

Zeitschrift für kritische Theorie

Heft 48 – 49 / 2019

herausgegeben von

Sven Kramer und

Gerhard Schweppenhäuser

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie, 25. Jahrgang (2019), Heft 48–49

Herausgeber: Sven Kramer und Gerhard Schweppenhäuser

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

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

Korrespondierende Mitarbeiter: Rodrigo Duarte (Belo Horizonte),
Jörg Gleiter (Berlin), Christoph Görg (Kassel), Johan Frederik Hartle (Wien), Frank
Hermenau (Kassel), Fredric Jameson (Durham, NC), Per Jepsen (Kopenhagen),
Douglas Kellner (Los Angeles, CA), Claudia Rademacher (Bielefeld),
Gunzelin Schmid Noerr (Mönchengladbach), Jeremy Shapiro (New York, NY)

Redaktionsbüro: Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:

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

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

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

Redaktionsbüro, Organisation und Lektorat: Julia Menzel

Korrektorat: Monika Mühlpfordt

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Layout und Satz: Theresa Brandl; Fakultät Gestaltung,
Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt

Druck: KLARtext Direct Communications GmbH, Hannover

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

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN: 978-3-86674-603-9

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint mit Unterstützung der Leuphana Universität
Lüneburg und der Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt.



LEUPHANA
UNIVERSITÄT LÜNEBURG

FH·W·S

Hochschule
für angewandte Wissenschaften
Würzburg-Schweinfurt

Inhalt

Vorbemerkung der Redaktion	06
----------------------------------	----

ABHANDLUNGEN

Hans-Ernst Schiller

Zur Aktualität der Metaphysik.	
Kritische Theorie und philosophische Tradition	09

Gerhard Richter

»Eine Krankheit alles Bedeuten«.	
Kafkas »Proceß« zwischen Adorno und Agamben	36

Anne-Marie Feenberg-Dibon

Adorno on »Brave New World«:	
»Aldous Huxley and Utopia«	61

Matthias Rudolph

Ein ontologischer Kurzschluss.	
Jane Bennetts »Vital Materialism« im Lichte	
von Theodor W. Adornos Ontologiekritik	81

Konstantinos Rantis

Kants Kritik der Urteilskraft und	
Marcuses Befreiung der Natur	101

Stefan Gandler

Sprechen und Hören im Spätkapitalismus.	
Reflexionen zur kritischen Theorie Bolívar Echeverrías	117

Marco Solinas

Kritik der Regressionen.	
Politische, geschichtliche und psychosoziale Betrachtungen	145

SCHWERPUNKT

Theodor W. Adorno und Ulrich Sonnemann Briefwechsel 1957–1969 herausgegeben und kommentiert von Martin Mettin und Tobias Heinze	167
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

EINLASSUNGEN

Hermann Schweppenhäuser Über den Wissenschaftsbegriff bei Marx	223
--------------------------------------------------------------------------------	-----

Peter-Erwin Jansen Die irrationale Rationalität des Fortschritts. Herbert Marcuses weitsichtige Technologiekritik	232
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Jakob Hayner Der revolutionäre Flügel der kritischen Theorie. Ein Nachruf auf Wolfgang Pohrt	251
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

BESPRECHUNGEN

Daniel Burghardt Marx im Handgemenge. Ein Literaturbericht	270
----------------------------------------------------------------------------	-----

Kritische Theorie – Neue Bücher des Jahres 2018 in Auswahl	286
-------------------------------------------------------------------------	-----

Autorinnen und Autoren	289
-------------------------------------	-----

Vorbemerkung der Redaktion

Vor fünfzig Jahren erschien die *Negative Anthropologie* von Ulrich Sonnemann. Adorno hatte 1966 im Vorwort zu seiner *Negativen Dialektik* keineswegs nur en passant auf Sonnemanns in Arbeit befindliche Schrift aufmerksam gemacht. Der antizipierende Hinweis indiziert eine geistige Wahlverwandtschaft zwischen zwei nach dem Krieg und der Shoah aus der Emigration zurückgekehrten Intellektuellen. Sie führte zu einer Freundschaft, die in der Adenauerzeit im Zeichen radikaler Aufklärung 1957 begann und sich bis zu Adornos Tod 1969 stetig intensivierte. Für den SCHWERPUNKT des vorliegenden Hefts haben *Martin Mettin* und *Tobias Heinze* den Briefwechsel zwischen beiden zusammengetragen, herausgegeben und kommentiert. Dessen Bedeutung führt in verschiedene Richtungen. So wäre zum einen – auch im Lichte der seit einigen Jahren bei zu Klampen erscheinenden *Schriften* Sonnemanns – nach der Nähe seiner Arbeiten zur kritischen Theorie Frankfurter Prägung zu fragen. Zum anderen treten die gesellschaftlichen und intellektuellen Verhältnisse der jungen Bundesrepublik in den Fokus – und damit das Selbstverständnis zweier ebenso streitbarer wie in der Sache unnachgiebiger Philosophen, für die ein öffentliches, publizistisch eingreifendes Denken gegen Restauration und Reaktion selbstverständlich war.*

In den ABHANDLUNGEN setzt *Hans-Ernst Schiller* die im vergangenen Jahr begonnene Auseinandersetzung über das Verhältnis der kritischen Theorie zur Metaphysik fort. Er stellt zunächst die unterschiedlichen Bezüge kritischer Theoretiker zur philosophisch-metaphysischen Tradition dar. Im Gegensatz zur identifikatorischen Metaphysik einerseits und zur positivistischen Begriffsapparatur andererseits, zeichnet er mit Marx, Horkheimer und Adorno einen Säkularisierungsprozess der Metaphysik nach, der in ihrer Historisierung bei Bloch und Benjamin kulminiert. Dabei entfaltet Schiller die These, dass Adornos Motiv der ›Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‹ sich vor allem auf Benjamins

* Derzeit erscheint der sechste Band von Sonnemanns Schriften: *Der mißhandelte Rechtsstaat*, Springer: zu Klampen, 2019; kürzlich wurden die Transkriptionen von Adornos Vorträgen aus den Jahren 1949 bis 1968 publiziert (Nachgelassene Schriften, Abt. V, Bd. 1, Berlin: Suhrkamp, 2019).

Sprach-Metaphysik bezieht – und nicht nur, wie in konventioneller Lesart, auf Kant und Nietzsche: Adorno habe Benjamins Intention gewaltloser Versprachlichung des Nichtidentischen die Treue halten wollen, die mit den Mitteln der Benjamin'schen Sprachtheologie nicht einlösbar sei. – *Gerhard Richter* bestimmt mit Blick auf die Schriften Kafkas das Verhältnis von Literatur und Philosophie als ein paradoxes, in dem beide wechselseitig aufeinander verwiesen seien. Literatur brauche Philosophie, um auf den Begriff gebracht zu werden, die Begriffe könnten aber das im Kunstwerk Gestaltete niemals vollständig übersetzen. Anhand der im Anschluss an Adorno gestellten Frage, ob Kafkas Literatur buchstäblich oder figurativ zu lesen sei, arbeitet Richter die besondere Qualität von Kafkas Texten heraus. Zugleich kritisiert er Lektüren wie die von Agamben, die der Figurativität gegenüber der Buchstänlichkeit den Vorzug gäben. – *Anne-Marie Feenberg-Dibon* unterzieht Adornos Interpretation von *Brave New World* einer kritischen Prüfung. Adorno, der Aldous Huxleys Roman ursprünglich positiv aufgenommen hatte, verkenne in seiner vehementen Kritik die satirischen Elemente – wie Übertreibungen und karikierte Figuren –, weshalb ihm einige der gesellschaftskritischen Momente des Romans entgingen. Zudem versteife er sich auf eine dystopische Lesart. Insgesamt werde Adorno im Falle Huxleys seinen eigenen Ansprüchen auf eine adäquate Rezeption nicht gerecht. – *Matthias Rudolph* widmet sich dem viel diskutierten Neuen Materialismus der Geistes- und Sozialwissenschaften, indem er Jane Bennetts *Vital Materialism* mit Adornos Philosophie des Nichtidentischen konfrontiert. Die vergleichende Analyse offenbart markante Unterschiede, allen voran die Ontologisierung historisch-gesellschaftlicher Erkenntniskategorien auf Seiten Bennetts. Dieser ›ontologische Kurzschluss‹, so die These, führe nicht nur zu einem neuerlichen philosophischen Subjektivismus, sondern verkürze auch das politische Potenzial materialistischer Theorie. – *Konstantinos Rantis* legt vor dem Hintergrund der Konzepte des Naturzwecks und der Naturtechnik schlüssig dar, dass die Voraussetzungen für Marcuses emanzipatorische Ästhetik der Natur bei Kant angelegt sind – und dass Kants doppeltes Naturkonzept, in dem Gesetzmäßigkeit und Freiheit verbunden werden sollen, erst in Marcuses neomarxistischer Lesart nach Hause kommt. Marcuses Konzept einer radikalen Sensibilität überwinde die Vorstellung einer passiven Sinnlichkeit bei Kant und Feuerbach mit Marx. Mit dem ›Vorrang der ästhetischen Kritik gegenüber der teleologischen‹ ziehe

