



## Nichtidentität oder Widerspiegelung?

### Materialistische Dialektik bei Theodor W. Adorno und Hans Heinz Holz\*

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2023): Nichtidentität oder Widerspiegelung? Materialistische Dialektik bei Theodor W. Adorno und Hans Heinz Holz, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess

© 2023 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Im Folgenden werden zwei anspruchsvolle Varianten materialistischer Dialektik verglichen: einerseits Adornos materialistische Dialektik der Nichtidentität, wie sie vor allem, aber nicht nur in seiner *Negativen Dialektik* entfaltet wird, andererseits Hans Heinz Holz' philosophiegeschichtlich und systematisch fundierte materialistische Dialektik als universalisierte Reflexions- bzw. Widerspiegelungsphilosophie. Beide Positionen zeugen sowohl von der Tatsache, wie verschieden im kritischen Anschluss an Marx und Engels materialistische Dialektik konzipierbar ist, als auch von der praktisch-politischen Reichweite der theoretischen Divergenzen. Die Kritische Theorie war, vor allem im Zuge der 1968er Revolte, mehrfach Gegenstand heftiger Kritik von Seiten der marxistisch-leninistischen Orthodoxie (vgl. z. B. Heiseler 1974), die in Deutschland in Hans Heinz Holz ihren bedeutendsten und produktivsten philosophischen Kopf besaß; er selbst hat sich mehrfach explizit mit Adornos Denken (vgl. Appendix), aber auch mit Marcuse und anderen kritischen Theoretikern auseinandergesetzt. Für Adorno hingegen war die unmissverständliche Abgrenzung zum östlichen Marxismus als Transformationsresultat einer kritischen Theorie in eine »Legitimationswissenschaft« (Negt 1974a) basale Voraussetzung seiner materialistischen Dialektik, auch wenn er ihn, anders als etwa Marcuse (vgl. Marcuse 1974), keiner expliziten Analyse unterzogen hat. Ein Vergleich beider Varianten materialistischer Dialektik wird dementsprechend zentrale Unterschiede zum Vorschein bringen, denen weitreichende praktische Implikationen inhärieren.

---

\* Folgende Ausführungen basieren auf überarbeiteten und korrigierten Teilen einer umfangreicheren Studie: *Nichtidentität oder Widerspiegelung? Materialistische Dialektik bei Theodor W. Adorno und Hans Heinz Holz*, in: Wallat, Hendrik: *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*, Weilerswist 2023, S. 204-299. Dem hier vorgelegte Aufsatz liegen die Seiten 205-235 zugrunde.

## Materialistische Dialektik als Aufhebung der philosophischen Tradition

Adorno wie Holz stellen materialistische Dialektik in die Tradition abendländischer Philosophie, was sich bei dem einen insbesondere auch in seinen Vorlesungen<sup>1</sup>, bei dem anderen in seiner großangelegten Problemgeschichte dialektischen Denkens dokumentiert. Beide begreifen materialistische Dialektik als das Resultat der Philosophiegeschichte. Sie hebt traditionelle Philosophie auf, negiert sie aber nicht. Klassische Fragen – die nach der Struktur der Wirklichkeit bzw. dem Sein des Seienden und den konstitutiven Prinzipien der Welt (Metaphysik/Ontologie), dem Wesen der Natur (Naturphilosophie), nach der Erkennbarkeit der Welt, der Objektivität des Wissens und der Wahrheit (Epistemologie), nach der Ordnung und Systematik des Wissens (Methodologie/Wissenschaftsphilosophie) und des Schönen (Ästhetik), die nach dem Wesen des Menschen (Anthropologie) und selbstredend auch jene nach dem Wesen von Gesellschaft, dem Verlauf der Geschichte und der (Un-)Freiheit des Menschen (Sozial-, Geschichts- und Moralphilosophie) bis hin zur vernünftigen Verfassung des politischen Gemeinwesens (politische Philosophie) – kehren in der materialistischen Dialektik wieder, werden nochmals in ihrem Zusammenhang reflektiert und mit Antworten versehen, die durch eine immanente Kritik des bereits Gedachten bestimmt ist. Insofern folgen Adorno und Holz gleichermaßen Hegel, dessen idealistische Dialektik zugleich zentraler Gegenstand materialistischer Kritik ist. Hegels Kritik des abstrakten Denkens, sein Begriff von Wirklichkeit und Wahrheit als Prozess, das dynamische Verständnis der Subjekt-Objekt-Beziehung, die Kritik des Scheins der Unmittelbarkeit, der Nachvollzug des Geworden-Seins alles Gegebenen und schließlich der objektive wie immanente Widerspruch als Herz der Dialektik werden von Adorno und Holz materialistisch aufgenommen und weitergeführt.

In der Tradition Hegels verstehen Adorno und Holz Dialektik nicht als verstandesunabhängige, überrationale Erkenntnisform einer mystisch-intuitiven Schau, die sich jenseits der von Aristoteles in seiner *Metaphysik* rekursiv erschlossenen Kriterien logisch-rationaler Erkenntnis und Wissenschaft bewegt, sondern als das Resultat ihrer konsequenten Selbstreflexion: die »zu ihrem eigenen Bewußtsein erhobene Wissenschaft« (Adorno 2015: 183; vgl. Holz 2005: 2 ff.; Holz 2015: 111 ff.). Als solche ist Dialektik ein »metatheoretischer« Schritt«, der das Verstandesdenken »nicht etwa überflüssig macht, sondern notwendig voraussetzt.« (Holz 2005: 421) Der Verstand stößt an seine Grenzen, indem er die Erfahrung des realen Widerspruchs macht, der ihn zwingt, in dessen vernünftige bzw. spekulative Reflexion überzugehen. Historisch ist dies in der griechischen Philosophie bei Heraklit und dem antiken Denken der Paradoxien angelegt (vgl. Holz 2011a: 206 ff.), bevor es dann erstmals systematisch in Platons Spätwerk reflektiert wird (vgl. ebd.: 409 ff.; Holz 2005: 178–180). Dass Identität ohne Nicht-Identität nicht denkbar, der Widerspruch ontologisch konstitutiv und keine Bewegung, ein Grundbegriff materialistischer wie idealistischer Dialektik, ohne Widerspruch denkbar ist, wird hier erstmals erfahren und in der Geschichte der Dialektik weiter traktiert. Sowohl Holz als auch Adorno pointieren diesbezüglich die »Einheit der Gegensätze« (Holz 2005: 177), das »eine Bestimmung an ihr selbst das Entgegengesetzte ihrer selbst ist« (ebd.: 178), als »Ur-Topos« (ebd.: 417; vgl. ebd.: 411 ff.) der Dialektik. Diese grundlegende Bestimmung dialektischen Denkens

---

<sup>1</sup> Adornos Vorlesungen sind weniger hermetisch und apodiktisch als seine durchkomponierten Texte. Sie sind wenigstens als Kommentar zu seinen Schriften zu konsultieren, der nicht in jedem Fall nur als bruchstückhafte, unfertige Vorarbeit gelten muss, sondern m.E. eine eigene Darstellungsform abgibt. Diese ist nicht nur um stärkere didaktische Vermittlung des Gedankens bemüht, sondern erhält durch das gesprochene Wort auch eine Offenheit, die dem Geschriebenen häufig nicht eigen ist. Bezüglich einiger diskussionswürdiger Aspekte in Adornos Denken scheint mir dies nicht per se als Nachteil, sondern häufiger der Aufklärung dienlich.

bezeichnet Adorno als »innere Vermittlung; sie besteht darin, daß die beiden einander entgegengesetzten Momente nicht etwa wechselseitig aufeinander verwiesen sind, sondern daß die Analyse eines jeden in sich selbst auf ein ihr Entgegengesetztes als ein Sinnesimplikat verweist. Das könnte man das Prinzip der Dialektik gegenüber einem bloß äußerlich, dualistisch oder disjunktiv, unterscheidenden Denken nennen.« (Adorno 1974: 142; vgl. Adorno 2015: 264 f.) Nichts von alledem suspendiert – weder für Adorno noch für Holz – von dem Unbedingheitsgebot logischer Widerspruchsfreiheit als axiomatische Voraussetzung jeder vernünftigen Aussage und jeder kommunizierbaren Erkenntnis (vgl. Holz 2005: 3; Holz 2015: 111 f., 412). Wo dieses negiert wird, ist Dialektik jene sophistische Ideologie, die ihre Feinde seit jeher in ihr sehen.

Holz' Systemdenken weist diesbezüglich allerdings eine stärkere innere Kohärenz auf, als dies bei Adorno der Fall ist. Die grundsätzlichen Übereinstimmungen in Hinblick auf den Begriff von Dialektik könnte man durchaus in Bezug auf jenen vor allem, aber nicht nur in der *Dialektik der Aufklärung* anzutreffenden Argumentationsstrang Adornos relativieren, der in der Tradition Nietzsches dazu tendiert, Erkenntnis und Identität als Ausdrücke und Resultate eines naturbeherrschenden Geistes auszugeben. Hier droht die doppeldeutige dialektische Kritik der Vernunft in eindimensionale Vernunftkritik umzuschlagen, die das eigene Projekt einer Selbstreflexion der (Dialektik der) Aufklärung konterkariert (vgl. Mensching 1984; Wallat 2010; Bruns 2022). Gleichwohl ist dies nicht die reifste Gestalt von Adornos materialistischer Dialektik, die allerdings ihre diesbezügliche Ambivalenz einer naturgeschichtlichen Deutung des Geistes, die primär vor allem auf Nietzsche und Freud zurückgeht, nie vollends überwindet; ein Sachverhalt, der sich in Adornos dialektischer Gesellschaftstheorie wiederholt, wo ein starker Strang, der an einer orthodoxen Fortführung der Kritik der politischen Ökonomie orientiert ist, in einem ungeklärten Verhältnis zu macht-anthropologischen Theorieelementen steht, die unter Gesichtspunkten materialistischer Dialektik wenigstens problematisch sind (vgl. Wallat 2012: 83 ff.), wenn ihr auch, was in Hinblick auf Nietzsche *a fortiori* gilt, genuine Einsichten nicht abzusprechen sind.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die Bedeutung Nietzsches für die Kritische Theorie im Allgemeinen und für Adornos Denken im Besondern ist kaum zu überschätzen (vgl. zum Überblick Rath 1987). Auch Holz hat Nietzsche einer ausführlichen Kritik unterzogen, die, bei aller Schärfe, über eine bloße Verdammung zur *persona non grata*, wie sie in Marxismus-Leninismus die Regel war, deutlich hinausgeht (vgl. Holz 1976: 31 ff. u. Holz 1990a); von Jost Hermand wird Holz' ausgewogene Nietzschekritik von 1976 entsprechend als »zu behutsam« (Hermand 1978: 147) (ab-)gewertet. Zwar hält auch Holz Nietzsche in jeglicher Hinsicht für unvereinbar mit dem Marxismus, wie er 1990 noch verstärkt herausstellt. Damit sei allerdings nicht geklärt, woher seine immer wiederkehrende intellektuelle Anziehungskraft stamme. Nietzsche sei eigentlich kein Philosoph gewesen, »sondern ein Weltanschauungsliterat, was ihn umso mehr für eine variable Rezeption in der Periode spätbürgerlicher Bildungszersplitterung geeignet machte.« (Holz 1990: 30) Was Nietzsche philosophisch ausdrücke, sei die moderne »Verabsolutierung der Subjektivität« (ebd.: 27), an der er letztlich »als Denker [...] zerbrach« (ebd.: 33). Holz spitzt dies dahingehend zu, dass Nietzsche als Produzent opiatthafter subjektivistischer Illusionen zugleich die Widersprüche unserer Wirklichkeit in verzerrter Form zum Ausdruck bringe. Als solche Erscheinung sei Nietzsches Philosophie, die Holz inhaltlich als grundverkehrt und anti-philosophisch negiert, ernst zu nehmen: »Absolutheit der individuellen Subjektivität läßt sich in beliebige Negationen von real Existierendem umsetzen und verleiht so die Illusion der Freiheit und den arroganten Gestus der Empörung. [...] Dennoch bleibt die ideologische Fata Morgana der rebellischen Subjektivität attraktiv, weil sie die Halluzination erzeugt, der einzelne könne der Notwendigkeit, den Zwängen des Allgemeinen entgehen. Nietzsches Philosophie wirkt wie eine Droge, nicht wegen ihrer zum Teil widersprüchlichen, zum Teil auch verworrenen Inhalte, sondern wegen der Apotheose des Subjekts. [...] Weil dies die Wirklichkeit der spätbürgerlichen Gesellschaft und Kultur ist, einschließlich auch ihrer Selbstkritik und Selbstersetzung, vermag Nietzsche sowohl auf die, die sich dieser Gesellschaft entziehen wollen, als auch auf jene, die sich als ihre Protagonisten fühlen, wie ein Leuchtturm zu wirken, an dem sie sich orientieren. Die Destruktion dieser Orientierungsrolle muß davon ausgehen und damit rechnen, daß Nietzsche – wenn auch in ideologisch verzerrter Form – die Wirklichkeit seiner (und das ist im großen historischen Zusammenhang auch noch unsere) Epoche ausdrückt. Er erfährt ihre Widersprüche als Inkonsistenz seines eigenen Denkens und Empfindens.« (ebd.: 35 u. 37) Ich selbst habe Nietzsches Philosophie als Bewusstsein der Krise und als Krise des Bewusstseins zu deuten versucht (vgl. Wallat 2009), ohne jedoch die Interpretation von Holz gekannt zu haben, der ich der Tendenz nach, nicht aber in ihrer Apodiktik und Verkürzung von Nietzsches Denken zustimmen würde. Wenn auch die Kritik des (undurchschauten) Subjektivismus richtig ist, so unterschlägt sie rationalistisch-objektivistisch Nietzsches Einsichten in das Irrationale und Gewalttame des Zivilisationsprozesses, in das Triebwesen des Menschen, in all das, was die von Holz geforderte »Besinnung auf die Vernunft in der Geschichte, die im historischen Materialismus ihre Theorie besitzt« (Holz 1990a: 37), angesichts der Unvernunft in Geschichte einseitig, wenn nicht hohl anmuten lässt. Bei aller argumentativen Problematik der *Dialektik der Aufklärung* im Ganzen

