



## **Welche Theorie kapitalistischer Entwicklung?**

### **Ein Vergleich neomarxistischer Ansätze unter Berücksichtigung des Kritischen Realismus**

#### **Diplomarbeit**

Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie  
am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien

**Studienrichtung:** Politikwissenschaft

**Studienkennzahl:** A-300

**Matrikelnummer:** 0202974

**Betreuerin:** Univ.Prof.Dr.<sup>in</sup> Hannelore Eva Kreisky

eingereicht von

**Elmar Flatschart**

Wien, Oktober 2008



*Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Produkten des Entwicklungsprozesses. Die Formen [...] besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt.*

(Marx, MEW 23, S. 89f)



## **Vorwort**

---

Vorweg möchte ich festhalten, dass diese Arbeit zu schreiben für mich keine leichte Aufgabe war. Nicht nur inhaltlich, sondern auch lebenspraktisch gelangte ich dabei an zahlreiche Grenzen, die es zu überschreiten galt. Das es schlussendlich trotzdem gelang, verdanke ich auch vielen Menschen um mich herum, die mich auf die eine oder andere Weise unterstützen. Ich möchte mich an dieser Stelle bei ihnen bedanken.

Zu allererst stehen hier meine Eltern Edwin und Erika Flatschart, die mir durch ihre finanzielle, moralische und sonstige Unterstützung mein Studium wie auch diese Arbeit erst möglich gemacht haben.

Bedanken möchte ich mich auch bei meiner Betreuerin Eva Kreisky. Sie hat mir einiges an Angst vor der „letzten großen Hürde“ genommen, zahlreiche wichtige Anregungen gegeben und trotzdem genug Freiheit bei der inhaltlichen Gestaltung der Arbeit gelassen.

Für das Letzt-Lektorat bedanke ich mich bei meinem ehemaligen Deutsch-Lehrer Alois Eder. Er hat sehr spontan eingewilligt diese sicher nicht leicht zu lesenden Arbeit von den größten Rechtschreibfehlern zu befreien.

Eine wirkliche große inhaltliche Unterstützung waren Georg Gangl und Karl Beyer, die den jeweiligen Stand meiner Elaborate nicht nur kritisch lasen, sondern in vielen intensiven Gesprächen ganz unmittelbar zur Lösung von Problemen beitrugen und mich so auch in der thematischen Weiterführung unterstützen.

Nicht unerwähnt lassen möchte ich meinen Freund Arno Uhl, der mich vor allem hinsichtlich meines politischen Gewissens unterstützte: Ohne seiner beständigen Einwüfen wäre es mir vielleicht nicht möglich gewesen, den schmalen Grat zwischen notwendiger Vertiefung und allzu vollständigem Einsinken in die „theoretische Praxis“ zu bewältigen.

Zum Schluss bedanke ich mich besonders bei Jasmin Unfried, die für mich im letzten Jahr, das sehr umfassend der Vollendung meines Studiums gewidmet war, eine besondere Rolle spielte, mir auf unschätzbare und geduldige Weise emotional wie auch psychisch beim „Durchstehen“ dieser Zeit half.



## ***Abstract (Deutsch)***

---

In der vorliegenden Arbeit werden zwei Hauptziele verfolgt: Es soll eine vergleichende Darstellung kontemporärer neomarxistischer Theorien geboten werden; Gleichzeitig sollen die wissenschaftstheoretischen Möglichkeiten und Einschränkungen eine Erörterung finden, wobei der Kritische Realismus von Roy Bhaskar als Referenzmodell dient .

Im ersten Teil der Arbeit wird vor allem die Beziehung zwischen marxistischen epistemologischen und ontologischen Prämissen und dem Kritischen Realismus diskutiert. Kernthese ist dabei das Postulat eines tiefen ontologischen Bruchs zwischen zwei Strängen der Marxrezeption, welcher sich vage an Hand der Polarisierung in einen „hegelianischen“ und einen „strukturalen“ Marxismus festmachen lässt. Ein gewichtiges Stück dieses Teils der Arbeit nimmt auch die Vorstellung des Kritischen Realismus selbst ein.

Im zweiten Teil schließt aufbauend auf dem zuvor erarbeiteten wissenschaftstheoretischen Perspektiven ein kritischer Vergleich zwischen einer „dialektisch-kritischen“ und „neoorthodoxen“ Strömung im Neomarxismus an. Dabei werden die „fundamentalen Wert-Abspaltungskritik“, die „Regulationstheorie“, der „(Neo-) Gramscianismus“ und der „Post-Operaismus“ untersucht, wobei die normative Schwerpunktsetzung bei der jeweiligen Darstellung nicht auf der deskriptiven Vollständigkeit, sondern auf der Vereinbarkeit mit und Relevanz für die wissenschaftstheoretischen Ansprüche liegt.

### Schlüsselkonzepte:

Marx, Kritik der Politischen Ökonomie, Kritik, Dialektik, Hegelmarxismus, Strukturaler Marxismus, Kritischer Realismus, Humesche Kausalität, Ontologie-Epistemologie, epistemischer Fehlschluss, ontologischer Fehlschluss, Neomarxismus, ontologischer Bruch, Kritisch-dialektische Tradition, Neoorthodoxe Tradition, fundamentale Wert-Abspaltungskritik, Regulationstheorie, Gramsci, Polit-ökonomischer Neogramscianismus, Diskursanalytische Hegemoniethorie, Post-Operaismus, kontingente Prozessontologie

## ***Abstract (English)***

---

The scientific purpose of this paper is twofold: firstly, it tries to present a comparative depiction of contemporary neomarxist theories; secondly, and concurrently, it will try to portray their ontological powers and liabilities while putting them in the context of Critical Realism, as conceived by Roy Bhaskar.

The first part of the paper will mostly deal with the relationship between Marxist epistemology/ontology and Critical Realism. The main thesis with regard to this perspective is the concept of a deep ontological fracture in the reception of Marxist thought, which can be vaguely grasped in the division between a “Hegelian” and “Structural” Marxism. Finally, a major proportion of this section will be the introduction of Critical Realism itself.

The second part will distinguish between a “dialectical-critical” and “neoorthodox” current in neomarxist theories, thereby building on the previous elaborations. This comparative approach comprises a portrayal of the “Fundamental Value Critique”, the “Regulation Approach”, “Neo-Gramscianism” and “Post-Operaism”. The comparison will embrace a normative momentum, so to present an overview not with respect to full descriptive completeness but rather to compliance with the initial thesis about epistemological and critical odds.

### Key concepts:

Marx, Critique of Political Economy, Critique, Dialectics, Hegelian Marxism, Structural Marxism, Critical Realism, Hume’s Causality, Ontology-Epistemology, epistemic fallacy, ontological fallacy, Neo-Marxism, ontological fracture, Critical-Dialectical Theory, Neo-Orthodox Theory, Fundamental Value Critique, Regulation Approach, Gramsci, Neogramscianism in the International Political Economy, Discourse-Analytical Theory of Hegemony, Post-Operaism, contingent ontology of processes

## ***Inhaltsverzeichnis***

---

|           |   |    |
|-----------|---|----|
| 1         | Einleitung.....   | 1  |
| 2         | Wissenschaftstheoretische Grundlagen.....   | 9  |
| 2.1       | Die Marxsche (Erkenntnis-)Methode und ihre Auslegung.....                         | 10 |
| 2.1.1     | Zum Kritikbegriff.....  | 12 |
| 2.1.2     | Die Zusammengehörigkeit von Kritik und Dialektik.....                             | 13 |
| 2.1.3     | Die Konstanten der Marxschen Kritik.....  | 15 |
| 2.1.4     | Hegel oder Nicht-Hegel.....   | 18 |
| 2.1.5     | Althusser und der „Strukturelle Marxismus“.....                                   | 26 |
| 2.1.5.1   | Politische Hintergründe.....  | 26 |
| 2.1.5.2   | Theoretische Kernaussagen.....  | 29 |
| 2.1.5.2.1 | Neubestimmung der marxistischen Dialektik.....                                    | 30 |
| 2.1.5.2.2 | Ideologie und ideologische Staatsapparate.....                                    | 34 |
| 2.1.5.2.3 | Wissenschaft und Sprache.....   | 38 |
| 2.1.5.2.4 | Dialektischer und historischer Materialismus.....                                 | 42 |
| 2.2       | Der kritische Realismus.....  | 43 |
| 2.2.1     | Von Marx zum Kritischen Realismus.....  | 44 |
| 2.2.2     | Einführendes und Abgrenzendes zum Kritischen Realismus.....                       | 46 |
| 2.2.2.1   | Exkurs I: Humesche Kausalität.....  | 47 |
| 2.2.2.2   | Exkurs II: Kritik an Humescher Kausalität aus Sicht des Kritischen Realismus..... | 50 |
| 2.2.3     | Ontologie und Epistemologie.....  | 53 |
| 2.2.4     | Transitive und Intransitive Dimension.....  | 55 |
| 2.2.5     | Stratifikation und Tiefe.....   | 59 |
| 2.2.6     | Spezialfall Humanwissenschaften (Critical Naturalism).....                        | 61 |

|         |  |     |
|---------|--|-----|
| 2.2.7   | Erklärende Kritik und die Rolle der Ideologie.....                   | 65  |
| 2.2.8   | Die Fallstricke der vorherrschenden Paradigmen .....                 | 67  |
| 2.3     | Kritischer Realismus und kritische marxistische Theorie .....        | 72  |
| 3       | Neomarxistische Strömungen im kritischen Vergleich .....             | 77  |
| 3.1     | Gemeinsame historische Basis: der westliche Marxismus.....           | 77  |
| 3.2     | Mit Althusser zum ontologischen Bruch .....                          | 80  |
| 3.3     | (Wissenschaftstheoretische) Konsequenzen für den Neomarxismus.....   | 87  |
| 3.4     | Kritisch-dialektische Tradition.....                                 | 89  |
| 3.4.1   | Die Frankfurter Schule.....  | 90  |
| 3.4.2   | Neue Marx-Lektüre .....  | 94  |
| 3.4.3   | Die fundamentale Wertkritik.....                                     | 97  |
| 3.4.3.1 | Einführendes .....   | 97  |
| 3.4.3.2 | Ware und Wert.....   | 99  |
| 3.4.3.3 | Arbeit .....   | 101 |
| 3.4.3.4 | Geld und Kapital .....   | 103 |
| 3.4.3.5 | Der Fetischismus der Verhältnisse .....                              | 108 |
| 3.4.4   | Von der Kritik der Politischen Ökonomie zur Gesellschaftskritik..... | 112 |
| 3.4.4.1 | Kritik an der modernen Subjektform.....                              | 119 |
| 3.4.4.2 | Kapitalismus als warenproduzierendes Patriarchat.....                | 126 |
| 3.4.5   | Exkurs III: Antideutsche Wertkritik.....                             | 136 |
| 3.4.6   | Zusammenfassung des Entwicklungswegs.....                            | 139 |
| 3.5     | Neoorthodoxer Marxismus .....  | 142 |
| 3.5.1   | Zur Bestimmung der Gemeinsamkeiten.....                              | 143 |
| 3.5.2   | Die Regulationstheorie .....   | 145 |
| 3.5.2.1 | Das Grundlegende Instrumentarium.....                                | 150 |
| 3.5.2.2 | Althusser, der Kritische Realismus und die Regulationsschule .....   | 156 |

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| 3.5.2.3   | Staat, Fordismus, Gesellschaft – eine Kritik .....                   | 164 |
| 3.5.2.4   | Schnittstellen zu Gramsci .....                                      | 173 |
| 3.5.3     | (Neo-)Gramscianismus .....   | 176 |
| 3.5.3.1   | Die Philosophie der Praxis im historischen Kontext .....             | 177 |
| 3.5.3.1.1 | Risorgimento .....   | 178 |
| 3.5.3.1.2 | Oktoberrevolution 1917.....  | 181 |
| 3.5.3.1.3 | Der (italienische) Cäsarismus .....                                  | 189 |
| 3.5.3.2   | Wissenschaftstheoretische Überlegungen (Gramsci & Althusser) .....   | 192 |
| 3.5.3.3   | Polit-Ökonomischer Neogramscianismus .....                           | 198 |
| 3.5.3.4   | Diskursanalytische Hegemonietheorie.....                             | 206 |
| 3.5.4     | Post-Operaismus .....  | 215 |
| 3.5.4.1   | Widerspruchsbearbeitung im Fordismus – der Operaismus.....           | 215 |
| 3.5.4.2   | Weiterführung in postmodernen Zeiten: Empire & Multitude .....       | 219 |
| 3.5.4.3   | Mit dem Poststrukturalismus zur kontingenten Prozess-Ontologie ..... | 226 |
| 3.5.5     | Zusammenfassung des Entwicklungswegs .....                           | 236 |
| 4         | Conclusio und Perspektiven .....                                     | 241 |
| 5         | Literaturverzeichnis .....   | 245 |