Marcuse die Konsequenz aus Kants Ambivalenz in Bezug auf die Natur. – *Stefan Gandler* stellt die kritische Theorie des ecuadorianisch-mexikanischen Philosophen Bolívar Echeverría vor. Diese nicht-eurozentrische, materialistische Kulturtheorie legt den Fokus nicht auf Produktion und Werttheorie; zudem behandelt sie Produktion und Konsumtion von Gebrauchswerten gleichwertig. Im Rekurs auf die strukturelle Semiotik werden die Dialektik von Tradition und Freiheit menschlicher Sprache rekonstruiert, um zu zeigen, dass der Kommunikationsprozess eine Dimension des Reproduktionsprozesses ist. Wie bei Saussure die Sprache das wichtigste System einer allgemeinen Semiotik ist, verstehe Echeverría Kommunikation als wichtigen Teil der Produktion und Konsumtion. Indem er die Semiotik der Kritik der politischen Ökonomie unterordnet, stellt er sich gleichwohl konträr zu jeder Art von Diskurstheorie. – *Marco Solinas* schlägt eine neue begriffliche Rahmung für das Phänomen der Regression vor, die in der Lage sei, die psychosozialen Auswirkungen der neoliberalen Ordnung differenzierter zu erfassen. Dazu knüpft er an Axel Honneths Idee der Missachtungserfahrungen als motivationaler Basis für soziale Kämpfe an, betont aber neben deren emanzipatorischem Potenzial auch ihr regressives. Ferner diskutiert er aktuelle Regressionsphänomene mit Bezug auf die Funktion des sozialen Kritikers und fragt nach den geschichtsphilosophischen Implikationen des Regressionsbegriffs.

Die EINLASSUNGEN werden mit einem Text aus dem Nachlass von *Hermann Schweppenhäuser* eröffnet, in dem er in seiner Frankfurter Lehrveranstaltung zu Beginn des Wintersemesters 1969/70 den philosophischen »Wissenschaftsbegriff bei Marx« aus der Perspektive der kritischen Theorie vorgestellt hat.^{**} – *Peter-Erwin Jansen* erinnert an Marcuses Kritik der technologischen Rationalität. Die Analyse der Gründe für »die allgemeine Vergiftung und Verschmutzung unserer Umwelt« (Marcuse) erweise ihre Aktualität »im Zeitalter des Digitalismus« und des »Dataismus« (Jansen) aufs Neue – zumal, wenn sie im Kontext von Foucaults Wissens- und Macht-Archäologie und Hartmut Rosas Beschleunigungsanalyse gelesen werde. – Pointiert spricht *Jakob Hayner* in seinem Nachruf auf den im Dezember letzten Jahres verstorbenen Wolfgang Pohrt vom »revolutionären

^{**} Die *Gesammelten Schriften* Hermann Schweppenhäusers werden ab 2019 im Metzler Verlag erscheinen, zunächst mit Bd. 1: *Sprache, Literatur und Kunst*, Stuttgart: Metzler, 2019.

Flügel der kritischen Theorie«. Pohrt hatte die kritische Theorie politisch verstanden und sie insofern als radikalen Einspruch gegen gesellschaftliche – und vor allem: deutsche – Zustände reformuliert; von den akademischen Debatten weitgehend ignoriert, hatte er sich in der sogenannten radikalen Linken einen Namen gemacht und schon früh Antisemitismus und Nationalismus dort aufgespürt, wo sie unter den Zeitgenossen kaum jemand vermutet hatte.

150 Jahre *Das Kapital* und der 200. Geburtstag waren die Anlässe für zahlreiche Neuerscheinungen über Karl Marx, sein Leben, Werk, seine Bedeutung und Aktualität. In den BESPRECHUNGEN gibt Daniel Burghardt mit seinem Literaturbericht einen kritischen Überblick.

ABHANDLUNGEN

Hans-Ernst Schiller

Zur Aktualität der Metaphysik Kritische Theorie und philosophische Tradition

»In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen.«

Theodor W. Adorno

Der nachstehende Text behauptet die Aktualität der Metaphysik in vier Formen: als anthropologische, kategorial-alltagspraktische, als kritisch-heuristische sowie als säkularisiert-utopische.

I. Anthropologische Aktualität

Die anthropologische Aktualität der Metaphysik ist Wirkung dessen, was Schopenhauer das metaphysische Bedürfnis nannte:

»[...] ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Be- trachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehn.«¹

Das Bedürfnis ist nicht seine Erfüllung und das Fragen noch nicht die Antwort. Die souveräne Abschätzung der eigenen Endlichkeit ist ebenso möglich wie das Festhalten des eigenen Selbst über den Tod hinaus. Auch wer sich dem Treiben des Alltags überlassen muss, wird sich dem Wissen

¹ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. II, textkritisch bearb. u. hg. v. Wolfgang von Löhneysen, Darmstadt 1976, S. 207 f.

um das eigene Ende und der Frage, die ihm der Drang nach Selbsterhaltung diktiert, nicht entziehen können. Auch wer sich die einfachsten Karten in die Hand drücken lässt, hat ein Interesse an Orientierung, braucht eine Vorstellung davon, was die Welt ist und welchen Platz man in ihr einnimmt. Insofern kann über die Aktualität des metaphysischen Bedürfnisses kein Zweifel bestehen.²

II. Zur Problematik des Gattungsnamens

Zu Beginn der Menschheitsentwicklung gab es nur ›religiöse‹, magische oder mythologische Antworten, denen auch heute noch die größte Anziehungskraft zukommt. Demgegenüber artikulieren sich die Antworten der Metaphysik in abstrakten Begriffen, nicht in Erzählungen, in denen personifizierte Naturdinge oder Naturmächte die Agenten sind. Die Begriffe geben die ersten Ursachen des Seienden an, aus denen die Dinge bestehen und entstanden sind. Nach Aristoteles, der sich auf Platon und die Vorsokratiker bezieht, handelt es sich bei dieser allgemeinen Ontologie (Seinslehre) um die erste Philosophie. Mit ihr ist die Theologie verbunden, denn alle Philosophen mussten sich, auch wenn sie wie Demokrit Atheisten oder wie die Stoiker Pantheisten waren, zum Volksglauben oder zur Gottesvorstellung äußern. Für Aristoteles ist die Theologie die Krönung der ersten Philosophie, denn der Gott, die sich selbst denkende Vernunft, ist der Endzweck alles Seienden, auf den es sich nachahmend und wie auf ein Geliebtes (hos eromenon) bezieht.³ Der Ausdruck ›Metaphysik‹ wurde

² Die nachfolgenden Betrachtungen konzentrieren sich auf die allgemeine Ontologie. Zum Problem des Todes in der kritischen Theorie vgl. Hans-Ernst Schiller: »In der Spanne eines Augenblicks. Messianische Motive bei Benjamin, Adorno und Horkheimer«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 36/37, 2013, S. 33–59. Vgl. ferner ders.: »Tod und Individualisierung«, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.): *Bild und Gedanke. Hermann Schweppenhäuser zum Gedenken*, Wiesbaden 2017, S. 171–179; vgl. ders.: »Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno«, in: ders.: *An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie*, Lüneburg 1993, S. 65–86.