## Die Welt als universelles Reflexionssystem in Holz' materialistischer Dialektik

Der vergleichbaren Verteidigung der Dialektik als Inbegriff der Vernunft und Resultat der Selbstreflexion des Geistes zum Trotz, welche die materialistische Dialektik als Aufhebung der philosophischen Tradition begreift, sind die Konzepte materialistischer Dialektik bei Adorno und Holz in inhaltlich-systematischer Hinsicht in vielen Punkten konträr. Holz begreift, vor allem in Anschluss an den späten Engels und Lenin (vgl. Holz 2011b: 408 ff.; Holz 2015: 118 ff.), materialistische Dialektik konsequent als eine monistische Philosophie (der Entwicklung) der Materie und den Materialismus als einzig immanente und somit wissenschaftliche »Erklärung der Welt aus sich selbst« (Holz 2005: 7) heraus. Die Welt ist ihm der Inbegriff einer dynamischen Totalität, die ein universelles »Reflexionssystem« (Holz 2005: 197; vgl. ebd.: 520) der Materie ist, welches das »Sein als Verhältnis« (ebd.: 69) bestimmt (vgl. Holz 2015: 57 ff., 96 ff., 133 ff.). Dies ist ihre ontologische Grundstruktur, die Holz vor allem im Rückgriff auf Leibniz analysiert (vgl. Holz 2011c: 363 ff.; Holz 2015: 51 ff.):

*»Das Enthaltensein der Natur des Naturganzen im jeden seiner Teile, die Begründung jeder einzelnen Wirkung aus der Universalität der Wechselwirkungen (und das heißt die ontologische Fundierung der Einzelheit des Einzelnen im Gesamtzusammenhang), schließlich die Auffassung, daß Widerspiegelung eine vom Inneren des Seienden ausgehende Aktivität ist, führt auf ein quasi mondalogisches Weltmodell, in dem die Idee des Ganzen nicht mehr substanzmetaphysisch als eine Substanz (wie Gott), sondern relational-strukturell gefaßt ist [...]. Erst die relationale Bestimmung der Materialität erlaubt es, die Einheit von Natur und Geist, von Materiellem und Ideellem als eine Einheit von Unterschiedenen darzustellen und den materialistischen Monismus konsequent durchzuführen. [...]. Das Widerspiegelungsmodell drückt so die Einheit der Welt in ihrer Materialität aus, wie es die dialektische Struktur dieser Einheit als Einheit der Gegensätze mit übergreifendem Charakter des einen gegensätzlichen Elements gegenüber dem anderen darstellt.« (Holz 2015: 98 f.)*

Dialektik wird in diesem Zusammenhang als Erkenntnismethode und als ontologische Realstruktur der Welt verstanden. Die Dialektik »als Form und Bewegungsgesetz [...] der Erkenntnis« muss in der Dialektik der »Sachen [...] selbst, die Gegenstände der Erkenntnis sind«, fundiert werden können, das heißt aus den materiellen Verhältnissen der Welt selbst hergeleitet werden. Anderenfalls würde die »Äquivalenz von Begriffsstruktur und Wirklichkeitsstruktur« (Holz 2005: 16) nur Behauptung oder subjektive »Setzung« (XIII) ohne *fundamentum in re* bleiben. Das (dialektische) Denken ist, wie auch das Bewusstsein als solches (vgl. ebd.: 8, 54, 69), diesem Monismus nach folglich ein Modus des Seins, wie Holz die sog. Grundfrage der Philosophie beantwortet (vgl. ebd.: 60 ff.): »Das Verhältnis von Sein und Denken [...] ist ein *Seinsverhältnis*« (ebd.: 156), ein »Selbstunterschied der Natur« und nicht, wie die idealistische Antwort lautet, eine »essentielle Verschiedenheit« (ebd. 65). Es gibt nicht bloß einen (zufälligen) »einfachen Parallelismus« (ebd.: 43) der Dialektik im Sein und im Denken, sondern im (dialektischen) Denken reflektiert sich das (dialektische) Sein selbst. Holz' dialektische Widerspiegelungstheorie ist dementsprechend auch nicht eine materialistische Spielart der Erkenntnistheorie, sondern vielmehr »die Strukturtheorie des Gesamtzusammenhangs einer wechselwirkend aufeinander bezogenen Vielheit« (ebd.: 361). Materialistische Dialektik ist folglich

---

wie im Einzelnen ist dies ihre aktuelle Einsicht, die direkt mit einer wie auch immer problematischen Nietzsche-Aneignung verbunden ist, die sich zu Recht nicht auf eine rationalistische Abwehr beschränkt hat.

eine »*ontologische*« Theorie, deren »erkenntnistheoretische[n] Aussagen [...] aus allgemeinen Seinsaussagen abgeleitet« (ebd.: 384) sind. Der Geist ist dieser die höchste Form der Materie, in der ihre Grundeigenschaft der Reflexivität selbstreflexiv wird: »bewußtes Sein« als »ein besonderer Fall von Reflexion«, da es die »Reflexion selbst zu reflektieren vermag« (ebd.: 69). Dialektik ist demnach sowohl Inbegriff des Wesens des Seins als auch das seiner adäquaten Erkenntnis. Die »Realdialektik« spiegelt sich in der »Begriffsdialektik« wider (vgl. ebd.: 180 ff.). Beide stehen in einem Bedingungsverhältnis, wobei die ontologische Dimension prioritär ist, sich aber erst in der dialektischen Darstellungsweise entschlüsselt. Die objektive Dialektik als Verfassung des Seins ist Voraussetzung der subjektiven Dialektik als Erkenntnisform und wissenschaftlicher bzw. philosophischer Methode (vgl. Holz 2015: 122 ff.). Materialistische Dialektik auf letztere zu reduzieren und nicht als Ontologie zu begründen, ist eines der Vorwürfe von Holz gegenüber der Kritischen Theorie (vgl. ebd.: 122; vgl. Holz 2005: 526). Diese kenne die Dialektik nur als negative und lasse sie somit in irrationalistische Begriffszerstörung abgleiten, die »immer nur ›Nein, nein!‹ sagen« könne, da sie »die prinzipielle und universelle, unbestimmte Negation«, die »Denkform der Anarchie« (Holz 2005: 109), sei.<sup>3</sup> Die Methode der Dialektik ist für Holz dem entgegen notwendig selbst immanent mit der Dialektik als Ontologie vermittelt, wie auch schon bei Aristoteles die logischen Bestimmungen nicht abgelöst sind von den rekursiv erschlossenen ontologischen Voraussetzungen wahrer Erkenntnis überhaupt, also von metaphysischer Reflexion auf die Bestimmungen des Seienden, die dieses überhaupt zu einem möglichen Gegenstand von Erkenntnis und somit auch von Erkenntnistheorie machen.

Die Totalität des Seienden ist der Zusammenhang aller reflexiven, in Wechselwirkung stehenden Momente, welcher zugleich in jedem einzelnen Moment perspektivisch enthalten ist, wie auch jedes Moment nur ein Moment des vorausgesetzten Ganzen ist (vgl. ebd.: 190 ff.): eine Einheit des Manigfaltigen »unter der Erhaltung der realen Pluralität der Substanzen« (ebd.: 198) und des vermittelten Gegensatzes, der zwischen Allgemeinem und Besonderem besteht. Das Besondere ist Moment des Allgemeinen in der Form, dass es zugleich das Gegenteil des Allgemeinen ist, auf das es aber notwendig selbst verweist, da es ihm als sein Anderes wesensmäßig inhäriert (vgl. ebd.: 418). Totalität ist auch für Holz das »Weltganze« (Kant 1968: B 434): das »Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis« (ebd.: B 446), der Inbegriff aller Erscheinungen, ihrer Verbindungen und ihres Zusammenhangs, die »Allheit« (ebd.: B 379) aller Phänomene. Als solche ist die Totalität der Welt für Holz zwar keineswegs wie für Kant eine bloß regulative Idee der Vernunft, wohl aber ebenfalls kein Gegenstand positiver Erfahrung und sinnlicher Anschauung. Zum spekulativen Schluss auf die Einheit des Ganzen wird das Denken nicht nur aus sich selbst heraus gezwungen, weil die Vernunft von jedem Bedingten immer weiter schreitet zu dem schlechthin Unbedingten, dem Absoluten (vgl. ebd.: B 380 ff.; B 601), sondern auch durch die praktische Erfahrung. Diese lehrt, dass jeder einzelne »Gegenstand nicht isoliert da ist, sondern in Zusammenhängen steht« (Holz 2015: 108), die ihn transzendieren und ebenfalls nicht empirisch erfahrbar sind und daher nur durch rationale Konstruktion erfasst werden können. Als solches ist der Ausgangspunkt der Idee der Totalität

---

<sup>3</sup> Dies trifft weder Adorno noch reflektierte Formen anarchistischen Denkens. Letzteres reduziert Holz auf Max Stirner (vgl. Holz 1976: 11 ff.), der gar zum »Archetyp« von Nietzsche, Sartre und Adorno, dem »Meister eines verschämten Anarchismus« (ebd.: 255), auserkoren wird. Der gesamte hegelianische Strang des Anarchismus, der von Bakunin ausgeht, scheint Holz unbekannt zu sein. In diesem herrscht kein, »anthropologisch« sich auf den ursprünglich guten Menschen stützender »moralisierender Ton« (ebd.: 259) vor, dessen Kritik utopisch-abstrakt ausschlägt und auf »Personalisierungen« (ebd.: 269) gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse gerichtet ist. Alle von Holz monierten Aspekte einer »abenteuerlichen Rebellion« gibt es zweifelsohne im Anarchismus. Ihn hierauf zu reduzieren, geht jedoch fehl und bleibt einem politisch vergifteten Zerrbild verhaftet (vgl. Wallat 2017: 134 ff.). Es sei hier nur auf die unpräzisen politischen Interventionen von Errico Malatesta verwiesen (vgl. Malatesta 2014), die ohne großen theoretischen und philosophischen Unterbau auskommen, und dennoch vieles von dem luzide inneranarchistisch kritisieren, was Holz in schlechter marxistischer Tradition zum Anarchismus-Popanz stilisiert.

die Erfahrung des Endlichen und Einzelnen, welches der Verstand sukzessive erfasst – bis hin zu der Grenze, wo diese Erfahrung durch die spekulative Vernunft transzendiert werden muss, um die Einheit der endlosen Kette der Begründungen und Verkettungen der Verstandeserfahrungen spekulativ-begrifflich einzuholen. Dieser Schritt ist als dialektisch-begriffliches Verfahren nicht zu verwechseln mit einer unmittelbaren Schau des Ganzen durch die Vernunft. Er ist vielmehr ein Prozess, der immer »von der Verstandesform der endlichen Bestimmungen eines Gegenstandes« (ebd.: 69) notwendig aus- und fortgehen muss, weil die Vernunft keine überrationale Form des Erkennens darstellt und keine unmittelbare geistige Schau des Seins selbst ist. Der derart begrifflich konstruierte Gesamtzusammenhang ist kein eigener positiver Gegenstand des Erkennens, da das Ganze nicht die Form eines einzelnen Gegenstandes hat, sondern die Verbindung und Einheit aller Gegenstände selbst ist, die auch das erkennende Subjekt umfasst. Diesem systematischen Wesen der Totalität als allein spekulativ denkbare Ganzes aller Erscheinungen und ihrer Beziehungen entsprechend – Holz spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich, explizit auch gegen Habermas' anti-ontologisches postmetaphysisches Denken gerichtet (vgl. ebd.: 47–50), von dem metaphysisch-spekulativen Charakter der materialistischen Dialektik (vgl. ebd.: 46 ff., 118 ff.; Holz 2015: 107 ff., 132 ff., 145 ff.)<sup>4</sup> –, ist auch die dialektische Erkenntnis und Darstellung nur als umfassendes System konzipierbar, das als Modell begriffen wird (vgl. ebd.: 118 ff.). Dieses leistet nicht die unmögliche Abbildung der »unendliche[n] Wirklichkeit«, sondern ist die rationale Konstruktion seiner Wesenselemente durch den »endliche[n] Verstand« in einem »endlichen Modell« (Holz 2015: 132; vgl. Holz 2005: 115 ff., 190 f.). Holz unterscheidet das metaphysische Modell des monistischen Materialismus sowohl von der Statik metaphysischer Systeme als auch explizit von Adornos Modellbegriff, der als »Verbindlichkeit ohne System« (AGS 6: 39) von Holz als Selbstaufgabe der Philosophie zum Gedankenspiel kritisiert wird (vgl. Holz 2005: 116). Materialistische Dialektik ist für Holz dementsgegen notwendig Systemphilosophie, da die Wirklichkeit selbst »Systemcharakter[s]« (ebd.: 104) hat; jene spiegelt diesen wider.