## **Abbildungsverzeichnis**

---

|  |     |
|--|-----|
| ABBILDUNG 1: TRANSITIVE VERBEN – AKTIV .....                         | 57  |
| ABBILDUNG 2: TRANSITIVE VERBEN – PASSIV .....                        | 57  |
| ABBILDUNG 3: TRANSITIVE VERBEN: AUFHEBUNG .....                      | 57  |
| ABBILDUNG 4: INTRANSITIVE VERBEN .....                               | 58  |
| ABBILDUNG 5: STRATIFIZIERTE REALITÄT .....                           | 60  |
| ABBILDUNG 6: DIALEKTIK DER WERTFORM .....                            | 100 |
| ABBILDUNG 7: EINFACHE WAREN-ZIRKULATION .....                        | 105 |
| ABBILDUNG 8: EINFACHE „GELD-ZIRKULATION“ .....                       | 106 |
| ABBILDUNG 9: GESELLSCHAFTLICHE ZIRKULATION .....                     | 107 |
| ABBILDUNG 10: UMSCHLAG VON WAREN-TAUSCH ZU „GELDTAUSCH“ .....        | 107 |
| ABBILDUNG 11: ENTFALTETER „GELDTAUSCH“ – KAPITALBEWEGUNG .....       | 108 |
| ABBILDUNG 12: ENTWICKLUNG DER DIALEKTISCH-KRITISCHEN TRADITION ..... | 140 |
| ABBILDUNG 13: ENTWICKLUNG DER NEOORTHODOXEN TRADITION .....          | 237 |

## **Abkürzungen**

---

|                        |   |
|------------------------|---|
| [Herv. i. Orig.] ..... | Hervorhebung im Original                              |
| [Herv. Ejf] .....      | Hervorhebung (fett) durch den Verfasser dieser Arbeit |
| [Anm. Ejf] .....       | Anmerkung durch den Verfasser dieser Arbeit           |
| IPÖ .....              | Internationale Politische Ökonomie                    |
| ISA .....              | Ideologischer Staatsapparat                           |

## **Anmerkung zur Zitation**

---

Kurze Zitate sind unter Anführungszeichen gesetzt, längere durch graue Schrift markiert. Steht die zitierte Quelle im Satz, so ist nur ein Teil des Satz oder ein Begriff übernommen. Wenn die Quelle nach dem Punkt positioniert ist, habe ich im davor geschriebenen Text größere Fragmente oder Gedankengänge von dem/der AutorIn entnommen.

# 1 Einleitung

Jene Zeiten, in denen die Universitäten Hochburgen eines neuen, kritischen Marxismus waren, sind längst vorbei. Tatsächlich war die Aufbruchsstimmung der Neuen Linken in den 1960er Jahren mehr eine kurze Episode als ein veritabler Umsturz. Trotzdem hinterließ dieser kurze Sommer eines kritischen akademischen Denkens bis heute feststellbare Spuren im Wissenschaftsbetrieb wie auch der unabhängigen Theorieproduktion. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Status Quo dieses Erbes kritisch zu sondieren, möglichst pointiert die Unterschiede und Ähnlichkeiten vergleichend offen zu legen und unter Bezugnahme auf einen externen Bewertungsrahmen zu beurteilen. Der Fokus ist für mich also weniger die wissenschaftspraktische Entwicklung, welche zum heutigen Stand geführt hat: Die gesamte Theoriegeschichte nachzuvollziehen wäre auch ein allzu weit gestecktes Ziel, dessen Umfang jede Einzelarbeit sprengen müsste. Stattdessen soll der Vergleich der Theorien in ihrer heute relevanten Gestalt der primäre Anspruch sein, wobei ich selbst aus keiner „neutralen“ Position schreibe, denn sowohl die Beurteilung der Relevanz als auch der Vergleich sind zwangsläufig von der mir eigenen normativen Ausrichtung geprägt, die recht umfassend mit jener der ebenfalls dargestellten Wert-Abspaltungskritik korrespondiert. Über eine bloße Aneinanderreihung von Zusammenfassungen geht dieses Vorhaben jedoch trotzdem hinaus, da ich versuchen möchte die inhaltlichen Erörterungen unter Rekurs auf die wissenschaftstheoretischen Überlegungen des Kritischen Realismus neu zu kontextualisieren, um so zur ideengeschichtlichen Einordnung der einzelnen Strömungen einige neue Gesichtspunkte beizutragen. Meine zentrale These ist dabei die Annahme eines tiefliegenden ontologischen Bruchs zwischen zwei großen Entwicklungslinien des Neomarxismus, die ich als „dialektisch-kritische“ und „neoorthodoxe“ definiert habe. Diese Unterscheidung ist zwar nicht ident mit der Spaltung in eine „hegelianische“ und „strukturelle“ Lesart Marx', steht zu ihr jedoch teilweise in einem gewissen Naheverhältnis. Sie versteht sich als Weiterentwicklung alter Einteilungsschemata, mit dem Zweck, den heutigen Stand der Entwicklung historisch-adäquat und unter Berücksichtigung wissenschaftstheoretischer Neuerung wiedergeben zu können.

Die Grundthese ist gleichzeitig auch ein Resultat meines akademischen Werdegangs, indem ich mit jeder der vorgestellten Theorien auf die eine oder andere Weise konfrontiert wurde. Als solches hat diese Arbeit einen persönlichen wie kontextuell-universitären Hintergrund; sie ist Produkt der Aufarbeitungen des Verhältnisses meiner eigenen Überlegungen zu jenen Themen, mit welchen ich in den Studien der Internationalen Entwicklung und der Politikwissenschaft an der Universität Wien konfrontiert war.

Um eine fundierte Annäherung an die Problematik zu ermöglichen, steht am Anfang eine umfangreiche Darstellung der wissenschaftstheoretischen Grundlagen, die bei Marx beginnt. In den ersten achtzehn Seiten werde ich einige allgemeinere Fragen der Erkenntnismethode von Karl Marx behandeln. Trotz der gebotenen Kürze und der darstellungslogischen Schwierigkeiten versuche ich zentrale Begriffe wie „Dialektik“, „Kritik“, die Frage nach dem „doppelten Marx“ und auch die Rolle des Hegelschen Erbes im Marxschen Werk vorweg zu erwähnen.

Dieser Teil ist nicht nur deshalb kürzer geraten, weil hier themenbedingt (Marx blieb selber undeutlich) entweder besonders weit ausgeholt werden muss, oder wenig gesagt werden kann, sondern auch da meine eigene Darstellungsmethode eine solche Vorgehensweise nahelegt: ein guter Teil der diesbezüglichen Fragestellungen wird in späterer Folge erneut auftauchen, und im Lichte des dortigen Entwicklungsstands erst sinnvoll behandelt werden können. Dies kann generell als Versuch der Umschreibung meiner Methodik erachtet werden, die Darstellung der einzelnen Themen soll Zug um Zug die Kritik der immanenten Widersprüche erschließen, die bereits an früherer Stelle in weniger ausgelegener Form aufgeworfen wurden. Diesem Ansatz geht ein Wissenschaftsverständnis voraus, demgemäß der größte Erkenntnisgewinn nicht durch den Einsatz einer möglichst linearen und formallogischen Argumentationslinie erzielt werden kann, sondern sich im kumulativ-retroaktiven Aggregieren von Erkenntnis im Zuge der inhaltlich-konkreten Widerspruchsbearbeitung erschließt. Im Idealfall sollte also am Ende der Arbeit die Erkenntnis größer sein als die Summe aller behandelten Teilpunkte und die zu Beginn verwendeten Begriffe am Ende eine neue, tiefere Bedeutung haben. Im Gegensatz zu einer postmodernen, rein diskurstheoretischen Perspektive auf Texte halte ich jedoch an einer Verwurzelung der Konzepte in der sozialen Realität fest. Die (sprachliche) Darstellung dieser Konzepte beeinflusst zwar die Wahrnehmung jener Realität, mit dem kritischen Realismus gehe ich jedoch davon aus, dass es diese gibt und sie als solche prinzipiell erkannt und auch vermittelt werden kann. Dies sei als „Leseanleitung“ vorweggeschickt, bezüglich weiterer methodischer Fragen verweise ich auf den ersten Teil meiner Arbeit, welcher in der Darstellung der wissenschaftstheoretischen Prämissen auch Methodisches vermitteln soll.

Dieser erste Teil ist auch deshalb notwendig, da durch ihn die notwendige Abgrenzung zum nächsten größeren Unterpunkt gewährleistet wird, der sich mit Louis Althusser beschäftigt. Da dessen Werk aus meiner Sicht paradigmatisch für den ontologischen Bruch im Neomarxismus steht, bzw. diesen zum ersten Mal auf den Punkt bringt, gleichzeitig aber auch eine gewisse Eigenständigkeit aufweist, muss die Einführung in sein Denken viel weiter gehen als die vorigen definitorischen Ausführungen. Die politischen Hintergründe kommen deshalb ebenso zu kurzer Nennung, wie die theoretischen Kernaussagen des Althusser'schen Schaffens. Die Veränderungen

gegenüber dem zuvor präsentierten Methodenverständnis bei Marx liegen in der Abkehr von der Dialektik und einer Neubewertung der Wissenschaft sowie des Theorie-Praxis Verhältnisses im Marxismus. Die Essenz der darstellenden Kritik Althusser wird allerdings erneut erst an späterer Stelle – namentlich im Kapitel über den ontologischen Bruch – endgültig verhandelt werden.

Dazwischen liegt das umfangreiche und schwierige Vorhaben, den Kritischen Realismus um Roy Bhaskar als wissenschaftstheoretisches Grundgerüst vorzustellen. Nach einem Übergang, der die zahlreichen Schnittstellen zwischen Marx und dem Kritischen Realismus aufzeigt, steht ein eher philosophischer Exkurs zur Frage der herrschenden wissenschaftlichen Kausalitätsvorstellung: mit Hume soll exemplarisch auf die Probleme der Prämissen von bürgerlicher Wissenschaftlichkeit hingewiesen werden. Obwohl auf diese Fragestellung in Folge nicht durchgängig zurückgekommen werden wird, steht sie doch implizit und in einigen Erwähnungen im Raum. Überdies stellt sie einen guten Einstieg in die Neuerungen des Kritischen Realismus dar, der sich gegen eine atomistische, rationalistische und anti-realistische Weltsicht wendet. Die Neuerschließung der Ontologie, und deren Verhältnis zur Epistemologie ist ein zentraler Anspruch, den er dem Humeschen Paradigma entgegen stellt, um schließlich zur eigenen Beschreibung der Welt im dialektisierten Dualismus von intransitiver und transitiver Dimension zu kommen. Nach der Erklärung einiger daran anschließender zentraler Konzepte lege ich besonderes Augenmerk auf die Darstellung der „fallacies“ – grundsätzliche Fehlschlüsse, die mit Bhaskar symptomatisch für das moderne Denken gelten können. Der Versuch der mehr oder weniger angewandten Übertragung jener fallacies wird die restliche Arbeit durchziehen.

Nach einer erneuten, auf den Stand der Argumentation gebrachten, Verknüpfung des Kritischen Realismus mit dem Marxismus wird der Rest der Arbeit dem eigentlichen Vergleich der neomarxistischen Strömungen gewidmet sein. Am Anfang dieses Unterfangens steht im Kapitel 3.1 eine kurze historische Einbettung des Konzepts Neomarxismus überhaupt. Dabei werden auch zentrale Gemeinsamkeiten, die unabhängig von den inhaltlich-theoretischen Ausführungen existieren, aufgezählt.

