zu geben, die es ihr erlaubt, sich neben den modernen Naturwissenschaften zu behaupten. Kant beabsichtigt zu zeigen, „daß es unumgänglich notwendig sei, [...] alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas, als Metaphysik, überhaupt möglich sei“ (Kant 2016: 5).⁴⁴ Nicht zuletzt die Titel späterer Veröffentlichungen, etwa die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant 2011), zeigen, dass es Kant durchaus für möglich befand, Metaphysik zu betreiben, bestimmte Fragen aber nicht zu beantworten und daher aus einer zukünftigen Metaphysik ausgeklammert bleiben müssen.⁴⁵ Kant bestreitet einerseits, dass Erkenntnis nur aus Erfahrung stattfinden könne und postuliert somit, dass es Erkenntnisse a priori geben muss. Andererseits negiert er aber ebenso den Anspruch des Rationalismus, Erkenntnis allein aus dem Gebrauch der Vernunft zu generieren. (vgl. Kant 2002: 52f.) Dementsprechend muss Kant, um die Möglichkeit der Metaphysik aufrechtzuerhalten, einen Weg zwischen beiden Richtungen entwerfen. Das Verhältnis zwischen beiden beschreibt Kant als Auseinandersetzung zwischen einer despotischen, von

44 Nach Adorno bedeutet Metaphysik bei Kant „soviel, wie man ganz allgemein unter Philosophie versteht; im Gegensatz zu den beschränkten Fragen der Einzelwissenschaften“ (Adorno 1995: 57).

45 Adorno spricht in diesem Zusammenhang von der „bürgerlichen Neutralisierung der metaphysischen und theologischen Gehalte [...]: daß ihnen nämlich zwar auf der einen Seite die Verbindlichkeit entzogen wird, daß ihnen aber dann auf der anderen Seite [...] doch eine Art von Schattenexistenz zugebilligt wird; daß sie gleichsam im Haushalt des bürgerlichen Lebens auf den Sonntag vertagt und für diesen Sonntag übriggelassen werden.“ (Adorno 1995: 76)

Dogmatikern beherrschten Metaphysik und den gegen diese gewandten Skeptikern, „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen“ (ebd.: 865). Aus der Auseinandersetzung mit Skeptizismus und Dogmatismus ergibt sich für Kant, dass „[d]er k r i t i s c h e Weg [...] allein noch offen“ (Kant 2002: 859, gesperrt im Original) bleibt – ein Weg, der Kritik gegen das Dogma setzt, gegen den Skeptizismus aber an der Möglichkeit von Erkenntnis festhält.

Kant sieht es als das „Schicksal“ der menschlichen Vernunft an, dass „sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann“ (ebd.: 864), die allerdings „[...] alles Vermögen der menschlichen Vernunft [übersteigen]“ (ebd.); die Vernunft tendiert in der Folge dazu, Aussagen über Dinge zu treffen, die über den Bereich der Erfahrung hinausreichen, sodass widerstreitende Aussagen in diesem Gebiet nicht überprüft werden können. Insofern scheint klar, dass es zu einer „durch Kritik geläuterten“ (ebd.: 33) Metaphysik gehört, die Grenzen der Vernunftkenntnis aufzuzeigen. So ist es auch zu verstehen, wenn Adorno meint, „daß die Metaphysik selbst eigentlich gar nichts anderes ist als die sich selbst absolut setzende Vernunft“ (Adorno 1995: 63); wenn Kant eine Metaphysik entwirft, in der der Vernunftgebrauch eingeschränkt ist, werden die Grenzen der Vernunft letztlich durch die Vernunft selbst bestimmt. Dies ist auch das Wesen der *Reflexion*, die bei Kant als transzendente Reflexion empirische von Verstandesbegriffen trennen soll (vgl. Zahn 2007: 31347f.); reflektieren heißt, „daß unsere Vernunft die Vernunft selber betrachtet, sich der Vernunft gegenüber als eine kritische verhält“ (Adorno 2015a: 95).

Der Aufweis ihrer eigenen Grenzen nimmt in der *Kritik der reinen Vernunft* einen breiten Raum ein; in diesem Zusammenhang findet sich bei Kant auch ein eigenes Verständnis des Begriffs der Dialektik, das einen entscheidenden Anknüpfungspunkt für die an Kant anschließenden Philosophen des Deutschen Idealismus darstellen wird. Kant beruft sich auf die antike Philosophie, in der die Dialektik eine „Logik des Scheins“ (Kant 2002: 129) gewesen sei: „Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben“ (ebd.).⁴⁶ Bei Kant geht es daher vornehmlich um „eine K r i t i k d

46 Zumindest bei Platon ist der Begriff der Dialektik allerdings um einiges komplexer (vgl. Stapelfeldt 2012: 18ff.). Risse merkt an, dass Kants Auffassung, nach der die Dialektik eine Logik des Scheins sei, „in der älteren Schulphilosophie nicht belegbar“ (Risse 2007: 4042) sei. So gilt bei Diogenes Laertius die Dialektik – neben Physik und Ethik – als eine von drei Teilbereichen der Philosophie und „behandelt eingehend die begrifflichen Verhältnisse für beide Gebiete“ (Diogenes Laertius 2015: 10). An späterer Stelle heißt es dagegen: „Die Dialektik aber

es dialektischen Scheins“ (ebd.: 130, gesperrt im Original), die „der Logik beigezählt“ (ebd.) ist. So unterteilt er die (transzendente) Logik in eine transzendente Analytik – die „Logik der Wahrheit“ (ebd.) –, der „[...] keine Erkenntnis widersprechen [kann], ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Objekt, mithin alle Wahrheit“ (ebd.), und die transzendente Dialektik. Diese ist eine Reaktion auf den Versuch, „sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen“ (ebd.: 130f.), die Vernunft also rein *spekulativ* zu gebrauchen. Geschieht dies, so entstehen Kant zufolge unzulässige transzendente Urteile. Kant unterscheidet drei Formen der „dialektischen Vernunftschlüsse“ (ebd.: 418), die er dann umfassend kritisiert: Paralogismus, Antinomie und Ideal der reinen Vernunft (vgl. ebd.: 418f.). Kant zeigt, dass die stringente Verfolgung sowohl einer These wie auch der jeweiligen Antithese jeweils für sich genommen widerspruchsfrei gestaltet werden kann, die Vernunft aber eben deshalb in Widersprüche gerät, da nicht beide Thesen gleichzeitig Gültigkeit beanspruchen können.

Entscheidend ist, dass die transzendente Dialektik „[...] sich damit begnügen [wird], den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“ (ebd.: 380), ohne ihn allerdings auflösen zu können, da „wir [...] es mit einer *natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion* zu tun [haben]“ (ebd., gesperrt im Original). Adorno beschreibt dementsprechend die Transzendente Dialektik – im Gegensatz zur Transzendentalen Logik, die den positiven Teil der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt – als den negativen Teil, als „den Teil der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ also, der sich mit den Widersprüchen beschäftigt, in welche die Vernunft notwendigerweise sich verwickelt“ (Adorno 1995: 60). Die Erkenntnis der Notwendigkeit von Widersprüchen ist für Adorno das zentrale Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*:

„daß nämlich genau dieses Moment, das hier als ein *Negatives* erscheint, nämlich daß die Vernunft gewissermaßen dem Verhängnis unterliegt, einfach indem sie sich selbst und ihren Gesetzen folgt, ohne Rücksicht auf das, wodurch sie sich in Widersprüche verwickelt; daß dieses ihr *Negatives* von den Nachfolgern Kants – eben weil es notwendig, weil es unvermeidlich, weil es eine in der Logik selbst

ist die Unterredungskunst, durch die wir etwas als nichtig oder richtig erweisen auf Grund des Frage- und Antwortverfahrens der Unterredner.“ (ebd.: 159) Diese Mehrdeutigkeit des Begriffs lässt sich auch an anderen Stellen des Buches finden (vgl. ebd.: passim).

gelegene Zwanghaftigkeit ist – dann zum *Positiven*, zum Organon der Wahrheit umfunktioniert worden ist“ (ebd.: 63, kursiv im Original).

Hierin liegt der Ursprung des Gedankens, die Dialektik als philosophisches Prinzip des Erkenntnisfortschritts zu betrachten; Hegel erkannte es als das „Wahrhafte der Kantischen Philosophie [...], daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist“ (Hegel 1971: 331). Allerdings kritisiert er Kant dafür, auf der Stufe des Verstandes stehen geblieben zu sein: „Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus [...] übersetzt und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben“ (ebd.: 333). Obwohl Hegel Kants Philosophie als „vollendete Verstandesphilosophie, die auf Vernunft Verzicht tut“ (ebd.: 385), kritisiert, stellt sie doch einen entscheidenden Schritt für die Entwicklung seiner eigenen dar. Für die Abgrenzung zwischen Kant und der nachkantischen Philosophie ist die stärkere Unterscheidung zwischen Vernunft einerseits und Verstand andererseits ein wichtiger Aspekt (vgl. Pätzold 2005: 22). Diese Unterscheidung geht auf Kant selbst zurück: Bei diesem bleibt der Verstand immer auf empirische Tatsachen und deren Betrachtung bezogen, während das Vermögen der Vernunft Empirie transzendiert (vgl. ebd.: 30f.). Für Hegel wird jedoch gerade dieses Vermögen der Vernunft entscheidend: Nur diese ist in der Lage, die vom Verstand erkannten Widersprüche – Antinomien – aufzulösen (vgl. ebd.: 43).

Die Entwicklung der Philosophie in der Zeit nach Kant bis hin zu Hegel war äußerst komplex. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814), die „zentrale[n] Gründungsfigur des Deutschen Idealismus“ (Hölzing 2015: 161), begann seine akademische Karriere mit Hilfe Kants, der ihm 1794 zu einer Professur verholfen hatte (vgl. ebd.: 162). Er wandte sich jedoch vom kantischen Begriff der Erkenntnis ab und rückte das *Selbstbewusstsein* als Grundlage von Vorstellungen ins Zentrum. Bei Fichte „ist das, was in der Vorstellung vorgestellt wird, nichts anderes als das Vorstellende“ (Potepa et al. 2005: 95); hierin „weiß sich der Wissende als Wissender, weiß sich ein Subjekt als Objekt seiner Vorstellung“ (ebd.). Fichte geht davon aus, dass es im Grunde keine Realität außerhalb des Subjekts gibt und greift damit hinter Kant zurück: „Wie bei Berkeley, so wird auch hier die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen vom Subjekt selbst hervorgebracht“ (Hartmann 1949: 81). So ist für Hegel auch „[d]as Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich [...] Prinzip

des *Fichteschen Systems*“ (Hegel 2013: 4, kursiv im Original).⁴⁷ Das *Ich* setzt nach Fichte die Objekte der Außenwelt als *Nicht-Ich*; es entsteht aus einer „Thathandlung“ (Fichte zit. n. Pätzold 2005: 39), in der es „sich selbst erst konstituiert“ (ebd.), weshalb es absolut, d. h. unbedingt ist.⁴⁸ Im Unterschied zu Descartes, bei dem die Erkenntnis des „Ich bin“ erst als Schluss aus der Feststellung „Ich denke“ folgt, wird bei Fichte die Existenz des Ich bereits im ersten Schritt festgestellt (vgl. Potepa et al. 2005: 96). Es ist klar zu erkennen, dass Fichtes Theorie vor allem eine Radikalisierung der Erkenntnistheorie Kants darstellt, in der bereits der Blick auf das erkennende Subjekt gerichtet worden war. Allerdings blieb dort mit der Konstruktion des Dings an sich – als letztlich für die Erscheinungen verantwortliche Instanz – ein „objektiver Rest“ bzw. Raum für eine unabhängig von den Subjekten vorhandene Welt außerhalb derselben, den Fichte tilgt.

Weiterhin leistet die Fichtesche Philosophie einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Dialektik als philosophische Methode. Er entwickelt die Ansätze der Dialektik bei Kant „konsequent zu einer heuristischen Methode zum Auffinden von Problemlösungen unter dem Namen eines synthetischen Verfahrens“ (Kohlenberger 2007: 4102f.) weiter. Darüber hinaus etabliert Fichte Begrifflichkeiten, die das Bild von Dialektik weit hin bestimmen – allen voran die Idee des dialektischen Dreischritts, nach dem sich These und Antithese in einer Synthese vereinigen lassen. Bei Fichte ist die „Grundsynthesis, der Ausgangspunkt aller weiteren Synthesis“ (ebd.: 4103), diejenige, in der „[d]as Ich [...] dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen[setzt]“ (ebd.). Die Synthese – in diesem Fall der Grundsatz „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“ (Fichte zit. n. Hoppe 2007: 41959) – wird durch geistige Reflexion erreicht. Dieser aus der Kantischen Philosophie übernommene Begriff wird bei Fichte mit einer Thematisierung der Voraussetzungen der Reflexion selbst verbunden. Es ist eine „Reflexion der Reflexion, [...] das in sich selbst unendlich reflektierte Bewußtsein, das eigentlich die Voraussetzung dieser Philosophie ausmacht“ (Adorno 2015a: 96). Diese absolute Reflexion – die Weiterentwicklung der transzendentalen Reflexion Kants – führt, so Fichte, in einer steten Wiederholung schließlich zur Wissenschaft

47 Manz hingegen geht davon aus, dass die „Thathandlung“ erstes Prinzip der Philosophie Fichtes ist (vgl. Manz 2016: 34). Angesichts solch unterschiedlicher Interpretationen weist Mittmann darauf hin, dass die Frage, welcher Satz genau als Grundprinzip bei Fichte zu gelten habe, nicht entschieden sei (vgl. Mittmann 1992: 59f.).

48 Fichte macht allerdings deutlich, dass es sich beim Ich nicht um „das Absolute“ als solches handelt (vgl. Kuhlen 2007: 206f.).

und durch diese zur Erkenntnis des Absoluten (vgl. Zahn 2007: 31349f.). Eine Neubewertung erfuhr bei Fichte auch die von Kant abgelehnte Spekulation; während dieser ihre Anwendung zu begrenzen sucht, erfährt sie bei jenem „eine affirmative Verwendung [...] in erkenntnistheoretischen Kontexten“ (Ebbesmeyer 2007: 38863) – eine Wendung, die gravierenden Einfluss auf die beginnende Entwicklung des Deutschen Idealismus haben wird.

Hegel kritisiert Fichte umfassend in seiner Schrift *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, wobei die Kritik „unausgesprochen auf seiner Option für die Systemform Schellings“ (Jaeschke 2016: 108) beruht. Er wirft Fichte vor, dass sich Form und Prinzip seiner Philosophie unterscheiden (vgl. ebd.), erkennt aber deren Bedeutung „als ein erster Schritt auf dem Wege zu Schellings System“ (ebd.) an. Dass sich Philosophie in einem System bzw. als System zu entfalten hat, steht für Hegel – wie schon für Kant (vgl. Kant 2002: 839) und dessen Nachfolger (vgl. O'Connor 2005: 55) – außer Frage: „Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten und ihre objektive Vollständigkeit zustande gebracht wird.“ (Hegel 2013: 27)

Schelling orientierte sich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn stark an Fichtes Frühschriften und kam ebenfalls zum Schluss, dass das System mit dem *Ich* zu beginnen habe (vgl. O'Connor 2005: 67). Bereits Fichte postuliert die Identität von Subjekt und Objekt; bei ihm, so Hegel ist „[d]as Prinzip der Identität aber nicht Prinzip des Systems“ (Hegel 2013: 60), während „[d]as Prinzip der Identität [...] absolutes Prinzip des *ganzen* Schellingschen Systems [ist]“ (ebd., kursiv im Original). *Identität von Subjekt und Objekt* bedeutet allerdings nicht, ihre Trennung zu negieren; Hegel hebt die Identität von Identität und Nichtidentität hervor, die „[d]as Absolute selbst“ (ebd.: 61) ist: „Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm“ (ebd.). Die Natur, die Hegel in der Fichteschen Philosophie als bloßes Objekt behandelt sieht, ist bei Schelling, wie auch das Ich, Subjekt-Objekt⁴⁹: „Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt“ (ebd.: 64; vgl. auch Jaeschke 2016: 109ff.). So werden von Schelling „Autonomie und Autarkie“ (Frigo

49 Horstmann macht darauf aufmerksam, dass bei Hegel die Termini synonym verwendet werden: „Subjekt-Objekt', ‚das Absolute' und ‚die Vernunft' sind Begriffe, die einfach die Gesamtheit der Realität charakterisieren sollen.“ (Horstmann o. J.: 9)

2007: 127) der Natur postuliert: „[S]ie ist nun das Produkt ihrer eigenen Tätigkeit und ein Ganzes, das sich selbst organisiert, ohne von der einigen Tätigkeit eines Subjekts abhängig zu sein“ (ebd.). Auf diese Weise werden zwei verschiedene Wissenschaften, nämlich Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, begründet, die jeweils eine „Abstraktion von dem Prinzip der anderen“ (Hegel 2013: 64) erfordern. Während in dieser das Subjekt vom Objekt abhängt, ist es in jener umgekehrt (vgl. ebd.). Bei dieser Trennung will Hegel aber nicht stehen bleiben: „Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften [...] streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben“ (ebd.: 71).

Einigkeit zwischen Hegel und Schelling besteht in Bezug auf die Grundlagen eines philosophischen Systems. Dies ist kein Zufall: Schließlich kannten sich beide bereits aus Zeiten des Tübinger Stifts, wo sie gemeinsam mit Friedrich Hölderlin ein Zimmer bewohnten und sich auf ihre Studien vorbereiteten.⁵⁰ Später nahmen sie als Professoren in Jena ihre Zusammenarbeit wieder auf. Etwaige Gemeinsamkeiten im Denken beider, die zu Beginn zweifelsfrei vorhanden waren⁵¹, konnten den Bruch schlussendlich allerdings nicht verhindern. Krings vermutet, dass die spätere Entfremdung zwischen beiden darauf beruht, dass Schellings Stellung zu Natur und Geschichte mit der Hegels nicht kompatibel war (vgl. Krings 1977: 11). Pätzold zufolge zählt es zu den zentralen Leistungen Schellings, mit der Entfaltung seiner Identitätsphilosophie „den Übergang vom kritischen [d. i. der Idealismus Kants und Fichtes, K. R.] zum spekulativen Idealismus“ (Pätzold 2005: 35) vollzogen zu haben.

50 Wie eng die Freundschaft zwischen diesen tatsächlich war, ist umstritten. Jaeschke etwa verweist darauf, dass Hegels näherer Freundeskreis zu jener Zeit wohl aus anderen, als den beiden genannten Personen bestand (vgl. Jaeschke 2016: 6).

51 So ist die Urheberschaft einiger Texte bis heute umstritten (vgl. Krings 1977 3ff.), unter anderem die des so genannten *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. Dieses ist in Hegels Handschrift verfasst, die Urheberschaft aber unklar. Neben Schelling wird auch Hölderlin als möglicher Verfasser gehandelt (vgl. Franz 1977: 328); möglicherweise handelt es sich auch um ein Gemeinschaftswerk (vgl. Jaeschke 2016: 69f.; Bremer 1998: 437f.).

2.1.2 Hegel und die idealistische Dialektik

Die Zustimmung, die Schellings Philosophie von Seiten Hegels in dessen *Differenzschrift* zuteil wurde, war nicht von Dauer. Spätestens mit der Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes* im Jahr 1807 wurde der Bruch zwischen Schelling und Hegel offenbar. Jean Paul interpretierte die *Phänomenologie* als Akt der Emanzipation Hegels „vom Vater-Polypen Schelling“ (Jaeschke 2016: 163f.); Hegel setzt sich von der Identitätsphilosophie Schellings ab und kritisiert sie als Formalismus, der „die abstrakte Allgemeinheit für das Absolute“ (Hegel 2010: 19) halte. Schelling gebe „sein Absolutes für die Nacht“ (ebd.: 20) aus, in der „alle Kühe schwarz“ (ebd.) seien, was Hegel wiederum für „die Naivität der Leere an Erkenntnis“ (ebd.) hält. Krings betont, dass die in der *Phänomenologie* entwickelte Idee der Bewegung des Begriffs, ohne die die schlussendlich postulierte Identität von Identität und Nichtidentität nicht denkbar wäre, als Abgrenzung zur Identitätsphilosophie Schellings konzipiert wurde (vgl. Krings 1977: 17f.).

Eine grundlegende, sich bereits im Titel dieses Werkes widerspiegelnde These Hegels ist es, dass die Geschichte der Welt die Geschichte des Geistes ist, der sich in dieser und durch diese Welt konstituiert und allmählich zur Erkenntnis seiner selbst gelangt. Bei der Weltgeschichte handelt es sich also um einen „teleologischen Prozeß“ (Emundts/Horstmann 2002: 34), „der als ein Erkenntnisprozeß verstanden werden muß“ (ebd.). Damit ist eine zentrale Eigenschaft der hegelschen Philosophie im Allgemeinen und der Darstellung in der *Phänomenologie des Geistes* im Besonderen angesprochen: die Bezugnahme auf die reale Geschichte bzw. der Anspruch, Verlauf und Sinn der Weltgeschichte durch das Nachzeichnen einer Selbsterkenntnis des Geistes fassen zu können, die mit dem Nachzeichnen der Geschichte des Erscheinens des Geistes in der Welt identisch ist.

Die grundlegende Absicht, die Hegel in seinem System und so auch in der *Phänomenologie* verfolgt, ist, „daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“ (Hegel 2010: 12, kursiv im Original). Es ist ein wesentliches Element seines Entwurfs, dass ein philosophisches System nicht allein nach seinem Resultat zu beurteilen ist: „[D]ie Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“ (Hegel 2010: 11, kursiv im Original). Entsprechend ist der Gang der Argumentation in der *Phänomenologie* mindestens ebenso bedeutsam wie deren Ergebnis. Dies gilt für Hegel aber nicht nur bei

der Betrachtung eines einzelnen philosophischen Systems, sondern für die Entwicklung der Philosophie insgesamt. So sei in den Widersprüchen zwischen verschiedenen philosophischen Theorien eine „fortschreitende Entwicklung der Wahrheit“ (ebd.: 10) zu erkennen. Hegel macht auf die gemeinsame Beteiligung auch sich widersprechender philosophischer Gedanken an der „fortschreitenden Entwicklung der Wahrheit“ aufmerksam – dies wird im folgenden Zitat ebenso deutlich, wie es beispielhaft für sein dialektisches Denken insgesamt steht:

„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.“ (ebd.)

Ein wichtiger Begriff in Hegels Philosophie ist der des Geistes, der bereits in der Philosophie Schellings „zum regierenden Fundamentalprinzip“ (Marquard 2007a: 7836) wurde. Hegel postuliert mit der „absolute[n] Identität von Seiendem und Geist“ (Adorno 1973: 115), dass alles Seiende Geist sei. Diesem Grundgedanken entspricht die Systemform in seiner Philosophie: „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht“ (Hegel 2010: 25, kursiv im Original). Im Gedanken, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen“ (ebd.: 20, kursiv im Original), steckt bereits ein entscheidendes Moment der entwickelten Dialektik: das Moment der „Identifikation [...] des Wesens eines Gegenstandes mit seinem Begriff“ (Mittelstraß 2004b: 135). Der Geist ist nicht bloß Bewusstsein, „erst recht nichts rein Spirituelles, dem man das Materielle entgegenhalten könnte“ (Schnädelbach 2013: 68), sondern steht in enger Verbindung zum Begriff *Kultur*, sodass Schnädelbach zufolge gar von einer synonymen Verwendung bei Hegel auszugehen sei (vgl. ebd.). Diese Interpretation korrespondiert mit einer Aussage Hegels, nach der der Geist „die sittliche Wirklichkeit“ (Hegel 2010: 325) darstelle. Fulda formuliert allgemeiner und meint, dass Hegel im Zuge der Auseinandersetzung mit Schellings Reflexionsphilosophie „dazu übergang, die Totalität dessen, was nicht zur bloß physischen Welt gehört, ‚Geist‘ zu nennen“ (Fulda 2007: 7854). Dass *Geist* bei Hegel aber

nicht komplementär der *Materie* gegenüberzustellen ist, wird von Adorno betont. So sei Geist nicht eine „Sondersphäre“, sondern „Inbegriff der realen Bewegung dessen, was ist, und der realen geschichtlichen Bewegung der Menschheit“ (Adorno 1974: 76). Nach Jaeschke „tritt Hegels Begriff des Geistes die Nachfolge des transzendentalphilosophischen Begriffs des Ich oder des Selbstbewußtseins an“ (Jaeschke 2016: 168). Dass dies auch inhaltlich zu verstehen ist, zeigt ein Blick in die *Phänomenologie*; der Geist

„ist das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenüber tritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat“ (Hegel 2010: 325, kursiv im Original).

Geist wird hier dargestellt sowohl als Bewusstsein, als auch als Außenwelt, die dem Bewusstsein zunächst als fremde erscheint, diesen Anschein der Fremdheit durch Erkenntnis der wahren Natur dieses Verhältnisses aber wieder verliert. Geist ist also nicht nur Bewusstsein und Außenwelt zugleich, sondern impliziert auch die Selbsterkenntnis des Bewusstseins in der Außenwelt. Die *Phänomenologie des Geistes* zeichnet nun den Weg nach, den das Bewusstsein zurücklegen muss, um sich in dieser Form als und im Geist selbst zu erkennen. Dabei werden zwei verschiedene Ebenen berührt: Zunächst ist dies – wie erwähnt – die Weltgeschichte bzw. die Geschichte der Erkenntnis der Welt selbst; darüber hinaus gibt es eine pädagogische Dimension, wie Hegel in der Vorrede ebenfalls festhält: So ist in der individuellen Entwicklung jedes Menschen die Entwicklung des Geistes bis zur jeweils aktuellen Stufe nachzuholen, wobei „das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken“ (ebd.: 28f.) ist. Mit anderen Worten: Die von Individuen in vorigen Zeiten erzielten Erkenntnisse bilden nun die Kenntnisse des „allgemeinen Geistes“ (ebd.: 28), die sich die Individuen in einem Prozess aneignen müssen – dem Prozess der Bildung. In Hegels Worten: „Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.“ (ebd.: 29). Wenn also der weltgeschichtliche Prozess in der Herstellung von Welt und Erkenntnis besteht, ist Bildung Nachvollzug und Aneignung der bestehenden Welt und des aktuellen Stands der Erkenntnis.

Ausgangspunkt von Hegels Beschreibung in der *Phänomenologie des Geistes*, die nun kurz skizziert werden soll, ist der immer wieder neu

initiierte Versuch des erkennenden Subjekts, Wissen und Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen, bis die höchste Stufe, das *absolute Wissen*, erreicht ist (vgl. Emundts/Horstmann 2002: 40). Dies erfolgt allerdings nicht unmittelbar; Hegel zeigt, wie sich diese Entwicklung in Etappen vollzieht und dabei einem gleichbleibenden Schema folgt. Immer wird das Erkenntnissubjekt mit einem Erkenntnisobjekt konfrontiert, das es auf bestimmte Art zu erkennen glaubt. Diese Gewissheit ist allerdings flüchtig: Immer treten Widersprüche auf, die das Erkenntnissubjekt dazu zwingen, nicht nur das Bild vom Erkenntnisobjekt, sondern auch das Bild vom Erkenntnisvorgang bzw. der Beziehung zwischen sich selbst und dem Erkenntnisobjekt stetig zu korrigieren, bis es schließlich der eigenen Rolle im Erkenntnisprozess gewahr wird, wodurch sich auch das Selbstbild ändern muss. Der erste Schritt dieser Entwicklung wird von Hegel unter dem Stichwort *Bewusstsein* verhandelt, dessen erstes Stadium die *sinnliche Gewissheit* ist.

Die sinnliche Gewissheit bezeichnet ein vorbegriffliches Stadium der Erkenntnis. Das Bewusstsein geht hier unmittelbar von den sinnlichen Daten des Erkenntnisobjektes aus, das von ihm nur als isoliertes betrachtet wird. Dessen einzelne Eigenschaften werden dabei nicht unterschieden oder gewichtet, sodass diese Erkenntnisweise „unmittelbar als die *reichste* Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum“ (Hegel 2010: 78, kursiv im Original) erscheint. Aufgrund ihrer Unmittelbarkeit erscheine sie „als die *wahrhafteste*; denn sie hat von ihrem Gegenstand noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich“ (ebd., kursiv im Original).⁵² Die Begriffslosigkeit erweist sich jedoch als Problem, „da es [das auf sinnlicher Gewissheit beruhende Wissen, K.R.] als unmittelbares nur das Sein seines Gegenstandes aussagt –

52 Ohashi schlussfolgert daraus, dass „[d]ie sinnliche Gewissheit [...] den unendlichen Reichtum dessen, was in Zeit und Raum erscheint, im Ganzen zu besitzen meint.“ (Ohashi 2014: 116, kursiv K. R.) Wieland hingegen macht darauf aufmerksam, dass ein solches Meinen auf dieser Stufe des Bewusstseins noch gar nicht möglich sei: „Mag sein, daß *uns* die sinnliche Gewißheit als die reichste aller Erkenntnisweisen erscheint, wenn *wir* darauf achten, welche Aussagen wir über sie machen können, und wenn wir die Fülle ihrer möglichen Inhalte ansehen. Anders aber sieht es aus, wenn wir die sinnliche Gewißheit selbst anhören.“ (Wieland 1973: 71, kursiv im Original) Die unterschiedlichen Sichtweisen ergeben sich daraus, dass in den dem Bewusstsein gewidmeten Kapiteln der *Phänomenologie* eine doppelte Sichtweise anzutreffen: zum einen die des Bewusstseins auf der jeweiligen Stufe selbst, zum anderen eine gewissermaßen didaktische: diejenige der Leser*innen, die Hegel beim Gang der Untersuchung folgen (vgl. Westphal 1973: 85).

und im Versuch des Aussagens entschwindet ihm zudem sein Gegenstand“ (Jaeschke 2016: 171). Aussagen über einen Gegenstand zu treffen bzw. die Benennung von konkreten Eigenschaften erfordert Abstraktionsvermögen und sprachlichen Ausdruck. Dieser sprachliche Ausdruck jedoch ist immer auf Allgemeinheit bezogen und geht damit über das isolierte Erkenntnisobjekt, das den Ausgangspunkt der Bewegung bildete, hinaus:

„Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, ist: *Dieses*, das heißt das *allgemeine Diese*; oder: *es ist*; das heißt das *Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Sein überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit *meinen*.“ (Hegel 2010: 81, kursiv im Original)

Es besteht auf dieser Stufe also ein Widerspruch zwischen dem einzelnen Objekt als Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses auf der einen und der notwendigen Allgemeinheit sprachlichen Ausdrucks auf der anderen Seite: „*Das Hier* ist zum Beispiel ein *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr *ein Haus*.“ (ebd., kursiv im Original) Da sprachliche Darstellung immer eine Verallgemeinerung ist und somit immer über den gemeinten Gegenstand hinausgehen muss, ist die sinnliche Gewissheit „sprachlos und [...] nicht wahrheitsfähig“ (Jaeschke 2016: 172; vgl. hierzu auch Emundts/Horstmann 2002: 45f. und Taylor 1978: 196).⁵³ Es entsteht also ein Widerspruch zwischen den vorhandenen Mitteln, Wissen zu generieren und der Möglichkeit, allgemeines Wissen auszudrücken (vgl. Taylor 1978: 200; Westphal 1973: 92).