Das Problem, vor dem ein materialistisches Weltmodell steht, resultiert aus dem Sachverhalt, dass die Totalität unabgeschlossen und offen ist, da ihr primärer Seinsmodus der der Bewegung und der universellen Wechselwirkung ist. Der »dialektische Materialismus« ist daher zwingend selbst ein »>offenes System« (ebd.: 101), was Holz' Konstruktion vor zwei zentrale Herausforderungen stellt. Einerseits muss das spekulative Modell »berücksichtigen, daß das Ganze sich in Bewegung, Veränderung befindet, und daß die Veränderungen nicht mechanisch linear verlaufen, sondern in einem universellen »feed back« aufeinander abgestimmt sind. Hinzu kommen – wenigstens in unserer Menschenwelt – noch die Einflüsse, die von zweckgerichtet handelnden Individuen ausgehen und die Rückkoppelungsbeziehungen zusätzlich verändern.« (Holz 2015, 70 f.) Andererseits ist, was direkt hiermit zusammenhängt, die Totalität zwar zu »jedem beliebigen Zeitpunkt t ein vollständiges System von Wirklichkeit« (ebd.: 89), wäre ihr Begriff sich doch sonst selbstwidersprechend. Weil es aber ihr Wesen ausmacht, die unendliche prozessierende Wechselwirkung aller ihrer (materiellen) Elemente – der »unendliche Seinsgrund« (Holz 2005: 454) – zu sein, ist ihrer Wirklichkeit die Kategorie der Möglichkeit (des Neuen) ontologisch eingeschrieben, da die Resultate des Wirkungszusammenhangs unabgeschlossen sind und sich die Kombinationsmöglichkeiten progressiv-akkumulierend aus

---

<sup>4</sup> Holz unterstreicht, dass der Materialismus eine spekulative Idee ist und metaphysischer Annahmen bedarf: »In einer materialistischen Philosophie hingegen ist die materielle Vielheit der Seienden dem Denken vorgegeben; ihre materielle Einheit kann nicht durch ein angeborenes Apriori der Vernunft gesichert sein, aber auch nicht durch die ja prinzipiell unabschließbare Erfahrung. Der Materialismus kann den Gegenstand der spekulativen Metaphysik – die Totalität, den Gesamtzusammenhang – nicht eliminieren, ohne sich als Philosophie aufzugeben, er muß aber die Vergegenwärtigung dieses nicht-empirischen Gegenstandes anders als dogmatische Metaphysik, die Kant destruiert hatte, vollziehen.« (Holz 2015: 121; vgl. ebd.: 107–109, 131 ff. 140, 144)

sich selbst heraus entfalten (vgl. Holz 2015: 88 f.); von einem Außen kann der Totalität *per definiti- onem* nichts Neues zukommen. Die Schwierigkeit, vor der materialistische Dialektik hierbei steht, ist die Verknüpfung des real-existierenden Ganzen mit seinem offenen Bewegungscharakter (vgl. ebd.: 55 ff.; 78 ff.). Dieser setzt voraus, dass das »Mögliche« und die »Möglichkeit« selbst »eine Art der Wirklichkeit« (Holz 2005: 450) sind und somit auch im Denken widergespiegelt werden können, bliebe doch sonst die Fähigkeit des Denkens zur Antizipation und Phantasie unerklärlich (vgl. ebd.: 437–441). Eine »Theorie der Modalitäten«, die den Realitätsstatus der Möglichkeit erfasst (vgl. ebd.: 442 ff.), ohne den keine Bewegung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft auch nur denkbar wäre, ist folglich das »Herzstück einer materialistisch-dialektischen Ontologie« (ebd.: 438), von dem aus auch der »Impuls Bloch« (Holz 2015: 80 ff.) im Denken von Holz herrührt: »Die Welt muß also eine prozessuale, materiell-extensionale, unendliche sein, ein ›offenes System‹, damit in ihr Sein im Modus der Möglichkeit vorkommen kann.« (Holz 2005: 450) Ihre »logische[n] Form« ist die dialektische »Identität von Identität und Nicht-Identität«, welcher die »modale« Form der »Wirklichkeit von Wirklichkeit und Möglichkeit« (ebd.: 531) entspricht, die sich temporal-material im Prozess der Entwicklung der Materie verwirklicht. Diese Wirklichkeit der Möglichkeit ist nicht mit der »Beliebigkeit« (ebd.: 457) von Entwicklungen oder einem regellosen Chaos wahlloser Möglichkeiten zu verwechseln. Vielmehr ist die offene Totalität ein durch bestimmte Negation systemisch angetriebener Prozess der Widerspruchsentfaltung zu immer neuen, komplexeren Ordnungen, der sich an der (In-)Kompossibilität von Wirklichkeit werdenden Möglichkeiten entzündet (vgl. ebd.: 455 ff.), da auf Dauer in einer Ordnung nur jene Möglichkeiten Wirklichkeit werden können, die sich nicht substantiell widersprechen.

Materialistische Dialektik geht als Systemphilosophie die alten, unabgeholten Fragen der Metaphysik »vom Subjekt her« (ebd.: 45) an, dessen erkenntniskritischer Status nach Descartes und Kant auch für Holz nicht wieder abstrakt negiert werden kann (vgl. ebd.: 55 ff.), ohne dem Verdacht ausgesetzt zu werden, eine »unkritische und zulässige Objektivierung der Subjektivität des Weltverhältnisses vorzunehmen« (ebd.: 185): »Dialektik ist die Ontologie nach der transzendentalphilosophischen Wende« (ebd.: 44). Sie ist eine »Reflexionstheorie« (ebd.: 527), welche die »transzendental-subjektiven« und die »realistisch-objektiven« (ebd.: 529) Elemente der Erkenntnis verbindet, was die Widerspiegelungstheorie als Ontologie leisten soll. Gleichwohl geht es Holz explizit um die Aufhebung der als »radikalen Subjektivismus« (ebd.: 183) kritisierten modernen Priorität der Erkenntnistheorie, da diese in all ihren Varianten »am Realismusproblem gescheitert« (ebd.: 185) sei. Was auf dem Programm steht, ist demzufolge die materialistische »Umkehrung« der idealistischen »Umkehrung« (ebd.: 24) des naiv-realistischen Alltagsdenkens auf der Grundlage der modernen Erkenntniskritik. Die Umkehrung der Umkehrung ist selbst »eine Vernunftleistung«, eine gesteigerte »Reflexion-in-sich der Vernunft« (ebd.: 242). Gegenüber dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus und seinen Aporien (vgl. ebd.: 505 ff.) versucht Holz die Äquivalenz der Logizität des Denkens und des Seins zu belegen, ohne den subjektiven, konstruierenden Faktor zu leugnen, der gerade auch konstitutiv für die moderne experimentelle Naturwissenschaft ist (vgl. ebd.: 504, 507 ff.). Denken und Sein sind zwar die zwei unterschiedenen »Seinsmodi Idealität [...] und Materialität« (ebd.: 514), die beide aber eine, sich in einander spiegelnde Einheit der sich reflexiv entfaltenden Materie darstellen. In dialektischer Perspektive darf weder das »Denksubjekt autonom außerhalb« des »Seinsverhältnis« (ebd.: 513) gestellt noch Denken und Sein identisch gesetzt werden, was die denkunabhängige äußere Welt zum Schein machen und in den absoluten Idealismus führen würde. Der »Abstand zwischen Begriff und Sache«, der das »Seinsverhältnis« Erkenntnis kennzeichnet, muss folglich genauso festgehalten werden, wie der Sachverhalt, dass der sich als Erkenntnis

darstellende Abstand nicht kontingent ist, sondern das »Korrelat der gemeinten Wirklichkeit« (ebd.: 513) darstellt, auf das sie sich bezieht. Wie Adorno bestimmt auch Holz diese Einheit als durch die Präponderanz des Objekts charakterisierte: »Der Spiegel ist funktional abhängig von den Dingen«, von denen er selbst eins ist, »die unabhängig von ihm sind.« (ebd.: 518) Der Spiegel als Metapher des Bewusstseins »kann nie etwas anderes sein als Spiegel von etwas«, das zugleich seine Objektivität wie auch seine (begrenzte) Perspektivität konstituiert (vgl. ebd.: 517 f.). Die »logische Struktur« als die »spiegelbildliche Umkehrung der ontischen Struktur« ist begründet »in der ontologischen Universalität des Reflexionsverhältnisses«, womit die »>transzendente Reflexion« aus ihrem epistemologischen Subjektivismus befreit wird und ihre »materialistische Begründung« (ebd.: 520 f.) erfährt. Diese spekulative »Aufhebung der Priorität der Subjektivität« hat seine empirische Erfahrungsgrundlage in der menschlichen »Praxis« (ebd.: 521). Die bewusste gegenständliche Tätigkeit ist die ursprüngliche Erfahrung, eine »Seinsgewißheit, die empirisch der transzendentalen Gewißheit des *cogito* vorhergeht.« (ebd.: 521) Das aktive, Zwecke setzende und verfolgende Subjekt der Praxis macht die Erfahrung mit der gegenständlichen Welt. Die materiell-ontologische Konstitution dieser begründet die Selbstreflexion des Subjekts auf die Bedingungen der Möglichkeit von Praxis. Die Erkenntnis erfährt sich hierbei als abhängig und bestimmt durch die Verfassung der Objekte, die das Subjekt jedoch weder in der materiellen Praxis noch in der Erkenntnis determinieren und auf den Status der abbildenden Passivität restringieren:

*»Die Praxis zeigt uns evident, daß unsere Erkenntnis von den Dingen (und Sachverhalten) bestimmt wird, und nicht die Dinge und Sachverhalte durch unsere Erkenntnis. Weil wir aber, als handelnde Wesen in der Welt, selbst aktive Momente der sich entwickelnden Sachverhalte sind, ist die Objektivität des Subjekts nicht einfach eine durch den Zusammenhang (die Umstände) determinierte, sondern ein in die Zusammenhänge eingreifender >subjektiver Faktor.« (ebd.: 521)*

Objektive Erkenntnis ist für Holz' materialistische Dialektik *a priori* möglich, weil es keinen Hiatus zwischen Subjekt und Objekt gibt, sondern es sich bei Erkenntnis um eine reflexive Selbstbespiegelung der Materie handelt. Dies begründet für Holz den Primat der Ontologie vor der Epistemologie. Genauer gesagt, erweist sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis selbst als eine ontologische (vgl. ebd.: 502 ff.). Das »Erkenntnisverhältnis als das Verhältnis des Denkens zum Sein« ist »kein Gegenstand der Erkenntnistheorie« (ebd.: 512). Es ist dieser immer bereits materiell vorausgesetzt. Auch wenn zwischen Denken und Sein eine materielle, sich selbst unterscheidende Einheit besteht, ist die mögliche Objektivität von Erkenntnis jedoch von dem, für den endlichen Verstand unmöglichen »Entwurf eines *Abbilds* der unendlichen Welt« (Holz 2015: 132; vgl. Holz 2005: 52 f., 130 ff.) zu unterscheiden, zumal die (partikulare) Widerspiegelung nie mit dem Gespiegelten identisch sein kann (vgl. ebd.: 93 ff., 132 f., 137–139). Von der »simplen gnoseologischen Abbild-Theorie« (Holz 2005: 189; vgl. ebd.: 265, 355, 502 f.) grenzt Holz seine spekulativ-materialistische Widerspiegelungstheorie daher auch explizit ab. Mit ihr gesetzt ist ein Begriff objektiver Wahrheit. Diese ist prinzipiell mittels bestimmter Negation erkennbar, weil das »Falsche« selbst »Moment der Wahrheit« ist: »Wahrheit ist ein Reflexionsmodus, der in der wechselseitigen kritischen Bestimmung der >falschen Meinungen< entspringt.« (Holz 2015: 60; vgl. ebd.: 109) Die Wahrheit wird aber immer nur von einem je spezifischen subjektiven und endlichen Reflexionspunkt erkannt. Dieser spiegelt zwar die Sache selbst, aber eben nur aus seiner begrenzten Perspektive (vgl. Holz 2005: 355), womit auch der Irrtum sich nicht als willkürlicher oder zufälliger Fehler erweist, sondern selbst ontologisch aus einer spezifischen Perspektive der Widerspiegelung erscheint, die für sich



falsch, an sich aber begründet ist (vgl. ebd.: 264). Die Wahrheit der Widerspiegelung, die Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit bezeichnend, bleibt somit zwingend relativ in Bezug auf das Absolute, das gleichermaßen die Gesamtheit und die Vermittlung aller unüberschaubaren einzelnen Reflexionspunkte wäre:

*»Die Universalität der Spiegel-Relation als Beziehung von jedem auf alle drückt die Einheit der Vielen als Zusammenhang [...] aus. Aber mehr noch als das: Indem die Bedingtheit jedes Einzelnen durch das Ganze als ein ›Ausdrücken‹ oder ›Widerspiegeln‹ gefaßt wird, bekommt jedes Einzelne die Funktion, das Ganze darstellend in sich zu entfalten, so daß jedes Einzelne (wie auch immer verkleinert, verzerrt, getrübt, verworren) an sich selbst das Ganze vermittelt erfahrbar macht. Der Gesamtzusammenhang ist uns, wenn auch nicht bewußt reflektiert, mit der Gegebenheit des Einzelnen immer schon gegenwärtig. Die Konstruktion des Modells, also des Widerspiegelungstheorems, ist nichts anderes als die Verdeutlichung dieses Sachverhalts. Zugleich gibt das Modell die Grenze der Verdeutlichung an, insofern jeder Spiegel das Ganze nur perspektivisch auszudrücken und zu enthalten vermag.« (Holz 2015: 109, vgl. ebd.: 58–60; 138 f.; Holz 2005: 53, 56, 156)*

