

# Marx als Schlüssel zu Adornos Negativer Dialektik. Oder: Adornos Negative Dialektik als Schlüssel zu Marx

Mario Schäbel\*

**Schlüsselwörter:** Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Karl Marx, Fetischismus, Historischer Materialismus

**Abstract:** Der Aufsatz stellt die gängige Meinung infrage, Adorno habe mit seiner negativen Dialektik eine kritische Philosophie entworfen, die keinerlei Beziehung zu Marx hat. Im Gegensatz zu dieser Meinung wird argumentiert, dass die strukturelle Analogie zwischen Adornos Kritik traditioneller Theorie und Marx Kritik der politischen Ökonomie als roter Faden der *Negativen Dialektik* gelten kann. Zugleich wird Adorno gegenüber zeitgenössischer Kritik verteidigt, die die Wichtigkeit von Marx für ihn zwar anerkennt, jedoch die Qualität seiner Marxinterpretation anzweifelt. Abschließend wird die Bedeutung ausgelotet, welche die zuvor angestellten Überlegungen zur Wesensverwandtschaft der Theorien von Marx und Adorno, sowie insbesondere die von beiden geteilte Kritik an der Positivierung der Negation der Negation, für die Frage nach einer Aktualisierung des Begriffs Kritischer Theorie hat. Dabei steht die Negativismusauffassung sowohl von Habermas als auch von Honneth zur Disposition, die für den von beiden befürworteten Paradigmenwechsel einen zentralen Stellenwert hat.

**Abstract:** The essay questions the conventional wisdom that Adorno's negative dialectic is a critical philosophy without any relation whatsoever to Marx. Contrary to this opinion, it is argued that the structural analogy between Adorno's critique of traditional theory and Marx's critique of political economy can be regarded as the common thread of *Negative Dialectics*. At the same time, the essay defends Adorno against a strand of contemporary critique which acknowledges Marx's importance for him but doubts the quality of his Marx interpretation. Finally the essay explores the significance of these reflections on the affinity between Marx's and Adorno's theories – in particular, their shared critique of the positivization of the negation of negation – for the question of how to actualize the notion of Critical Theory. In this context, both Habermas's and Honneth's view of negativism, which is central to the paradigm shift each advocates, are at issue.

Es kann wohl mit Fug und Recht behauptet werden, dass Adornos *Negative Dialektik* auch knapp fünfzig Jahre nach ihrem Erscheinen immer noch ein in weiten Teilen unerschlossenes Werk darstellt. Denn die schier unerschöpfliche Vielfalt an bahnbrechenden Ideen, die es für die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen bereithält, konnte bis zum heutigen Tage noch nicht in vollständigem Umfang abgearbeitet werden. Ob Psychologie, Ökonomie, Philosophie oder Soziologie, Adorno zeigt sich in all diesen Fachgebieten zuhause und glänzt in ihnen mit einer einzigartigen Versiertheit, die ihm nicht zu Unrecht den Ruf des letzten echten Universalgelehrten des zwanzigsten Jahrhunderts einge-

---

\* Mario Schäbel, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Kontakt: marioschaebel@gmx.net

bracht hat (vgl. Claussen 2005). Die Vielzahl der in ihr behandelten Themengebiete hat der *Negativen Dialektik* jedoch auch den Vorwurf eingebracht, nicht mehr als schlechter Eklektizismus zu sein, errichtet auf einem Fundament fehlender Kohärenz. Mit diesem Aufsatz möchte ich den Gegenbeweis antreten und zeigen, dass es sehr wohl einen roten Faden gibt, der dieses Werk durchzieht: die Orientierung an Marx.

Damit möchte ich unter anderem auch die Behauptung von Habermas (1984: 178 f.) in Frage stellen, der zufolge sich die erste Generation der Frankfurter Schule mit dem Übergang zur Kritik der instrumentellen Vernunft von Marx' Kritik der politischen Ökonomie als dem Paradigma ihrer kritischen Theorie verabschiedet habe.<sup>1</sup> Zumindest was Adorno angeht, muss an dieser Behauptung gezweifelt werden. Denn die in der *Negativen Dialektik* enthaltene Kritik traditioneller Theorie – so lautet die im ersten Teil des Aufsatzes vertretene These – verläuft strukturell analog zu der von Marx an der politischen Ökonomie geübten Kritik. Das ist auch der hauptsächliche Grund für den Aufsatztitel. Gleichzeitig kann dieser aber auch umgekehrt formuliert werden: *Adornos negative Dialektik als Schlüssel zu Marx*. Denn dass die negative Dialektik durchaus als Versuch einer kritischen Selbstreflexion des Marxismus gewertet werden kann, der einige auch für die aktuelle Diskussion um eine neue Interpretation des Werks von Marx bedeutsame Überlegungen vorwegnimmt, ist eine Interpretation, die sich in den letzten Jahren immer mehr durchzusetzen beginnt. So spricht Alex Demirović (2016), in einem unlängst zum Anlass des fünfzigjährigen Jubiläums der Erstveröffentlichung der *Negativen Dialektik* veröffentlichten Aufsatz, von selbiger gar als einem Meilenstein und einer großen Innovation in der Entwicklung der marxistischen Theorie. Eine ähnliche Auffassung, der es zwar eher um die allgemeine Nähe von Adorno und Marx geht als speziell um die in der *Negativen Dialektik* erkennbare Wesensverwandtschaft der beiden Denker, vertreten beispielsweise auch Dirk Braunstein, der 2011 ein viel beachtetes Buch mit dem aussagekräftigen Titel *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* herausgegeben hat oder Ingo Elbe (2010: 66) in seinem 2010 veröffentlichten Monumentalwerk *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Elbe bezeichnet hier die kritische Theorie der Frankfurter Schule als die „wohl bedeutendste Quelle“ für jene neue Form von Marxinterpretation, die er neue Marx-Lektüre nennt. Elbe spricht dabei sogar ausdrücklich von einer „Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre“, zu der er Hans-Georg Backhaus, Alfred Schmidt und Helmut Reichelt zählt (ebd.: 67).

Für den vorliegenden Aufsatz sind die bereits von den Autoren der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre angestellten Überlegungen zur Nähe von Adornos *Negativer Dialektik* zu Marx von großer Wichtigkeit. Einerseits, um mit Bezug auf diese Adorno gegen zeitgenössische innermarxistische Kritik zu verteidigen, wie sie unter anderem von Karl Reitter geübt wird, wonach dessen Marxinterpretation weitgehend zu wünschen übrig lasse – das ist das Thema des zweiten Teils des Aufsatzes. Andererseits soll mit ihnen ein Weg aufgezeigt werden, wie die kritische Theorie der Frankfurter Schule weiterentwickelt werden kann ohne sich von dem zu entfernen, was ihr ursprüngliches Paradigma ist: Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* – das ist das Thema des dritten Teils. Auf diese Weise soll gleichzeitig auch ein Anknüpfungspunkt an aktuellere Diskussionen um den eigentlichen Inhalt des Begriffs Kritische Theorie aufgezeigt werden, der klar macht, dass die im Aufsatz behandelten Themen einen über bloße Adorno-Philologie hinausgehenden

1 Habermas bezieht sich dabei auf Albrecht Wellmer, von dem diese These zuerst aufgestellt wurde (vgl. Wellmer 1969: 138).

Relevanzgesichtspunkt besitzen und es sich somit nicht nur um die Darstellung einer aus der Zeit gefallenen Diskussion handelt.

