

Peggy H. Breitenstein*

Zerschlagen des Scheins der Naturwüchsigkeit

Naturgeschichte zwischen Marx und Adorno

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0082>

Abstract: Natural history is a key concept in Adorno's philosophy of history. In the second model of *Negative Dialectics*, he develops this concept following Marx's critique of political economy, which, as a critique of ideology, criticises the appearance of natural necessity of social practices and relations. Starting from an irritation concerning a note by Adorno in which he reproaches Marx for "language mannerisms" and conceptual inability, this article argues that Adorno's critique is based on a one-sided reading, preventing him from adequately considering the critical-emancipatory potential of the concept of natural history. This potential is not independent of linguistic and aesthetic mediation. Rather, Marx uses metaphors, caricatures, etc. in his depiction of social practices as natural history, enabling him to convey more than theoretical knowledge. His critical theory is emancipatory precisely in that it compels agents to self-criticism, which is a necessary condition for sustainably shattering the appearance of natural necessity.

Keywords: Adorno, Marx, Critical Theory, natural history, critique of political economy, critique of ideology, emancipation

In einer der letzten Aufzeichnungen Adornos aus dem Juli 1969 findet sich eine merkwürdige Notiz: „Längst sind mir die Sprachmanieren von Marx suspekt. [...] Etwa die abgeleitete Rhetorik und Metaphorik – zeugt sie nicht *geschichtsphilosophisch* gegen ihn. Daß er dem was er meinte nicht das Wort hat finden können, müßte, nach seiner und Hegels Logik, beweisen, daß eben der Weltgeist, auf den sie vertrauten, nicht mit ihm war.“¹ Nicht zuletzt mit Blick auf die

¹ Adorno (2003a), 38. Meine Einordnung und Interpretation des Zitats, die hier nicht ausführlich begründet werden kann, sehe ich bestätigt durch Braunstein (2015), 238–241, der allerdings Adornos Kritik an Marx teilt.

*Kontakt: Peggy H. Breitenstein, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, Zwätzengasse 9, 07743 Jena; p.h.breitenstein@uni-jena.de

drei Jahre zuvor veröffentlichte *Negative Dialektik* sind diese Zeilen irritierend. Hatte Adorno nicht in deren zweitem Modell „Weltgeist und Naturgeschichte“ gerade den späten Marx – auf den der notierte Einwand zielt – gegen Hegel ausgespielt? Hatte er nicht sogar das Schlüsselkonzept seiner eigenen Geschichtsphilosophie – eben das der Naturgeschichte – in immanenter Kritik Hegels mit explizitem Rekurs auf *den* Marx entwickelt, dem er nun sprachliches Unvermögen vorwirft?²

Der vorliegende Beitrag versucht, diese Irritation durch eine Klärung der Naturgeschichtskonzeptionen des späten Adorno und des späten Marx aufzulösen. Dabei genügt es allerdings nicht, lediglich den Gehalt der beiden Konzepte und ihr Verhältnis zu thematisieren, sondern es gilt, die konkreten Mittel der Darstellung der Naturgeschichtlichkeit durch Marx in den Blick zu nehmen. Denn gerade durch die Wahl bestimmter sprachlicher und ästhetischer Mittel – so die hier vorgeschlagene Interpretationsthese – versucht Marx im *Kapital* das Problem jeder kritischen Theorie zu lösen, zugleich Ideologiekritik zu sein und zur emanzipatorischen Selbstreflexion anzuhalten.

Diese Klärung wird hier in folgenden Schritten versucht: Zunächst möchte ich an die eingangs zitierte Notiz anknüpfen und auf weitere Ausführungen hinweisen, die Adornos merkwürdig einseitiges Verständnis der ökonomiekritischen Spätschriften von Marx bestätigen (1). Im Anschluss soll anhand einiger Passagen aus dem zweiten Modell der *Negativen Dialektik* umrissen werden, was Adorno hier in Rekurs auf Marx einerseits, auf Benjamin andererseits unter „Natur“ und „Naturgeschichte“ versteht. Skizziert wird hier, was das so bezeichnete geschichtsphilosophische Deutungs- und Konstruktionsprinzip ausmacht, aber auch, was Adorno in seiner Marxlektüre nicht in den Blick nimmt (2). Nur angedeutet werden kann abschließend, inwiefern die im *Kapital* entwickelte Konzeption von Naturgeschichte in *ideologiekritischer Absicht* sehr viel mehr zu bieten hat als Adorno sieht, zeigt Marx hier doch instruktive Wege der *Vermittlung* emanzipatorischen Wissens auf und provoziert gerade dadurch eine Revolutionierung der sozialen Wirklichkeit (3).

² Dass Adorno die Naturgeschichtskonzeption in der *Negativen Dialektik* im Anschluss an Marx entwickelt, wurde inzwischen mehrfach festgestellt (vgl. u. a. Breitenstein 2013, 108–123; Sommer 2016, 286–287). Umstritten ist allerdings, ob daraus auch eine Neujustierung der früheren Fassung von 1932 (Die Idee der Naturgeschichte, in: Adorno 1973, GS 1 [FS], 345–365) resultiert, in der Adorno nicht direkt auf Marx, sondern auf Lukács' *Theorie des Romans* sowie auf Benjamins *Trauerspielbuch* rekurriert. Eine bruchlose Kontinuität wird bspw. unterstellt in: O'Connor (2008), 188; Wussow (2007), 74–85; Schnädelbach (2008), 131; auf eine Modifikation hingegen macht Hullot-Kentor (2006) aufmerksam.

Die Pointe dieses Lektürevorschlags lautet somit: Adorno hätte bei Marx eine Gestalt kritischer Theorie entdecken können, die *auch in ästhetischer Hinsicht* wohldurchdacht ist, die auf eine zugleich ideologiekritische und emanzipatorisch-provozierende Aufklärung wie Selbstaufklärung zielt und die in diesem Sinne *radikal* ist.³ Sie spricht die Sprache „perennierender Kritik“, wie er selbst dies von dialektischer Theorie forderte.⁴ Und sie kann als eine „ästhetisch entfesselte“ Produktivkraft gelesen werden, die Adorno zufolge „jene reale Entfesselung, die von den Produktionsverhältnissen verhindert wird“, zuzeiten vertreten muss.⁵ In diesem Lichte erschließen sich die stilistischen und sprachlichen Eigenarten bzw. überhaupt die ästhetisch-literarische Qualität des *Kapitals*. Nur dank ihrer gelingt Marx, worum auch Adorno selbst sich in seinen Schriften bemühte: eine Deutung, die zugleich auch Zerschlagung des „Scheins der Naturwüchsigkeit“ sozialer Praktiken ist.⁶ Umso bedauerlicher ist es also, dass Adorno gerade dieses Potential übersehen zu haben scheint.