Da das Ganze substantiell unabgeschlossen ist, ist auch die absolute Wahrheit nicht fertig gegeben, sondern nur als und im Prozess erkennbar. »Geschichtlichkeit« wird daher zu einem konstitutiven »Moment der Spekulation selbst« (Holz 2005: 237) und Ontologie zur »Konstitutionslehre der Geschichtlichkeit des Seins« (ebd.: 530) in all seinen Gestalten. Diese Geschichtlichkeit des Seins impliziert epistemologisch keine unendliche Annäherung im skeptischen Sinne einer *a priori* vergeblichen Mühe, wohl aber eine konstitutiv geschichtliche Vermittlung allen Wissens und jeder endlich-begrenzten Erkenntnis (vgl. ebd.: 98, 152 f., 159 f., 530). Diese muss in Hinsicht auf das Absolute unabgeschlossen und relativ bleiben, ist aber bezüglich ihrer objektiven Geltung und ihrer durch das Denken erschließbaren Voraussetzung nicht relativiert (vgl. ebd.: 156–159). Die unendliche »Perspektivität der Repräsentationen von Welt« (ebd.: 159) ist unaufhebbar, ihre Relativität aber immer zugleich bezogen auf ein nicht-relatives Ganzes, von dem sie ja überhaupt nur eine Relation darstellt (vgl. ebd.: 53). In der sich geschichtlich wandelnden Relation vom Erkennenden und Erkannten wandeln sich demgemäß die Begriffe zugleich dadurch, dass sie den historischen Wandel des Objekts reflektieren und sich verändernden Interpretationen unterliegen, die abermals einen Wandel der Perspektive ausdrücken (vgl. ebd.: 154). Die »absolute Geltung erster logischer Prinzipien« (ebd.: 57) ist hierzu allerdings unhintergebar und die Grundbegriffe der Dialektik wie »Identität und Anderssein, Affirmation und Negation, Bedingung und Bedingtes besagen zu allen Zeiten dasselbe.« (ebd.: 148) Dies wird nicht per Denk-Dekret transzendental (voraus-)gesetzt (vgl. ebd.: 167 f., 255–258), sondern reflektiert das Sein selbst, welches in allem Werden und aller Veränderung »Konstanten« aufweist, ohne die Veränderung nicht einmal denkbar wäre und die einem »ontologischen Kontinuum« (ebd.: 168) entspringen; »bei aller internen Bewegung und Veränderung *in* der Welt« muss doch »die Welt *im ganzen* von ununterbrochener Dauer sein, sonst wäre sie nicht das Ganze, sondern hätte sie gegenüber eine Nicht-Welt, ein Nichts« (ebd.: 170). Das »Werden der Welt« betrifft also ihre »partikulären Gestaltung[en]«, während sie als »Absolute« das »Sein« (ebd.: 170) selbst ist.

Holz konstruiert in diesem Zusammenhang eine »Apriorität in dialektisch-materialistischem Sinn« (ebd.: 248 ff.). Kant habe zwar die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nachweisen können, die aller Erfahrung vorausgehen, er konnte dies aber nur, wie schon Nietzsche feixte, indem er ein »obskures« subjektives Vermögen konstruierte, dessen Beziehungsfähigkeit zur Objekt-Welt

ungeklärt ist bzw. »eine versteckte ontologische Voraussetzung« (ebd.: 250) impliziert.<sup>5</sup> Die »erkenntnistheoretisch-transzendentalphilosophische« Konstruktion von Apriorität und Erkenntnis ist daher genauso zu überwinden, wie die »ontologisch-identitätsphilosophische« (ebd.: 253) des (absoluten) Idealismus, welche das Objekt im Subjekt aufgehen lässt und die äußere materielle Welt negiert. Für Holz kann der Ausweg aus diesen Aporien der Tradition nur darin bestehen, das »Erkenntnisverhältnis« selbst »als ein Seinsverhältnis« (ebd.: 253) zu verstehen, in welchem die Dualität von Subjekt und Objekt durch einen sich universell reflektierenden und auf einander einwirkenden Substanzen-Zusammenhang aufgehoben ist (vgl. ebd.: 254). In diesem geben sich Subjekt und Objekt als unterschiedliche Perspektiven, nicht aber als entgegengesetzte Entitäten zu erkennen: »Die Gesetze des Denkens sind die Gesetze des Zusammenhangs der Seienden, also der Natur.« (ebd.: 562) Die Apriorität der Kategorien, die »keine willkürlichen oder bloß subjektiven Denominationen« sind, sondern die kategorisierte »Seinsform« im Spiegel des Begriffs »enthält« (ebd.: 603; vgl. Holz 2011d: 125 ff.), begründet die Möglichkeit von Erkenntnis. Diese stammt aus der »Erfahrung der Erfahrung« (ebd.: 256), das heißt der vorausgesetzten »Gegenständlichkeit der Erfahrung« (ebd.: 257), die ontologisch zu begreifen ist, und nicht als ein unerklärliches Vermögen des Verstandes gesetzt werden kann (vgl. ebd.: 262 f.):

*»Ein absolutes Apriori ist das Verhältnis von Denken und Sein dergestalt, daß das Denken eine Vielheit von Gegenständen hat und jeden Gegenstand als identischen festhält. Das Apriori ist also die Erkenntnisrelation selbst als Seinsrelation samt ihrer materialiter gegebenen Formbestimmtheiten. Diese sind aus der Struktur von Erfahrung selbst [...] abzulesen«. Dieses Ablesen geschieht im Denken des Denkens, oder der Erfahrung der Erfahrung, die apriorischen Kategorien werden in re, nicht ante rem gefunden.« (ebd.: 258; vgl. Holz 2011d: 164)*

Durch die materialistische »Reflexion der Erfahrung« wird die »Apriorität der Elemente der Erfahrung« (ebd.: 261 f.; vgl. ebd.: 260) gesetzt. Diese bestimmt Holz dahingehend, dass sie sich zu erkennen geben (vgl. ebd.: 259 f.) als (a) denkendes und erfahrendes Ich (Subjekt/Subjektivität), (b) die Mannigfaltigkeit äußerer Gegenstände (Objekt/Objektivität) und (c) ihr relationaler Zusammenhang (Totalität), der die Dualität von Subjekt und Objekt aufhebt. Dies wird durch die »Reflexion der Erfahrung der Erfahrung, mithin im Denken des Denkens« (ebd.: 260) spekulativ erkannt. Holz schreibt hierbei Marx' Begriff der gegenständlichen Tätigkeit und des gegenständlichen Wesens einen

<sup>5</sup> Ähnlich argumentiert auch Haag (vgl. Haag 2005: 84 ff.; Haag 2012: 101 ff.), dessen Schriften Holz scheinbar nicht gekannt hat. Diese widersprechen am deutlichsten der Behauptung, Kritische Theorie sei Nominalismus und Soziologismus. Zugleich nähren sie aber auch den (nicht nur Holz'schen) Verdacht einer theologischen Restsubstanz Kritischer Theorie. – Ferner sei auf den luziden Aufsatz über *Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs* von Günther Mensching verwiesen. Auch dieser widerlegt nicht nur das von Holz gestreute Nominalismusgericht über die Kritische Theorie. Er bringt auch den zentralen Kritikpunkt an der epistemologischen Widerpruchstheorie auf den Begriff: »Soll der Begriff [...] das bloße Abbild eines an sich bestimmten Gegenstandes sein, so werden diesen die Kategorien, unanschauliche Wesensbegriffe, so immanent gesetzt, daß sie sich in den Begriffen der Theorie abbilden lassen. Die Differenz zwischen anschaulicher Erscheinung und deren unanschaulichem Gesetz, dem Wesen, welche eine Ausgeburt metaphysischer Phantasie sein sollte, erweist sich als unerkannte Voraussetzung dieser Version des Empirismus. Soll der Begriff nicht das Abbild im Sinne verkürzender Registrierung der Erscheinungen sein [...], sondern deren objektives Gesetz widerspiegeln, so gerät der Gegenstand zur bloßen Verdoppelung der Kategorien, der Reflexionsbegriffe; denn anders als in diesen ist die angeblich denkunabhängige Bestimmtheit des Gegenstandes nicht zu bezeichnen. Das automatische Begründungsverhältnis zwischen dem an sich bestimmten und ontologisch ersten Gegenstand und dem Verstand als dem Medium seiner Abbildung kehrt sich dabei unversehens um: der Verstand reproduziert in den Begriffen nur seine eigenen vorgängigen Projektionen, die er dem Gegenstand als deren Wesen imputiert hatte.« (Mensching 1983: 66) Siehe ferner auch Menschings große Studie zur Genese des modernen Denkens im Mittelalter, die die Aporien des Nominalismus klar herausarbeitet (vgl. Mensching 1992). Der Hinweis darauf, dass Holz auch diese wegweisende Arbeit nicht rezipierte, dient nicht dem unredlichen Aufzählen akzidenteller Rezeptionsmängel; kein Mensch kann alles rezipieren, was jeweils von Belang ist. Holz' wiederholt aber derart hartnäckig seine Kritik an der Kritischen Theorie, deren fragwürdige Globalurteile sich eben einer selektiven, sachlich falschen Interpretation verdanken, die auf Basis einer tiefergehenden Rezeption klassischer Kritischer Theorie nicht möglich gewesen wäre – es sei denn es ginge nicht um immanente Kritik, zu der Holz stellenweise durchaus seinen Beitrag leistet, sondern um weltanschauliche Verdammung.

ontologischen Charakter zu, der es erlaubt nicht hinter die moderne Wende zum Subjekt zurückzufallen, wohl aber dessen Hybris durch die Reflexion auf Praxis zu entkommen (vgl. ebd.: 367 ff.; 388 ff.). Arbeit macht die »Besonderheit des Naturwesens Mensch gegenüber allen anderen Naturwesen« (ebd.: 369) aus. Arbeit, die gleichursprünglich wie die »primordiale[n]« (ebd.: 581) Sprache sei (vgl. ebd.: 374 f., 581–583), gestaltet bewusst und nach selbstgesetzten Zwecken die Natur um und produziert derart eine »zweite Natur«: »Kultur« (ebd.: 600) als Natur in anderer Potenz, was ein »qualitativer Sprung in eine neue Seinsregion« darstellt, in der durch »Reflexion der Reflexion« ein reflektiertes »Verhalten« möglich ist, was nichts anders als der »ontologische Grund der Freiheit« (ebd.: 598; vgl. ebd.: 596) sei. Durch bewusste Praxis hebt sich der Mensch von »seiner Natur-Basis« ab und zwar so, daß er zwar durchaus noch auf ihr gründet, sich zugleich ihr aber auch entgegensetzen vermag. Derart wird er vom »Naturwesen zum geschichtlichen Wesen« (ebd.: 375). Dieses schafft die »Kultur« als diejenige Lebensform, in der sich das menschliche »Naturwesen verwirklicht« (ebd.: 387). Hierbei errichtet es ein gesellschaftliches, historisch sich in verschiedenen Produktionsweisen entwickelndes »System der Bedürfnisse« (ebd.: 596) durch die Verfolgung von Zwecken.

Dieser gesellschaftlich-geschichtliche Aspekt ist allerdings nur die eine Seite von einem »zweifache[n] Reflexionsverhältnis« (ebd.: 371). Der Mensch bleibt nämlich nicht nur als praktisch-tätiges Subjekt ein Naturwesen, das den Naturzusammenhang nicht verlässt, sondern er selbst ist als solches Natur-Subjekt zugleich nichts anderes als die Selbstreflexion der Natur. Nicht nur spiegelt und bearbeitet der Mensch die Natur, sondern zugleich auch die Natur im Menschen sich selbst. Die Widerspiegelung ist, wie Holz mehrfach kategorial festhält, als mechanistisch-lineare Beziehung an sich falsch verstanden, da es tatsächlich ein wechselwirkendes universelles Reflexionsverhältnis darstellt, in dem das Gespiegelte immer zugleich auch ein Spiegelndes ist (vgl. ebd.: 533 f., 594). Erkenntnis kann daher auch kein passives Abbilden von Objekten sein. Im Menschen setzt sich die Natur sich selbst entgegen und begründet somit eine Einheit der Gegensätze, aus der der Mensch mitsamt seiner »Sonderstellung« (ebd.: 379) nicht herausfällt, sondern gleichsam Natur mit besonderer Reflexionspotenz ist. Natur tritt »durch den Menschen zu sich selbst in ein Verhältnis« und ist damit nicht weniger als das eigentliche »Subjekt« (ebd.: 371), welches im Menschen zum Selbstbewusstsein kommt. Die Arbeit ist demzufolge auch nicht ein »Merkmal der Subjektivität, ein »Vermögen« des Subjekts« (ebd.: 372). Diese Vorstellung wäre nicht materialistisch, sondern nach wie vor subjektivistisch-transzendentalphilosophisch. Sie sitzt dem Schein auf, dass die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, durch die praktische Tätigkeit »erzeugt« wird, womit die dialektische »Einheit der Gegensätze« wieder in eine in den Idealismus führende »Dualität« (ebd.: 385) zerfällt. Die Arbeit ist nicht der *Grund* des zweifachen Reflexionsverhältnisses von Mensch und Natur, in dem die Natur das übergreifende und umfassende Moment ist. Sie ist vielmehr ihr »Ausdruck« (ebd.: 372). Arbeit ist daher auch nicht der Grund des »gattungsgeschichtlichen Ursprung[s]« des Menschen, sondern allein bestimmendes Moment »für die *Geschichte* des Menschen« (ebd.: 374). Der monistische Materialismus vertritt keine Arbeits-, sondern eine Naturontologie, in der die Arbeit zu einer Potenz der Natur selbst wird: »Das besondere Wesen der Arbeit ist von der Naturgeschichte her zu entwickeln, und nicht umgekehrt die Naturgeschichte durch den Begriff der Arbeit zu erschließen« (ebd.: 382). Die »Anthropogenese« sei daher ausgehend von Engels »tief genug in der Naturgeschichte« (ebd.: 388) zu verankern und die »Menschheitsgeschichte« ihrem Wesen nach nur als »eine unterschiedene Art der Naturgeschichte« (ebd.: 385) adäquat zu begreifen, wenn nicht in idealistische Positionen zurückgefallen werden soll. Diese materialistische Kritik der Arbeitsmetaphysik (vgl. ebd.: 385 f.) fundiert Holz in einem monistischen Prozess-Naturalismus, in

dem sich die Materie dem Menschen zur Selbstbewusstwerdung derart bedient, wie es der absolute Idee Hegels mit der Natur spiegelverkehrt vorexerziert hatte.