Die nächsten zwei Kapitel nehmen demgegenüber eine viel zentralere Rolle ein, denn hier versuche ich die These eines ontologischen Bruchs mit Althusser auszuführen. Ich möchte argumentieren, dass die spezifische Art und Weise, wie Althusser mit dem modernen Subjekt-Objekt Widerspruch umging, eine radikale Abkehr sowohl von der Marxschen Konzeption gesellschaftlicher Ontologie, als auch von dem Konzept Ontologie überhaupt darstellt. Diese These wird eng an der Kritik Althusser erläutert, ich versuche sie jedoch in Verbindung mit Bhaskaras Vorstellung der „ontological monovalence“ zu bringen, welche das statische gegenseitige Einfrieren der beiden Widerspruchsseiten analog in einer wissenschaftstheoretischen Neuformulierung erfasst. Nach-

folgend werde ich mit den Konsequenzen des Gesagten für den Neomarxismus zum Vergleich der beiden Strömungen überleiten, wobei die Schlüssigkeit dieses Vergleichs maßgeblich mit der Konsistenz der These jenes Bruchs stehen oder fallen wird. Dies ist nicht zuletzt deshalb so, weil sich die darauf folgende Argumentationslinie durch den gesamten Vergleich ziehen wird, mithin die Annahme einer eher „objektivistischen“ und einer mehr „subjektivistischen“ Weiterführung nach Althusser nur auf der Basis der Spezifika dieses Bruchs einsichtig werden kann.

Zuerst werde ich nun die dialektisch-kritische Tradition in ihrer Entwicklung nachzeichnen. An ihrem Anfang steht die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, deren zentralen Mangel ich vor allem in der Kritik der Politischen Ökonomie situiere. Im folgenden Abschnitt wird mit der „Neuen Marx-Lektüre“, die eine „Behebung“ der Mängel in der Frankfurter Schule darstellte, ein direkter Bezug zu meinem zentralen Bezugspunkt, der kritisch-dialektischen Strömung, hergestellt, der Wert-Abspaltungskritik. Diese wird zuerst als „fundamentale Wertkritik“ im Sinne der Neuerschließung der Kritik der Politischen Ökonomie dargestellt, wobei die charakteristischen Teile der Rezeption des Marxschen Werks und deren wissenschaftstheoretische Implikationen präsentiert werden. Der große Endpunkt dieser Präsentation ist die Abhandlung über den Fetischismus der Verhältnisse, da die Kritik der diversen Fetischismen dieser Gesellschaft mit Fug und Rech als die wichtigste Erneuerung und gleichzeitig auch das Herzstück der Wert-Abspaltungskritik betrachtet werden kann. Sie grenzt die dialektisch-kritische Tradition, wie sie sich heute präsentiert, inhaltlich merklich von den übrigen Neomarxismen ab und bildet schlussendlich auch die Basis für die Erweiterung zu einer veritablen Gesellschaftskritik, im Sinne eines holistischen Bezugs auf die Totalität des warenproduzierenden Patriarchats.

Mit der Kritik an der modernen Subjektform und der Vorstellung des Wert-Abspaltungstheorems von Roswitha Scholz wird jene Perspektive, die Gesellschaft als solche theoretisiert, exemplarisch und als „work in progress“ vermittelt. Dieser Abschnitt ist auch als Offenlegung meiner eigenen Position zu verstehen, und bildet so den impliziten normativen Rahmen der weiteren Bewertungen und Anmerkungen in den anderen Theorietraditionen. Nach einem kurzen Exkurs zur ideologischen Verirrung der Gesellschaftskritik in der „Antideutschen Wertkritik“ und der resümierenden Zusammenfassung des Entwicklungswegs widme ich mich der neoorthodoxen Strömung.

Am Anfang muss nun eine kurze Rekapitulation der Gemeinsamkeiten des neoorthodoxen Marxismus stehen, welche auch die so gefasste Definition selbst zu begründen hat. Ich werde dabei das Konzept „Neomarxismus“ Neubewerten und die wissenschaftstheoretischen Bedingungen der fortdauernden Orthodoxie kurz aufzeigen – die weitere Bedeutung dieser Ausführung sollte in der folgenden Darstellung erkenntlich werden.

Diese beginnt zuerst bei der Regulationstheorie, welche ich im Sinne des ontologischen Bruchs

als objektivistische Weiterführung in direktem Anschluss an Althusser analysiere. Nach einer Darstellung des grundlegenden Instrumentariums der ursprünglichen regulationstheoretischen „ökonomischen Ingenieure“ werde ich mit dem Kritischen Realismus auf die zentralen gesellschaftskritischen Mängel in der regulationistischen Ontologie eingehen und dabei einen Bezug zu Althusser herstellen. Die Aufnahme der Regulationstheorie in Deutschland wird dann am Beispiel von Joachim Hirsch kritisiert, der zwar einen viel breiteren gesellschaftstheoretischen Anspruch vertritt, diesen jedoch auf Grund der inhärenten Mängel auf ontologischer und auch methodisch-epistemologischer Ebene nicht umfassend einlösen kann. Statt die Fragen der Staatsableitung hin zu einer fundamentalen Kritik der Politik weiterzuverfolgen, setzt Hirsch auf Gramscis politische Hegemonietheorie.

Die Überleitung zum Neo-Gramscianismus erfolgt insofern fließend, wobei jedoch der genaueren Ausführung der beiden neogramscianischen Ansätze eine Darstellung des Werks Gramscis selbst vorangeht. Einerseits, weil die historisch-kontextuellen Bedingung bei der „historistischen“ Philosophie der Praxis besonders von Bedeutung sind; andererseits, da Gramsci bereits einiges vorweggenommen hatte, das auch für Althusser und die Neomarxismen nach ihm relevant werden sollte. Nach einer wissenschaftstheoretischen Überlegung zu dieser Verbindung wird den beiden Weiterentwicklungen, die sich heute explizit auf Gramsci beziehen, Rechnung gezollt: Zuerst stelle ich den Neogramscianismus in der Internationalen Politischen Ökonomie vor, den ich wie die Regulationstheorie eher den objektivistischen Strömungen zuordne. Das zentrale wissenschaftstheoretische Argument dafür ist die Positionierung des Neogramscianismus in der internationalen Sphäre als ontologisch-empirischen Rahmen. Die Akzeptanz dieser immanenten und positiven sozialen Ontologie versperrt jedoch den Raum für eine diesbezüglich tiefergehende, stratifizierte Vorstellung, welche anschlussfähig für eine Kritik der Gesellschaft als Totalität wäre. Insbesondere die mangelnde gesellschaftsphilosophische Rezeption des Marxschen Werkes ist hier zu monieren.

Ganz anders positioniert sich hier die zweite untersuchte Theorie mit Gramsci, die als poststrukturalistisch beeinflusste äußerst abstrakte philosophische Gedankenexperimente in und um die gramscianische politische Logik entwickelt. Die epistemologischen und – im direkten Anschluss an Althusser – vor allem auch ontologischen Mängel, welche dabei auftreten, stehen jedoch besonders repräsentativ für die absolut kontingente, oftmals tautologische Tradition postmoderner Theoriebildung. Der hegemonietheoretische „Post-Marxismus“ ist dementsprechend noch weiter von Marx entfernt und wird für die daraus folgenden ideologischen Verkürzungen kritisiert.

Die letzte untersuchte Position in diesem Spektrum ist der Post-Operatismus. Dieser Ansatz geht noch viel mehr als die gramscianische Philosophie der Praxis vom unmittelbaren Standpunkt der Bewegung aus. Die Aneignung poststrukturalistischer Gedanken erfolgt in diesem Zusammenhang vor allem als Kaschierung der bereits vorhandenen ontologischen Flachheit. In einer eklektischen Umformulierung marxistischer Theorie wird sukzessive so gut wie jegliche ontologische Dimension, die im Marxschen Werk ihre Fundierung finden könnte, nivelliert um durch eine monistische Theorie der absoluten Beliebigkeit ersetzt zu werden. Diese Theorie steht also auch bewusst am Ende der neoorthodoxen Tradition um die Stoßrichtung ihrer wissenschaftstheoretischen wie gesellschaftskritischen Grundlagen offen zu legen.

Es ist unumgänglich, dass sich die vorliegende Arbeit weitgehend im ideengeschichtlichen Universum bewegt. Schließlich ist ihr maßgebliches Ziel die Herstellung einer Art von vergleichendem und kritischem Dialog zwischen einer sozialwissenschaftlichen Metaebene und einem wissenschaftstheoretischen Grundsatzzahmen. Der/die Leser/in hat es also zwangsläufig mit einem relativ dichten begrifflichen, konzeptuellen und theoretischen Netz zu tun, welches den Eindruck eines „Kontinuums für sich“ vermitteln mag. Ich stehe zu dieser Themenwahl, da ich von der letztendlichen Relevanz der Inhalte auch für eine emanzipative Bewegung überzeugt bin.

Trotzdem bin ich mir bewusst, dass eine derartige Arbeit in der „Form Theorie“ ebenso stets ein Problem darstellt: die Gefahr einer Abkehr vom marxistischen Grundgedanken, stets möglichst nah an und mit der sozialen Realität zu agieren, ist nicht gering, wenn sich eine Arbeit auf den ersten Blick auf rein abstrakte Widersprüche bezieht, so scheinbar bloß die einen Begriffe den anderen gegenüberstehen. Ich hoffe, dass sich ein solcher erster Eindruck nach der Lektüre verflüchtigt und die Relevanz des gesagten auch für konkretere Weiterführungen einsichtig wird. In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf mein Verständnis von „theoretischer Praxis“ verweisen, das ich Robert Kurz verdanke. Demnach ist die starre Trennung zwischen Theorie und Praxis aufzuheben und trotzdem eine getrennte Entwicklung der Theorie möglich:

Die kapitalistische Reproduktion ist umfassend gesellschaftliche Praxis, in die theoretische Reflexion eingeht. Theoriebildung im Kapitalismus ist somit kein „die Hände in den Schoß legen“, sondern selber ein Handeln, wenn auch ein Handeln sui generis [...] *selber ein Moment oder ein spezifisches Feld gesellschaftlicher Praxis im Kapitalismus* [...]. [Herv. i. Orig.] (Kurz, 2007, S. 23f)

So verstanden hat natürlich auch theoretische Praxis eine Geschichte, erwächst der je konkreten, gesellschaftlichen Betätigung. Gleichzeitig wird aber auch nicht-theoretische, „praktische“ Praxis von der Theorie beeinflusst. Es war also, wie eingangs erwähnt, keine reine Denkleistung, welche die Entwicklung des Neomarxismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ermöglichte. Ohne die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse – sowohl was deren affirmative

Reproduktion betrifft, als auch Gegenbewegung, die ihr gegenüber kritisch waren – ist auch die Entwicklung der Theorie nicht zu verstehen. Die historischen Hintergründe, welche das je gesellschaftlich mögliche Denken wenn nicht determinieren, so zumindest stark selektiv vorprägen, sind zwar nicht Fokus dieser Arbeit, aber quasi Anfangs- und Endpunkt. Denn bereits die Herausbildung des Phänomens „Neomarxismus“ deutet auf einen Epochenbruch in der Linken hin, der sich ab ungefähr der Mitte des 20. Jahrhundert spürbar machte, jedoch erst gegen Ende desselben wirklich zu sich kam: Der Aufstieg des Neomarxismus als Theorie einer „Neuen Linken“ war Vorbote und zugleich theoretische Manifestation des Endes der „Alten Linken“, die fest in der ArbeiterInnenbewegung und ihren Theorien verwurzelt war. Spätestens mit dem Ende des „real existierenden Sozialismus“, der staatskapitalistischen Modernisierungsdiktaturen des politischen Ostblocks, war diese Entwicklung auch realhistorisch komplettiert – die spürbare Endzeitstimmung war also nicht bloß Schein, sondern stand tatsächlich für das historische Ende einer bestimmten Form anti-systemischer Praxis.

Das jedoch mit dem Ende der „real existierenden Linken“ und ihrem theoretischen Konvolut jeglicher Emanzipationsgedanke zum Erliegen kommen muss, geht daraus überhaupt nicht hervor. Gerade die Neomarxismen haben in ihrer inhaltlichen Weiterentwicklung bereits vorweggenommen, dass es auch „anders geht“; Emanzipation jenseits von Proletariat, Partei und Klassenkampf möglich ist.

Allerdings sind die Auswege gleichermaßen komplexer geworden, wie sich die soziale Realität pluralisiert hat. Die postmoderne Konstellation, ein systemstützender ideologischer Pluralismus, der das außer Rand und Band geratenen globalisierte warenproduzierende Patriarchat allzu gut in seiner Materialität verdeckt, quasi hinter dem Schein einer absolut kontingenten virtuellen Welt versteckt, lässt es nicht mehr zu, einfache standpunktlogische Wege auf der Suche nach der Systemüberwindung zu gehen. Umso mehr gilt es jedoch, Gesellschaft als Ganzes, als Totalität anzupeilen.