³ Aristoteles: *Metaphysik* XII, 7, 1072b 3, übers. v. Hermann Bonitz u. Horst Seidl, Hamburg 1984, S. 254 f. – Allerdings vertritt Aristoteles weder eine Schöpfungslehre (vgl. Emil Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*, Weilerswist 2000, S. 487 f.) noch eine individuelle Unsterblichkeit. Zwar ist der göttliche Nous Ursprung des menschlichen Verstandes; wenn

erst von Andronikos von Rhodos geprägt, der die schlecht überlieferten Lehrschriften des Aristoteles um 40 v.u.Z. ediert und die von Aristoteles so genannte ›erste Philosophie‹ nach der *Physikvorlesung* (meta ta physika) eingeordnet hatte. Dieser kontingente Ausdruck für ein einzelnes Werk ist zu einem Gattungsnamen geworden, der einen bestimmten Denktypus bezeichnen soll. Es ist aber gar nicht so einfach, diesen Denktypus in einer Weise zu bestimmen, die den mannigfachen Gestaltungen der Philosophiegeschichte und den komplexen Beziehungen, gerade auch zwischen den ›Metaphysikern‹ und ihren Gegnern (im Altertum Sophisten, Kyniker, Kyrenaiker, Skeptiker) gerecht wird. Jede allgemeine Kennzeichnung, und sei sie noch so gut durchdacht wie die Hegel'sche, trägt ihre geschichtliche Spur und ist durch den historischen Augenblick bestimmt, der sie in ein bestimmtes Verhältnis zur Tradition setzt. So ist Hegels These, Metaphysik sei eine Stellung des Gedankens zur Objektivität, die durch die native Gleichsetzung von Denkbestimmungen und Grundbestimmungen der Dinge – ihrem An-sich-sein – charakterisiert ist, nicht zu verstehen ohne die Opposition zum Empirismus Locke'scher Prägung und zur kritischen Philosophie Kants. Hegels Bestimmung der Metaphysik als ›bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände‹⁴ bringt sie in einen Gegensatz zur Dialektik und mit dieser Bedeutung wird der Ausdruck »Metaphysik« noch bei Friedrich Engels und in der an ihn anschließenden Tradition benutzt.⁵ Die Entwicklung des historischen Bewusstseins, insbesondere die in der (seit Ende des 18. Jahrhunderts diskutierten) Evolutionstheorie vollzogene Verzeitlichung der ›Naturgeschichte‹ – der Ausdruck hatte von Aristoteles bis Linné nicht mehr als eine ›Erzählung‹ empirischen Wissens über die Naturdinge bedeutet – hat eine neue Akzentuierung im Verständnis von Metaphysik gebracht: Sie gilt nun als unhistorisches Denken, das auf die Unveränderlichkeit der Formen des Seienden festgelegt ist – wobei wiederum die für die Philosophen selbst wichtigen Gegensätze

wir erkennen, betätigen wir ›das Göttliche in uns‹, das ewig ist, aber dies ist eben nicht das Sinnliche, durch das wir Individuen sind. (Vgl. *Nikomachische Ethik*, Buch X, Kap. 7, 1177b 27 ff.)

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehre*, 1. Teil, in: ders.: Werke, Bd. 8, Frankfurt am Main 1970, S. 93 (§ 27).

5 Vgl. Friedrich Engels: *Dialektik der Natur*, in: Karl Marx u. Friedrich Engels: Werke (im Folgenden: MEW) Bd. 20, Berlin 1983 (S. 305–570), S. 472.

von Schöpfung und Ewigkeit der Welt, außerdem die stoische Konzeption von periodischem Weltbrand und Wiederkehr des Gleichen ignoriert werden müssen.

III. Objektive Vernunft

Im Mittelpunkt meiner Überlegungen steht der Begriff der ›objektiven Vernunft‹ im Sinne Max Horkheimers. Für Horkheimer ist ›objektive Vernunft‹ ein Alias-Begriff von Metaphysik, der zugleich über sie hinausgeht. In ihm soll zum Ausdruck kommen, dass die Dinge selbst und ihre Zusammenhänge an sich bestimmt und dass sie in dieser Bestimmtheit erkennbar sind. Auch Horkheimers Verständnis von Metaphysik als Theorie objektiver Vernunft – genannt werden Platon, Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, aber auch Spinoza und Giordano Bruno – ist ein historischer Begriff von Metaphysik, der aus der Zeit ihrer Entstehung und aus seiner Zeitdiagnose selbst verständlich zu machen ist. ›Objektiv‹ ist nach Horkheimer eine Konzeption von Vernunft, die sie als eine Kraft nicht nur im individuellen Bewusstsein, sondern auch in den gesellschaftlichen Institutionen und in der Natur ansieht.⁶ Vermittelt ist Horkheimers Metaphysikkonzept durch eine Analyse des Rationalitätsbegriffs, der dem industriellen Kapitalismus zugrunde liegt.⁷ Dieser Vernunftbegriff ist instrumentell in dem Sinn, dass ›vernünftig‹ nur die Beziehung des Mittels zu einem vorgegebenen Zweck sein soll. Die Zwecke selbst sind nicht verbindlich begründet, sondern ›subjektiv‹, d. h. letztlich dem abstrakten Ziel der Selbsterhaltung zugeordnet: sie werden in der Anpassung an die gesellschaftlichen Erfordernisse übernommen. Für Horkheimer ist die kritische Feststellung zentral, dass es für das in der modernen Industriegesellschaft praktizierte Verständnis von Rationalität keine vernünftige Begründung der Ziele in ihrer konkreten Gestalt geben soll. Vernunft gilt bloß als die Fähigkeit, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen. »Es gibt kein vernünftiges

⁶ Vgl. Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr (im Folgenden: GS), Frankfurt am Main 1991 (S. 21–186), S. 28.

⁷ Vgl. ebd., S. 25.

Ziel an sich, und es wird sinnlos, den Vorrang eines Ziels gegenüber anderen unter dem Aspekt der Vernunft zu diskutieren.«⁸

Demgegenüber zielte das objektive Konzept der Vernunft darauf ab, »ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten. Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur [...] sollte der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein.«⁹ Objektive Vernunft soll die Zwecke bestimmen, statt sie hinzunehmen und sich um die effektivsten Mittel zu kümmern. Nach Horkheimer verdankt die kritische Theorie den Systemen objektiver Vernunft viel mehr als ihren Gegnern, aber er täuscht sich keinen Augenblick über ihre Restaurierbarkeit und selbst deren Wünschbarkeit. Die Systeme der objektiven Vernunft waren Ideologien, deren Hierarchie die Spaltung der Gesellschaft und die Unterdrückung der Natur reproduzieren und rechtfertigen sollte.¹⁰ Ihr Anspruch, die Struktur des Universums aus ersten Prinzipien abzuleiten, ist abzuweisen, weil sie die »geheimen Affinitäten der Dinge« verfehlen müssen. »Das logisch Frühere [Abstraktere, Allgemeinere, H.E.S.] ist dem Kern der Sache nicht näher als das zeitlich Frühere; ein Erstes überhaupt mit dem Wesen der Natur oder des Menschen gleichzusetzen, hieße die Menschen auf den barbarischen Zustand herabzubringen [...]. Philosophische Ontologie ist unvermeidlich ideologisch [...].«¹¹ Weil sie gleichwohl die Idee bewahrt hat, dass Wahrheit die Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit sei, bleibt ihr die kritische Theorie verpflichtet.¹² Diese Idee lässt sich gegen die legitimatorische Absicht der Systeme wenden, denn »Sprache reflektiert die Sehnsüchte der Unterdrückten und die Zwangslage der Natur; sie befreit den mimetischen Impuls.«¹³ Horkheimer hat diese wichtigen Formulierungen nicht weiter ausgeführt. Um ihre Bedeutung zu erhellen, muss man auf Benjamins Sprachphilosophie und auf Adornos *Negative Dialektik* zurückgreifen, denen ich mich noch zuwenden werde (X-XIII).

