

Die Kritische Theorie Adornos als „Programm“ für Reichelts „neue Marxlektüre“. Ein Kommentar zu Adornos Auseinandersetzung mit Marx in der Seminarmitschrift von G. Backhaus.

Hier soll kurz auf Adornos Theoriekonzeption in Bezug auf Marx, wie sie von Backhaus in dessen Seminarmitschrift skizziert wird, eingegangen werden.

In seiner Beschäftigung mit den unterschiedlichen Schriften von Marx will Reichelt einen Begriff von Geltung entwickeln, mit dem er hofft, die Kritische Theorie so aufzubereiten, dass sie die „Kritik der Politischen Ökonomie“ ersetzen könnte, indem sie deren Unzulänglichkeiten überwinde und das Positive an ihr aufbewahre. Reichelts Abhandlung beginnt mit Ausführungen über die „Kritische Theorie als Programm einer neuen Marxlektüre.“

Warum sollte sich Reichelt nicht in kritischer Auseinandersetzung mit Marx um eine Theorie bemühen, von der er annimmt, dass sie an die „Kritik der Politischen Ökonomie“ anknüpfe und dann über sie hinausgehe, um sich als ebenso modern wie bedeutsam zu erweisen?

Indem näher betrachtet wird, in welcher Weise Reichelt in kritischer Distanz zu Marx die Warenzirkulation als erste in sich gegliederte Totalität der bürgerlichen Gesellschaft begreift und in welcher Weise es ihm darin um das „Gelten“ geht, wird sich auch zeigen, ob ihm sein Vorhaben, die „Kritik der Politischen Ökonomie“ zu ersetzen, gelungen ist..

Ein Blick in die Seminarmitschrift von Backhaus aus dem Jahre 1962 zeigt, dass Reichelt tatsächlich die Bestimmung des Werts als Gedankenabstraktum, das im Kopf existiert, oder als in der Sache existierendes Begriffliches, von Adorno übernommen hat. „Der Tausch ist selbst ein Abstraktionsprozess. Ob es die Menschen wissen oder nicht, indem sie in die Tauschbeziehung eintreten und verschiedene Gebrauchswerte auf Arbeitswert reduzieren, dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen. Das ist die Objektivität des Begriffs in der Praxis. Es zeigt sich dabei, dass die Begrifflichkeit nicht nur in den Köpfen der Philosophen, sondern in der Wirklichkeit der Sache selbst steckt, so dass wir, wenn wir von Wesen sprechen, genau das bezeichnen, was die Gesellschaft in sich selbst, ohne es zu wissen, schon hat ... Wenn nicht die Subjekte jene Abstraktion vollziehen würden, also als Subjekte nicht auch denkende Subjekte wären, käme die objektive Begrifflichkeit nicht zustande. Die Objekte sind nicht unmittelbar Subjekte, aber in den Objekten steckt doch auch Subjektives drin, im Sinne des zur Abstraktion Nötigen.“ (B, 502 f.) gibt Backhaus Adornos Position wieder.

Sei der Text näher betrachtet: „indem sie in die Tauschbeziehung eintreten und verschiedene Gebrauchswerte auf Arbeitswert reduzieren, dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen“. Es sind für Adorno nach Backhaus die Subjekte, die diese Abstraktion auf den Arbeitswert in ihrem Kopf getrennt von den Arbeitsprodukten vollziehen, und zwar als denkende, so dass der Tausch bis hierher als ein Abstraktionsprozess gelten soll, der als Gedankenbewegung im Kopf der Austauschenden ablaufe. Nun führt Adorno die oben zitierte Stelle wie folgt fort: „dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen. Das ist die Objektivität des Begriffs in der Praxis.“

Auch wenn die Warenbesitzer nicht wissen, was Wert ist, halten sie ihre Waren untereinander für austauschbar, so dass man auch von einer Abstraktion vom Gebrauchswert der Waren reden kann. Insofern könnte man – wenn man nicht wüsste, worauf Adorno hinaus will – geneigt sein zu akzeptieren, die Denkvorgänge der einzelnen Warenbesitzer seien real und als ideelle Ausdrücke der Tauschbarkeit der Arbeitsprodukte auch gesellschaftlich. Sieht man aber näher hin, dann hebt sich das durch den Tausch vorgegebene Gesellschaftliche sofort wieder auf, denn: Tauschbarkeit festgehalten in der Gedankenbewegung eines jeden Einzelnen, ist ein isoliert individueller Akt, sodass es keine Form der Austauschbarkeit, die

für alle da ist, d.h. kein allgemeines Äquivalent geben kann. Dieses Problem ignorierend, folgert Adorno nach Backhaus– dennoch bestätigend, dass die mit „dadurch“ eingeleitete abrupte Wendung unvermittelt aus dem Kopf der Subjekte herausführe – das sei „die Objektivität des Begriffs in der Praxis. Es zeigt sich dabei, dass die Begrifflichkeit nicht nur in den Köpfen der Philosophen (auch nicht nur in den Köpfen der Subjekte Warenbesitzer – D. W.), sondern in der Wirklichkeit der Sache selbst steckt“. Übergeht man vorerst das Problem, was die Wirklichkeit der Sache selbst sei, so kann man sich an die später folgende präzisere Aussage halten: „Wir sind gezwungen, auf **den Begriff in der Sache selbst** zu rekurren“ (Hervorhebungen – D. W.; B, 503). Man schreitet hier also von Stufe zu Stufe: Von der begrifflichen Reduktion, die real gesellschaftlich genannt wird, zur Objektivität des Begriffs in der Praxis, dann zum Begriff in der Wirklichkeit der Sache und schließlich zum Begriff in der Sache selbst. Dies ist, gemessen an dem, was sich im Tausch als der wirklichen Beziehung der Waren zueinander abspielt, eine rational nicht nachvollziehbare Stufenfolge.

Reichelt stimmt der Einschätzung Ritserts zu, die Tauschabstraktion bzw. das Tauschprinzip sei „geradezu ... die Zentralreferenz der kritischen Theorie Adornos.“ (R, 1) Wenn Adorno vom objektiven Abstraktionsvorgang im Austauschprozess spricht und von einer „Objektivität des begrifflichen Moments ... egal ob die Menschen darauf reflektieren oder nicht“, hebt Reichelt auf den Unterschied „zwischen dieser Realität einer Abstraktion, einem objektiv Begrifflichem, und der Begrifflichkeit der Subjekte selbst, die diesen Prozess vollziehen“, ab. (R, 1) Reichelts theoretisches Unternehmen, die kritische Theorie Adornos aufzubereiten, kann als Versuch verstanden werden, die begriffliche Operation im Kopf der Subjekte und den in der Sache waltenden Begriff nicht mehr wie Adorno unvermittelt nebeneinander zu stellen, sondern im Zuge einer neuen Marxlektüre Schritt für Schritt miteinander zu vermitteln. Reichelt will sich intensiver als Adorno mit Marx' Darstellung der Warenzirkulation beschäftigen, tiefere Einsicht in die Tauschverhältnisse gewinnen, um die von Adorno vorgegebenen Bedingungen einer „vernünftigen“, „nicht-positivistischen“ Gesellschaftstheorie zu „erfüllen“. Die Kritische Theorie hat aber für Reichelt von vornherein so viel Gewicht, dass sie es vorgibt, wie man sich mit Marx auseinander zu setzen hat. Es geht nicht mehr nur darum, wie Marx die bürgerliche Gesellschaft, ausgehend von der Warenzirkulation bzw. von dem in ihr eingeschlossenen Verhältnis zweier Waren zueinander, begreift. Reichelt geht es darum, nachzuweisen, was unter Warenzirkulation zu verstehen sei, wenn man Adornos Begrifflichkeit der Subjekte und die Begrifflichkeit in der Sache als richtig unterstellt, unterschiedliche Gedankenbewegungen für die Herstellung gesellschaftlicher Formen verantwortlich zu machen.

Reichelt beschäftigt sich weitaus ausführlicher als Adorno mit Marx' Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft. Dabei bietet sich die Gelegenheit, von den gesellschaftlichen Formen der Arbeit ausgehend zu erklären, was Reichelt unter Geltung versteht und auf welche Weise er den Wert und seine Erscheinungsformen in verwandelter Form als Resultate von Gedankenbewegungen begreift, wie die „objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“, durch deren Verbindung er glaubt, Adornos Begrifflichkeit der Abstraktion mit der Begrifflichkeit in der Sache vermitteln zu können.

Im Zentrum der erscheinenden Formen, die Reichelt aufgreift, steht für ihn auf allen Stufen der Darstellung die Äquivalentform. Diese zu begreifen hängt davon ab, ob der in ihr verborgene, für die Entwicklung der Wertformen alles entscheidende Vermittlungsprozess des Sich-Darstellens des Werts im Gebrauchswert einer anderen Ware aufgedeckt wird. Geschieht letzteres nicht, dann bleiben für das Begreifen der Gesellschaftlichkeit der Arbeit nur zwei Möglichkeiten übrig: Zum einen eine naturalistische, der zufolge die Gesellschaftlichkeit als Natureigenschaft angesehen wird, und zum anderen eine aufgeklärte idealistische, der zufolge diese ins Denken aufgelöst wird. Diese zweite Möglichkeit ergreift Reichelt mit seiner

Konzeption der „Geltung“. Es ist wichtig zu sehen, dass, wenn der Zugang zu dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen versperrt ist –, nur auf dem Wege des Denkens eine Sache (hier der Gebrauchswert der zweiten bzw. ausgeschlossenen Ware) nicht unmittelbar etwas Gesellschaftliches ist, sondern als etwas Gesellschaftliches **gilt**. So lautet eine grundlegende Formulierung von Reichelt: Im Denkprozess „gilt ... der Gegenstand als Wertgegenständlichkeit, als Form der Austauschbarkeit“. Um zu vermeiden, dass das Äquivalent ein bewusst ausgedachtes, per Verabredung hergestelltes Auskunftsmittel ist, hält Reichelt die Gedankenbewegung, worin eine Sache als Form der unmittelbaren Austauschbarkeit gilt, für eine unbewusste Gedankenbewegung. Reichelt hat einen zwar idealistischen, aber in sich stimmigen Vorgang durch einen idealistischen irrationalen Vorgang ersetzt; denn einer unbewusst in den Köpfen ablaufenden Gedankenbewegung fehlt jegliche für die Herstellung gesellschaftlicher Formen erforderliche gesellschaftlich allgemeingültige Dimension.