Um dieses Ziel zu erreichen ist es primär nötig, den Ballast der alten Linken abzuwerfen und so die Konstitution einer Gegenbewegung abseits der überholten Vorstellungen dessen, was „links“ ist, zu ermöglichen. Wie eine solche Bewegung aussehen mag, kann heute noch nicht gesagt werden, da die Restlinke in ihrer postmoderne Verwirrung bisher kaum Ansätze einer Entwicklung in diese Richtung zeigt, geschweige denn sich als neue Kraft gegen das warenproduzierende Patriarchat als solches etabliert hätte. Auch die Theorie kann hier nicht weiterhelfen, haben doch gerade die Neomarxismen zum ersten Mal (rudimentär) begriffen, dass es keine „Rezeptlösungen“ geben kann, kein sicherer Weg aus der Immanenz in die Transzendenz führt. Kritische Theorie kann jedoch sehr wohl einen Rahmen abstecken, vor allem postulieren, wie es sicher nicht

funktionieren kann. Sie kann dies zwar nur in den Grenzen des historisch-gesellschaftlichen (Denk-) Möglichen, jedoch ist hier, so denke ich, erstmals jener neuralgische Punkt erreicht, der eine umfassende Kritik der herrschenden Totalität ermöglicht. Denn immer mehr kristallisiert sich heraus, dass der Kapitalismus in seinem „idealen Durchschnitt“ realgesellschaftlich nicht mehr in einer (aufsteigenden) Etablierungsphase ist, sondern räumlich wie organisationstechnisch als umfassend durchgesetzter zu gelten hat. Er tritt so in seiner zerstörerischen, fetischistischen Gestalt viel totaler hervor und kann dementsprechend ganz anders als noch zu Marx' Zeiten ebenso total kritisiert werden. Das theoretische Rüstzeug, das Werkzeug der „gesellschaftlichen Selbstreflexion“, ist hierfür genügend weit entwickelt.

Es bedarf jedoch eines gemeinsamen Rahmens, eines holistischen und gleichzeitig möglichst basal (wissenschaftstheoretisch) fundierten Projekts, das die einzelnen Gerätschaften zu einem veritablen Werkzeugkoffer der Kritik zusammenfasst. Ich bin überzeugt davon, dass das Material hierfür in der Tradition neomarxistischer Theoriebildung zu finden ist. Ich glaube weiter sogar, dass mit der fundamentalen Wert-Abspaltungskritik bereits der Grundstein für ein solch umfassendes Unternehmen gelegt ist. Es gilt also jene noch sehr minoritäre Strömung zu erweitern und zu verbreitern.

Allerdings impliziert die positive Parteinahme immer auch die Abgrenzung von Tendenzen, welche der Wert-Abspaltungskritik (als ebenfalls neomarxistische) zwar entstehungsgeschichtlich naheliegen, der groben Stoßrichtung des Ansatzes aber dennoch entgegengestellt sind. Diese Abgrenzung hat nicht persönlich oder gar feindlich zu passieren, ist noch nicht einmal ein rein inhaltliches Desiderat; Sie gründet auf einer tiefen wissenschaftstheoretischen Unvereinbarkeit, welche letztlich die „*differentia specifica*“ hinsichtlich des Transzendenzgedankens darstellt und so als Bezugsrahmen – langfristig – auch maßgeblich die Gestalt einer potentiellen Überwindungsbewegung verkehren würde.

In diesem Sinne kann die theoretische Spitzfindigkeit einer vor allem abstrakten Theoriearbeit ganz direkt Einflüsse auf die unmittelbare Realität sozialer Bewegungen haben. So impliziert zum Beispiel eine Perspektive auf Ideologie, die sie vor allem als andauernde, aber bestimmte, Widerspruchsbearbeitung betrachtet, eine ganz andere Herangehensweise, als beispielsweise die von Althusser inspirierte Sicht, welche Ideologien schlicht absolut ontologisch setzt. Auf der einen Seite ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer umfassenden (Selbst-) Reflexion, die zwar keine einfachen Antworten bietet, aber zumindest einen möglichen Erfolg, die Überwindung, in Aussicht stellt. Auf der anderen Seite bleibt nichts als ein Universum der ideologischen Praxen, in dem die einzelnen thematischen Fixsterne – seien sie in der Praxis einzelner Menschen oder Gruppen mit politischen Anspruch manifestiert – in keinerlei inhaltlichen Bezug zueinander ste-

hen und so auch nie einen gemeinsamen Reflexions- wie Überwindungsrahmen finden können. Die Frage, ob eine Theorie „aufs Ganze“ geht, die kapitalistische Entwicklung als solche zu fassen vermag und die herrschenden Verhältnisse folglich ebenso fundamental zu überwinden trachtet, oder doch bloß ein immanentes Geplänkel darstellt, ist also permanent und radikal zu stellen. Nicht zuletzt weil Theoriearbeit als soziale (und sozial wirksame) Praxis gerade in Zeiten historischer Umbrüche und der damit verbundenen Unklarheit von besonders großer Bedeutung ist. Als kleiner Beitrag hierzu versteht sich die folgende Auseinandersetzung.

## **2 Wissenschaftstheoretische Grundlagen**

Am Beginn einer grundlegenden Arbeit sollte eine wissenschaftstheoretische Positionierung des Programmes erfolgen. Oftmals wird dies auf die Methode oder gar bloß die Operationalisierung der leer im Raum stehenden Forschungshypothesen beschränkt. Im Rahmen dieser Arbeit ist ein derartiges Vorgehen nicht ausreichend – für einen Vergleich großer Theorieströmungen bedarf es einer genaueren Auseinandersetzung mit der Epistemologie und besonders auch der zu Grunde gelegten Ontologie.

Wie sich erweisen wird, handelt es sich dabei nicht bloß um eine wissenschaftliche Fleißaufgabe, sondern um ein essentielles Kriterium kritischer Theoriearbeit. Eine Vorstellung jener bestimmenden Ebene, welche überhaupt erst die Möglichkeit von (konkreter) wissenschaftlicher Praxis absteckt, ist nicht nur dienlich, sondern implizite Notwendigkeit jedweden Forschens. Anders formuliert setzt so verstanden jeder wissenschaftliche Prozess eine Form von (realistischer) Ontologie voraus:

You can't get away without ontology. It's not a question of being a realist, or not a realist. It is a question of what kind of realist you are going to be – explicit or tacit. Insofar as you are not a realist, you secrete an ontology and a realism. (Norris, 1999)

Diese Bestimmung ist zuerst Motivation für eine inhaltlich-wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit Marx bzw. der Marxrezeption. Dieser angewandten wissenschaftstheoretischen Beschäftigung soll eine formalere breitere Behandlung der (Un-) Möglichkeiten und Besonderheiten von Wissenschaft in einer kapitalistischen Gesellschaft folgen, wofür der Kritische Realismus als fortschrittlichstes Beispiel betrachtet wird. In den weiteren Kapiteln wird der hier erarbeitete wissenschaftstheoretische Rahmen zwar wieder zu Gunsten inhaltlicher gesellschaftstheoretischer Auseinandersetzung zurücktreten, soll jedoch – in einer Art oszillierender Bewegung – weiterhin Referenzpunkt bleiben. Er nimmt deshalb auch eine besonders wichtige Rolle in der Gesamtarbeit ein.

## 2.1 Die Marxsche (Erkenntnis-)Methode und ihre Auslegung

Theoriegeschichtlich betrachtet fällt es nicht schwer, einen inhaltlichen Ursprung zu setzen, liegt doch allen in Folge untersuchten Ansätzen das Werk Karl Marx' zu Grunde. Die Marxsche Erkenntnismethode zu dechiffrieren ist allerdings alles andere als leicht. Nicht nur auf Grund immanenter texthistorischer Gründe – schließlich ist der wissenschaftliche Kontext des 19. Jahrhunderts in seiner Ausgestaltung wie Aufgliederung kaum mit dem heutigen zu vergleichen; sondern auch in Folge der Tatsache, dass Marx' Herangehensweise mehr oder weniger bewusst keine epistemologischen Fragestellungen sui generis enthält, da es sich um eine (nicht explizierte) Form „darstellender Kritik“ (Bhaskar, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, 1993, S. 102) handelt, und zwar am Gegenstand der klassischen politischen Ökonomie.

Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist Kritik der ökonomischen Kategorien oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. (Marx, 1954, S. 80)

Einiges lässt darauf schließen, dass Marx seine Methode – soweit sie ihm „bewusst“ war – im Hauptwerk „Das Kapital“ sogar absichtlich nicht offen legte, wie Reichelt herausstrich (Reichelt, 2008, S. 194ff). Es drängt sich die Frage auf wie es dazu kommen konnte und weshalb es überhaupt so dürftig um die Marxsche Methodik als solche bestellt ist. Letztlich ist es kein Zufall, sondern die Schaffensgeschichte des Autors, die hierfür verantwortlich zu machen ist. Denn es kann in zweierlei Hinsicht die Theorie und Praxis der Person Karl Marx nicht getrennt werden. Einerseits in einer recht direkter Hinsicht, da Marx auch politischer Proponent des Proletariat sein wollte, und nicht nur vorhatte seine Theorie für die ArbeiterInnen verständlich zu formulieren,<sup>1</sup> sondern sogar meinte dass die historischen Umwälzungen seine Arbeit überholen könnten. (Marx, 1954, S. 81)

Andererseits ist indirekt in den theoretischen Ausführungen immer wieder ein Moment der Praxis vorzufinden, der in einem gewissen Antagonismus zum überwiegenden rein wissenschaftlichen und kritischen Duktus steht. Marx ist bei der Unterscheidung zwischen den Effekten der Modernisierung, insbesondere in Gestalt der Produktivkräfte und der Kritik der Produktionsverhältnisse, der gesellschaftlichen Mechanismen welche die Produktivkräfte erst hervorbringen nicht vollends vom – selbst postulierten – Primat der Kritik erfüllt. Tatsächlich sind zwischen den Zeilen (und manchmal nicht nur dort) immer wieder Relikte einer modernisierungstheoretischen und affirmativen Bewertung vom Standpunkt der Arbeit aus ersichtlich. Demgegenüber steht

---

<sup>1</sup> Was ihm wohl gerade bei seinem Hauptwerk *Das Kapital* – trotz, oder gerade auf Grund der „versteckten Methode“ – gänzlich misslungen ist. Schließlich wurde es von der Masse der ArbeiterInnenbewegung (seiner Zeit) kaum rezipiert. (Heinrich, 2004, S. 22)

eine radikale Kritik der immanenten Kategorien wie Interessenlagen selbst, die viel weiter greift als die Interessenspolitik der ArbeiterInnenbewegung; sie ist fundamental kritisch, negativ und somit a-moralisch, ist gleichwohl wissenschaftlich wie auch eine Kritik der (damaligen) Wissenschaftlichkeit an sich.

Robert Kurz fast diesen Widerspruch im Marxschen Werk im Theorem des „doppelten Marx“ (Kurz, 2006b, S. 23ff) zusammen. Demgemäß kann ein „exoterischer“ Marx ausgemacht werden, welcher die Klassenlogik und damit der Fortbewegung im Kapitalismus verschrieben war. Als Agent des Klassenkampfes wollte dieser Marx vornehmlich die modernisierungstheoretischen Versprechen des warenproduzierenden Systems einlösen. Dazu gehörten vor allem die Ideen der (liberalen) Aufklärung: (juristische) Gleichheit, Vernunft, soziale Verantwortung im Sinne eines positiven Politikverständnisses und eine endgültige Vernichtung vormoderner (ideologischer) Relikte (Kurz, 2006b, S. 24f). Wenn von Marxismus die Rede ist, wird zu Recht meist von exoterischen Marx ausgegangen, da er nicht nur die „einfachen“ Antworten für das ideologisch gefärbte Bewusstsein bietet, sondern in Folge auch fast ausschließlich jener Marx die Grundlage des ArbeiterInnenbewegungsmarxismus wurde. In Zuge dieser Rezeptionsgeschichte ging eine andere Seite von Marx (fast) verloren, die weit weniger einfach verständlich ist.