Das dialektische Denken, in dem sich diese Natur der Natur selbstreflexiv widerspiegelt, besitzt zwar offensichtlich einen spekulativen Charakter. Als materialistisches ist es aber konstitutiv an empirische Erfahrung, dem »Ursprung aller unserer Erkenntnis« (ebd.: 243), gekoppelt, die gleichwohl nicht identisch mit Positivismus ist. Materialistische Dialektik ist keine (empirische) Wissenschaft, sondern (eine aufgehobene) Gestalt der Philosophie, wie Holz auch in seiner Interpretation der materialistischen Dialektik von Engels herausstellt (vgl. Holz 2011b: 408 ff.). Das spekulativ-dialektische Weltmodell der materialistischen Philosophie muss von dem besonderen wissenschaftlichen Wissen ausgehen und auf dieses zurückbezogen sein. Die materialistische Dialektik und ihr metaphysisches Welt-Modell sind weder unabhängig von positiver Erkenntnis noch diesem dogmatisch vorgeordnet, »keine Überwissenschaft vom Ganzen [...], sondern eine Metatheorie über die mögliche Konstruktion des Ganzen vom Boden des wissenschaftlich gesicherten Wissens aus.« (Holz 2015: 58). Der dialektische Zentralbegriff der Totalität ist zwar spekulativ, weil die »Idee des Gesamtzusammenhangs« nur »denkbar« und »nicht erfahrbar« (ebd.: 108) ist. Er ist aber nicht erfahrungsfrei. Der Totalitätsbegriff ist in dieser Hinsicht, wie bereits beschrieben, Resultat der Selbstreflexion der Vernunft, die in einen infiniten Begründungsregress gerät, wenn etwas durch (s)einen zureichenden Grund erklärt werden soll (vgl. Holz 2005: 11 f., 73 ff., 120 f., 243–246). Die Kette der Voraussetzungen eines jeden Seienden ist empirisch uneinholbar und führt die endliche, auf sinnliche Erfahrung gründende Verstandeserkenntnis »nur immer wieder zu neuen Begründungsbedürftigem.« (Holz 2015: 107) Zudem ist der Begriff der Totalität auch noch in anderer Hinsicht logisch zwingend. Gibt es Etwas (und Verschiedenes), so bildet dessen Summe notwendig ein alles umfassendes Ganzes, würde es sonst doch noch Etwas neben dem Seienden geben, was wieder als in der Totalität enthalten gedacht werden müsste. Der Zusammenhang alles dessen was ist, kann folglich »nicht nicht gedacht werden« (Holz 2005: 73): »Das Ganze ist das Absolute, denn es hat weder einen Grund (es ist das Erste, denn außer ihm ist nichts, sonst wäre es nicht das Ganze), noch hat es im Denken eine Bedingung (die ihm vorgehen müßte). Die einzige Bedingung des Ganzen (wenn es keine leere Menge sein soll [...]) liegt in ihm selbst und ist also eine intrinsische, nämlich die Beziehung der Elemente des Ganzen aufeinander (sonst wäre es kein Ganzes).« (ebd.: 73 f.)

Diese Idee des Gesamtzusammenhangs ist jedoch nicht allein Resultat der Spekulation der Vernunft, sondern gleichermaßen durch empirische praktische Erfahrung motiviert, die auf die universelle (Wirk-)Verbindung und den Zusammenhang aller ihrer möglichen Gegenstände bereits virtuell in jedem Einzelnen und seinen mannigfaltigen Verbindungen trifft (vgl. Holz 2015: 108, 148). Die Vernunftidee der transempirischen Totalität der Welt ist demnach keinesfalls ein metaphysisches »Scheinproblem« (ebd.: 108), nur weil diese empirisch nicht ausweisbar ist und sich somit der »Erfahrung endlicher Wesen« (ebd.: 107) notwendig entzieht. Für den Theorie-Status der materialistischen Dialektik bedeutet dies, dass sie, wie Holz in Anschluss an Engels ausführt, eben »keine besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang [ist; HW], denn dieser ist eben nie als ein einzelnes Objekt einer bestimmten Wissenschaft gegeben. Wohl aber ist der Gesamtzusammenhang die Voraussetzung jeder Wissenschaft« (ebd.: 108). Dieser entspringt nicht »verallgemeinernder Resumierung der Erfahrung«, sondern der spekulativen »Konstruktion« (ebd.: 109). Diese gibt »die Regeln für die Darstellung des Unendlichen in einem endlichen Modell«, das den »infinite[n] Prozeß der Herstellung der Einheit des Mannigfaltigen« (ebd.: 109) begrifflich erfasst. In diesem Sinne versteht Holz materialistische Dialektik als auf den positiven Wissenschaften aufbauende und durch die

gesteigerte Selbstreflexion der Vernunft angetriebene »*Erneuerung der spekulativen Philosophie*« (ebd.: 145), die das Erbe traditioneller Metaphysik dialektisch antritt und Ontologie nach der Wende zum Subjekt ist.

## **Die konstitutive Nichtidentität (in) der Subjekt-Objekt-Dialektik bei Adorno**

Mit der ontologischen Kritik des philosophischen Subjektivismus ist eine zentrale Differenz zu Adornos materialistischer Dialektik markiert. Diese versucht zwar ebenfalls den idealistischen »Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen« (AGS 6: 10). Sie ist aber zugleich Dialektik im und als »Bewußtsein der Nichtidentität« (ebd.: 17)<sup>6</sup>, was Holz' Monismus kategorisch (als nicht materialistisch) ausschließt. Adornos materialistische Dialektik partizipiert an einer konstitutiven Ambivalenz in Kants Transzendentalphilosophie, die gerade nicht, wie Holz unterstellt, einseitig in Richtung subjektiven Idealismus ausschlägt. Nicht nur Kants deontologische Moralphilosophie, die Idee der Autonomie, ist zentral für die Kritische Theorie, sondern gerade auch jener, von Holz konsequent übergangene Aspekt seiner Erkenntniskritik, der anti-idealistisch ist und eine immanente Beziehung zum Materialismus aufweist, die auf die »Grenzen« (Marx) der Dialektik verweist und die absolute Vermittlung als sich selbst vermittelndes Absolutes kritisiert. Einerseits wird dem erkennenden Subjekt eine konstitutive Funktion in der Subjekt-Objekt-Beziehung zugesprochen. Es nimmt eine aktive Rolle ein, die dem Objekt gegenüber eine »Gesetzgebungsmacht« und Autonomie innehat, die dem materialistischen Monismus unbekannt ist bzw. von diesem als idealistische Illusion gebrandmarkt wird. Andererseits hält Kant die absolute Unverfügbarkeit und das Vorausgesetzsein der äußeren Welt gleichsam proto-materialistisch fest. Die äußere Welt ist weder komplett praktisch zu bewältigen noch ihrem Wesen nach zu erkennen, weil ein unüberbrückbarer Hiatus zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Materie, zwischen Sein und Bewusstsein, zwischen Denken und Gegenstand besteht. Das Subjekt ist gleichermaßen autonomer wie auch begrenzter, weil es real aus dem Monismus der Materie ausgebrochen ist, ohne sie jedoch restlos beherrschen zu können. Die Materie ist zum einen nicht die Schöpfung des Subjekts, welches zum anderen selbst ein Teil des universellen materiellen Zusammenhangs bleibt, der transzendiert, nicht aber überwunden wird. Der Mensch als Subjekt ist kein Geistwesen, sondern im Grunde das, was seine klassische Wesensbestimmung korrekt bezeichnet hat: ein vernunftbegabtes Sinneswesen, das die Immanenz der Naturkausalität überwinden kann, ohne deswegen aus dem Naturzusammenhang als dessen Anderes herauszufallen. Freiheit ist vielmehr auf die Möglichkeit der Vergegenständlichung angewiesen, deren Voraussetzung eine naturgesetzlich bestimmte Objektwelt ist. Das menschliche Freiheitsvermögen ist, zugespitzt formuliert, mit einer unüberwindbaren ontologischen Fremdheit erkaufte, während in Holz' Monismus die Autonomie des Subjekts Schein bleibt und dieses doch zugleich, als nur besondere Erscheinung der Objektwelt, sich diese in einem qualitativ anderen Maße aneignen und sich gleich machen kann, als es in einem Materialismus der Nicht-Identität der Fall ist.

Adornos materialistische Dialektik nimmt die Ambivalenz der Kantischen Transzendentalphilosophie und ihrer Dichotomien motivisch auf, reproduziert sie aber keineswegs einfach, sondern gibt ihr mit

---

<sup>6</sup> Zum Begriff des Nicht-Identischen als Zentralbegriff von Adornos Dialektik, der von der Erkenntnistheorie bis zur Sozialpsychologie reicht, vgl. Wallat (2009: 523 ff.); dort auch weitere Literatur so wie problematische Aspekte, die hier zugunsten dessen vernachlässigt werden, was seine Geltung ausmacht.

der »zweite[n] kopernikanische[n] Wendung« (AGS 10.2: 746), der materialistischen der Präponderanz des Objekts, einen spezifischen Dreh, der Holz' wiederholt vorgebrachten Vorwurf des Nominalismus der Kritischen Theorie widerlegt; Adornos *Negative Dialektik* sei gar dessen zeitgenössisch »vorgeschiebteste Position« (Holz 1990b: 867). Das Subjekt wird von Adorno als erkenntniskonstitutiv festgehalten, als konstituierende Macht jedoch als idealistische Hybris kritisiert. Alle Erkenntnis geht durch das Subjekt und ist vermittelt durch seine aktive, von Spontaneität nicht zu trennende Synthesis im gelungenen Erkenntnisakt. Dieser ist aber durch die Objektivität des Objekts vermittelt. Materialistische Dialektik schließt bei Adorno rekursiv aus der elementaren Subjekt-Objekt-Struktur, die Holz Übrigens in vergleichbarer Weise charakterisiert (vgl. Holz 2005: 43, 52, 518), auf den konstitutiven Anteil des Objekts und dessen ontologischen und epistemologisch vermittelten Vorrang: »Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.« (AGS 6: 193) Epistemologisch vertritt die materialistische Dialektik bei Adorno demnach die Position eines dialektischen Realismus (vgl. Adorno 1974: 137 ff.), der »durch die Selbstkritik der Erkenntnistheorie hindurch« (ebd.: 138) vermittelt ist. Das Objekt ist auf Erkenntnis hin intelligibel ausgerichtet, was selbst aber wieder nur eine Erkenntnis des Subjekts ist und sich aus keiner *intentio recta* erschließt. Alle Erkenntnis ist demzufolge zwar stets konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt, die Welt bzw. die Objekte der Erkenntnis gehen aber nicht in den konstitutiven Akten des erkennenden Subjekts auf. Dieses bleibt vielmehr irreduzibel auf das verwiesen, was es selbst nicht ist. Das Objekt ist Adornos materialistischer Dialektik, den Nominalismus und Kants kopernikanische Wende aufnehmend, »kein nach Abzug subjektiver Zutat« schlicht »Gegebene[s]« (AGS 6: 188). Als solches bleibt es »ein Trug der prima philosophia« (ebd.: 188), den es nicht zu reproduzieren, sondern zu kritisieren gilt:

*»Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert [...]. Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach in ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse der Freiheit. [...]. Der Vorrang von Objekt ist die intentio obliqua der intentio obliqua, nicht die aufgewärmte intentio recta; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils.« (AGS 10.2: 746).*

Dies verweist auf ein ›Zwischen-und-Jenseits-von-Kant-und-Hegel‹ der materialistischen Dialektik bei Adorno.<sup>7</sup> Die materialistische Präponderanz des Objekts reflektiert die spezifische Vermittlungsstruktur in der Subjekt-Objekt-Beziehung (vgl. AGS 6: 184 ff.), die eine Relation irreduzibler Relata darstellt. Der Begriff der Vermittlung markiert hierbei das entscheidende Merkmal materialistischer Dialektik (vgl. Sommer 2011; Sommer 2016, 41 ff.). Diese hypostasiert und verabsolutiert nicht den Vermittlungsbegriff. Die Vermittlung ist selbst durch das Vermittelte, welches zugleich ein Unmittelbares ist, vermittelt. Totale Vermittlung, die sich zum erzeugenden Subjekt stilisiert, ist idealistischer Schein, und bodenlose Negation kein Kennzeichen negativer Dialektik, die vielmehr die ontologische Priorität des Objekts in der Vermittlung festhält:

<sup>7</sup> Martin Puder transponiert diese Stellung ins Anekdotische: »Im Philosophischen Hauptseminar Adornos spielte sich zu Beginn der sechziger Jahre das Verfahren ein, im Sommer Kant zu lesen und zu sagen, Hegel hat recht, im Winter aber Hegel zu lesen und zu sagen: Kant hat recht.« (Puder 1974: 7) Puders Erörterungen zu ›Stringenz und Widerspruch‹ in Kants Denken sind ein lesenswerter Essay über die Möglichkeiten und Voraussetzungen einer lebendigen Aneignung der Transzendentalphilosophie: »Die Frage ist spekulativ, sollte aber gleichwohl einmal genauer erörtert werden: ob nicht auch das Dissonante, das Kant ja nicht entgangen sein kann, als provokatives Moment den materialistischen Impuls ausdrückt. Ein Denken, das Widersprüche stehen zu lassen sich nicht scheut, tritt damit zugleich für die Materie ein, das schlechthin Anstößige.« (ebd.: 67)

*»In Unmittelbarkeit liegt nicht ebenso deren Vermitteltsein wie in der Vermittlung ein Unmittelbares, welches vermittelt wurde. Den Unterschied hat Hegel vernachlässigt. Vermittlung des Unmittelbaren betrifft seinen Modus: das Wissen von ihm und die Grenze solchen Wissens. Unmittelbarkeit ist keine Modalität, keine bloße Bestimmung des Wie für ein Bewußtsein, sondern objektiv: ihr Begriff deutet auf das nicht durch seinen Begriff Wegzuräumende. Vermittlung sagt keineswegs, alles gehe in ihr auf, sondern postuliert, was durch sie vermittelt wird, ein nicht Aufgehendes; Unmittelbarkeit selbst aber steht für ein Moment, das der Erkenntnis, der Vermittlung, nicht ebenso bedarf wie diese des Unmittelbaren. [...]. Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs, von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts. Weil aber die eskamotierte Differenz durch Dialektik erkennbar ist, behält in dieser totale Identifikation nicht das letzte Wort. Sie vermag deren Bannkreis zu verlassen, ohne ihm dogmatisch von außen her eine vorgeblich realistische These zu kontrastieren.« (AGS 6: 173 f.)*

Gegenüber der totalen Vermittlung insistiert materialistische Dialektik auf die Irreduzibilität der Momente. Vermittlung ist ihr kein »Substanzbegriff«, sondern ein »Relationsbegriff« (Sommer 2016: 50). Die hiermit indizierte Präponderanz des Objekts in der Vermittlung ist ein zentrales Charakteristikum von materialistischer Dialektik überhaupt. Auch Adornos materialistische Fassung des Vermittlungsbegriffs trägt die »Dialektik von Substanzialität und Relationalität« (Holz 2005: 565) aus. Wenn Holz die Materie nicht in »Beziehungen« und Verhältnissen aufgehen lassen und stattdessen ein »substantielle[s] Moment« festhalten will, zugleich aber doch gegen die »Substanzen-Metaphysik« (ebd.: 565) darauf insistiert, dass alles besondere materielle Sein substantiell nur das ist, was es in Beziehung zu allen anderen, das heißt durch die universelle Vermittlung der Totalität ist, diese aber eben keine reine (Selbst-)Vermittlung und kein Verhältnis von Nichts sein kann, so kommt auch Adorno zu einem vergleichbaren Resultat.