8 Ebd., S. 29.

9 Ebd., S. 28.

10 Vgl. ebd., S. 180 f.

11 Ebd., S. 181.

12 Ebd., S. 180.

13 Ebd., S. 179.

IV. Substanzielle Formen und Erkennen als Herrschen

Die klassische Metaphysik kann den Anspruch, die Zwecke menschlichen Handelns zu bestimmen, nur erheben, weil sie das Seiende selbst als teleologisch (zielgerichtet) verfasst denkt. Anaxagoras, Platon und Aristoteles sind in dieser Frage eines Sinnes. Aristoteles hat für uns aus zwei Gründen Vorrang. Erstens ist seine Konzeption die differenzierteste. Zweitens steht sie über die Marx'sche Rezeption seiner Kritik an Platons statischer Verdoppelung der Welt in direkter Beziehung zur kritischen Theorie, denn die Kritik der politischen Ökonomie ist deren Basistheorie. Dieser Zusammenhang wird in den Abschnitten VI, VII und VIII wieder aufgegriffen.

Aristoteles erläutert seine Konzeption der vier Ursachen – materielle, formale, finale und wirkende – häufig im Hinblick auf die handwerkliche Produktion, in der es einen (stets schon bestimmten) Stoff gibt, eine wirkende Ursache in der Muskelkraft, eine Formursache im Verstand und eine Finalursache im äußeren Gebrauch, zu dem das Produkt dienen soll. Wenn der Kunst (*techne*) die didaktische Priorität zukommt, so der Natur (*physis*) die ontologische. Sie liefert nicht nur das Material, sondern auch die Formen und die Wirkungsweise, welche die Kunst nur nachahmt.¹⁴ In der Physis selbst – das Wort leitet sich vom Verb *phyein* (»erzeugen«) bzw. *phyesthai* (»wachsen, entstehen, geboren werden«) her – ist das Lebendige der leitende Gesichtspunkt. Es trägt das Ziel in sich selbst. Letzter Stoff sind die Elemente, die (wie die Formen des Lebendigen und der gesamte Kosmos) immer schon existieren, an sich bestimmt sind und nach ihrem »natürlichen Ort« streben. (Erdiges zum Mittelpunkt, Feuer nach oben, Wasser und Luft eher zum Lebendigen oder zum Feuer.) Im Lebendigen existiert die Form als immanentes Ziel und als die Kraft, die Wachstum und Selbsterhaltung bewirkt (Entelechie). Das Eidos des Lebendigen ist Seele, die selbst nicht stofflich und doch nicht ohne Materie sein kann.¹⁵ Sie ist *Enérgeia*, das heißt »am Werke«,¹⁶ indem sie ein funktionelles Ganzes strukturiert, einen Organismus.

¹⁴ Vgl. Aristoteles: *Physik* II 8, 199a 8 ff., in: ders.: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 11, übers. v. Hans Wagner, Berlin 1967, S. 52 f.

¹⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, II, 2, 414a 19 f., übers. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011, S. 69.

¹⁶ Aristoteles, Metaphysik IX, 8, 1050b: Das Wesen und die Form ist »wirkliche Tätigkeit« (há ousia kai to eidos enérgeia estin), ebd., S. 126 f.

›Eidos‹, die aristotelische Form, ist homonym einem der griechischen Ausdrücke für ›Idee‹. Dem Inhalt nach ist die wirkende Form der platonischen Idee jedoch entgegengesetzt. ›Abgetrennte Formen‹ sind nach Aristoteles zwar Gedachtes, aber kein Wirkliches. Wirklich sind die Formen nur in den Individuen einer Art, den ersten Substanzen, oder vielmehr, da das Wort ›in‹ nahelegen mag, dass sie ein Teil des Individuums sind und nicht vielmehr sein Wesen: sie existieren *als* die vielen Individuen, die sich selbst durch den Stoffwechsel¹⁷ und ihre Art durch die Fortpflanzung – welche sich nach Aristoteles dem Streben nach der Ewigkeit des Göttlichen verdankt¹⁸ – erhalten. Die Ewigkeit der aristotelischen Formen ist wirklich in einem solchen Reproduktionsprozess. Form verhält sich zum Stoff des Einzelnen, das durch sie existiert, wie im Verstand der Begriff zu Wahrnehmung und Vorstellung, aber lebendige Formen sind, obgleich Selbstbezügliches, keine Begriffe. Aristoteles zweifelt nicht an der objektiven Erkennbarkeit der Welt, ist sich jedoch der Nichtidentität von Begriff und Sache klar bewusst: »[...] die Größe [ist] etwas anderes als der Begriff der Größe und ebenso Wasser als der Begriff des Wassers [...]« – nur bei mathematischen Dingen verhält es sich anders.¹⁹ Zum Begriff wird das Eidos im Verstand, indem dieser – als Nous poietikos, als tätiger Verstand – eine Abstraktionsleistung vollbringt, deren Gewaltsamkeit Aristoteles unumwunden preisgibt: Der Geist muss »unvermischt sein [...] damit er herrschen, d. h. damit er erkennen kann; denn das Fremde (to allotron), das sich zeigt, wehrt er ab und versperrt ihm den Weg.«²⁰ Vom Einzelnen, dem stofflichen Wesen, kann es keine Wissenschaft und keine Erkenntnis geben.

Hegel steht auch insofern in der Nachfolge des Aristoteles, als er die Zusammengehörigkeit von begrifflicher Erkenntnis und Herrschaftsverhältnis offen ausspricht: »Das Streben des Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, sie sich anzueignen und zu unterwerfen und zu dem Ende muß die Realität der Welt gleichsam zerquetscht, d. h. ideali-

¹⁷ Vgl. Armand Marie Leroi: *Die Lagune oder wie Aristoteles die Naturwissenschaften erfand*, Darmstadt 2017, S. 180 ff.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, Über die Seele, II, 4, 415a 25 ff., S. 74 ff.

¹⁹ Ebd., III, 429b 10 f., S. 151.

²⁰ Ebd., III, 429a, 19 f., S. 148 f.

siert werden.«²¹ Erst die *Dialektik der Aufklärung* hat die soziale Realität des begrifflichen Erkennens ins Licht gerückt: »Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.«²² (Dieser Zusammenhang von Erkenntnis und Gesellschaft wird in IX wieder aufgegriffen.)

V. Nominalismus und neuzeitliche Naturwissenschaft

Horkheimer hat die Verselbständigung der subjektiven Vernunft, insbesondere in Gestalt des Positivismus, auf den mittelalterlichen Nominalismus zurückgeführt.²³ Als dessen These wird üblicherweise angeführt, die Allgemeinbegriffe seien bloß *flatus vocis*, Schall der Stimme. Eine ähnliche Ansicht von der Unwirklichkeit des Allgemeinen kann man im modernen Individualismus (freilich auch schon in der Antike) wiederfinden. Gleichwohl ist die geistesgeschichtliche Konstruktion einer Reihe von Einwänden ausgesetzt. Erstens ist der überstrapazierte *flatus vocis* eine Zuschreibung der Gegner (hier Anselm von Canterbury) an Roscellin, der bei diesem nicht belegt ist.²⁴ Zweitens ist die moderne Welt nicht nominalistisch, sondern beherrscht von falschen Allgemeinheiten wie Kapital und Rasse, Klasse und Nation. Drittens schreibt die ideengeschichtliche Erklärung der Geistesgeschichte eine Substantialität und Eigenmacht zu, die Horkheimer in den 1930er Jahren zu Recht als idealistisch kritisiert hätte. Viertens ist die Konstruktion auch in geistesgeschichtlicher Immanenz fragwürdig. Dafür gibt es wiederum drei Gründe.

²¹ Hegel, Enzyklopädie, 1. Teil, S. 118 (§ 42).

²² Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, S. 19. Zum Verhältnis dieser These zu Hegels Konstruktion von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie* vgl. Hans-Ernst Schiller: *Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus*, Berlin 2006, S. 209 ff.