Adorno resümiert Backhaus zufolge seine Ausführungen zum Warenfetisch mit den Worten: „Begriffe wie Fetischcharakter der Waren, lassen sich nur verstehen, wenn man sie nicht bloß in subjektive Kategorien verwandelt. ... Es geht hier ... um die objektive Struktur der Warenwirtschaft. In einer Gesellschaft, in der der Tauschwert das herrschende Prinzip ist, vollzieht sich diese Fetischisierung notwendig. Wesentlich ist, dass die Ware als gesellschaftliches Verhältnis verschwindet“ (B, 508). Adorno verweist auch noch auf die Art und Weise, in der das geschieht: „Was gesellschaftliches Verhältnis ist, erscheint so, als ob es Summe dinghafter Eigenschaften des Objekts sei.“ (B, 507) Liest man diese Ausführungen über den Warenfetisch, dann ist nur schwer vorstellbar, auf welche Weise Adorno mit seiner Interpretation des Tauschs als Abstraktionsprozess sämtliche gesellschaftliche Formen der Arbeit bzw. Formen des Werts in Begrifflichkeiten auflöst. So richtig diese Ausführungen sind, so wenig werden sie inhaltlich verbindlich durch eine Analyse des Tauschs als gesellschaftliches Verhältnis der Menschen zueinander ausgewiesen, das über ein gesellschaftliches Verhältnis der Waren vermittelt ist. Die Erklärung Adornos beschränkt sich hier darauf, als Ursache für die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse einen mit abstrakter Arbeitszeit bezeichneten, undefinierbaren Abstraktionsvorgang zu benennen. Adorno macht die Ware für die Verdinglichung verantwortlich, die mit dem Warenfetisch nicht viel zu tun hat. Aus „Arbeitszeit, Profit, Material ... setzt sich die Ware zusammen, aber dadurch wird sie zu einer Art Summe von Festem, Dinglichem.“ (B, 507) Dass in einem Arbeitsprodukt für eine bestimmte Zeit Arbeit verausgabt und es aus einem bestimmten, seinen Gebrauchswert ausmachenden Material besteht, ist gegeben, seit Menschen sich in der Arbeit praktisch die Natur aneignen. Während einer bestimmten Zeit formt jemand in der Arbeit die Natur um. Jedes Arbeitsprodukt ist so materiell und dinglich wie eben Stücke umgeformter Natur nun einmal sind. Arbeitszeit für die Verdinglichung verantwortlich zu machen, ist aus sachlichen Gründen Unsinn, weil Zeit eben nichts Dingliches ist. In jeder Gesellschaftsform und nicht nur in der kapitalistischen spielt die Arbeitszeit und die Materialität eine wichtige Rolle, auch und gerade dann, wenn man darauf achtet, wozu „das Arbeitsprodukt gut ist“. (ebenda) Hier eine Verdinglichung menschlicher Verhältnisse zu sehen, ist unsinnig und hat nichts mit der historisch-spezifischen Gesellschaftlichkeit der Ware zu tun. Mit dem Profit spricht Adorno die gesellschaftliche Seite der Ware – den Wert – an. Profit ist Mehrwert, der als Überschuss über den Kostpreis erscheinend und somit eine den Mehrwert verschleiende, verkehrende Form des Mehrwerts ist. Mehrwert ist die unbezahlte vom Eigentümer der Produktionsmittel angeeignete Mehrarbeit, die in der Ware zusammen mit dem Anteil der Arbeit, der dem bezahlten Wert der Ware Arbeitskraft entspricht, enthalten ist. Wert und Mehrwert bildend ist die Arbeit in ihrer historisch-spezifischen Form der abstrakt-menschlichen Arbeit. Wie die Ware Einheit von Wert und Gebrauchswert, Vergegenständlichung von abstrakt-menschlicher und konkret-

nützlicher Arbeit ist, so ist der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeitsprozess (konkret-nützliche Arbeit) und Verwertungsprozess (abstrakt-menschliche Arbeit). Wie der verwertende Wert (Kapital) eine entwickelte Form des in den Waren enthaltenen Werts ist, ist der Profit als eine verknöcherte den Mehrwert verschleiende Form ein Teil des in den Waren enthaltenen Werts. Da Adorno sich weder um den Wert noch seine Schritt für Schritt zu entwickelnden Erscheinungsformen kümmert, bleibt diese Charakterisierung der Ware für den Warenfetisch ohne jegliche Bedeutung. Aus demselben Grund ist es um die nachfolgende Aussage nicht besser bestellt: „Durch die abstrakte Arbeitszeit wird von den lebendigen Kontrahenten abstrahiert.“ (B, 507) Von abstrakter Arbeitszeit zu reden, geht am Wert der Waren vorbei. In der Ware geht es beim Wert um abstrakt-menschliche Arbeit als der gesellschaftlichen Qualität und bei der Arbeitszeit um die Quantität. Die Charakterisierung der Arbeitszeit als abstrakt ist ebenso überflüssig wie sie überhaupt nichts erklärt. Dass die Entscheidung über die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in dem von den Menschen getrennten gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen für sie unbewusst entschieden wird, sagt über die lebendigen Kontrahenten aus, dass sie nicht ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse beherrschen, sondern umgekehrt von diesen beherrscht werden. Soweit Adorno in diese Richtung denkt, um von der gesellschaftlichen Gestalt der Wirklichkeit auf die Stellung der Menschen in ihr zu schließen, erweist sich die Rede von der abstrakten Arbeitszeit dafür wenig geeignet. Adorno hat sicherlich im *Kapital* etwas von abstrakt-menschlicher Arbeit gelesen, aber übersehen, dass das Allerwichtigste dabei ist, dass die abstrakt-menschliche Arbeit unter den Bedingungen des Tauschs zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten wird. Von der in ihrem gesellschaftlichen Charakter unbegriffenen Qualität der Arbeit nimmt er das Wort abstrakt und von der zunächst wohl leichter zugänglichen Quantität das Wort Arbeitszeit auf und fügt sie zu dem nichtssagenden Wortpaar „abstrakte Arbeitszeit“ zusammen. Es kommt aber noch schlimmer: „Diese Abstraktion – (man stelle sich vor, die abstrakte Arbeitszeit, ein abstraktes Etwas, ist auf einmal selbst die Tätigkeit der Abstraktion) – macht das, was getauscht wird, dem Schein nach zu einem Ding an sich.“ (ebenda)

Im Tausch geht es um Abstraktion, insofern die Arbeitsprodukte unter Abstraktion von ihren verschiedenen Gebrauchswerten als Vergegenständlichungen abstrakt-menschlicher Arbeit, als Werte, gleichgesetzt werden. Was getauscht wird, wird nicht zu einem Ding an sich, sondern zu einer Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert. Mit dem Tausch ist deshalb eine Verdinglichung menschlicher Verhältnisse gegeben, weil es das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen ist, das über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten entscheidet. Waren sind Dinge als Gebrauchswerte und gesellschaftliche Dinge als Werte. Dass der gesellschaftlich-allgemeine Charakter gegenständlich ausgedrückt wird, ist mit der Ware als Wert gegeben. Im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen kann der Wert auch nur sachlich, nämlich im Gebrauchswert der zweiten Ware erscheinen. Das Verhältnis zweier Waren zueinander ist das einfachste gesellschaftliche Verhältnis, worin sich eine vom Wert verschiedene Erscheinungsform in der Weise entwickelt, dass sich der Wert im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt, die hierdurch zur Äquivalentware wird. Erst die vom Wert verschiedenen Erscheinungsformen werden von den Warenbesitzern wahrgenommen. Natürlich ist dem Alltagsbewusstsein nicht das Verhältnis zweier Waren zueinander und damit auch nicht die einfache Wertform bzw. Äquivalentform gegeben, sondern dem Verhältnis aller Waren zueinander gemäß die allgemeine Äquivalentform in Gestalt des Geldes, in dessen Naturalform alle anderen Waren ihren Wert dargestellt haben. Hiermit ist der Unterschied zwischen Warenfetisch und Geldfetisch angesprochen mit dem Verweis darauf, dass die Produktionsagenten den Warenfetisch in der entwickelteren Form des Geldfetischs vor Augen haben. Hier ist nicht der Ort, um auf die Entwicklung der Wertformen und die Entstehung des Geldes einzugehen. Soviel aber soll festgehalten werden, dass Marx im einfachsten Wertausdruck, dem Verhältnis zweier Waren zueinander, zeigt, wie

der falsche Schein erzeugt wird, dem Gebrauchswert der zweiten Ware käme die gesellschaftliche Eigenschaft als eine Naturqualität, als eine gesellschaftliche Natureigenschaft, zu. Mit der Betrachtung entwickelterer Warenverhältnisse befestigt sich dieser falsche Schein und vollendet sich zunächst (innerhalb der Warenzirkulation) in der allgemeinen Äquivalentform und damit auch im Geld, so dass das „Rätsel des Geldfetischs“ nichts anderes ist als „das sichtbar gewordene, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs.“ (MEW 23/108)

Adorno paraphrasiert, so protokolliert Backhaus, Beschreibungen des Warenfetischs von Marx: „Was gesellschaftliches Verhältnis ist, erscheint so, als ob es Summe dinghafter Eigenschaften des Objekts sei.“ Um den Warenfetisch zu erklären, bemüht Adorno aber nur den oben bereits kritisch betrachteten Abstraktionsvorgang. „Der Begriff des Warenfetischismus ist nichts anderes als dieser notwendige Abstraktionsvorgang. Indem Abstraktion geleistet wird, erscheint (die) Ware nicht mehr als ein gesellschaftliches Verhältnis, sondern es scheint so, als ob der Wert ein Ding an sich wäre.“ (B, 507) Bezogen auf den Tausch sagt Adorno richtig, das Verhältnis zwischen Menschen stelle sich so dar, als ob es eine Eigenschaft der zu tauschenden „Dinge an sich“ sei. Zuvor hat er, ausgeführt, dass dasjenige, was den Tausch charakterisiere, ein Verhältnis zwischen Menschen sei.