Die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierende, durch den menschlichen Geist in ihren vielfältigen Erscheinungsformen erkennbare materielle Welt erweist sich ihm inhaltlich als eine konkrete Totalität unendlich vieler Momente und ihres strukturierten wie strukturierenden Zusammenspiels. Alle Momente stehen in einem Zusammenhang, in dem das Ganze und seine Teile in mannigfaltigen Wechselwirkungen sich gegenseitig vermitteln und (voraus-)setzen. Während Holz das Ganze dahingehend bestimmt, dass es in seiner ontologischen Verfassung als Materie das Wesen bzw. der (Seins-)Grund der Teile ist, deren Struktur und Form in dieser fundiert, obgleich das Ganze selbst nicht für sich jenseits seiner Teile und konkreten Erscheinungsformen existiert, unterstreicht Adornos Totalitätsbegriff besonders, dass dieser kein Substanz-, sondern ein Funktions- und Relationsbegriff ist. Ob die Welt als Inbegriff all dessen, was existiert, einzig aus sich selbst und ewig besteht und ob die Materie die einzige Realität ist, die es gibt, ist für Adorno eine ursprungsphilosophische Frage, die er nicht beantwortet. Diese von Engels an im dialektischen Materialismus zur Grundfrage der Philosophie auserkorene ontologische Problematik ist vor dem Hintergrund der materialistischen Erkenntniskritik auch gar nicht beantwortbar. Was einst, gerade in Russland im Kampf gegen die Theologie, politisch motiviert Priorität genoss, ist für die materialistische Dialektik im Grunde unwesentlich, weil nicht entscheidbar. Der Verdacht geht aber dahin, dass die Antwort des Dialektischen Materialismus gerade nicht dialektisch ist, sondern eine monistisch-naturalistische *prima philosophia* darstellt.

Auch für Adorno haben wir es bei der Totalität mit einer komplexen Vermittlung von Grund und Begründeten, von Ein- und Ausschluss zu tun. Jedes Moment ist ein für sich selbstständig bestehendes (Teil-)Ganzes im Ganzen, das zugleich immanent vermittelt ist durch andere ebensolche selbstständigen wie vermittelten Momente. Jedes Besondere hat Momente der anderen besonderen Momente wie auch des übergreifenden Allgemeinen, das heißt »Merkmale des Gesamtzusammenhangs« aller Momente in einer Form »in sich« (Ritsert 2008: 89), die sie zugleich als ihr Gegenteil ausschließt, fielen sonst doch Moment und Zusammenhang, Besonderes und Allgemeines, ein Moment und das andere Moment unmittelbar zusammen. Das Ganze ist auch für Adorno zugleich eine offene Totalität, in der nicht allein Notwendigkeit herrscht, sondern der substantiell auch die (auszudifferenzierende) Kategorie der Möglichkeit inhäriert. Diese resultiert aber nicht allein daher, dass die Kombinationsmöglichkeiten der sich bewegenden und auf einander wirkenden Teile unabgeschlossen sind. Dies ist bei Holz der Fall, der als den universellen Seinsmodus des Allgemeinen wie des Besonderen das Werden und die Bewegung festhält, welche sich nicht in universeller Harmonie, sondern durch sich entwickelnde Widersprüche entfalten, die die Dynamik des Ganzen erzeugen und bestimmen; politisch war die ontologische Bestimmung des »Kampfes« gegensätzlicher Tendenzen« (Stalin 1951: 650), die Revolution (durch Klassenkämpfe) in der Geschichte und die qualitativen Sprünge in der Natur begründend, einst zentral für die sowjetmarxistische Dogmatik (vgl. Wetter 1960: 389 ff.), die Holz auch in diesem Punkt fortschreibt. Adorno hebt demgegenüber auf die konstitutive Nichtidentität der Totalität ab, die mit dem Freiheitsvermögen des Menschen gesetzt ist. Aufgrund des humanen Vermögens zur Praxis ist der Totalität ein Moment der Freiheit und Spontaneität eingeschrieben, welches als unbedingtes, wenn auch materiell sich vermittelndes die Bewegung des Ganzen konstitutiv offenhält. Die universale Wechselwirkung aller Teile des und mit dem Ganzen ist daher *a priori* kein absoluter Determinationszusammenhang, weil in ihr ein Vermögen (in welchem konkreten Maße auch immer) wirken kann, das selbst nicht determiniert ist. Der Gesamtzusammenhang löst sich damit so wenig wie seine Geschichte in Chaos und/oder Zufall auf. Er weist bestimm- und erschließbare, in ihrer naturalen Form nicht aufhebbare Gesetzmäßigkeiten und materielle, vom »Willen« der Handelnden »unabhängige« (MEW 13: 8) soziale Strukturen auf, die den Geschichtsverlauf formen und den Wirkungsraum menschlicher Praxis bedingen und restringieren. Das Ganze und seine Geschichte sind dennoch kein geschlossener Zwangszusammenhang kausaler Notwendigkeit – jedenfalls solange nicht, wie der Mensch von seinem ihm eigentümlichen Vermögen der Freiheit Gebrauch macht. Die Möglichkeit, Freiheit wirklich werden zu lassen, ist in der Konstitution der Welt wie in der Geschichte angelegt, ist letztere doch selbst Ausdruck jenes Freiheitsvermögens. Die Grenzen materialistischer Dialektik sind dieser somit durch die Praxis aus Freiheit selbst konstitutiv eingeschrieben. Systemdenken, wie Holz es vertritt und verteidigt, ist für Adorno folglich der Wirklichkeit gegenüber gerade unangemessen, ohne dass deswegen systematisches Denken verabschiedet würde, wenngleich er immer wieder dazu tendiert, diesen Unterschied einzuebnen und zwingendes wie systematisches Argumentieren mit systemischem Zwang zu identifizieren.

Dass die Totalität ein dialektisches Vermittlungsverhältnis von Allgemeinen und Besonderem ist, ist für Adorno nicht damit gleichzusetzen, dass »alles mit allen zusammenhängt« (Adorno 2003: 57), was fraglos auch der Fall ist. Entscheidender ist, dass das Besondere gleichermaßen unmittelbar wie durch das Wesen des Ganzen vermittelt ist, das systemische Gesetzmäßigkeiten generiert, die den mannigfaltigen Erscheinungen konstitutiv zu Grunde liegen (vgl. ebd.: 47 f., 55 ff.; Adorno 2015: 170–172). Dieses Wesen ist kein Prinzip (wie die Materie), aus dem sich alle Einzelsachverhalte ableiten lassen, sondern das basale Strukturelement einer Totalität, die als solche wie auch in ihren besonderen Erscheinungen von den Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten des Wesens bis ins



Innerste affiziert wird; ein Zusammenhang, dessen dialektisches Wesen Adorno vor allem mittels mikrologischer Analyse entfaltet, die am besonderen Gegenstand das Allgemeine aufzeigt, von dem freilich wenigstens ein Vorbegriff vorhanden sein muss, wenn es denn im Besonderen wiedererkannt werden können soll. Die Totalität ist für Adorno mit anderen Worten zwar ein universeller Vermittlungszusammenhang, aber kein totales Ableitungsverhältnis. Die Momente des Ganzen sind selbstständig und abhängig zugleich. Jedes Moment ist, wie Adornos Vermittlungsbegriff schon gezeigt hat, ein für sich selbstständig bestehendes Ganzes, das zugleich immanent vermittelt ist durch andere ebensolch gleichermaßen selbstständige wie abhängige Momente, die zusammen die Totalität bilden, welche zugleich mehr ist als ihre Teile und Momente.

Dass es »Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung« (Hegel 1996: 66; vgl. AGS 5: 298–300), ist auch für Adornos materialistischen Totalitätsbegriff konstitutiv. Die Totalität lässt sich nur insofern als Wesen gegenüber den mannigfaltigen Erscheinungen bestimmen, wenn die Begriffe von Wesen und Erscheinung dialektisch, nicht aber nach dem Substanz-Akzidenz-Modell gefasst werden. Hegels Diktum, dass das Wesen erscheinen muss, ist eine substantielle Bestimmung eines jeden – für Adorno nicht weniger als für Holz – dialektischen Totalitätsbegriffs: »Aber das erscheinende und das wesentliche Sein stehen schlechthin in Beziehung aufeinander. So ist die Existenz [...] wesentliches *Verhältnis*; das Erscheinende zeigt das Wesentliche, und dieses ist in seiner Erscheinung.« (Hegel 1999: 125) Die Erscheinung ist weder Schein noch Akzidenz, sondern selbst wesentlich. Das Ganze ist für Adorno, da nicht als sinnlich erfahrbarer Gegenstand gegeben, überhaupt nur durch die Einzelercheinungen, die mittels mikrologischer Analyse durchleuchtet werden sollen, hindurch zu erfassen, die immanent, und nicht bloß äußerlich durch das Wesen der Totalität vermittelt sind. Die Totalität ist somit zugleich Resultat und Voraussetzung der Erkenntnis des Einzelnen, das so wenig für sich isoliert erkannt werden kann, wie das Wesen der Totalität als positiver Gegenstand der Anschauung und dem Verstand gegeben ist. Beide Aspekte sind vielmehr immanent auf einander verwiesen und können nur durch das jeweils andere, das Allgemeine durch das Besondere wie das Besondere durch das Allgemeine, erkannt werden. Totalität ist folglich auch in dieser Hinsicht weder ein Deduktionszusammenhang, in der alles aus einer ersten Wesenskategorie abgeleitet wird, noch eine den besonderen Erscheinungen abstrakt gegenüberstehende separate Entität, die von außen auf diese wirkt. Adornos dialektischer Totalitätsbegriff begründet daher zum einen keine *prima philosophia*, die er als statische wie hierarchische Ursprungsphilosophie kritisiert, ohne jedoch den in ihr erstmals begrifflich formulierten Anspruch rationaler Welterklärung preiszugeben: »Die erste Philosophie ist keineswegs bloß Herrschaft gewesen. Sie zielt zunächst auch auf die Befreiung vom Naturzusammenhang, und nie hat Rationalität der Erinnerung an Autonomie und ihre Verwirklichung ganz sich entschlagen.« (AGS 5: 28) Zum anderen ist sein Vermittlungsbegriff keine sozialnominalistische und/oder milieusoziologische Theorie äußerer Einflüsse einer Macht auf isolierte Entitäten, die an sich für sich allein bestehen.