Nimmt man zudem die folgende Äußerung Adornos (2003: 36 f.) zur Kenntnis, dann muss festgehalten werden, dass sich die *Negative Dialektik* nicht nur durch ihre marxischen Wurzeln auszeichnet, sondern auch generell als Paradigma der kritischen Theorie der Frankfurter Schule in Betracht gezogen werden kann: „Und ich möchte hier zunächst einmal thetisch ganz allgemein voranstellen, daß die negative Dialektik [...] mit einer kritischen Theorie im wesentlichen dasselbe ist. Ich würde denken, die beiden Termini Kritische Theorie und Negative Dialektik bezeichnen das gleiche.“

## 1. Zur Analogie von Marx' Kritik der politischen Ökonomie und Adornos Kritik traditioneller Theorie

„Mit politischer Ökonomie hat Adorno sich nicht befaßt“, konstatiert Habermas (1984: 178) in seinen *Philosophisch-politischen Profilen*. Auch wenn er wohl damit Recht haben mag, dass Adorno nicht zuvorderst als ökonomischer Denker einzustufen ist, so kann mit Bezug auf die *Negative Dialektik* dennoch von einem ökonomietheoretischen Fundament und von einer impliziten Ökonomie gesprochen werden (vgl. Backhaus 2012). Die Berechtigung dieser Einschätzung liegt in der Tatsache, dass Adornos in der *Negativen Dialektik* entfaltete Kritik traditioneller Theorie strukturell analog zu Marx' Kritik der politischen Ökonomie verläuft. Das heißt, auch wenn Adorno in seinem Werk wenig bis gar keine positiven ökonomietheoretischen Überlegungen anstellt, so wäre es dennoch verfehlt, zu behaupten, er hätte sich überhaupt nicht mit politischer Ökonomie auseinandergesetzt. Denn zumindest im impliziten und negativen, das heißt kritischen Sinne, hat er dies sehr wohl getan. Die strukturelle Analogie der Kritiken von Marx und Adorno soll im Folgenden näher erläutert werden, wobei hierfür der Begriff des Fetischismus als Leitfaden verwendet wird.

Marx kritisiert die Vertreter der politischen Ökonomie, wie beispielsweise Adam Smith und David Ricardo, bekanntlich vor allem dafür, die bürgerlichen Produktionsverhältnisse und die mit ihnen einhergehenden ökonomischen Kategorien unhinterfragt vorzusetzen und somit zur natürlichen Gesellschaftsform zu erheben, anstatt sie als eine historisch-spezifische Form zu bestimmen. Dementsprechend werde in positivistischer Manier im Grunde nur der Funktionsablauf der gegebenen ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse erklärt, nicht aber deren Genese. Bei Marx hingegen – und darin besteht für Backhaus (1997: 409) das „wichtigste Unterschiedsmerkmal“ zur klassischen politischen Ökonomie – steht die Entstehungsfrage im Mittelpunkt: Hinter dem objektiven und natürlichen Schein der kapitalistischen Gesellschaft entdeckt er verdinglichte und fetischisierte gesellschaftliche Beziehungen.

Adornos in der *Negativen Dialektik* entfaltete Kritik der Begriffe der traditionellen Theorie basiert auf einer ähnlichen Grundfigur. Um sich das zu verdeutlichen, kann sein Begriff der *Realabstraktion* herangezogen werden, in welchem „das eigentliche Zentralproblem der Marxschen Fetischismusanalyse“ (ebd.: 459) zum Ausdruck kommt, nämlich ein „Konstitutionsprozess, zu dem es wesentlich gehört, dass die Genese im Resultat verschwunden ist“ (Reichelt 2008: 24). Denn worauf will Marx hinaus, wenn er die politische Ökonomie dafür kritisiert, die kapitalistische Gesellschaft als natürliche zu verstehen anstatt als ein gesellschaftliches Produkt? Letzten Endes zielt er mit dieser Kritik darauf

ab, die konstitutive gesellschaftliche Praxis wieder sichtbar zu machen, von welcher die politische Ökonomie abstrahieren muss, um ihre Kategorien als objektive darstellen zu können. Exakt der gleiche Sachverhalt ist es nun, der auch in Adornos Kritik der traditionellen Theorie verhandelt wird. Denn wenn Adorno jene dafür kritisiert, ihre Begriffe als unmittelbar gegeben zu unterstellen, dann geht es auch ihm um den ausgeblendeten gesellschaftlichen Entstehungshintergrund, um den es schon Marx ging. Beide Denker begreifen somit (gesellschaftliche) Objektivität als etwas dialektisch Gewordenes, worauf Adorno unter anderem auch mit der aus einem Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel (1978: 139) stammenden Formulierung hinweist: „Historischer Materialismus ist Anamnese der Genese.“

Als Spielart traditioneller Theorie gilt Adorno auch Hegels Idealismus, der von einer absoluten Subjektivität ausgeht und somit die menschlichen Wahrnehmungsformen als *apriorische* versteht, anstatt deren Genese aus gesellschaftlicher Praxis aufzuzeigen. Deshalb verfallt auch Hegel dem „Begriffsfetischismus“ (Adorno 1984: 58) der traditionellen Theorie, weil auch er die Verflochtenheit der theoretischen Begriffe in die gesellschaftliche Totalität nicht in ausreichendem Maße anerkenne. Adorno übernimmt diese Kritik quasi eins zu eins von Marx, der Hegel ebenfalls schon vorgeworfen hatte, dass ihm „der Denkprozeß, den er [...] unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen ist, das nur seine äußere Erscheinung bildet.“ (MEW 23: 27) Im Gegensatz dazu ist für Marx der gesellschaftlich-historische Lebensprozess das eigentliche Subjekt und die Begriffe gelten ihm dementsprechend als ein Produkt desselben, anstatt als ein Erstes und Ursprüngliches. Sie seien letztlich nicht mehr als „Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse“ (MEW 4: 130) und deswegen „ebensowenig ewig wie die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte“ (ebd.: 131). Marx lehnt es also ab, die Begriffe von der historischen Wirklichkeit abzukoppeln, in welcher ihr Inhalt seinen eigentlichen Ursprung habe. Dieses an die dialektische Bewegung der gesellschaftlichen Totalität gekoppelte historisch-dynamische Begriffsverständnis ist es, was nicht nur Marx' Theorie von derjenigen Hegels unterscheidet, sondern im Allgemeinen die traditionelle Theorie von der kritischen (vgl. Backhaus 2000: 84). Gleichzeitig lässt sich an ihm auch das nahezu deckungsgleiche Verhältnis von Idealismus und Materialismus im Denken von Marx und Adorno veranschaulichen. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich allerdings zuvor noch einen zweiten Punkt anführen, der für die These einer strukturellen Analogie von Marx' Kritik der ökonomischen Kategorien und Adornos Kritik der Begriffe der traditionellen Theorie spricht.

Eine solche Analogie wird schon von Adorno selbst insinuiert, wenn er in der *Negativen Dialektik* das ökonomische Tauschprinzip als „urverwandt mit dem Identifikationsprinzip“ (Adorno 1984: 149) charakterisiert; auf letzterem beruht das traditionelle Begriffsverständnis. Beide Prinzipien werden durch Abstraktion konstituiert: Während im Gütertausch eigentlich Ungleiches gleichgesetzt, sprich Nicht-Identisches identifiziert wird, merzen auf ähnliche Weise auch die Begriffe der traditionellen Theorie, die auf abstrakte Identität abzielen, die konkrete Besonderheit der unter sie subsumierten Dinge aus. Eben deshalb bedeutet Dialektik für Adorno „zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen“ (ebd.: 16 f.). Dass nun Adorno in der *Negativen Dialektik* ausdrücklich Marx' Kritik des Tauschprinzips als Modell seiner – in anderer Form bereits in der *Dialektik der Aufklärung* vorliegenden – Identitätskritik benennt, verstärkt die Zweifel an Habermas' These noch zusätzlich, wonach die erste Generation der

Frankfurter Schule mit ihrem Übergang zur Kritik der instrumentellen Vernunft die Kritik der politischen Ökonomie als Paradigma aufgegeben habe. Vielmehr muss herausgestellt werden, dass bereits für Marx die Kritik an Abstraktion, eben auch auf epistemologischer Ebene, eine wichtige Rolle spielt: „Daß alles, was existiert, daß alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückgeführt werden kann, daß man auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäufen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das?“ (MEW 4: 127 f.)