Das ursprüngliche, „reichhaltige“ Betrachten der Gegenstände in ihrer Besonderheit muss nun also aufgrund der inneren Widersprüche aufgegeben werden, zugunsten des intersubjektiven sprachlichen Ausdrucks in der zweiten Stufe des Bewusstseins, der *Wahrnehmung*. Die Notwendigkeit, allgemeine Sätze zu formulieren, zieht eine Änderung in der Betrachtung des Erkenntnisobjekts nach sich: „Das Sinnliche ist hiedurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit sein sollte,

53 Taylor macht darauf aufmerksam, dass die Erkenntnisweise der sinnlichen Gewissheit zwar nicht mit dem Empirismus identisch ist, aber dennoch Ähnlichkeiten mit diesem aufweist (vgl. Taylor 1978: 195). Gemeint ist damit, dass sinnliche Anschauung allein kein allgemeines Wissen generieren kann: Vielmehr müssen sinnliche Daten begrifflich kontextualisiert werden, was deren theoretische Bearbeitung impliziert.

als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als *Eigenschaft* bestimmen wird.“ (Hegel 2010: 90, kursiv im Original) Die Fokussierung einzelner Eigenschaften am Gegenstand erfordert begriffliche Abstraktion; damit ist die „Wahrnehmung [...] die erste wirkliche Form menschlichen Bewußtseins, da sie die Vermittlung einschließt, die Bestimmung erlaubt, ohne die sie das leere Anschauen oder Denken wäre“ (Westphal 1973: 92f.). Das Erkenntnisobjekt wird nun erkannt als ein „*Ding von vielen Eigenschaften*“ (Hegel 2010: 90, kursiv im Original). Als illustrierendes Beispiel wählt Hegel das Salz: „[E]s ist weiß, *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere“ (ebd.: 91, kursiv im Original), wobei die angegebenen Eigenschaften sich gegenseitig nicht beeinflussen, sondern voneinander jeweils unabhängig sind. Dazu kommt eine Bestimmung des Erkenntnisobjekts durch Negation: durch diejenigen Eigenschaften, die es nicht besitzt. Durch die Eigenschaften des Erkenntnisobjekts, die von ihm negierten Eigenschaften und durch die Beziehung dieser Momente aufeinander lässt sich der beobachtete Gegenstand zweifelsfrei identifizieren (vgl. ebd.: 92). Es ergibt sich aber ein neuer Widerspruch: „Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein *Einer* dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die *allgemein* ist, dadurch aber über die Einzelheit hinausgeht.“ (ebd.: 93, kursiv im Original) In dieser Form der Erkenntnis reflektiert das Bewusstsein auch die eigene Rolle im Erkenntnisprozess: „Dies Ding ist also in der Tat nur weiß, an *unser* Auge gebracht, scharf *auch*, an *unsere* Zunge, *auch* kubisch, an *unser* Gefühl, und so fort.“ (ebd.: 95, kursiv im Original) Jedoch erweist sich der Gegenstand als das „*allgemeine Medium*“ (ebd., kursiv im Original), in dem die verschiedenen Eigenschaften zum Ausdruck kommen, sodass schließlich nur „[d]as *Ineinssetzen* dieser Eigenschaften [...] dem Bewußtsein zu[kommt]“ (ebd.: 97, kursiv im Original).⁵⁴ Hegel gelangt zu dem Schluss, dass sich der Erkenntnisgegenstand für das Bewusstsein in zwei verschiedenen Weisen gezeigt hat: zum einen als abhängig vom erkennenden Bewusstsein, zum anderen als selbständig (vgl. ebd.: 97f.) – auch im zweiten Versuch, sich dem Erkenntnisobjekt zu nähern, zeigen sich dem Bewusstsein Widersprüche auf, was zu einer dritten Stufe des Erkennens führt: dem *Verstand*.

Eben brachte das Erkennen des Gegenstandes durch die Wahrnehmung zwei verschiedene Ergebnisse: So ist der zu erkennende Gegenstand „einer-

54 Westphal weist darauf hin, dass durch die Betonung seiner Leistung das Bewusstsein hier „[...] einen Standpunkt ein[nimmt], der auf Motive bei Kant und Hume hindeuten könnte“ (Westphal 1973: 100).

seits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und andererseits in sich reflektiertes Eins, worin ihre Selbständigkeit vertilgt ist“ (ebd.: 105). Der Gegenstand ist also auf der einen Seite durch allgemeine Qualitäten und Merkmale bestimmt, ist also „für ein Anderes“ (ebd.); auf der anderen Seite ist er ein selbständiger Gegenstand, wodurch ihm ein „Fürsichsein“ (ebd.) zukommt. In der Folge wird „[d]er Gegenstand als die absolute Negation seiner selbst [...] der eigentümliche Gegenstand des Verstandes“ (Koch 2014: 151). Wenn Hegel hier, im Übergang vom einfachen *Bewusstsein* zum *Selbstbewusstsein*, ausführlich zeigt, dass „der Widerspruch und [...] die Antinomie dem diskursiven Denken nicht äußerlich als eine zwar stets drohende, aber stets auch zu vermeidende Störung, sondern vielmehr sein Kern und sein Zentrum [sind]“ (ebd.: 151f.), so wird die Bezugnahme auf Kants Verstandesphilosophie offenbar (vgl. Bowman 2014: 163ff.). Allerdings ist der Verstand eine wichtige Etappe in der Entwicklung des Geistes, deren Notwendigkeit sich aus der bisherigen Entwicklung des Bewusstseins ergibt. Resultat der *Wahrnehmung* war, „daß man einerseits das Ding, wie es in Wahrheit ist, nun als Gedanke auffaßt, andererseits von ihm die Erscheinung dieses Dinges unterscheidet. Das Bewußtsein muß sich, um diese Unterscheidung treffen zu können, als Verstand definieren.“ (Emundts/Horstmann 2002: 46f.) Die Erkenntnis einerseits des Fürsichseins des Erkenntnisobjekts, andererseits seiner Negation führen dazu, dass der Verstand „über der *sinnlichen* als der *erscheinenden Welt*, nunmehr eine *übersinnliche* als die *wahre Welt*“ (Hegel 2010: 113, kursiv im Original) konstruiert; das Innere des Gegenstandes ist „*reines Jenseits* für das Bewußtsein“ (ebd., kursiv im Original). Wenn Hegel hier davon schreibt, dass einige Philosophen dieses Innere des Gegenstandes als unerkennbar ansehen, so erinnert dies sicher nicht zufällig an die Konstruktion des Dings an sich bei Kant.⁵⁵ Dass dieses nicht erkannt werden kann, liege aber nicht an einer grundsätzlichen Unfähigkeit zur Erkenntnis, sondern daran, dass dieses „Innere“ der Gegenstände als „das Nichts der Erscheinung“ (ebd.) schlicht leer sei. Wenn Schnädelbach meint, „daß [...] der Begriff und der Gegenstand sich in der Erfahrung des Bewußtseins als Verstand schließlich als dasselbe erweisen“ (Schnädelbach 2013: 62), so bedeutet dies, dass das Bewusstsein die Beziehung zwischen sich selbst

55 Jaeschke erkennt im gesamten Kapitel *Kraft und Verstand* „mannigfache[n], wenn auch sehr verdeckte[n] Anspielungen auf Leibniz, Kant und [...] den Skeptizismus, aber auch auf die neuere Wissenschaftsgeschichte und das Gravitationsgesetz“ (Jaeschke 2016: 172).

und dem Erkenntnisgegenstand im Ausgang des Stadiums des Verstandes begreift und so zum Selbstbewusstsein wird.

Bis hier konnte bereits gezeigt werden, dass Wahrheit im Sinne von wahren Wissen über einen Gegenstand Prozesscharakter hat, dass also die Identität von Begriff und Gegenstand durch die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellte Erfahrung des Bewusstseins herzustellen ist. Damit ist eine zentrale Kategorie der hegelschen Philosophie angesprochen: der Begriff des Begriffs. In den Worten Adornos: „[D]ie Hegelsche Philosophie [beruht] überhaupt darauf [...], daß eigentlich jeder *einzelne* Begriff falsch ist, das heißt, daß zwischen keinem endlichen Begriff und dem, was er bezeichnen soll, wirkliche Identität herrscht“ (Adorno 2008: 62, kursiv im Original). Wo jedoch mit Kant an diesem Widerspruch innezuhalten wäre, besteht „der Motor der gesamten Hegelschen Philosophie“ (ebd.) in dem „Versuch, diese Differenz wettzumachen, also durch die *Totalität* des ausgeführten Systems im ganzen eben doch jene Identität zwischen dem Gedanken und der Sache, zwischen Subjekt und Objekt herzustellen“ (ebd., kursiv im Original) – dies ist der Kern dialektischen Denkens. Der Begriff ist bei Hegel insofern „wirklichkeitsstiftend“ (Haller 2007: 2669), als seine Bewegungen im Erkenntnisprozess sowohl das Erkenntnissubjekt als auch das Erkenntnisobjekt sowie die Form der Erkenntnis, also deren Beziehung, stetig verändern. Der Begriff des Begriffs bei Hegel bezeichnet entsprechend keine feste Definition, „nicht den subjektiven, durch den Menschen erzeugten, sondern den objektiven Begriff, der sich auf das Wesen der Sache bezieht“ (Potępa 2005: 288). Durch die in der Verfolgung des Begriffs aufgezeigten Widersprüche wird das Denken dazu genötigt, „den Begriff mit dem Fortgang des Denkens in einer gewissen Weise zu verändern, ohne daß man jedoch die Bestimmungen, die der Begriff ursprünglich gehabt hat, aufgeben dürfte“ (Adorno 2015a: 18); einmal Erkanntes wird nicht einfach ungültig, sondern neu betrachtet. Bei Hegel wird dieses Verfahren bereits in der Vorrede der *Phänomenologie*, überschrieben *Vom wissenschaftlichen Erkennen*, angesprochen. Hier heißt es, dass „in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken“ (Hegel 2010: 39) zu beobachten sei. Dies meint sowohl eine Bewegung des Begriffs als auch der Wahrheit des Gegenstandes selbst (vgl. hierzu auch Adorno 2015a: 19f.) – schließlich ist die „sogenannte Sache selber ein vom Geist Produziertes“ (Adorno 1974: 100).⁵⁶

56 Diese immense Bedeutung des Subjekts sieht Adorno der gesamten nachkantischen Philosophie inhärent, wo „die Subjektivität unendlich über das hinaus gesteigert sei, was sie bei Kant ist“ (Adorno 2008: 191). Dies führe allerdings –

Eng mit dem Begriff des *Begriffs* verbunden ist derjenige der *Totalität*. Dieser Begriff taucht in der *Phänomenologie* erst im Kapitel über den *Geist* auf; allerdings wird er bereits recht intensiv in der *Differenzschrift* behandelt. Hier grenzt Hegel das eigene, *spekulative* Denken von der *Reflexion* der kantischen Philosophie ab und erläutert, dass der „gesunde Menschenverstand“ in seiner Ablehnung der Spekulation zu kurz greift (vgl. Hegel 2013: 17ff.). Adorno weist darauf hin, dass erst das Moment der Spekulation in Hegels Philosophie es möglich macht, über die starre Trennung von Subjekt und Objekt hinauszugehen und letztlich die Thematisierung des Selbstbewusstseins erlaubt (vgl. Adorno 2015a: 96). So heißt es bei Hegel, dass „die Spekulation die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist“ (Hegel 2013: 9) und „als Realität der Erkenntnis nur das Sein der Erkenntnis in der Totalität [anerkennt]; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute“ (ebd.: 18). Totalität, von Adorno als „Inbegriff aller Bestimmungen, zu denen das Denken überhaupt sich erheben kann“ (Adorno 2015a: 16), bzw. als „Inbegriff aller ausgeführten einzelnen Widersprüche“ (ebd.) bezeichnet, kann somit verstanden werden als „in der philosophischen Spekulation [...] zur Vereinigung gebrachte Vielheit, die als Teil eines Ganzen jeweils auch dieses Ganze ist bzw. repräsentiert“ (Blasche 2004a: 324). Westphal sieht bereits im Kapitel über die Wahrnehmung in der *Phänomenologie des Geistes* den Gedanken aufscheinen, dass die einzelnen Dinge nur „durch die Erfassung des Ganzen, von dem sie ein Teil sind“ (Westphal 1973: 102), erkannt werden können. Auch für Adorno ist diese Bezugnahme auf das Ganze essentieller Bestandteil wissenschaftlicher Erkenntnis, auch wenn die Totalität nicht zu verabsolutieren ist. So fordert er

„auf der einen Seite, daß wir nicht als sture Fachleute bei den uns gegebenen Einzelphänomenen stehenbleiben, sondern sie innerhalb der Totalität erkennen, innerhalb deren sie überhaupt erst fungieren und ihren Sinn empfangen; daß wir aber auf der anderen Seite nun auch nicht die Totalität, dieses Ganze, in dem wir stehen, hypostasieren, [es] nicht dogmatisch von außen heranbringen, sondern daß wir versuchen diesen Übergang immer aus der Sache zu vollziehen“ (Adorno 2015a: 41),

zunächst paradox erscheinend – auch zu einer Aufwertung der Außenwelt, also des Objekts: „Dadurch also, daß die Welt selber eine Setzung des Subjekts ist, kommt sie in dem Subjekt mit einer viel größeren Bestimmtheit zur Geltung, als das bei Kant der Fall ist.“ (ebd.)

wobei es „selbstverständlich eine Naivetät [sei, K. R.] zu glauben, daß man nun wirklich rein aus dem Einzelphänomen zu jenem Ganzen, was immer es sei, kommen könne, wenn man nicht von diesem Ganzen auch bereits einen Begriff hat“ (ebd.). Die Erkenntnis des Ganzen wie seiner Teile findet entsprechend gewissermaßen in einer Zirkelbewegung statt, die durch Widersprüche angetrieben wird; so schreibt Adorno, dass Hegel „der Ansicht ist, daß das Denken selber nicht seine Wahrheit daran hat, daß es widerspruchsfrei verläuft, sondern daß es statt dessen [sic!] gerade durch seine eigene Konsequenz zu immerwährendem Widerspruch gezwungen wird“ (ebd.: 45). Nur in der vollendeten Systemgestalt, „als ausgeführte Totalität“ (ebd.), kann ein Anspruch auf Widerspruchsfreiheit bestehen.

Die bis hierhin geschilderte Entwicklung der Erkenntnis und des Bewusstseins illustriert das Wesen der dialektischen Entwicklung: Widersprüche zwischen verschiedenen für das Bewusstsein zunächst plausiblen Aussagen über einen Gegenstand bringen dieses dazu, die eigene Auffassung zu revidieren und zu einem anderen, erweiterten Begriff von Erkenntnis zu gelangen.⁵⁷ Für Hegel zeigt sich in der Auseinandersetzung mit dem Verstand, dass die Trennung von Erkenntnisobjekt auf der einen und Bewusstsein auf der anderen Seite nicht zu halten ist. Dies wird im Ausgang des Kapitels über das einfache Bewusstsein in der *Phänomenologie* deutlich: „Wir sehen, daß im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anderes, als die Erscheinung selbst [...] ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der Tat nur *sich selbst* erfährt“ (Hegel 2010: 132, kursiv im Original) – ein Vorausblick auf das im nächsten Kapitel behandelte *Selbstbewusstsein*.⁵⁸

57 Bloch vergleicht die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellte dialektische Bewegung der Erkenntnis mit der Handlung von Goethes *Faust*: „Die Faust-Handlung ist die einer dialektischen Reise, wobei jeder erreichte Genuß durch eine eigene, darin erwachende neue Begierde ausgestrichen wird. Und jede erreichte Ankunft durch eine neue, ihr widersprechende Bewegung widerlegt; denn: *Etwas fehlt, der schöne Augenblick steht aus*. [...] Die dialektische Weltfahrt Fausts hat in diesen ihren fortdauernden Berichtigungen nur eine Parallele: Hegels *Phänomenologie des Geistes*.“ (Bloch 1970: 38, kursiv im Original)

58 Taylor meint, dass der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie* selbst nur unzureichend dargestellt sei: „Hegel scheint hier einer der Gefahren zum Opfer gefallen zu sein, denen dialektische Argumente ausgesetzt sind, der Gefahr nämlich, dem betreffenden Objekt einen Maßstab oder Standard vorauszusetzen, der, obgleich er tatsächlich noch offen ist, uns geradewegs zu unserer Schlußfolgerung führt, und dies auf Kosten überanstrengter Glaubwürdigkeit schon am Ausgangspunkt.“ (Taylor 1978: 202) Demgegenüber

Ausgangspunkt ist die vom Verstand festgestellte Identität von Subjekt und Objekt der Erkenntnis:

„In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre, etwas anderes, als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm [...]. Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen frühern Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist, denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre.“ (Hegel 2010: 134)

In dem in der *Phänomenologie* auf das Kapitel *Bewußtsein* folgende Kapitel *Selbstbewußtsein* findet sich nun einer der wirkmächtigsten Gedanken Hegels: die Dialektik von *Herr und Knecht*, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Zu Beginn des Kapitels hält Hegel fest, dass nun, wo die bisher beschriebene Entwicklung im Selbstbewusstsein kulminiert ist, „das einheimische Reich der Wahrheit“ (Hegel 2010: 135) erreicht sei. Ausgangspunkt dessen ist die Erkenntnis der „Einheit der beiden Relata ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘“ (Emundts/Horstmann 2002: 48) bzw. die Tatsache, „daß das Subjekt jetzt um sich selbst als autoritative Quelle seines Wissens von der Welt wissen kann“ (Honneth 2014: 189). Zwar ist das Selbstbewusstsein das Ergebnis der vorhergehenden Entwicklungsstufen des Bewusstseins; Hegel betont aber, dass diese „als Momente des Selbstbewußtseins“ (Hegel 2010: 135) in ihm *aufgehoben*⁵⁹ sind. Das Bewusstsein, so Schnädelbach, „begreift, daß es als Bewußtsein die spekulative Grundfigur der ‚Identität von Identität und Nichtidentität‘ exemplifiziert“ (Schnädelbach 2013: 63): Selbstbewusstsein und Bewusstsein sind einerseits identisch, da das Selbstbewusstsein sich selbst im bzw. als Bewusstsein erkennt.⁶⁰ Andererseits sind beide unter-

verweist Taylor auf die stärker laborierte Argumentation dieses Übergangs in Hegels *Wissenschaft der Logik* (vgl. ebd.).

59 Aufhebung hat bei Hegel eine mehrfache Bedeutung: „einmal Aufhebung als Beseitigung oder Liquidation und zum anderen als ein Bewahren, welches das, was negiert wird, festhält in der neuen Qualität, die durch Negation aus ihm hervorgeht“ (Adorno 1973: 198). Dementsprechend sind auch die Erkenntnisse der „überwundenen“ Stufen des Bewusstseins im Selbstbewusstsein zwar zurückgelassen, jedoch noch immer präsent. Schmidt am Busch arbeitet drei Bedeutungen des „Aufhebens“ heraus: „*negare*, *conservare* und *elevare*“ (Schmidt am Busch 2002: 33, kursiv im Original): verneinen, bewahren und erheben.

60 Stekeler-Weithofer fasst die sprachliche Dimension dieser Konstellation wie folgt: „So steht bei Hegel das Wort ‚Bewußtsein‘ im allgemeinsten Gebrauch über den Wörtern ‚sinnliche Gewißheit‘, ‚Verstand‘ oder ‚Geist‘, zugleich aber auch,

schieden, da das Selbstbewusstsein dem Bewusstsein Objekt ist, dem äußeren Gegenstand in den vorherigen Bewusstseinsstufen entsprechend. Es findet nun, da das Selbstbewusstsein kein Gegenstand wie ein beliebiges anderes Ding der Außenwelt ist, eine „Verdopplung des Selbstbewusstseins“ (Hegel 2010: 141) statt: „Es ist ein *Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*“ (ebd.: 142, kursiv im Original) – erst jetzt hat das Bewusstsein tatsächlich den Stand des Selbstbewusstseins erreicht und erst jetzt kann es einen Begriff von *Geist* entwickeln: Geist ist „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseins, die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (ebd., kursiv im Original). Hegel beschreibt, dass sich nun der im Kapitel *Kraft und Verstand* beschriebene Prozess erneut, diesmal im Bewusstsein selbst abspielt und letztlich zur wechselseitigen Anerkennung der Selbstbewusstseins führt (vgl. ebd.: 144) – „*Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.*“ (ebd., kursiv im Original) Dies geschieht jedoch nicht ohne weiteres: Zunächst kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen beiden, in der „sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“ (ebd.: 146, kursiv im Original). In diesem Kampf zeigten sich „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*“ (ebd.: 147f., kursiv im Original). Da eines der Bewusstseins im Kampf schließlich, um sein Leben nicht zu verlieren, aufgegeben hat, zeigte es sich als vom Leben abhängig, also unselbständig, weshalb es sich dem anderen unterwarf, dem Herrn, der im Kampf gesiegt hat, in dem er sein Leben aufs Spiel setzte.

Diese Konstellation hat durchaus komplexe Folgen. Der Herr bezieht sich auf die Dinge der Außenwelt ausschließlich durch den Knecht, den er zwischen sich und die Dinge der Außenwelt „eingeschoben“ (ebd.: 149) hat. Der Knecht hingegen bearbeitet die Dinge bzw. „die Seite der Selbständigkeit“ (ebd.) der Dinge. Herr und Knecht können sich gegenseitig kein „eigentliches Anerkennen“ (ebd.) ermöglichen: Es „fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Andern tue“ (ebd.), es ist „ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“ (ebd.). So meint

differenzierend, *neben* ihnen, so wie das deutsche Wort ‚Kater‘ über und neben dem Wort ‚Kater‘ [...] steht [...]. Das heißt, mit den Wörtern ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Vernunft‘ und ‚Geist‘ werden Aspekte (‚Gestalten‘) des Bewusstseins unterschieden“ (Stekeler-Weithofer 2014: 207, kursiv im Original).

Taylor, dass eine Anerkennung des Herrn durch den Knecht für jenen „wertlos“ sei: „[D]er Herr kann sich nicht wirklich in ihm erkennen“ (Taylor 1978: 211), da der Knecht, der durch die Niederlage im Kampf sich als unselbständig und somit nicht als ebenbürtiges Selbstbewusstsein erwiesen hat, für den Herrn kein gleichberechtigtes Gegenüber darstellt.

Sowohl der ungleiche Bezug auf die Dingwelt als auch die Asymmetrie der Beziehung zwischen beiden führt aber allmählich zu einer „Umkehrung“ (ebd.: 211) des Verhältnisses zwischen Herr und Knecht; obwohl der Herr als Sieger aus dem Kampf um Anerkennung hervorging, zeigt sich im Verlauf, dass „[d]ie *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins [...] das *knechtische Bewußtsein* [ist]“ (Hegel 2010: 150, kursiv im Original). Dies liegt zum einen an der im Kampf gefühlten Todesangst des Knechts; durch die Angst „um sein ganzes Wesen“ (ebd.) ist der Knecht „innerlich aufgelöst worden“ (ebd.), „alles Fixe hat in ihm gebebt“ (ebd.). Die Folge: Der Knecht kann „sich von seinem besonderen Selbstbezug trennen, während der siegreiche Herr sich darin eher erhärtet“ (Taylor 1978: 212). Mit anderen Worten: Der Knecht nähert sich in der Todesangst dem Allgemeinen an, indem er sich von seiner Individualität löst. Der zweite Grund für die letztendliche Überlegenheit des Knechtes liegt in der Arbeit: Das zunächst unterlegene Bewusstsein, so Hegel, „[kommt] [d]urch die Arbeit [...] zu sich selbst“ (Hegel 2010: 150f.). Der Knecht bearbeitet die Dinge, darf sie aber nicht konsumieren – dies bleibt dem Herrn vorbehalten. Er selbst jedoch erkennt die Selbständigkeit der Dinge und darin auch seine eigene: „[D]as arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner Selbst*.“ (ebd.: 151, kursiv im Original) Der Knecht erkennt sich in den Dingen der Außenwelt wieder und kann sich schließlich auch „in der natürlichen Umgebung erkennen, wenn er sie gemäß seinem eigenen Plan bearbeitet, denn indem er das tut, erreicht er eine weitere ständige Negation, eine Reflexion seiner selbst“ (Taylor 1978: 213), die im Gegensatz zur Todesangst von Dauer ist.

Insbesondere in Anschluss an Marx wird die Beziehung von Herr und Knecht üblicherweise als soziale Beziehung, also als Beziehung zwischen zwei Individuen gedeutet – eine Interpretation, die angesichts der Rollenbezeichnungen naheliegt. Stekeler-Weithofer allerdings schlägt eine andere Interpretation vor, nach der Herr und Knecht für verschiedene Aspekte eines innerpsychischen Verhältnisses stehen: „Hintergrund dieser Herr-Knecht-Allegorie ist sicher das uralte Bild vom Bewußtsein als Herr über den Leib“ (Stekeler-Weithofer 2014: 221), wodurch der Knecht, „der arbeitende Leib“ (ebd.: 229), schließlich über den planenden Verstand als den Herrn siegen würde, also „[...] strukturell der Herr des Verfahrens

[...], nicht etwa das für sich allein kraftlose Selbst oder Bewußtsein“ (ebd.). In dieser Auseinandersetzung „zwischen dem bloßen Denken und einem bloß unmittelbaren Begehren“ (ebd.: 232) muss das Denken „die Anerkennung des realen Begehrens und Tuns erring[en], also das Begehren sozusagen umleite[n]“ (ebd.). Somit ginge es im Selbstbewusstseinskapitel darum, „Arbeit bzw. Handlungen als Ausführung von Absichten durch Umleitung eines Begehrens zu begreifen“ (ebd.: 233). Auf eine ähnliche Interpretation bei Armstrong-Kelly verweist Fetscher ebenso wie auf die Möglichkeit einer dritten Deutung, „in der die beiden anderen miteinander verschmelzen“ (Fetscher 1975b: 15). Darin ginge es dann um die

„gegen die eigne Sinnlichkeit (Begierde) gerichtete[n] Tätigkeit sowohl des Herrn (der seine Anhänglichkeit ans Leben = Feigheit überwinden muß) als auch des Knechtes (der seine ‚Begierde hemmt‘, indem er das Produkt bearbeitet, statt es direkt zu konsumieren und der seine natürliche Trägheit und Ungeschicklichkeit ‚wegarbeiten‘ muß)“ (ebd.).⁶¹

Der Arbeit – neben Sprache eine der beiden Formen von Entäußerung⁶² (vgl. Hegel 2010: 234; Röttgers 2007: 5166f.) – kommt also in der Umkehrung des Verhältnisses eine Schlüsselstellung bei Hegel zu: Durch Arbeit gleicht der Knecht sich und die Außenwelt – die dem Herrn nicht ebenso zugänglich ist wie dem Knecht – an. Schmidt am Busch macht deutlich, dass das Resultat von Arbeit nicht zwangsläufig ein Gegenstand sein muss, sodass mit Hegels Arbeitsbegriff auch immaterielle Produktion erfasst werden könne⁶³ (vgl. Schmidt am Busch 2002: 39). Skrandies bemerkt mit Schmidt-Noerr, dass Arbeit bei Hegel als grundlegende Tätigkeit zu betrachten ist: „Die ‚Arbeit‘ ist das, worin die einzelnen Tätigkeiten gründen. Arbeit ist der Prozeß der geistigen Durchdringung der Welt, der Aneig-

61 Fetscher äußert sich hierzu im Zusammenhang mit der Hegelinterpretation Kojévés, dem er eine „einseitig soziale Interpretation der *Phänomenologie*“ (Fetscher 1975b: 14, kursiv im Original) attestiert.