Der „esoterische“ Marx eröffnet nämlich keineswegs einen klar abgegrenzten theoretischen Raum im Sinne einer Schaffensphase: er findet sich zwischen den Zeilen und quer durch die Kritik der Politischen Ökonomie – ebenso wie sein exoterisches Pendant. Die „versteckte“ kategoriale Kritik zielt nicht mehr auf eine Veränderung in den Kategorien, sondern einen völligen Umschlag der kapitalistischen Realkategorien selbst ab. Sie treibt als solche beständig in eine Richtung, in der sie letztlich auch ihre eigenen Fundamente untergräbt – denn sie stellt wissenschaftliche Erkenntnis auf der Basis der (wissenschaftlichen) Gesellschaftskritik in Frage. In dieser Hinsicht ist Marx nicht nur heute zu kritisieren, er hat sich gewissermaßen schon selbst, in Form der Kritik der (kapitalistischen) Denk- und Bewusstseinsformen überhaupt, kritisiert. Jener Kern der Theorie bleibt deshalb weiter aktuell, während der esoterische Marx des Partei- und Bewegungsmarxismus (zu Recht!) längst vergessen ist.

Ziel einer Bearbeitung des epistemologischen Feldes im Marxschen Werk muss also ganz zentral auch eine Behandlung der Widersprüche des janusköpfigen Marx selbst sein. Dabei dreht es aber nicht nur um die Kritik der Politischen Ökonomie im engeren Sinn. Über das Buch hinaus muss das gesamte marxistische Denken auf die Schwierigkeiten und Konsequenzen des doppelten Marx hin überprüft werden. Bereits hier zeichnet sich also ein Graben ab, der sich vor allem entlang der Bruchlinie Affirmation/Negation auftut. Von der wissenschaftstheoretischen Positionierung dies- oder jenseits des Grabens hängt nichts weniger als der grundlegende Anspruch des

Marxismus als Erkenntnis- und Realitätsmodell ab: die Verhältnisse möglichst umfassend und konsistent hinsichtlich eines gesamtgesellschaftlichen Wandels zu kritisieren.

Kritisch zu sein ist zwar Anspruch ziemlich aller Ansätze, die sich auf Marx berufen; dass dies jedoch nicht bloßes Lippenbekenntnis sein kann, sondern folgenschwere (wissenschafts-)theoretische Implikationen für das theoretische Tun hat, ist vielen nicht einsichtig. Es bedarf also einer kontinuierlichen Prüfung der Grundlagen und Wirkungen der Kritik. Deshalb soll der Einstieg in alle folgenden Erörterungen die Kritik als Begriff und Praxis sein.

### 2.1.1 Zum Kritikbegriff

Marx' zentrales Werk, das letztlich auch Grundlage jeder ernsthaften (undogmatischen) Rezeption bleibt, ist das *Kapital*. Es ist jedoch weniger der bekannte und im Gedächtnis bleibende Haupttitel als der folgende Untertitel, der einiges über das methodische Programm Preis gibt. Er lautet „Kritik der politischen Ökonomie“ und ist damit – wie oben dargestellt – bereits Schlüssel für die Dechiffrierung der versteckten Marxschen ontologischen Positionen.

Weil nun Marx selbst methodologische Fragen nicht gesondert und explizit behandelt hat, macht es Sinn, hier zuerst begriffsdefinitorisch vorzugehen.

Kritik unterscheidet sich von Analyse durch ihren normativen Gehalt. Sie stellt nicht nur fest, sondern urteilt im Prozess des Feststellens auch. Die Etymologie des Wortes legt dies bereits nahe. Das griechische Wort *κρίνειν* (*krinein*) lässt sich als „(unter-)scheiden“ und als „urteilen“ übersetzen. Kritik als urteilendes Feststellen von Unterschieden zu bezeichnen, trifft den Kern der Sache gut. Dieses unterscheidende Beurteilen setzt nun notwendigerweise ein Objekt voraus, muss auf eine Vorstellung von Realität ausgerichtet sein.

[...] Kritik ist nur möglich auf der Grundlage eines unterstellten Gegensatzes von tatsächlicher und behaupteter bzw. von faktischer und möglicher Wirklichkeit. (Bonß, 2003, S. 367)

Diese Wirklichkeit muss allein einem weiteren wichtigen Kriterium entsprechen; sie muss durch Menschen veränderbar sein, bzw. genauer: sich auf menschliche Handlungsmöglichkeiten beziehen. Es macht offensichtlich keinen Sinn, unveränderbare, „natürliche“<sup>2</sup> Dinge zu kritisieren. Das

---

<sup>2</sup> Der Begriff der Natur ist inzwischen jedoch selbst ein schwieriger, denn mit der steigenden Fähigkeit des Menschen, seine Umwelt zu gestalten, wird dieser Begriff immer relativer, wird Natur tatsächlich auch zu etwas Sozialem. Am ehesten verschont von dieser begrifflichen Schwierigkeit bleibt jene Begriffsschicht, die sich in der Definition der „Natur-“Wissenschaft manifestiert – hier, in der sogenannten „Grundlagenforschung“, geht es vornehmlich um das Feststellen von grundlegenden Mechanismen und Bewegungsgesetzen, „natural necessities“ (Bhaskar, 1993, S. 103). Dies hat allerdings wenig mit der alltäglichen Wahrnehmung und dem allgemein gebräuchlichen Begriff von Natur zu tun. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist in diesem Zusammenhang auch die Konzeption der „zweiten Natur“, die als genuin gesellschaftliche ebenso nicht in ihrer Wirkungsweise rein immanent, sondern auf einer Metaebene ihrer gesellschaftlichen Entwicklungsmechanismen überhaupt zu kritisieren ist. Vgl. S. 110f

Ziel der Kritik sind letztlich also gesellschaftliche Prozesse. Einer der wichtigsten von Kritik zu behandelnden gesellschaftlichen Prozesse ist die strukturierte Erkenntnisgewinnung, jener Prozess, der in der Moderne organisiert als Wissenschaft auftritt. Gleichzeitig ist jedoch Kritik selbst Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Sie erkennt aber – anders als die reine Analyse – den (ihr eigenen) prozessualen und relativen Charakter an, indem sie auf ein Externum, ein Stattdessen, verweist. Kritik ist also derart verstanden immanent dialektisch: sie geht von einem Zustand aus, setzt ihm etwas entgegen und schafft schließlich – als Essenz dieser Wechselwirkung – neue Erkenntnis.

### **2.1.2 Die Zusammengehörigkeit von Kritik und Dialektik**

Marx' Kritik der politischen Ökonomie ist demnach in zweierlei Hinsicht zu betrachten.

Einerseits als genuin Neues, als dialektische „Aufhebung“ der klassischen politischen Ökonomie. In jener Hinsicht wird etwas „geschaffen“, nämlich eine Darstellung der innere[n] Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt. (Marx, MEW 25, S. 839)

Andererseits ist sie aber auch Erkenntniskritik – sie bezieht sich auf den Gegenstand der politischen Ökonomie als bürgerliche Wissenschaftslehre und beurteilt diesen als ideologisch im Sinne der Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Marx selbst fasste diese Dialektik der Kritik der politischen Ökonomie in der Unterscheidung von Forschungs- und Darstellungsprozess:

Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun. (Marx, MEW 23, S. 27)

Die besondere Stärke der Marxschen Kritik ist dabei, dass sie nicht beliebige Bereiche des Sozialen anspricht, sondern jenen „Grund“ aufspürt, der das tatsächliche Wesen der Gesellschaft repräsentiert. Es ist dies letztlich der kapitalistische Produktionsprozess bzw. dessen gesellschaftliche Logik.

Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im großen und ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Alles, was feste Form hat, wie Produkt etc., erscheint nur als Moment, verschwindendes Moment in dieser Bewegung. Der unmittelbare Produk-

tionsprozeß selbst erscheint hier nur als Moment. Die Bedingungen und Vergegenständlichungen des Prozesses sind selbst gleichmäßig Momente desselben, und als die Subjekte desselben erscheinen nur die Individuen, aber die Individuen in Beziehungen aufeinander, die sie ebenso reproduzieren wie neuproduzieren. (Marx, MEW 42, S. 607f)

Als solches ist der Erkenntnisgegenstand aber gleichzeitig auch Ursprung der Erkenntnismethode, ist der Materialismus eben nicht ein naturalisierender oder stofflicher, sondern ein bestimmter, genuin gesellschaftlicher. Bereits früh, nämlich in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, war dieser erkenntnistheoretische Schritt für Marx klar:

Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den „reinen“ Materialisten, daß er einsieht, wie auch der Mensch „sinnlicher Gegenstand“ ist; aber abgesehen davon, daß er ihn nur als „sinnlichen Gegenstand“, nicht als „sinnliche Tätigkeit“ faßt, da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind, auffaßt, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum „der Mensch“ stehen [...] Er kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen aufzufassen [...] (Marx & Engels, MEW 3, S. 44f)

Es handelt sich also um eine zirkulär prozessierende Vorgehensweise, in der sich der Kreis immer wieder schließt, um schließlich beim zentralen synthetischen Kriterium „Gesellschaft“ anzukommen; diese ist (offensichtlich) gleichzeitig Ursprung aller Bewegungen. So verstanden bringt nicht nur Gesellschaft Kritik hervor, sondern auch Kritik Gesellschaft, und zwar indem sie – als bestimmte Negation – immer schon auf eine Veränderung der Gesellschaft abzielt:

In ihrer mystifizierten Form [der Hegel'schen; Anm. ejf] ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu erklären schien. In ihrer rationalen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich das Verständnis der Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist. (Marx, MEW 23, S. 27f)

Die Marxsche Bestimmung von Dialektik steht im Gegensatz zur Hegelschen, die stets nur die (eigene) Denkbewegung negiert, die Dialektik nicht aus der realen sozialen Wechselwirkung von (gesellschaftlichem) Subjekt und Objekt ableitet, nicht die tatsächlichen (je historischen gesellschaftlichen) Verhältnisse darzustellen trachtet, sondern These und Antithese rein ideell fasst, als den Geist, der sich selbst denkt:

So ist für Hegel alles, was geschehen ist und noch geschieht, genau das, was in seinem eigenen Denken vor sich geht. So ist die Philosophie der Geschichte nur mehr die Geschichte der Philosophie, seiner eigenen Philosophie. Es gibt keine "Geschichte nach der Ordnung der Zeit" mehr, sondern nur noch die "Aufeinanderfolge der Ideen in der Vernunft". Er glaubt, die Welt mittelst der Bewegung des Gedankens konstruieren zu können, während er nur die Gedanken, die in jedermanns Kopf sind, systematisch rekonstruiert und nach der absoluten Methode klassifiziert. (Marx, MEW 4, S. 129f)

Marx wendet sich demzufolge gegen eine Vorstellung einer Dialektik der reinen Ideen. Er will dabei aber nicht die Dialektik selbst fallen lassen, sondern stellt vielmehr die (nicht idealistische) Essenz dar und hebt hervor, dass es diesbezüglich nicht ausreicht, zwei Seiten zu benennen und für die eine Stellung zu beziehen. Dialektik ist also kein Weg auf der Suche nach einer „goldenen Mitte“ oder gar eine (positive) Methode zur Ermittlung eines guten oder richtigen Weges im Sinne eines moralischen Antagonismus, wie Marx in *Das Elend der Philosophie* an Proudhon kritisiert (Marx, MEW 4, S. 131).

Was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade das Nebeneinanderbestehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie. Sowie man sich nur das Problem stellt, die schlechte Seite auszumerzen, schneidet man die dialektische Bewegung entzwei. (Marx, MEW 4, S. 133)

Die Marxsche Dialektik ist negativ und (damit) zugleich auf Gesellschaft als Ganzes, als Totalität bezogen. Sie ist nicht normativ im Sinne der Setzung eines Endpunktes, einer Geschichtsteologie, wie sie für den Historischen Materialismus<sup>3</sup> prägend war, sondern versucht die realabstrakt-widersprüchliche Bewegung, welche der kapitalistischen Gesellschaft innewohnt, darzustellen. Es ist also diese Verbindung von logischer und historischer (bzw. vielleicht besser: gesellschaftlicher<sup>4</sup>) Darstellung, welche die Marxsche Dialektik ausmacht.

### **2.1.3 Die Konstanten der Marxschen Kritik**

Bezüglich der Marxschen Erkenntnistheorie können also bisher zwei wichtige Einflussgrößen ausgemacht werden: Kritik und Dialektik.