Kommen wir nun zum Verhältnis von Idealismus und Materialismus. In seinem Hauptwerk, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, beschreibt Alfred Schmidt die Stellung der marxischen Kritik zwischen Idealismus und Materialismus als Resultat eines „nur schwer zu fixierenden vermittelnden Ort[s]“, den Marx mit seiner Argumentationsweise zwischen Kant und Hegel einnehme (1993: 122). Entsprechend der grundlegenden Ausrichtung des Aufsatzes lautet meine These, dass Marx' Argumentationsweise der Schlüssel zum Verhältnis von Materialismus und Idealismus bei Adorno ist, so wie er es in der *Negativen Dialektik* entfaltet: Wie von Schmidt mit Bezug auf Marx behauptet, so lässt sich auch Adornos Position als eine intermediäre zwischen Kant und Hegel beschreiben. Im Folgenden möchte ich diese Position im Detail erläutern.

Laut Schmidt stimmt Marx zwar mit Kant dahingehend überein, dass das Objekt durch die subjektiven Anschauungsformen präformiert sei. Allerdings vertrete er im Gegensatz zu ihm die Meinung, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis keine transzendentalen, von Natur aus gegebenen Bedingungen sind, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Arbeit. Aus Schmidts Sicht argumentiert Marx hierbei mit Hegel gegen Kant: Beide wollen den kantischen Dualismus von Subjekt und Objekt bzw. von Form und Materie überwinden und anstatt dessen deren wechselseitige Vermittlung in den Vordergrund rücken. Gleichzeitig bestehe Marx aber auch mit Kant gegen Hegel auf der unaufhebbaren Nicht-Identität zwischen Subjekt und Objekt, das heißt, er übernehme die spekulative Basis der hegelschen Kantkritik nicht. Schmidt sieht hierdurch den materialistischen Aspekt von Marx' Theorie gewahrt. Aus seiner Sicht versucht Marx somit „sowohl das idealistische Erzeugungsmoment als auch das Moment der Bewußtseinsunabhängigkeit am äußeren Sein zu retten. Marx kritisiert daher den alten Materialismus, indem er idealistisch, den Idealismus, indem er materialistisch argumentiert“ (ebd.: 114).

Wie schon Marx, so beharrt auch Adorno mit Kant auf der Nicht-Identität von Begriff und Sache und lehnt gleichzeitig Hegels Annahme einer Identität von Subjekt und Objekt ab. Letztere kritisiert Adorno bereits in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie*, da sie seiner Meinung nach auf der Hybris beruht zu glauben, ein Mensch sei dazu fähig, die historische Totalität vollständig erkennen zu können: „Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich.“ (1973: 326) Und noch in der *Negativen Dialektik* – in der er neben der Totalitätskritik auch zahlreiche andere Themen aus seiner Antrittsvorlesung aufgreift (vgl. Jay 1984: 244) –, steht Adorno „einer Totalität, der nichts extern bleibt“ (1984: 35), ablehnend gegenüber. Somit erhält sich auch bei Adorno, wie schon bei Marx, eine unaufhebbare Grenze zwischen Subjekt und Objekt. Gleichzeitig macht Adorno jedoch ebenfalls mit Hegel gegen Kant deutlich, dass „in Wahrheit Subjekt und Objekt nicht, wie im Kantischen Grundriß, fest sich gegenüberstehen, sondern reziprok sich durchdringen.“ (ebd.: 142) Wie schon Marx, so sieht es also auch Adorno als eine positive Errungenschaft des Idealismus an, die subjektive Vermittlung des Objekts herausgestellt zu haben. Zugleich kritisiert er den Idealismus allerdings, weil er die andere Seite der Medaille unterschlagen habe: die Vermittlung des

Subjekts durchs Objekt. Ebendiese hat für Adorno Vorrang, weshalb er seine kritische Theorie auf dem sogenannten *Primat des Objekts* aufbaut. Ohne auf diesen letzten Punkt hier näher einzugehen, kann insgesamt festgehalten werden, dass Adorno, „im Sinn einer Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Selbstreflexion“ (ebd.: 10), die idealistische Annahme einer absoluten konstitutiven Subjektivität durch eine reziproke Vermittlung von Subjekt und Objekt ersetzt. Damit tritt er ganz eindeutig in die geistigen Fußstapfen von Marx:

„Es [das menschliche Wesen] schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in ein Schaffen des Gegenstandes, sondern sein gegenständliches Produkt bestätigt nur seine gegenständliche Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.“ (MEW 40: 577)

## 2. Analyse der Kritik an Adornos neuer Marx-Lektüre als Zirkulationsmarxismus

In diesem Teil geht es um die Analyse der innermarxistischen Kritik an Adorno bzw. im Besonderen derjenigen Kritik, die der Wiener Sozialphilosoph Karl Reitter und die Mehrzahl der im Sammelband *Zur Kritik der Neuen Marx-Lektüre* versammelten Autoren an dessen Marxinterpretation üben. Bereits 2008 veröffentlichte Reitter zusammen mit Gerhard Hanloser das Büchlein *Der bewegte Marx*, in welchem die beiden eine in ihren Augen vor allem im deutschsprachigen Raum quasi-hegemoniale Lesart der Kritik der politischen Ökonomie ins Kreuzfeuer nehmen, die mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule eingesetzt habe: den ‚Zirkulationsmarxismus‘. Die vorgebrachte Kritik an einer solchen Lesart, die Reitter 2015 auf die Neue Marx-Lektüre ausweitet, richtet sich insbesondere gegen ein Verständnis des Werts bzw. des Kapitals als eines automatischen Subjekts, welches sich gegenüber den es eigentlich konstituierenden gesellschaftlichen Handlungen verselbständigt und so eine Struktur abstrakter Herrschaft errichtet habe. Reitter und der Autorenzirkel, den er in *Zur Kritik der Neuen Marx-Lektüre* vereint, richten sich gegen eine dabei implizite Degradierung der Menschen zu bloßen Erfüllungsgehilfen des Kapitals, mit anderen Worten: Sie richten sich gegen die Charakterisierung des Kapitalismus als „eine[r] anonyme[n] Maschine, die keinen Maschinenmeister kennt“ (Brugger 2015: 185). Denn so gehe im Zirkulationsmarxismus der emanzipatorische Anspruch der marxischen Kritik verloren und der Klassenkampf spiele keine Rolle mehr.

Obwohl Reitter in der Einleitung des angesprochenen Sammelbandes die Heterogenität der Neuen Marx-Lektüre bekundet, bezeichnet er doch die in der Tradition Adornos stehenden Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt als die eigentlichen Gründerväter der Neuen Marx-Lektüre (vgl. 2015: 8); vor allem auf ersteren konzentriert er sich auch in seinem eigenen Beitrag. Was diese Autoren, so lautet der nicht nur von Reitter angeschlagene Grundtenor der Kritik, mit den anderen Vertretern der Neuen Marx-Lektüre gemein hätten, sei eine „Fetischisierung des Fetischs“ (Brugger 2015: 200). Damit soll gesagt sein, dass sie allesamt die Form des Kapitals für bare Münze nähmen, wie es an der fetischisierten Oberfläche des Kapitalismus, sprich in der Zirkulationssphäre, in Erscheinung trete. Dieser Kardinalfehler wird als eigentlicher Hintergrund der Konzipierung des Kapitals als eines automatischen Subjekts ausgemacht. Die Neue Marx-Lektüre „verdoppelt damit paradoxerweise exakt jene Sichtweise, welche sie zu kritisieren vorgibt“ (ebd.