62 Blasche identifiziert zwei verschiedene Sinnebenen von *Entäußerung* bei Hegel: „Ausdrücklich als E[ntäußerung, K. R.] werden in einem doppelten Sinne das durch die Arbeit hervorgebrachte ‚Sein‘ (‚Dasein‘) und dessen Weggabe (im ‚Tausch‘) bestimmt.“ (Blasche 2004b: 549) Davon ist der Begriff der „Entfremdung“ abzuheben: Diese „ist das dialektische Moment des Selbstverlustes im geistigen Selbsterfahrungsgang.“ (Blasche 2004c: 550)

63 Schmidt am Busch entwirft seine Betrachtungen zu *Hegels Begriff der Arbeit* im Wesentlichen anhand des Systementwurfs von 1805/1806. Inwiefern auf dieser Grundlage ein abschließendes Urteil über *den* Begriff der Arbeit *bei Hegel* gefällt werden können, kann hier nicht geklärt werden.

nung der Welt und der menschlichen Möglichkeiten“ (Schmid-Noerr zit. n. Skrandies 2015: 28)⁶⁴, sodass *Arbeit* letztlich ein überaus allgemeiner Begriff – und so möglicherweise mit *Handeln* gleichzusetzen – ist. Darüber hinaus ist die Interpretation des Aspekts der Arbeit in der hegelschen Philosophie, wie Schmidt am Busch zeigt, heftig umstritten (vgl. Schmidt am Busch 2002: 14f.). Dass Arbeit bei Hegel eine wesentliche Rolle spielt, ist hingegen unbestritten. So schreibt auch Adorno, dass bei diesem „die Welt selber, in der die Menschen leben, eigentlich eine Welt der Arbeit ist und daß von diesem Moment der Arbeit nicht abgesehen werden kann“ (Adorno 2015a: 114). Dies gilt offensichtlich für die menschliche Kultur, lässt aber auch die klassische Unterscheidung von Natur und Kultur brüchig werden, da es „eigentlich überhaupt keine Natur gibt, die nicht, sei es auch bloß negativ, die Spur der menschlichen Arbeit trägt“ (ebd.). Diese „welt-schaffende“ Bedeutung von Arbeit steht in engem Zusammenhang mit dem in der *Phänomenologie* dargestellten Lauf der menschlichen Geschichte als Geschichte des sich selbst entfaltenden und sich selbst erkennenden Geistes. Hegel schreibt, dass zum Bewusstsein „die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit“ (Hegel 2010: 34) gehören, die dann wiederum in den verschiedenen Erfahrungsstufen des Bewusstseins in stetigem Wechsel zusammenzuführen sind: „Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.“ (ebd., kursiv im Original) Diese Aufhebung der Selbstentfremdung des Geistes wird nun ebenfalls als *Arbeit* gekennzeichnet. Es handelt sich hierbei um die „Arbeit des Begriffs“. Nur durch diese Bewegung seien „[w]ahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht“ (ebd.: 61) zu gewinnen.⁶⁵ Dementsprechend ist sie grundlegendes Kennzeichen der Philosophie: „Das *letzte* Ziel und *Interesse* der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen.“ (Hegel 1971: 455, kursiv im

64 Skrandies betont, dass Arbeit im Kontext der Herr-Knecht-Dialektik wesentlich „einer geistig-philosophischen Bestimmung des Bewusstseins“ (Skrandies 2015: 29) folge und somit im Grunde „einer Politisierung entzogen“ sei. Eine solche Thematisierung erfolge erst in den Grundlinien der Philosophie des Rechts (vgl. ebd.: 29).

65 Adorno beschreibt die Arbeit des Begriffs als „Arbeit des Subjekts, mit anderen Worten: eine Leistung des erkennenden Menschen“ (Adorno 2015a: 66) und folgert, dass dieser Erkenntnisprozess kein rein geistiger sein kann, sondern „[...] zugleich ein Prozeß [ist], der seiner eigenen Logizität nach über den abstrakten Gedanken hinausweist und sich sättigt mit den Erfahrungen, an denen man eigentlich steht“ (ebd.: 67).

Original) Insofern ist der Stellenwert der Arbeit in ihrer Bedeutung für das Individuum wie auch für die Entfaltung des Geistes und damit für Kultur und Gesellschaft in der hegelschen Philosophie kaum zu überschätzen.

Ähnlich zentral ist Arbeit für die Betrachtung von Staat und Gesellschaft. Hegel unterscheidet strikt zwischen beiden: So ist der Staat „durch das Allgemeine vermittelt“ (Hegel 2017: 343); die Individuen sehen in ihm von ihren persönlichen Interessen ab, um allgemeine Interessen zu bestimmen (vgl. ebd.). In der bürgerlichen Gesellschaft jedoch geht es allein um die individuellen Interessen; entscheidend ist die „privatrechtliche Stellung des zum *bourgeois* gewordenen Bürgers“ (Riedel 2007: 8727, kursiv im Original). Gesellschaftliche Integration wird wesentlich vermittelt über das „System der *Bedürfnisse*“ (Hegel 2017: 346, kursiv im Original): „[d]ie Vermittlung des *Bedürfnisses* und die Befriedigung des *Einzelnen* durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der *Bedürfnisse aller Übrigen*“ (ebd., kursiv im Original).⁶⁶ Der gesellschaftliche Zusammenhang wird durch die Abhängigkeit der Individuen von der Arbeit anderer – die moderne Arbeitsteilung – gestiftet und führt über die Angleichung der Arbeitsgewohnheiten letztlich auch zu einer Angleichung der Gewohnheiten in kulturellen Dingen. (vgl. ebd.: 349ff.) Es entsteht eine „*praktische Bildung*“ (ebd.: 352, kursiv im Original), die „[...] in der Gewohnheit und in dem Bedürfnis der Beschäftigung [besteht]“ (ebd.) – Arbeit schafft im Individuum das Bedürfnis ihrer selbst und wird zur Differenzkategorie von *Gebildeten* und *Barbaren* (vgl. ebd.). Die Arbeitsteilung als Folge der „Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse“ (ebd.) vergrößert die gegenseitige Abhängigkeit der vergesellschafteten Individuen immer stärker – die Integration beschleunigt sich. Sie ermöglicht eine Mechanisierung einzelner Arbeitsgänge und damit auch die zunehmende Übernahme körperlicher Arbeiten durch Maschinen. Die Idee eines Systems der Bedürfnisse zeigt offensichtliche Parallelen zur Theorie der „unsichtbaren Hand“ (Smith 1974: 371) des Marktes, durch die das Verfolgen der individuellen Interessen letztlich zum Wohl der gesamten Gesellschaft führen soll (vgl. ebd.: 3): „[I]ndem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, [produziert und erwirbt] er eben damit eben damit für den Genuß der Übrigen [...].“ (Hegel 2017: 353)⁶⁷

66 Offenbar setzt bereits Hegel die Arbeit, wenn er deren gesellschaftliche Organisation thematisiert, einer Form von Arbeit gleich, in der für einen anonymen Markt produziert wird.

67 Zum Zusammenhang der „List der Vernunft“ bei Hegel und der „unsichtbaren Hand“ bei Smith vgl. Stapelfeldt 2012: 87.

Bedingung für das Gelingen des Systems der gegenseitigen Abhängigkeit sind die individuellen Unterschiede. Da sie natürlichen Ursprungs sind, sind Forderungen nach Gleichheit Hegel zufolge verfehlt; sie bedingen die Schichtung der Gesellschaft in Stände – Rohstoffgewinnung, Weiterverarbeitung sowie Politik und Verwaltung. (vgl. Hegel 2017: 354f.)⁶⁸ Erst die Angehörigkeit zu einem der Stände – und damit eine Zuordnung zu einem Beruf – erlaubt es einem Individuum, „etwas Substantielles“ (ebd.: 360) zu sein. Gehört es keinem Stand an, ist es „eine bloße Privatperson und nicht in wirklicher Allgemeinheit“ (ebd.), wodurch es letztlich seinen Begriff, nämlich Individuum zu sein, verfehlt. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt zu einer „Anhäufung der Reichtümer“ (ebd.: 389, kursiv im Original) auf der einen und „Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ (ebd., kursiv im Original) auf der anderen Seite. Folge ist die Entstehung des *Pöbels*, der sich zunächst durch Armut, mehr noch aber dadurch auszeichnet, „daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht“ (ebd.: 390). Für die Bekämpfung von Armut erwägt Hegel zwei Alternativen: So könnte dies geschehen, „ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre“ (ebd.); oder die Bedürftigen werden dazu angehalten, sich durch ihre Arbeit zu ernähren, was allerdings ebenfalls negative Folgen nach sich ziehen würde: „[S]o würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert.“ (ebd.) Zwar darf den Individuen im Sinne ihrer Menschenwürde der Zugang zu Arbeit nicht verwehrt werden. Allerdings führt eine Beschäftigung aller Individuen tendenziell zu einer Überproduktion von Waren. Dieser Widerspruch treibt „die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus[...]“ (ebd.: 391), sodass sie nun nach Absatzmärkten in anderen Ländern streben muss, was im Ergebnis auch zur Kolonisierung anderer Länder führt (vgl. ebd.: 392). Letztlich bedeutet dies, dass eine bürgerliche Gesellschaft kaum für sich selbst bestehen kann; dass Marx eine an Hegel anknüpfende Theorie der Überwindung der bürgerlichen

68 Ähnliche Ideen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen natürlich bedingten individuellen Unterschieden und jenen, die in gesellschaftlichen Hierarchien und Prozessen zum Ausdruck kommen, finden sich bereits bei Locke (vgl. Jonas 1981a: 83f.).

Gesellschaft ausarbeiten kann, liegt nicht zuletzt an den hier angebotenen Anknüpfungspunkten, die die ökonomischen Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft andeuten. Sowohl die Idee der zwangsläufigen Überproduktionskrise als Folge kapitalistischer Produktion als auch die Idee, dass die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaustreibt, die zentrale Aspekte der späteren marxischen Theorie bilden werden, sind also bei Hegel bereits anzutreffen.

Von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung ist auch die Ausarbeitung der Dialektik durch Hegel, die sein Werk durchzieht und deren philosophisches Kernstück ist; so ist „[d]as Verständnis der D[ialektik, K. R.] HEGELS [...] das seiner Philosophie“ (Kohlenberger 2007: 4109). Dialektik ist als Methode eng mit dem thematisierten Inhalt verknüpft: „D[ialektik, K. R.] ist nicht als formale Methode, sondern als ‚Gang der Sache selbst‘ zu begreifen“ (ebd.), wie bei der Betrachtung der *Bewegung des Begriffs* ersichtlich wird. Durch die Entfaltung des Begriffs eines Gegenstandes wird innerhalb desselben ein Widerspruch offenbar, der die Unzulänglichkeit des Begriffs selbst deutlich macht – so geschehen in den einzelnen Formen des Bewusstseins, in welchen das Bewusstsein die eigene Beziehung zur Welt auf immer neue Weise zu fassen versuchte, bis es einen Punkt erreichte, an dem eben diese Weise nicht aufrechterhalten werden konnte und zugunsten einer neuen Betrachtungsweise aufgegeben werden musste. In den Worten Adornos: „Der Begriff wird solange hin- und hergewendet, bis sich ergibt, daß er mehr ist, als er ist. Er geht in die Brüche, sobald er auf sich beharrt, während doch nur die Katastrophe solcher Beharrung die Bewegung stiftet, die ihn in sich zu einem anderen macht.“ (Adorno 1969: 150f.) Der Gegenstand und der zugehörige Begriff sind, so wird gezeigt, nicht identisch; das Herausarbeiten des Nichtidentischen bringt ihn dazu, sich weiterzuentwickeln. Durch dessen Integration werden die Aufhebung des bestehenden und die Etablierung eines „höheren“ Begriffs erreicht, der seinerseits wiederum aufs Neue mit dem gemeinten Gegenstand zu konfrontieren ist. Hegel beschreibt dieses Vorgehen als vernünftige Betrachtung, durch die das Wesen der Dinge begriffen werden kann: „Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig“ (Hegel 2017: 85). Hier schließt Hegel unmittelbar an Kant und die von ihm inszenierte kopernikanische Wende an, in deren Folge das Verhältnis zwischen Erkennendem und zu Erkennendem neu bestimmt wird. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die Wissenschaft: „[D]ie Wissenschaft hat nur

das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen.“ (ebd.)

Bei der reflektierenden Betrachtung der Dinge trifft man notwendig auf Widersprüche – dies ist eines der zentralen Ergebnisse der Philosophie Kants. Kant schloss, dass die Vernunft, da sie sich in diese Widersprüche verstrickt, nur begrenzt als Medium der Erkenntnis taugt, während seine Nachfolger, so auch Hegel, genau an diesem Punkt ansetzten und diese Widersprüche als Bedingung für eine Weiterentwicklung des Denkens erkannten: „[D]er Widerspruch selber: der zwischen dem festgehaltenen und dem bewegten Begriff, wird zum Agens des Philosophierens.“ (Adorno 1969: 86) Widerspruchlos, so Adorno, sei das Denken „nur als ausgeführte Totalität [...], nicht aber in den einzelnen Schritten“ (Adorno 2015a: 45). Die widerspruchsfreie Totalität kann als Telos der hegelschen Philosophie begriffen werden – bzw. Hegel zufolge der Philosophie insgesamt. Endpunkt wäre dementsprechend eine Erkenntnis des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt, Geist und Materie, in der kein Widerspruch mehr auftaucht; der Geist hätte sich durch Erkenntnis der allumfassenden Vernunft vollends in der Welt entfaltet. So ist Geist bei Hegel „nicht abgespaltenen subjektiver Gedanke, sondern real, und damit seine Bewegung die reale Geschichte“ (Adorno 1969: 159): Menschheitsgeschichte und Philosophie sind bei Hegel identisch, wobei zu bedenken ist, dass das auf diese Weise konstruierte Subjekt-Objekt wesentlich Subjekt, also vom Geist bestimmt ist (vgl. ebd.: 25). Es ist der Geist, der die Geschichte sich fortentwickeln lässt, auch wenn dies zwar durch das Handeln der Individuen, diesen jedoch unbewusst, geschieht – nicht durch deren Ideen, sondern „durch ihre Interessen, Bedürfnisse, Triebe, durch selbstsüchtige Zwecke und Leidenschaften“ (Jaeschke 2016: 377). Die Vernunft setzt sich in der Geschichte – wieder sei an Smiths „unsichtbare Hand“ erinnert – mittels „List“, hinter dem Rücken der Individuen durch, die ihre eigenen Bedürfnisse verfolgen (vgl. Adorno 1969: 55f.).

Die Thematisierung des Geistes erfolgt in der *Phänomenologie* im Anschluss an die Stadien der Vernunft: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“ (Hegel 2010: 324) Hegel entfaltet – analog zu den Entwicklungsstufen der vorherigen Stadien des Geistes – den Begriff des Geistes in verschiedenen Stufen, die hier direkt auf geschichtliche Epochen Bezug nehmen: die erste ist die Sittlichkeit, die zunächst auf die griechische, dann auf die römische Antike Bezug nimmt (vgl. Schnädelbach 2013: 73f.): „Das Ergebnis ist eine Welt, in der sich Allgemeines und Besonderes, rechtliche Gleichheit und gelebte

Individualität unvermittelt gegenüber stehen“ (ebd.: 74); es zeigt sich eine „Entfremdung“ zwischen Individuum und Gesellschaft, der mit Bildung zu begegnen ist, die dann als Aneignung bzw. als Wiederaneignung der entfremdeten Welt (vgl. Jaeschke 2016: 176; Ritz 2007: 5198) zu verstehen ist. Wenn Hegel schreibt, dass Pädagogik dem Menschen helfen soll, „seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln“ (Hegel 2017: 302), so ist damit genau dieser Umstand der Weltaneignung gemeint: Die zweite Natur ist letztlich die gesellschaftliche Umwelt des Individuums, die ihm fremd gegenübersteht und die es sich aneignen muss (vgl. Funke 2007: 21815).

Hegels Auseinandersetzung mit diesem Thema bezieht sich zunächst auf Mittelalter und frühe Neuzeit, bevor ausführlich die Aufklärung thematisiert wird (vgl. Jaeschke 2016: 176), in der vor allem die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Glaube ins Zentrum rückt: „[D]er Glauben‘ [hat] durch die bloße Reaktion auf die Angriffe der Aufklärung schon die Schlacht verloren [...]“ (Brauer 2014: 482), da damit die Legitimität einer Auseinandersetzung nach Maßstäben der Vernunft bereits anerkannt ist. Der Kampf wird bei Hegel schließlich „eindeutig zugunsten der Aufklärung gelöst“ (ebd.: 485). Infolge der Aufklärung, so Hegel, „ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden“ (Hegel 2010: 435, kursiv im Original). Die Aufklärung also schafft die Voraussetzungen für eine umfassende Selbsterkenntnis des Geistes: „[E]r ist das Selbstbewußtsein, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst, das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseins von sich ist.“ (ebd., kursiv im Original)

Diese absolute Freiheit drückt sich weltpolitisch in der Französischen Revolution aus. Dabei beruht sie auf christlichen Grundsätzen: Erst das Christentum hat Freiheit (als Erlösung) allen Menschen zuerkannt, während Freiheit in der Antike nur wenigen Individuen zuteilwurde. Die Revolution setzt – auch wenn sie zunächst keine dauerhaften Institutionen etablierte (und den von Hegel gefürchteten Terror verursachte)⁶⁹ – neue

69 Hegel setzte sich intensiv mit der Jakobinerherrschaft auseinander. Auf diese bezieht sich etwa die Aussage „*Verdächtig werden* tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des *Schuldigseins*, und die äußerliche Reaktion gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trocknen Vertilgen dieses seienden Selbsts, an dem sonst nichts wegzunehmen ist, als nur sein Sein selbst.“ (Hegel 2010: 440, kursiv im Original) Hobsbawm zeigt, dass die sich aus der Kriegführung ergebenden Notwendigkeiten sowie ihre letztlich auf Durchsetzung besitzbürgerlicher Interessen gerichtete

Maßstäbe, an denen sich traditionelle Institutionen messen lassen mussten. (vgl. Ritter 2015: 28ff.) Ritter zeigt, dass die Gedanken zum Staatsrecht in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* einen Versuch Hegels darstellen, „das revolutionäre Prinzip der Freiheit als Recht aus dem politischen Kampf herauszuholen“ (ebd.: 38), sodass letztlich „der Staat [...] die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (Hegel 2017: 406) und damit den Ausgleich von allgemeinen und besonderen Interessen darstellt (vgl. ebd.: 407f.). Ritter zufolge sind es diese Ideen, die später „zur Verwerfung seiner Philosophie als reaktionär und als Staatsvergottung führen“ (Ritter 2015: 69) – und den an Hegel anschließenden Junghegelianern „ihre Themen als Religions-, Staats- und Ökonomiekritik vor[geben]“ (Blasche 2004c: 551).

Im Anschluss an das Kapitel zur Aufklärung erscheint dasjenige zur *Religion*. Jaeschke bezeichnet dessen Bedeutung als „umstritten“ (Jaeschke 2016: 178); Schnädelbach meint, dass die Existenz dieses Kapitels „schwer zu erklären“ (Schnädelbach 2013: 76) sei, „zumal Hegel selbst einräumt, daß auf allen bisherigen Bewußtseinsstufen auch immer die diesen Stufen entsprechenden Religionsformen präsent und thematisch gewesen seien“ (ebd.). Fulda greift diesen Anwurf Schnädelbachs explizit auf (vgl. Fulda 2014: 601, Anm. 2) und verweist darauf, dass für die Explikation des *absoluten Wissens*, das im abschließenden Kapitel behandelt wird, „spezifische Erfahrungen, die nicht ohne ein religiöses Selbstbewußtsein zu machen waren“ (ebd.), vonnöten sind. Nach Jaeschke geht es Hegel hier darum darzustellen, dass die religiöse „Vorstellung“ defizitär, da „noch nicht Denken in Begriffsform“ (Jaeschke 2016: 181), sei. Demnach sei diese Auseinandersetzung mit dem Christentum „eine scharfe Kritik“ (ebd.) desselben.

Ähnlich wie im Fall des Religionskapitels wurde auch die Notwendigkeit des Abschlusskapitels bezweifelt. Gegen die verbreitete Auffassung, dass das Kapitel zum *absoluten Wissen* lediglich ein Resümee der bisher ausgearbeiteten Inhalte der Phänomenologie darstelle, richtet sich Fulda; Hegel selbst antizipierte den Kritikpunkt einer „zu geringe[n] Ausführlichkeit“ (Fulda 2014: 603) dieses Kapitels. Nach Taylor bezeichnet das absolute Wissen „die endgültige Einheit von Subjekt und Objekt [...] oder – von einem anderen Standpunkt aus betrachtet – die Einheit des endlichen und des unendlichen Subjektes oder der absoluten Substanz und der Subjektivität“ (Taylor 1978: 284). Diese Einheit ist tendenziell bereits in der Religion vorhanden, findet aber erst in deren Überwindung ihre endgülti-

te Politik die Jakobiner von den Unterschichten und von politischen Idealen entfremdete, was letztlich zur *La Terreur* genannten Periode der Französischen Revolution führte (vgl. Hobsbawm 2004: 142).

ge Form: in der Wissenschaft. Wissenschaftswissen ist „diejenige Form des Wissens, die er [Hegel, K. R.] am Ende der Aufklärung geschichtlich verwirklicht sieht“ (Jaeschke 2016: 181). Das Absolute ist nun, wie von Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie* geschrieben, „am Ende das [...], was es in Wahrheit ist“ (Hegel 2010: 22, kursiv im Original). Die Entwicklung ist an einem Endpunkt angelangt, an dem „das Wahre [...] das Ganze“ (ebd.) ist – die Wahrheit der geistigen Bewegung zeigt sich, nachdem sie sich durch ihre Widersprüche fortentwickelt hat, bis sie das Stadium des absoluten Geistes als ihre definitive Wahrheit erreicht hat und es keine Erfahrungen mehr gibt, die eine Weiterentwicklung möglich bzw. nötig machen.

2.2 Dialektik und Gesellschaftstheorie nach Hegel: Materialismus

*I'm enslaved by the living space
By the walls, roofs and the working place
I'm enslaved by the games we play
No matter what I do, I will still sell myself.
– The (International) Noise Conspiracy*

Im Deutschen Idealismus, so wurde gezeigt, steht die Befassung mit dem *Geist* im Mittelpunkt. Eine Auseinandersetzung mit den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen fand demgegenüber nur marginal statt. Wo diese doch thematisiert werden – etwa in Hegels *Rechtsphilosophie* – geschieht dies meist in affirmativer Weise. Materialistische Philosophie macht deutlich, wie sehr die Gesellschaft insgesamt, aber auch die Philosophie durch die kapitalistische Wirklichkeit determiniert werden: Sozialer Umgang, materielle Außenwelt, das Denken, schließlich das Erkenntnisvermögen selbst sind durch die kapitalistische Wirtschaft präformiert. Menschliches Denken und Handeln – individuell oder sozial – können sich immer nur unter und anhand der gegebenen Bedingungen vollziehen, was eine umfassende Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Kapitalismus und damit auch der Ökonomie erfordert.

Jedoch bleibt das, was Hegel *philosophische Spekulation* nennt, auch für die materialistische Dialektik – anders als in positivistischen Denktraditionen – ein wichtiges Mittel der Erkenntnis; insofern ist auch eine materialistische Dialektik mit der idealistischen Tradition verbunden.

2.2.1 Marx – materialistische Dialektik und Fetischismus

Marx kam während seiner Studienjahre in Berlin mit dem Kreis der Junghegelianer in Berührung (vgl. Schweikard 2016: 5), mit deren Ideen er sich ebenso intensiv auseinandersetzte wie mit der von ihnen kritisierten Philosophie Hegels: „Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht“ (Marx zit. n. Schweikard 2016: 5) – gemeint ist die Philosophie Hegels. In einem frühen Text, der Einleitung *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, zeigt Marx an, dass über die von den Junghegelianern geleistete Religionskritik – die „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1953: 207) bilde – hinauszugehen sei. Er fordert: „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren.“ (ebd.: 208f., kursiv im Original) Marx beabsichtigte, eine von der Religionskritik ausgehende Kritik der gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse zu entwickeln. Im Rahmen eines solchen Vorhabens habe die Philosophie eine entscheidende Bedeutung: Marx macht geltend, dass man „*die Philosophie nicht aufheben* [könne, K. R.], *ohne sie zu verwirklichen*“ (ebd.: 215, kursiv im Original), während man sie andererseits nicht verwirklichen könne, „*ohne sie aufzuheben*“ (ebd., kursiv im Original). Als Ansatzpunkt benennt Marx die hegelsche Rechtsphilosophie; deren Kritik sei

„sowohl die kritische Analyse des modernen Staates als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*, dessen vornehmster, universellster zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *spekulative Rechtsphilosophie* selbst ist“ (ebd., kursiv im Original).

Marx sucht den theoretischen Ansatzpunkt zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der hegelschen Philosophie, in der bereits ausgesprochen wurde, dass die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausweist. Während Hegel es jedoch dem Staat anvertraut, die gesellschaftlichen Widersprüche zu lösen, betont Marx die grundsätzliche Parteilichkeit des Staates in gesellschaftlichen Konflikten und postuliert daher dessen Überwindung (vgl. Adorno 1974: 258f.). Marx fordert eine Theorie, die „die Sache an der Wurzel“ (Marx 1953: 216) fasst und in diesem Sinne *radikal* (von lateinisch *radix*: Wurzel) ist.

Anschließend an die Religionskritik der Junghegelianer – insbesondere Feuerbachs – formuliert Marx: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem

kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.: 216f., kursiv im Original). Die Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, bietet laut Marx die Entstehung des Proletariats infolge der industriellen Revolution: „Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eigenen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung.“ (ebd.: 223, kursiv im Original) So bezieht Marx das Proletariat in die Philosophie ein: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (ebd.: 224) Dieses enge Verhältnis von Philosophie und Politik bzw. Gesellschaft wird künftig für Marx und seine Nachfolger eine immense Bedeutung haben, wie sich noch zeigen wird.

Marx bescheinigt Hegel in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, dass in seinen Werken „eine wirkliche theoretische Revolution enthalten“ (Marx 2015: 179) sei und fordert eine Befassung mit der Frage „wie halten wir es nun mit der hegel’schen Dialektik?“ (ebd.: 129) – eine Frage, die von Arndt als „Gretchenfrage“ (Arndt 2004: 245) der marx’schen Philosophie bezeichnet wird. Marx stellt diese Frage, während er explizit auf Formulierungen Hegels zurückgreift – etwa, wenn er schreibt, dass der Kommunismus „die Position als Negation der Negation“ (Marx 2015: 129) sei. Marx zeigt, dass sich die Junghegelianer der Terminologie Hegels bedienen, dabei aber kein „Bewußtsein [...] über das Verhältnis zur Hegel’schen Dialektik“ (ebd.: 130) entwickelten – eine Ausnahme bilde hier lediglich Feuerbach. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Hegel hebt Marx an Feuerbach lobend hervor, dass dieser sich als einziger intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt, den „*wahren Materialismus*“ (ebd.: 131, kursiv im Original) begründet und den Entfremdungscharakter der Philosophie Hegels herausgearbeitet habe (vgl. Quante 2015: 318). Im Fortgang kritisiert Marx nun sowohl Hegel als auch Feuerbach, dessen Hegelkritik neue Probleme berge. Der Kommunismus als Negation der Negation sei „die nothwendige Gestalt und das Energische Princip der nächsten Zukunft, aber der Communismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft“ (Marx 2015: 129). Arndt identifiziert in diesem Satz eine doppelte Frontstellung Marx’: „*Gegen Hegel* behauptet Marx die Unabgeschlossenheit der Geschichte, die nicht an ein Ende kommt; *gegen Feuerbach* aber behauptet er, daß das Wahre Resultat einer vermittelnden geschichtlichen Bewegung sei, für welche die Figur der Negation der Negation einstehe.“ (Arndt 2004: 247, kursiv

im Original) Marx hebt zwar Feuerbachs Leistung hervor, „der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt“ (Marx 2015: 131) zu haben, also „vom Positiven, vom Sinnlich-Gewissen“ (ebd.) statt vom „Geist“ ausgegangen zu sein; doch Feuerbach fasse „die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf“ (ebd.: 132, kursiv im Original). Hegel allerdings habe mit der Negation der Negation „nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte d[es] Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen“ (ebd., kursiv im Original) sei. So geht es Marx bei der Dialektik um „die *kritische* Gestalt dieser bei Hegel noch unkritischen Bewegung“ (ebd.: 133, kursiv im Original). Marx unterstützt also einerseits die Wendung Feuerbachs zum Sinnlichen, Materiellen, weigert sich aber andererseits, die hegelsche Dialektik insgesamt zu verwerfen und plädiert für „eine kritisch aufgeklärte und materialistisch gewendete Konzeption“ (Quante 2015: 319) der Dialektik. Arndt sieht das kritische Potenzial, das Marx in der Dialektik erkennt, in der Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* begründet; mit der Dialektik fokussiert Hegel die geschichtliche Bewegung, sodass „die entfremdete Wirklichkeit als historisch gewordene und insofern auch geschichtlich zu überwindende“ (Arndt 2004: 251, kursiv im Original) begriffen wird – eine Sichtweise, die Marx' Gesellschaftsbild entscheidend prägt.