Dies scheint indessen nur halb begriffen. In jeder Gesellschaft verhalten sich Menschen zueinander. Der Tausch zeichnet sich dadurch aus, dass er ein über das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis ist und nicht einfach ein gesellschaftliches Verhältnis. Die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse liegt begründet in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen und muss aus diesem heraus erklärt werden. Mit der dem Wert und der Ware als gesellschaftlichem Verhältnis geht es um den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten.

Die Bemerkungen, die als Paraphrasen von Marxschen Sätzen ansatzweise etwas Richtiges andeuten, werden nicht richtig eingeschätzt und führen zu Fehlinterpretationen des Warenfetischs. „Fetischisiert wird nicht der Tausch, sondern die Ware.“ Bei dieser geht es für Adorno um ein gesellschaftliches Verhältnis. Das, was in den Waren „ein geronnenes gesellschaftliches Verhältnis ist, wird so genommen, als sei es eine Naturqualität, ein An-sich-Sein der Dinge.“ (B, 508) Nachdem der Schein noch abstrakt so gefasst wurde, dass die durch den Tausch gegebene gesellschaftliche Eigenschaft als Naturqualität erscheint, folgen weniger klare Aussagen: „Der Schein ist nicht der Tausch, denn getauscht wird wirklich.“

Aber, so ist hier einzuwenden, wenn nicht getauscht würde, gäbe es den unbegriffenen, aber abstrakt richtig beschriebenen Schein gar nicht. Kaum dass Adorno auf den Warenfetisch und den an ihn gebundenen Schein Bezug nahm, sieht er den Schein in etwas ganz anderem. Der Schein wird nun auf einer anderen Ebene angesiedelt und ist etwas anderes als der Schein, um den es beim Warenfetisch geht. „Der Schein im Tauschvorgang liegt im Begriff des Mehrwerts.“ (B, 508)

Dieser Schein betrifft das Verhältnis von Warenzirkulation und Kapitalzirkulation. Der Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft stellt sich im Lohn so dar, als würde die Arbeit selbst bezahlt, so dass der Mehrwert als unbezahlt angeeignete Arbeit ausgelöscht, verschwindet.

Adorno betrachtet den Warenfetisch auch unter dem Aspekt der Verdinglichung im Zusammenhang mit dem falschen Bewusstsein und dem Schein. Dabei unterscheidet er zwei Kategorien des Scheins: „Auf der einen Seite ist der Warenfetischismus Schein, auf der anderen Seite – und das zeigt die Übermacht der verdinglichten Ware über den Menschen – ist er äußerste Realität. Dass also die Kategorien des Scheins in Wirklichkeit auch Kategorien der Realität sind, das ist Dialektik.“ (B, 508)

Der Warenfetisch sei einmal Schein und zum anderen Realität. Was aber ist der Warenfetisch, wenn er Schein und der Schein keine Kategorie der Realität ist, und was ist der Warenfetisch

als äußerste Realität und die Kategorie des Scheins, wenn sie „in Wirklichkeit auch Kategorie der Realität“ sein soll?

Beim Schein, insofern er keine Kategorie der Realität ist, finden sich bei Adorno schwer vermittelbare Bestimmungen: „Nur Schein sind die fetischisierten Vorstellungen auch nicht“, heißt es. Zunächst wird der Schein inhaltlich bestimmt als „fetischisierte Vorstellungen“ und dann als „Verdinglichung“ gefasst, die „nicht nur ein falsches Bewusstsein“ ist. Der Bezug auf fetischisierte Vorstellungen und das falsche Bewusstsein legen es nahe, den Schein, der nicht real sei, ins Bewusstsein der Menschen zu verlegen. Es ist nur zu vermuten, dass Adorno diese Charakterisierung des Warenfetischs als Schein, der eine Angelegenheit des Bewusstseins ist, nicht verwechselt haben will mit dem Warenfetisch als einer subjektiven Kategorie, unter der er Folgendes versteht. „Begriffe wie Fetischcharakter der Waren, lassen sich nur verstehen, wenn man sie nicht bloß in subjektive Kategorien verwandelt.“ Mit bloß subjektiver Kategorie meint Adorno „die Wirkung, die von den Waren im Kaufhaus auf den heutigen Menschen ausgeht ... die psychologische Fetischisierung von einzelnen Waren“. Was die fetischisierten Vorstellungen sind, sagt Adorno hier genauso wenig wie, was falsches Bewusstsein als Verdinglichung sei. Geht es bei ihnen um Schein, dann sind sie keine Kategorien der Realität. Adorno fasst sämtliche Weisen von Schein und Warenfetisch als Angelegenheit des Bewusstseins, also die fetischisierte Vorstellungen, das falsche Bewusstsein und die psychologische Fetischisierung als „verdinglichtes Bewusstsein“ zusammen. Er betont dann, beim Warenfetisch habe es um die objektive Struktur der Warenwirtschaft zu gehen und – dem „verdinglichten Bewusstsein“ seinen Platz in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zuweisend – fährt er fort: „In einer Gesellschaft, in der der Tauschwert das herrschende Prinzip ist, vollzieht sich diese Fetischisierung notwendig. Wesentlich ist, dass die Ware als gesellschaftliches Verhältnis verschwindet, alle anderen Reaktionen des verdinglichten Bewusstseins sind sekundäre Dinge“ (B, 508).

Dass der Warenfetisch für Adorno nach einer Seite hin Schein ist, kann bedeuten, dass es sich hierbei um einen undefinierten Anteil des Bewusstseins an der Entstehung des Warenfetischs handelt, nach der anderen Seite soll die Verdinglichung bzw. der Warenfetisch Realität sein. Da Adorno das Bewusstsein, insofern es an der Erzeugung des Warenfetischs als Schein beteiligt ist, als fetischisierte Vorstellung und als falsches Bewusstsein bezeichnet, dürfte es bei der Erzeugung des Warenfetischs um Verfälschungen, Täuschungen, Verkehrungen gehen, die vom Bewusstsein ausgehen.

Wie dies im Einzelnen aussieht, lässt sich vielleicht näher bestimmen oder zumindest indirekt erschließen, wenn man betrachtet, in welcher Weise der Warenfetisch für Adorno deswegen als Realität angenommen wird, weil er notwendig aus der objektiven Struktur der Warenwirtschaft hervorgeht. Wie der Warenfetisch sich zwangsläufig daraus ergibt, dass der gesellschaftliche Zusammenhang, innerhalb dessen sich die Menschen praktisch die Natur aneignen, durch den Austausch der Arbeitsprodukte vermittelt ist, so dass die Gesellschaftlichkeit der Arbeit sachlich in Formen des Werts erscheint, findet bei Adorno keine Erwähnung. Adorno hat offensichtlich keine Vorstellung vom Wert als einem historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnis, insofern er die Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeine Arbeit ist. Der Zusammenhang von Wertform und gesellschaftlichen Formen der Arbeit ist Adorno anscheinend fremd und auf ihn müsste man eingehen, wenn inhaltlich nachgewiesen werden soll, inwiefern die Fetischisierung der Ware sich notwendig in einer Gesellschaft vollzieht, in der das Tauschprinzip vorherrscht. „Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert.“ (MEW 23/87 oben) Wenn solche Aufgabenstellungen außerhalb der Reichweite von Adornos Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft liegen, d.h. wenn er überhaupt nicht nachvollzieht, wie der Warenfetisch entsteht und sein Wissen über das, was der Warenfetisch ist, sich auf die

paraphrasierten Bemerkungen von Marx beschränkt, womit soll dann noch die Realität des Warenfetischs begründet werden?