2015: 191). Georg Klauda, ein weiterer Autor aus dem Zirkel um Reitter, macht eine solche Fetischisierung explizit auch bei Adorno aus, dem es ohnehin stets mehr um Kultur- und Zivilisationskritik gegangen sei, als um eine materialistische Kritik an der kapitalistischen Klassengesellschaft.

„Die durch Simmel gefilterte rhetorische Anlehnung an die Wertformanalyse aus den ersten drei Kapiteln des *Kapitals* hat Adorno bis zuletzt als unverbrüchlichen Bundesgenossen von Marx erscheinen lassen. Dass aber der Warentausch nur die Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft bezeichnet, die Waren sich daher im Fortgang der Marxschen Analyse als Produkte des Kapitals als eines historischen Verhältnisses enthüllen, das in der Trennung des Arbeiters von seinen Produktionsmitteln gründet, ist auch der Kritischen Theorie nur eine Randbemerkung wert. Stattdessen verlagert Adorno das Gewalttätige dieser Produktionsweise konsequent in die Sphäre der Zirkulation. Aber nicht die Tauschabstraktion tut den Sachen Gewalt an, sondern die Ausbeutung tut den Arbeitern Gewalt an. Darauf beläuft sich summarisch der Unterschied zwischen Marx und Adorno.“ (Klauda 2015: 106)

Des Weiteren sei, laut Klauda, Adorno durch seine zu starke Fixierung auf den Totalitätsbegriff dazu getrieben worden, jeglicher Perspektive auf Emanzipation abzuschwören, was seine Kritische Theorie letztlich zu nichts anderem mache, als einer Art „linke[r] Systemtheorie“ (ebd.: 104).

Bevor ich versuchen werde, die eben aufgezeigte Kritik an Adorno zu entkräften, sei noch angemerkt, dass es sich bei ihr, insbesondere bei dem zuletzt genannten Aspekt, in Wahrheit um nichts grundlegend Neues handelt. Sie wurde schon im Rahmen der Studentenbewegung von 1968 erhoben, vor allem in Person von Hans-Jürgen Krahl, für den Adornos kritische Theorie eines totalen Verblendungszusammenhangs das Resultat der Tatsache ist, dass „der Klassenantagonismus nicht theoretisch wirklich in die Bildung dieser Theorie eingeht“ (2008: 300). Als ein weiterer Vertreter einer derartigen Kritik kann auch Herbert Marcuse genannt werden, dessen Zerwürfnis sowohl mit Adorno als auch mit Horkheimer ebenfalls deren Skeptizismus im Hinblick auf politische Praxis zum Inhalt hatte. Kurz vor Adornos Tod 1969 schreibt ihm Marcuse: „Du weißt, daß wir einig sind in der Ablehnung jeder unvermittelten Politisierung der Theorie. Aber unsere (alte) Theorie hat einen inneren politischen Gehalt, eine innere politische Dynamik, die heute mehr als zuvor zu einer konkreten politischen Position drängt“ (Kraushaar 1998: 649). Und zu guter Letzt stößt selbst die Fundamentalkritik von Jürgen Habermas am Paradigma der ersten Generation Kritischer Theorie ins selbe Horn, wenn er beispielweise in der *Theorie des kommunikativen Handelns* Adorno und Horkheimer für ihre Radikalisierung von Lukács' Kritik der Verdinglichung kritisiert, welche „die restlose Rationalisierung der Welt nicht bloß für ‚scheinbar‘“ hält, sondern sie als total ansetze und demzufolge jede Hoffnung auf Emanzipation aufgabe (1982: 505).

Allerdings beruht eine solche Kritik an Adorno zunächst einmal auf einer unzulässigen Vereinfachung seines Totalitätsverständnisses. Zwar trifft es zu, dass sich Adorno mit seiner Kritik gegen eine Reduktion der Menschen auf ihre systemerhaltende Funktion im Kapitalismus richtet. Jedoch geht er auf keinen Fall davon aus, dass die Herrschaft der gesellschaftlichen Totalität über ihre Elemente eine abgeschlossene und endgültige Tatsache darstellt. Vielmehr spricht Adorno nahezu immer, wenn er sich auf ebendiese Herrschaft bezieht, zugleich von der Unmöglichkeit, irgendeine Form gesellschaftlicher Verhältnisse könne sich von der (zwischen-)menschlichen Praxis loslösen, von welcher sie letztendlich konstituiert wird. So schreibt er zum Beispiel in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: „Die gesellschaftliche Totalität führt kein Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefaßten,

aus dem sie selbst besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch“ (Adorno 1972: 549). Von wem, wenn nicht von Marx, für den bekanntlich ebenfalls die Praxis das Fundament aller gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt und der dementsprechend eine Kritik *ad hominem* vertritt, sollte Adorno diese Einsicht haben? Hierauf pochen sowohl Backhaus (1997) als auch Reichelt: Im Anschluss an Marx gehe es Adorno darum, „verselbständigte Verhältnisse aus den Verhältnissen von Menschen abzuleiten.“ (2008: 24) Schon allein deswegen muss bezweifelt werden, ob ihm wirklich unterstellt werden kann, er hätte das Kapital als ein automatisches Subjekt verstanden. Naheliegender ist es, davon auszugehen, dass bereits Adorno gesehen hat, was er laut Autoren wie Reitter, Klauda und Co. hätte sehen sollen: dass es sich bei der angesprochenen Verselbständigung um eine *reale Illusion* handelt. Hierauf wird gleich noch zurückzukommen sein, wenn es um Adornos Verständnis des historischen Materialismus geht. Der gegen ihn gerichtete Vorwurf eines absoluten Pessimismus dürfte aber schon jetzt bis zu einem gewissen Grad entkräftet sein.

Zum anderen muss in diesem Zusammenhang beachtet werden, dass sowohl Backhaus als auch Reichelt explizit auf die Wichtigkeit des Klassenkampfes hinweisen; nicht nur für Marx selbst, sondern auch für Adorno. So erläutert Backhaus (2012) in seinem Aufsatz *Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie*, dass Adorno, wenn er von Totalität spricht, im Grunde immer eine antagonistische Totalität meine, und dass sich wiederum das Adjektiv antagonistisch eben auf die gesellschaftliche Klassenstruktur beziehe. Ein weiterer Text, in dem Backhaus (1997) die Wichtigkeit von Antagonismus und Klassenkampf für Adorno herausstellt, ist *Dialektik der Wertform*; dort vor allem im Anhang, der mit „Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie“ überschrieben ist. Bei diesem handelt es sich um eine Zusammenfassung der Aufzeichnungen, die Backhaus in einem Seminar Adornos aus dem Jahre 1962 machte. Backhaus geht sogar so weit, zu behaupten, dass der Begriff der antagonistischen Totalität, zusammen mit dem der realen Abstraktion, den „harte[n] Kern“ der Theorie von Adorno ausmache (vgl. 2012: 5). Helmut Reichelt seinerseits deutet an, dass sich Adorno dem Gewalttätigen der kapitalistischen Produktionsweise sehr wohl bewusst gewesen sei, da er die Ausgangssituation des Warentauschs als eindeutig ungerechte begriffen habe.