Dieser ersten Phase der Auseinandersetzung mit Hegel folgte eine spätere, in der sich Marx hauptsächlich auf die *Wissenschaft der Logik* bezieht (vgl. Arndt 2004: 255; Quante 2016: 270), wobei aber die in der ersten Phase der Hegelkritik erarbeiteten Grundlagen ihre Gültigkeit behalten (vgl. Quante 2015: 330). Marx selbst betonte in Briefen und auch im Vorwort zum *Kapital* mehrfach die Bedeutung der Philosophie Hegels für seine eigene dialektische Methode (vgl. Quante 2016: 270f.), die in engem Zusammenhang mit seiner Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft steht. Marx' Dialektik, so Stapelfeldt, sei eine „*Kritik der Hegelschen* als einer bürgerlich-bewußtlosen Dialektik“ (Stapelfeldt 2012: 132, kursiv im Original); Marx geht es um die Aufklärung der gesellschaftlichen Aspekte, die bei Hegel als *List der Vernunft* implizit und daher unaufgeklärt bleiben. In Hegels Philosophie werde „dieses allgemeine Bewußtlose [...] theoretisch reproduziert in Form unreflektierter Voraussetzungen“ (ebd.: 132f.), während Marx eine Analyse dieser Voraussetzungen unternimmt.

Aufgrund dieses engen Zusammenhangs des spezifischen historischen Hintergrunds der Entstehung der hegelschen Dialektik und ihres Inhalts

kann eine materialistische Dialektik „*keine überhistorisch gültige*, von allen bestimmten Erkenntnisgegenständen unabhängige, auf jeden Gegenstand anwendbare Methode“ (ebd.: 134, kursiv im Original) sein. Entsprechend „[kann] von Dialektik [...] nicht als Methode, unabhängig vom Inhalt, gesprochen werden“ (ebd.). Die Dialektik ist in den gesellschaftlichen Verhältnissen angelegt, in denen sich die Widersprüche abspielen; als Methode ist sie ausschließlich auf *unbewusste* gesellschaftliche Verhältnisse anwendbar – Dialektik kann also nur in einer Gesellschaft Gültigkeit beanspruchen, die unbewusst – *philosophisch* betrachtet, bei Hegel, durch die List der Vernunft, *nationalökonomisch*, bei Smith, durch die unsichtbare Hand – organisiert ist und würde den Anspruch auf die Möglichkeit von Erkenntnis verlieren, sobald eine Umgestaltung der Gesellschaft nach rationalen Maßstäben geschieht. (vgl. ebd.)

Dieser Unterschiede zum Trotz identifiziert Adorno eine entscheidende Kontinuität zwischen Hegel und Marx, da beide die Bedeutung des Objekts im Verhältnis zum Subjekt betonen: „Hegel hat [...] die gesellschaftliche Objektivität [...] immer wieder hervorgehoben, und dieses Objektivitätsmoment ist dann bei Marx vollkommen ins Zentrum gerückt.“ (Adorno 1974: 170) Bei Marx allerdings ist dieser Gedanke „verbunden worden mit einer Kritik an dem hegelschen oder idealistischen Geistbegriff, und die Objektivität, die dort eine innersubjektiv konstituierte war, ist umgeschlagen eben in die materielle“ (ebd.). Der Hauptantrieb der materialistischen Dialektik besteht in der Absage an das affirmative Moment ihres idealistischen Pendants. Adorno meint,

„daß innerhalb der Marxischen Dialektik die Erfahrung, an der sie eigentlich gebildet ist [...], im Mittelpunkt steht: daß die Welt, mit der wir es zu tun haben, und die Welt, mit der bis heute die Menschheit überhaupt es zu tun gehabt hat, eine in sich widerspruchsvolle Welt ist, und daß jene Identität, die der spekulative Begriff bei Hegel behauptet gewissermaßen in der Tasche zu haben und die in der Totalität des Systems aufgesucht wird, daß die überhaupt eine erst herzustellende sei, das heißt, daß die Herstellung einer widerspruchsslosen Verfassung der Wirklichkeit eine Sache der menschlichen Praxis ist und nicht eine Sache der Philosophie.“ (Adorno 2015a: 125)

Für Hegel ist das Wahre das Ganze; eine materialistische Dialektik wie die marxsche dagegen findet ihren Ausgangspunkt wesentlich in der Kritik dieses Ganzen – der Kritik der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft.

Adorno hebt hervor, dass der Materialismus marxscher Prägung die Abwendung vom Idealismus mit den Naturwissenschaften und den „posi-

tiven Wissenschaften“ teilt. Er arbeitet zwei Momente des Materialismus heraus und unterscheidet zwischen einem „sozial-metaphysischen Prinzip und einem positivistisch-szientifischen“ (Adorno 1974: 172) Prinzip. Während in Hegels Idealismus der Geist das zentrale Moment darstellt, aus dem heraus die Welt erkannt und erklärt wird, wird im Materialismus „[...] dem Geist die Rechnung [präsentiert], indem er ihn seiner eigenen Naturwüchsigkeit überführt und schließlich den Ursprung des Geistes und noch seiner äußersten Sublimierungen in der Lebensnot sucht“ (ebd.: 173), also in der Materie bzw. im leiblichen Aspekt des menschlichen Lebens.

In dieser Position steckt allerdings, so Adorno, eine gewisse Gefahr. Er spricht sich explizit dagegen aus, ein absolut Erstes zu postulieren, wie es in einer „*prōtē philosophía*“ (Adorno 2015a: 29) der Fall ist: Dabei handelt es sich um eine „Philosophie, die irgendwelche Urgründe sei es des Seins, sei es des Denkens angibt, aus denen mit Notwendigkeit alles andere folge“ (ebd.).⁷⁰ Konkret vor Augen hat Adorno die Entwicklung der an Marx anschließenden Philosophie, die letztlich zur „Legitimationswissenschaft des Marxismus-Leninismus“ (Elbe o. J.: 1) ausgebaut wurde. Elbe arbeitet drei unterschiedliche „Marxismen“ heraus, also drei verschiedene Traditionen der Fortführung des Werkes von Marx, wobei für die vorliegende Arbeit vor allem der Marxismus-Leninismus⁷¹ als offizielle Doktrin der UdSSR und der anderen realsozialistischen Staaten sowie der westliche Marxismus, zu dessen Vertretern Adorno gezählt wird (vgl. ebd.: 15), von Bedeutung sind.⁷² Der Marxismus-Leninismus ist nach Elbe dadurch gekennzeichnet, dass dort nicht „das *Verschwinden* der kapitalistischen Formbestimmungen, sondern ihre *alternative Nutzung*“ (ebd.: 6, kursiv im Original) angestrebt wird. Diese Entwicklung ist eng mit dem Stichwort *dialektischer Materialismus* – einer Wortschöpfung Plechanows (vgl. Knispel

70 Bei Hegel zeige sich die paradoxe Situation, dass auch er ein solches Philosophieren kritisierte, jedoch mit dem *Begriff des Begriffs* selbst ein absolut Erstes benennt und somit im Kern den Anspruch einer *prōtē philosophía* für seine Philosophie übernimmt (vgl. Adorno 2015a: 30).

71 Elbe verweist mit Labica darauf, dass durch diese Namensgebung „[i]m Marxismus [...] Engels hinter Marx [verschwindet], im Leninismus Stalin hinter Lenin.“ (Elbe o. J.: 3, Anm. 8) Der offizielle Namensgeber sage nichts über die tatsächliche Genese der Theorie aus: So sei der Marxismus in dieser Richtung „eigentlich ein Engelsismus“ (ebd.: 3).

72 Für Elbe bildet die „Neue Marx-Lektüre“ von z. B. Backhaus und (dem auch in der vorliegenden Arbeit zitierten) Heinrich eine dritte Form, die sich von den beiden erwähnten unterscheidet (vgl. Elbe o. J.: 15).

2007: 18499f.) – sowie der „dialektisch-materialistische[n] Methode“ (o. A. 1982: 28) verbunden. Diesen dialektischen Materialismus, abgekürzt *Diamat*⁷³, betrachtet Adorno als Verfallsform des Marxismus infolge des Übergangs zur „offizielle[n] Denkrei des Ostblocks“ (Adorno 1969: 20). Der so verstandene dialektische Materialismus ist Adorno zufolge „ein propagandistischer Schwindel, da in ihr [der Rede vom ‚Diamat‘, K. R.] selber bereits das Prinzip der Dialektik negiert ist, daß nämlich die Philosophie an ihren bloßen Ursprungsprinzipien eigentlich nicht genug hat“ (Adorno 2015a: 29). Die Materie bzw. – übertragen auf soziologische Begriffe – die Ökonomie wird hier laut Adorno als absolut Erstes gesetzt, wodurch die der Dialektik eigentümliche Dynamik verloren zu gehen droht (vgl. ebd.: 32). Erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt des *Diamat* ist die Vorstellung, „daß Natur und Gesellschaft [...] unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen existieren, sich nach objektiven Gesetzen entwickeln und vom menschlichen Bewußtsein mehr oder minder getreu widerspiegelt werden“ (ebd.: 28f.), sodass das „empirische[n] Studium der Tatsachen“ (ebd.: 29) zum wichtigsten Forschungsinstrument wird. Eine *Widerspiegelung* wird in einer ersten Bedeutung in gesellschaftstheoretischer Hinsicht postuliert; hier „gelten etwa politische und juristische Verhältnisse als W[iderspiegelung, K. R.] von Produktionsverhältnissen (Basis-Überbau-Theorem)“ (Ritter/Gründer/Gabriel 2007: 50514).

Eine zweite Bedeutung erfährt der Begriff *Widerspiegelung* in epistemologischer Hinsicht, wo es um „ein Entsprechungsverhältnis zwischen menschlichen Gedanken und Welt“ (ebd.) geht. Sandkühler setzt diese *Widerspiegelungstheorie* mit „der dialektisch-materialistischen, der marxistischen Erkenntnistheorie“ (Sandkühler 1975: 601, kursiv K. R.) überhaupt gleich. Er geht von einer „dialektisch-ontologischen Unterscheidung (nicht Trennung!) von Sein und Bewußtsein“ (ebd.: 617) aus und unterstreicht in Anlehnung an Lenin, dass „Denken und Sein [...] in der Einheit des Seins [unterschieden]“ (ebd.) seien – ein offensichtlicher Anklang an die hegelische Philosophie. Sandkühler spricht sich für eine eigene materialistische bzw. marxistische Erkenntnistheorie aus, die in einem komplexen Verhältnis zur Wissenschaft der politischen Ökonomie stehen und eine „*Einzeldisziplin im System* der materialistischen Dialektik“ (ebd.: 627, kursiv im Original) bilden soll. Rotermundt hingegen zweifelt in seinem prägnant betitelten Aufsatz *Materialistische Erkenntnistheorie – was soll das?* den Sinn eines solchen Unterfangens grundsätzlich an, da Erkenntnistheorie „historisch-materialistisch gar nicht betrieben werden“ (Rotermundt 1975: 630)

73 Adorno verwendet *Diamat* offenbar synonym zu *Marxismus-Leninismus*.

könne und verweist darauf, dass Marx „[...] keinen Versuch unternommen [hat], das Verhältnis von Denken und Sein an sich zu erforschen“ (ebd.: 630, kursiv im Original).

Die Frage nach einer dezidiert materialistischen Erkenntnistheorie kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Es ist lediglich zu konstatieren, dass diese Frage – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass Marx selbst keine Ausarbeitungen zum Thema hinterlassen hat – Gegenstand kontroverser Diskussion und *ein* wichtiges Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen „Marxismen“ bildet. Entgegen des oben zitierten Vorwurfs Adornos gegenüber Vertretern des Marxismus-Leninismus, ihrerseits eine „prôtē philosophía“ zu verfolgen, schreibt Eichhorn, selbst Vertreter dieser Strömung, dass „man sich diese materiell-determinierte Einheit nicht als ‚Urstoff‘ oder ‚Urgrund‘ oder als ein besonderes ‚Sein‘ hinter allem Seienden vorstellen“ (Eichhorn 1984: 110) dürfe, sondern dass es sich um eine „Gesamtheit von Zusammenhängen, von Wechselwirkungs- und Übergangsprozessen, von Prozessen der Entwicklung, des Entstehens und Vergehens“ (ebd.) handle. Wie und warum es zu gegensätzlichen Aussagen bei Adorno kommt, ist kaum zu ermitteln, zumal Adorno, wenn er über zeitgenössische Entwicklungen im Diamat schreibt, keine Quellen benennt. Anzunehmen ist, dass der Grund für diese Unterschiede gegensätzlichen Interpretationen des Werkes von Marx und nicht zuletzt der relativ starken Bezugnahme Adornos auf Hegel entstammt.⁷⁴ Becker meint, dass bereits Marx, noch mehr allerdings seine Nachfolger*innen, zu wenig reflektiert hätten, „wie eng die dialektische Methode mit Hegels idealistischem Grundansatz verwoben ist“ (Becker 1972: 10):

„Da nämlich ihre zentralen Kategorien [die der materialistischen Dialektik, K. R.] wie Gegensatz, Widerspruch, Vermittlung u. a. keine Bestimmungen einer empirisch zu legitimierenden Methodologie sein können, degenerierten sie zu methodischen Leerformeln, denn sie waren ja ihres – nur im Zusammenhang der Hegelschen idealistischen Philosophie zu rechtfertigenden – Sinnes beraubt.“ (ebd.)

74 Schnädelbach berichtet von heftigen Anfeindungen, denen Adorno in den 1960er Jahren von Seiten der studentischen Vertreter*innen des Marxismus-Leninismus ausgesetzt war (Herrschaft 2010: 454). Bauermann/Rötscher etwa werfen der gesamten Kritischen Theorie vor, Marx zu verfälschen und stören sich offensichtlich besonders an einer auf Lukács zurückgehenden Fokussierung der Kategorie der Entfremdung (vgl. Bauermann/Rötscher 1971: 1444).

Auch wenn Becker in seinen Ausführungen wesentlich eine umfassende und rigide Kritik der hegelschen wie der marxschen Dialektik betreibt⁷⁵, wird hier doch deutlich, dass die Idee der Dialektik im Idealismus verankert bleibt. Das betont auch Adorno, wenn er schreibt, dass im „Begriff des Verdinglichten [...], auch bei Marx, der ganze Idealismus noch drinsteckt“ (Adorno 2006: 221). An anderer Stelle betont er, „daß in dem Marxischen Ansatz eine Art von Selbständigkeit des Begriffs liegt, die einem primitiven materialistischen Nominalismus ganz fremd wäre“ (Adorno 1974: 262). Marx unterscheidet sich Adorno zufolge eben durch den bewussten Rückgriff auf Hegel entscheidend von anderen Materialisten seiner Zeit: „[I]m Telos, gerade in diesem Motiv der sich durch die Geschichte verwirklichenden Vernunft ist Marx sogar idealistisch gewesen“ (ebd.: 279) – Marx' Wissenschaftsverständnis erschöpft sich also nicht in bloßer Empirie, sondern enthält Anklänge an die philosophische Spekulation.⁷⁶ Hierfür steht nicht zuletzt der Anspruch der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft, der allerdings in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu den deterministischen Zügen des Materialismus liegt. Diesbezüglich schreibt Adorno:

„Ich möchte sagen, in diesem Widerspruch des Materialismus drückt sich der wirkliche Widerspruch aus, daß die Welt und gar die gesellschaftliche Welt, in der wir leben, ein in sich geschlossener Determinationszusammenhang ist, daß aber die Möglichkeit eines menschen-

75 Im weiteren Verlauf verbindet Becker diesen Aspekt mit einem Verweis auf das „Paradoxe und Irrationale“ (Becker 1972: 105) der hegelschen Theorie und ihrer Bearbeitung durch Marx. Er hinterfragt die Möglichkeit, die „Hegelsche Dialektik [...] auf Geschichte übertragen zu können“ (ebd.: 137) – dass Hegel selbst genau das tut, betont dagegen Dannemann (vgl. Dannemann 2005: 60). Das Resultat von Beckers Argumentation ist das Urteil, dass aus der konsequenten Abschaffung des Konkurrenzprinzips in Wirtschaft und Gesellschaft zwangsläufig „ein autoritärer Staatsdirigismus“ (Becker 1972: 139) resultieren müsse.

76 Heinrich verweist in diesem thematischen Zusammenhang auf die Lesart, dass im Schaffen von Marx zwei Phasen zu identifizieren sind, deren zweite nach der Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* beginnt: „Nachdem Marx nun selbst wieder Abstraktionen verwendet, tritt an die Stelle der pauschalen Kritik die *Abgrenzung* zu deren idealistisch-spekulativem Gebrauch bei Hegel. [...] Die Überwindung des Empirismus führt nicht zu einem Verzicht auf empirische Kenntnisse und Untersuchungen, sondern zum Verzicht auf die Idee, Erkenntnis bestehe jenseits jeder begrifflichen Konstruktion lediglich in der möglichst genauen Auffassung der Empirie.“ (Heinrich 2004: 263, kursiv im Original) Diese Einteilung des marxschen Werks ist nicht unüblich, aber auch umstritten (vgl. Heinrich 2018: 20)

würdigen Lebens eigentlich daran hängt, daß aus diesem Zusammenhang herausgetreten wird. [...] Das Telos, die Idee des Marxischen Materialismus ist die Abschaffung des Materialismus, das heißt, die Herbeiführung eines Zustandes, in dem der blinde Zwang materieller Bedingungen über die Menschen gebrochen wird, und in dem die Frage nach der Freiheit erst wahrhaft sinnvoll wäre.“ (ebd.: 197f.)

Dass eine solche Formulierung des Materialismus wesentlich von einer solchen verschieden ist, die die Fokussierung des Materiellen essentialistisch wendet, ist evident.

Die großen Unterschiede in der Interpretation der Werke von Marx, die zwischen der Interpretation Adornos und den Vertreter*innen des Marxismus-Leninismus auszumachen sind, sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass Adornos Marxkenntnisse wesentlich über Georg Lukács vermittelt sind. Dieser wird – vor allem im Hauptwerk seines frühen Schaffens *Geschichte und Klassenbewusstsein* – in verstärktem Maße Anleihen bei Hegel nehmen (vgl. Dannemann 2005: 59ff.) und so zu einem wichtigen Wegbereiter der Kritischen Theorie avancieren. Für Lukács und für Adorno ist *Entfremdung* eine zentrale Kategorie der eigenen Marxinterpretation, die wiederum eng mit *Arbeit* zusammenhängt. Das ist kein Zufall: *Arbeit* ist einer der zentralen Begriffe der marxischen Philosophie und bezeichnet dort die spezifisch menschliche Form des Tätigseins. So ist Arbeit „Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ (Marx 2009: 179) – damit setzt Marx die von ihm fokussierte Form der Arbeit von „den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit“ (ebd.) ab. Stattdessen geht es hier um Arbeit „in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört“ (ebd.: 179f.); die planmäßige, im Denken vorausgeplante Tätigkeit ist es, die diese menschliche Tätigkeit vom Tätigsein der Tiere unterscheidet.⁷⁷

Der bereits bei Hegel erwähnte Begriff der *Entfremdung* ist bei Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zentral; insbesondere die von Feuerbach übernommene „Kritik der religiösen Selbst-E[ntfremdung, K. R.] in Form des abstrakten absoluten Wissens“ (Ritz 2007: 5206) in der Philosophie Hegels kann als Ausgangspunkt des Entfremdungsbegriffs bei

77 Zu philosophischen Problemen der Interpretation des Arbeitsbegriffs bei Marx vgl. Vieth 2016: 164ff.

Marx angesehen werden.⁷⁸ Quante arbeitet vier Dimensionen desselben heraus: (vgl. Quante 2015: 248ff.)

- *Die Entfremdung zwischen den Arbeiter*innen und den von ihnen hergestellten Produkten* entsteht, da Arbeiter*innen im Kapitalismus Produkte für Andere produzieren: Das Produkt der Arbeit ist also Eigentum Anderer. Mészáros bezeichnet diesen Aspekt als Entfremdung des Menschen von der Natur, da das Verhältnis des Menschen zu den Produkten seiner Arbeit „sein Verhältnis zur ‚sinnlichen Außenwelt‘, zu den Naturobjekten“ (Mészáros 1973: 17, kursiv im Original) darstelle, was mit Blick auf das Entäußerungskonzept bei Hegel unmittelbar evident ist. Ebenso ist damit eine Kritik am Schein der *zweiten Natur*⁷⁹ verbunden. Marx kritisiert mit dem Begriff *Naturwüchsigkeit* – der „Metapher eines heteronomen sozialen Zustands, in dem sich die menschliche Geschichte evolutionär statt reflexiv-gesteuert vollzieht“ (Lindner 2016: 219) – die scheinbare Naturhaftigkeit und Unveränderlichkeit gesellschaftlicher Umstände, die auf diese Weise ihrer Ursprünge im menschlichen Handeln und damit den Individuen entfremdet sind. So wird „Natur“ bei Marx zum „Gegenbegriff zur ‚menschlichen Emanzipation‘“ (ebd.): Insofern menschliches Handeln und die daraus folgenden sozialen Mechanismen unaufgeklärt bleiben, haben sie den Anschein der Natürlichkeit und entziehen sich auf diese Weise der Kritik.
- Aus der Entfremdung vom eigenen Produkt folgt *Die Entfremdung zwischen Arbeiter*innen und ihrer Tätigkeit*: „Wenn also das Product der Arbeit die Entäusserung ist, so muß die Production selbst die thätige Entäusserung, die Entäusserung der Thätigkeit, die Thätigkeit der Entäusserung sein.“ (Marx 2015: 87) In diesem entfremdeten Zustand ist Arbeit „nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse ausser ihr zu befriedigen“ (ebd.: 88, kursiv im Original). Da die spezifisch menschliche Tätigkeit das Individuum zum „Verlust seiner selbst“ (ebd.) führe, ergebe sich die Konsequenz,

78 Offenbar nimmt Marx dabei auch umfassende Anleihen bei Moses Hess (vgl. Ritz 2007: 5204). Das dem Begriff zugrundeliegende Phänomen ist allerdings schon länger bekannt; so bei Rousseau: „Der Hegel’sch-Marx’sche Terminus [Entfremdung] entspricht adäquat der Situation, für die Rousseau keinen Namen hatte, die er aber ständig beschreibt.“ (Baczko zit. n. Jaeggi 2016a: 26)

79 Adorno erweitert diesen Begriff dahingehend, „daß all das, was uns als das Natürliche nun einmal so gegeben ist, [...] seinerseits nicht ein Natürliches, sondern ein bereits in sich Reflektiertes oder – materialistisch gesprochen – ein in sich bereits gesellschaftlich Vermitteltes ist, daß das, was uns als Natur entgegentritt, in Wahrheit ‚zweite Natur‘ [...] ist und nicht erste“ (Adorno 2015a: 166).

„daß der Mensch [...] nur mehr in seinen thierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck, etc. sich als freithätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Thier“ (ebd.). Während Kant noch postuliert, dass Unfreiheit im Bereich der Körperlichkeit, Freiheit im Bereich der planvollen Entscheidungen liegt, wird Marx zufolge dieses Verhältnis infolge entfremdeter Arbeit gewissermaßen umgekehrt: Arbeit wird zum Moment der Unfreiheit, während sich fortan der Bereich körperlicher Reproduktion durch scheinbare Freiheit(en) auszeichnet.

- *Die Entfremdung des Menschen vom Gattungswesen*: Die Idee des Gattungswesens bei Marx speist sich, so Quante, aus drei Quellen: Neben Motiven von Feuerbach und Hess ist dies das „von Hegel entlehene[n] Vergegenständlichungsmodell des Handelns“ (Quante 2015: 267), der Idee also, dass Handeln eine Entäußerung des Menschen darstellt, durch die er sich in der Außenwelt verwirklicht. Marx bezieht sich hier positiv auf Hegel, indem er schreibt, dass dieser „das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“ (Marx 2015: 150, kursiv im Original). Arbeit ist dementsprechend zentrales Element menschlichen Lebens: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit.“ (ebd.: 91, kursiv im Original) Allerdings, so Marx, habe Hegel ein einseitig positives Bild der Arbeit gezeichnet, da er „auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonom“ (ebd.: 151) stehe und „allein [...] die *abstrakt geistige* [Arbeit, K. R.] [anerkennt]“ (ebd., kursiv im Original). Marx dagegen fokussiert die gesellschaftliche Rahmung konkreter Tätigkeiten und schließt an die erste Dimension von Entfremdung an: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“ (ebd.: 91, kursiv im Original) Dieser Aspekt der Entfremdung kennzeichnet die „Übermacht der Welt über das Subjekt“ (Adorno 1969: 55) – die Übermacht einer Welt, die von den Menschen selbst geschaffen wurde, ihnen aber als übermächtige, selbständige Welt gegenübersteht, eben als zweite *Natur*. Dadurch, dass „die entfremdete Arbeit die Selbstthätigkeit, die freie Thätigkeit zum Mittel“ (Marx 2015: 91) der eigenen Subsistenz wird, „macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner

physischen Existenz“ (ebd.: 91f.). Das Soziale wird auf diese Weise als Element einer Zweck-Mittel-Relation definiert, das letztlich allein individuellen Interessen dient.

- *Die Entfremdung zwischen den Individuen* schließlich ist eine Konsequenz der bisher angestellten Überlegungen: „Also betrachtet in dem Verhältniß der entfremdete[n] Arbeit jeder Mensch d[en] andern nach dem Maaßstab und dem Verhältniß in welchem er selbst, als Arbeiter sich befindet.“ (ebd.: 92)

Die auf dieser Grundlage aufbauenden Ausführungen erinnern an die sozialphilosophische Interpretation der Dialektik von Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Die in Form von Lohnarbeit ausgeübte Tätigkeit sowie das aus dieser hervorgehende Produkt gehören nicht denjenigen, die jene ausführen, sondern sie gehören „[e]inem andern Wesen als mir“ (ebd.: 93, kursiv im Original), das „[...] nur der *Mensch* selbst sein [kann]“ (ebd., kursiv im Original). Folge ist die Etablierung gesellschaftlicher Machtstrukturen:

„Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältniß zu dem Gegenstand und dem Akt der Production als fremden und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhältniß in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Production zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Product zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Product, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht producirt, auf die Production und auf das Product. Wie er seine eigne Thätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Thätigkeit an.“ (ebd.: 94)

Analog zur hegelschen Konzeption von Herrschaft und Knechtschaft gibt es hier also zwei Seiten von Arbeit bzw. Tätigkeit: die unselbständige Seite – bei Hegel Knecht, bei Marx Arbeiter*in –, die die Dinge bearbeitet und die selbständige Seite – Herr oder Unternehmer*in –, die von der unselbständigen Arbeit profitiert. Wo allerdings bei Hegel der Knecht sich langfristig als „Gewinner“ erweist, da nur er durch Arbeit die Entfremdung überwinden kann, kommt es bei Marx auf Seiten der Arbeiter*innen zu einer Steigerung des Entfremdungsgefühls. Jaeggi beschreibt dies als Zusammenhang zweier Probleme: „das des Sinnverlusts, der ‚Verarmung‘ und ‚Bedeutungslosigkeit der Welt‘ und das der Ohnmacht oder Machtlosigkeit ihr gegenüber“ (Jaeggi 2016a: 32). Marx *skandalisiert* hier die Tatsache, so Jaeggi weiter, dass es sich bei dieser Entfremdung „um eine Entfremdung von Selbstgemachtem handelt“ (ebd.). In dieser Betrachtung

wird deutlich, dass Entfremdung, die bei Hegel als zwangsläufig bzw. in ihrer Bedeutung für die Entfaltung des Geistes tendenziell positiv dargestellt wird, bei Marx (zunächst) negativ konnotiert ist.⁸⁰ Eine erste Parallele gibt es allerdings hinsichtlich der Ansicht, dass die Entfremdung zu überwinden ist – bei Hegel geschieht dies durch die Erkenntnis des Erscheinens des Geistes in der Welt und die individuelle Aneignung seiner objektiven Gestalt durch Bildung, bei Marx durch bewusste gesellschaftsverändernde Praxis der konkreten Individuen. Die zweite Parallele besteht in der *Notwendigkeit* der Entfremdung. Bei Hegel ist Entfremdung Teil der Entwicklung des Geistes und dementsprechend ein nicht zu vermeidender Bestandteil – genauer: sowohl Ursache als auch Folge – geistigen Fortschritts, der gleichbedeutend mit der Geschichte der menschlichen Gesellschaften ist und in der absoluten Selbsterkenntnis des Geistes ein Ende findet. Bei Marx ist dieses Verhältnis komplexer. Um dies nachzuvollziehen, muss zunächst auf das marxsche Verständnis von Geschichte sowie auf die diesem Verständnis immanente Teleologie eingegangen werden.