1 Sprachmanieren oder Parodie?

So verstörend Adornos eingangs zitierte Notiz sein mag: Sie könnte als launische Randbemerkung ignoriert werden, wenn sie nicht durch gleichlautende Aussagen in anderen Schriften Unterstützung fände. Der Vorwurf, Marx wähle seine sprachlichen Mittel schlecht, findet sich jedoch an einer weiteren aufschlussreichen Stelle der privaten Korrespondenz Adornos: In einem Brief an Thomas Mann 1952 legt er nahe, es sei eine „in ihrer Tragweite gar nicht abzuschätzende Schwäche von Marx gewesen, daß er nicht wirklich substantiell die Kultur in sich verkörperte, gegen die er sich kehrte; seine Sprache, vor allem in der reiferen Zeit, läßt sehr darauf schließen“.⁷ Und nur wenige Zeilen später vermutet er, auch Thomas Mann habe darauf angespielt, als er in „Goethe und Tolstoi“ schrieb, der

³ „Radikal“ – so schreibt Marx in einer bekannten Passage seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – ist eine Theorie, „sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst“ (Marx 1976, MEW 1, 385).

⁴ Vgl. Adorno (1980), GS 4 [MM], 280.

⁵ Ders. (1970), GS 7 [ÄT], 56.

⁶ Die Formel geht zurück auf den Essay *Wörter aus der Fremde*, in dem Adorno Fremdwörtern zuschreibt, „den Schein der Naturwüchsigkeit in der geschichtlichen Sprache“ zu vernichten (ders. 1974, GS 11 [NL], 221).

⁷ Adorno/Mann (2002), 126.

Sozialismus werde „seiner nationalen Aufgabe nicht wahrhaft gewachsen sein, bevor nicht [...] Karl Marx den Friedrich Hölderlin gelesen hat“.⁸

Vereinzelt reproduziert Adorno zudem in Vorlesungen oder publizierten Schriften altbekannte, verkürzte Verständnisse des Wissenschafts- sowie Geschichtsbegriffs von Marx: etwa wenn er ihm explizit eine Art positivistische Wissenschaftsgläubigkeit oder Vertrauen auf den ‚Weltgeist‘ sowie eine damit einhergehende Geschichts- und Fortschrittsgläubigkeit unterstellt.⁹ Sicherlich gibt es Passagen im Frühwerk, die eine solche Lesart nahelegen – z. B. im *Kommunistischen Manifest* oder in den Fragmenten zur *Deutschen Ideologie*, auf die Adorno häufig verweist. Gerade das *Kapital* jedoch erschließt sich mit ihr nicht. Merkwürdig ist zudem, dass Adorno an keiner Stelle einen Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen der Ästhetik der Darstellung und dem emanzipatorischen Potenzial des *Kapitals* gibt. Betrachtet man dessen stilistische und ästhetische Eigenarten jedoch nicht als Notlösungen für Wortfindungsprobleme oder „Sprachmanieren“, sondern als Mittel der Verfremdung, Irritation und Provokation, zeigen sich darin Versuche Marx’, konventionelle Grenzen zwischen theoretischer Konstruktion auf der einen, sinnlich-expressiver Anschaulichkeit auf der anderen einzureißen. Es irritiert zutiefst, dass der sensible Kunst- und Literaturkritiker Adorno, der selbst zeitlebens nach angemessenen Formen der Vermittlung emanzipatorischen Wissens suchte, nirgendwo auf diese ästhetische Dimension und Intensität des marxischen Hauptwerks eingeht, die inzwischen interdisziplinär breit diskutiert wird.¹⁰

Dies fiele nicht ins Gewicht, wenn ihm damit nicht eine wesentliche Pointe der Naturgeschichtskonzeption selbst entgangen wäre. Doch um genau die geht es. Die zugleich aufklärerische und emanzipatorische Kraft der marxischen Ideologiekritik der Naturgeschichte beruht nicht allein auf seiner neuartigen materialistischen Gesellschaftstheorie, sondern verdankt sich ganz maßgeblich der gekonnten Verbindung von radikaler Selbst- und Herrschaftskritik. Emanzipatorisch wirkt das *Kapital*, sofern sich mit ihm nicht nur gesellschaftliche Antagonismen und Infamien begreifen sowie deren strukturelle Ursachen benennen lassen: Radikal emanzipatorisch ist es erst durch die als Spiegelbild dargebrachte Provo-

⁸ Ebd., 127; das Zitat Thomas Manns findet sich in: Mann (2002), 933.

⁹ Marx habe – so Adorno – die Wissenschaft nicht als selbst gesellschaftlich präformierte Praxis reflektiert und „seinem Selbstverständnis nach sich jedenfalls in Übereinstimmung mit den positiven Wissenschaften geglaubt“ (Adorno 2016 [PT], 506). 1969 notiert Adorno, kritische Theorie „kann nicht Wissenschaft sein wie Marx und Engels es postulieren“ (ders. 2003b). An verschiedenen Stellen spricht er von „affirmativer“ Konstruktion der Geschichte bei Marx (ders. 2006, 73), von dessen „Identifikation mit dem Allgemeinen“, einer „idealistischen Tendenz“ (ebd., 66) oder von seiner „Vergottung der Geschichte“ (GS 6 [ND], 315).