Sie sind allerdings nicht klar voneinander zu trennen, sondern stellen bei Marx vielmehr eine

---

<sup>3</sup> Ohne Zweifel war Marx maßgeblich für die Herausbildung dieses geschlossenen geschichtsdeterministischen Systems verantwortlich. Dabei ist aber zum einen erneut der „doppelte Marx“ zu berücksichtigen, zum anderen die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Werke und Schaffensphasen: im *Kapital* finden sich beispielsweise ungemein weniger in eine solche Richtung interpretierbare Stellen als in anderen Werken.

<sup>4</sup> Deswegen eben macht der Streit zwischen logischer und historischer Lesart keinen Sinn; wiewohl dies insofern eine Haarspalterei ist, als hier „dialektisch-logisch“ „historisch“ inkludiert. Vgl. S. 20, Fn. 17

methodische Einheit dar, die vor allem in ihrer Anwendung in der Kritik der politischen Ökonomie erscheint und weniger als solche, also rein wissenschaftstheoretisch, zu Tage kommt. Kritik als unterscheidende Methode verweist zwingend auf die Negation eines Bestehenden. Dieses Bestehende ist Gesellschaft selbst, welche wiederum – über den Weg der bestimmten Negation – zurück auf Kritik als gesellschaftliche Praxis verweist. Das Wort „Materialismus“<sup>5</sup> fasst die Zielgerichtetheit auf Gesellschaft (als Ganzes) und grenzt sich so von einer rein individuell-idealistischen Vorgehensweise ab. Es ist dies auch der Unterschied zu Hegel, der auf Denken, Religion und Geist als Bestimmendes hinweist<sup>6</sup> und somit nicht die basale Logik erkennt, welche in dieser Gesellschaft die über die Menschen hinweg wirkende „Logik der Dinge“, der Fetischismus der Ware<sup>7</sup> ist. Diese Logik hat sich seit dem Beginn der Moderne – vermittelt durch sie treibenden, aber auch bedingenden Produktivkraftsteigerung und Technologisierung – in beinahe alle Winkel der Welt in irgendeiner Form ausgebreitet.

In diesem Prozess fand eine soziale Transformation statt, ohne dass eine klare Kausalität im Sinne von Ursache und Wirkung ausgemacht werden kann. Die vielbeschworene Dialektik ist nun nichts anderes als das Fassbarmachen dieses Kreislaufs, in dem die jeweils denkbaren aktuellen Momente desselben – Subjekt und Objekt – zuerst analytisch aufgearbeitet werden, um sie sodann in ihrer Wechselwirkung aufzuheben. Dies ist zwangsläufig kein einfaches Verfahren, da uns – je nach Situation – entweder die eine Seite oder die andere Seite überdominant erscheint, wir uns intuitiv auf eine der Positionen versteifen, da sie naheliegender wirkt. Tatsächlich bedeutet Dialektik notwendigerweise auch ein Abgehen von der Möglichkeit eindeutiger, nicht widersprüchlicher Aussagen, da diese ja im Kreislaufprozess selbst aufgehen und demnach nicht mehr klar bestimmt werden können. Allerdings ist diese letztliche Unbestimmtheit bzw. Unbeweisbarkeit – wie sie auch aus Marx' Vorgehensweise zumindest indirekt entspringt<sup>8</sup> – eben keine willkürliche Entscheidung, sondern Ergebnis der Möglichkeiten, die gesellschaftliches Handeln und

---

<sup>5</sup> „Materie“ ist in diesem Sinne nie rein sinnlich-gegenständlich zu verstehen, da die materielle (Re-)Produktion (im engeren Sinne) nicht ohne ihre soziale Komponente gedacht werden kann. Sie verweist also immer auf einen weiter gefassten, gesellschaftlich konnotierten Begriff von Materie, der vielmehr die gesellschaftliche Rolle von Produktion akzentuiert als tatsächliche physische Beschaffenheit von „Dingen“. So verstanden geht es um die grundlegenden (nicht rein symbolischen) Mechanismen, welche eine Reproduktion des Sozialen überhaupt erst ermöglichen. Demgemäß wäre z.B. auch „Gender“ eine materielle Kategorie.

<sup>6</sup> Mit dieser Unbestimmtheit ist eine Traditionslinie idealistischer Hegelrezeption verknüpft, die nach Marx hinter ihn zurückfällt. Erwähnenswert ist z.B. Max Weber, der bezeichnenderweise religiöse Veränderungen für die Durchsetzung des Kapitalismus verantwortlich macht, und nicht umgekehrt die ideologische Funktion der Religion im warenproduzierenden System (im Gegensatz zur gesellschaftsordnenden im Feudalismus) erklärt. Vgl. (Smith T. , 1999, S. 225)

<sup>7</sup> Bzw. des Werts und seiner absplattenden patriarchalen Seite. Vgl. 3.4.4.2

<sup>8</sup> Marx ist hier selbst nicht immer eindeutig, insbesondere im Umgang mit dem Verhältnis von gesellschaftlicher Empirie und abstrakt-metatheoretischer Logik der Gesellschaft. Dies hat jedoch – zumindest im *Kapital* – auch mit seiner bewusst simplifizierten Darstellungsweise zu tun.

Erkennen eröffnen.

Wenn sich der/die Forschende also für eine kritische Perspektive entscheidet, so folgen konsequenterweise die übrigen Bestimmungen hieraus zwingend. Der normative Part der Kritik, bei Marx die Hoffnung auf den bloß umrisshaft skizzierten „Verein freier Menschen“ (Marx, MEW 23, S. 92), den Kommunismus, fällt dabei nicht ohne Grund meist unter den Tisch: er muss angesichts der Totalität der heutigen Gesellschaft ungemein vage und grundsätzlich bleiben, lässt jedoch Kritik als umfassenderes Instrument auch erst zu.<sup>9</sup> Die Akzeptanz jenes „normativen Rests“, nämlich der Ablehnung einer fetischistischen Gesellschaft ob ihrer entmündigenden und unkontrollierten sozialen (Eigen-)Dynamik, bestimmt in Folge also durchaus stringent, als Negation der herrschenden Identitätslogik, die weiteren Vorgaben für die Theorie.

Gleichzeitig eröffnet es den Begriff der Ideologie als „notwendig falschen Bewusstseins“<sup>10</sup>. Das Ideologische ist jener Bereich, der sich aus und im Prozess der Kritik ergibt als zu entlarvender, innersystemischer Widerspruch, der (dialektisch) aufzuheben ist. Die Ideologien als Widerspruchsbearbeitungen beschäftigen die Menschen, ob sie wollen oder nicht, können jedoch im Gegensatz zu den materiellen Formprinzipien der Gesellschaft bis zu einem gewissen Grad immanent „bewältigt“ werden. Nachdem Ideologien also die (notwendigen) „Oberflächenerscheinungen“ unserer Welt darstellen, sind sie auch wichtiger Ansatzpunkt für die Möglichkeit einer systemüberwindenden sozialen Bewegung – ohne Ablegung ideologischer Muster führt kein Weg zur Emanzipation. Für Theorie, die emanzipativer Praxis zuarbeiten will, muss in den bestehenden Verhältnissen folglich schon deshalb die Dechiffrierung und Entlarvung der Ideologien in ihren konkreten Ausformungen ein vorrangiges Ziel sein. Ideologiekritik leitet sich aber auch ganz unmittelbar aus der Kritik der Gesellschaft ab, wie Kerber feststellt:

Theorie kann sich danach dann nurmehr als Darstellung und Kritik einer konkreten gesellschaftlichen Verfassung ausweisen, aus der heraus die vereinseitigten Positionen von anschauendem Materialismus und Idealismus ideologiekritisch zu begreifen sind. (Kerber, 1993, S. 18)

---

<sup>9</sup> In diesem Sinne ist Kritik zwar ein Konzept, das eine gewisse Standpunktlogik voraussetzt; im Fall der (Marxschen) Gesellschaftskritik ist dieser Standpunkt jedoch so grundsätzlich „menschlich“ inter-subjektiv, dass er eben selbst in einer umfassend versachlichten Gesellschaft für die meisten Individuen zugänglich bleibt. Das schwierigere ist daher eher die Vermittlung der Kritik, die aufs Ziel hinweist; denn viele Wege haben als Endpunkt jenen vage umschriebenen „Kommunismus“, bleiben jedoch im Prozess der Kritik auf einer Etappe, der Analyse des Bestehenden, stecken. So verstanden wird letztlich auch der dogmatische Marxismus(-Leninismus) erklärbar, dessen Standpunkttheorie mit dem positiven Bezug auf „Klasse“ weit über ein negativ bestimmbares normatives Telos hinausschoss.

<sup>10</sup> „Notwendigkeit“ kann einer Sache nur dann zugesprochen werden, wenn sie logisch und zwingend mit einer anderen verbunden ist. „Falsch“ ist ein Bewusstsein nur dann, wenn es möglich ist eine Basis zu finden, auf der das richtige Bewusstsein bewiesen werden kann. Damit Bewusstsein bzw. eigentlich treffender diskursiv-materielle Bewusstseinsysteme (dies kommt der Definition von Ideologie näher) diese beiden Qualifikationen erfüllen können, müssen sie in einen vorgelagerten Rahmen eingebettet sein, und dies ist die gesellschaftliche Totalität (bzw. deren Logik).

Der Grundkern aller Ideologien ist nämlich jener zwischen den (vermeintlich) natürlichen materiellen Notwendigkeiten und der sozialen Intentionalität, die jene beständig transzendieren will, aber nicht kann. Die Erschließung von Ideologiekritik als Kritik der affirmativen Widerspruchsbearbeitung (Kurz, 2007, S. 30) ist daher schon im basalen sozialen Widerspruch der Moderne repräsentiert: der Spannung zwischen Materialismus und Idealismus, Objekt und Subjekt, Struktur und Handeln.<sup>11</sup> Möglich wird wirkliche Ideologiekritik erst nach einer Kritik jener *gesellschaftlichen Logik*, welche diesen Widerspruch hervorbringt, des Fetischismus.

Im Kontext der Marxrezeption evoziert die Problemstellung „Subjekt-Objekt“ – oder „Idealismus-Materialismus“ – recht zwangsläufig die Frage nach dem Hegelschen Erbe bei Marx, welche nun in Folge überblicksartig gestreift werden soll.

#### 2.1.4 Hegel oder Nicht-Hegel

Die bisher dargestellte Methode läuft unzweideutig auf eine Vorstellung von gesellschaftlicher Realität als Ganzes hinaus. Erst auf dieser Basis wird es möglich die weitere Stratifikation, insbesondere auch die Ideologie als „notwendig falsches Bewusstsein“, zu entfalten.

Dieser Totalitätsbegriff wurde bei Marx nicht kategorisch ausgearbeitet; nichtsdestoweniger finden sich an einigen Stellen Hinweise auf ein solches Gesellschafts- und Theorieverständnis, letztlich für die oben erläuterte Konzeption dialektischer negativer Kritik. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Erklärung der ökonomischen Sphärentrennung, die sie sich an der Oberfläche der Erscheinungen präsentiert und im Kontext der wesenhaften Logik der kapitalistischen Produktion zu situieren ist:

Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Produktion greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Produktion, als über die andren Momente. Von ihr beginnt der Prozeß immer wieder von neuem. (Marx, MEW 42, S. 34)

Im Unterschied zu plump-materialistischen Vorstellungen<sup>12</sup> sieht Marx diese Produktionskategorien jedoch nicht als *einfache* Grundlage der Gesellschaft im Sinne einer linearen Kausalitätsbe-

---

<sup>11</sup> All jene Begriffe sind nicht miteinander austauschbar und – insbesondere in ihren komplexen diskursiven Bedeutungsnetzen – so nicht rein dualistisch zu fassen. Allerdings gruppiert sich eine gewisse Tendenz, ein Grundmechanismus des modernen Dualismus um diese Begriffspaare.

<sup>12</sup> Insbesondere auch dem Basis-Überbau-Schema, welches von Marx nur einmal kurz im Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx, MEW 13, S. 8) in dieser begrifflichen Fassung vorkommt und (vor allem im *Kapital*) jeglicher Ausführung entbehrte.

ziehung, einer immer schon vorherbestimmten sozialen Totalität. Die Herausbildung der kapitalistischen Totalität ist selbst eine historische Entwicklung, die jedoch – einmal vollendet – eine dementsprechende gesellschaftliche Kategorie notwendig, „organisch“ hervorbringt. Einmal gesetzt bzw. entstanden, verhalten sich Realität wie Kategorie dann quasi-ableitungslogisch, dies ist auch der springende Punkt beim Konzept der Totalität.