Ein derartiger Begriff von Totalität »ist nicht totalitär« (Müller 2013: 190). Die Allheit ist nicht identisch mit den mannigfaltigen Besonderen, welche gleichermaßen durch den Vermittlungszusammenhang konstituiert werden, wie sie das Ganze selbst co-konstituieren. Trotz der universellen Vermittlung aller Momente existiert deshalb auch kein übergreifendes absolutes Subjekt, weder als Materie noch als Geist, das alle seine konstitutiven Elemente aus sich selbst emaniert. Dieses funktionale und kritische Verständnis von Totalität reklamiert Adorno nicht nur für seine negative Dialektik, sondern attestiert es bereits Hegel, den auch er, bei aller Kritik, als Aufklärer und Verteidiger der

Subjektivität würdigt. Was Adorno über Hegel schreibt, ist auch eine Selbstbeschreibung, die nicht zuletzt zeigt, dass, trotz Kant und Nietzsche, sein Totalitätsverständnis immer auch ein orthodox-hegelianisches gewesen ist:

*»Hegel hat den Vorrang des Ganzen vor seinen endlichen, unzulänglichen und in ihrer Konfrontation mit dem Ganzen widerspruchsvollen Teilen erkannt. Aber er hat weder aus dem abstrakten Prinzip der Ganzheit eine Metaphysik abgeleitet noch das Ganze als solches im Namen der ›guten Gestalt‹ glorifiziert. So wenig die Teile von ihm gegen das Ganze als dessen Elemente verselbständigt werden, so sehr weiß der Kritiker der Romantik, daß das Ganze nur durch seine Teile hindurch, nur durch den Riß, die Entfremdung, die Reflexion [...] sich realisiert. Sein Ganzes ist überhaupt nur als Inbegriff der je über sich hinausweisenden und sich auseinander hervorbringenden Teilmomente; nichts jenseits von ihnen. Darauf zielt seine Kategorie der Totalität. Sie ist unvereinbar mit jeglicher harmonistischen Neigung« (AGS 5: 253).*

Nicht weniger als Holz' hält Adornos materialistische Dialektik sodann an einem emphatischen objektiven Wahrheitsbegriff fest. Wahrheit ist Voraussetzung dafür, dass Kritik überhaupt möglich ist (vgl. Adorno 2015: 268). Wahrheit ist aber nichts »Verdinglichtes, Festes jenseits der Phänomene« (ebd.: 268). Sie steckt in diesen selbst und ist von ihrem prozessierenden Zusammenhang nicht zu trennen. In diesem Sinne ist auch für Adorno allein das Ganze, Prozess und Resultat in einem, das Wahre (vgl. ebd.: 36 ff.). Dieses hat einen Zeitkern (vgl. ebd.: 26 f.), weil das Ganze ungeschlossen ist und somit nur von »offener Dialektik« (ebd.: 36) erfasst werden kann. Die geschichtliche Vermitteltheit der objektiven Wahrheit unterscheidet materialistische Dialektik gleichermaßen von Relativismus wie von Dogmatismus. Diese Differenz beinhaltet einerseits, dass auch Adorno den dialektisch-spekulativen Gedanken an die empirische Wissenschaft rückbindet. Er spricht sogar davon, dass es eine »innere Affinität der Dialektik zum Positivismus« (ebd.: 169) gäbe, die in seinem Fall sowohl in der mikrologischen Analyse als auch in der empirisch begründeten Soziologie und Sozialforschung besteht. Die Grenzen des reinen Begriffs sind denn auch eine konstitutive Grunderfahrung von Adornos Kritischer Theorie (vgl. »früh« AGS 1: 325 ff.; »spät« AGS 8: 196 ff.) und die Bedeutung empirischer Sozialwissenschaften für diese daher essentiell; sie sind nicht eine (vernachlässigbare) Ergänzung zur Philosophie, sondern integraler Bestandteil des Typus »Kritische Theorie«, die als bloß kritische Spielart von Philosophie falsch verstanden wäre. Andererseits ist die Wahrheit nicht relativ, nicht Resultat von Konsens, sondern sie ist in der Objektivität des Objekts selbst verbürgt, die das Subjekt jedoch nicht einfach erschauen und dann wie einen Besitzstand mit sich tragen kann. Vergleichbar mit Holz' Bestimmung der Wahrheit ist diese vielmehr Resultat der Kritik des Unwahren:

*»Wenn Spinoza den berühmten Satz gelehrt hat, daß ›verum index sui et falsi‹ sei, so würden wir demgegenüber sagen, das ›falsum index sui et veri‹ wäre, das heißt, daß einen positiven, tangiblen, dinghaften Begriff der Wahrheit nicht gebe, wie er eben ja nur in dem Anspruch der unmittelbaren Identität der Ordnung der Dinge und der Sachen garantiert wäre. Aber auf der anderen Seite ist selbstverständlich die Kraft, von der die Einsicht in die Unwahrheit lebt, eben doch die Idee der Wahrheit – nur das wir nicht diese Idee selber als eine gegebene haben, sondern daß sie gleichsam nur die Lichtquelle ist, von der aus die bestimmte Negation, die Einsicht in das bestimmte Unwahre eigentlich geschieht« (Adorno 2015: 269).*

Ungeachtet dieser der Tradition kritisch verpflichteten Bestimmungen ist in Adornos Dialektikbegriff gleichwohl eine Ambivalenz zu konstatieren, die rationale Momente von Holz' Invektiven gegen

Adornos Systemkritik und seine partielle gesellschaftstheoretische, anti-ontologische Reduktion von Dialektik zu begründen vermag. Adorno neigt dazu, dass philosophische Systemdenken mit Herrschaft zu identifizieren, indem es unbewusst gesellschaftlichen Zwang oder gar naturgeschichtliche Gewalt reproduziert. Das Systemdenken habe seine »Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung« (AGS 6: 33), tendiere an sich bereits zum »Übergang zum Totalitären« und der »wirklich freie Gedanke« sei »mit dem System unvereinbar«, wiewohl er auch keine »Willkür« (Adorno 1974: 266) darstelle. Inwiefern Systematik in der Verfasstheit des Objekts und seiner Erkenntnis selbst angelegt ist, kann derart nicht mehr erfasst werden, da beides als ein Gewaltstreich des sich absolut dünkenden Subjekts ausgegeben wird. In diesem Punkt reproduziert die *Negative Dialektik* stellenweise den Macht-Nominalismus der *Dialektik der Aufklärung*, der, entgegen den Intentionen der Autoren, in Teilen vor irrationaler Wissenschafts- und Erkenntniskritik nicht geübt ist. Die vorschnelle Identifizierung von Ontologie mit einer deduktiv-hierarchischen *prima philosophia* oder der das Subjekt negierenden Fundamentalontologie Heideggers versperrt Adorno bisweilen den Blick darauf, inwiefern seine epistemologische Denkfigur der nichtidentischen Präponderanz des Objekts ihr Korrelat in dem ontologischen und genetischen Vorrang der Materie vor dem Geist hat (vgl. Schmidt 1979: 60). Mit diesem Vorrang ist eine ontologische Struktur der Wirklichkeit gesetzt, deren Aufhebung nur möglich wäre, wenn der Mensch tatsächlich eine neue, ontologisch veränderte Wirklichkeit schaffen könnte.

Genau in diese Richtung, weniger in die der Restitution des Idealismus als in die einer Kryptotheologie, bewegt sich denn auch Adornos Dialektikkritik. Die materialistische Präponderanz des Objekts, die die vermeintliche Allmacht des weltbeherrschenden Subjekts konterkariert, wäre damit allerdings wieder aufgehoben und der Boden des Materialismus final verlassen, wenn Dialektik nur eine Erkenntnismethode ist, die dem *falschen* Zustand der Welt angemessen ist, der an sich historisch geworden, nicht aber ontologisch fundiert ist. Adorno scheut nicht davor zurück, Dialektik als Methode und Ausdruck kapitalistischer Zwangsvergesellschaftung auszugeben. Sie sei »Ontologie des falschen Zustandes« (AGS 6: 22), »in eins Abdruck des universellen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik« (ebd.: 397). Wäre jener einst einmal aufgehoben, so käme die Dialektik, deren immanner Zug der der Selbsttranszendenz sei, an ihr »Ende« (ebd.: 18):

*»Sie zerstört den Identitätsanspruch, indem sie ihn prüfend honoriert. Darum reicht sie nur so weit wie dieser. [...]. Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel [...]. Das Absolute jedoch [...] wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging. Ohne Identitätsthese ist Dialektik nicht das Absolute [...]. Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung. Kant hat in der Lehre vom transzendenten Ding an sich jenseits der Identifikationsmechanismen davon etwas aufgezeichnet.« (ebd.: 398)*

Der Widerspruch selbst wird derart aus einer ontologischen, dem Sein an sich zukommenden, zu einer historischen Kategorie des Identitätsdenkens, welches das »Heterogene am Einheitsdenken« (ebd.: 17) misst. Demgegenüber zielt die sich selbst aufhebende negative Dialektik auf einen Zustand der Versöhnung, in dem das Nichtidentische aus dem Identitätszwang freigesetzt wäre: Die Versöhnung »gäbe das Nichtidentische frei [...], eröffnete erst die Vielheit der Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen [...]. Der Versöhnung dient Dialektik.« (ebd.: 18) Der Begriff der Versöhnung als Telos der

((Un-)Heils-)Geschichte bleibt derart nicht frei von einer Erlösungsidee, die, wenn auch rein negativ bestimmt, mit Materialismus und Dialektik nicht vereinbar ist (vgl. Gaßmann 2021: 85–87). Es muss hier offen bleiben, in wie fern mystisch-theologische Aspekte in Adornos Dialektik(-kritik) Einzug gehalten haben. Dass die *Negative Dialektik* jedenfalls kryptotheologische Aspekte aufweist, die zu materialistischer Dialektik wenigstens eine prekäre Beziehung pflegen, ist hingegen, was Holz zugestanden werden muss, unbestreitbar. Adornos Dialektik(kritik) zielt final im Grunde auf eine neue Schöpfung, in der die Materie von ihr erlöst wäre. Dialektik wäre demnach nur Bewegungsmodus und Zwangsstruktur des Unwahren<sup>8</sup>, das sich im dialektischen Denken und System reproduziert und erfassen lässt. Der kritische Materialismus wäre dann nicht mehr allein in dem Sinne historisch bestimmt, als er das reflektierte geistige Resultat des bisher nicht beherrschten Primats der materiellen gesellschaftlichen (Re-)Produktion und ihrer verdinglichten Verselbstständigung ist. Er wäre vielmehr ontologisch als historisch-vergänglich gekennzeichnet, ein Materialismus auf Widerruf: Die »Erfüllung des Materialismus« sei zugleich »das Ende des Materialismus«, eine »Weltverfassung und auch eine des Gedankens, die überhaupt jenseits jener Dichotomie von Materialismus und Idealismus beheimatet« (Adorno 1974: 277) wäre. Das praktische Telos wäre dann nicht mehr die Aufhebung des Materialismus der Vorgeschichte durch autonome Praxis, die ihre materiellen gesellschaftlichen Voraussetzungen beherrscht, sondern das Ende der Materie – und mit ihr des Todes – selbst. Dies ist zugespitzt formuliert, klingt aber an den äußersten Rändern von Adornos Denken an, die sich mit materialistischer Dialektik nicht mehr vereinbaren lassen.

## Fazit

Verfolgt man die Differenzen zwischen Adorno und Holz hinsichtlich ihres Materialismusbegriffs weiter (vgl. Wallat 2023: 235-260), so erweist sich als zentraler theoretischer Differenzpunkt zwischen beiden, dasjenige Moment, welches schon das jeweilige Dialektikverständnis kennzeichnet: die unterschiedliche Bedeutung, die dem Subjekt zu gemessen wird. Dies gilt sowohl in erkenntnistheoretischer und moralisch-praktischer Hinsicht als auch bezüglich des empirischen Individuums. Während Adornos materialistische Dialektik, die stärker praxeologisch-gesellschaftstheoretisch und somatisch orientiert ist, einerseits Kritik der Subjekthybris im Dienst der Rettung autonomer Subjektivität betreibt, andererseits explizit das somatische und psychische Leiden des Einzelnen materialistisch reflektiert, blendet Holz' metaphysisch-monistischer Materialismus, der die Subjektivität explizit negiert, all diese Sachverhalte systematisch aus. Diese fundamentale Differenz führt dazu, dass Adornos materialistische Dialektik historische Erfahrung als eines ihrer konstitutiven Elemente begreift, während Holz' metaphysische Konstruktion diese wegrationalisiert, mithin gleichermaßen begrifflich zum Verschwinden bringt wie verdrängt (vgl. ebd.: 273-283). Holz' dezidierter Stalinismus ist daher kein Zufall, keine persönliche Marotte und erst recht nicht billige postmoderne Provokation. Er stellt vielmehr Resultat wie Grundlage seiner gesamten Dialektikkonzeption dar, die im Kern

---

<sup>8</sup> Frei von jeglichen Bedenken reproduziert Demirović (2016) in seiner Interpretation von Adornos *Negativer Dialektik* diesen fragwürdigen Topos (vgl. ebd.: 476). Demirović stellt zwar zu Recht Adornos Kritische Theorie in die Geschichte der materialistischen Dialektik und unterstreicht ihre immer wieder unterschlagene politische Perspektive: die anarchistische »Freisetzung der Vielfalt ohne Maß« (ebd.: 475). Die Behauptung jedoch, dass Adornos *Negative Dialektik* einer der »Meilensteine in der Entwicklung der marxistischen Theorie« (ebd.: 459) gewesen sein soll, ist überhaupt nur dann richtig, wenn nicht unterschlagen wird, dass sie ebenso ein Meilenstein ihrer materialistischen Kritik ist. Auch ein bei Adorno explizit vorhandenes Bewusstsein für genuin philosophische Fragen lässt Demirović vermissen. Philosophie sei bloß Ausdruck einer »besonderen akademischen Wissenspraktik«, die sich »überlebt« (ebd.: 459) habe, nicht aber Inbegriff der begrifflichen Selbstreflexion des Geistes. Holz' fehlgeleiteter Vorwurf, dass die klassische Kritische Theorie nominalistischer Soziologismus sei, trifft auf ihre Epigonen tatsächlich in einem weit größeren Maße zu.

autoritär ist und sich gegen jenes Subjekt richtet, das Adorno durch seine philosophische, gesellschaftstheoretische und psychologische Kritik hindurch retten will. Das politische Resultat hiervon, das nicht weniger immanent Adornos materialistischer Dialektik inhäriert, als es bezüglich von Holz' Stalinismus der Fall ist, stellt eine libertäre Kritik aller Formen der Herrschaft dar, der freilich zugleich alle Wege, die in eine emanzipatorische Praxis führen könnten, hermetisch verschlossen zu sein scheinen. Inwiefern dies ein notwendiges Resultat der Geschichte ist, welches Adornos negative Dialektik angemessen reflektiert, oder, ob sich in ihrem Hiatus zwischen Theorie und Praxis das Manko eines fehlenden Begriffs des Politischen ausdrückt, wäre gesondert zu diskutieren (vgl. ebd.: 283-292): eine Frage, die in das politische Zentrum, die (Un-)Möglichkeit der praktischen Aufhebung der Herrschaft, materialistischer Dialektik führt (vgl. ebd.: 379-393).