¹⁰ Vgl. dazu u. a. Euchner (1993), Bies/Mengaldo (2020) u. Breitenstein (2021).

kation, mit der gezeigt wird, dass dieses Leiden und diese Widersprüche nicht nur systemimmanent mit der Logik des Kapitals erklärbar sind, sondern auch damit, dass die Akteure selbst deren Ursachen beständig reproduzieren. Sofern sie dies übersehen, unterliegen sie der sozial induzierten Selbsttäuschung, die dafür sorgt, dass es immer so weitergehen kann und die bei Marx wie Adorno „notwendiges falsches Bewusstsein“ heißt, oder kurz: „Ideologie“.¹¹

Die damit einhergehende Unterwerfung unter den zugleich selbst erzeugten Herrschaftszusammenhang nennt Marx auch „Fetischismus“.¹² „Fetischismus“ in diesem Sinne meint, dass die kritisierte Herrschaft nicht lediglich verdeckt wird bzw. hinter dem Rücken wirkt, sondern dass sie unter den gegebenen Bedingungen (des Privateigentums an Produktionsmitteln, der Lohnarbeit, des Verwertungszwecks) notwendigerweise permanent reproduziert wird. Das *Kapital* zeigt nun einerseits diese Ideologien und Fetischismen sowie ihre Wirksamkeit in verschiedenen Lebensbereichen und Funktionssystemen (im Arbeitsalltag, in Recht, Politik, Wissenschaft etc.). Wesentlich dabei ist jedoch, dass dieses Wissen die Beteiligten selbst befähigt, die eigene Praxis inklusive der darin realisierten Selbstverständnisse und Überzeugungen wiederzuerkennen und sie außerdem dazu nötigt, sie in diesem Lichte zu prüfen. Nach genauer Lektüre und Verständnis sollte somit alle Naivität dahin sein und wer sich nicht selbst täuschen mag, muss nolens oder volens entscheiden...

Um diese Selbstaufklärung zu provozieren, bringt Marx die Parodie ins Spiel – doch genau das scheint Adorno zu entgehen.¹³ Dabei ist ihm diese Strategie selbst nicht unbekannt, parodiert doch beispielsweise auch Nietzsche – worauf Adorno mehrfach lobend hinweist – moralische sowie religiöse Überzeugungen, Normensysteme, Begründungstheorien und Institutionen, um sie dem eigenen Selbstverständnis nach „in die Komödie“ zu bringen.¹⁴ Marx zwingt nun

11 Diese Bestimmung findet sich u. a. in Adorno (1972), GS 8 [SS I], 465; Marx spricht statt von „Ideologie“ metaphorisch von „Camera obscura“ oder „Nebelwelt“, „Verkehrung“, „Mystifikation“, „Phantasmagorie“, „gesellschaftlichen Hieroglyphen“ oder von ökonomischen Kategorien als „verrückten Formen“ (Marx 1972, MEW 23, 86, 88, 90 u. 562).

12 Das ist in meinen Augen die Pointe des Kapitels über den Warenfetisch (ebd., 85–98) und überhaupt der Verwendung des Fetischbegriffs, den Marx bereits in den Fragmenten zur *Deutschen Ideologie* begrifflich bestimmt als „Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, [...] Consolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst“ (Marx/Engels 2004, 21).

13 So lese ich auch seine Kritik an der gehäuften Verwendung von Anführungszeichen in ironischen Figuren durch Marx (Adorno 1974, GS 11 [NL], 109–110).

14 Zur Forderung, dass die „alte Moral [...] in die Komödie“ gehöre, vgl. Nietzsche (1988), 255. In einem Gespräch 1950 stimmen Adorno, Horkheimer und Gadamer darin überein, dass „Par-

darüber hinaus auch ökonomische Reproduktionspraktiken sowie die sie erklärenden Theorien „zum Tanzen“¹⁵. Das Ziel seiner Darstellungen der Naturgesetzlichkeit und -geschichtlichkeit kapitalistischer Vergesellschaftung im *Kapital* ist, die ihnen Unterworfenen von ihren Überzeugungen zu befreien, die als Denkwänge und Selbsttäuschungen wirken und jede alternative Praxis blockieren. Die Zerschlagung dieses Blocks wiederum ist auf genau die (und weitere) Darstellungsmittel angewiesen, die Adorno als „Sprachmanieren“ abtut.

Bevor dieser Effekt an wenigen Passagen des *Kapitals* exemplarisch illustriert wird, soll zunächst an wichtige Bestimmungen des Konzepts der Naturgeschichte erinnert werden, das Adorno überzeugend als Schlüssel zur *Kritik der politischen Ökonomie* exponiert.

2 Widergeist oder Vergängnis?

Um eine erste grobe Orientierung zu ermöglichen, seien einige Worte vorweggeschickt zu den Naturbegriffen in den Theorien von Marx und Adorno, die – auch in ihrer Mehrdeutigkeit – in semantischer Hinsicht im Wesentlichen gleich sind.

Ein Gemeinplatz mag sein, dass Adorno wie Marx als Dialektiker substanzialistische und reduktionistische Verständnisse des Naturbegriffs zurückweisen. ‚Natur‘ heißt, was von Menschen relativ zu ihrer Praxis als solche erfahrbar ist und erfahren wird oder ihnen widerfährt. Sie ist sowohl subjektiv wie auch objektiv vermittelt und in beiden Momenten kulturrelativ sowie geschichtlich veränderbar.¹⁶ Sowohl Marx als auch Adorno rekurrieren zudem auf tradierte Unterscheidungen (u. a. physis/thesis, natura naturata/naturans, teleologisch/kausalmechanisch): Als ‚Natur‘ werden Strukturen oder Phänomene erfahren, die von Menschen unabhängig, eigenständig bestehen und das Prinzip ihrer Veränderung oder ihres Bestands in sich haben und die in der Regel entweder kausalgesetzlich oder teleologisch erklärt werden. Diese Strukturen erscheinen in ihrer Gesetzlichkeit „blind“ oder „naturwüchsig“.¹⁷ In dieser Hinsicht

odie [...] überhaupt die Grundform [ist], in der man Nietzsche lesen und in der man Nietzsches wahren gesellschaftlichen und geschichtlichen Ort bestimmen kann“ (Adorno et al. 1989, 113).

¹⁵ Vgl. Marx (1976), MEW 1, 381.

¹⁶ Natur wird also auch nicht – wie in Teilen der westlichen philosophischen Tradition – Unwandelbarkeit zugeschrieben und dem Subjekt, Selbstbewusstsein oder Geist entgegengesetzt (vgl. ders. 1968, MEW 40, 577; Adorno 2016, 389; ders. 1973, GS 6 [ND], 145).