²³ Vgl. Max Horkheimer: »Kritik des Positivismus. Vorlesungsnachschrift von Alfred Schmidt (Sommersemester 1954)«, in: ders., GS, Bd. 13, Frankfurt am Main 1989 (S. 349–396), S. 351 ff. sowie Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann (im Folgenden: GS), Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1984 (S. 7–412), S. 131 f.

²⁴ Vgl. Günther Mensching: *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, S. 93 ff.

Erstens beginnt der Universalienstreit des Mittelalters schon in der Spätantike. Porphyrios (3. Jh. n.u.Z.) hatte in seinem Kommentar zur Kategorienhandschrift des Aristoteles die Frage aufgeworfen, ob die Gattungen und Arten »etwas Wirkliches sind oder nur auf unseren Vorstellungen beruhen, und ob sie, wenn Wirkliches, körperlich oder unkörperlich sind, schließlich, ob sie getrennt für sich in oder an dem Sinnlichen auftreten [...].«²⁵ Es geht um Aristoteles' Kritik an der Ideenlehre, welche den Neuplatonikern, zu denen Porphyrios gehört hat, am Herzen lag. Der mittelalterliche Nominalismus, wie er von Wilhelm von Ockham und seinen Schülern formuliert wird, scheint nur die Position des Aristoteles zu bestätigen, wenn er festhält, »daß kein Universale eine extramentale Substanz ist.«²⁶ Zudem aber leugnet Wilhelm die energetische Wirklichkeit des Allgemeinen, die Aristoteles im Begriff des Eidos gedacht hatte. Das Universale, das heißt der Allgemeinbegriff, ist ihm zufolge »nur eine Intention der Seele oder ein konventionelles Zeichen«.²⁷

Zweitens besteht die eigentliche Bedeutung des Nominalismus in der Destruktion der substantiellen Formen, die eine notwendige geistesgeschichtliche Voraussetzung der modernen Naturwissenschaft ist. Das bezeugt der erste Satz von Newtons *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Dieses Buch sei möglich, weil »die Neueren, nachdem sie die substantiellen Formen und verborgenen Eigenschaften aufgegeben haben, es unternommen haben, die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurückzuführen [...].«²⁸ Ohne Zerstörung der ›natürlichen Örter‹ gibt es kein Trägheitsgesetz und ohne Vernichtung der immanenten Wirkform keine Mechanisierung des Weltbilds. Herbert Marcuse hat auf den Zusammenhang von Teleologiekritik, Mathematisierung der Natur und Naturbeherrschung hingewiesen: Indem die *causa finalis* als Obskurrantismus gebrandmarkt wird, kann man die Natur als wertfreie Mate-

²⁵ Porphyrius: »Einleitung«, in: Aristoteles: *Kategorien/Lehre vom Satz*, übers. u. hg. v. Egon Rolfes, Hamburg 1974 (S. 11–34), S. 11. Zur Aktualisierung der Debatte vgl. Gerhard Schweppenhäuser: *Revisionen des Realismus. Zwischen Sozialporträt und Profilbild*, Stuttgart 2018.

²⁶ Wilhelm von Ockham: »Summa logicae I, Kap. 15«, in: ders: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft* (lat.-dt.), übers. v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, S. 67.

²⁷ Ebd., S. 73.

²⁸ Isaac Newton: *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, übers. v. Ed Delli-an, Hamburg 1988, S. 9.

rie den Berechnungen der Mathematik und den Zwecken der Produktion unterwerfen. »Die Quantifizierung der Natur [...] löste die Wirklichkeit von allen immanenten Zwecken ab und trennte folglich das Wahre vom Guten, die Wissenschaft von der Ethik.«²⁹

Schließlich bedeutet die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und ihrer Philosophie von Descartes bis Kant kein Ende der Metaphysik und keinen Abschied von der Realität der Allgemeinbegriffe. Nach Galilei ist das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren.³⁰ Auch Newton war von der Objektivität der mit Hilfe von Messungen und deren Verallgemeinerung konstruierten Beziehungen der Körper und ihrer Bewegungen überzeugt.³¹ Wie die in diesen Bewegungen wirkenden Kräfte zustande kamen, können wir nicht erkennen, aber dass sie auf einen Schöpfer deuten, ist für Newton unzweifelhaft: »Dieses uns sichtbare, höchst erlesene Gefüge von Sonne, Planeten und Kometen konnte allein durch den Ratschluß und unter der Herrschaft eines intelligenten und mächtigen wahrhaft seienden Wesens entstehen.«³² Newton hat auch schon den Schritt zu einer negativen Metaphysik vollzogen:

»Wir haben zwar Vorstellungen von Eigenschaften, die ihm [Gott, H.E.S.] zukommen, aber was das eigentliche Wesen irgendeiner Sache sei, das erkennen wir keineswegs. Wir sehen nur die Formen und Farben der Körper; wir hören nur Töne; wir berühren nur ihre äußeren Oberflächen; wir riechen nur Gerüche; wir schmecken nur den Geschmack; aber das Innere der Substanzen erkennen wir durch keinen Sinn und durch keine Anstrengung unseres Geistes; und um vieles weniger haben wir eine Vorstellung von der Substanz Gottes.«³³

²⁹ Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, in: ders.: *Schriften*, Bd. 7, Springer 2004, S. 161.

³⁰ Vgl. Galileo Galilei: *Il Saggiatore*, zit. nach Paolo Rossi: *Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa*, München 1997, S. 135.

³¹ Vgl. den 4. Leitsatz in: Newton, *Mathematische Grundlagen*, S. 171.

³² Ebd., S. 226.

³³ Ebd., S. 229.

VI. Ökonomische Alltagsaktualität der Metaphysik: Fetischismus

Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie ist die Basistheorie kritischer Theorie (vgl. oben IV). Wenn die Metaphysik in der kritischen Theorie eine Aktualität haben soll, muss sie in jener Kritik gegenwärtig sein. Und siehe da: Die Alltagsaktualität der Metaphysik besteht Marx zufolge im Fetischismus der ökonomischen Kategorien.

Deren Grundform, die Ware, wird von Marx im ersten Kapitel des *Kapital* als ein sinnlich-übersinnliches Ding bezeichnet, das voller metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken sei. Diese Feststellung hat nicht den Zweck, eine Restauration von Metaphysik und Theologie zu fordern. Im Gegenteil: das »Metaphysische« der Ware ist hier Ausweis der Falschheit oder Irrationalität einer Gesellschaftsformation, der zur Totalität gewordenen Warenproduktion; sie ist Gegenstand der Kritik. Das Vernunftwidrige, geradewegs Verrückte dieser Wirtschaftsweise besteht Marx zufolge darin, dass die Produkte menschlicher Tätigkeit »mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten«³⁴ zu sein scheinen. Marx gebraucht hierfür den Ausdruck »Fetischismus«, der zwei Aspekte aufweist. Der eine besteht in der Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, d. h. den Verhältnissen der Individuen in der Produktion und als Glieder der Arbeitsteilung. Der Tauschwert als Verhältnis zwischen Produkten, welche Waren sind, ist eine solche Verdinglichung des Verhältnisses von Produzenten wie das Geld, das den allgemeinen Reichtum darstellt und durch den Preis als allgemeines Äquivalent mit allen Waren in Beziehung steht. Der zweite Aspekt besteht in der Subjektivierung der Dinge, die mit eigenem Leben begabt scheinen und als solche Agenten wahrgenommen werden. Dieser Aspekt gewinnt im Zins, der als Produkt des Geldes erscheint – angeblich »arbeitet« das Geld, wenn es vermehrt wird – seine entwickelte Gestalt. Auch der Terminus »Wachstum«, der die Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums in der Form des Geldes bezeichnet, gehört zu den fetischistischen Ausdrucksweisen, die ein menschliches Erzeugnis zu einem natürhaften Subjekt erhöhen. Solche Formen erscheinen dem in

³⁴ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, in: ders. u. Friedrich Engels, MEW, Bd. 23, Berlin 1975, S. 86. Im Folgenden stammen Zitate aus dem *Kapital*, sofern nicht anders angegeben, aus den MEW.

den Verhältnissen der kapitalistischen Wirtschaft Befangen als selbstverständlich.