Um diese Frage zu beantworten, seien bereits teilweise angeführte Textstellen von Adorno vollständig zitiert: „Nur Schein sind die fetischisierten Vorstellungen auch nicht, denn insofern die Menschen tatsächlich abhängig werden von diesen ihnen undurchsichtigen Objektivitäten, ist die Verdinglichung nicht nur ein falsches Bewusstsein, sondern zugleich auch Realität, insofern die Waren dem Menschen wirklich entfremdet sind. Wir hängen wirklich von der Warenwelt ab. Auf der einen Seite ist der Warenfetischismus Schein, auf der anderen Seite – und das zeigt die Übermacht der verdinglichten Ware über den Menschen – ist er äußerste Realität. Dass also die Kategorien des Scheins in Wirklichkeit auch Kategorien der Realität sind, das ist Dialektik.“ (B, 508)

Auffällig ist die Zuordnung des Scheins zu fetischisierten Vorstellungen und zu einer Verdinglichung, insofern dies falsches Bewusstsein ist. Adorno nimmt hier eine eigenartige Gleichsetzung von Verdinglichung, fetischisierten Vorstellungen und falschem Bewusstsein vor. Nur so lässt sich ein logischer Widerspruch vermeiden, wenn man ernst nimmt, dass die Verdinglichung aus den noch zu bedenkenden Gründen real ist, während die Verdinglichung als fetischisierte Vorstellungen und falsches Bewusstsein Schein sind, was für Adorno zugleich heißt, nicht real sind. Zunächst ist die Verdinglichung bzw. der Warenfetisch real und deswegen auch kein Schein. Dies widerspricht dem letzten Satz an der oben zitierten Stelle, wo es eindeutig heißt, dass Kategorien des Scheins auch Realität sind. Von diesem Satz her, der wegen seines Beitrags zur Erklärung der Dialektik bedeutsam ist, müsste man, um auch diesen Widerspruch zu entschärfen – rückwirkend festhalten, dass auch der Warenfetisch und die Verdinglichung nicht nur real, sondern auch Schein, also realer Schein sind.

Adorno begründet die Realität des Warenfetischs mit bestimmten Termen, die zugleich als kritischer Einblick in die bürgerliche Gesellschaft gelten sollen. Es sind „undurchsichtige Objektivitäten“, von denen die Menschen abhängen, es sind die „Waren“, die „dem Menschen wirklich entfremdet sind“, es ist die „Abhängigkeit von der Warenwelt“, es ist schließlich die „Übermacht der verdinglichten Ware“ über den Menschen, worin sich die Realität des Warenfetischs zeige.

Was im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen sich hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen abspielt, bleibt den Menschen unbewusst. So bleibt ihnen verborgen, dass der Wert der Waren sich im Gebrauchswert der Äquivalentware darstellt, so dass die greifbare und sichtbare gesellschaftliche Form der unmittelbaren Austauschbarkeit dem Gebrauchswert der Äquivalentware wie eine Natureigenschaft zukommt: Von ihrem eigenen unbewusst selbst hergestellten und ihnen in der Weise von Sachen gegenüberstehenden gesellschaftlichen Zusammenhang werden die Menschen beherrscht. Dies verbirgt sich hinter Adornos „Abhängigkeit von undurchsichtigen Objektivitäten.“

Adornos Behauptung, die Waren seien dem Menschen entfremdet, erweist sich indessen auf eine bezeichnende Weise als falsch. Indem unter historisch-spezifischen Bedingungen Arbeitsprodukte Warenform annehmen, was bedeutet, dass das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander, zu ihren Arbeiten und zur Natur die Gestalt des Austauschs von Waren annimmt und die Gesellschaftlichkeit als gesellschaftliche Charaktere der Sachen erscheint, entfremden sich die Menschen nicht von den Waren. Vielmehr bewirken die Waren, dass sich die Menschen von ihren eigenen sachlich in den Waren verkehrt erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnissen entfremden. Nicht mehr sichtbar ist, dass es sich um historisch-spezifische Formen der gesellschaftlichen Arbeit handelt, welche die Menschen selbst unbewusst-bewusst geschaffen haben.

Mit der Ware ist bereits eine Entfremdung von menschlichen Verhältnissen gegeben, wenn auch in einfachster Form. Die Ware und die historisch gewordenen Bedingungen, unter denen

alle Arbeitsprodukte Warenform annehmen, sind Ursache für Entfremdung. Nur Eigenes kann sich von jemandem entfremden. In der Ware ist Eigenes bereits entfremdet. Das, was Adorno über die Ware sagt, enthält auch, dass ausgehend von ihr und im Zusammenhang mit ihr Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zu üben ist. So kann sich Adorno auch vorstellen, den Tausch abzuschaffen, weil er diesen und damit wohl auch die Ware als durch und durch für historisch bedingte, entfremdete Gestaltungen menschlicher Verhältnisse hält.

Abhängigkeit von der Warenwelt, Übermacht der verdinglichten Ware, sind reale Formen der Entfremdung und auch kritisch gegen die bürgerliche Gesellschaft vorzubringen. Nur gilt für sie als Begründung der Realität des Warenfetischs, des Scheins als realem, dass es sich um Auswirkungen, Folgeerscheinungen von Etwas ebenfalls Realem handelt, das schon mit der Analyse der Ware und dem einfachen Verhältnis der Waren zueinander entwickelt werden muss. Denn dann lässt sich klar und deutlich zeigen, was der Warenfetisch als realer falscher Schein und, da es auch von Anfang an um die Beteiligung des Bewusstseins der Menschen geht, was falsches Bewusstsein ist.

Das ganze Hin und Her in Bezug auf die Ware und auf den Warenfetisch, der als Schein falsches Bewusstsein und nicht real sein soll und der nicht Schein sein soll, wenn er real ist, löst sich dahingehend auf, dass der Warenfetisch real ist und zugleich falscher Schein und dass schließlich das falsche Bewusstsein bzw. Alltagsbewusstsein der Produktionsagenten selbst nicht realer Schein, sondern ideelle Reproduktion des realen falschen Scheins ist.

Am Gebrauchswert der Äquivalentware ist nicht mehr sichtbar, dass in ihm die anderen Waren ihren Wert darstellen, er als Wert aller Waren gilt bzw. seine Naturalform zur Erscheinungsform des Werts aller Waren geworden ist. Sichtbar ist, dass die Äquivalentware die gesellschaftliche Funktion der unmittelbaren Austauschbarkeit ausübt. So real dies geschieht, so real ist auch der Schein, als käme dem Gebrauchswert der Äquivalentware die gesellschaftliche Eigenschaft von Natur aus zu, wie z.B. die Eigenschaft, warm zu halten. Dies als Resultat an Hand von Marxschen Textstellen aufzugreifen, vermag Adorno, eine Erklärung zu dem im Resultat erloschenen Vermittlungsprozess, gibt er jedoch nicht. Marx geht es stets darum, wie gesellschaftliche Verhältnisse entstehen, wie sie sich im Verhalten der Menschen und durch ihre Köpfe hindurch entwickeln und darum, wie die einmal entstandenen Verhältnisse jeweils als gewordene auf ihrem jeweiligen Entwicklungsstand von den „Subjekten“ gedanklich reproduziert werden. Der Warenfetisch entsteht, indem der die Äquivalentform herstellende Prozess im Resultat erloschen ist und nur noch die diesem Prozess geschuldeten gesellschaftlichen Funktionen sichtbar und praktisch erfahrbar sind. Der Gebrauchswert der Äquivalentware wird zum Ausführen der gesellschaftlichen Funktionen, z.B. zum Ausführen der unmittelbaren Austauschbarkeit eingesetzt. Für die Menschen ist nicht mehr gegeben als der Gegenstand und die an ihn gebundene gesellschaftliche Eigenschaft. Indem das Gelten ausgelöscht ist, nicht sichtbar ist, ist die rationale Zuordnung der gesellschaftlichen Eigenschaft zu dem Gegenstand nicht mehr gegeben. Zuordnung ohne Gelten heißt aber, die gesellschaftliche Eigenschaft dem Gegenstand zuzuordnen, wie alle seine anderen Eigenschaften, z.B. wie diejenige, warm zu halten, schwer zu sein usw. Real ist das Sich-Darstellen des Werts im Gebrauchswert der Äquivalentware und real ist das praktische Vollziehen der gesellschaftlichen Funktion, das Vollziehen der unmittelbaren Austauschbarkeit, womit der Schein real wird, diese gesellschaftliche Eigenschaft käme dem Gegenstand so zu, wie seine anderen nicht-gesellschaftlichen Eigenschaften. Dieser reale Schein ist ein falscher, weil die richtige Zuordnung der gesellschaftlichen Eigenschaft zu dem Gegenstand aus dem Gelten besteht, das genauso unsichtbar ist, wie der das Gelten bewirkende Prozess des Sich-Darstellens des Werts im Gegenstand.

Die mit dem Gebrauchswert der Äquivalentware verbundene unmittelbare Form der Austauschbarkeit wird unmittelbar als ein Resultat, worin die vermittelnde Bewegung

ausgelöscht ist, von den Menschen im Bewusstsein wiedergegeben. Das Bewusstsein ist nicht falsch, weil es die Wirklichkeit verfälschend beeinflusst, eine nicht verkehrte Wirklichkeit falsch wiedergibt sondern einen realen falschen Schein, eine prosaisch-reelle Mystifikation schlicht und einfach – man könnte auch sagen – richtig wiedergibt.

Das Alltags- und wissenschaftliche Bewusstsein sind zu kritisieren, weil sie dem realen Schein verhaftet sind. Während das Alltagsbewusstsein sich unmittelbar an die praktischen Gepflogenheiten hält, ohne lange über die gesellschaftlichen Formen nachzudenken, stellt das wissenschaftliche Bewusstsein diesen Anspruch. Es will den Dingen auf den Grund gehen und die hinter Erscheinungsformen verborgenen inneren Zusammenhänge aufdecken. Der Schein ist so real wie der ihn erzeugende Prozess real ist und beide ein und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören, die von Menschen selbst geschaffen und ihnen in der Weise der gesellschaftlichen Verhältnisse von Sachen gegenübersteht.