„Adorno pflegte in seinen Vorlesungen und Seminaren den strukturellen ‚Hauptwiderspruch‘ der Bürgerlichen Gesellschaft in die kurze Formel zu pressen: Im Kapitalismus geht es ‚mit rechten Dingen zu und doch nicht mit rechten Dingen‘. Normalerweise erfolgte anschließend die Präzisierung durch Hinweis auf den mit dem Austausch von Äquivalenten verbundenen Zirkel – ohne Äquivalententausch keine Ausbeutung, aber auch kein Äquivalententausch ohne Ausbeutung.“ (Reichelt 2008: 360)

Die Vehemenz, mit der Adorno von vielen Seiten vorgeworfen wird, er begreife den Wert als automatisches Subjekt, erscheint aber noch aus einem weiteren, wohl noch gewichtigeren Grund übertrieben: seine Interpretation des historischen Materialismus. Schon die bereits angesprochene Kehrtwende, nicht mehr, wie noch im orthodoxen Marxismus, das Verhalten der Menschen aus den existierenden ökonomischen Verhältnissen abzuleiten, sondern umgekehrt, die Verhältnisse aus dem Verhalten, lässt jenen Vorwurf zweifelhaft erscheinen. Zudem plädiert Adorno aber auch ganz grundsätzlich dafür, Marx' Rede von Naturgesetzen sowie den historischen Materialismus insgesamt kritisch zu verstehen, anstatt affirmativ. In der *Negativen Dialektik* betont er, dass der „Fluchtpunkt des historischen Materialismus [...] seine eigene Aufhebung [wäre], die Befreiung des Geistes vom



Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung“ (Adorno 1984: 207). Hans-Georg Backhaus stellt, im Anschluss an seinen Lehrer, ein solches kritisches Verständnis des historischen Materialismus dem von ihm ontologisch genannten traditionellen Verständnis gegenüber (vgl. 2000: 19). Ein Vorgehen, das er mit Alfred Schmidt teilt, der Marx' Materialismus eine „Theorie auf Widerruf“ (Schmidt 1976: 104) nennt: „Er ist kein weltanschauliches Dogma, sondern Diagnose eines falschen, aufzuhebenden Zustandes“ (ebd.: 104). Schmidt zufolge beinhaltet das *nicht-ontologische* Verständnis des historischen Materialismus ein Umdenken, infolgedessen der Primat der materiellen Produktionsverhältnisse bei Marx nicht länger dogmatisch ausgelegt werden dürfe, sondern kritisch verstanden werden müsse. Marx erkenne zwar einen solchen Primat für die historisch-spezifische kapitalistische Gesellschaftsform an, er affirmiere ihn aber nicht als etwas Positives und verabsolutiere ihn auf diese Weise.

Im Rahmen dieses Umdenkens spricht Adorno auch dem Wertgesetz den Rang eines universellen und transhistorischen Naturgesetzes allen menschlichen Lebens ab und beschränkt seine objektive Gültigkeit auf den Kapitalismus. Ganz im Gegensatz zu der orthodoxen Behauptung, Marx' historischer Materialismus basiere auf der Annahme von objektiven Naturgesetzen, nennt Adorno die Abschaffbarkeit der naturgeschichtlich entstandenen gesellschaftlichen und ökonomischen Gesetze in der *Negativen Dialektik* „das stärkste Motiv der Marxschen Theorie überhaupt.“ (1984: 348) Die Verklärung des Wertgesetzes zu einem Naturgesetz ist aus seiner Sicht Produkt eines naturgeschichtlichen Prozesses: „Erst eine Verkehrung der Marxschen Motive wie die des Diamat [...] konnte darauf verfallen, den polemischen Marxschen Begriff der Naturgesetzlichkeit aus einer Konstruktion der Naturgeschichte in eine szientifische Invariantenlehre umzufälschen“ (ebd.: 348).

Das für den Kontext der vorliegenden Arbeit Bedeutsame daran ist zum einen, dass sich Adorno hier eindeutig Marx zum Vorbild für seinen eigenen Kritikbegriff nimmt. Die von ihm zeitlebens vertretene kritische Herangehensweise an Theorie widerspiegelt „vor allem [...] das Verfahren der Marxschen Kritik [...], die durchweg darin besteht, daß gezeigt wird, daß alle erdenklichen gesellschaftlichen und ökonomischen Momente, die naturhaft scheinen, ihrerseits geworden und geschichtlich sind“ (Adorno 2006: 190 f.). Wie Marx möchte also auch Adorno die in den gesellschaftlichen Strukturen gespeicherte Geschichte wieder zum Leben erwecken. Deswegen ist die Behauptung gerechtfertigt, Adornos kritische Theorie teile ihr methodisches Ziel mit der Theorie von Marx (vgl. Schnädelbach 1983: 85). Denn auch Letzterer pocht ausdrücklich darauf, dass „man [...] diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen [muss], daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt“ (MEW 1: 381).

Zum anderen kann keine Rede davon sein, Adorno oder die ihm nachfolgenden Backhaus und Reichelt würden, wenn sie vom Wert als automatischen Subjekt sprechen, in einen ähnlichen Objektivismus verfallen, wie der orthodoxe Marxismus. Aus dem eben Erläuterten sollte hervorgegangen sein, dass sich ihre Position wesentlich differenzierter darstellt. Im Übrigen berufen sich Reichelt und Backhaus interessanterweise auch im Rahmen ihrer Einschätzung, der strukturelle Zwang des Werts verliere seinen Primat auch trotz der Tatsache nicht, dass seine Existenz durch die handelnden Menschen vermittelt sei, erneut ausgerechnet auf Adorno; auf den sie sich, wie bereits erwähnt, schon für ihre Überzeugung beriefen, scheinbar verselbständigte gesellschaftliche Verhältnisse seien aus Verhalten abzuleiten. Mit dieser Behauptung gehe es Adorno jedoch nicht einfach darum, „Gesellschaft zu versubjektivieren und ihre ‚reale Übermacht‘, also den eigentlichen Ge-

genstand der Marxschen wie der Frankfurter ‚Kritik‘, zu eskamotieren“ (Backhaus 2000: 73). Denn Adorno ist sich darüber im Klaren, dass Gesellschaft und ihre Formen nicht als „bloße Resultante der Handlungen von Individuen begriffen werden müsse.“ (1972: 43) Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen, dass es der auf Adorno aufbauenden Position der Frankfurter Neuen Marx-Lektüre hauptsächlich darum geht, Marx’ Schwanken zwischen einer subjektiven und einer objektiven Werttheorie anzusprechen und aufzuarbeiten, anstatt es schlicht totzuschweigen. Der „Überhang an Objektivität“ (Reichelt 2008: 19), durch den die Frankfurter Position sich auszeichnet, leugnet jedoch beileibe nicht den subjektiven Anteil – und deshalb auch nicht den des Klassenkampfes – bei der Entstehung gesellschaftlicher Realität. Mit ihm soll hingegen einer Lesart vorgebeugt werden, welche innerhalb der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt ersterem einen absoluten Primat zuerkennt. Denn eine solche Vorgehensweise entspräche letztlich nichts anderem als einem idealistischen Umkehrschluss des dogmatischen Primats des Objekts im orthodoxen Marxismus.