Eine gewisse Raffinesse kommt in die Marx'sche Position dadurch, dass er seine Kritik in Begriffen formuliert, die in der als ›Metaphysik‹ bezeichneten philosophischen Tradition entwickelt worden sind: Er redet von Substanz und Wertform, von Erscheinung und Wesen. Mit dem Fetischismus als Alltagsrealität kommt also auch dem metaphysischen Denken eine Aktualität als Erkenntnismittel zu. Gerhard Schweppenhäuser spricht insofern zu Recht von einem »heuristischen Konzept«³⁵ von Metaphysik. Allerdings hält Marx die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung nicht mehr für spezifisch metaphysisch. Er meint, dass »alle Wissenschaft überflüssig [wäre], wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen [...].«³⁶ Dass es dieser Unterscheidung in der Ökonomie jedoch bedarf, ist kein ›metaphysisches‹, das heißt allgemein ontologisches Erfordernis, sondern ein geschichtliches. Die Wertform ist keine »forma metaphysica«,³⁷ sondern ähnelt dem Formbegriff der allgemeinen Ontologie (genauer gesagt: dem platonischen Eidos, der Idea) in der scheinhaften Verewigung von historisch Entwickeltem. Mit dem Ende der Warenproduktion würde auch die Mystifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse, das ›Geheimnisvolle‹ des Arbeitsprodukts, sein Ende nehmen. »Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergessenschafteter Menschen unter bewusster planmäßiger Kontrolle steht.«³⁸

Man wird diese Zukunftsvorstellung nicht angemessen verstehen können, wenn man nicht erkennt, wie eng sie mit der kritischen Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsform vermittelt ist.³⁹ In dieser Analyse findet

³⁵ Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: »Alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 46-47, 2018 (S. 9-36), S. 31.

³⁶ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, in: ders. u. Friedrich Engels, MEW, Bd. 25, Berlin 1975, S. 825.

³⁷ So Günther Mensching: »Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs«, in: Gerhard Schweppenhäuser u. a. (Hg.): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg, 2. Aufl. 1987 (S. 58-76), S. 70.

³⁸ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 94.

³⁹ Vgl. Hans-Ernst Schiller: »Widerspruch und Totalität in der materialistischen Dialek-

auch Aristoteles seinen Platz, nicht als Vertreter einer allgemeinen Ontologie und einer mit ihr verbundenen Theologie, sondern als Theoretiker der Tauschgerechtigkeit und als Kritiker des Platonismus (vgl. oben IV).⁴⁰ Das Metaphysische der Wertform wird von Marx mit dem Begriff der Verdoppelung belegt. In der vollendeten Wertform, dem Geld, findet eine »Verdoppelung der Ware in Ware und Geld«⁴¹ statt. Es ist, so Marx in der ersten Auflage des *Kapital*, »als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen anderen wirklichen Tieren [...] auch noch das Tier existierte, die individuelle Inkarnation des ganzen Tierreichs.«⁴² Die Analogie rückt die Kritik des Geldes als Verdinglichung und Subjektivierung in die Nähe der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre. Deren Vertreter »wissen«, so Aristoteles, »nicht anzugeben, welches denn diese unvergänglichen Wesen sind neben den einzelnen und sinnlichen. Sie machen sie daher der Art nach den vergänglichen gleich [...]: Mensch-an-sich, Pferd-an-sich, indem sie den sinnlichen Dingen dieses an-sich hinzufügen.«⁴³ Sie verdoppeln also die sinnliche Welt in der Welt der Ideen.

VII. Wirklichkeit des Allgemeinen: objektive Gedankenformen

Auf die Frage nach der Wirklichkeit des Allgemeinen, das in Begriffen wie Wert, Geld, Kapital, Arbeit und Arbeitslohn gedacht ist, besteht die nächstliegende Antwort im Hinweis auf »die Verhältnisse«. Sie wirken als »selbstverständliche Naturgesetze« und üben einen »stummen Zwang«⁴⁴ aus. Bereit werden die Verhältnisse in Kategorien, die sowohl »Gedankenformen« als auch »Daseinsweisen« der Gesellschaft sind. Wenn Marx

tik bei Marx«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Heft 1-2, 2017, S. 23-45.

⁴⁰ Zur Funktion der Erinnerung an Aristoteles in der Wertformanalyse, vgl. Hans-Ernst Schiller: »Marx und Aristoteles«, in: Dominik Novkovic u. Alexander Akel (Hg.): *Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie*, Kassel 2018, S. 51-78.

⁴¹ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 112.

⁴² Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Hamburg 1867, in: ders. u. Friedrich Engels: Gesamtausgabe, Abtlg. II, Bd. 5, hg. v. der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Berlin 1983, S. 37.

⁴³ Aristoteles, Metaphysik VII, 16, 1040b 30 ff., S. 73.

⁴⁴ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 765.

von »objektiven Gedankenformen«⁴⁵ spricht, will er die gesellschaftlichen Verhältnisse, im Kern die Verhältnisse der Produktion, nicht in Kopfgeburten verwandeln. Es handelt sich vielmehr um »sehr praktische« Gedankenformen, um »gegenständliche Erzeugnisse« der gesellschaftlichen Praxis⁴⁶ und nur als solche sind sie objektiv: jedem Einzelnen vorgegeben, von ihm spontan und reflexionslos in Tat und Vorstellung reproduziert. Die Kategorien entstehen in der gesellschaftlichen Praxis – »im Anfang war die Tat«⁴⁷ –, bevor sie ausgesprochen und reflektiert werden. Das gilt sowohl historisch für die Entstehung der Warenproduktion und des Geldes wie für den Einzelnen unter den Bedingungen des ausgereiften Systems dieser Produktionsweise: Das Individuum wird in die Praxis, in der sich die Kategorien betätigen, eingeübt, ohne je über sie nachdenken zu müssen. Aber es sind nur die Handlungen der Individuen in ihrer Gesamtheit, in der diese Kategorien objektiv sind, in der sich das verselbständigte Allgemeine reproduziert. »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«⁴⁸

Die These von der verselbständigteten Abstraktion, der die Individuen unterworfen werden, ist keine Entdeckung der späteren Schriften von Marx.⁴⁹ Schon in der *Heiligen Familie* waren er und Engels der Auffassung, dass »Staat, Privateigentum usw. die Menschen in Abstraktionen verwandeln oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein.«⁵⁰ In der *Deutschen Ideologie* wird dieser Gedanke weitergeführt: Es

»erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen, als eine eigne Welt neben den Individuen, was darin seinen Grund hat, daß die Individuen, deren Kräfte sie sind, zersplittet und im Gegensatz gegeneinander existieren, während diese Kräfte andererseits nur

⁴⁵ Ebd., S. 90.

⁴⁶ Karl Marx u. Friedrich Engels: *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*, in: dies., MEW, Bd. 2, Berlin 1957, S. 55.

⁴⁷ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 101.

⁴⁸ Ebd., S. 89.

⁴⁹ So aber Mensching, Nominalistische und realistische Momente, S. 61.

⁵⁰ Marx u. Engels, *Die Heilige Familie*, S. 204.

im Verkehr und Zusammenhang dieser Individuen wirkliche Kräfte sind. Also auf der einen Seite eine Totalität von Produktivkräften [...]. Auf der andern Seite steht diesen Produktivkräften die Majorität der Individuen gegenüber, von denen diese Kräfte losgerissen sind und die daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind [...]. Der einzige Zusammenhang, in dem sie mit den Produktivkräften [...] stehen, die Arbeit, hat bei ihnen allen Schein der Selbstbetätigung verloren [...].«⁵¹

Die Subsumtion der Individuen unter das verselbständigte Allgemeine vollzieht sich als ihre Aufteilung unter die verschiedenen Klassen.