Die ausschlaggebenden Bedingungen für das Durchbrechen des falschen Scheins liegen nicht im Bewusstsein, liegen nicht in der Fähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit ideell zu reproduzieren, sondern sie liegen ebenfalls in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst. Durch die sie verkehrenden und verschleiernenden Formen hindurch auf die Arbeit zu stoßen, ist nur möglich unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen, unter denen die Arbeitskraft zur Ware geworden ist und alle gesellschaftlichen Formen Erscheinungsformen des Werts und damit einheitlich gesellschaftliche Formen der Arbeit sind. Erst mit der Entstehung und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft kann zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte erkannt werden, dass die gesellschaftliche Arbeit der grundlegende Vermittlungsprozess zwischen Mensch und Natur ist und dass Gesellschaftsformationen unterschiedliche historische Gestaltungen gesellschaftlicher Arbeit sind. Das Aufbrechen des falschen Scheins – was hier nur angesprochen werden kann – hält Marx, bedingt durch die widersprüchliche Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, für möglich und spricht in den *Grundrissen* von der Entstehung eines „enormen Bewusstseins“.

„Die Ware ist zwar die Urform der Ideologie, aber sie selbst ist nicht einfach falsches Bewusstsein, sondern folgt aus der Struktur der politischen Ökonomie. Das ist der eigentliche Grund, warum das Bewusstsein vom Sein bestimmt ist.“ (B, 508) Die Ware ist die Urform, d.h. die Elementarform der bürgerlichen Gesellschaft, und sie ist dies als Einheit von Gebrauchswert und Wert. Adornos Satz, folgt man hier Backhaus, ist auf folgende Weise zweideutig. Zunächst – die grammatikalische Konstruktion legt dies nahe – kann mit dem falschen Bewusstsein die Ware gemeint sein. Die verschwommene Vorstellung, die Ware sei „nicht einfach falsches Bewusstsein“ verhindert nicht, dass Adorno – und ihm folgend Reichelt – die Gesellschaftlichkeit der Ware – ihren Wert – in ein Gedankenabstraktum auflöst. Sei nun die sinnvollere zweite Deutung betrachtet, der zufolge die Ware die Urform der Ideologie und die Ideologie „nicht einfach falsches Bewusstsein“ ist. Typisch für die vorgestellte Interpretationsweise ist die Formulierung: „nicht einfach falsches Bewusstsein“, da man dies doch nur folgendermaßen verstehen kann. Ideologie ist kein falsches Bewusstsein, aber irgendwie ist sie es doch. Was die Ware als Urform der Ideologie und was Ideologie ist, wenn sie nicht einfach falsches Bewusstsein ist, wird nicht näher erläutert, sondern man wird auf den Satz verwiesen, sie folge „aus der Struktur der politischen Ökonomie“. Das Wenigste, das man erwarten könnte, wäre doch eine Erklärung, was die Ware an sich habe, das berechtigte zu sagen, sie sei „die Urform der Ideologie“. Wie soll man sonst verstehen, das Bewusstsein sei durch das Sein bestimmt, weil die Ideologie aufgrund dessen, dass die Ware ihre Urform sei, aus der Struktur der politischen Ökonomie hervorgehe. Schon der nächste Satz trägt wieder nichts zu irgendeiner Erkenntnis des Zusammenhangs von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen bei, sondern bietet eine schlichte nicht zum Gestus des Bedeutsamen passende Wiederholung:

„Entscheidend ist, dass die objektive Struktur der Wirtschaftsform selbst aus sich heraus die Fetischisierung vollbringt.“ (B, 508) Wie geschieht das? Als Antwort erhält man: „Das ist der objektive Prozess der Ideologie – unabhängig vom Bewusstsein der Einzelnen und ihrem Willen.“ Anstatt den objektiven Prozess zu erklären, wird er beschworen: „Die Ideologienlehre hat ihren Ernst nur darin, dass das falsche Bewusstsein selbst als eine notwendige Gestalt des objektiven Prozesses erscheint, der die Gesellschaft zusammenhält.“ (B, 508, unten) Man erfährt zwar hier nicht, was der objektive Prozess sei, aber etwas Neues über das, was er tue: Er halte die Gesellschaft zusammen. Bei der letzten Erwähnung des objektiven Prozesses bezog er sich auf die Ideologie als Fetischisierung, die aus der objektiven Struktur der Wirtschaftsform hervorgehe. Nun erwartet man, etwas darüber zu erfahren, warum und wie der objektive Prozess der Ideologie die Gesellschaft zusammenhält. Adorno scheint sich indessen hier auf eine Tautologie zurückziehen zu wollen: „Die Vergesellschaftung selbst geschieht durch diese Ideologie.“ (ebenda)

Da alles über das Bewusstsein vermittelt ist, versteht es sich von selbst, dass verkehrte Auffassungen, die einmal aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgegangen und den Produktionsagenten bewusst sind, umkehrt stets beim Produzieren und Reproduzieren der gesellschaftlichen Wirklichkeit beteiligt sind. Die Produktionsagenten vollstrecken bewusst, was unbewusst für sie hinter den die gesellschaftlichen Verhältnisse verkehrenden Erscheinungsformen verborgen ist. In diese Richtung sollte man denken, wenn etwas über die Art und Weise ausgesagt werden soll, welche Rolle die Ideologie bei der „Vergesellschaftung“ spielt oder wie das Sein das Bewusstsein bestimmt und das Bewusstsein zugleich bei der Gestaltung des Seins beteiligt ist.

Die Tautologie hat aber auch eine Bedeutung. „Hier wird die Sache mit dem Ideologieproblem ganz ernst. Auch wenn wir den Schein durchschauen, so ändert das nichts am Fetischcharakter der Ware“ (B, 508 f.). Adorno sagt dies, obwohl er nicht von der Ware ausgehend verfolgt, wie der Warenfetisch als realer Schein überhaupt entsteht und wie er im Bewusstsein der Menschen wiedergegeben wird, so dass dies Bewusstsein als falsches ausgewiesen ist.

Seien im Folgenden noch einige Bemerkungen zum Unterschied zwischen falschem Bewusstsein und Ideologien gemacht. Wenn Adorno von der Ideologie sagt, sie sei nicht einfach falsches Bewusstsein, weil sie aus der Struktur der politischen Ökonomie folgt, dann konstruiert er eine falsche Alternative; denn das hieße ja, das falsche Bewusstsein ginge nicht aus der Struktur der politischen Ökonomie hervor. Daraus lässt sich nur der Schluss ziehen, das Bewusstsein sei falsch, insofern es nicht aus der Struktur der politischen Ökonomie folge. Dies wiederum bedeutet, dass aus sich heraus es falsch sei, insofern es selbst verkehrte, verfälschende Ansichten über die gesellschaftliche Wirklichkeit produziere. Zu dieser falschen Einschätzung des falschen Bewusstseins kommt Adorno, weil er nicht versucht, das, was der Warenfetisch als realer Schein ist und wie dieser im Bewusstsein ideell wiedergegeben wird, nachzuvollziehen. Das falsche Bewusstsein geht zwangsläufig aus den in Formen des Werts sich kleidenden gesellschaftlichen Verhältnissen hervor, weil in den Formen, auf die es sich bezieht, gesellschaftliche Verhältnisse verkehrt als Eigenschaften der Sachen erscheinen, wobei die gesellschaftlichen Prozesse, die dies bewirken, in diesen Formen ausgelöscht und nicht mehr zugänglich sind. Von den einfachsten gesellschaftlichen Formen der Arbeit bis hin zu den entwickeltsten auf der Oberfläche der ganzen bürgerlichen Gesellschaft liegen entsprechende prosaisch-reelle Mystifikationen, Fetischisierungen, vor, die im Bewusstsein der Produktionsagenten jeweils wiedergegeben werden im Sinne der ideellen Reproduktion des realen falschen Scheins. In dem Maße, in dem Theoretiker, Philosophen dem verkehrten Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse verhaftet bleiben, unterscheidet sich ihr Bewusstsein nicht von dem der Produktionsagenten, insofern dieses ein falsches ist. Im Unterschied zu den Produktionsagenten aber beschäftigen sich die Theoretiker

und Philosophen mit der Gesellschaft im Ganzen und mit der Stellung des Menschen in der aus Natur und Gesellschaft bestehenden Welt, kurz mit dem Zusammenhang von Mensch und Natur. In dem Maße, in dem sie am falschen Bewusstsein der Produktionsagenten partizipieren, ist das Gesamtbild, das sie vom Zusammenhang von Natur und Mensch entwerfen, verkürzt. Ein solches auch als Weltanschauung zu bezeichnendes Gesamtbild von der Welt ist eine Ideologie. Allgemein bestehen die Auswirkungen, dem verkehrten Schein der gesellschaftlichen Formen der Arbeit aufzusitzen darin, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken oder in naturhafte Prozesse aufzulösen, wodurch die gesellschaftliche Arbeit ihre Mensch und Natur vermittelnden Qualitäten einbüßt mit der Folge, dass ein Gegensatz erzeugt wird, der offenbart, dass Natur und Menschenwelt jeweils verkürzt begriffen sind und gleichzeitig in einem vom Geist, der Natur oder einer Verschränkung beider ersatzweise miteinander vermittelt werden. Auf diese Weise erhalten Ideologien ihren idealistischen oder grob materialistischen Charakter.