### 3. Marx’ und Adornos Kritik an Hegels Positivierung der Negation der Negation und ihre Konsequenzen für eine Aktualisierung des Begriffs Kritischer Theorie

Ein weiterer wesentlicher Bestandteil der *Negativen Dialektik*, der von Adorno bereits mit dem ersten Satz der Vorrede thematisiert wird, ist die Kritik an Hegels Positivierung der Negation der Negation. Sie richtet sich unter anderem gegen Hegels Dialektik des Begriffs, die auf dem spinozistischen Motto ‚omnis determinatio est negatio‘ aufbaut. Adorno folgt ihr insoweit, als auch für ihn ein Begriff nur negativ bestimmt werden kann, das heißt nur mit Bezug auf das, was er nicht ist. Allerdings werde diese rein negative Begriffsbestimmung bei Hegel letztendlich ins Positive verkehrt. Das ist der Schritt, den Adorno nicht mehr mitgeht:

„Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more arithmetico minus* mal minus als plus verbucht.“ (1984: 161)

Adornos Kritik der Positivierung der Negation der Negation richtet sich zudem gegen die Verwandlung der Dialektik in eine „geschlossene Ontologie [...], zu deren Derivat, ja Anwendungsfall menschliche Geschichte herabsinkt“ (Schmidt 1972: 39). In diesem Zusammenhang spricht Adorno von einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der orthodoxen Auslegung des historischen Materialismus und Hegels Geschichtsphilosophie. Denn ob nun das Wertgesetz oder der Weltgeist als Subjekt der Geschichte angenommen werde, in beiden Fällen sei von einem „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“ (Adorno 1984: 347) zu sprechen. Die Verwandlung der Dialektik in eine positive Weltanschauung, der zufolge die Vernunft des Weltgeists automatisch geschichtlichen Fortschritt für die Menschheit impliziere, wurde von Adorno bereits in seinem gemeinsam mit Max Horkheimer verfassten Werk, der *Dialektik der Aufklärung*, einer ausführlichen Kritik unterzogen. In diesem behaupten die beiden Autoren bekanntlich, dass die Aufklärung nicht nur als Fortschritt zu begreifen sei, sondern ebenso als eine Epoche, die letztlich auch für die barbarischen Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs verantwortlich zu ma-

chen sei. Und noch in der *Negativen Dialektik* zeigt sich Adorno davon überzeugt, dass die Vernunft des Weltgeists im Grunde einer unvernünftigen Vernunft gleichkomme:

„Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen. Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“ (ebd.: 314)

Adornos Sichtweise nach zu urteilen, wird Hegels Dialektik in dem Moment affirmativ, in dem sie die bestimmte Negation, also das Ergebnis der Negation der Negation, als etwas Positives ansieht. Die Tatsache, dass Hegel den bürgerlichen Status quo der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit als die höchstmögliche Verwirklichung der Vernunft begreife, verwandle seine Philosophie in eine Legitimationsideologie. In seinen *Drei Studien zu Hegel* schreibt Adorno (1970: 273): „Die philosophische Antezipation der Versöhnung frevelt an der realen.“ Adorno verwehrt sich gegen die Identifizierung von existierender Wirklichkeit und Vernunft, da eine solche für ihn einer metaphysischen Verklärung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung gleichkommt. Im Gegensatz dazu müsse kritische Theorie die Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Vernunft (bzw. die zwischen Begriff und Sache) in den Blick nehmen, auf der Überzeugung aufbauend, dass jede Form von Gesellschaft etwas geschichtlich Gewordenes darstelle und deswegen auch veränderbar sei. Trotz Adornos Pessimismus ist dieser Funke Hoffnung in seiner Theorie niemals erloschen.

Der Hintergrund von Adornos Hegel-Kritik sind erneut Überlegungen, die bereits Marx anstellte. Dieser spricht sich beispielsweise in seiner Schrift *Das Elend der Philosophie* dagegen aus, die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung rein nach dem starren Muster der dialektischen Sukzession von These, Antithese und Synthese zu begreifen. Es handle sich dabei nur um die rein logische Formel der Geschichte, die jedoch keinerlei konkrete historische Bestimmungen in sich aufnehme. „Mit anderen Worten: Das Prinzip macht die Geschichte, nicht die Geschichte das Prinzip“ (MEW 4: 134). Marx dagegen entkoppelt Hegels Dialektik von ihrer ontologischen Grundlage, indem er die negative Bewegung der Wirklichkeit an die Klassengesellschaft bindet. Auf diese Weise integriert er einen subjektiven Faktor in die Dialektik, mit dem er unterstreicht, dass die menschliche Geschichte nicht als ein unabänderliches und vorherbestimmtes Schicksal zu begreifen sei, sondern ihr Verlauf vielmehr eine offene Frage darstelle.

Des Weiteren lehnt auch Marx Hegels affirmative Dialektik ab, was ich anhand seines Kommunismusbegriffs zeigen möchte. Im Rahmen der Diskussionen um den normativen Status der Marxschen Theorie, die bis zum heutigen Tage anhalten, ist eine der zentralen Fragen, ob der Kommunismus für Marx ein normatives Ideal darstellt oder ob er diesen rein als logisch nächsten Schritt der geschichtlichen Entwicklung begreift, welche dem Gesetz der Negation der Negation folgt. Marx untergräbt die Möglichkeit, die erste Interpretation zu verteidigen, an verschiedenen Stellen seines Werks. In der gemeinsam mit Engels verfassten *Deutschen Ideologie* erklärt er beispielsweise: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ (MEW 3: 35). Dagegen sprechen zahlreiche Aussagen von Marx zugunsten der zweitgenannten Interpretationsmöglichkeit. Die klarste ist wohl die folgende Aussage aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*:

„Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“ (MEW 40: 546)

Für die normativistische Interpretation der Marxschen Theorie birgt diese Definition des Kommunismus das folgende Problem: Wenn der Kommunismus als bestimmte Negation zu begreifen ist, dann muss er in bestimmter Hinsicht auch das beinhalten, was er negiert. Denn jede bestimmte Negation folgt der dreifachen Bedeutung des Begriffs Aufhebung: *tollere, conservare, elevare*. Die normativistische Interpretation geht jedoch davon aus, dass im Kommunismus einige der (scheinbar nur) für den Kapitalismus spezifischen Gegebenheiten vollkommen überwunden werden, wie beispielsweise Fetischismus, Entfremdung oder Verdinglichung. Das aber würde bedeuten, dass der Kommunismus dem Ende der Geschichte gleichkommen würde, was Marx in dem eben angeführten Zitat ausdrücklich verneint. Es kann also festgehalten werden: Während Marx davon ausgeht, dass der Kommunismus nur eine Zwischenstufe der menschlichen Entwicklung darstellt, bedeutete er für viele marxistische Denker deren absolutes Ziel.

In diesem Kontext zeichnet sich damit noch ein weiterer Unterschied zwischen Marx und Hegel ab; auch ihm war sich Adorno bewusst, wie die obigen Ausführungen nahelegen. Für Hegel sind die moderne Gesellschaft und der konstitutionelle Staat die höchstmögliche Verwirklichung der Vernunft, das heißt Vernunft und Wirklichkeit sind identisch geworden. Marx dagegen weist diese Annahme zurück, gleichzeitig begreift er aber auch den Kommunismus nicht als endgültige Verwirklichung der Vernunft, sondern beschreibt ihn als eine Gesellschaftsform, die die widersprüchliche Entwicklung der Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die aus seiner Perspektive niemals an ein absolutes Ende gelangen kann. Mit anderen Worten: Der Kommunismus als Negation der Negation wird nicht positiviert.

Welche Bedeutung haben die eben ausgeführten Überlegungen von Marx und Adorno nun für den Begriff von Kritischer Theorie, wie er sich im Zuge des Paradigmenwechsels etabliert hat? Erst einmal muss hier angemerkt werden, dass die Kritik an der unzureichenden Klärung der normativen Grundlagen in der ersten Generation der Kritischen Theorie in unmittelbarem Zusammenhang mit Habermas' (vgl. 1985: 98) und Honneths (vgl. 1989: 111) Kritik an Marx' Produktionsparadigma steht. Dabei steht Honneth, trotz dieser Kritik, der Idee das marxsche Erbe der Gründergeneration fortzuführen, nicht ganz so abgeneigt gegenüber wie noch Habermas. Dies zeigt sich beispielsweise an seinem Reaktualisierungsversuch der Verdinglichungstheorie, an der Wichtigkeit des sozialen Kampfs für seine Anerkennungstheorie, sowie an der Tatsache, dass Honneth dem immanenten Verständnis von Kritik, das er sowohl bei Marx als auch bei Adorno ausmacht, prinzipiell aufgeschlossen gegenübersteht (vgl. 2007: 64).