»Der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum tritt erst mit dem Auftreten der Klasse ein [des Proletariats, HES], die selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist. Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr sachliche Gewalt subsumiert.«⁵²

VIII. Realität der abstrakten Arbeit

Die Entwicklung der Marx'schen Theorie kann also *nicht* als Übergang vom Nominalismus zum Begriffsrealismus verstanden werden. Sie ist vor allem eine Vertiefung im Verständnis der ökonomischen Kategorien und ihres Zusammenhangs. Möglich wurde sie durch das gründliche Studium der einschlägigen Theorien, Daten und Dokumente im Londoner Exil ab Juni 1850. Zwei Erkenntnisse verdienen hervorgehoben zu werden. Zum einen glaubt Marx nicht mehr, wie noch in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, dass die verselbständigte Macht des gesellschaftlich Allgemeinen aus der Perspektive der entfremdeten Individuen erkannt

⁵¹ Karl Marx und Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, in: dies., MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 67.

⁵² Ebd., S. 76.

werden könnte. Und zweitens hat er die noch in *Lohnarbeit und Kapital* (1849) vertretene Auffassung, Lohn sei der Preis der Arbeit, aufgegeben zugunsten der These, Lohn sei der Preis bzw. der Wert der Arbeitskraft, die in der Produktion betätigt werde. Dieser Erkenntnisfortschritt ist wesentlich, weil ›Wert der Arbeit‹ unter den Voraussetzungen der Arbeitswerttheorie ein sinnwidriger Ausdruck ist. Umgekehrt sind Arbeitswert- und Mehrwerttheorie nicht zu halten, wenn Lohn tatsächlich Preis der Arbeit wäre. Was Wert schafft, kann keinen Wert haben.⁵³

In der Lohnarbeit, durch deren Vorherrschen die kapitalistische Produktionsweise charakterisiert ist, realisiert sich so der Doppelcharakter der Ware von Gebrauchswert und Tauschwert. Lohn ist der Tauschwert der Arbeitskraft; Arbeit ist der Gebrauch der Arbeitskraft in der Produktion. Der spezielle Gebrauchswert der Arbeitskraft besteht nach Marx darin, dass sie in ihrem Gebrauch neuen Wert schafft und dadurch den in Rohmaterialien und Instrumenten, Maschinen und Gebäuden verkörperten Wert erhält. Dabei trägt auch die Arbeit wie die Ware, die sie produziert, einen Doppelcharakter. Sie ist zum ersten immer in bestimmter, unterschiedlicher Gestalt wirklich – das gilt selbst noch für die einfachsten Arbeiten wie das Bedienen einer Spinnmaschine oder das Verpacken am Fließband – und sie ist zum zweiten ›abstrakte Arbeit‹, menschliche Arbeit überhaupt. Wertding ist das Produkt nur insofern, als abstrakte

⁵³ Vgl. Karl Marx [1865]: »Lohn, Preis und Profit«, in: ders. u. Friedrich Engels, MEW, Bd. 16, Berlin 1973 (S. 101–152), S. 134; ebenso Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 557–564. Mensching, Nominalistische und realistische Momente, ist hingegen der Auffassung, dass »Arbeit selber zur Ware« wird (S. 70). Nach Mensching erweist sich die Arbeit des Einzelnen, die nach den Frühschriften »der Grund des Kapitals« sein sollte (S. 74), als »Begründetes«, sobald die Kooperation unter dem Kommando des Kapitals steht. Diese Unterordnung war freilich schon in den Frühschriften bekannt, wie das Zitat aus *Die deutsche Ideologie*, S. 67, in Abschnitt VII zeigt. Und sie stellt, wie wir im Laufe dieses Abschnitts sehen werden, eine Formverwandlung der Arbeit dar, deren Erkenntnis eine empirisch-historische Spezifizierung unter Voraussetzung eines omnihistorischen Allgemeinbegriffs ist. Die von Marx untersuchte Formverwandlung der Arbeit durch das Kapital ist kein Argument gegen die zentrale These, dass allein die lebendige Arbeit (die Betätigung der Arbeitskraft) Wert und Mehrwert schafft. Die Arbeiter können nicht arbeiten, ohne ihr Arbeitsvermögen gegen variables Kapital zu tauschen. Aber das Kapital kann weder Gebrauchswert noch Tauschwert produzieren, ohne die Arbeitskraft ›anzuwenden‹. Lebendige Arbeit – so sehr sie im kapitalistischen Produktionsprozess ›subsumiert‹, beherrscht und entfremdet, also keine Selbstbetätigung ist – ist das Nichtidentische des Kapitals.

Arbeit in ihm vergegenständlicht ist, das heißt sofern in seiner Produktion eine durchschnittliche Arbeitskraft verausgabt wurde. Durchschnittliche Arbeitskraft ist einfache Arbeitsraft, »die im Durchschnitt jeder gewöhnliche Mensch, ohne besondere Entwicklung in seinem leiblichen Organismus besitzt. Die einfache Durchschnittsarbeit wechselt zwar in verschiedenen Ländern und Kulturepochen ihren Charakter, ist aber in einer vorhandnen Gesellschaft gegeben. Kompliziertere Arbeit gilt nur als [...] multiplizierte einfache Arbeit [...].«⁵⁴

Was hat es mit der berühmten Realabstraktion auf sich, die der menschlichen Arbeit häufig zugeschrieben wird? Als »verständige Abstraktion«⁵⁵, die aus den vielen konkreten Arbeitsformen den Begriff der Arbeit überhaupt bildet, ist die Kategorie Arbeit »uralt«, das heißt schon in vorkapitalistischen Gesellschaften bekannt und für sie gültig. Aber erst in der modernen Gesellschaft erlangt sie eine Realität, die Marx als »praktische Wahrheit« fasst.

»Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. [...] Die einfachste Abstraktion also, welche [...] eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft.«⁵⁶

Die Realität der abstrakten Arbeit besteht also nicht in einer besonderen Existenzform, in einer geheimnisvollen Zusatzrealität, sondern in der praktischen Wahrheit, im Übergang von einer Form in die andere. »Dieser Formwechsel der Arbeit mag nicht ohne Friction abgehn, aber er muß gehn.«⁵⁷

Eine solche Flexibilität oder wechselnde Einsatzfähigkeit der Arbeitskraft hat es in agrarischen Gesellschaften oder in Städten, in denen das Handwerk zünftig organisiert war, nicht gegeben. In der modernen bür-

⁵⁴ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 59.

⁵⁵ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: ders. u. Friedrich Engels, MEW, Bd. 42, Berlin 1983, S. 21.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 58.

gerlichen Gesellschaft gibt es sie, weil das Kapital sich die Arbeit in der Industrie real subsumiert, das heißt den dinglichen Momenten des Produktionsprozesses untergeordnet hat.⁵⁸ Die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital bedeutet jedoch keinesfalls, dass Arbeit aus dem Kapital »abgeleitet« wird. Das ist schon allein deshalb nicht möglich, weil der allgemeine Begriff der Arbeit, die »verständige Abstraktion«, notwendig bleibt, um die epochale Verwandlung der Arbeit, die *differentia specifica* der kapitalistischen, bestimmen zu können. Arbeit überhaupt ist »ewige Naturnotwendigkeit«⁵⁹. Ihre allgemeine Charakterisierung geht der Formbestimmung in der Fabrik notwendig voraus.⁶⁰ Die Sichtbarmachung des Besonderen ist überhaupt die Funktion der Allgemeinbegriffe in der Marx'schen Theorie, wie seine Ausflüge in die Bedürfnistheorie zeigen: »Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gegebenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt.«⁶¹ Bei der Beurteilung des Gebrauchswerts »handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche modifizierte Menschennatur.«⁶²

⁵⁸ Übrigens ist die Arbeit in der Fabrik auch schon von Hegel als abstrakte Arbeit bezeichnet worden. Abstrakt meint hier losgelöst aus dem Zusammenhang der Produktion eines bestimmten Produkts. »Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung [der Arbeit, H.E.S.] einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit [...] größer. [...] Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 198, in: ders.: Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, S. 352 f.).

⁵⁹ Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 57.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 192 ff.

⁶¹ Marx, *Grundrisse*, S. 27.