Alles, wofür Warenfetischismus steht, angefangen von den undurchsichtigen Objektivitäten, der Abhängigkeit von der Warenwelt, der Übermacht der verdinglichten Ware bis zum trügerischen Schein, den das Tauschprinzip produziert, resultiert – darauf legt Adorno großen Wert – nicht aus einer Grundbeschaffenheit des Menschen und auch nicht aus der Gesellschaft schlechthin. Adorno will die konkreten, wohl historisch-spezifischen Bedingungen berücksichtigt wissen, unter denen der gesellschaftliche Zusammenhang als ein Zusammenhang der Verblendung sich erweist und verhindern, dass er gleichsam als Naturgesetz gerechtfertigt wird. Für jegliche Gesellschaft muss man sich von der Vorstellung einer Trennung der Menschen von ihrer sozialen Umwelt freimachen und die Dynamik der Entwicklung von Gesellschaften respektieren, der zufolge Menschen ihre soziale Umwelt schaffen, gestalten und verändern und dabei sich selbst schaffen und verändern. Unter Berücksichtigung dieses Entwicklungsprozesses ergibt sich ein Verhältnis von Mensch und sozialer Umwelt, von Subjekt und Objekt, das eine doppelseitige Struktur besitzt, insofern jede Seite Einheit beider Seiten ist. Was die Menschen als natürliche, gesellschaftliche und denkende Wesen in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur auszeichnet, schlägt sich aufseiten des Objekts in sachlichen Verhältnissen, in Organisationen, Institutionen usf. nieder. Aufseiten des Subjekts ist es der agierende Mensch, der durch und durch davon geprägt ist, dass er es ist, der selbst die als Objekt gegenüberstehende soziale Umwelt geschaffen und gestaltet hat. Mensch und soziale Umwelt haben eine unaufhebbare Basis in der vom Menschen nicht geschaffenen Natur als einer Bedingung, unter der Menschen ihre Lebenswelt schaffen und gestalten, so dass die Lebenswelt des Menschen und die soziale Umwelt stets in diese Natur eingebunden und von ihr mitgeprägt ist. Diese nicht geschaffene Bedingung, die nur in beschränktem Rahmen und nur nach ihren eigenen Gesetzen beeinflusst und umgeformt werden kann, ist die Welt als Natur, die für sich genommen Gegenstand der Naturwissenschaft ist, im Unterschied zur in und durch gesellschaftliche Arbeit geschaffenen Gesellschaft, die Gegenstand der Ökonomie, der Soziologie, kurz der Gesellschaftswissenschaften ist. Aus zwei Gründen lässt sich, wie man das bei Adorno findet, die Gesellschaft, die soziale Umwelt, als zweite Natur auffassen. Erstens, um deutlich zu machen, dass sie, einmal geschaffen als Resultat ihres eigenen Tuns, den Menschen, bedingt durch das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen, gegenübersteht, wie die nicht vom Menschen geschaffene erste Natur, und zweitens aber, um deutlich zu machen, dass sie im Unterschied zur ersten Natur ein von den Menschen geschaffenes Produkt ist. Bestätigung seiner Auffassung von der Doppelseitigkeit glaubt Adorno in Ausführungen von Marx über den Warenfetisch zu finden. Diese Ausführungen kommen ihm entgegen, auch und gerade wenn er sie, wie oben gezeigt, nur aufgreift und ihm deren Unvereinbarkeit mit seinem Verständnis von Tausch, Ware und Erscheinungsformen des Werts gar nicht auffällt.

Hat man das Geld als Resultat des wirklichen gesellschaftlichen Zusammenwirkens begriffen, was ohne Vermittlung durch das Bewusstsein der Menschen nicht möglich ist, dann erkennt man auch, dass Geld nicht nur eine bloße Sache, ein bloßes Objekt, ist, das nichts mit Menschen als gesellschaftlichem, natürlichem und denkendem Wesen zu tun hat. Bloßes „subjektloses“ Objekt ist das Geld nur als Gebrauchswert, der konkret-nützliche Bedürfnisse befriedigt, wie z.B. wenn Gold Geldware ist, um Löcher in den Zähnen zu stopfen. Es sei hier – wo es nur auf die gesellschaftliche Formbestimmung der Arbeit ankommt – davon abstrahiert, dass sich in der Gestalt des Gebrauchswerts niedergeschlagen hat, was die Menschen von sich in die Arbeit einbringen, deren Resultat der Gebrauchswert ist. In seiner gesellschaftlichen Formbestimmtheit, in der das Geld als Ware in unmittelbarer Form der Austauschbarkeit von allen Warenbesitzern anerkannt ist, stellt es als gesellschaftlicher nexus rerum mehr an „Subjektivität“, mehr vom Menschen als ein im gesellschaftlichen Zusammenhang produzierendes und lebendes Wesen dar, als nur eine in mystischer Weise einer Sache eingepflichtete obskure Begrifflichkeit. Im Geld kommt zum Ausdruck, dass es gesellschaftliche Verhältnisse dominiert, die die Menschen selbst nach einer Seite unbewusst geschaffen haben oder mit dem, was ihnen bewusst ist, zugleich etwas geschaffen haben, das ihnen unbewusst ist und sich dann zum unbewusst Entstandenen, ohne es begreifen zu können, wieder bewusst verhalten. Indem das gesellschaftliche Verhalten zueinander über das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen zueinander vermittelt ist, existiert das Gesellschaftliche – wie im Geld – als Sache selbständig den Menschen gegenüber in der Weise von Sachen. Im Vollziehen dessen, was ihnen die Gesellschaftlichkeit der Sachen vorschreibt, bestätigen sie unbewusst die Abhängigkeit oder das Beherrschtsein von den Resultaten ihres eigenen Handelns oder Verhaltens. Im Geld ist auch ein gesellschaftlicher Zusammenhang ausgedrückt, der auf bestimmte historisch-spezifische Weise den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten festlegt. In der Form, in der im Austausch die in Arbeitsprodukten steckenden Arbeiten als gleiche menschliche Arbeiten, d.h. als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen sind, sind sie gesellschaftlich-allgemeine. Dies ist im Geld gesellschaftlich gültig so ausgedrückt, dass, indem alle Waren ihren Wert in seinem Gebrauchswert dargestellt haben, dieser Gebrauchswert die Form unmittelbarer Austauschbarkeit erhalten hat. Dies wiederum heißt nichts anderes, als dass in ihm gegenständlich ausgedrückt ist, dass alle Waren untereinander als Verkörperungen abstrakt-menschlicher Arbeit und in dieser Form als gesellschaftlich-allgemeine gleich sind. All dies liegt für den Waren- bzw. Geldbesitzer außerhalb der Reichweite seines Bewusstseins, weil er dem realen Schein des Geldfetischs verhaftet, nicht mehr vom Geld weiß, als dass es ein Ding ist, das die Eigenschaft der unmittelbaren Austauschbarkeit besitzt, so wie es irgendeine andere Eigenschaft, z.B. diejenige, schwer zu sein, besitzt. Wenn man sich auf Adornos Sprachgebrauch einlässt, könnte man sagen, all dies zeichnet das Geld aus, worin auf rationale Weise und rational erklärbar im „Objekt etwas Subjektives“ steckt.

Es wurde deshalb so ausführlich auf Adornos Behandlung des Warenfetischs eingegangen, weil die Einsichten, die Adorno am Tausch gewinnt, für ihn grundlegende Bedeutung haben, um seine Gesellschaftstheorie mit der Unterscheidung von „erster und zweiter Natur“ kritisch von anderen, vor allem positivistischen, undialektischen Gesellschaftstheorien abzugrenzen. Er wirft seinen positivistischen Kontrahenten vor, sie seien unreflektiert dem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet, wenn es um theoretische Reproduktion der Gesellschaft geht. Die Objekte der Gesellschaft seien ohne Bewusstsein, es stecke nichts Subjektives in ihnen, was daher rührt, dass sie verkennen, dass die Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung sich in dieser niederschlägt, so dass stets, was dem Menschen als Objekt begegnet, eine Begegnung mit sich selbst, mit Verhältnissen und Dingen ist, die durch sein eigenes Tun vermittelt sind. Wer diese geschichtlich

menschliche Dimension aufseiten der Objekte unterschlägt, indem er sie entweder unreflektiert den Dingen als solchen wie eine Natureigenschaft zurechnet, der behandelt all das an der Gesellschaft, was sie als „zweite Natur“ auszeichnet wie etwas, das zur ersten Natur gehört. Hierdurch wird die „zweite Natur“ auf ahistorische Weise dem Einfluss der Menschen entzogen, d.h. den möglichen geschichtlichen Veränderungen und Weiterentwicklungen. Adorno versucht die positivistische Vorgehensweise selbst noch aus bestimmten Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu erklären, so aus einer gewissen Verselbständigung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, ihrer „Tendenz ... sich uns gegenüber zu einen Undurchsichtigen zu verhärten. Die Übermacht des Gesellschaftlichen ist so stark, dass Gesellschaft so erscheint, als ob sie wirklich erste Natur wäre. Der Positivismus ist von der Gesellschaft so verblendet, dass er die zweite Natur als erste Natur betrachtet und die Daten der Gesellschaft gleichsetzt mit den Daten der Naturwissenschaft. In diesen Fragen befindet sich unsere Schule im Gegensatz zu allen soziologischen Richtungen in der Welt.“ (B, 503)

Indem die Positivisten, insbesondere Popper, die Hegelsche Philosophie als Paradebeispiel irrationaler Begrifflichkeit in Bausch und Bogen verurteilen, entgeht ihnen an dieser Philosophie gerade das Wesentlichste, das jede Gesellschaftstheorie auszeichnen sollte: die Dialektik. Wenn Adorno auf Hegel zurückgreift, dann geht es ihm vor allem um die Dialektik, die für die Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit steht und nicht um den absoluten Geist, der als über Natur und endlichen Geist (Menschenwelt) übergreifendes gemeinsames Drittes in Hegels Philosophie für die Doppelseitigkeit verantwortlich ist. Der bei Hegel diagnostizierte Identitätsanspruch des absoluten Geistes und die damit verbundenen irrationalen Vermittlungen zählt Adorno zu den verdammungswürdigen Zügen der Hegelschen Philosophie, von denen man sich unbedingt freimachen müsse, wenn man das Dialektische retten wolle, das integraler Bestandteil einer jeden Gesellschaftstheorie sein sollte.