¹⁷ Vgl. ebd., 146 u. 190.

impliziert ‚Natur‘ selbst ein Prinzip der Herrschaft, meint Heteronomie, Unfreiheit, Ohnmacht, gleich ob sie als ‚innere‘ (Trieb, Bedürfnis) oder ‚äußere Natur‘ (Naturgesetz, -gewalt) widerfährt.¹⁸ Zugleich kann Natur aber auch das noch Unbeherrschte und das vielleicht niemals ganz Beherrschbare meinen. In dieser Hinsicht ist sowohl Marx’ wie Adornos Naturbegriff auch in einem weiten Sinne materialistisch: Einzeldinge der Natur sind als konkrete vom kontingenten Zusammenwirken verschiedener Faktoren abhängig und erscheinen zudem – je nach Standpunkt oder Situation – je ganz verschieden. ‚Natur‘ meint in diesem Zusammenhang Phänomene, die sich der vollkommenen Beherrschbarkeit durch Menschen entziehen.¹⁹ Adorno spricht unter anderem in dieser Hinsicht vom „Vorrang des Objekts“ oder bezeichnet naturschöne Dinge als „Statthalter von Unmittelbarkeit“²⁰. Marx spricht im *Kapital* von „Stofflichem“ oder „Naturstoff“, bestimmt als „materielles Substrat [...], das ohne Zutun des Menschen [...] vorhanden ist“²¹, mit dem er notwendigerweise in Wechselwirkung steht und von dem er abhängig bleibe. Arbeit fungiert dabei als tätige Vermittlung. Sie gilt Marx wie Adorno in ihrer Gebrauchswertseite als Existenzbedingung des Menschen und wird daher von beiden auch als „Stoffwechsel“ mit der Natur bezeichnet.²² Zugleich ist sie selbst eine Naturkraft und daher – wie Natur überhaupt – eine Quelle schöpferischer bzw. wertschöpfender Tätigkeit.²³ Denn auch als produktiv und reproduktiv Tätige gestalten Menschen ihre Lebenswelten, Umwelten und sich selbst um: Die konkreten Existenzbedingungen müssen daher als geschichtlich gewordene gesellschaftliche Tatsachen begriffen werden. Marx’ und Adornos Naturbegriff ist insofern nicht nur dialektisch, materialistisch und kritisch, sondern auch durch und durch gesellschaftlich. Und genau das ist es auch, was für das Konzept ‚Naturgeschichte‘ wesentlich ist.

Um sich selbst zu erhalten, müssen die Menschen Natur beherrschen lernen. Als in Gesellschaft lebende, auf Kooperation angewiesene Wesen werden sie

18 Vgl. ders. (1970), GS 7 [ÄT], 97–122, insb. 100, sowie ders. (2006), 175.

19 Ders. (1970), GS 7 [ÄT], 110; ders. (1973), GS 6 [ND], 193.

20 Ders. (1970), GS 7 [ÄT], 98.

21 Marx (1972), MEW 23, 57.

22 Ebd., 57; Adorno (2016), 627; ders. (1973), GS 6 [ND], 179, u. [3St], 269–270.

23 Die bekannteste Textstelle ist sicherlich folgende: „Die Arbeit ist *nicht die Quelle* alles Reichtums. Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft. [...] [G]rade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben“ (Marx 1962, MEW 19, 15, Hervorh. im Orig.).

dabei genötigt, vorgegebene Verhaltensnormen zu akzeptieren und zu habitualisieren, ihre innere, triebhafte Natur dahingehend zu unterdrücken, bestenfalls zu sublimieren. Um diese zugleich soziale und Subjektformierende Dimension zu fassen, sprechen Marx und Adorno im Anschluss an Aristoteles und Hegel von „zweiter Natur“ (zuweilen i. S. v. ‚Kultur‘).²⁴ Auch diese kann auf Subjektseite einerseits als blinder, gewaltförmiger Prozess der Herrschaft sozialer Institutionen erfahren werden, andererseits als Bedingung selbstbestimmten Handelns. Als ‚Zweite Natur‘ bezeichnet besonders Adorno daher ganz explizit: gesellschaftliche Praktiken²⁵ überhaupt, die Institutionen der Reproduktion des Lebens und die Produktionsverhältnisse²⁶, Kunst oder künstlerische Produktivkräfte²⁷, zudem Sprache²⁸, Hoch-Kultur im engeren Sinne²⁹, Kulturindustrie³⁰ und auch funktional erklärbare Verhaltensweisen³¹. All diese Institutionen und Praktiken können Bedingungen von Freiheit sein, sofern sie Spontaneität ermöglichen und Räume der Umgestaltung lassen, aber auch Hinderungsgründe, sofern sie einschränkend und unabänderlich erscheinen.

Dies aufzuzeigen, ist das Ziel des naturgeschichtlichen Deutungsprogramms, das Adorno im Anschluss an den späten Marx exponiert. Und so kommen auch im Rahmen dieses Programms alle bereits genannten Vermittlungsaspekte zum Tragen. Zwar geht es vordergründig um die Deutung sozialer Praktiken, aber um diese als zugleich natürlich und mehr als nur natürlich. Naturgeschichte ist, auch da, wo sie naturhaft – etwa als blinder, überwältigender, eigendynamischer Prozess – erscheint, von Menschen gemacht. Zugleich bleibt sie mit ‚erster Natur‘ vermittelt, die nicht vollständig unterworfen werden kann, selbst wenn es so erscheint. Naturgeschichte geht weder bei Marx noch bei Adorno in zweiter Natur auf. Nur sofern ‚erste‘ und ‚zweite Natur‘ als ineinander vermittelt gedacht werden, vermögen die Naturgeschichtskonzeptionen von Marx und Adorno vertraute Dualismen, etwa den von Determinismus und Freiheit oder jenen von Statik und Dynamik, dialektisch aufzuheben.³² Dies zeigt sich nicht zuletzt darin,

24 Adorno (1974), GS 11 [NL], 19; Marx (1972), MEW 25, 866 (bei Marx kommt der Ausdruck „zweite Natur“ selbst allerdings selten vor).