⁶² Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 637, Anm. 63. – Vgl. zur Erkenntnisfunktion der Allgemeinbegriffe Hans-Ernst Schiller: »Die Wirklichkeit des Allgemeinen. Philosophische Tradition und utopische Praxis bei Herbert Marcuse«, in: ders.: *An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie*, Lüneburg 1993, S. 87–97.

IX. Gesellschaftskritik als Erkenntniskritik⁶³

Die Zusammengehörigkeit von Erkenntnis- und Gesellschaftskritik ist uns bereits in Abschnitt IV begegnet. Die realen Herrschaftsverhältnisse in der Produktion sind für Horkheimer und Adorno das Fundament für die identifizierende und ausschließende Funktion des abstrakten Begriffs, in dem Herrschaft sich als logische Notwendigkeit reproduziert. Erkenntniskritik bedeutet für Adorno wie für Horkheimer die Abweisung des Anspruchs, dass die Phänomene durch die Subsumtion unter den Begriff adäquat erkannt werden könnten. Die Nichtidentität von Begriff und Gegenstand – »daß die Gegenstände in ihren Begriff nicht aufgehen«⁶⁴ – ist der Angelpunkt der *Negativen Dialektik*. Horkheimer hatte im ursprünglichen Konzept der kritischen Theorie, gleichsam *avant la lettre*, am Widerspruch angesetzt, in den die für die Zirkulationsphäre des Kapitals konstitutiven Begriffe von Freiheit, Gleichheit und Nützlichkeit zum herrschaftlich organisierten Produktionsprozess und den exkludierenden Eigentumsverhältnissen treten. Dieses Kritikmodell bleibt bis in die spätesten Schriften Adornos verbindlich⁶⁵ – als Kritik einer sich camouflierenden Herrschaft. Zugleich eröffnet der Widerspruch von Begriff und Gegenstand eine erkenntnistheoretische Dimension.

Diese Erweiterung ist mit der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie zunächst dadurch vermittelt, dass sie sich auf den (ökonomischen) Wert als Gleichsetzung von stofflich ganz verschiedenen Produkten bezieht. Nach Marx stellt die Tauschgleichung (x Ware A = y Ware B resp. x Gramm Gold) eine wirkliche Identifikation dar: die Waren gelten als Verkörperung derselben Substanz, weil sie Resultat von abstrakter Arbeit, von Arbeit überhaupt sind. In der Identifikation der Tauschgleichung wird die Bestimmtheit des Gebrauchswerts zu etwas Gleichgültigem, wie die Geldform offenbart. Alles hat seinen Preis und kann sich gegen Geld tauschen.

63 »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt« (Theodor W. Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders., GS, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977 (S. 741–758), S. 748).

64 Adorno, Negative Dialektik, S. 17.

65 Vgl. Max Horkheimer [1933]: »Materialismus und Metaphysik«, in: ders., GS, Bd. 3, Frankfurt am Main 1988 (S. 70–105), S. 81 f.; ebenso Theodor W. Adorno: »Einleitung zum ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«, in: ders., GS, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972 (S. 280–353), S. 347.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, dass die Identifikation der Tauschgleichung den Gebrauchswert als solchen loswerden könnte. Auch wenn es in der kapitalistischen Produktionsweise, einer Angebotsökonomie, prinzipiell gleichgültig ist, womit Geld verdient wird, bleibt es doch unerlässlich, Bedürfnisse zu erzeugen, damit der in den Waren verkörperte Wert auch realisiert werden kann. Deshalb bedarf es auch für den Wert eines »nicht unter die Identität zu Subsumierenden«.⁶⁶ Analog dazu pointieren die erkenntnistheoretischen Ausführungen Adornos die Unauflösbarkeit des Unmittelbaren in die Vermittlung.⁶⁷

Ein Grundproblem der kulturkritischen Wendung, die die kritische Theorie mit der *Dialektik der Aufklärung* genommen hat, besteht in der Ausdehnung der Problematik des Warentausches auf die Vorgeschichte, die offenkundig von Nietzsche angeregt worden ist.⁶⁸ Auch im Hinblick auf die moderne Gesellschaft spricht Adorno mitunter so, als müsse man das Tausch- oder Äquivalenzprinzip als das Zentrum kapitalistischer Vergesellschaftung ansehen. Tausch sei der »Grundbestand der Gesellschaft an sich«,⁶⁹ der »objektiv maßgebende Sachverhalt«; »die objektive Rationalität der Gesellschaft« sei »die des Tauschs«.⁷⁰ Aber die Zirkulationssphäre, in der das Tauschprinzip gilt, ist nach Marx »Phänomen eines hinter ihr vorgehenden Prozesses«⁷¹, dessen der Produktion, der herrschaftlich organisiert ist, sei es offen despotisch, sei es verkleidet in sachliche Notwendigkeiten, die durch Maschinerie und Organisation vorgegeben sind. Tatsächlich sind Markt und Gewalt, Tausch und Herrschaft nicht zu trennen – das weiß auch Adorno: »Durch die Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs hindurch realisiert sich die Herrschaft von Menschen über Menschen.«⁷² Herrschaft sei, so ein Diskussionsbeitrag

⁶⁶ Adorno, Negative Dialektik, S. 22.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 173 f.; vgl. ders.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: ders., GS, Bd. 5, Frankfurt am Main 1971, S. 32.

⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, 3. Aufl. 1993 (S. 245-412), S. 305 ff.

⁶⁹ Theodor W. Adorno: »Gesellschaft«, in: ders., GS, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972 (S. 9-19), S. 13.

⁷⁰ Adorno, Einleitung zum ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‹, S. 295 f.

⁷¹ Marx, *Grundrisse*, S. 180.

⁷² Adorno, Einleitung zum ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‹, S. 294. Zur

Adornos von 1968, »der zentrale Punkt.«⁷³ Das gilt für die Gesellschaft wie für die Erkenntnis: »Was die Gesellschaft antagonistisch zerreißt, das herrschaftliche Prinzip, ist dasselbe, das, vergeistigt, die Differenz zwischen dem Begriff und dem ihm Unterworfenen zeitigt.«⁷⁴

X. Säkularisation der Metaphysik als Utopie der Erkenntnis: Kohärenz des Nichtidentischen

Aus der Kritik des Begriffs, der das Objekt in seiner Beherrschbarkeit erkennt, geht bei Adorno eine »Utopie der Erkenntnis«⁷⁵ hervor, die als bestimmte Negation zu verstehen ist. Sie steht nicht jenseits des Begriffs in einer irgend offenbarten Unmittelbarkeit, sondern ist seine Selbstreflexion. Nach dem zentralen Programmsatz geht es darum, »das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.«⁷⁶

Wie lässt sich dem Fremden, das die identifikatorische Metaphysik wie die positivistische Begriffsapparatur der Einzelwissenschaft abweist, im Erkennen gerecht werden? Die Antwort besteht im Eingedenken des mimetischen Moments der Erkenntnis. Dadurch, dass »der Fehler aller Begriffe«, eben die Abweisung des Fremden, dazu »nötigt, andere herbeizuzitieren«⁷⁷, entstehen Konstellationen von Begriffen, die sich um die gemeinte Sache gruppieren. Modell dafür ist die Sprache,⁷⁸ in der die Wörter in ihrem Verhältnis zum Gegenstand durch ihr Verhältnis zueinander bestimmt sind. Das Sprachgewebe ist durch die doppelte Ähnlichkeit charakterisiert – der Wörter untereinander und zu den Gegenständen. Begriffe sind eben auch Worte. Ihr Gewebe oder Geflecht – Adorno bemüht mehrfach die Analogie zur Durchführung der Motive in der Komposition – bezeugt Wahr-

Problematik vgl. ausführlich Dirk Braunstein: *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld 2011, S. 269 ff.

⁷³ Vgl. Adorno, Einleitung zum ›Positivismusstreit‹, S. 349: die Herrschaftsverhältnisse sind »das Entscheidende«.

⁷⁴ Adorno, Negative Dialektik, S. 58.

⁷⁵ Ebd., S. 21, vgl. ebd., S. 66.

⁷⁶ Ebd., S. 21.

⁷⁷ Ebd., S. 62.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 164.