Die Grundstruktur der Wirklichkeit besteht für Hegel in dem doppelseitig-polaren Gegensatz von Natur und Menschenwelt, von Natur und endlichen Geist, wobei jede der Seiten in ungleicher Gewichtung Einheit beider Seiten ist. So ist die Natur Einheit von Natur und Geist mit dem Gewicht auf der Natur und die Menschenwelt oder der endliche Geist Einheit von Natur und Geist mit dem Gewicht auf dem Geistigen. Was aufseiten der Natur hinter materieller Hülle verborgen ist, tritt in der der Natur gegenüberstehenden Menschenwelt hervor, dass es nämlich auf beiden Seiten um ein und denselben Geist geht, der als absoluter sich in Natur und Menschenwelt entzweit, ihr gegensätzliches Verhältnis produziert und reproduziert. Indem der Gegensatz in Gestalt des absoluten Geistes nach der Seite des Geistes aufgelöst wird als dem beide Seiten gemeinsamen Dritten, kann auch im Medium des Geistes, d.h. mittels eines Systems von Denkformen alles das, was der absolute Geist innerhalb des Gegensatzes ist und gewesen ist, reproduziert werden. Daher ist die höchste für alle Zeiten unüberbietbare Darstellung der ganzen Wirklichkeit eine Logik, der kein weltlicher Inhalt mehr fremd ist, sondern worin aller weltliche Inhalt in Formen des Denkens aufgelöst bzw. aufbewahrt ist.

Gemessen an dem epochemachenden Umbruch, der in der Theoriegeschichte mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ gegeben ist, ist Marx' kritisches Verhältnis zu Hegels Philosophie ungleich weiter entwickelt als dasjenige von Adorno. Marx geht – im Bewusstsein der Abhängigkeit der Theorien von der historischen Entwicklung des Gegenstandes – gleichsam durch diese Theorien hindurch zu einem ihnen als ihre Grundlage noch verborgenen und verkehrt begriffenen Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit zurück. Aus der historisch-spezifischen Gestalt dieses Bereichs heraus begreift er umgekehrt die Theorien und erklärt, warum und in welcher Weise in ihnen so und nicht anders die bürgerliche Gesellschaft bzw. das Verhältnis Mensch Natur verstanden wird. Aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit kann erklärt werden, wie Hegel den Gegensatz von Natur und

Menschenwelt in der Form des Gegensatzes von Natur und Geist erzeugt und eine Philosophie entwickelt, die unbegriffener Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft ist. Aufgrund der Auflösung aller Formen gesellschaftlicher Arbeit in das Denken sind Natur und Menschenwelt jeweils in ihrer Struktur bestimmt durch den doppelseitig-polaren Gegensatz von Natur-Geist und Menschen-Geist und seiner Auflösung nach der Seite des Geistes in Form des absoluten Geistes. So wird auch nachweisbar, warum Hegel in idealistisch-verbrämter Weise die für das Begreifen der Einheit von Natur- und Menschengeschichte wichtige Doppelseitigkeit erfasst hat.

Für Hegel steht fest, dass solange der absolute Geistes sich noch nicht sämtliche Natur- und Gesellschaftsformen als Erscheinungsformen seiner selbst angeeignet hat, es sich bei diesen Formen um ebenso viele Formen der Entfremdung handelt. Sobald der absolute Geist aber in Natur und Menschenwelt erkennt, oder stellvertretend für ihn der Philosoph Hegel, dass er es jeweils innerhalb von Natur und Menschenwelt und übergreifend im Verhältnis des Menschen zur Natur auf jeder der als Subjekt und Objekt zu unterscheidenden Seiten nur mit sich selbst, d.h. mit den Entäußerungen, Objektivationen seiner selbst zu tun hat, ist jegliche Entfremdung aufgehoben. Alles das, was zunächst dem Geist äußerlich und fremd erscheint, erkennt er als durch das Tun und Denken der Menschen hindurch sich verwirklichende Formen seiner selbst. Das Fremde als Eigenes erkannt ist damit zugleich auch anerkannt.

Der Lebensprozess des Geistes hat eine geschichtliche Dimension. Es gibt eine aus der Vergangenheit in die Gegenwart der bürgerlichen Gesellschaft auflaufende Geschichte derart, dass die vergangene Geschichte die Erzeugung, Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Menschenwelt darstellt, eine Geschichte, worin mit der Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Geistes alle Formen der Entfremdung in Natur und Menschenwelt aufgehoben werden. Dieser geschichtliche Prozess und damit die Geschichte als eine des Geistes kommt für Hegel ausgerechnet mit dem Erreichen der geschichtlichen Epoche an ihr Ende, die mit der in bürgerliche Gesellschaft und Staat sich unterscheidenden Gesellschaftsformation gegeben ist. In dieser Epoche sieht Hegel alle Bedingungen gegeben, unter denen der absolute Geist sich als das über Natur und endlichen Geist mit sich selbst vermittelnde Dritte entwickelt und erkannt hat. An die Stelle einer aus der Vergangenheit auflaufenden von Stufe zu Stufe fortschreitenden und sich ändernden Geschichte tritt eine gegenwärtige und in allen wesentlichen Belangen des Geistes für alle Zukunft sich gleichbleibende Geschichte. Unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft hat der Gegensatz von Natur und Menschenwelt seine entwickeltste Form angenommen, so dass hier der absolute Geist alle weltlichen Gestaltungen seiner selbst geschaffen hat und sich als ewig den Gegensatz setzenden und ewig auflösenden Prozess begreifen kann. Nur einem mit der bürgerlichen Gesellschaft konfrontierten Philosophen ist es daher auch zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte möglich, den inneren Zusammenhang von Natur- und Menschengeschichte zu begreifen, indem er den in die Gegenwart aufgelaufenen und in ihr sich produzierenden und reproduzierenden Lebensprozess des absoluten Geistes nachzudenken in die Lage versetzt wird. So bestätigt Hegel letzten Endes die bürgerliche Gesellschaft, die eine historisch-spezifische Ausprägung gesellschaftlicher Arbeit ist, als Resultat einer Geschichte des Geistes, als letzte und für alle Zeiten gültige, dem geistigen Wesen des Menschen angemessene Gesellschaft. Aufgrund der letztlich Geschichte verabschiedenden identitätsphilosophischen Vermittlerrolle des absoluten Geistes verwandelt Hegel die bürgerliche Gesellschaft mit allem, was sie in ihrem von Menschen unter historisch-spezifischen Bedingungen Produziertem als zweite Natur auszeichnet, im Sinne Adornos in eine erste Natur. Hiermit werden sämtliche zu kritisierende Eigentümlichkeiten, welche die bürgerliche Gesellschaft auf historisch-spezifische Weise auszeichnen – Übermacht des undurchsichtigen Objektiven, vom Tausch erzeugter trügerischer Schein, vermitteltes Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis, Beherrschung durch die Warenwelt usf. –

für ahistorisch gültige Gestalten der Entfremdung und Verblendung für alle Zeiten anerkannt und sanktioniert.

Durch seine Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie des Geistes und Marxens „Kritik der Politischen Ökonomie“ sieht sich Adorno in seiner Auffassung bestätigt, dass beim Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit alles darauf ankommt, die „Doppelseitigkeit“ von Mensch und sozialer Umwelt, von Subjekt und Objekt, aufzudecken. Weiterhin sieht sich Adorno durch Marx darin bestätigt, dass man um des kritischen Potentials der Doppelseitigkeit willen, das Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Hegels identitätsphilosophischem Ansatz befreien müsse, der mystisch-irrationalistisch eine totalitäre Versöhnung vorgaukle. Im Unterschied zu Hegel, aber auch im Unterschied zu positivistischen Theoretikern gilt es zu erkennen, dass das Grundmerkmal der Doppelseitigkeit die Unterscheidung von „erster und zweiter Natur“ ist, die es erlaubt, selbst noch aus historisch-spezifischen Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu erklären, warum sie Philosophen und Gesellschaftstheoretikern so erscheint, „als wäre sie eine erste Natur“, womit dann auch deren unkritische Hinnahme der bürgerlichen Gesellschaft zu durchschauen ist.

Indem Adorno den Tausch unter dem Aspekt eines besonderen Abstraktionsvorgangs betrachtet, löst er die gesellschaftlichen Formen der Arbeit in Begrifflichkeiten der Subjekte und der Sachen auf. Ein Verständnis der Wertformen als ebenso vielen Formen der gesellschaftlichen Arbeit bleibt ihm verschlossen. Daher bleibt ihm nur übrig, ausgehend vom Warenfetisch, die Auswirkungen bzw. Folgeerscheinungen als etwas zu kritisierendes aufzulisten. Adorno hat weder den Tausch als gesellschaftliches Verhältnis von Sachen im Blick, worüber das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen zueinander vermittelt ist, geschweige denn, dass er aus diesem heraus den Warenfetisch als prosaisch-reelle Mystifikation begreift und alle Formen der Verselbständigung entwickelt. Er kann die Eigentümlichkeiten der zweiten Natur daher nicht wirklich in ihrer historischen Spezifik begreifen und auch nicht nachweisen, warum die Produktionsagenten und Theoretiker diese mehr oder weniger unbewusst hinnehmen müssen, weil sie dem verkehrenden Schein verhaftet bleiben und ihnen der verkehrt erscheinende eigene gesellschaftliche Zusammenhang außerhalb der Reichweite ihres Bewusstseins liegt.