Im von Marx gemeinsam mit Engels verfassten *Manifest der Kommunistischen Partei* heißt es, dass die „Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Geschichte von Klassenkämpfen“ (Marx/Engels 1997: 19) sei und sich in Stufen vollziehe – die Grundlage des *Historischen Materialismus* (ein Ausdruck, der erst nach dem Tod von Marx entstand) bzw. der *materialistischen Geschichtsauffassung*. Eine Weiterentwicklung der Gesellschaften sei auf die Widersprüche zwischen jeweils zwei dominierenden

80 Vieth meint, dass bei Marx „der Gegensatz gerecht/ungerecht auf den Gegensatz entfremdet/nicht entfremdet reduziert“ (Vieth 2016: 167) werde. Das würde allerdings bedeuten, dass Marx Entfremdung als normatives Problem verstünde. Zur Frage der Normativität bei Marx schreibt hingegen Kößler von dessen Streben nach „rückhaltlose[r] Erkenntnis“ (Kößler 2011: 31): „Diese soll nämlich – einmal mehr Webers Bestimmung der Werturteilsfreiheit so unähnlich nicht – vor allem wissenschaftlich ‚ehrlich‘ sein. Erst nach der Etablierung objektiver Einsichten sind moralische Urteile zulässig.“ (ebd.) Aufgrund des teleologischen Elements der marxschen Geschichtsbetrachtung fallen zwar Engagement und wissenschaftliche Objektivität gewissermaßen in eins (vgl. ebd.: 40f.), dennoch ist es gerade das Bemühen von Marx, den Kapitalismus objektiv zu analysieren. Für Bloch wiederum bezeichnet der oben zitierte kategorische Imperativ ein „Parteilichkeitskriterium“ (Bloch 1973: 156), an dem sich auch Wissenschaft messen lassen muss. Iorio argumentiert, dass die Normativität „in den gesellschaftlichen Tendenzen selbst“ (Iorio 2016: 211) sich verberge und daher keine normative Theorie nötig sei. Das Thema der Normativität wird – auch in Bezug auf Weber – in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 3.1.1 nochmals aufgegriffen.

gesellschaftlichen Klassen und deren Kampf zurückzuführen, „einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“ (ebd.: 20). In der bürgerlichen Gesellschaft sind diese Klassen zum einen das im Besitz der Produktionsmittel befindliche und auf die Akkumulation von Kapital zielende Bürgertum, die Bourgeoisie, zum anderen das Proletariat, also diejenigen, die ihre Arbeitskraft an die Bourgeois verkaufen, um die eigene Existenz zu sichern.

Marx prognostiziert unter dem Eindruck der immensen Armut innerhalb der Klasse der Proletarier*innen eine massenhafte Verelendung, der nur durch eine Aneignung der Produktivkräfte durch das Proletariat zu entkommen sei. Eine solche proletarische Erhebung solle nach Marx und Engels bewirken, „daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird“ (ebd.: 32). Die proletarische Revolution soll allerdings im Gegensatz zu früheren Revolutionen, eine tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzung nach sich ziehen: „Die Proletarier haben nichts von dem Ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherige Privatsicherheit und Privatversicherungen zu zerstören“ (ebd.), sodass Marx und Engels die proletarische mit einer kommunistischen Revolution identifizieren (vgl. ebd.: 33f.). Durch die Abschaffung der kapitalistischen Wirtschaftsweise soll das Proletariat die „Existenzbedingungen des Klassengegensatzes der Klassen überhaupt“ (ebd.: 43) aufheben, um „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (ebd.), zu etablieren.

Marx und Engels wollen „die allgemeine Bewegungstendenz der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung, die notwendigerweise zur kommunistischen Gesellschaft führen wird“ (Iorio 2016: 211), aufzeigen; der Übergang in eine andere, nachkapitalistische Gesellschaft – die Revolution – wird so als direkte, zwangsläufige Folge der historischen Entwicklung dargestellt. Mehr noch: Im Buch *Die deutsche Ideologie* wird das Thema der Überwindung der Entfremdung nochmals aufgegriffen.⁸¹ Hier nennen Marx und Engels zwei Bedingungen, die für eine Überwindung der Ent-

81 Eagleton verweist darauf, dass der in diesem Buch enthaltene Ideologiebegriff eng mit der Idee der Entfremdung zusammenhängt. Ähnlich wie die materielle Welt von Menschen produziert wird und diesen doch letztlich als fremde gegenübersteht, werden im Idealismus Ideen „als autonome Einheiten“ (Eagleton 2000: 85) aufgefasst, was letztlich dazu führt, „sie zu enthistorisieren und zu naturalisieren“ (ebd.: 85f.). Zur Genese des Ideologiebegriffs vgl. ebd.: 76ff.

fremdung erfüllt sein müssen. Zum einen ist dies ein hoher Leidensdruck infolge des Massenelends auf der einen und wachsenden Reichtums auf der anderen Seite. Zum anderen ist die Entwicklung der Produktivkräfte – also der Maschinen, der Arbeitsorganisation, der Bildung der Arbeiter*innen etc. – „eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“ (Marx 1953: 362) für eine Revolution. Garant dieses technischen Fortschritts ist als herrschende Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft die Bourgeoisie, die sich außerdem durch eine fortschrittliche Tendenz zum Kosmopolitismus⁸² auszeichnet und die Überwindung feudaler gesellschaftlicher Strukturen bewirkt hat: „Erst sie hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann.“ (Marx/Engels 1997: 22) Und weiter:

„Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen – welch früheres Jahrhundert ahnte, daß solche Produktionskräfte im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten.“ (ebd.: 24f.)

Die Zielrichtung der Argumentation ist klar: Zwar sind mit der bürgerlichen Gesellschaft (vermeidbares) Elend großer Teile der Bevölkerung verbunden, doch schafft sie gleichzeitig die Bedingungen dafür, materielle Armut und deren Folgen endgültig beseitigen zu können. So ist Jaeggi durchaus darin zuzustimmen, dass Marx' Thematisierung der Entfremdung moralische Implikationen hat und auf deren Abschaffung zielt. Dennoch wird die Produktionsweise, die diese Art der Entfremdung hervorgebracht hat, als zwingend notwendig für eine Emanzipation der Menschheit von Naturzwang und Herrschaft angesehen. Die aus dieser Produktionsweise hervorgehenden Produktionsmittel sind Voraussetzung einer Emanzipation,

82 Kosmopolitismus beinhaltet Krossa zufolge eine „explizite ideologische Opposition gegenüber Positionen, die den Nationalstaat für den primären Rahmen von Gesellschaft und Politik halten“ (Krossa 2018: 140). Bei Hegel kommt der Kosmopolitismus der bürgerlichen Gesellschaft nicht zuletzt darin zum Tragen, dass sie über sich selbst hinaustreibt, langfristig als national abgeschottete also nicht überlebensfähig ist. Marx und Engels ziehen hieraus praktische Konsequenzen, wenn sie die „Proletarier aller Länder“ (Marx/Engels 1997: 60) adressieren.

„weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist“ (Marx 1953: 362, kursiv im Original).⁸³

Insofern ist die eingangs erwähnte negative Konnotation des Entfremdungsbegriffs zwar durchaus vorhanden – dennoch ist festzuhalten, dass eben diese Entfremdung eine notwendige Begleiterscheinung der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft darstellt. Darüber hinaus ist es das subjektive Empfinden dieser Entfremdung, die die Menschen antreibt, über die bestehende Gesellschaftsordnung hinauszustreben. (vgl. ebd.: 362f.)

Dass der Kapitalismus, wie alle anderen historischen Stufen vor ihm, nicht von Dauer sein wird, hängt nach Marx auch mit den periodisch auftretenden ökonomischen Krisen zusammen, die diesem immanent sind. Bei Marx findet sich hierzu allerdings keine ausgearbeitete, zusammenhängende Theorie. Vielmehr lassen sich aus verstreut gegebenen Hinweisen äußerst heterogene Krisentheorien zusammensetzen. (vgl. Heinrich 2018: 170f.) Im *Manifest* etwa stellen Marx und Engels einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Fortschritt und Krise her, die als „Epidemie der Überproduktion“ (Marx/Engels 1997: 26) bezeichnet wird. Benannt wird die Verbindung zwischen der geschichtlichen Entwicklung auf der einen und dem Zusammenhang von Produktionsmitteln und Produktivkräften auf der anderen Seite. So sei etwa der Feudalismus an ein Ende gelangt, da die Eigentumsverhältnisse den Möglichkeiten der Produktion nicht mehr angemessen waren; ebenso würde auch die bürgerliche Gesellschaft enden: „Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um

83 Dies erfuhr im Marxismus-Leninismus angesichts der Bedingungen der Gegebenheiten im zaristischen, also feudalen und dementsprechend nicht industrialisierten Russland gravierende Änderungen. Die Geschichte der frühen Sowjetunion zeigt, dass dort nach der Revolution tatsächlich zunächst der *Mangel verallgemeinert* wurde. Die Notwendigkeit einer nachträglichen Industrialisierung dürfte eine der wichtigsten Ursachen für die in der Folge durchgesetzte Betonung von „Leistung, (Arbeits-)Disziplin, Gehorsam einerseits sowie Autoritarismus und Gewalt andererseits“ (Häfner 2016: 426) sein. Hobsbawm meint, dass eine Revolution in Russland zwar zu erwarten gewesen sei, jedoch die Meinung vorherrschte, „daß eine russische Revolution nicht sozialistisch sein würde und könnte. Die Bedingungen für eine derartige Transformation waren schlichtweg nicht gegeben in einem Agrarland, das als Inbegriff für Armut, Ignoranz und Rückständigkeit galt und in dem das Industrieproletariat [...] nur eine winzige, wenn auch strategisch platzierte Minderheit war.“ (Hobsbawm 2012: 81)

den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen.“ (ebd.) Kurzfristig könnte eine Ausbreitung der Märkte und eine Intensivierung ihrer Ausnutzung Abhilfe schaffen. Diese Möglichkeit habe allerdings Grenzen und würde lediglich eine größere Krise in der Zukunft zur Folge haben (vgl. ebd.). Dass es seit dem 19. Jahrhundert immer wieder zu Wirtschaftskrisen oder Depressionen kam, ist unbestritten (vgl. Hobsbawm 1996: 51ff. zur Krise nach 1873, sowie Hobsbawm 2012: 116ff. zur Krise zwischen den Weltkriegen – insbesondere diese hat in der Folge gezeigt, welche immensen Auswirkungen die ökonomische Entwicklung auf die Entwicklung einer ganzen Gesellschaft hat). Die Ursachen der Krisen sowie die Beurteilung ihres Ausmaßes sind indes umstritten. Bei Ricardo etwa können „kapitalimmanente Krisen nur als partielle, nicht als allgemeine Systemkrisen“ (Stapelfeldt 2006: 378) auftreten; er bestreitet – wie viele seiner neoklassischen Nachfolger*innen – die Möglichkeit einer Überproduktionskrise, wie Marx und Engels sie voraussagen (vgl. ebd.: 391; auch Heinrich 2018: 170). Keynes wiederum sah es als möglich an, durch eine auf Vollbeschäftigung gerichtete staatliche Politik die Gesellschaft „dauernd in einem Quasi-Aufschwung zu halten“ (Keynes zit. n. Mattick 1973: 27), also Krisen abzuschwächen oder sogar gänzlich zu verhindern, indem die Politik Eingriffe in die Wirtschaft vornimmt – dies wiederum wurde und wird vor allem in (neo-)liberalen Kreisen äußerst kontrovers diskutiert, da hier in der Regel staatliche Eingriffe in die Wirtschaft als Auslöser von Krisen angesehen werden (vgl. Ptak 2008: 27ff.). Inwiefern eine ökonomische Krise das Potenzial hat, zu einem Zusammenbruch des Kapitalismus insgesamt zu führen, ist indes auch unter Marxist*innen umstritten. Luxemburg etwa hält eine sozialistische Auffassung – gegen E. Bernstein – ohne eine solche Zusammenbruchstheorie für gänzlich unmöglich (vgl. Luxemburg 2009: 76). Heinrich hingegen sieht keine Hinweise darauf, dass Marx – auch wenn er in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* das Wort Zusammenbruch einmal verwendet – tatsächlich einen zwingenden Zusammenhang zwischen zyklisch auftretenden ökonomischen Krisen und dem Ende des Kapitalismus sah. Dennoch hat die Idee eines zwangsläufigen Zusammenbruchs – oft in Verbindung mit dem ebenfalls von Heinrich kritisierten Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate, nach dem der gesellschaftliche Gesamtprofit in der Ausbeutung der Arbeitskraft tendenziell immer geringer wird⁸⁴ – eine enorme Nachwirkung in der marxisti-

84 Im *Kapital* wird dieses Gesetz von Marx tatsächlich so formuliert; in den 1870er Jahren finden sich allerdings Texte von ihm, die auf Zweifel an diesem Gesetz hindeuten könnten. So untersucht Marx nun das von ihm selbst aufgestellte

schen Literatur wie auch in der Arbeiter*innenbewegung. (vgl. Heinrich 2018: 148f.)

Die Analyse der bestehenden Gesellschaftsordnung ist das Hauptanliegen des zentralen Werks der Spätphase von Marx, *Das Kapital*. Eingangs wird die kapitalistische Gesellschaft als „ungeheure Warensammlung“ (Marx 2009: 49) charakterisiert, weshalb das Buch mit der Analyse der Ware beginnt.⁸⁵ Wichtig ist hier die Unterscheidung von Tauschwert und Gebrauchswert einer Ware: Gebrauchswerte ergeben sich aus deren spezifischem Nutzen und „bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei“ (ebd.: 50). Der Tauschwert hingegen ist durch eine spezifische gesellschaftliche Situation bedingt; er entsteht durch Abstraktion vom jeweiligen Gebrauchswert der einzelnen Ware und ermöglicht es, Waren gegeneinander auszutauschen. Bei dieser Abstraktion bleibt den Waren „nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten“ (ebd.: 51f.) – ein wesentliches Argument, der Arbeit eine zentrale Stellung im Kapitalismus zuzuweisen.

Da der Tauschwert eine Abstraktion von den individuellen Eigenschaften der Dinge darstellt, wird auch von der spezifischen Arbeit, die zur Erschaffung des jeweiligen Gegenstandes nötig ist, abstrahiert – die unterschiedlichen Arbeiten „unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ (ebd.: 52). Der Preis der Waren wird ermittelt durch die „im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ (ebd.: 53), die für die Produktion der jeweiligen Ware nötig ist, sodass etwa eine Maschinisierung der Produktion durch eine Verminderung der nötigen menschlichen Arbeitskraft (tendenziell) zu einer Preisminderung eines Produktes führt. Ein Ding wird allerdings erst dann zu einer Ware, wenn es auf dem Markt angeboten wird – die landwirtschaftliche Produktion in einer auf Subsistenzwirtschaft basierenden Gesellschaft etwa produziert daher nur in untergeordnetem Maßstab Waren. Während in früheren Gesellschaftsformen meist zur Subsistenz produziert und ledig-

Gesetz anhand mehrerer Rechenbeispiele, die in Gegensatz dazu stehen. (vgl. Heinrich 2016a: 189f.)

85 Marx schreibt hier meist von „Dingen“; Heinrich macht allerdings darauf aufmerksam, dass nach dem zweiten Buch des *Kapitals* auch Dienstleistungen gemeint sind (vgl. Heinrich 2016b: 99). Daher heißt es bereits im ersten Buch des *Kapitals*, dass etwa auch „ein Schulmeister produktiver Arbeiter“ (Marx 2009: 473) sein könne, „wenn er nicht nur Kinderköpfe bearbeitet, sondern sich selbst abarbeitet zur Bereicherung des Unternehmers“ (ebd.). Insofern sollte Marx' Argumentation nicht auf dingliche Waren beschränkt betrachtet werden.

lich überschüssige Produkte verkauft wurden, wird in der bürgerlichen Gesellschaft erstmals *hauptsächlich* für den Markt produziert, sodass erst hier die Warenform zur verbreitetsten Form der Produkte wird. Marx stellt im Folgenden dezidiert dar, wie der Übergang von einer Tauschwirtschaft zu einer Geldwirtschaft vonstattengeht⁸⁶, bevor eines der interessantesten Abschnitte des Buches folgt: *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*. Marx meint, dass die Ware „ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und Mucken“ (ebd.: 83); ein Ding, „sobald es als Ware auftritt, verwandelt [...] sich in ein sinnlich übersinnliches Ding“ (ebd.). Der Tauschwert wird als Eigenschaft der Ware angesehen: „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“ (ebd.: 84) – der Tauschwert ist also keine Eigenschaft der Ware selbst, sondern eine Eigenschaft, die erst durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse entsteht:⁸⁷ „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die gaukelspielerische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (ebd.: 84f.) Dieses Verhältnis entsteht durch die Herkunft der Dinge aus der menschlichen Arbeit. Die „Privatarbeiten“ – also die Arbeiten, die die Individuen jeweils verrichten – stiften durch ihre Produkte die gesellschaftlichen Beziehungen, sodass den Warenproduzent*innen „die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ (ebd.: 85) erscheinen. Heinrich spricht in diesem Zusammenhang von einer Verselbständigung der Dinge gegenüber den Produzent*innen (vgl. Heinrich 2016a: 178), an anderer Stelle davon, „dass soziale Formbestimmungen vom stofflichen Inhalt nicht mehr geschieden werden können“ (Heinrich 2018: 186). Marx beschreibt, dass sich aus dem gesellschaftlichen Tauschprozess durch Gewohnheit bestimmte Tauschverhältnisse stabilisieren – „so daß z. B. eine Tonne Eisen und 2 Unzen Gold gleichwertig, wie ein Pfund Gold und

86 Marx entwickelt hier keine historische Untersuchung der Entstehung von Geld, sondern eine logische Analyse der Geldform, bei der er vom einfachen Tauschvorgang ausgeht (vgl. Heinrich 2016b: 101).

87 In gewisser Weise gilt das nicht nur für den Tauschwert, sondern auch für den Gebrauchswert. Dass beide Aspekte auseinandertreten, hat nur in der bürgerlichen, also warenproduzierenden Gesellschaft einen Sinn, sodass dieser nur in Relation zu jenem verständlich ist.

ein Pfund Eisen trotz ihrer verschiedenen physischen und chemischen Eigenschaften gleich schwer sind“ (Marx 2009: 87) – und sich somit der Schein, dass der Tauschwert ein dem Ding selbst zugehöriges Merkmal ist, verfestigt. Den Individuen werden Grundlagen und Folgen ihres Tauschhandelns zunehmend undurchschaubar: „Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (ebd.) Marx wählt zur Darstellung dieses Sachverhalts im *Kapital* mit „Fetischismus“ einen Begriff aus dem religiösen Bereich. Böhme macht auf eine Kontinuität in der marxsschen Gesellschaftsanalyse aufmerksam: Thematisiert Marx in den Frühschriften noch mit Feuerbach die Selbstentfremdung in der Religion, wird im *Kapital* die Selbstentfremdung in der Ökonomie quasireligiös gefasst (vgl. Böhme 2002: 113).⁸⁸ So stehe die Gesellschaft unter einem „fetischistische[n] Bann“ (ebd.: 122), sodass „keine Reform, sondern nur eine Revolution die strukturelle Verzauberung der Gesellschaft brechen kann“ (ebd.:122f.).⁸⁹ Inwieweit dieser Bedeutungszusammenhang von Marx tatsächlich intendiert wurde, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Es wird jedoch deutlich, dass der Warenfetisch immense Auswirkungen auf das Bewusstsein der vergesellschafteten Individuen hat. Ebenso verhält es sich mit dem Geldfetisch: „Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andren Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist.“ (Marx 2009: 102f.) Auch diese Verselbständigung des Geldes wird durch gesellschaftliche Prozesse bedingt.

In der einfachen Warenzirkulation W–G–W (wobei „W“ für „Ware“ und „G“ für „Geld“ steht) geht es darum, durch den Verkauf einer Ware Geld zu erhalten, das für den Kauf einer anderen Ware verwendet werden soll; der Zweck liegt also außerhalb des Tauschs selber, in der Regel in der Erlangung des Gebrauchswerts der zweiten Ware. Die zweite Form der

88 Dagegen meint Schmieder, „dass die Kritikkonzeption des späten Marx nicht mehr auf einem normativen Mensch-Konzept beruht und nicht mehr als Fortsetzung des frühen entfremdungskritischen Ansatzes verstanden werden kann, sondern aus einem radikalen Bruch mit früheren Positionen erwachsen ist“ (Schmieder 2006: 107).

89 Böhme gibt darüber hinaus interessante Einblicke in die Geschichte der Rezeption des Fetischismusbegriffs im modernen Europa. Im Sinne neuerer Entwicklungen in der Ethnologie hinterfragt Böhme im Folgenden, inwieweit Marx den Fetischismus in der modernen Gesellschaft gewissermaßen „erfindet“: „Ohne Zweifel erzeugt Marx [...] erst die ‚Vorstellung‘ und den ‚Schein‘ des Kapitalverhältnisses.“ (Böhme 2002: 120)

Zirkulation ist G–W–G: Es soll Geld in eine Ware investiert und durch deren Verkauf mehr Geld als vorher investiert erhalten werden, sodass die Form eigentlich G–W–G' ist, wobei „G'“ im Vergleich zu „G“ eine um den *Mehrwehrt* vergrößerte Geldmenge darstellt. (vgl. Marx 2009: 152f.) Der Mehrwert wiederum kann als das eigentliche Produkt kapitalistischer Produktion verstanden werden. Er entsteht wie folgt: Um die eigenen Lohnkosten (zuzüglich der zur Produktion nötigen Sachkosten) zu erarbeiten, müssen Arbeiter*innen eine bestimmte Zeitdauer arbeiten, nach deren Ablauf die Bilanz des Unternehmens bei 0 steht. Danach arbeiten die Werk tätigen ausschließlich für den Gewinn des Unternehmens – sie verrichten Mehrarbeit, deren Ertrag Mehrwert genannt wird. Geld, das bewusst in der beschriebenen Weise zum Zweck der quantitativen Vermehrung, zur „Verwertung des Werts“ (ebd.: 154) genutzt wird, ist *Kapital*, dessen Bewegung dann „Selbstzweck“ ist. Marx bezeichnet die Bewegung des Kapitals als „maßlos“, da das Kapital, um sich selbst als Kapital zu erhalten, diese Bewegung immer wieder erneuern muss (vgl. ebd.). Marx analysiert, wie dieser Wertzuwachs in der Kapitalzirkulation entsteht und kommt zu folgendem Ergebnis:

„Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche eigentümliche Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft.“ (ebd.: 168f.)

Die zentrale Rolle der Arbeit für die kapitalistische Gesellschaft – im Manifest wird die Lohnarbeit entsprechend auch als „Bedingung des Kapitals“ (Marx/Engels 1997: 33) bezeichnet – ergibt sich also aus ihrer Eigenschaft, Wert produzieren zu können, sodass als *produktive Arbeit* nur das gilt, was geeignet ist, Mehrwert herzustellen; der *Kapitalfetisch* als der Schein, dass das Kapital selbst Kapital produziert, entsteht durch Absehung dieser zentralen Rolle der Arbeit.

Bedingung dafür, dass die Arbeiter*innen ihrer Arbeitskraft auf dem Markt anbieten können,⁹⁰ ist nach Marx die Existenz des „freien Arbei-

90 Auf dem *Arbeitsmarkt* wird dementsprechend eigentlich *Arbeitskraft*, also „die Fähigkeit eines Menschen zu arbeiten“ (Heinrich 2016a: 174), angeboten. Da die Arbeitskraft „[...] nur als Anlage des lebendigen Individuums [existiert]“ (Marx

ters“: „frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (Marx 2009: 170). So ist der Arbeiter auch frei, den Arbeitgeber zu wechseln, aber er „kann nicht die *ganze Klasse der Käufer*, d. h. die *Kapitalistenklasse* verlassen, ohne auf seine Existenz zu verzichten. *Er gehört nicht diesem oder jenem Kapitalisten [...], aber der Kapitalistenklasse*“ (Marx 2002: 23, kursiv im Original). Wie diese doppelte Freiheit historisch hergestellt wurde, zeigt Marx im Abschnitt über die *ursprüngliche Akkumulation*: „Der Ausgangspunkt der Entwicklung, die sowohl den Lohnarbeiter als den Kapitalisten erzeugt, war die Knechtschaft des Arbeiters. Ihr Fortgang bestand in einem Formwechsel dieser Knechtschaft, in der Verwandlung der feudalen in kapitalistische Ausbeutung.“ (Marx 2009: 661; vgl. auch Hobsbawm 2004: 96f.) Marx zeigt, dass es sich dabei um einen langwierigen Prozess handelte, den er als „die gewaltsame Schöpfung vogelfreier Proletarier“ (Marx 2009: 686) bezeichnet, die durch „blutige Disziplin“ (ebd.) und eine „schmutzige Haupt- und Staatsaktion, die mit dem Ausbeutungsgrad der Arbeit die Akkumulation des Kapitals polizeilich steigert“ (ebd.: 686f.), geschieht, etwa durch die gewaltsame „Umwandlung“ von Land- in Industriearbeiter*innen (vgl. ebd.: 678ff.).⁹¹

Auf dieser Grundlage erst konnte sich der Kapitalismus entwickeln – und mit ihm die Bereitschaft aller Gesellschaftsmitglieder, sich den damit verbundenen Erfordernissen anzupassen:

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und

2009: 172) muss ihr Tauschwert – der Arbeitslohn – die Erhaltung des Individuums und, da dieses sterblich ist, seine Fortpflanzung ermöglichen. Ihr Wert variiert demnach ebenso wie die Kosten der Lebenserhaltung. Zusätzlich fließen „Erlernungskosten“ (ebd.: 173) ein. Die Unterscheidung von Arbeit und Arbeitskraft entspricht der zwischen Gebrauchswert (lebendige Arbeit) und Tauschwert (Arbeitskraft als potenzielle Arbeit) (vgl. Heinrich 2016a: 174f.).

- 91 Hierzu zählt die Vertreibung der Landbevölkerung, die auf dem Ende des Lehnswesens sowie auf der Privatisierung von Allgemeineigentum beruht. Beides diente dem Zweck, Weideland für die Textilproduktion zu gewinnen. Die oftmals blutigen Vertreibungen geschahen mit Hilfe staatlicher Stellen. (vgl. Marx 2009: 661 ff.)

Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie gewährleisteten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.“ (ebd.: 681)

Marx zeigt, dass das Arbeitsethos des Proletariats – von Hegel als Merkmal der Zivilisation gelobt und von Lafargue als „rasende Arbeitssucht“ (Lafargue 2014: 31) verurteilt – ebenso wenig naturgegeben ist, wie es die „übersinnlichen“ Eigenschaften von Ware, Geld und Kapital sind; es entspricht vielmehr einer bestimmten sozialen und historischen Situation – dem modernen Kapitalismus –, aus deren konkreten Bedingungen heraus es entstanden und zu erklären ist. So kommt es dazu, „daß die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält“ (ebd.: 171, Anm. 35). Aus der Erkenntnis, dass die Bestimmungen von Arbeit und Ware in der bürgerlichen Gesellschaft *menschliche Erzeugnisse* sind, folgt die insbesondere für die marxische Revolutionstheorie wichtige Erkenntnis, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse durch menschliche Praxis geändert werden können.

Es ist offensichtlich, dass die Arbeit einen zentralen Stellenwert in der Theorie von Marx einnimmt. Seine eigene Stellung zur Arbeit indes ist ambivalent. Zilbersheid identifiziert in Marx' Frühschriften eine „Idee der Aufhebung der Arbeit“ (Zilbersheid 1986: 3) bzw. eine Idee der „Verwandlung der Arbeit in eine neue Art der menschlichen Produktionstätigkeit“ (ebd.: 34). Diese Tendenz sei auch im Spätwerk noch nachzuweisen, gleichzeitig mache sich hier aber zusätzlich eine Tendenz zur Abkehr von dieser Idee bemerkbar (vgl. ebd.: 56). In den Frühschriften von Marx sieht Zilbersheid „zwei Arten der menschlichen Tätigkeit“ (ebd.: 36), die sich nach ihrem Zweck-Mittel-Verhältnis unterscheiden: Die eine sei Mittel zum Zweck, wie bereits oben in Zusammenhang mit dem Phänomen der Entfremdung erwähnt, die andere sei „Selbstzweck“. Eine Revolution solle dazu führen, dass alle Tätigkeiten zum Selbstzweck und so auch die Entfremdung abgeschafft würde (vgl. ebd.: 36f.). Explizit wird in der *Deutschen Ideologie* erwähnt, dass „die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt“ (Marx 1953: 367, kursiv im Original). In anderen Schriften dieser Zeit setzt Marx

die Abschaffung der Arbeit und die Abschaffung des Privateigentums unmittelbar in eins (vgl. Zilbersheid 1986: 42) – letztlich, so Zilbersheid, würden „sowohl die Produktion als auch die Konsumtion künstlerische Tätigkeit“ (ebd.: 53) werden. Im Kapital wird der Akkumulationsprozess des Kapitals mittels Arbeit kritisiert (vgl. Marx 2009: 186f.), was durchaus kritische Potentiale gegenüber Arbeit selbst birgt. Andererseits aber ist menschliches Leben ohne Arbeit undenkbar:

„Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“ (Marx 2009: 186).

Insofern hält Marx eine völlige Abschaffung von Arbeit nicht für möglich. Krüger führt dies darauf zurück, dass bei Marx „[d]ie Natur [...] – anders als bei Hegel – einen Rest von kooperationsverweigernder, abzuarbeitender Gegenständlichkeit [behält]“ (Krüger 2007: 1716). Während bei Hegel der Geist letztlich die völlige Identität von Subjekt und Objekt verbürgt, bleibt bei Marx ein nicht subsumierbarer Rest – ein Anknüpfungspunkt für Adornos Fokussierung des Nichtidentischen. Zilbersheid zitiert den dritten Band des *Kapital*, in dem ein *Reich der Freiheit* von einem *Reich der Notwendigkeit* unterschieden wird, wobei dieses grundsätzlich nicht aufzuheben sei – allerdings kann „das Reich der Freiheit immer mehr erweitert“ (Zilbersheid 1986: 77) werden. In eine ähnliche Richtung weist ein Text von Marx, der im dritten Teil der *Theorien über den Mehrwert* veröffentlicht wurde. Hier kritisiert Marx eine anonym veröffentlichte Schrift und analysiert einige Unklarheiten und Widersprüche im Text, stimmt aber in einem wesentlichen Punkt zu: „Eine Nation ist wirklich reich, wenn 6 statt 12 Stunden gearbeitet wird. *Wealth is disposable time, and nothing more.*“ (anonym zit. n. Marx 1968: 252, kursiv im Original) Der Kommentar von Marx: „[F]ree time, *disposable time*, ist der Reichtum selbst – teils zum Genuß der Produkte, teils zur free activity [...], die nicht wie die labour durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist“ (ebd.: 253, kursiv im Original).⁹² Aber auch diese notwendige Arbeit würde mit der Form ihrer gesellschaftlichen Organisation ebenfalls ihren Charakter ändern:

92 Der zitierte Satz endet mit „der erfüllt werden muß, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit oder soziale Pflicht, wie man will“ (Marx 1968: 253). Hier zeigt sich eine gewisse Unschärfe, die durch eine mangelnde Unterscheidung zwischen

„Es versteht sich von selbst, daß die time of labour selbst, dadurch, daß sie auf normales Maß beschränkt, ferner nicht mehr für einen andren, sondern für mich selbst geschieht, zusammen mit der Aufhebung der sozialen Gegensätze zwischen master and men [...] etc., als wirklich soziale Arbeit, endlich als Basis der *disposable time* einen ganz andren, freiern Charakter erhält“ (ebd., kursiv im Original).