25 Adorno (1973), GS 6 [ND], 75, 351; ders. (1972), GS 8 [SSI], 12, 228; ders. (1970), GS 7 [ÄT], 101, 103.

26 Ders. (1972), GS 8 [SSI], 365.

27 Ders. (1970), GS 7 [ÄT], 206, 287.

28 Ders. (1977b), GS 10/2 [KG II], 700; ders. (1974), GS 11 [NL], 84.

29 Ders. (1974), GS 11 [NL], 28.

30 Ders. (1972), GS 8 [SSI], 327; ders. (1977b), GS 10/2 [KG II], 514.

31 Ders. (1972), GS 8 [SSI], 47, 202.

32 Vgl. ders. (1973), GS 6 [ND], 350–353; anders Hegel (1970), 74.

dass der Bereich der ‚zweiten Natur‘ neben verschiedenen soziokulturellen Praktiken (z. B. Sprache, soziale Gewohnheiten, Bräuche) sowie handlungsregulierenden Normensystemen (Recht, Sittlichkeit, Konventionen) auch die Ökonomie umfasst, deren Behandlung traditionellerweise aus der Philosophie ausgeklammert blieb, weil es in ihr vermeintlich lediglich um die notwendige Reproduktion des Gattungslbens geht. Für Marx und Adorno ist dieser Ausschluss obsolet, sobald erkannt wird, dass Reichtum gesellschaftlich erzeugt ist und dass die nun auch ‚politisch‘ genannte Ökonomie als ein expandierendes, eigendynamisches System begriffen werden muss, das das Überleben aller Menschen ebenso garantieren wie gefährden kann. Die Geburt dieses eigendynamischen Systems markiert für Marx den Beginn der bürgerlichen Gesellschaft mit einem spezifischen Typus ökonomischer Herrschaft von Menschen über Menschen. Adorno wiederum betont im Rahmen seiner naturgeschichtlichen Untersuchungen eine Kontinuität des Herrschaftsmoments unabhängig von diesem Primat ökonomischer Herrschaft.³³

An genau dieser Stelle zeigt sich eine Differenz der Naturgeschichtskonzeptionen, die in meinen Augen starken Einfluss auf ihre jeweilige Darstellung hat und daher wenigstens skizziert werden soll.

Die naturgeschichtliche Konstruktion im *Kapital* bezieht sich auf die „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion“³⁴ und „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“³⁵, deren Herrschaft außerhalb dieser Gesellschaftsformation oder gar „zu allen Zeiten und an allen Orten“ Marx explizit leugnet³⁶. Adorno seinerseits bestimmt die gesamte überlieferte Geschichte der Menschheit als Herrschaftszusammenhang und in diesem Sinne als naturgeschichtlich. Das freilich sollte nicht mit einer Verfallsgeschichte verwechselt werden. Vielmehr geht es ihm um eine ideologiekritisch angeleitete Rettung des Besonderen. Zu diesem Zwecke gälte es, am konkreten Einzelnen zu begreifen, was an ihm geschichtlich, was naturhaft erscheint. In der *Negativen Dialektik* wiederholt er daher eine Bestimmung der Naturgeschichte, die er bereits 1932 zur kanonischen Methode geschichtsphilosophischer Interpretation erklärt hatte: „Am Gedanken wäre es [...], alle Natur, und was immer als solche sich installiert, als Geschichte zu sehen und alle Geschichte als Natur, ‚das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein begreifen, oder die Natur, da, wo sie als Natur

³³ Adorno (2006), 78; ders. (1973), GS 6 [ND], 315.

³⁴ Marx (1972), MEW 23, 12.

³⁵ Ebd., 15.

³⁶ Ebd., 26.

scheinbar am tiefsten in sich verharrt, begreifen als ein geschichtliches Sein‘.³⁷ In dieser Bestimmung zeigt sich, dass Adorno die Ergebnisse solcher Deutungsprozesse offen lassen möchte, da sie von je geschichtlich konkreten Erfahrungen abhängen.³⁸

Im zweiten Modell der *Negativen Dialektik* formuliert er allerdings selbst auch verallgemeinernd ein Ergebnis, an dem sich zugleich eine weitere Bedeutung des Begriffs ‚Naturgeschichte‘ – als Ergebnis naturgeschichtlicher Deutung – zeigt: „Die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte. Marx hat das gegen Hegel erkannt, und zwar streng im Zusammenhang mit dem über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“³⁹. Von Anbeginn an macht Adorno klar, dass diese Deutung von gegenwärtigen Erfahrungen ausgeht, dass „die Vormacht eines Objektiven [...] täglich kraß sich erfahren“ lässt und (nur) angesichts *dieser* Erfahrung der „Hegelsche objektive und schließlich absolute Geist“, aber auch „das ohne Bewußtsein der Menschen sich durchsetzende Marxische Wertgesetz“ evidentier ist „als die aufbereiteten Fakten des positivistischen Wissenschaftsbetriebs“.⁴⁰ Die doppelseitige Erfahrung einer Übermacht der Verhältnisse und subjektseitiger Ohnmacht ist Adorno zufolge also historisch spezifisch. Gerade das impliziert jedoch, dass sie auch in der philosophischen Deutung zugleich als aufhebbar gedacht werden können muss.⁴¹

Diese Aufhebbarkeit gedacht zu haben, ist Adorno zufolge nun ein Verdienst von Marx, wobei er folgende Einsichten im Blick hat:

1. Marx spreche mit „Naturgesetzlichkeit“ bzw. „Naturgesetz“ das „Wertgesetz“ an, das die kapitalistische Produktionsweise wesentlich bestimmt und mit dem weitere Gesetzmäßigkeiten verbunden sind (u. a. die Notwendigkeit einer Verwertung des Werts und beständig erweiterter Akkumulation).⁴²
2. Dieses aber sei als Naturgesetz auch Schein, denn es ist bloß die kapitalistische Vergesellschaftung, die nicht bestehen kann, sofern die Verwertungsprozesse jenem Gesetz nicht gehorchen: „Naturhaft ist jenes Gesetz wegen des Charakters seiner Unvermeidlichkeit unter den herrschenden Verhältnissen der Produktion.“⁴³ Nur sofern übersehen oder verdeckt wird, dass die herrschenden Eigentumsverhältnisse eine notwendige Bedingung dieses

37 Adorno (1973), GS 6 [ND], 353.

38 Vgl. ders. (1972), GS 8 [SSI], 349, sowie ders. (1973), GS 6 [ND], 317.

39 Ebd., 347.

40 Ebd., 295.

41 Von einer Invarianz dieser Erfahrung auszugehen, macht er hingegen Hegel zum Vorwurf: vgl. ebd., 336.

42 Adorno nennt es wie üblich nur – z. B. ebd., 199, 259 u. 295 – erläutert es jedoch nicht.

43 Ebd., 348.

- Gesetzes sind, spricht Marx vom „Schein“ der Naturgesetzlichkeit und kritisiert diese als „Mystifikation“ oder „Ideologie“.⁴⁴
3. Damit verdeutliche er auch, dass die Naturgesetzlichkeit als Ideologie wahr und falsch zugleich ist: Sie fungiert als Ausdruck und Bestätigung gegenwärtiger gesellschaftlichen Praxis.⁴⁵
 4. Hegels Konzept des Weltgeists ist Adorno zufolge selbst eine „Ideologie der Naturgeschichte“.⁴⁶ Marx hingegen sei von der „Abschaffbarkeit jener Gesetze“ ausgegangen.⁴⁷ Seine Rede von Naturgeschichte und Naturgesetzlichkeit sei von vornherein kritisch und habe eine eigene Dialektik: Nicht um Erkenntnis des Weltgeistes sei es ihm gegangen, sondern um eine „Phänomenologie des Widergeistes“.⁴⁸