Die Immanenz der Kritik, die als methodologisches Grundprinzip auch seiner eigenen Variante kritischer Theorie zugrunde liegt, bedeutet bei Honneth zum einen, sich der Tatsache bewusst zu sein, dass Normen im allgemeinen nicht aus dem Nichts kommen und dementsprechend der Gesellschaft nicht einfach äußerlich entgegengehalten werden können, sondern vielmehr stets als ein geschichtlich-gesellschaftliches Produkt zu begreifen sind. Zum anderen wendet sich Honneth mit der Betonung der Immanenz aber nicht nur gegen ein externes Kritikverständnis, sondern auch gegen ein internes, welchem es nur

um die Diskrepanz zwischen der existierenden Realität und einem vorausgesetzten normativen Ideal geht. Ohne die Frage nach der Genese derjenigen Normen zu stellen, anhand welcher die Realität kritisiert wird, laufe auch eine solche interne Kritik Gefahr, reformistisch zu werden und die grundlegende Transformation des Bestehenden aus den Augen zu verlieren. Vor diesem Hintergrund bekennt sich Honneth zur Anerkennung der grundlegenden Ambivalenz von gesellschaftlichen Normen und spricht von *rekonstruktiver Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*. Es handele sich hierbei um ein linkshegelianisches Kritikmodell, und „unterhalb eines derartig anspruchsvollen Theorieprogramms scheint es [...] kaum möglich, von einer spezifischen Identität der Kritischen Theorie zu reden, die sich von anderen Ansätzen einer Gesellschaftskritik irgendwie unterscheiden können soll“ (ebd.: 66 f.).

Im Folgenden werde ich argumentieren, dass es auf der Grundlage dieser Gedankengänge inkonsequent ist, wenn Honneth das seiner Variante kritischer Theorie zugrundeliegende Anerkennungsideal einseitig positiv sieht. Eine solche Vorgehensweise wird dem Anspruch einer negativistisch-immanenten Gesellschaftskritik nicht gerecht. Es ist unverständlich, warum Honneth trotz seiner positiven Bezugnahme auf die an Marx orientierte Frankfurter Traditionslinie einer immanenten Kritik, den Anerkennungs begriff so kategorisch von jeder möglichen Verstrickung in die Reproduktion negativer gesellschaftlicher Verhältnisse freispricht. Einem immanenten Verständnis von Kritik folgend wäre es nur logisch konsequent zu fragen, inwiefern auch das Anerkennungsideal ein Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsform ist und allein schon deswegen als „innerweltliche Instanz der Transzendenz“ (Fraser / Honneth 2003: 274) hinterfragt werden müsste. Ohne die Erörterung der Frage, inwiefern auch die Anerkennungsnorm kritisch gesehen werden muss, „mißrät affirmative Moralphilosophie [...] notwendig zur Verklärung des falschen Zustands“ (Schweppenhäuser 1989: 129). Es ist an dieser Stelle jedoch nicht mein Anspruch, einen solchen negativen Anerkennungs begriff konkret auszuarbeiten – diese Versuche existieren bereits (vgl. Butler 2008; Jaeggi 2006). Worum es mir geht, ist vielmehr der Aufweis der logischen Stringenz des Arguments, wonach nur eine Untersuchung von Honneths Anerkennungstheorie auf ihre negativen Aspekte hin eine Fortführung des Erbes der Frankfurter Schule ermöglichen würde, die mit dem ursprünglichen Paradigma einer immanenten und negativistischen Kritik in Einklang stünde.

Das Anerkennungsideal einseitig positiv zu sehen, ist auch deshalb inkonsequent, weil ein solches Vorgehen den Implikationen der Figur der bestimmten Negation nicht gerecht wird. Dass sich die Kritik bei Honneth letztlich in Affirmation verwandelt, ist vorrangig auf ein unzureichendes Verständnis ebendieser Figur zurückzuführen – das er mit Habermas teilt –, welches mit demjenigen des Negativismus der ersten Generation der Frankfurter Schule nicht mehr zu vereinbaren ist. Wenn Adorno (1984: 9) schreibt, er wolle „Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien“, dann steht dahinter seine Überzeugung, das Positive ergebe sich nur aus der Negation des Negativen, was es verbiete, sich von ihm ein konkretes Bild auszumalen. Diese Haltung ist der eigentliche Grund, warum sowohl Habermas als auch Honneth von einer unzureichenden Erklärung der normativen Grundlagen bei Adorno sprechen und sich zu einem Paradigmenwechsel entscheiden. Zusätzlich wird Adornos negativistische Position von Habermas dafür kritisiert, trotz des Credo keine positiven Ideale zu errichten, dies letztlich doch zu tun; zum Beispiel mit dem Begriff der Versöhnung. Dieser komme einer formalen Antizipation richtigen Lebens gleich, weshalb Adornos Philosophie durch eine fundamentale Inkonsequenz bestimmt sei. Habermas ist allerdings der Auffassung, Adorno selbst hätte seiner

Argumentation „nicht zugestimmt und darauf beharrt, daß die Metapher der Versöhnung das einzige ist, was sich sagen läßt, und auch das nur, weil diese Metapher dem Bilder-  
verbot genügt und sich selbst gleichsam durchstreicht. Das ganz andere läßt sich nur in  
unbestimmter Negation bezeichnen, nicht erkennen.“ (1984: 176) Aufgrund des Vorhan-  
denseins solcher aporetischer Widersprüche in Adornos Denken entscheidet sich Habermas  
schließlich dazu, Adornos Negativismus aufzugeben. Honneth (1989) teilt Habermas’  
Entschluss und auch seine Kritik an Adorno. Auch er ist davon überzeugt, dass sich  
dessen kritisches Denken in einen performativen Widerspruch verstrickt habe und somit  
in eine theoretische Sackgasse geraten sei. Adornos rein negative Philosophie einer  
Selbstkritik begrifflichen Denkens könne ihre eigene normative Grundlage nicht auswei-  
sen. Die total gewordene Kritik unterminiere so ihr eigenes Fundament.

Eine derartige Kritik an Adorno beruht jedoch zum einen auf falschen Voraussetzungen  
und zum anderen auf einer nicht haltbaren Interpretation der Figur der bestimmten  
Negation. So geht Habermas davon aus, Adornos Negativismus widerspreche sich, weil er  
nicht in der absoluten Negation verbleibe, sondern entgegen seines eigenen Anspruchs  
positive Ideale aufstelle. Jedoch besteht „die Pointe des Adornoschen Negativismus [...]“  
nicht in der vollständigen Abwesenheit positiver Momente, sondern darin, dass das Posi-  
tive dem Negativen nicht als abstraktes Modell unverbunden gegenübersteht“ (Jaeggi  
2005: 135). Rahel Jaeggi nennt diese Vorgehensweise Adornos *ethischen Negativismus*.  
Es war demnach nie dessen Anspruch, kategorisch jegliches positive Ideal aus der Kriti-  
schen Theorie auszuschließen. Habermas Vorwurf macht deshalb keinen Sinn. Vielmehr  
muss argumentiert werden, dass der emanzipatorische Anspruch in Adornos kritischer  
Gesellschaftstheorie nicht zu kurz kommt und er ihre normativen Grundlagen sehr wohl  
ausweisen kann. „Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkre-  
ten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob“ (Adorno 1984: 230). Mit anderen  
Worten, die normative Grundlage von Adornos Theorie ergibt sich aus dem historischen  
Prozess der Negation des Negativen.