Die Grundlagen für diese Möglichkeit sind in der kapitalistischen Wirtschaftsweise selbst angelegt, wie Marx im sog. *Maschinenfragment* zeigt. Die Produktion des Mehrwerts kann, wie im *Kapital* dargestellt, auf zwei verschiedene Weisen geschehen. Die Produktion des *absoluten Mehrwerts* geschieht, indem die Arbeitskraft über die Zeit hinaus genutzt wird, in der die Arbeiter*innen den eigenen Lohn, also die Kosten des eigenen Unterhalts (und möglicherweise auch den ihrer Familien) erwirtschaften – entweder durch eine Verlängerung des Arbeitstages oder durch eine Verringerung der Reproduktionskosten der Arbeiter*innen. *Relativer Mehrwert* wird produziert, indem die Arbeitskraft intensiver genutzt wird – etwa durch die Nutzung neuer Technologien oder durch eine Optimierung des Arbeitsablaufs. (vgl. Marx 2009: 473ff.) Infolge einer vermehrten Nutzung von Maschinen (für Marx gleichbedeutend mit dem Fortschritt in den Naturwissenschaften), sinkt der Anteil lebendiger Arbeit immer weiter, während die vergegenständlichte Arbeit anwächst; so hört der Produktionsprozess auf, „Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe“ (Marx 2014: 56). Vielmehr wird die Arbeit hier „subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst“ (ebd.). Es entsteht also ein Widerspruch zwischen dem Bestreben der Rationalisierung und der damit verbundenen Verringerung des Anteils der lebendigen Arbeit am gesamten Produktionsprozess einerseits und der strukturellen Angewiesenheit auf eben diese Arbeit als Quelle von Mehrwert andererseits. So kommt Marx zu dem Schluss, dass „[d]as Kapital [...] so an seiner eignen Auflösung als die Produktion beherrschende Form [arbeitet]“ (ebd.: 60). Dass „das Kapital hier – ganz unabsichtlich – die menschliche Arbeit auf ein Minimum reduziert“ (ebd.: 62), ist auf der einen Seite „die Bedingung ihrer Emanzipation“ (ebd.).⁹³ Auf der anderen

Naturnotwendigkeit und *sozialer Pflicht* hervorgerufen wird. Diese Ungenauigkeit lässt auch durchaus problematische Interpretationen hinsichtlich einer alternativen gesellschaftlichen Organisation von Arbeit zu.

93 Im Zusammenhang mit der 3D-Druckertechnologie ist eine neue Debatte über den Zusammenhang von Automation und Emanzipation entstanden. Boeing etwa spricht vom 3D-Drucker als einer „Marx-Maschine“ (Boeing 2008: o. S.) und

Seite erhöht sich mit dem „Wachstum des produktiven Kapitals“ (Marx 2002: 36) auch die „Macht der aufgehäuften Arbeit über die lebendige Arbeit“ (ebd.), und damit die „Herrschaft der Bourgeoisie über die arbeitende Klasse“ (ebd.) – Arbeit marginalisiert also die Stellung der Arbeitenden in der Gesellschaft, ermöglicht aber die Entwicklung gesellschaftlicher Alternativen zur Lohnarbeitsgesellschaft.

Auf den Arbeitsbegriff bei Marx und dessen Auswirkungen gibt es höchst unterschiedliche Sichtweisen, die u. a. durch unterschiedlich starke Betonungen der verschiedenen Aspekte zustande kommen. Postone etwa identifiziert zwei grundlegende Ansätze: eine *kategoriale* und eine *klassen-zentrierte* Marxinterpretation: „Erstere ist eine Kritik der Arbeit im Kapitalismus, letztere eine Kritik des Kapitalismus vom Standpunkt der Arbeit.“ (Postone 2003: 61) Zentral, so Postone, ist die Erkenntnis der Identität von Arbeit und Kapital im Gesamtprozess der Kapitalakkumulation bzw. der gesellschaftlichen Totalität, was auch Marx selbst thematisiert: „*Kapital und Lohnarbeit sind zwei Seiten eines und desselben Verhältnisses. Die eine bedingt die andere, wie der Wucherer und Verschwender sich wechselseitig bedingen.*“ (Marx 2002: 36, kursiv im Original) Im Kapitalismus etabliert sich eine unpersönliche Form der Herrschaft; diese „drückt sich als Gegensatz zwischen den Individuen und der Gesellschaft aus, die sich als abstrakte Struktur konstituiert“ (Postone 2003: 63). Postone folgert: „Statt der *Verwirklichung* des Proletariats verlangt die Aufhebung des Kapitalismus die materielle *Abschaffung* der proletarischen Arbeit. Die Emanzipation der Arbeit erfordert die Emanzipation von (entfremdeter) Arbeit.“ (ebd.: 66, kursiv im Original) Seine Marxinterpretation läuft auf die Erkenntnis hinaus, „daß der Kapitalismus in der Marxschen Analyse eine Gesellschaftsformation darstellt, in der gesellschaftliche Produktion um der Produktion willen stattfindet – während das Individuum arbeitet, um zu konsumieren“ (ebd.: 66f.). Entsprechend hätte eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft im marxschen Sinne eine Gesellschaft zum Ziel, „in der gesellschaftliche Produktion zum Zweck der Konsumtion stattfindet und die

zitiert Bowyer, der an der Weiterentwicklung dieser Technologie forscht: „Eine sich selbst reproduzierende Rapid-Prototyping-Maschine wird ein revolutionäres Eigentum an den Produktionsmitteln durch das Proletariat ermöglichen – ohne den chaotischen und gefährlichen Revolutionskram.“ (Bowyer zit. n. Boeing 2008: o. S.) Dagegen wurde allerdings darauf hingewiesen, dass etwa Nahrung nicht maschinell hergestellt werden kann – ebenso, so könnte man hinzufügen, müssen auch die Maschine selbst gebaut und ihr Rohstoffe zur Verfügung gestellt werden. Auch der Status von Dienstleistungen wird hier nicht erfasst. (vgl. Eversmann 2008: o. S.)

Arbeit des Individuums dermaßen befriedigend ist, daß sie um ihrer selbst willen ausgeübt wird“ (ebd.: 67).

Ohne den Anspruch, die angedeuteten Probleme, Viel- und Unstimmigkeiten in der Interpretation der marxsschen Aussagen lösen zu wollen, kann festgehalten werden, dass es zwei unterschiedliche Aspekte in Hinblick auf das Thema *Arbeit* gibt, die in den zwei von Zilbersheid identifizierten Tendenzen offenbar zum Ausdruck kommen:

- Arbeit ist die Auseinandersetzung mit und zielgerichtete Bearbeitung der Natur, die zur Sicherung der materiellen Lebensbedingungen unabhängig von der Verfasstheit der Gesellschaft notwendig ist.
- Arbeit wird konkret durch ihre gesellschaftliche Organisationsform bedingt – in der bürgerlichen Gesellschaft als Lohnarbeit.

Infolge der spezifischen Bedingungen, unter denen im Kapitalismus Arbeit verrichtet wird, kommt es einerseits zu Entfremdungserscheinungen, was auf das marxssche Frühwerk verweist. Andererseits werden durch Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik die Möglichkeiten geschaffen, die für die gesellschaftliche Reproduktion nötige Zeit immer weiter zu reduzieren, was letztlich – zumindest theoretisch – eine Überwindung des Kapitalismus ermöglicht. Dem stehen allerdings die scheinbare *Naturwüchsigkeit* der Lohnarbeit selbst und die diese ermöglichenden wie auch konstituierenden gesellschaftlichen Bedingungen entgegen – diese bleiben unhinterfragt, was sich letztlich im Waren-, Geld- und Kapitalfetisch ausdrückt. An diesen Gedanken wird Georg Lukács anschließen, wie im nächsten Teilkapitel gezeigt werden soll, und damit eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Kritischen Theorie einnehmen.

2.2.2 Lukács: Revolution und Verdinglichung

Georg Lukács' Rolle für die intellektuelle Entwicklung Adornos ist – so sind sich viele Interpret*innen einig – kaum zu überschätzen. Dannemann etwa verweist auf Bürger, der darauf abhebt, in welchem Umfang Adornos „eigenes Denken sich im Nachvollzug und der Abgrenzung von Lukács bewegt“ (Bürger zit. n. Dannemann 2004: 67).⁹⁴ In besonderem Maße trifft

94 Dannemann kritisiert, dass es innerhalb der Wissenschaft einige Versuche gibt, den immensen Einfluss von Lukács auf das Denken Adornos zu marginalisieren (vgl. Dannemann 2004: 67f.). Honneth zufolge habe auch Adorno selbst „eine starke Neigung besessen [...], dieses Erbe zu verleugnen“ (Honneth zit. n. Takahei 2016: 89). Geuss verweist auf den Rückgriff Lukács' auf Gedanken von

dies auf die Beschäftigung mit dem Konzept der *Verdinglichung* zu, das an die Analyse der Warenform bei Marx anschließt und im Zentrum des Frühwerks von Lukács steht. Hierfür steht vor allem sein Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

Ein zentrales Verdienst von Lukács ist es, die hegelschen Wurzeln der marxschen Philosophie wieder in die Diskussion gebracht zu haben. Tertulian etwa sieht bei Lukács vor allem ein „Bemühen [...], den kategorialen Reichtum des Hegelschen Denkens zu reaktualisieren und Hegels zahlreiche Errungenschaften – seine ‚epochemachenden Entdeckungen‘ – in den Rahmen einer materialistischen Ontologie zu integrieren“ (Tertulian 2016: 64). Dies brachte ihn schon früh in Opposition zu anderen führenden marxistischen Intellektuellen: Lukács, so Dierse, „wendet sich gegen die ‚Verflacher des M[arxismus, K. R.] (Bernstein) wie auch gegen die ‚Vulgär-Marxisten‘ (Kautsky) und wirft ihnen vor, ‚die dialektische Methode und mit ihr den Schwung des Sozialismus‘ aufgegeben zu haben“ (Dierse 2007: 18228).⁹⁵ Folgt man der Einteilung Heinrichs, opponiert Lukács gegen einen verflachten „Weltanschauungsmarxismus“ (Heinrich 2018: 23) – „[e]in äußerst simpel gestrickter Materialismus, bürgerliches Fortschrittsdenken, ein paar stark vereinfachte Elemente der Hegelschen Philosophie und Versatzstücke Marxscher Begrifflichkeiten“ (ebd.) wurden hier zu einer säkularen Weltanschauung vermenget – auf der einen und

Kierkegaard (vgl. Geuss 2016: 184), wodurch sich eine weitere Verbindung zu Adorno ergibt, der seine Dissertation über diesen verfasste.

- 95 Die Kritik an E. Bernstein hängt stark mit dessen Ablehnung der Dialektik und der marxschen Geschichtsphilosophie zusammen. Sein Ausspruch, nach dem ihm das „Endziel des Sozialismus [...] nichts, die Bewegung alles“ (Bernstein 1969: 200) sei, steht paradigmatisch dafür. Bernstein argumentiert mit der ausbleibenden Verelendung breiter Bevölkerungsschichten und wirft einigen Marxist*innen vor, dass sie „sich noch nicht vom dialektischen Schema des Werkes [*Das Kapital*, K. R.] [...] trennen können“ (ebd.: 208). Er plädiert dafür, nicht länger eine Revolution anzustreben, sondern politische Ziele durch aktive Teilnahme am demokratischen Gesetzgebungsverfahren zu verfolgen (vgl. ebd.: 212f.). Damit ging die Idee einher, dass „der Sozialismus [...] mit der Sicherheit eines Naturphänomens [komme]“ (Kondylis 2000: 343), weshalb das Ziel einer revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft aufzugeben sei. Diese Sichtweise führte zu langanhaltenden Debatten in der deutschen Sozialdemokratie. Luxemburg etwa schreibt von einer „Mystifikation“ (Luxemburg 2009: 30), da auch ein demokratischer Staat in erster Linie bürgerlicher „Klassenstaat“ (ebd.) sei und dementsprechend „in den Interessen des Kapitals [...] die Sozialreform ihre natürlichen Schranken [findet]“ (ebd.). So bilden Maßnahmen zum Schutz der Arbeiter*innen für Luxemburg „nicht einen Eingriff in die kapitalistische Ausbeutung, sondern eine Normierung, Ordnung dieser Ausbeutung“ (ebd.: 33).

einen Marxismus-Leninismus auf der anderen Seite, der als Fortsetzung dieses Weltanschauungsmarxismus schließlich zum Dogma erstarrt war (vgl. ebd.: 23f.).

Diese Abgrenzung von zu seiner Zeit vorherrschenden Marxinterpretationen bringt Lukács explizit im ersten Aufsatz des 1923 erschienenen *Geschichte und Klassenbewusstsein* mit dem Titel *Was ist orthodoxer Marxismus?* zum Ausdruck (vgl. Lukács 1983: 58–93). Lukács beantwortet die im Titel formulierte Frage folgendermaßen: „Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx‘ Forschung [...]“. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*“ (ebd.: 58f., kursiv im Original), wobei mit *Methode* hier *Dialektik* gemeint ist. Dieser Ausgangspunkt brachte Lukács von Seiten damaliger marxistischer Philosophen großen Widerspruch ein. So etwa den des sowjetischen Philosophen Deborin, der *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1924 umfassend kritisierte und die Resultate der marxischen Forschungen als untrennbar von dessen Methode ansah (vgl. Deborin 2016: o. S.). Er fragt: „[W]elche Bedeutung kann die Methode an sich haben, wenn ihre Richtigkeit nicht bestätigt wird durch die Praxis, wenn die ‚Resultate‘ der Untersuchung mit der Praxis in Widerspruch stehen?“ (ebd.) Deborin folgert, dass für Lukács die dialektische Methode „nur auf dem Gebiete des reinen Denkens anwendbar ist“ (ebd.), was ihn zu dem Urteil führt, Lukács sei „Idealist vom Scheitel bis zur Sohle“ (ebd.). Besonders Lukács‘ Kritik an Engels erzeugte heftigen Widerspruch, sodass Deborin Lukács letztlich ein „ablehnendes Verhalten dem Materialismus gegenüber“ (ebd.) attestiert, das Lukács von bürgerlichen Philosophen übernommen habe, weshalb er „in Widerspruch [...] mit dem Marxismus, mit dem dialektischen Materialismus“ (ebd.) stehe. Dieser heftige Angriff ist eine Reaktion auf das Insistieren darauf, dass die Dialektik eine „auf die historisch-soziale Wirklichkeit“ (Lukács 1983: 63, Anm. 6) zu beschränkende Methode sei, die Engels zu Unrecht auf die Naturerkenntnis angewandt habe. Die Weigerung, „Sätze und Aussagen älterer, von der modernen Forschung teilweise ‚überholter‘ Werke wie Sätze der Bibel scholastisch auszulegen, in ihnen und nur in ihnen einen Born der Wahrheit zu suchen“ (ebd.: 58), ist Ausdruck des Anliegens von Lukács, einer drohenden Erstarrung des Marxismus zu begegnen.

Lukács richtet sich auch dagegen, naturwissenschaftliche Begriffe und Methoden unkritisch auf die soziale Wirklichkeit anzuwenden und einem rein empiristischen Ideal nachzueifern. So verweist er darauf, „daß die einfachste Aufzählung, die kommentarlosste Aneinanderreihung von ‚Tatsachen‘ bereits eine ‚Interpretation‘ ist“ (ebd.: 64). Insbesondere kritisiert

er, „daß die Erscheinungen auf ihr rein quantitatives, sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen ausdrückendes Wesen reduziert werden“ (ebd.: 65), da dies der Reduzierung der Waren auf ihren Tauschwert im Kapitalismus entspricht, den Lukács „als Herrschaft des verselbständigten Tauschwerts, als Herrschaft der Abstraktion“ (Dannemann 1987: 56) bestimmt. Er stellt einen engen Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichen Methoden und Kapitalismus her, sodass eine Übernahme dieser scheinbar neutralen Methoden „den *geschichtlichen Charakter* der ihr zugrunde liegenden Tatsachen übersieht und vernachlässigt“ (Lukács 1983: 66, kursiv im Original). Naturwissenschaftliche Methoden werden bei Lukács „als Ideologiemittel der Bourgeoisie enthüllt, die gesellschaftliche Entwicklungsprozesse als antagonismusfrei schildern und damit deren wirkliche Natur verbergen“ (Demeter 2016: 338). Dialektisches Denken aber, so Lukács, müsse anders agieren: „Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine *Totalität* einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der *Wirklichkeit* möglich.“ (Lukács 1983: 69, kursiv im Original) Erkenntnis bedeutet demnach tatsächlich auch Erkenntnis der einzelnen Fakten, kann allerdings nur stattfinden im Bewusstsein des Kontextes – eben der konkreten gesellschaftlichen Totalität.⁹⁶ Damit wendet sich Lukács sowohl gegen die idealistische bürgerliche Theorie wie auch gegen einen verkürzten Marxismus: Er wirft dem Idealismus – dass Hegels Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* hier das Ziel darstellt, ist unschwer zu erkennen – vor, „diesen gedanklichen Rezeptionsprozeß der Wirklichkeit selbst mit dem Aufbauprozeß der Wirklichkeit zu verwechseln“ (ebd.: 70) und argumentiert mit Marx, dass die Materie nicht Resultat, sondern Ausgangspunkt der Entwicklung des Geistes ist. Ebenso kritisiert er einen Vulgärmaterialismus, der die einzelnen Dinge bloß als isolierte wahrnimmt. Hierdurch wird die Erkenntnis der sozialen und historischen Bedingtheit der Erkenntnisobjekte verhindert:

„[S]obald nicht mehr die Teile im Ganzen ihren Begriff und ihre Wahrheit fanden, sondern stattdessen das Ganze aus der Betrachtung als unwissenschaftlich entfernt oder zur bloßen ‚Idee‘ oder ‚Summe‘ der Teile verblaßte, mußte der Reflexionszusammenhang der isolier-

96 Lukács verknüpft dies mit der klassischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung von Dingen: An Marx anschließend verweist er auf den „Unterschied zwischen ihrer realen Existenz und ihrer inneren Kerngestalt“ (Lukács 1983: 68).

ten Teile als zeitloses Gesetz einer jeden menschlichen Gesellschaft erscheinen.“ (ebd.: 70f.)

Einzelne soziale Phänomene sind also nicht überhistorisch, sondern eben von der Existenz eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems abhängig. Lukács unterstreicht damit den fundamentalen Unterschied zwischen den Naturwissenschaften und der Erkenntnis der Gesellschaft: Während Widersprüche in jener ein Zeichen für „unfertige“ Theorien und somit zu überwinden sind, wird das Auftauchen von Widersprüchen in dieser produktiv gewendet – „sie werden als notwendige Widersprüche, als die antagonistische Grundlage dieser Produktionsordnung begriffen“ (ebd.: 72); aufzuheben sind sie dementsprechend in der Realität und nicht in der Theorie. Insofern ist die Verfolgung naturwissenschaftlicher Ideale den Gesellschaftswissenschaften nicht nur nicht angemessen, sondern führt zu einer Verfestigung des gesellschaftlichen Status Quo, da Widersprüche als bloß theoretische und von der gesellschaftlichen Realität unabhängig begriffen würden (vgl. ebd.: 72f.).⁹⁷ Eine solche Betrachtung ist im Kapitalismus allerdings – nicht nur in der Wissenschaft – die Regel. Dementsprechend ist „das Zerreißen dieser Hülle“ (ebd.: 78), der „fetischistischen Gegenständlichkeitsformen“ (ebd.) notwendig, um angemessene Erkenntnis erzielen zu können. Es geht demnach um die Reformulierung eines Ansatzes, der bereits in der marxischen Theorie steckt: die Bewusstmachung gesellschaftlich unbewusster Verhältnisse. Lukács fasst „die dialektische Methode von Marx als konsequente Weiterführung dessen, was Hegel selbst angestrebt, aber nicht konkret erreicht hat“ (ebd.: 83). Hegels den Geist verabsolutierende Philosophie ist für Lukács Ausdruck dessen, dass einerseits erst im Kapitalismus aufgrund der umfassenden Vergesellschaftung Gesellschaftserkenntnis im eigentlichen Sinne möglich ist, dies aber andererseits zunächst in unangemessener Form geschieht.

Auch in Fragen der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit nimmt der Klassenunterschied zwischen Bourgeoisie und Proletariat eine Schlüsselstellung ein. Wie bereits Hegel und Marx verweist Lukács auf die Herstellung einer *zweiten Natur* durch die Menschen und folgert, dass die bürgerliche Gesellschaft auch der bürgerlichen Klasse als fremd und äußer-

97 Für Stapelfeldt stellt ein positivistischer und damit undialektischer Marxismus einen „Rückfall“ hinter Marx dar: „[D]ieser Marxismus erneuerte, teils bewußtlos, aber in kritischer Absicht, frühsozialistische Träume von einer Arbeits- und Industriegesellschaft, von einem politischen Verwaltungssystem, von der befreienden Kraft der Naturbeherrschung“ (Stapelfeldt 2012: 167), und konnte, so ist zu ergänzen, dabei an Motive bei Marx selbst anknüpfen.

lich erscheinen muss. Während es bei Hegel der absolute Geist ist, der am Ende seiner Entwicklung sich selbst und damit die Welt in einem umfassenden Sinne erkennt, ist bei Lukács das Proletariat Endpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung und gleichermaßen Garant einer umfassenden Erkenntnis von Geschichte und Gesellschaft, die erst vom „Klassenstandpunkt des Proletariats“ (ebd.: 87) aus möglich wird. Eine wissenschaftliche Durchdringung der gesellschaftlichen Welt wird damit auch zum Auftrag des Proletariats, „weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen; weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird“ (ebd.). Das Proletariat wird somit „zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis“ (ebd.), da „von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen“ (ebd.) – die Parallele zum Selbstbewusstsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist offensichtlich. Damit, so Lukács weiter, ist auch die Bedeutung der Dialektik für den Marxismus erwiesen. Der Aspekt der Selbsterkenntnis des Proletariats verweist thematisch bereits auf einen anderen wichtigen Aufsatz aus *Geschichte und Klassenbewusstsein: Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*.

In diesem Aufsatz geht Lukács von der Prämisse aus, dass alle Kritik des Kapitalismus mit „der Analyse der Ware beginnen“ (ebd.: 170) müsse:⁹⁸ „[E]s gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müsste.“ (ebd., kursiv im Original). Die Frage nach der Warenform wird „als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen“ (ebd.) in den Blick genommen, denn „[...] in der Struktur des Warenverhältnisses [kann] das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden“ (ebd.).

Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass im Kapitalismus die Ware die bestimmende Form menschlicher Produkte bildet und zur „Universalkategorie“ (ebd.: 174) wird. Lukács schließt aus dem marxschen Gedanken, nach dem es „[...] das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst [ist], welches hier für sie die gaukelspielerische Form eines

98 Dannemann merkt an, dass Lukács die marxsche Theorie auf der begrifflichen Ebene stark vereinfacht, indem er dessen ausdifferenzierte Unterscheidungen verschiedener Aspekte und Dimensionen von „Ware“ nicht übernimmt (vgl. Dannemann 1987: 55).

Verhältnisses von Dingen annimmt“ (Marx 2009: 84f.), dass alle Beziehungen im Kapitalismus eine „gespenstische Gegenständlichkeit“ (Lukács 1983: 171) erhalten; dies betrifft „das Verhältnis der Einzelnen zu sich selbst, ihr[en] Umgang mit den Dingen und die zwischenmenschlichen Beziehungen“ (Quadflieg 2011: 702), die nunmehr als Dinge behandelt werden – Folge der von Marx beschriebenen Entfremdung, die aus der „Abstraktion der menschlichen Arbeit“ (Lukács 1983: 175f.) folgt. Diese Verdinglichung bedeutet für Lukács, dass „die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, [...] ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muß, wie irgendein zum Warendering gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung“ (ebd.: 175).

Zentral für das Verdinglichungstheorem ist auch das Problem, dass die Verdinglichung selbst für das verdinglichte Bewusstsein kaum durchschaubar ist. Quadflieg beschreibt, dass die Verdinglichung „sowohl ihr historisches Gewordensein verschleiert als auch eine spezifisch moderne Vorstellung der Subjekte von sich selbst, von ihrem Verhältnis zu anderen und zur Welt hervorbringt, die sie nahezu vollständig von ihren ‚objektiven‘ [...] Bedingungen entfremdet“ (Quadflieg 2011: 702) – ein Aspekt, der bei Adorno später als „Verblendungszusammenhang“ (Adorno 2018b: 99) gefasst werden wird. Der Arbeitsprozess, dem dieser Entfremdungsmechanismus entspringt, wandelt sich durch Rationalisierung⁹⁹ seit Beginn des Kapitalismus zunehmend. Nach Lukács werden Arbeiter*innen vermehrt „als bloße Fehlerquellen“ (Lukács 1983: 178, kursiv im Original) wahrgenommen und durch Arbeitsteilung und Vereinfachung der Operationen zunehmend austauschbar; schon Marx meinte, dass zunehmend nicht mehr die Werte der Arbeitsstunden betrachtet, sondern die Stunden und die Arbeitenden im Wert gleichgesetzt werden, was bedeutet, „daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist wie ein an-

99 An anderer Stelle verweist Lukács hinsichtlich des Begriffs der Rationalisierung auf Weber (vgl. Lukács 1983: 187f.), der entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des Denkens Lukács' hatte und von diesem selbst als einer der „klarblickenden Historiker[n] des Kapitalismus“ (ebd.: 187) bezeichnet wird. Bei Weber bedeutet Rationalisierung eine Tendenz der Moderne, die dazu führt, „daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe“ (Weber 1973: 594). Rationalisierung bedeutet demnach eine „Entzauberung der Welt“ (ebd.) – eine Formulierung, die von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* als Beschreibung der Aufklärung übernommen wird (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 8). Rationalisierung bedeutet in der Praxis eine Organisation von Vorgängen und Abläufen in Technik und Verwaltung nach Maßstäben der Vernunft, wie Weber selbst den Begriff auch in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* verwendet (vgl. Weber 2005: 8ff.).

derer Mensch während einer Stunde“ (Marx zit. n. Lukács 1983: 179). Im Arbeitsprozess wie in der Gesellschaft werden die Menschen zu „isoliert abstrakte[n] Atome[n] [...], deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt wird“ (ebd.: 180). Lukács setzt daran anknüpfend die Entwicklung innerhalb der Arbeitswelt mit der Entwicklung der gesamten Gesellschaft gleich: „Das Schicksal des Arbeiters wird zum allgemeinen Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, daß der Arbeitsprozeß der Betriebe sich in dieser Richtung gestalte.“ (ebd.: 181) Damit verweist Lukács auf die Notwendigkeit der Freiheit der Arbeiter*innen, ihre Arbeitskraft auf einem Markt zu verkaufen, wo sie sich vereinzelt, in Konkurrenz untereinander begegnen.