Dies organische System selbst als Totalität hat seine Voraussetzungen, und seine Entwicklung zur Totalität besteht eben darin, alle Elemente der Gesellschaft sich unterzuordnen oder die ihm noch fehlenden Organe aus ihr heraus zu schaffen. Es wird so historisch zur Totalität. Das Werden zu dieser Totalität bildet ein Moment seines Prozesses, seiner Entwicklung. (Marx, MEW 42, S. 203)

Anders als bei Hegel<sup>13</sup> geht es mitnichten um eine möglichst ausgefeilte Entwicklung der Begriffe, um ein möglichst konsistentes Begriffsnetz<sup>14</sup>. Vielmehr sind für Marx das Subjektive und Objektive, Gedankentotalität und Realtotalität, dialektisch vermittelt, und diese Dialektik ist insofern eine fetischistische, als ihre Kategorien „verdreht“ erscheinen<sup>15</sup>. Diese *gesellschaftlich spezifische* Wendung von Subjekt und Objekt, mithin das Primat des Werts selbst, sind deshalb auch nur auf dieser Ebene – also einer der gesellschaftlichen Totalität – zu verstehen und zu fassen.

Als Kategorie führt dagegen der Tauschwert ein antediluvianisches Dasein. Für das Bewußtsein daher – und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt –, dem das begreifende Denken, der wirkliche Mensch und die begriffne Welt als solche erst die wirkliche ist – erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt – der leider nur einen Anstoß von außen erhält –, dessen Resultat die Welt ist; und dies ist – dies ist aber wieder eine Tautologie – soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist; keineswegs aber des außer oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffs, sondern der Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe. Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet,

---

<sup>13</sup> Oder eben auch Proudhon, vgl. S. 15

<sup>14</sup> Dass dies allerdings auch Schwierigkeiten birgt, jenes spekulative Moment, das der Dialektik als solcher innewohnt leicht überhand nehmen kann, hat die historische Rezeption Hegels z.B. in der voluntaristischen Deutung durch Lenin bewiesen. Dieser hatte die Verschiebung hin zum Gesellschaftlichen so gedeutet, dass die „Aufhebung“ des Subjektiven schlichtweg die (eigene) proletarische Praxis als positiv Richtiges ist (Lenin, 1973, S. 209f).

In jener Hinsicht kann an Marx durchaus auch mangelnde wissenschaftstheoretische Offenlegung der eigenen Methode bzw. der ontologischen und epistemologischen Schwierigkeiten, welche die Setzung der Grundkategorien impliziert, moniert werden – wenn auch dieses Unterfangen durchaus kein leichtes ist. So kritisiert Reichelt zu Recht, dass der objektive Wertbegriff als Produkt materialisierter Arbeitskraft – die basale Grundlage aller weiteren Bestimmungen – nicht noch als solcher, als objektiv gesetzter erklärt wird. (Reichelt, 2008, S. 200) Hierzu bedarf es einer gewissen „intuitiven“ Kombinationsleistung im Kontext der empirisch-ökonomischen Realitätswahrnehmung.

<sup>15</sup> „Erscheinen“ ist hier im doppelten Sinne zu verstehen – als „Schein“, also Imaginäres, und gleichzeitig als „Auftreten“, also Reales.

einer Weise, die verschieden ist von der künstlerisch-, religiös-, praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt. Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben. (Marx, MEW 42, 1983, S. 36)

Marx versucht hier also darzustellen, dass Gesellschaft als Subjekt notwendig allem anderen vorausgesetzt ist. Die konkrete Totalität der Gesellschaft muss – trotz der Widersprüchlichkeit einer sozial wirksamen Trennung von „konkreter“ und „Gedanken“ - Totalität – letztlich als aller Überlegung wie auch Praxis vorausgesetzt konzipiert werden.

Über die schemenhaften Thesen und auch nicht ganz leicht verständlichen, komprimierten Ausführungen in den *Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie* hinaus sind die Konzepte der Totalität jedoch überwiegend angewandt und gehen in der Darstellung auf. Der Begriff der Totalität ist deshalb selbst nicht unumstritten. Die erste ausführliche Ausarbeitung geht auf Georg Lukács zurück und wurde in Folge vor allem von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule weitergetrieben. Es handelt sich hier bereits um eine spezifische Auslegung des Marxschen Werkes, welche wiederum einer erkenntnistheoretischen Richtung zuordenbar ist.

Von außen wird sie oft als „Hegelmarxismus“ bezeichnet, wobei dieser Bezeichnung eine gewisse pejorative Konnotation eigen ist. Jene Wertung kommt vor allem von Seiten eines „wissenschaftlichen“<sup>16</sup> Marxismus, der wiederum die Uneindeutigkeit der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt sowie der damit verbundenen Totalitätskonzeption kritisiert:

Der [...] Vorwurf der Antiwissenschaftlichkeit rechtfertigt sich durch den Verweis auf zwei Grundannahmen, mit denen sich der Hegelmarxismus ins Jenseits wissenschaftlicher Theoriebildung stellt: einem spekulativen Begriff von Einheit und der Kategorie der Totalität. (Behrens & Hafner, 1993, S. 99)

Diese Debatte ist also keine „marxologische“ Haarspalterei, sondern ein grundlegender Konflikt im Verständnis des Kapitals und von Gesellschaft überhaupt, der bereits auf einer basalen ontologischen Ebene zum Vorschein kommt. Er macht sich oft an den Einordnungen „logische Lesart“ und „historische Lesart“<sup>17</sup> fest; dies trifft das Problem jedoch nur ungenau, denn jene Einteilung gibt nur sekundär Auskunft über die erkenntnistheoretischen Hintergründe, da sie zwar grund-

---

<sup>16</sup> Wissenschaftlichkeit ist freilich eine umkämpfte Eigenschaft, und die Frage nach ihrer Definition steht beständig zur Debatte. Hier geht es aber nicht um meine eigene Bestimmung, wie ich sie in Folge mit dem Kritischen Realismus entwickeln möchte, sondern um eine (Selbst-)Zuschreibung. Diese beruht wesentlich auf einer ablehnenden Haltung gegenüber den Problemen der Metaphysik und einem Versuch, möglichst nicht kompromittierte, „reine“ analytische Trennschärfe zu erlangen.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. (Reitter, 2003)

gende Aspekte benennt, aber auf eine weitere wissenschaftstheoretische Sonderung verweist. Derartige Fragen lassen sich erst durch ein erweitertes Lesen unter Bezugnahme auf ausmachbare „epistemic communities“<sup>18</sup> erschließen, was hier nicht Kern der Argumentation ist.

Nachdem also beide Hauptströmungen ihre ontologischen Positionen beinahe ebenso wenig klar vermitteln wie es Marx tat, ist die Annäherung auch hier eine schwierige. Ein Rückbezug auf Hegel kann hier nochmals hilfreich sein, wenn es dabei auch nicht ausreicht, sich auf die Lektüre Hegels zu beschränken – denn die „materialistische Erdung“ ist zweifelsohne eine sehr umfassende Wendung der Hegelschen Dialektik.

Dies kommt auch bei Marx zum Ausdruck, so im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes, wo er sich klar zu Hegel bekennt bzw. sagt, dass er die Dialektik aufgreifen möchte:

Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. (Marx, MEW 23, S. 27)

Allerdings macht er im selben Atemzug jene umfassende Wendung Hegels deutlich:

Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. [...] Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. (Marx, MEW 23, S. 27)

Diese berühmte „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik ist es nun, die der Kernpunkt des Konfliktes ist.

Grundsätzlich lassen sich zwei Positionen herauskristallisieren: Die eine betrachtet die Umstülpungsmetapher immanent, als Fortentwicklung; die andere liest in ihr die eigentliche Abkehr von Hegel (und folglich tatsächlich von der Dialektik als der Gesellschaftskritik an sich). Sie will Marx quasi vor sich selbst retten, indem sie seine Ausführungen zur Dialektik als eigentliche Herangehensweise relativiert, als Metaphern bezeichnet oder (teilweise sehr gewagt) neuinterpretiert.<sup>19</sup> Ziel und Ausgangspunkt ist dabei stets die Abkehr vom dialektischen Widerspruch.

Marx könne die »Hegelsche Dialektik nur ›umstülpen‹, insofern er sie nicht im Hegelschen Sinne umstülpt«. (Kocyba, 1979, S. 17) zit. n. (Behrens & Hafner, 1993, S. 109)

---

<sup>18</sup> Vgl. z.B. (Assiter, 2003, S. 53)

<sup>19</sup> Vgl. (Behrens & Hafner, 1993, S. 108)

Widersprüche können demnach nicht logisch-reale sein, sondern höchstens logische, im Sinne einer Inkonsistenz zweier immanent attestierter (analytischer) Zustände, zwischen kritisiertem Inhalt A und eigenem Inhalt B.<sup>20</sup> Demgegenüber ist der dialektische Widerspruchsbegriff insofern ein realer, als er direkt auf die Gesellschaftlichkeit verweist, die ihn produziert. Er hat damit also eine ganz direkte Funktion im Verständnis einer spezifischen sozialen Formation, die ihn auch erst hervorbringt. Insofern sind dialektische Widersprüche nie auflösbar im Sinne der Logik (Satz des ausgeschlossenen Dritten), sondern versuchen sich jener Realität, die ihre Einheit herstellt, kritisch zu nähern. Dies stellt einen Versuch dar, die unüberbrückbaren Hindernisse der (modernen) Wissenschaftstheorie auf der ihr eigenen historischen Basis zu überwinden: die Subjekt-Objekt-Trennung in ihrer ausdifferenzierten und normierenden Aufladung, welche sie mit dem warenproduzierenden Patriarchat immer mehr annahm, zu problematisieren.

Durch das Aufzeigen des dialektischen Widerspruchs (bzw. dessen Aufhebung) versucht die Dialektik ein Grundproblem, das nicht dialektischen Zugängen innewohnt, zu überwinden: sie vermag ihre eigenen Objekte und Methoden sozial zu legitimieren, direkt aus dem Gesellschaftlichen abzuleiten (Behrens & Hafner, 1993, S. 103). Ob dies gelingt, kann sich letztlich erst anhand der Erklärungsfähigkeit der Theorien herausstellen. Hierin liegt wiederum das „spekulative“ Element. Dieses Element einer letztendlichen Unbestimmbarkeit beim Startpunkt der eigenen wissenschaftlichen Praxis ist allerdings unvermeidbar. Analytisch-positivistische Traditionen unterscheiden sich in dieser Frage bloß darin von der dialektischen, dass sie diese Tatsache gar nicht problematisieren; viele idealistische<sup>21</sup> Ansätze sehen dieses epistemologische Problem in einer gewissen Form, versuchen es aber gar nicht erst zu lösen und landen bei einer ähnlichen Ausgangslage wie die analytischen. Was also fehlt, ist schlichtweg Ontologie. Die Unfähigkeit zu ontologischen Aussagen ist für die dialektische Tradition nun bereits Hinweis auf die ideologische Funktion, welche aus der konkreten Gesellschaftlichkeit erwächst, die ignoriert wird: eine positive Identitätslogik<sup>22</sup> verbindet auf einer tiefen ontologischen Ebene die eigentlich so widersprüchlichen Denkrichtungen. Demgegenüber müsste eine kritische Theorie versuchen, diese Logik selbst zu negieren.

Robert Kurz fasst dies etwas angewandter im Antagonismus zwischen „affirmativer“ und „kategorialer“ Kritik zusammen:

---

<sup>20</sup> Dass hiermit der Kritikbegriff auf einen bloßen Vergleich reduziert wird, als *unbewusste* Form einer immanenten Kritik seiner eigentlichen Grundlage entledigt wird, sei hier unter Rückbezug auf bereits Gesagtes angemerkt.

<sup>21</sup> Die Dichotomie idealistisch/materialistisch ist zweifellos eine unbefriedigende. Dennoch vermittelt sie eine gewisse Vorstellung und wird von mir deshalb weiter verwendet und, so hoffe ich, im Laufe der Arbeit noch hinreichend expliziert. Hier denke ich vor allem an postmoderne Theorien als kontemporäre Erbinnen des Idealismus.