Diese dezidiert gegen Hegel gerichtete Formel Adornos schillert allerdings und provoziert mehrere Anschlussfragen: Ist es Marx im *Kapital* nur um die Logik der Erscheinung und die theoretische Artikulation der Möglichkeit der Abschaffung gegangen und nicht zugleich um diese Abschaffung selbst? Was kann verhindern, dass die theoretische Darstellung dieser Möglichkeit selbst ideologisch wird, also zur Aufrechterhaltung der Naturgesetzlichkeit beiträgt? All das kulminiert in der für eine kritische Theorie entscheidende Frage: Wie lässt sich die „Entdeckung“ des Scheins der Naturgesetzlichkeit und die Aufhebung „ihre[r] sachliche[n] Form“⁴⁹ zusammenbringen?

Adorno formuliert am Ende des zweiten Modells der *Negativen Dialektik* einen Vorschlag, mit dem er sich von Marx entfernt und zum Modell „Meditationen zur Metaphysik“ überleitet. In freiem Anschluss an Benjamin betont er hier (wie bereits 1932), dass in der naturgeschichtlichen Deutung des Endlichen Natur und Geschichte „kommensurabel werden“ sollen, was gelänge, wenn es als „Vergängnis“ gedacht werde. So lässt sich am Ende auch Hegel rehabilitieren, weil dieser „das Leben des Absoluten mit der Totalität der Vergängnis alles Endlichen verklärend gleichsetzt“ und so einen Blick über den Bann hinaus ermöglicht habe.⁵⁰

Ich möchte diesen Vorschlag hier nicht weiter diskutieren, sondern stattdessen die eingangs gegebene Ankündigung einlösen und zeigen, dass auch Marx

44 Ebd., 347.

45 Vgl. ebd., 349.

46 Ebd., 350.

47 Ebd., 348.

48 Vgl. ebd., 349.

49 Marx (1972), MEW 23, 89.

50 Vgl. Adorno (1973), GS 6 [ND], 353.

über den Bann hinausgeht – nicht jedoch, indem er lediglich über ihn hinauszublicken ermöglichte, sondern indem er ihn ästhetisch und damit auch praktisch oder wenigstens performativ zerschlägt.

3 Zerschlagung des Banns

Obwohl Adorno an der Evidenz des marxischen Konzepts der Naturgeschichte für eine kritische Theorie der Gesellschaft und Geschichte keinen Zweifel lässt, wird er dessen subversivem Potential doch nicht voll gerecht. Das deutet sich nicht nur darin an, dass Hinweise auf Schlüsselmetaphern (z. B. das Bild des ‚automatischen Subjekts‘) fehlen, mit denen Marx eindringlich und aufschlussreich die Totalität wie Eigendynamik anonymer Herrschaftsprinzipien in der kapitalistischen Gesellschaftsformation erfasst. In der *Negativen Dialektik* findet sich auch kein Hinweis mehr auf den revolutionären bzw. emanzipatorischen Anspruch der marxischen Theorie selbst, wie ihn Adorno etwa noch in seiner Antrittsvorlesung 1931 hervorhebt. In materialistischen Theorien, heißt es dort, könnten Deutung der Wirklichkeit und Aufhebung nicht auseinanderliegen, wie das gängigen Vorstellungen des Verhältnisses von Theorien einerseits, ihren Anwendungen andererseits entspricht. „Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung“ seien in ihnen vielmehr so aufeinander bezogen, dass „aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen [...] allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung“ folge.⁵¹

Genau dies aber versucht Marx im *Kapital* performativ umzusetzen. Seine Analysen und Deutungen der vorgefundenen Wirklichkeit fordern und motivieren zugleich deren Revolutionierung. Als gewöhnliche ökonomische Theorie oder auch Gesellschaftstheorie lässt sich das *Kapital* auch deshalb nicht lesen – erst recht nicht, wenn der literarische und ästhetische Anspruch ernst genommen wird, auf den Marx selbst mehrfach explizit hingewiesen hat.⁵²

Ich kann abschließend lediglich knapp auf einige Mittel hinweisen, die Marx in Anschlag bringt, um den Schein der Naturwüchsigkeit nicht nur zu entlarven, wie Adorno zweifellos erkennt und hervorhebt, sondern um ihn zu zerschlagen. Dabei beschränke ich mich auf einige Eigentümlichkeiten, die Adorno – wie das Eingangszitat nahelegt – als „Sprachmanieren“ abtut, die sich jedoch wesentlich

51 Ebd., GS 1 [FS], 338.

52 Der Hinweis, dass es sich bei Band I des *Kapitals* um ein „artistisches Ganzes“, gar ein „künftiges Kunstwerk“ handle, dient Marx mehrfach als Begründung für die verzögerte Fertigstellung (vgl. seine Briefe an Engels 1865, in: Marx/Engels 1965, MEW 31, 132 u. 134).

aufschlussreicher als vorweggenommene Techniken eines „dialektischen“ Theaters einordnen lassen, wie es später Bertolt Brecht genannt hat.⁵³ Wie bei Brecht sollen diese Techniken auch bei Marx den Effekt haben, Menschen durch Nachweis des Widersinns die Praktiken zu verfremden, die ihnen zur zweiten Natur geworden sind, darunter Routinen, Redeweisen, Selbstbeschreibungen etc., die sie tagtäglich wiederholen.

Die Verfremdungstechniken, derer sich Marx im *Kapital* bedient, sind vielfältig und ineinander verwoben. Wenigstens idealtypisch lassen sie sich jedoch in semantisch-logische, ästhetisch-piktorale sowie narrative bzw. episodisch-szenische Irritationen unterscheiden.