Diese „Isolierung und Atomisierung“ (ebd.: 182) ist aufgrund der umfassenden Vergesellschaftung jedoch ein Schein, der notwendig aus der ökonomischen Beschaffenheit der Gesellschaft folgt, da die Individuen vorrangig als isolierte Warenbesitzer*innen in isolierten Tauschakten miteinander agieren. Ähnlich wie von spezifisch menschlichen Eigenschaften zugunsten der objektivierten Erfassung von Menschen als Träger des Tauschvorgangs abgesehen wird, werden auch Dinge nur im Kontext der bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse erfahren – Lukács verweist wiederum auf Marx und das von ihm verwendete Beispiel der Maschine, die im Kapitalismus vor allem mit der Produktion von Profit in Verbindung gebracht wird, auch wenn dies mit ihren physikalischen Eigenschaften nicht in Zusammenhang steht. Die Verdinglichung des Bewusstseins bewirkt allerdings, dass eben diese Zusammenhänge nicht mehr erkannt und hinterfragt werden – nach Lukács verstärkt sich dieser Prozess infolge der gesellschaftlichen Entwicklung: Da das „kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein“ (ebd.: 185), etwa durch die Entwicklung eines dazu passenden Rechtssystems, das der rational organisierten kapitalistischen Wirtschaft entspricht (vgl. ebd.: 189).¹⁰⁰ Lukács kritisiert die durchrationalisierte Arbeitsorganisation (deren Bild bei Lukács wesent-

100 U. a. hieran zeigt sich auch, so Dannemann, „daß Lukács im Rationalitätsprinzip *das* Vorbild der Verdinglichung sieht“ (Dannemann 1987: 51, kursiv im Original).

lich vom Taylorismus¹⁰¹ bestimmt ist) anhand eines Maßstabs, den Dannemann als „Modus einer Arbeit, die (a) an der Selbstverwirklichung der Arbeitenden (b) im Rahmen der bewußten Steuerung der Gesamtproduktion bzw. der Gesamtgesellschaft orientiert ist“ (Dannemann 1987: 54), fasst. Kritisiert wird die Organisation der Arbeit vor allem in ihrem Bezug auf die konkrete gesellschaftliche Totalität, die Arbeitsteilung also als Arbeitsteilung unter kapitalistischen Verhältnissen.¹⁰²

Lukács erkennt im Aufbau des Staates und der Gesellschaft die Arbeitsteilung der innerbetrieblichen Organisation wieder, die er als eine „das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigende[n] Spezialisierung“ (Lukács 1983: 192) charakterisiert. In der Fabrik werden die geistigen Fähigkeiten der Arbeiter*innen von ihnen „abgetrennt“ und unterdrückt, da sie überflüssig und als potenzielle Fehlerquellen erscheinen. Im Bereich der „geistigen“ Arbeiten hingegen wird „eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten) von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware“ (ebd.: 193) gemacht. Hier ist die zu verkaufende Arbeitskraft Teil des psychischen Apparats, der individuellen kognitiven und emotionalen Eigenschaften des Menschen selbst:

„Der spezialistische ‚Virtuose‘, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber [...], sondern gerät auch in eine kontemplative Attitüde zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am grotesksten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des ‚Besitzers‘ wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird. Die ‚Gesinnungslosigkeit‘ der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnis-

101 Mit dem Begriff Taylorismus wird Bonazzi zufolge üblicherweise „eine repetitive, in Einzelvollzüge zerlegte und standardisierte Arbeit bezeichnet, wobei das Fehlen von Ermessensfreiheit und intelligenten Arbeitsinhalten als notwendige Bedingungen einer intensiveren und einheitlicheren Produktion gelten“ (Bonazzi 2014: 25). Gleichzeitig legt Bonazzi jedoch Wert auf die Feststellung, dass tayloristische Methoden zum Ende des 19. Jh. als innovativ und progressiv gelten konnten (vgl. ebd.: 25f.).

102 Entfremdung und Verdinglichung werden nach Lukács nicht zwangsläufig vollständig in einer alternativen Form der Ökonomie aufgehoben; entfremdete Arbeit ist also durchaus auch in anderen Wirtschaftssystemen möglich (vgl. Dannemann 1987: 54).

se und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar [...].“ (ebd.: 193f.)

Die Arbeitskraft, die als Ware verkauft wird, ist demnach einerseits höchst individuell, insofern sie aus individuellen, z. B. kognitiven und emotionalen, Akten besteht. Andererseits muss sie als Ware austauschbar und damit quantifizierbar sein.

Rationalisierung und Verdinglichung wirken auch in den Bereich der Wissenschaften im Allgemeinen und der Ökonomie im Besonderen hinein. Lukács kommt zu dem Schluss, dass eine immer feinere Einteilung der (vor allem Wirtschafts-)Wissenschaften in Fachgebiete es unmöglich macht, die Totalität zu überblicken, was in Krisenzeiten elementare Auswirkungen hat: „Die Unbegreifbarkeit, die Irrationalität der Krise folgt zwar auch inhaltlich aus der Klassenlage und den Klasseninteressen der Bourgeoisie, sie ist aber zugleich formell die notwendige Folge ihrer ökonomischen Methode.“ (ebd.: 202) Seine Kritik an der Aufspaltung der Wissenschaften ist auch eine Kritik an Weber, für den eben diese Arbeitsteilung zum Ideal der Wissenschaften gehörte (vgl. Kondylis 2000: 342). Stattdessen benötigte es eine „innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode“ (Lukács 1983: 208), um die Einzelwissenschaften zu verbinden, was in der bürgerlichen Philosophie unmöglich sei. Diese ziehe sich schlussendlich auf Erkenntnistheorie zurück und legitimiere so lediglich die Zergliederung der Wissenschaften in Einzelwissenschaften. Dadurch wird „die hoffnungslose Entfernung von einem Durchschauen der Verdinglichung, die diesem Formalismus zugrunde liegt, endgültig vollendet“ (ebd.) und Verdinglichung philosophisch legitimiert. Lukács befasst sich dann im Abschnitt *Die Antinomien des bürgerlichen Denkens* (vgl. ebd.: 209–267) mit der Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit, an die Marx anschließt. In dessen Theorie sei das Proletariat „als identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses“ (ebd.: 267) konzipiert; der Gedanke der Selbsterkenntnis des Proletariats, die mit der „objektive[n] Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft“ (ebd.) zusammenfalle, taucht hier wieder auf. Diese Erkenntnis ist allerdings nicht Selbstzweck: „Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewußtes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten, objektive Schranken bleiben müssen.“ (ebd.: 267f.) Im Folgenden entwickelt Lukács eine Idee der Überwindung der Verdinglichung, die eng mit menschlicher *Praxis* verbunden ist. Diese Praxis könne

„keine andere Form annehmen als die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen“ (ebd.: 338, kursiv im Original).

Hierbei beruft sich Lukács auf die von Marx in den Feuerbachthesen postulierte Wendung der Philosophie ins Praktische (vgl. ebd.: 346f.). In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die für den Marxismus-Leninismus konstitutive Abbildtheorie. Zentral für diese ist „die Annahme, daß der Gegenstand der Erkenntnis vom erkennenden Subjekt weder erzeugt noch unmittelbar geschaut wird, sondern außerhalb und unabhängig vom Subjekt als objektive Realität besteht“ (Nieraad 2007: 144) – insofern besteht hier zum einen die Gefahr, auf einen erkenntnistheoretischen Standpunkt vor Kant zurückzufallen; zum anderen die Gefahr, diese Beziehung undialektisch und somit einseitig zu betrachten und damit die Rückwirkung der Anschauung zu unterschätzen. Auch für Lukács hat eine solche Abbildtheorie Schwächen: Zum einen sei die Wirklichkeit – mit Engels – nicht als Komplex von Dingen, „sondern als ein Komplex von *Prozessen*“ (Engels zit. n. Lukács 1983: 342, kursiv im Original) zu fassen, sodass eine Abbildung von Dingen im eigentlichen Sinne gar nicht möglich sei. Zum anderen wird in der Abbildtheorie die „unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit“ (ebd.: 342) festgestellt. Daher könne eine auf die Abbildtheorie gründende Epistemologie lediglich Scheinlösungen produzieren. So müsse die Konfrontation von Denken und Wirklichkeit weiterhin als Wahrheitskriterium für Erkenntnis gelten, wobei Wirklichkeit als Ganze eine prozesshafte Definition erfährt: „Diese Wirklichkeit ist nicht, sie wird.“ (ebd.: 347)¹⁰³ Die Erkenntnis dieser Prozesshaftigkeit ist Voraussetzung für eine aktive Veränderung der Welt, da erst aus der Erkenntnis der Prozesshaftigkeit eine Erkenntnis der Verdinglichung und damit die Möglichkeit der Gesellschaftsveränderung folgen kann (vgl. ebd.: 348). Die privilegierte Stellung im Erkenntnisprozess allein, die Lukács dem Proletariat zuspricht, bringt allerdings keine Veränderung mit sich und ist dementsprechend nicht hinreichend: Es kommt auf „*das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats*“

103 Stapelfeldt expliziert dies wie folgt: „Die Möglichkeit einer Erkenntnis der kapitalistischen Wirklichkeit besteht mithin nicht in einer unmittelbaren Erkenntnis dieser Wirklichkeit, sondern in einer Kritik der gesellschaftlichen, durch den Warenfetischismus produzierten Tatsachen.“ (Stapelfeldt 2012: 179)

(ebd.: 349f., kursiv im Original) an. Lukács bemerkt, dass es sich bei der Aufhebung der Verdinglichung um einen langwierigen Prozess handelt, der – nachdem die ökonomische Entwicklung dem Proletariat „die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand“ (ebd.: 355) gegeben hat – vom Proletariat selbst umgesetzt werden muss.

Geschichte und Klassenbewusstsein löste bei seinem Erscheinen einige Kontroversen aus, beeinflusste allerdings die weitere Geschichte des westlichen Marxismus maßgeblich. Lukács selbst distanzierte sich später von einigen Thesen des Buches. Die Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Verdinglichung (vgl. hierzu Kleger 2007: 28525) führte auch zu einem Gegensatz zur Lehre von Marx selbst, was mit der Veröffentlichung der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* 1932 (neun Jahre nach *Geschichte und Klassenbewusstsein*) offenbar wurde (vgl. Demeter 2016: 338).

Innerhalb einer sich auf Marx berufenden Tradition ist Lukács' Frühwerk bis heute umstritten. Tietz/Caysa etwa kritisieren Lukács dafür, „keine historisch exakte Rekonstruktion der Marxschen Vergegenständlichungs- und Verdinglichungstheorie, sondern eher eine metaphysische Hypostasierung von Momenten derselben“ (Tietz/Caysa 2005: 97) geleistet zu haben, die Warenform zu verabsolutieren, die technische Rationalität zu einseitig abzulehnen und den Entfremdungscharakter von Arbeit zu verallgemeinern (vgl. ebd.: 97ff.). Insgesamt zeige sich bei Lukács „ein selbst falsches Bewußtsein vom Charakter der Vergegenständlichung und Verdinglichung“ (ebd.: 110).

Schmieder beschreibt eine grundlegende Auseinandersetzung zwischen Marxist*innen, die „die Wertformanalyse in stolzer Pose überschlagen“ (Schmieder 2006: 107) und im Fetischkonzept „einen schädlichen, nicht überwundenen Rest der Hegelschen Geistmetaphysik“ (ebd.) sehen, einerseits, und Theorien – angeführt ist Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* –, die eine „verkürzte Rezeption“ (ebd.) des Fetischbegriffs vertreten, indem sie diesen zum Zentrum der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung erklären, andererseits. In diesen Theorien sei, so Schmieder, „der Fetischbegriff selbst zum Fetisch“ (ebd.: 108) geworden. Dies führe, so etwa bei Postone, dazu, „dass sich neue historische Phänomene nur als Potenzierungen des von Marx beschriebenen ökonomischen Fetischismus begreifen lassen“ (ebd.: 125). Angesichts der Bedeutung der konkreten Totalität in einer materialistischen Geschichtsbetrachtung – also der Einordnung von Fakten in den spezifischen historischen und sozialen Kontext – ist das Problem offenkundig: die Gefahr, den Waren-

fetischismus ebenso zu überschätzen, wie die von Lukács kritisierten Marxist*innen der II. Internationale den technischen Fortschritt überbetonten.

Zuletzt ist zu betonen, dass die Kritik von Warenfetisch und Verdinglichung keinen umgreifenden Determinismus begründen kann – anderenfalls wären die Erkenntnis des aus der Verdinglichung folgenden ideologischen Scheins, wie auch jede Veränderung der Situation unmöglich, obwohl doch beides vom Proletariat geleistet werden soll. Quadflieg geht hier von der Annahme eines „verdeckten Residuums ‚wahrer‘ Praxis und eines Widerstandspotenzials auf Seiten der Subjekte“ (Quadflieg 2011: 703) aus. In der Fortführung durch die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos stellt sich die Möglichkeit einer Befreiung von Verdinglichung – nicht zuletzt angesichts der historischen Erfahrung des Dritten Reichs – längst nicht so optimistisch dar (vgl. ebd.: 703ff., ausf. Kap. 3).

Lukács selbst kritisierte sein eigenes Werk anlässlich der Neuauflage in den 1960er Jahren in weiten Teilen, nicht zuletzt aufgrund der starken Bezugnahme auf Hegel. So bezeichnet er nun etwa die Konstruktion des Proletariats als identisches Subjekt-Objekt der Geschichte als ein „Überhegeln Hegels“ (Lukács 1983: 25). Auch die Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Objektivierung wird zurückgenommen: Lukács sieht hierin nun einen „fundamentale[n] und grobe[n] Irrtum“ (ebd.), der allerdings „sicherlich vieles zum Erfolg von ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ beigetragen“ (ebd.) habe. Jetzt insistiert er darauf, dass „Vergegenständlichung [...] eine unaufhebbare Äußerungsweise“ (ebd.: 26) und als solche „wertfrei“ (ebd.) sei.

Nachdem Lukács viele inhaltliche Äußerungen aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* revidiert und sich dem „offiziellen“ Marxismus-Leninismus angenähert hatte (vgl. Kondylis 2000: 345f.), stellte sich nicht nur Adorno gegen Lukács.¹⁰⁴ Der Lukács-Schüler Feher urteilt über ihn: „[H]e made, in the worst Hegelian fashion, a reconciliation with reality which increasingly became Stalin's reality“ (Feher 1985: 130); Adorno wirft ihm vor, nun „selber einen verdinglichten Standpunkt“ (Adorno 2016c: 252) einzunehmen:

104 Zum Erscheinen von Lukács' *Der junge Hegel* schreibt Adorno an Thomas Mann: „Man sollte so etwas an Verdinglichung des Bewußtseins bei dem kaum für möglich halten, der diesen Begriff geprägt hat. Da ist der Heideggersche Essay zur Phänomenologie des Geistes in den ‚Holzwegen‘ beinahe noch Dialektik dagegen. Seien Sie froh, wenn Sie von all dem verschont bleiben.“ (Adorno/Mann 2002: 62)

„Die Marxsche Lehre von der Priorität des Seins übers Bewußtsein will aber gerade nicht ontologisch verstanden werden, sondern als Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse, in welche die Menschen ‚unfreiwillig eintreten‘. Aus solcher Priorität ein philosophisches Prinzip zu machen, heißt unweigerlich apologetisch dem Seienden absoluten Vorrang zu erteilen, endlich auch gegenüber der Praxis, die im Ernst mit einer Verdinglichung aufräumen möchte, wie sie im Abbruch der Dialektik bei Lukács theoretisch zum zweiten Mal etabliert wird.“ (ebd.: 252f.)

Sicher nicht zufällig erinnert diese Kritik an eben diejenige, die Lukács auf den Marxismus seiner Zeit bezogen hatte; schließlich war Adorno maßgeblich von dessen Frühwerk geprägt und sah nun die Wandlung zum Verfechter des Diamat entsprechend kritisch. Festzuhalten bleibt, dass es sich hierbei um einen Konflikt handelt, den Bürger „zu den Trauerspielen der linken Intelligenz des 20. Jahrhunderts“ (Bürger zit. n. Dannemann 2004: 67) zählt, Vedda als „eine der großen intellektuellen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts“ (Vedda 2004: 117) bezeichnet. Einen grundlegenden Widerspruch zwischen Lukács und Adorno kennzeichnet er am Beispiel der Antinomien der bürgerlichen Gesellschaft: „Je mehr Menschen als vereinzelte Individuen ihren eigenen Vorteil suchen, desto mehr werden sie zur Masse und unterwerfen sich dem Funktionieren der Gesamtheit.“ (ebd.: 117f.) Sowohl Adorno als auch Lukács bauen auf dieser Erkenntnis auf, ziehen jedoch unterschiedliche Konsequenzen: „Bei Lukács war das Ziel der Untersuchung die Gründung einer authentischen *Gemeinschaft*“ (ebd.: 118, kursiv im Original), die über die bürgerliche Gesellschaft hinausgeht – „Adorno dagegen übernimmt die Verteidigung der Subjektivität, die sich gegen die Vermassung wehrt“ (ebd.). Während also Lukács die Identität von Individuum und Klasse und damit die gesellschaftliche Integration ins Zentrum rückt, liegt Adornos Fokus auf dem Subjekt als einem von der gesellschaftlichen Objektivität unterschiedenen und bedrohten.

Ein weiterer Konflikt bezog sich auf Fragen der Ästhetik. Lukács hatte bereits vor *Geschichte und Klassenbewußtsein* durch literaturwissenschaftliche Arbeiten – vor allem *Die Theorie des Romans* – Bekanntheit erlangt und befasste sich weiterhin mit dieser Thematik. In den 1930er Jahren kritisierte er „fast ausnahmslos die gesamte moderne Literatur, sofern sie sich vom Normensystem des Realismus losgelöst hatte“ (Žmegač 1982: 39). Nach Žmegač ist die Anschauung von Lukács durch eine starke Bezugnahme sowohl auf die griechische Antike wie auf die klassisch bürgerliche Literatur

gekennzeichnet; experimentelleren Formen begegnete er mit Unverständnis. So ließ sich Literatur Lukács zufolge entweder als „realistisch“ oder als „formalistisch“ und „dekadent“ (ebd.: 34) einordnen, was ihm u. a. die Gegnerschaft Brechts einbrachte (vgl. ebd.: 40ff.).¹⁰⁵ Letztlich entstand an dieser Frage eine weitere Konfliktlinie im Verhältnis zu den Vertretern der Kritischen Theorie.

Die Bedeutung insbesondere des Frühwerks von Georg Lukács für den westlichen Marxismus im Allgemeinen und die Kritische Theorie im Besonderen – sowohl hinsichtlich der Gemeinsamkeiten als auch der Unterschiede – ist kaum zu überschätzen. Kondylis etwa meint, dass Lukács' Werk „gerade wegen seiner Ambivalenzen und teilweisen Widersprüchlichkeit einer breiten und zum Teil fruchtbaren Diskussion den Weg ebnete“ (Kondylis 2000: 341). In jedem Fall kommt Lukács das Verdienst zu, den Marxismus selbst – der zu jener Zeit ideologisch zu erstarren drohte – mit den eigenen Ansprüchen konfrontiert und so eine Weiterentwicklung ermöglicht zu haben. Auch auf Walter Benjamin, dem das nächste Teilkapitel gewidmet ist, übte *Geschichte und Klassenbewusstsein* einen großen Einfluss aus.

2.2.3 Benjamin: Messianischer Materialismus

Dass Walter Benjamin eine immense Bedeutung für die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos hat, ist unbestritten, auch wenn seine Stellung zum Institut für Sozialforschung nicht leicht zu bewerten ist. Adorno bezeichnet Benjamin als einen „der bedeutendsten Menschen [...], die mir je entgegentreten sind“ (Adorno 1968: 11f.). Dass es zwischen dem Denken dieser beiden Philosophen einen engen Zusammenhang gibt, wird häufig betont: „Begriffsprägungen wie Zeitkern, Wahrheitsgehalt, Mythos, Monade, Schuldzusammenhang, Sprache, Schrift, Erlösung, Eingedenken, Naturgeschichte, mimetisches Verhalten u. a. entstammen, ganz gleich wie umgewandelt, dem Kontext der Schriften Benjamins.“ (Lindner 1983: 78; vgl. Witte 1985: 85 und Brumlik 2011: 300) Auch wenn Fulds Ansatz, dem Institut für Sozialforschung und insbesondere Adorno eine Ausnutzung der prekären finanziellen und persönlichen Lage des Exilanten Walter Benjamin in den 30er Jahren vorzuwerfen (vgl. Fuld 1981: 9ff.), eine Ein-

105 Lukács' Positionierung in dieser Debatte brachte ihn auch in Gegensatz zu offiziellen Stellen im sowjetischen Einflussbereich (zur Debatte in der DDR vgl. Peitsch 2014).

zelmeinung zu sein scheint¹⁰⁶, ist es offensichtlich, „daß Benjamin unter den Institutsmitarbeitern der 30er Jahre ein Außenseiter geblieben war“ (Hesse 2007: 1).

In seiner Schulzeit war Benjamin begeisterter Anhänger der Jugendbewegung um seinen Lehrer Gustav Wyneken und verfolgte ein „extrem idealistische[s] Konzept einer Gesellschaftsveränderung durch Kulturrevolution“ (Witte 1985: 19). Die Beziehung zu Wyneken sowie die inhaltliche Bezugnahme auf die Ideale der Jugendbewegung überdauerten zunächst auch Benjamins Schuljahre, erfuhren jedoch in Folge unterschiedlicher Positionen zum 1. Weltkrieg – Wyneken war glühender Befürworter des Krieges, während Benjamin ihn strikt ablehnte – einen Bruch (vgl. ebd.: 24ff.). In der Folgezeit wurden insbesondere Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* wie auch Ernst Blochs *Geist der Utopie* zu prägenden Einflüssen für Walter Benjamin (ebd.: 33)¹⁰⁷. Diese Namen deuten bereits an, dass Benjamin schon vor seiner Zusammenarbeit mit dem Institut mit marxistischen Theorien und Denker*innen in Berührung gekommen ist. Benjamins eigene Stellung zum Marxismus ist indes nicht eindeutig zu benennen. So bezeichnet Mayer Benjamin wahlweise mit dessen Freund Scholem als einen „mit dem Zionismus ‚sympathisierenden‘ Nichtmarxisten“ (Mayer 1992: 15) oder als einen „marxistischen ‚Sympathisanten‘“ (ebd.: 49), während Fuld klar bestreitet, dass sich Benjamin als Marxist oder Kommunist hätte verstehen können (vgl. Fuld 1981: 228ff.). Wenn er diesen aber eindeutig als Materialist erkennt (vgl. ebd.), stimmt er zumindest zum Teil mit Witte überein, der die Philosophie Benjamins als „Versuch, die diametral entgegengesetzten Positionen der jüdischen Sprachphilosophie und des dialektischen Materialismus in seinem kritischen Denken zu vereinen“ (Witte 1985: 91), charakterisiert. Während das sprachphiloso-

106 Fulds Benjaminbiographie kann im Wesentlichen als Versuch angesehen werden, die Geschichte der Beziehung von Benjamin und dem Institut für Sozialforschung im Allgemeinen und Adorno im Besonderen als einseitige Machtbeziehung zu problematisieren, was im Gegensatz zu anderen Aussagen über diese Beziehung steht (vgl. etwa Müller-Doohm/Schopf 2011: 24; Mayer 1992: 68). Darüber hinaus wirft Fuld den Herausgebern Benjamins gesammelter Schriften, Adorno und Tiedemann, vor, durch gezielte „Textmanipulation“ (Fuld 1981: 12) problematische und möglicherweise kontroverse Aspekte zu verschleiern. Dies kann hier nicht überprüft werden, soll an dieser Stelle aber nicht unerwähnt bleiben. Dass die Freundschaft und die Zusammenarbeit von Adorno und Benjamin nicht immer reibungslos verliefen, steht außer Frage (vgl. auch Kreuzer 2011: 374).

107 Der Einfluss Blochs ist, trotz negativer Urteile Benjamins über dessen Person (vgl. Mayer 1992: 14), unbestritten.

phische Element insbesondere das frühe Wirken Benjamins bestimmte¹⁰⁸, treten marxistische Elemente ab den 1920er Jahren zweifellos immer stärker in Erscheinung. Dennoch, so betont Hesse, sei Benjamins „Verhältnis zum Marxismus [...] uneindeutig, an entscheidenden Stellen sogar erstaunlich oberflächlich“ (Hesse 2007: 2). Dieser Einschätzung entsprechen auch einige Stellen im Briefwechsel zwischen Benjamin und Adorno¹⁰⁹, in denen dieser jenem eine stärkere Akzentuierung materialistischer Theorie und eine genauere Analyse auf dieser Basis empfiehlt (vgl. Adorno/Benjamin 1994: 143).¹¹⁰ In seinem zu Lebzeiten nicht fertig gestellten und erst postum als Fragment veröffentlichten Werk *Pariser Passagen* betont Benjamin zum einen die große Bedeutung der geplanten Arbeit für den Marxismus (vgl. Benjamin 2015a: 574), zum anderen zitiert und interpretiert Benjamin ausgiebig aus dem marxschen Werk (vgl. Benjamin 2015b: 800ff.). Ebenso ist auf die frühen Kontakte Benjamins zu marxistischen Intellektuellen zu verweisen und darauf, dass er sich schnell als Materialist zu verstehen begann. Auch der Einfluss, den *Geschichte und Klassenbewusstsein* auf Benjamin ausübte, spricht für eine bewusste Hinwendung zum Marxismus, wie Witte feststellt: „For him personally the book became a decisive influence in his philosophical development toward Marxism.“ (Witte 1975: 4) Benjamin, so Witte, sei einer der ersten Intellektuellen gewesen, der die immense Bedeutung des Buches erkannte; seine Marxrezeption sei wesentlich durch *Geschichte und Klassenbewusstsein* bestimmt

108 So bezeichnet Benjamin in frühen Schriften die Sprache „[a]ls Instrument der reinen Erkenntnis [...], weil in ihr nicht nur der traditionelle Subjekt-Objekt-Gegensatz aufgehoben sei, sondern weil sie zugleich die Kontinuität der Erfahrung von der höchsten, als die ihm hier [in seinem Frühwerk, K. R.] noch die religiöse gilt, bis zur niedrigsten garantiere“ (Witte 1985: 32). Fuld verweist auf die Genesis und den engen Zusammenhang von Name und Wesen (vgl. auch Horkheimer/Adorno 1980: 24). Weiter interpretiert er, dass die religiöse Schuld Adams mit der Erkenntnis durch Benennung verbunden sei. Dies ist biblisch in dieser Form nicht explizit nachzuweisen, korrespondiert allerdings mit einer Aussage Benjamins, nach der „alle Erkenntnis [...] Schuld [sei]“ (Fuld 1981: 78).

109 Adorno und Benjamin lernten sich 1923 kennen, hatten in der Folge wiederholt Kontakt und unterhielten von 1928 bis zum Tod Benjamins 1940 einen regen Briefwechsel, in dem sie sich unter anderem über theoretische Positionen, insbesondere über geplante Werke Benjamins, austauschten (vgl. zum Briefwechsel Adorno/Benjamin Kreuzer 2011: 373).

110 Auf ebensolche Stellen ist Fuld's Vorwurf der Ausnutzung der Lage Benjamins von Seiten des Instituts für Sozialforschung gegründet. So interpretiert er die Hinweise Adornos als Verpflichtung auf inhaltliche Zugeständnisse an die philosophischen und politischen Positionen des Instituts für Sozialforschung. (vgl. Fuld 1981: 9ff.)

(vgl. ebd.: 4f.).¹¹¹ Tiedemann hält in Bezug auf Benjamins Einflüsse fest, dass „Ende der zwanziger Jahre [...] in Benjamins Denken Theologie und Kommunismus [konvergierten]“ (Tiedemann 1983: 22).¹¹² Diese doppelte Bezugnahme, die sich im Privatleben Benjamins wie auch in seinem Werk dokumentiert, erschwert eine eindeutige Charakterisierung seiner Positionen.

Während Ausmaß, Gründe und Intensität der Bezugnahme auf Marx Gegenstand von Kontroversen sind, ist ein großer Einfluss theologischer Aspekte auf die Philosophie Benjamins unbestritten.¹¹³ So zählte der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig zu den wesentlichen Inspirationsquellen Benjamins. Dessen Denken war „in prägnanter Form das, was als messianisches Denken unter jüngeren jüdischen Intellektuellen der zwanziger Jahre bezeichnet werden könnte“ (Brumlik 2011: 297) und wird als „restaurativ“, „utopisch“ und „apokalyptisch“ (ebd.: 298) beschrieben. Benjamin wird insbesondere die von Rosenzweig stammende „Idee eines qualitativen Bruchs mit der historischen Zeit“ (ebd.) in seine geschichtsphilosophischen Überlegungen – insbesondere im Text *Über den Begriff der Geschichte* – übernehmen.¹¹⁴

111 Feher verweist darauf, dass auch hinsichtlich der Ästhetik ein Einfluss Lukács' auf Benjamin festzustellen ist. So sei *Ursprung des deutschen Trauerspiels* ohne *Die Theorie des Romans* (und anderer literaturwissenschaftlicher Frühschriften) Lukács' undenkbar: „The early Benjamin had no time for Hegel, nor for Max Weber for that matter, but he was eager to embrace the recommendations of *The Theory of Novel*.“ (Feher 1985: 126, kursiv im Original)

112 Interessant ist, dass Benjamin trotz offensichtlich positiver Bezugnahmen auf Theologie den Kapitalismus mit Hilfe eines Verweises auf dessen religiöse Erscheinungen kritisiert. Er bezieht sich hierbei – wie bereits Lukács in der Analyse der Rationalisierung – auf Weber. (vgl. Weidner 2009: 60ff.).

113 Die expliziten religiösen Bezugnahmen waren Weidner zufolge lange Zeit ein „Rezeptionshindernis“ (Weidner 2009: 57): „Dass man sie teils ignorierte und wegdeutete, sie teils zum Schibboleth einer grundsätzlichen intellektuellen Positionierung erhob, verzerrte die Lektüre von Benjamins Texten.“ (ebd.)

114 Adorno hingegen verneint eine engere Beziehung Benjamins zu messianischen Gedanken (vgl. Adorno 1968: 13); Tiedemann wiederum stellt fest, dass „[d]er historische Materialismus Benjamins [...] von politischem Messianismus kaum zu scheiden“ (Tiedemann 1983: 34) sei. Die Kontroverse kann in der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden; jedoch ist auf einen frühen Text des späteren Mitarbeiters des Instituts für Sozialforschung Leo Löwenthal zu verweisen, nach dem „das strahlende messianische Licht [...] die prinzipielle Verneinung und Vernichtung alles Zwielfichtigen [bedeutet]“ (Löwenthal 1990: 223) – messianisches Gedankengut war im Umfeld des Instituts also durchaus geläufig. Auf Löwenthals Beziehung zum Messianismus verweist auch Brumlik (vgl. Brumlik 2011: 298).