## Appendix

Die Kritische Theorie war über Jahrzehnte wiederholter Gegenstand von Holz' Kritik. Ihre philosophisch-theoretischen sind nicht von ihren politisch-praktischen Implikationen zu trennen, wo doch die (falsche) Theorie unmittelbar mit (falscher) Praxis als Einheit begriffen wird. Holz' Anliegen war es, die Kritische Theorie als un-dialektisch und un-materialistisch zu entlarven, deren Konsequenz eine entsprechend bürgerliche Praxis sei, die folgerichtig zwischen anarchischen Revoluzzertum, Anti-Kommunismus oder resignativ-defätistischen Quietismus hin und her schwanke. Holz' Anspruch ist explizit philosophisch. Es geht um den philosophischen Kern der Kritischen Theorie und seinen substantiellen Mangel, welcher insbesondere die Ablehnung der Naturdialektik und der Widerspiegelungstheorie darstelle. Die Kritische Theorie sei, so Holz' Resümee eine »soziologistisch gewendete Transzendentalphilosophie« (Holz 2011e: 336), die weder materialistisch noch dialektisch, sondern am Ende theologisch fundiert sei.

Die inhaltliche Diskussion soll an dieser Stelle nicht wieder anhand der Texte von Holz aufgenommen werden. Hier geht es allein um eine Übersicht über jene Texte sowie ihre zentralen Argumente, in denen sich Holz' explizit mit Adorno auseinandersetzt.

Nach dem Tode von Adorno hat Holz dessen *Negative Dialektik* einer ersten, richtungsweisenden Kritik unterzogen. In seinem Essay *Mephistophelische Philosophie* kritisiert er Adornos *Negative Dialektik* als negativistisch reduzierte Form dialektischer Theorie, die auf der Ablehnung der »Kategorie Totalität« (Holz 1969: 177) und auf einer »Verabsolutierung« (ebd.: 178) der negativen, auflösenden Funktion des Denkens basiere (vgl. ebd.: 182 f.). Der »kritische Akt der Befreiung« durch das Denken mache bei Adorno folgerichtig »handlungsunfähig« (ebd.: 179). Adornos Grundgedanke einer Logik des Zerfalls gründe auf einer abstrakten »Denunzierung der aristotelischen Logik« (ebd.: 180) und unterstelle dem Begriff der Totalität eine Verwandtschaft zu totaler Herrschaft, was dazu führe, dass Adornos Denken auf »normative Ideen und geschichtsphilosophische Horizonte« (ebd.: 181) Verzicht leiste. Durch das anti-totale Verharren im Fragmentarischen, eine »Art romantischer Künstlermetaphysik« (ebd.: 182), gerate seine Kritische Theorie genau dorthin, wo sie am wenigsten sein will: »in den Bann des Idealismus«, in dem Praxis nur wirklich sei als »Destruktion im Geiste« (ebd.: 181). Diese behalte »nur noch Bruchstücke eines explodierten Sonnensystems zurück«, die in der »Philosophie als Antisystem« (ebd.: 183) aufgesammelt werden sollen. Bis in die Sprache Adornos hinein (vgl. ebd.: 183-186) sei diese Gestalt des »skeptischen Bewußtseins« (ebd.: 189) verfolgbar, die am Ende nicht zufällig, sondern ihren begriffsfeindlichen Prämissen gemäß, (im Anschluss an

Nietzsche) Philosophie in Kunst überführe (vgl. ebd.: 183), was beiden nicht gerecht werden könne (vgl. ebd.: 189 f.). Dies sei genauso folgerichtig, wie die Praxisabstinenz der Kritischen Theorie, die aus der Verabsolutierung der negativen Praxis des Denkens zur Praxis also solcher resultiere:

*»Die kritische Theorie – und das ist der springende Punkt – enthält in sich kein Antriebsmoment, das den Umschlag von Theorie in Praxis bewirken könnte. [...]. Jede Wirklichkeit, deren Veränderung sich die Praxis vornehmen und jedes Ziel, dessen Verwirklichung sie sich setzen kann, bleibt notwendig hinter jener reinen Freiheit zurück, die das Denken als Negativität an sich findet. [...]. Ein manichäischer Dualismus, eine gnostische Weltfeindlichkeit [...] liegen in der Verlängerung dieses Ansatzes.« (ebd.: 188)*

Die konstitutiven »Aporien« in Adornos Kritischer Theorie wertet Holz als ein »historisches Indiz« (ebd.: 191) für deren Objektivität, die eine der »geschichtlichen Lage« (ebd.:192) selbst sei, was sich im Konflikt Adornos mit seinen Schülern offen zu erkennen gegeben habe (vgl. ebd.: 187 f., 191 f.). Es gelte, die sich in Adornos Denken ausdrückenden objektiven Aporien zu verstehen, um sie zu überwinden, womit die *Negative Dialektik* gegen ihre eigene Intention wieder dialektisch zu einem »Moment der Vermittlung des geschichtlichen Prozesses werden« (ebd.: 192) würde.

Unter dem Titel *Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie Th. W. Adornos* (Holz 1990b) nimmt Holz seine Grundkritik an der *Negativen Dialektik* wieder auf, dass »diese die vorgeschobene Position des Nominalismus« (ebd.: 867) sei. Dessen abstrakte »reine[n] Negation« im selbstwidersprüchlich diagnostizierten Zustand totaler »Sinnlosigkeit« (ebd.: 869) führe zwingend in den »Es-kapismus« und die »reine Innerlichkeit« (ebd.: 867):

*»Der Übergang vom radikalen Nominalismus zur Ästhetisierung des Erkenntnisgegenstands und von da zur politischen Abstinenz wird an der bis hierher vorangetriebenen Systemanalyse des Adornoschen Philosophierens deutlich; deutlich wird auch, daß man nicht die politische Abstinenz Adornos in den Auseinandersetzungen der 60er Jahre, die systemimmanent und konsequent gewesen ist, kritisieren kann, solange man die in die »Negative Dialektik« eingegangenen Axiome akzeptiert. Eine Adorno-Kritik muß an der Wurzel ansetzen.« (ebd.: 870)*

Tue man dies, so werde der theologische Kern der Kritischen Theorie Adornos deutlich. Diese setze, da Praxis unheilvoll verbaut sei, an die Stelle ihrer das Wunder, das in der Kunst, welche die Nachfolge der sich selbst negierenden Philosophie antrete, utopisch vor-scheine (vgl. ebd.: 871):

*»Wo die Theorie den Umschlag zur Praxis nicht erreicht, fällt sie auf theologische Ansätze zurück. [...]. Der jüngste Tag – das ist das Endspiel, der Mensch im Übergang zum Nichts, das Sinnloswerden jeder Existenz, der Höllensturz schlechthin. [...]. Das ist die Rettung durch das Wunder, für das hier – wieder pseudodialektisch – die Konzeption des Umschlags in Anspruch genommen wird. Dialektischer Umschlag aber ist der durch die Ausbildung innerer Widersprüche in einer komplexen Ganzheit vorbereitete jähe Übergang von einer Qualität in eine neue Qualität; und die Vermittlung ist quantitativ bestimmbar. Hier bei Adorno aber bricht ein ganz Anderes in die Welt ein, das auch nur ästhetisch, nicht geschichtlich vorbereitet werden kann. Die Methode der Dialektik ist durch die der Theologie ersetzt.« (ebd.: 870)*

Diese stelle im Wesentlichen eine gnostische Religionsphilosophie dar, die gleichermaßen Voraussetzung wie zwingendes Resultat der abstrakten und zersetzend-bodenlosen Negation der negativen Dialektik sei:

*So »bleibt Adornos Begriff des ästhetischen Scheins aus der Welt gerückt, sozusagen ein Theologumenon, das den Blitz des Messianischen bezeichnet, der die Finsternis der Welt erhellt, ohne sie zu verändern. [...]. Ästhetik wird so zur Theorie des apokalyptischen Bewußtseins [...]. Die vorgebliche Intention der Kritischen Theorie, den Sinn der Aufklärung auf einem Reflexionsniveau einzulösen, das diese vorhegelisch nicht erreichen konnte, schlägt in eine geheime, sich säkularisiert gebärdende Religionsphilosophie um. Diese Religionsphilosophie gründet auf einer radikalen Theologie der Transzendenz; auf einem gnostischen Dualismus von unrettbar entfremdeter Welt – der Welt nach dem Sündenfall – und einem Heil, das nicht gedacht und nur als die Willkür eines Jenseitigen interpoliert werden kann. Das macht den Schein-Charakter von Kunst aus, daß sie das Heil, das innerweltlich gar nicht erfahren werden kann, als Licht auf den Verfallszustand der Welt fallen läßt.« (ebd.: 871 f.)*

## Literatur

AGS = *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1997: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1974): *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. Band 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

– (2003): *Einleitung in die Soziologie (1968)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

– (2015): *Einführung in die Dialektik (1958)*, Berlin: Suhrkamp.

Bruns, Johannes (2022): »Bedingungen der Unbedingtheit. Bestimmungen zur Genese der Subjektivität in der ›Dialektik der Aufklärung‹«, in: Ehlers, Jaro (u.a.) (Hg.), *Subjekt und Befreiung. Beiträge zur kritischen Theorie 1*, Berlin: Verbrecher Verlag, 109–136.

Demirović, Alex (2016): »Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik«, in: *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft Heft 184*, 459–476.

Gaßmann, Bodo (2021): *Die Negation der praktischen Vernunft als Negation der kritischen Theorie. Ein Kommentar zu dem Kant-Modell ›Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft‹ aus der ›Negativen Dialektik‹ von Adorno*, Garbsen: Verein zur Förderung des dialektischen Denkens.

Haag, Karl Heinz (2005): *Der Fortschritt in der Philosophie*. Neuausgabe, Frankfurt/M.: Humanties Online.

– (2012): *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München: edition text + kritik.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996): *Wissenschaft der Logik Bd. I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

– (1999): *Wissenschaft der Logik Bd. II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*, 5. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heiseler, Johannes Henrich von (Hg.) (1974): *Die »Frankfurter Schule« im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, 2. Aufl. Frankfurt/M.: Verlag Marxistische Blätter.

Holz, Hans Heinz (1969): »Mephistotelische Philosophie«, in: Schoeller, Wilfred F. (Hg.), *Die neue Linke nach Adorno*, München: Kindler, 176–192..

– (1976): *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke*, Darmstadt: Leuchterhand.

– (1990a): »Aspekte einer marxistischen Nietzsche-Kritik«. In: Buhr, Manfred (Hg.): *Moderne – Nietzsche –*

*Postmoderne*, Berlin (O): Akademie Verlag, 22–37.

– (1990b): »Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie Th. W. Adornos«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Heft 9, 866–873.

– (2005): *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

– (2011a): *Dialektik: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band I. Sein und Werden. Problemgeschichte der Dialektik in der Antike*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

– (2011b): *Dialektik: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band V. Einheit und Widerspruch III. Die Ausbreitung der Dialektik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

– (2011c): *Dialektik: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band III. Einheit und Widerspruch I. Die Signatur der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

– (2011d): *Integrale der Praxis: Aurora und die Eule der Minerva. Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie Band 3*, Berlin: Aurora-Verlag.

– (2011e): *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band IV. Einheit und Widerspruch II. Pluralität und Einheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

– (2015): *Freiheit und Vernunft: Mein philosophischer Weg nach 1945*, Bielefeld: Aisthesis.

Kant, Immanuel (1968): *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Marcuse, Herbert (1974): *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Darmstadt/Neuwied: Leuchterhand.



Mensching, Günther (1983): »Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs«, in: Schweppenhäuser, Gerhard u. a. (Hg.), *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg: zu Klampen, 53–72.

– (1984): »Zu den historischen Voraussetzungen der ›Dialektik der Aufklärung‹« in: Löbig, Michael/Schweppenhäuser, Gerhard (Hg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg: zu Klampen, 25–46.

– (1992): *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart: J.B. Metzler.

Müller, Stefan (2013): »Halbierte oder negative Dialektik. Vermittlung als Schlüsselkategorie«, in: Ders. (Hg.), *Jenseits der Dichotomie Elemente einer sozialwissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs*, Wiesbaden: Springer VS, 181–202.

Negt, Oskar (1974a): »Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie«, in: Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, hrsg. von Oskar Negt, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–48.

Puder, Martin (1974): *Kant: Stringenz und Ausdruck*, Freiburg: Rombach.

Rath, Norbert (1987): »Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos«, in: Reijen, Willem v./Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt/M.: Fischer, 73–110.

Ritsert, Jürgen (2008): *Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften*, Münster: books on demand.

Schmidt, Alfred (1979): *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*, Frankfurt/M. u.a.: Ullstein.

Sommer, Marc Nicolas (2011): »Die Differenz in der Vermittlung. Adorno und die Hegel'sche Dialektik«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie Heft 32/33*, 136–154.

– (2016): *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Stalin, Josef (1951): *Fragen des Leninismus*, 5. Aufl. Berlin (O): Dietz.

Wallat, Hendrik (2009a): *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie*, Bielefeld: Transcript.

– (2010): »Natur(-) und Herrschaft(s)kritik. Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik«, in: Gerhard, Myriam/Zunke, Christine (Hg.), *Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Perspektiven der Naturphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 247–268.

– (2012a): »Adornos Anarchismus«, in: Kellermann, Philippe (Hg.), *Begegnung feindlicher Brüder II. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*, Münster: Unrast, 81–104.

– (2017): *Das Scheitern der Befreiung. Politisch-philosophische Essays*, Münster: Unrast.

– (2023): *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*, Weilerswist: Velbrück.

Wetter, Gustav A. (1960): *Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 5. Aufl. Freiburg: Herder.