Semantische und logische Irritationen erzeugt Marx beispielsweise, indem er abstrakte und komplexe Zusammenhänge zwar anschaulich und an bekannten Alltagsgegenständen aufzeigt, dabei jedoch mit vertrauten Redeweisen spielt oder sie ironisch bricht. So beginnt das *Kapital* zunächst mit einer abstrakt anmutenden Analyse der Ware als „Elementarform“, in der der „Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht“, erscheint.⁵⁴ Vermittelt wird diese Analyse allerdings durch Geschichten von banalen Alltagsgegenständen, von Tischen, Röcken, Leinwand etc. und von den spezifischen Beziehungen, in die diese Dinge eintreten, sobald sie als Waren fungieren. Sehr schnell wird dabei deutlich, dass diese banalen, vertrauten Dinge gänzlich andere Seiten haben, sobald sie regel- und gewohnheitsmäßig für den Warentausch hergestellt werden. Dann werden sie „geheimnisvoll“ bzw. nehmen einen „mystischen Charakter“ an. Diesen wiederum leitet Marx aus der Struktur der Wertform her, deren Inhalt menschliche Arbeit und deren entwickelte Form die Geldform bzw. das Geld ist. Im berühmten Fetischkapitel⁵⁵ zeigt Marx zudem, dass die von Menschen produzierten Dinge selbst zu Quasi-Akteuren werden, wie also Menschen durch ihre Produktion unter den gegebenen Verhältnissen eine Macht erzeugen, die sich ihren Blicken entzieht und auf die sie tatsächlich keinen Einfluss haben: eine selbst gemachte, ständig reproduzierte, dennoch eigendynamische Herrschaft der Warendinge. Zudem wimmelt es im *Kapital* von Paradoxien, die der Common-Sense-Logik demonstrativ widersprechen: wenn etwa die Rede ist von „sinnlich übersinnlichen Dingen“, von „gegenständlichem Schein“, „gesellschaftlicher Natureigenschaft“⁵⁶ oder „freiwilligem Gezwungen-

⁵³ Eine genaue Rekonstruktion dieser Vorwegnahme findet sich in Breitenstein (2021).

⁵⁴ Marx (1972), MEW 23, 49.

⁵⁵ Ebd., 85–98.

⁵⁶ Ebd., 86.

werden⁵⁷. Auch hiermit werden jene paradoxalen Effekte beschrieben, die sich aus den gegenwärtigen Produktions- und Konsumtionspraktiken der Menschen selbst ergeben: ein von allen Beteiligten tagtäglich reproduzierter Widersinn. Zugleich ergibt sich aus der Darstellung, dass der Widersinn nicht verschwinden kann, wenn er lediglich theoretisch durchschaut und erklärt wird. Marx beschränkt sich nicht darauf, klassische ökonomische Theorien als ideologisch zu entlarven und durch richtige Analysen zu korrigieren. Er zeigt, inwiefern eine praktische Veränderung der bestehenden Produktionsweise sowie Eigentumsverhältnisse die notwendige (nicht allerdings hinreichende) Bedingung einer Zerschlagung des Widersinns wäre.

Neben diesen logisch-semantischen Irritationen finden sich im *Kapital* ästhetisch-piktorale Mittel der Verfremdung, darunter zahlreiche Analogien und Metaphern.⁵⁸ Berühmte Beispiele sind der Kontrast von Automat und Organismus⁵⁹, die Rede vom „Werwolfsheißhunger“⁶⁰ des Kapitals nach Mehrarbeit oder auch die Metaphern, mit denen Marx auf verschiedene Aspekte menschlicher Arbeit unter Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise aufmerksam macht. Diese bleibt einerseits „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“⁶¹, fungiert aber zugleich als „abstrakt menschliche Arbeit“⁶². Sie ist „konkrete nützliche“ Tätigkeit, erscheint jedoch im Warenwert als bloße „Gallerte menschlicher Arbeit“⁶³ und im Kapital als „tote“ oder „verstorbene Arbeit“⁶⁴. Auch diese Reduktionen sind praktisch notwendig verbunden mit dem Wertgesetz, d. h. der zwanghaften Logik des Kapitals, Wert zu verwerten und dabei Mehrarbeit zu enteignen. Aus der Eigendynamik der Verwertung des Werts wiederum erklärt Marx, wie sich durch permanente Enteignung und Aneignung eine Dynamik entwickeln kann, die er zunächst in der Metapher des „automatischen Subjekts“⁶⁵, sodann auch der des „Vampirs“⁶⁶ veranschaulicht.

Zuletzt sei noch exemplarisch auf narrativen Episoden hingewiesen, die im *Kapital* teilweise groteske Züge zeigen. Als Akteure fungieren darin nicht nur Menschen, sondern auch Waren(arten). Eine eingängige Stelle findet sich am Über-

57 Ebd., 795.

58 Vgl. dazu u. a. Praver (1978) u. Euchner (1993).

59 Vgl. Marx (1972), MEW 23, 442 u. ö.

60 Ebd., 258 u. 280.

61 Ebd., 88 u. 57.

62 Ebd., 52, 53, 61 u. ö.

63 Ebd., 59, 65, 72 u. ö.

64 Ebd., 209, 247 u. 446.

65 Ebd., 169.

66 Ebd., 247 u. 271.

gang von den abstrakten Wertformanalysen im ersten zum Austausch im zweiten Kapitel. An ihr zeigt Marx, wie Menschen sich selbst zu Statisten ihrer eigenen sozialen Praxis degradieren und wie es dabei zur „Personifizierung der Sachen“ einerseits, zur „Versachlichung der Personen“⁶⁷ andererseits kommt. Das ist beispielsweise der Fall, wenn sich Menschen im Marktgeschehen „als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust“ oder wenn sie Verträge schließen und sich darin „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.“⁶⁸ Ob sie das wissen oder nicht: Als Marktteilnehmer müssen sie dies notwendigerweise tun.