Auch die Ablehnung der Idee des Fortschritts ist ein zentrales Moment benjaminscher Geschichtsphilosophie. So verbindet er mit dem Verfassen des *Passagenwerks* das Ziel, „einen historischen Materialismus zu demonstrieren, der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat“ (Benjamin 2015a: 574). Passend hierzu beschreibt Willer den Widerwillen Benjamins gegen ein „allzu glattes Funktionieren von historischem Materialismus“ (Willer 2009: 90), der „im Namen der *destruktiven* Momente des historischen Prozesses erhoben wird“ (ebd., kursiv im Original).¹¹⁵ Benjamin stellt sich damit sowohl gegen die damalige Kulturgeschichte wie auch gegen eine fortschrittsoptimistische Interpretation des historischen Materialismus. Die Fortentwicklung und Neuprägung dieses historischen Materialismus bilden das von ihm in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zentral verfolgte Thema ebenso wie im *Passagenwerk*.

Benjamin beabsichtigte in dem als *Pariser Passagen* geplanten Werk eine „Urgeschichte des 19. Jahrhunderts“ (Benjamin 2015a: 579) zu schreiben und damit eine eigene Art der Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge auf historisch-materialistischer Basis zu explizieren. Als wesentlich dafür sah er eine „[e]ntschiedene Abkehr vom Begriffe der ‚zeitlosen Wahrheit‘“ (ebd.: 578) an. Benjamin verwendet hier den später von Adorno und Horkheimer übernommenen¹¹⁶ Begriff des „Zeitkern[s], welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (ebd.), und an den er „Wahrheit [...] gebunden“ (ebd.) sieht.

In den Thesen, die in *Über den Begriff der Geschichte* –Fuld zufolge die „geschichtsphilosophische Einleitung ins *Passagenwerk*“ (Fuld 1981: 226) – versammelt sind, wird „auf vertrackteste Weise mit messianischer Theologie, die sich eines materialistischen Vokabulars bedient“ (ebd.: 301), argumentiert. Ausgangspunkt der Thesen ist der Versuch, angesichts des sich im Hitler-Stalin-Pakt dokumentierten Versagens der Politik, diesem zum Trotz „eine politische Alternative zu gewinnen“ (Tiedemann 1983: 119f.). Feher unterstreicht die Kontinuität zwischen *Geschichte und Klassenbewusstsein* und den *Thesen*: „Benjamin's celebrated Thesis on the Philosophy of History of 1940, born in the darkest possible historical hour, upheld the

115 Willer analysiert dies anhand von Benjamins Aufsatz über Eduard Fuchs, der einige Jahre vor den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* erscheint, in dem allerdings bereits einige Passagen der Thesen inhaltlich, teilweise wörtlich bereits aufzufinden sind.

116 So etwa in der Vorrede zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung*. Hier nutzen Sie den Begriff, um zu verdeutlichen, dass diese Erkenntnis Benjamins auch eine Selbstreflexion der eigenen Positionen und Theorien erforderlich macht. (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: IX)

hope of redemption through an interesting translation of History and Class Consciousness into his own mystical-redemptive language.“ (Feher 1985: 129f.) Hesse sieht in der zu Beginn der Thesen hergestellten Verbindung von historischem Materialismus und Theologie (vgl. Benjamin 1980: 693) ein Selbstbekenntnis Benjamins zu einem bewussten Rückgriff auf theologische Inhalte (vgl. Hesse 2007: 6), was mit einem Zitat Benjamins zu korrespondieren scheint;¹¹⁷ so vergleicht Benjamin das Verhältnis seines Denkens zur Theologie mit dem von „Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen.“ (Benjamin zit. n. Hesse 2007: 6) Dies würde ebenso zu Benjamins Urteil passen, nach dem „Marx [...] in der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert [hat]“ (Benjamin zit. n. Tiedemann 1983: 114). Auch wenn Tiedemann einschränkt, dass die These von der Säkularisierung theologischer Positionen bei Marx durchaus umstritten ist (vgl. ebd.),¹¹⁸ ist hier vor allem ihre Adaption durch Benjamin von Bedeutung. So lässt sich anhand dieser These die Plausibilität der Verbindung von Theologie und Marxismus für Benjamin selbst unterstreichen.

Sicher nicht zufällig findet sich auch in einer der bekanntesten der Thesen ein theologisch inspiriertes Gleichnis. In These IX interpretiert Benjamin ein Bild von Paul Klee mit dem Titel *Angelus Novus*, das sich bereits seit Beginn der zwanziger Jahre in seinem Besitz befand und für ihn auf mehreren Ebenen eine große Bedeutung besaß. Der dort abgebildete Engel wird mit dem Engel der Geschichte identifiziert, der „das Antlitz der Vergangenheit zugewendet“ (Benjamin 1980: 697) hat. Benjamin expliziert hier ein Bild von Geschichte als Unglück: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“ (ebd., kursiv im Original) Dass der Engel der Zukunft den Rücken zuwendet, meine laut Tiedemann „in einem das Bilderverbot der Theologie und dessen Überführung in Profanität: Marxens Weigerung, die kommunistische Gesellschaft im einzelnen auszumalen“ (Tiedemann 1983: 104). Dieses Bilderverbot soll, so Horkheimer und Adorno, in der jüdischen Religion vor Götzendienst und falscher Hoffnung schützen und wird von ihnen mit der bestimmten Negation gleichgesetzt (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 24f.)

117 Angesichts der Formulierung Benjamins könnte diese Stelle allerdings ebenso eine Kritik am Fortschrittsoptimismus des historischen Materialismus darstellen.

118 Haug spricht im Zusammenhang mit Marx explizit von Messianismus: So habe Marx „den Messianismus auf das Proletariat übertragen“ (Haug 1984: 236).

– als solche ist das Bilderverbot „Platzhalterin der Utopie, [...] die Voraussetzung der Möglichkeit eines Anderen“ (Koch 1989: 43). Die Herkunft dieses elementaren Bestandteils Kritischer Theorie zeigt, dass Anleihen aus der (jüdischen) Theologie durchaus wichtige Inspirationsquellen für diese darstellten.

Im Fortgang der Thesen verurteilt Benjamin die Fortschrittsgläubigkeit der Arbeiterbewegung: „Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte“ (Benjamin 1980: 698, kursiv im Original) – eine recht offensichtliche Parallele zu Lukács‘ Bernsteinkritik. In Anbetracht dieser düsteren Sicht auf die Geschichte der Menschheit als fortwährende Katastrophe ist es natürlich fraglich, inwieweit Geschichte als Heilsgeschichte oder als Vorbedingung für die Realisierung einer freien Gesellschaft aufgefasst werden kann:

„Benjamins geschichtsphilosophische Konstruktion beruht auf der Erfahrung, daß die Geschichte, wenn sie einmal in das Stadium der warenproduzierenden Gesellschaft eingetreten ist, etwas qualitativ Neues nicht mehr hervorbringen kann, sondern sich als modische Erneuerung des immer gleichen schlechten Weltzustandes perpetuiert. Einzig dessen radikale Unterbrechung [...] vermöchte eine neue Welt heraufzuführen.“ (Witte 1985: 13)

Die Gegenwart als Ergebnis dieser als Katastrophe gekennzeichneten Geschichte kann ihrerseits nur eben diesem *immer gleichen schlechten Weltzustand* entsprechen: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“ (Benjamin 1980: 696) Es zeigt sich, dass Gedanken dieser Art mit einem Marxismus, der von einem unbedingten Fortschritt in der Menschheitsgeschichte ausgeht – und, mehr noch, dessen Vertreter*innen sich, die eigene Partei oder das Proletariat als unbedingten Gewinner aus dieser Geschichte hervorgehen sehen –, kaum kompatibel ist. Die Einsicht Lukács‘ hingegen, nach der es sich bei einem solchen Geschichtsbild um einen Fall von Verdinglichung handelt, macht ein solch pessimistisches Geschichtsbildes an die marxische Theorie anschlussfähig.

Dass sich aus einer solchen Betrachtung von Geschichte kaum Ansätze für ein in unmittelbarer Zukunft umzusetzendes Projekt einer sozialen Revolution ableiten lassen, ist evident. Ein Ausgang aus diesem Verhängnis muss daher als „Befreiung nicht durch, sondern von der Geschichte, welche sich dem historischen Materialisten Benjamin nicht als Entfaltung des

Weltgeistes oder der produktiven Kräfte der Menschen, sondern als kontinuierliche Katastrophe offenbart“ (Hesse 2007: 7), betrachtet werden.¹¹⁹ Ob es sich nun bei diesem hier explizierten Geschichtsbild um Messianismus im engeren Sinne handelt oder nicht: Ein Ausgang aus diesem Geschichte genannten Verhängnis würde durchaus einem Wunder gleichkommen. Insofern ist festzuhalten, dass die offensichtliche und von Benjamin bereitwillig zugestandene Nähe seiner Theorie zur Theologie nicht lediglich äußerlich, sondern ein wichtiger Bestandteil derselben ist. Die herausgehobene Stellung der Theologie im Werk Benjamins scheint auch für Adorno ein gewichtiger Grund gewesen zu sein, diesen zu unterstützen und im Umfeld des Instituts für Sozialforschung zu halten. So schreibt er in Hinblick auf das erwartete Passagenwerk an Benjamin:

„Und wenn ich dieser Arbeit einiges an Hoffnungen mit auf den Weg geben darf, ohne daß Sie es als Unbescheidenheit nehmen: so wäre es dies, daß einmal die Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt und an Wörtlichkeit in den extremsten Thesen realisiere, was in ihr angelegt war (ohne Rücksicht nämlich auf die Einwände jenes Brechtischen Atheismus, den als inverse Theologie uns vielleicht einmal zu retten ansteht aber keinesfalls zu rezerpieren!).“ (Adorno/Benjamin 1994: 74, kursiv im Original)¹²⁰

Es lässt sich also folgern, dass Adornos intellektuelles Interesse an Benjamins Philosophie nicht trotz, sondern gerade wegen ihres theologischen Gehalts bestand. Das mag zunächst verwundern, da „[...] sich Adorno kaum explizit zu theologischen Motiven bekannt zu haben [scheint]“ (Brumlik 2011: 296). Tatsächlich, so ließe sich folgern, ist die den Werken Walter Benjamins eigentümliche Mischung aus Marxismus und Theologie, wenn auch in weniger expliziter Form, in den Schriften Adornos ebenso

119 In gewissem Sinne ist dieser Endzustand als die bis an ihr Ende ausgeführte Dialektik, als Entfaltung der geschichtlichen Totalität zu denken: Wird bei Lukács die Konfrontation der einzelnen Fakten mit der gesellschaftlichen Totalität gefordert, wird hier die historische Perspektive geschärft. Die geschichtlichen Ereignisse sind vom Standpunkt der emanzipierten Gesellschaft aus zu betrachten und entsprechend einzuordnen.

120 An anderer Stelle schreibt Adorno an Benjamin: „Ich betrachte die Passagenarbeit als das Zentrum nicht bloß Ihrer Philosophie, sondern als das entscheidende Wort, das heute philosophisch gesprochen werden kann.“ (Adorno/Benjamin 1994: 112) Die Bedeutung, die Adorno nicht bloß diesem geplanten Werk, sondern Benjamins Philosophie als ganzer beimisst, kann anhand dieses Zitats ermessen werden. Dass diese Erwartungen zumindest zum Teil überhöht waren, betont Kreuzer (vgl. Kreuzer 2011: 381).

vorhanden. In der häufig verwendeten Metapher der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (z. B. Horkheimer 1970: 75) wird eben jene theologisch inspirierte Erwartung ausgesprochen, ohne ein konkretes Gegenmodell zur existierenden Welt zu entwerfen; dies ist mithin wie bereits erwähnt parallel zu dem im dritten Gebot des Dekalogs benannten Bilderverbots zu sehen. Dieser Zusammenhang wird zwar nicht von Adorno, doch von Horkheimer in einem Interview explizit benannt (vgl. ebd.: 57f.).¹²¹ Vor dem Hintergrund des theologischen Gehalts ist auch das „pessimistisch“ anmutende Element zu betrachten, das vor allem der Theorie Adornos häufig inhärent zu sein scheint. Ebenso wie in der jüdischen Religion eine religiöse Erlösung als Ende des gegenwärtigen Zeitalters – aber innerhalb dieser Welt stattfindend – anzusehen ist, ist die „revolutionäre Erlösung“ des Menschen ein Projekt, das das Ende des aktuellen, kapitalistischen Zeitalters voraussetzt. Dieses Beharren auf eine grundlegende Veränderung der realen, materialen Welt kann dabei als wesentliches Spezifikum der jüdischen Religion angesehen werden, das auch politische Auswirkungen zeitigte. So macht Cohn-Sherbok darauf aufmerksam, dass – während der Glaube an das Kommen des Messias im Judentum nicht mehr allgemein sei – es seit der Moderne häufig reformierte Juden waren, die sich an Emanzipationsbewegungen beteiligten: „Auf diese Weise wandelten sie die alte Erwartung, Gott werde sein Reich aufrichten, in das innerweltliche Engagement für nachhaltige Reformen auf den Gebieten des Sozialen, der Politik und der Bildung um.“ (Cohn-Sherbok 2000: 142) Dieser enge Zusammenhang von theologischen Aspekten und Engagement wird auch von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* betont. Sie kennzeichnen die theologische Bezugnahme auf verschiedene Welten als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum. Während für das Judentum die vorhandene Welt den zentralen Bezugspunkt bildet, geht es im Christentum immer um deren Transzendierung:

„[D]as Christentum aber wollte geistlich bleiben, auch wo es nach der Herrschaft trachtete. Es hat die Selbsterhaltung durchs letzte Opfer, das des Gottmenschen, in der Ideologie gebrochen, eben damit aber das entwertete Dasein der Profanität überantwortet: das mosaische Ge-

121 Einschränkung ist hier allerdings festzuhalten, dass Horkheimer in diesem Interview eine Tendenz rückwirkender „Theologisierung“ der Kritischen Theorie zeigt, die dieser – insbesondere derjenigen Adornos – sicher nicht gerecht werden kann. Insofern sollten implizit klar vorhandene theologische Gehalte beachtet, aber nicht überinterpretiert werden.

setz wird abgeschafft, aber dem Kaiser wie dem Gott je das seine gegeben. Die weltliche Obrigkeit wird bestätigt oder usurpiert, das Christliche als das konzessionierte Heilsressort betrieben. Die Überwindung der Selbsterhaltung durch die Nachahmung Christi wird verordnet.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 160)

Auf diese Weise wird Religion in christlich geprägten Gesellschaften zu einem abgesonderten Bereich mit eigenen Rechten, Pflichten, Werten, Normen etc., der einer Eigenlogik folgt, die sich von der Logik der ihn umgebenden gesellschaftlichen Welt unterscheidet und in gewisser Weise Entindividualisierung zur Voraussetzung individueller Erlösung macht, während die Erlösung im Judentum als allgemeine zu denken ist.¹²² Entscheidend hierbei ist nun die (explizite und implizite) Bezugnahme von Horkheimer und Adorno auf Glaubensinhalte sowie die damit verbundene Parteinahme für diese. Zwar kann diese Parteinahme sicher nicht losgelöst vom historischen Kontext sowie der bereits erwähnten Säkularisierung theologischer Gehalte in der marxischen Theorie verstanden werden. Dennoch ist diese ausdrückliche Aufnahme theologischer Inhalte zu berücksichtigen. Brumlik identifiziert verschiedene Interpretationsmöglichkeiten des Zusammenhangs von Adornos Kritischer Theorie und theologischen Fragestellungen und vertritt selbst die These, „dass es sich bei Adornos Theologie, ja bei seiner ganzen Philosophie um eine Variante des apokalyptischen Messianismus der zwanziger Jahre handelt“ (Brumlik 2011: 296). Er argumentiert hier u. a. mit einem Schreiben Adornos an Horkheimer als Reaktion auf eine Veröffentlichung desselben, in der dieser eine atheistische Position einnimmt. Adorno schreibt hier von eigenen „theologischen Intentionen“ (Adorno zit. n. Brumlik 2011: 300) und benennt „das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch aller meiner Versuche“ (Adorno zit. n. Brumlik 2011: 300). Brumlik folgert: „Dass eine Theologie der Rettung des Hoffnungslosen sich an Benjamins Doktrin von der um der Hoffnungslosen willen gegebenen Hoffnung anschließt, ist unschwer zu ersehen.“ (ebd.) Brumlik beruft sich im weiteren Argumentationsverlauf auf eine Stelle der *Minima Moralia*, wo es heißt, dass „alle Dinge so zu betrachten [seien, K. R.], wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellen“ (Adorno 2003a: 283).

122 Der Ursprung des Antisemitismus wird bei Horkheimer/Adorno in die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum verlegt: „Es ist die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 161)

Ob sich aus Adornos Philosophie nun tatsächlich eine eigene, wenn auch negative, Theologie ableiten lässt¹²³, kann und soll an dieser Stelle nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Zweifellos lässt sich aber festhalten, dass von Adorno an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen Bezüge zwischen Philosophie und Theologie hergestellt werden, die sich mehr oder (in der Regel) weniger explizit auf Benjamin stützen bzw. an dessen Philosophie erinnern. So schreibt Hesse: „Benjamin trat die sprichwörtliche Flucht nach vorn an [...]. Er nahm seine Zuflucht zum Messias, der nicht kommt. Diese Erbschaft hat die kritische Theorie Adornos angetreten.“ (Hesse 2007: 10)

Ein enger Zusammenhang zwischen Benjamin und Adorno kann auch in Fragen der Erkenntnistheorie konstatiert werden, der zumindest teilweise auch Ergebnis der theologischen Überlegungen ist. Im bereits zitierten Aphorismus schreibt Adorno: „Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“ (Adorno 2003a: 283) Der durch die Begriffe der Erlösung und des Messianischen hergestellte Bezug zu theologischen Gehalten tritt bei Adorno in die Nähe von Anforderungen an eine Erkenntnistheorie des Nichtidentischen: „Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“ (ebd.; vgl. Kap. 3.2) Zu dieser „Fühlung mit den Gegenständen“ gibt es eine Parallele im Denken Benjamins, auf die Tiedemann verweist: „Gegenüber der abstrahierenden Erkenntnis wollte die Benjaminsche Erfahrung unmittelbaren Kontakt mit mimetischem Verhalten bewahren“ (Tiedemann 1983: 18) – Benjamin und später Adorno betonen „[a]m Begriff der Mimesis [...] den Aspekt des Sich-gleich-Machens und passiven Sich-Überlassens“ (Sonderegger 2011: 417). Zu einer Aufnahme des Konzepts der Mimesis in die eigenen theoretischen Überlegungen wird Adorno nach Thies „durch Walter Benjamin inspiriert“ (Thies 2005: 189). Thies verweist darauf, dass dem Begriff der Mimesis seit

123 Brumlik argumentiert u. a. auch mit späteren Aussagen Horkheimers, der „Adorno als *negativen Theologen* deute[t]“ (Brumlik 2011: 303, kursiv im Original). Inwieweit hier tatsächlich eine Interpretation Adornos oder der Versuch seitens Horkheimers wie auch Brumliks selbst vorliegt, eigene Positionen mit einer Interpretation Adornos, der sich hierzu nicht mehr selbst positionieren konnte und kann, zu untermauern, sei dahingestellt. Hindrichs z. B. bestreitet explizit messianische Elemente in der Theorie Adornos (vgl. Hindrichs 2000: 169).

der *Dialektik der Aufklärung* eine „theoriebautechnische‘ Funktion“ (ebd.: 192) zukomme (vgl. Kapitel 3.2.1).

Benjamin stellt sich mit der Kritik am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal und seiner Präferenz einer mimetischen Erkenntnisweise in Opposition zu einer Form von Naturwissenschaft und Technik, die allein aktive Aneignung der Natur darstellen. Damit geht auch eine Kritik des Arbeitsbegriffs einher:

„Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. [...] Zu dem korruptierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche [...] ‚gratis da ist‘.“ (Benjamin 1980: 699, kursiv im Original)

Dieser Arbeitsbegriff ist in der kritisierten bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft ebenso anzutreffen wie bei Marx; insofern ist bei Benjamin eine Intensivierung der marxsschen Kritik durch ihre Anwendung auf sich selbst zu erkennen.

Nicht zuletzt in dieser Hinsicht übte Walter Benjamin auf die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos einen immensen Einfluss aus, der – im Anschluss an die in *Geschichte und Klassenbewusstsein* angelegte Wendung der materialistischen Geschichtsschreibung – zur Abkehr von einem mechanistischen Weltbild führte, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Marxismus weit verbreitet war. So wurde die Bearbeitung einiger Fragen, die insbesondere in der zweiten Phase der Kritischen Theorie – die mit der *Dialektik der Aufklärung* beginnt und auf den Zweiten Weltkrieg und die Shoa reagiert (vgl. Kapitel 3.1.2) – zentral wurden, überhaupt erst durch Benjamins Ideen ermöglicht. Darüber hinaus gab er nicht zuletzt durch Eigenwilligkeit hervorstechende Impulse, die ihn zwar häufig in eine Außenseiterposition drängten, zumindest von Adorno jedoch hochgeschätzt wurden.

2.3 Zwischenfazit: Arbeit bei Hegel und Marx

In diesem Kapitel sollte die „Vorgeschichte“ der Kritischen Theorie Adornos nachgezeichnet werden. Dass die Dialektik hierbei einen besonderen Stellenwert einnahm, liegt vor allem an der Betonung ihrer Bedeutung seitens Adornos, was im nächsten Kapitel ausführlich thematisiert werden wird.

Darüber hinaus ist gezeigt worden, dass *Arbeit* bei den erwähnten Theoretikern in unterschiedlichen Kontexten eine Rolle spielte. Zunächst tauchte bei Hegel die Wendung von der *Arbeit des Begriffs* auf. Es handelte sich hierbei um die Idee einer – in der *Phänomenologie* – zunächst rein geistig vorzustellenden Tätigkeit der Vernunft, die Fortschritt im Denken und damit – da bei Hegel gleichbedeutend – geschichtlichen Fortschritt erst ermöglicht. Konkrete, von Menschen verrichtete Arbeit wird im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft thematisiert; zumindest, wenn man der verbreiteten sozialen Interpretation des Bildes des Kapitels folgt. Auch wenn es sich hierbei möglicherweise um eine Fehlinterpretation handelt, wird doch ein entscheidender Gedanke vermittelt: Durch die aktive Auseinandersetzung mit der Natur wird es dem Knecht, dem tätigen Menschen ermöglicht, in Abgrenzung zum Herrn ein positives Selbstbild zu erlangen und sich so letztlich als Subjekt zu konstituieren. Die Arbeit ist es, die es dem Menschen möglich macht, seine Welt und damit letztlich sich selbst zu erschaffen. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* konkretisiert Hegel den gesellschaftlichen Kontext, in dem Arbeit stattfindet. Er macht deutlich, dass die Arbeit als Verwirklichung des eigenen Selbst Teil des zivilisatorischen Prozesses ist und den modernen Menschen entscheidend formt. Arbeiten, die Welt tätig gestalten und sich selbst in dieser verwirklichen zu wollen ist ein zentrales Merkmal des zivilisierten Menschen; individuelle Würde und gesellschaftliche Stellung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft hängen wesentlich von diesem Aspekt ab.

Statt der Bewegung des Geistes wurde bei Marx – vermittelt über Feuerbach – die reale Bewegung der menschlichen Geschichte fokussiert; wo in der hegelschen Philosophie die Arbeit der Vernunft, des Geistes als Ursache des Fortschritts gilt – und gelten soll –, ist es für Marx die Arbeit als direkte Auseinandersetzung mit der stofflichen Natur, die den Fortschritt ermöglicht und das Bewusstsein der Individuen in seiner jeweiligen Ausprägung bestimmt. Es sind die realen gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die auf einer bestimmten Form der Organisation der Arbeit, also der jeweiligen gesellschaftlichen Produktionsweise basieren, die das Bewusstsein inhaltlich bestimmen. So ist auch der Schein der Herrschaft des Geistes, der in Hegels Philosophie seinen Ausdruck findet, der auf der kapitalistischen Produktionsweise fußenden bürgerlichen Gesellschaft adäquat. Philosophie erscheint hier als Entfremdungsphänomen: Während die reale Arbeit der realen Individuen Produktion und Reproduktion der Gesellschaft bedingt, wird sie in der Philosophie gewissermaßen ideologisch entfremdet in Gestalt des autonomen Geistes verabsolutiert.

Es zeigt sich, dass Arbeit sowohl in der idealistischen als auch in der materialistischen Betrachtungsweise eine zentrale Stellung einnimmt: Durch Arbeit werden Welt und Geschichte geschaffen; die Individuen *erarbeiten* sich ihren Zugang zur natürlichen wie zur kulturellen Welt. Marx bleibt bei der Konstatierung, dass die tätige Arbeit die zentrale menschliche Äußerung darstellt, allerdings nicht stehen. Insbesondere die gesellschaftliche Organisation der Arbeit wird von ihm in den Blick genommen und kritisiert.

Infolge der Industriellen Revolution hatte sich die Gesellschaft tiefgreifend gewandelt. Eine neue Klasse von Industriearbeiter*innen, das Proletariat, war entstanden, das im Gegensatz zur Bourgeoisie stand: denjenigen, denen die Fabriken gehörten, in denen sich die Proletarier*innen nun ihren Lebensunterhalt verdienen mussten. Für Marx führte die Form der Fabrikarbeit zu einer auf mehreren Ebenen anzutreffenden Entfremdung, die als Ideologie wiederum das Bewusstsein der Arbeiter*innen selbst zu bestimmen begann.¹²⁴ Ein wichtiges Kennzeichen dieser Ideologie ist der Fetischcharakter, der zunächst den Waren anhaftet und schließlich zu einer umfassenden Fetischisierung der gesellschaftlichen Zustände führt. Hierzu zählt etwa der Schein, dass Kapital Profit produziert. Marx hingegen stellt heraus, dass in dieser Sichtweise der entscheidende Zwischenschritt fehlt: Erst Arbeit ermöglicht es, im Produktionsprozess Mehrwert zu schaffen, Profit zu generieren und Kapital zu bilden. Arbeit wird so als zentrales Moment der kapitalistischen Produktionsweise erkannt; Arbeitskraft ist die zentrale Ware im Kapitalismus.

Allerdings gibt es gleichzeitig die Tendenz, durch den zunehmenden Einsatz von Maschinen die Bedeutung von Arbeit im Produktionsprozess zu marginalisieren. Es entsteht ein Widerspruch zwischen dem Anspruch, effizienter – und damit kostengünstiger als die Konkurrenz – zu produzieren, und der Tatsache, dass eine Gewinnung von Mehrwert ohne menschliche Arbeit nicht möglich ist. Marx konstatiert, dass der technischen Entwicklung zum einen die Tendenz innewohnt, Arbeit abzuschaffen, dass andererseits aber erst durch diese – bei allen negativen Begleiterschei-

124 Dies war der Ansatzpunkt für Lafargues Kritik an den Arbeiter*innern selbst, denen er eine „Arbeitssucht“ attestierte. In gewissem Sinne abstrahiert er damit von der materiellen Notwendigkeit, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen und entfernt sich somit von der marxischen Analyse. Andererseits drückt er damit den Sachverhalt aus, dass die materielle Grundlage der Gesellschaft zur Klassenbildung führt, die auf die zu ihr zählenden Individuen zurückwirkt. Diese beginnen, sich mit der Zuschreibung zu identifizieren und nehmen das Tätigsein als essentielle, individuelle Eigenschaft wahr.

nungen wie Entfremdung und Verelendung – die Mittel bereitgestellt werden, Not und Elend zu überwinden. Hierfür, so Marx, ist allerdings eine Überwindung der gegenwärtigen Gesellschaft nötig, die nur durch eine Revolution geschehen kann und aus der Perspektive des historischen Materialismus als Ziel der geschichtlichen Entwicklung geschehen wird.

Während einige Interpret*innen daraus die Unvermeidlichkeit einer kommenden Revolution ableiteten, betont Lukács die Bedeutung des Bewusstseins und der Praxis. So insistiert er darauf, dass das Proletariat eine wesentlich praktische Rolle einnehmen muss und verbindet dies mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Erschwert wird eine adäquate Erkenntnis der Gesellschaft durch die Folgen des Warenfetischs, die Lukács als umfassende Verdinglichung charakterisiert. Die Arbeiter*innen, so Lukács, sehen sich selbst zunehmend als Dinge. Werden sie zunächst in der Fabrik lediglich quantitativ als Produktionsfaktoren betrachtet, wirkt Verdinglichung nun durch die Verallgemeinerung betriebswirtschaftlicher Prinzipien immer tiefer in die Gesellschaft hinein, sodass die verdinglichte Betrachtung ihrer selbst schließlich auch von den Arbeiter*innen übernommen wird und die subjektive Verfasstheit wesentlich bestimmt. Mehr noch: In einigen Berufszweigen – v. a. im Dienstleistungsbereich – werden zunehmend die subjektiven Eigenschaften der Individuen Teile des Produktionsprozesses und als solche behandelt. Bedingung für eine Revolution ist es somit, zunächst diesen ideologischen Schleier zu bekämpfen.

Benjamin schließlich wird zentrale Aspekte der Zeitdiagnose von Lukács übernehmen. Auch bei ihm ist die Geschichte der Menschheit nicht mehr als Fortschrittsgeschichte zu verstehen. Vielmehr beruhen seine Gedanken auf messianischen und teils apokalyptischen Vorstellungen, nach denen eine Revolution nicht nur das Ende einer gesellschaftlichen Epoche, sondern einen radikalen Bruch mit der gesamten Geschichte der Menschheit darstellen muss. Diese Sichtweise wird angesichts der Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs und der Shoa integraler Bestandteil der Kritischen Theorie Adornos werden.