Habermas hat also auch mit seiner Meinung Unrecht, Adornos Negativismus „habe  
keine Implikate im Sinne einer bestimmten Negation.“ (1984: 175) Denn eine bestimmte  
Negation zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch das von ihr Negierte bestimmt ist. A-  
dornos ethische Begriffe erfüllen dieses Kriterium durchaus. Sie bleiben nur deswegen re-  
lativ unbestimmt, weil sich ihr positiver Inhalt immer erst aus der jeweiligen negierenden  
Praxis ergibt, nicht aber weil sie prinzipiell keinen solchen Inhalt haben. Eine positive  
ethische Norm theoretisch vorwegnehmen zu wollen, ist aus Adornos Perspektive sinnlos,  
weil ein solches Vorhaben den sich historisch entfaltenden dialektischen Zusammenhang  
von Theorie und Praxis überspringt. Eine unbestimmte Negation würde der Versöhnungs-  
begriff nur dann darstellen, wenn er dem Negativen ohne jegliche Vermittlung mit ihm  
unmittelbar entgegengesetzt würde. Das ist die eigentliche Definition von unbestimmter  
Negation.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei Marx und Adorno, im Vergleich zu Ha-  
bermas und Honneth, ein klareres Bewusstsein um die Problematik vorhanden ist, die sich  
daraus ergibt, dass eine immanente Kritik ihre normativen Ideale dem widersprüchlichen  
Bewegungsprozess der Wirklichkeit entnimmt, welcher der dialektischen Figur der be-  
stimmten Negation folgt. Dieser Figur zufolge ergibt sich das Positive stets aus einer auf-  
hebenden Überwindung des Negativen. Aufhebung meint hier, dass auch die scheinbar  
rein positiven normativen Ideale zwingend ein Moment des Negativen, das überwunden  
werden soll, enthalten. Dementsprechend müssen auch jene notwendigerweise kritisch

gesehen werden. In einer solchen Vorgehensweise müsste der eigentliche Weg gesehen werden, die von der ersten Generation etablierte, an Marx anschließende Tradition einer negativistisch-immanenten Kritischen Theorie fortzusetzen. Mit ihr wird ein Aspekt von Kritik erneut stark gemacht, der nach dem Paradigmenwechsel unterbelichtet geblieben ist: *Selbstkritik*. Nur wenn gegenüber den normativen Grundlagen der Kritik eine selbstkritische Haltung eingenommen wird, handelt es sich tatsächlich um eine Kritische Theorie, die diesen Namen verdient. Alles andere käme ihrer „Entdialektisierung“ (Sommer 2016: 7) gleich.

## Literatur

- Adorno, Theodor W., 1970: Drei Studien zu Hegel. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel, Bd. 5 GA, Frankfurt (Main), 247–381.
- Adorno, Theodor W., 1972: Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Soziologische Schriften I, Bd. 8 GA, Frankfurt (Main), 547–565.
- Adorno, Theodor W., 1972: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Soziologische Schriften I, Bd. 8 GA, Frankfurt (Main), 42–85.
- Adorno, Theodor W., 1973: Die Aktualität der Philosophie. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Philosophische Frühschriften, Bd. 1 GA, Frankfurt (Main), 325–344.
- Adorno, Theodor W., 1975: Gesellschaft (I). In: Rolf Tiedemann (Hg.), Soziologische Schriften I, Bd. 8 GA, Frankfurt (Main), 9–19.
- Adorno, Theodor W., 1984: Negative Dialektik. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Bd. 6 GA, 3. Auflage, Frankfurt (Main), 7–412.
- Adorno, Theodor W., 2003: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Frankfurt (Main).
- Adorno, Theodor W., 2006: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt (Main).
- Adorno, Theodor W., 2010: Einführung in die Dialektik, Frankfurt (Main).
- Backhaus, Hans-Georg, 1997: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg.
- Backhaus, Hans-Georg, 2000: Über den Doppelsinn der Begriffe ‚politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule. In: Stefan Dornuf / Reinhard Pitsch (Hg.), Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden, München, 10–213.
- Backhaus, Hans-Georg, 2012: Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie;  
[https://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/backhaus-marx-adorno\\_lp-kritikvwl/](https://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/backhaus-marx-adorno_lp-kritikvwl/), 29.06.2018.
- Braunstein, Dirk, 2011: Adornos Kritik der politischen Ökonomie, Bielefeld.
- Brugger, Tobias, 2015: Die ideologische Lesart der Neuen Marx-Lektüre als Totengräber radikaler Kritik. In: Karl Reitter (Hg.), Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der Neuen Marx-Lektüre, Wien, 179–202.
- Butler, Judith, 2008: Den Blick des Anderen einnehmen. Ambivalente Implikationen. In: Axel Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Berlin, 107–135.
- Claussen, Detlev, 2005: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie, Berlin.
- Demirović, Alex, 2016: Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik. In: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 184 (3), 459–476.
- Elbe, Ingo, 2010: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel, 2003: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1982: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 2. Auflage, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1984: Philosophisch-politische Profile, 3. Auflage, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt (Main).

- Honneth, Axel, 1989: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2007: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main).
- Hanloser, Gerhard / Reitter, Karl, 2008: *Der bewegte Marx. Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*, Münster.
- Jay, Martin, 1984: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Los Angeles.
- Jaeggi, Rahel, 2005: ‚Kein Einzelner vermag etwas dagegen‘. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen. In: Axel Honneth (Hg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt (Main), 115–141.
- Jaeggi, Rahel, 2006: *Anerkennung und Unterwerfung: Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*; [https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi\\_rahel/erkennungunterwerfung](https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/erkennungunterwerfung), 21.04.2019.
- Klauda, Georg, 2015: *Von der Arbeiterbewegung zur Kritischen Theorie. Zur Urgeschichte des Marxismus ohne Klassen*. In: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der Neuen Marx-Lektüre*, Wien, 86–118.
- Krahl, Hans-Jürgen, 2008: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, 5. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kraushaar, Wolfgang, 1998: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, Frankfurt (Main).
- Marx, Karl, 1962: *Das Kapital*, Bd. 23 GA, Berlin.
- Marx, Karl, 1968: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.), *Marx-Engels-Werke*, Bd. 40 GA, 8. Auflage, Berlin, 465–588.
- Marx, Karl, 1977: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘*. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.), *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4 GA, 8. Auflage, Berlin, 63–182.
- Marx, Karl, 1978: *Die deutsche Ideologie*. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.), *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3 GA, 5. Auflage, Berlin, 9–520.
- Marx, Karl, 1981: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.), *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1 GA, 13. Auflage, Berlin, 378–391.
- Reichelt, Helmut, 2008: *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg.
- Reitter, Karl, 2015: *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der Neuen Marx-Lektüre*, Wien.
- Schmidt, Alfred, 1969: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt (Main).
- Schmidt, Alfred, 1972: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, 2. Auflage, München.
- Schmidt, Alfred, 1976: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München / Wien.
- Schmidt, Alfred, 1983: *Begriff des Materialismus bei Adorno*. In: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt (Main), 14–31.
- Schmidt, Alfred, 1993: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4. Auflage, Hamburg.
- Schmidt, Alfred, 2002: *Adornos Spätwerk. Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen*. In: Iring Fetscher / Alfred Schmidt (Hg.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der ‚Warentausch‘-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt (Main), 89–110.
- Schnädelbach, Herbert, 1983: *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*. In: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt (Main), 66–93.
- Schweppenhäuser, Gerhard, 1989: *Die ‚kommunikativ verflüssigte Moral‘. Zur Diskursethik bei Habermas*. In: Gerhard Bolte (Hg.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, 122–145.
- Sohn-Rethel, Alfred, 1978: *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*, Frankfurt (Main).
- Sommer, Marc N., 2016: *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tübingen.
- Wellmer, Albrecht, 1969: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt (Main).