Allerdings bringt Marx Menschen keineswegs nur als Statisten ins Bild, die verwertungsbedingten strukturellen Handlungszwängen unterworfen sind. Bestandteil seiner Dramaturgie sind auch eindrückliche Gegenbilder, wie sie sich insbesondere in blutrünstigen Geschichten des 24. Kapitels über „Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation“ finden, in denen er von menschlichen Gewalttaten erzählt, welche die „Geburt des Kapitals“ letztlich erst möglich machten. Diese Darstellungen lassen sich nicht anders lesen denn als pointierte, gleichwohl quellenfundierte Gegengeschichten zu den üblichen großen Erzählungen des Zivilisationsprozesses, Genealogien der Dispositive kapitalistischer Gewaltherrschaft ganz im Sinne Foucaults. Marx erzählt hier die „Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise“, in der der „Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel“⁶⁹ vollzogen wurde, der „in die Annalen der Menschheit eingeschrieben [ist] mit Zügen von Blut und Feuer“⁷⁰. Das Kapital komme zur Welt „von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend“.⁷¹

Provozierender und pointierter als irgendwo sonst im *Kapital* zeigt Marx in diesem vorletzten Kapitel des ersten Bandes auch, dass die politischen, rechtlichen, sozialen Verhältnisse, von denen die kapitalistische Produktion und Vergesellschaftung und ihre Naturgesetzlichkeit abhängig ist, zwar tagtäglich reproduziert werden (müssen), dass sie jedoch zugleich auf geschichtlich bestimmbareren Gewaltakten beruhen und strukturell gewaltsam bleiben.

Wem diese Einsichten von Marx evident erscheinen und wer nicht wissentlich im falschen Leben weiterleben will, muss sich genötigt fühlen, nicht nur das eigene Leben, sondern die Verhältnisse zu ändern. Anders als Adorno verzichtet Marx allerdings auf den Hinweis, dass solche Versuche zuzeiten oder derzeit vergeblich sein könnten. Mit anderen Worten: Es scheint für ihn keinen falschen

67 Ebd., 128.

68 Ebd., 99.

69 Ebd., 742.

70 Ebd., 743.

71 Ebd., 788.

Augenblick zu geben, die Zukunft offen. Ob dies triftig ist, lässt sich freilich *per se* theoretisch nicht entscheiden ...

Literatur

- Adorno, T. W. (1970–1986), Gesammelte Schriften, 20 Bde., hg. v. Tiedemann, R., unter Mitwirkung v. Adorno, G., Buck-Morss, S., u. Schultz, K., Frankfurt am Main [zit. als GS mit Bandnummer sowie Sigle].
- Adorno, T. W. (1973), GS 1. Philosophische Frühschriften [FS].
- Adorno, T. W. (1980), GS 4. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [MM].
- Adorno, T. W. (1970), GS 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel [ME/3St].
- Adorno, T. W. (1973), GS 6. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit [ND/JE].
- Adorno, T. W. (1970), GS 7. Ästhetische Theorie [ÄT].
- Adorno, T. W. (1972), GS 8. Soziologische Schriften I [SSI].
- Adorno, T. W. (1977a), GS 10/1. Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild [KG I].
- Adorno, T. W. (1977b), GS 10/2. Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte [KG II].
- Adorno, T. W. (1974), GS 11. Noten zur Literatur [NL].
- Adorno, T. W. (2003a), Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943–1969, in: Frankfurter Adorno-Blätter 8, 9–41.
- Adorno, T. W. (2003b), Zur Spezifikation der kritischen Theorie [Anfang 1969], Typoskript im Max-Horkheimer-Archiv, abgedruckt in: Adorno. Eine Bildmonographie, hg. v. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main, 292.
- Adorno, T. W. (2006), Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/1965), Nachgelassene Schriften IV.13, hg. v. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
- Adorno, T. W. (2016), Philosophische Terminologie (1962/1963), Nachgelassene Schriften IV.9, hg. v. Lonitz, H., Berlin [PT].
- Adorno, T. W., Horkheimer, M., u. Gadamer, H.-G. (1989), Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen [1950], in: Horkheimer, M., Gesammelte Schriften 13, Frankfurt am Main, 112–120.
- Adorno, T. W., u. Mann, T. (2002), Briefwechsel 1943–1955, hg. v. Gödde, C., u. Sprecher, T., Frankfurt am Main.
- Bies, M., u. Mengaldo, E. (Hg.) (2020), Marx konkret. Poetik und Ästhetik des Kapitals, Göttingen.
- Braunstein, D. (2015), Adornos Kritik der politischen Ökonomie, Bielefeld.
- Breitenstein, P. H. (2013), Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault, Frankfurt am Main.
- Breitenstein, P. H. (2021), Sagen oder zeigen? Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx, in: Helfritsch, P., u. Müller Hipper, J. (Hg.), Emotionalisierung des Politischen, Bielefeld, 203–229.
- Euchner, W. (1993), Karl Marx' Panoptikum der bürgerlichen Welt, in: ders., Rigotti, F., u. Schiera, P. (Hg.), Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica, Berlin, 91–106.

- Hegel, G. W. F. (1970), Werke 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hg. v. Moldenhauer, E., u. Michel, K. M., Frankfurt am Main.
- Hullot-Kentor, R. (2006), Introduction to T. W. Adorno's 'The Idea of Natural-History', in: ders.: Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno, New York, 234–251.
- Mann, T. (2002), Goethe und Tolstoi [1925], in: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe 15.1, hg. v. Detering, H., et al., Frankfurt am Main, 809–936.
- Marx, K., u. Engels, F. (1956 ff.), Werke, hg. v. Inst. f. Marxism.-Leninism. beim ZK der SED, Berlin [zit. als MEW mit Bandnummer].
- Marx, K. (1976), Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW 1, 378–391.
- Marx, K. (1962), Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei [1875], in: MEW 19, 13–32.
- Marx, K. (1972), Das Kapital. Erster Band [1867/90], MEW 23.
- Marx, K. (1972), Das Kapital. Dritter Band [1894], MEW 25.
- Marx, K. (1968), Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW 40, 465–588.
- Marx, K. u. Engels, F. (1965), Briefwechsel [1864–67], MEW 31.
- Marx, K., u. Engels, F. (2004), Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, hg. v. der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin.
- Nietzsche, F. (1988), Zur Genealogie der Moral, in: Kritische Studienausgabe 5, hg. v. Colli, G., u. Montinari, M., München.
- Praver, S. S. (1978), Karl Marx and World Literature, Oxford.
- Schnädelbach, H. (2008), Adorno und die Geschichte, in: Kohler, G., u. Müller-Doohm, S. (Hg.), Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts, Weilerswist, 130–154.
- Sommer, M. N. (2016), Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel, Tübingen.
- O'Connor, B. (2008), Philosophy of history, in: Cook, D. (Hg.), Theodor Adorno. Key Concepts, Stocksfield, 179–195.
- Wussow, P. v. (2007), Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie, Würzburg.