Adorno ist dialektischer Materialist genug, um Hegels identitätsphilosophischem Irrationalismus zu entkommen, aber nicht dialektischer Materialist weit genug, um sich ganz aus dem Einfluss eines immer noch irrationalistischen Idealismus zu entziehen. Die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in Geist auflösend, verbleibt Adorno innerhalb des doppelseitig-polaren Gegensatzes von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Verstand, von Geist und Materie, für den es zwar – wie für den Identitätsphilosophen Hegel – keine beide Seiten versöhnende Auflösung nach der Seite des Geistes gibt, wohl aber die messianische Hoffnung auf ein ausgewogenes Verhältnis beider Seiten zueinander, worin Unmenschliches nicht humanisiert und Humanes nicht in Unmenschliches verkehrt wird. In der „Kritik der Politischen Ökonomie“ geht es bei der Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit in historisch-spezifischer Form um den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, d.h. auch und gerade darum, auf welche – insgesamt gesehen – bewusste und unbewusste Weise das Denken der Menschen an allen Prozessen beteiligt ist, in denen sie ihre gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen und gestalten. Adorno glaubt mit der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Begrifflichkeit, mit denen er die gesellschaftlichen Formen der Arbeit ins Denken auflöst, ein gesellschaftstheoretisches Konzept entwickelt zu haben, mit dem er sich vom Idealismus unterscheiden kann, ohne einem grobschlächtigen Materialismus Tribut zollen zu müssen. Wenn die Gesellschaftlichkeit ins Denken aufgelöst wird, erhält es Qualitäten, die ihm nicht von Hause aus zukommen, es sei denn in einer Philosophie wie derjenigen Hegels, in welcher der Geist für sämtliche Formen in Natur und Gesellschaft konstitutiv ist. Dass jemand der Auffassung sein könnte, Adornos Begrifflichkeiten hätten

mehr mit Hegels objektivem Geist als mit der Rolle zu tun, welche das Bewusstsein der Menschen im Zusammenhang mit den ökonomischen Formen und sozialen Beziehungen spielt, will Adorno nicht ausschließen. Die spezielle Art und Weise, in der Adorno Idealist ist, veranlasst ihn, sich selbst nicht als Idealisten zu sehen und – als könnte das einer bezweifeln – sich gegen eine solche Annahme ausdrücklich zu wehren. „Den Vorwurf des Idealismus hat nicht jeder zu fürchten, der Begriffliches der gesellschaftlichen Realität zurechnet. Gemeint ist nicht sowohl die konstitutive Begrifflichkeit der erkennenden Subjekte als eine in der Sache selbst waltende“. (Zitiert nach Reichelt, R, 1)

Aus welchen Gründen auch immer Adorno Marx' „Kritik der Politischen Ökonomie“ falsch eingeschätzt hat und es zu keiner ebenso gründlichen wie umfassenden Auseinandersetzung hat kommen lassen, er hat genügend Anforderungen an eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft gestellt, die es zu erfüllen gilt. Dies setzt aber voraus, die Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu begründen, nachzuweisen, worin sie bestehen und zu prüfen, ob, und wenn ja, auf welche Weise, das Schaffen und Gestalten der zweiten Natur fort dauert und dabei sich so verändert, dass nach und nach eine andere zweite Natur entsteht, worin jene zu kritisierenden Eigentümlichkeiten, die sich im Beherrschtsein durch die eigenen Produkte (Verhältnisse) zusammenfassen lassen, und das über den Tausch ebenso vermittelte wie verschleierte Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis verschwunden sind. Mit Hilfe der „Kritik der Politischen Ökonomie“ die gesellschaftlichen Verhältnisse vielleicht besser zu verstehen, als es Adorno möglich war, um unter anderem nachzuvollziehen, warum und in welcher Weise er in idealistischer Philosophie befangen blieb, diesen Weg sollte man beschreiten, wenn man vieles von dem, was in seiner Absicht lag, verwirklichen will. Reichelt dagegen unternimmt alles, um dies zu verhindern, indem er die entscheidenden Verkehungen Adornos, – die Auflösung der gesellschaftlichen Formen in subjektive und objektive Begrifflichkeiten, die ihn gerade zum Idealisten stempelt – zum unumstößlichen Programm erklärt, das durch eine neue Weise, Marx zu lesen, eingelöst werden soll. Anstatt die Potenzen der „Kritik der Politischen Ökonomie“ auch im Interesse einer sinnvollen Auseinandersetzung mit Adorno freizusetzen, wird sie nach einem ihr äußerlichen Maßstab zurechtgestutzt.

Den Wert in seiner begriffslosen Form der unmittelbaren Austauschbarkeit aufzugreifen und in eine „gedachte Einheit“ zu verwandeln, bedeutet den Wert von den Arbeitsprodukten, d.h. genauer von der Arbeit weg in die gedanklichen, mystischer Weise als objektiv gesellschaftlich ausgegebenen Prozesse der „Subjekte“ zu verlagern, so dass es bei den Formen des Werts gar nicht mehr um gesellschaftliche Formen der Arbeit geht. Hiermit aber wird die „Kritik der Politischen Ökonomie“ verfehlt, die aus der logisch-systematischen Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit besteht, und zwar in der historisch-spezifischen Gestalt, die sie unter den historisch gewordenen Bedingungen des Kapitalverhältnisses angenommen hat. Von der ersten bis zur letzten Zeile geht es im Kapital um Formen des Werts als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit. Gesellschaftliche Arbeit heißt: Im gesellschaftlichen Zusammenhang eignen sich die Menschen die Natur an, in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur produzieren und reproduzieren sie ihre Lebensweise als einen Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, worin sie sich als natürliche, soziale und denkende Lebewesen entwickeln. Werden die gesellschaftlichen Formen, bedingt durch die mit dem Austausch gegebenen Sachlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, verkehrt begriffen, dann wird auch die gesellschaftliche Arbeit und mit ihr der Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen verkehrt begriffen. Die Art und Weise, in der Adorno und Reichelt die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrt begreifen, wurde bereits charakterisiert als Auflösen der Gesellschaftlichkeit ins Denken. Zuerst sind es anstelle der gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen die abstrahierenden Gedankenbewegungen der Subjekte, die für die Konstitution

der Wertformen verantwortlich gemacht werden und dann plötzlich ist da die Einsicht, dass es bei den Sachen (Waren) auch um Menschliches, um das Verhalten der Subjekte geht, so dass die Begrifflichkeit auf die Sachen übertragen wird.

Wird die Arbeit ihrer Gesellschaftlichkeit beraubt, dann wird sie auf einen technisch-praktischen Prozess reduziert und damit neutralisiert, so dass ein gegensätzliches Verhältnis Mensch – Natur erzeugt wird. Gesellschaftliche Arbeit wird nicht mehr angemessen als Vermittlungsprozess des Menschen mit der Natur erfassbar. Ein seiner Herkunft nach unerklärliches Denken, das sich aus sich heraus zu entwickeln scheint, auf der einen Seite und die Natur auf der anderen und dazwischen eine Arbeit unter der Botmäßigkeit des Denkens als technisch-praktischer Prozess. Diese Variante des Gegensatzes von Natur und Mensch findet sich schon bei Kant vorgebildet, der die Arbeit auf technisch-praktische Prinzipien reduziert und getrennt davon die ins Denken aufgelöste Gesellschaftlichkeit als moralisch-praktische Prinzipien begreift. Habermas, der in seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht anders als Adorno hinter Marx zurückfällt, reproduziert das kantische Grundmuster mit der Reduktion der gesellschaftlichen Arbeit auf instrumentelles Handeln und einer ins Denken aufgelösten Gesellschaftlichkeit als kommunikativem Handeln. Hier soll nicht weiter ausgeführt, sondern lediglich angedeutet werden, dass mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ als Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit der Grund gelegt wird für ein umfassendes Begreifen des Zusammenhangs von Natur und Mensch, von Natur- und Menschengeschichte.

Wer wie Adorno gesellschaftliche Formen der Arbeit ins Denken auflöst, dem muss die „Kritik der Politischen Ökonomie“ zwangsläufig als Fachökonomie erscheinen, die „seine Sache nicht ist“, wie Ritsert von Adorno zu berichten weiß. (R, 1)

Die grundlegende Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeit für die Entwicklung des Menschen wird von Adorno durchaus gesehen: „Der Mensch ist das sich selbst reproduzierende Lebewesen. Der Mensch wird durch sich selbst zum Menschen, durch die gesellschaftliche Arbeit, erst durch die Phasen der gesellschaftlichen Arbeit hindurch kommt der Mensch zum Begriff des Menschen, d.h. zum realen, freien Menschen.“ (B, 505 oben)

Die „Kritik der Politischen Ökonomie“ wird in der Kritischen Theorie um ihre Qualität gebracht, Darstellung der gesellschaftlicher Arbeit als ein Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen zu sein. Mit dem Auflösen der gesellschaftlichen Formen der Arbeit in Denkformen wird ein Dualismus von „Natur und Denken“ erzeugt, womit die Kritische Theorie sich einreihet in die Philosophien als unterschiedlichen Ausprägungen der gegensätzlichen Vereinheitlichung von Natur und Mensch in Gestalt der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist. Adorno und in seiner Nachfolge Reichelt stützen die „Kritik der Politischen Ökonomie“ so zurecht, dass sie ihres revolutionären Status in der Theoriegeschichte beraubt, den Charakter einer idealistischen Philosophie erhält.

Als Darstellung des Systems der gesellschaftlichen Arbeit, worin Menschen im Verhältnis zueinander und zur Natur ihr Leben produzieren und reproduzieren, ist mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ die „Liebe zum Wissen“ in „wirkliches Wissen“ zu verwandeln.