<sup>22</sup> Ähnliches entwickelt Bhaskar mit seinem Begriff der *ontological monovalence*. Vgl. S. 71

Während Interpretation [bzw. affirmative Kritik, Anm. ejf] qua Denkform ihren Gegenstand als solchen wesenhaft positiv voraussetzt und nur *akzidentielle Veränderungen* „an“ ihm für möglich hält, stellt Kritik, verstanden als Gegensatz zur bloßen Interpretation, ihren Gegenstand als solchen in Frage, enthält also seine *wesentliche Negation*, damit auch die Negation der vorgegebenen Handlungs- und Denkform selbst. [Herv. i. Orig.] (Kurz, 2007, S. 32)

Die so verstandene Kritik bzw. der daraus ableitbare kategorial-negative Widerspruchsbegriff steht also diametral jenem Verständnis gegenüber, das ihn bloß positiv und als diskursive bzw. logische Methode erscheinen lässt. Die eine Seite eröffnet wissenschaftstheoretische Möglichkeiten (und Einschränkungen) hin zur einer gesellschaftstheoretischen Weiterentwicklung von Marx, die andere ist Basis für eine mögliche (diskurs-)analytische Fundierung des Marxschen Ansatzes.

Es ist also nicht nur die „idealistische“, diskursanalytische Kritik der Dialektik, die in diese Kerbe schlägt, sondern auch von Seiten der eher „materialistisch“, ökonomisch argumentierenden Position wird ähnliches geäußert. So ist bei der Regulationstheorie der Widerspruchsbegriff – diesbezüglich einer Lesart Althussers<sup>23</sup> folgend – ein historisch-empirischer und nicht dialektisch-logischer. Akkumulation und Regulation stünden also in einem andauernden Widerspruch, der jedoch in seiner Genese nicht mit einer Logik des Kapitalismus vermittelt, sondern eher phänomenologisch betrachtet wird.

Wir haben gesehen, dass die durch ökonomische Konkurrenzverhältnisse, tiefgehende soziale Spaltungen und Gegensätze geprägte kapitalistische Gesellschaft immer in ihrem Bestand gefährdet und von Krisen bedroht ist. Und wir haben gezeigt, dass die Herausbildung des gegenüber der Gesellschaft verselbstständigten Staates als zentralisiertem Gewaltapparat, die Trennung von »Politik« und »Ökonomie« die Möglichkeit schafft, dass diese Widersprüche im Zaum gehalten, gewaltförmig oder kompromisshaft ausgeglichen werden können. (Hirsch, 2002a, S. 50)

Der Widerspruchsbegriff steht schlicht im Raum, ohne im Marxschen Sinne die Vermittlung zu den Grundkategorien des Kapitalismus im Auge zu behalten.<sup>24</sup> Es handelt sich also im wesentlichen um eine empirizistische Version jenes Denkens, das sich gegen die Dialektik wendet oder ihr zumindest fahrlässig ignorant gegenüber steht.

---

<sup>23</sup> Vgl. 3.5.2.2

<sup>24</sup> Der Regulationstheorie muss hier zugute gehalten werden, dass sie ja selbst auch den Anspruch vertritt, auf der mesotheoretischen Ebene angesiedelt zu sein, für die jene Fragen keine Rolle spielen sollten. Dem entgegen steht, dass sie als marxistische Theorie per definitionem einen über diesen Anspruch hinaus gehenden Charakter hat bzw. auf jenen verweist. Insofern müsste auch für sie die Frage der Dialektik von Interesse sein. Dass dies nicht der Fall ist trägt dazu bei, dass überhaupt etwas wie eine „preistheoretische“ Regulationstheorie konzipiert werden kann. Vgl. 3.5.2

Wie diese Verschränkung von eher idealistischen und tendenziell empiristischen Ideen möglich ist, wird erst später verständlich werden<sup>25</sup>, an dieser Stelle lässt sich jedoch der erkenntnistheoretische und ontologische Ursprung der beiden Positionen ausmachen. Es handelt sich dabei zwar nicht um einen intentional gesetzten Schnittpunkt – wieder haben wir es mit einer „angewandten“, marxistischen Debatte zu tun –, dennoch stellt die Position des „struktural(istisch)en Marxismus“ Althusser eine Kulmination jener Opposition in der marxistischen Erkenntnistheorie dar, welche eine Spaltung in zwei auf einer ontologischen Ebene unterschiedlichen Traditionen notwendig macht.<sup>26</sup> Alle nachfolgenden Entfaltungen sind mehr oder weniger von dieser Trennung beeinflusst.

Trotz der divergierenden Entwicklungen wurden die Grenzen nach Althusser eher verwischt als akzentuiert, epistemologische Fragen wurden so weniger bewusst verdrängt als durch den realen Verlauf der theoretischen Debatten oft gar nicht mehr gestellt.<sup>27</sup> So kommt es in jüngeren Erörterungen quasi selbstverständlich zu einer – selbst „postmodern“ eklektizistischen – Annäherung zwischen inkommensurablen Ansätzen wie der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und dem Poststrukturalismus. Beispielhaft hierfür ist ein Buch der jour-fixe-initiative berlin (jour-fixe-initiative berlin, 1999), welches vor allem danach trachtet die beiden Theorien einander anzunähern. Der grundlegende Unterschied in der ontologischen Fundierung, in der epistemologischen Praxis und der weiterführenden theoretischen Einordnung wird dabei völlig außer acht gelassen. Besonders evident wird dies in einer reduktionistischen Kritik des Totalitätsbegriffs, die letztlich ursprünglich von Althusser ausging und im Poststrukturalismus „entmarxifiziert“ ihre Blüten trieb.

Es existieren auf einer anderen Ebene erhebliche Differenzen zwischen beiden Theorieschulen. Der Poststrukturalismus lehnt die zentrale Kategorie und Perspektive der Kritischen Theorie, die gesellschaftliche Totalität, strikt ab. Eine Philosophie, die an der Totalität festhalte, sei selbst Teil der gesellschaftlichen Normalisierung, die ständig Totalisierungen vollziehe. (jour-fixe-initiative berlin, 1999) zit. n. (Scheit, 2000, S. 13)

---

<sup>25</sup> Vgl. 2.2.2.2; 2.2.8

<sup>26</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kam (von anderer Seite) auch Martin Birkner, indem er feststellt, dass zwei einander ausschließende Interpretationsstränge existieren, welche – unreflektiert aber doch – zentrale Auswirkungen auf heutige Interpretation und Weiterentwicklung der Marxschen Theorie nach sich ziehen (Birkner, 2002, S. 30). Allerdings bezieht er sich wesentlich auf „traditionelle“ marxistische Einteilungsschemata und arbeitet die wissenschaftstheoretischen Gräben folglich wenig explizit heraus. Er geht so schließlich doch – und fälschlicherweise – von der Möglichkeit eines „schmalen Grates“ zwischen diesen Gräben aus.

<sup>27</sup> Vgl. S. 71

Kritische Theorie ohne das Konzept „Totalität“ ist freilich nicht zu haben. Die Ablehnung der Vorstellung des Kapitalismus als Totalität und (weniger explizit, jedoch als logische Folge inhaltlich notwendigerweise) der Dialektik als Methode zieht sich als roter Faden durch den (Post-)Operatismus, den Neo-Gramscianismus und die Regulationsschule.

Bei Gramsci selbst ist dialektisches Denken – in der Tradition der frühen italienischen marxistischen Theorie<sup>28</sup> – bereits verkümmert:

Gramsci, dessen wissenschaftliche Erörterung der dialektischen Methode als Konstituens der marxistischen Philosophie kategorial instabil und stellenweise rein rhetorisch bleibt, entwickelt seine Konzeption materialistischer Dialektik als Prozeßtheorie der Geschichte. (Buchholz, 1978, S. 210)

In dieser Traditionslinie hat sich auch der Neogramscianismus eingereicht – sowohl mit der diskursanalytischen Richtung und der Rezeption poststrukturalistischer Theorien wie auch der eher politikwissenschaftlichen (vermeintlich) „post-positivistischen“ neuen „Internationalen Politischen Ökonomie“.

Der Post-Operatismus wendet sich – ebenfalls vermittelt des poststrukturalistischen Einschlags – dezidiert gegen dialektisches Denken, wie der Co-Herausgeber der einschlägigen französischen Theoriezeitschrift *multitudes* Lazzarato im Interview bestätigt:

Die Theorie der multitude weist die dialektische Sichtweise zurück. Was macht die marxistische Dialektik? Sie reduziert die multitude auf den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit. Sie kodifiziert sie entlang zweier gegensätzlicher Prinzipien. (Geene, 2000)

Abgesehen davon, dass in diesem Zitat als einziger Widerspruch überhaupt nur jener zwischen Kapital und Arbeit ernst genommen wird, hebt der Post-Operatismus statt Hegel die erkenntnistheoretische Bedeutung Spinozas hervor (Birkner & Foltin, 2006, S. 55ff), was in Folge noch von Interesse sein wird<sup>29</sup>.

Hegel bzw. der Streit um die „Hegelei“ sind heute freilich weitestgehend vergessen, deshalb wird eine Aufarbeitung aller weiteren Verortungen am besten bei den diesbezüglich expliziten und auch wegweisenden Ausführungen Althussers ansetzen.

---

<sup>28</sup> Hier sei insbesondere auf Antonio Labriolas Anti-Hegelianismus verwiesen. Ebenfalls kann Benedetto Croce, auf den sich Gramsci stark bezog, in seiner Hegelauslegung hinterfragt werden. Vgl. 3.5.3.1

<sup>29</sup> Vgl. S. 32ff

### 2.1.5 Althusser und der „Strukturelle Marxismus“

Althusser ist gemeinhin bekannt als „strukturalistischer Marxist“, der als solcher für einen wissenschaftlichen Marxismus abseits von der realsozialistischen „marxistischen Wissenschaft“ plädiert.<sup>30</sup>

In der deutschsprachigen marxistischen Debatte findet Althusser allerdings über derartige lexikalische Einträge hinaus wenig Erwähnung. Es scheint, als ob sowohl die „theoretische“ wie auch die „praktische“ Linke, d.h. die akademische Debatte und die gesellschaftlichen anti-systemischen Bewegungen, eher wenig mit seinem Werk anfangen könnten. Dies mag mit seinen argumentativen Duktus wie auch der mangelnden Prägnanz der Inhalte zu tun haben; nichtsdestoweniger denke ich, dass Althusser gerade über seine radikale Ablehnung Hegels eine entscheidende Rolle in der marxistischen Theorie spielt. Dies ist trotz oder gerade ob der inhaltlichen Schwächen der Fall. Seine wahre Bedeutung liegt verborgen auf der wissenschaftstheoretischen Ebene, mithin seiner Funktion als Schnittstelle zwischen Marxismus und anderen philosophischen Strömungen (der Postmoderne). Auf ihn begründet sich eine neue Relevanz abgeschlossener erkenntnistheoretischer Fundierung im Sinne eines „ontologischen Bruchs“<sup>31</sup>.

Um diese überhaupt erfassen zu können, muss jedoch bereits ein Basiswissen des Werdegangs jenes „Strukturalen Marxismus“ dargelegt sein – es kann nicht schlicht von der marxistischen Erkenntnistheorie ausgegangen werden, da sich dieses Problem bei Althusser gerade infolge seiner Neuformulierung der epistemologischen Basis nicht unmittelbar verstehen lässt. Die Umkehrungen *im* Marxismus und die Anleihen von nicht-marxistischen Gedanken schaffen in gewisser Weise etwas völlig Neues. Um marxistische Erkenntnistheorie mit und nach Althusser verstehen zu können, soll deshalb im Folgenden kurz das Projekt Althussters in seinen politisch-praktischen wie auch theoretisch-inhaltlichen Zügen dargestellt werden.

#### 2.1.5.1 Politische Hintergründe

Prägend und gleichzeitig paradigmatisch für Althussters politisch-agitatorische Vorstellungen steht zuallererst die Mitgliedschaft in der französischen Kommunistischen Partei. Diese war nach dem zweiten Weltkrieg – Althusser war seit 1948 Mitglied in der Partei – im klassischen Sinne dogmatisch: sie vertrat den Marxismus-Leninismus in seiner ausgebildeten Form als Stalinismus. Althussters Interventionen in die Partei stehen im Spannungsfeld zwischen radikaler Kritik und affirmativer Unterordnung qua Akzeptanz der Primat des Klassenkampf und der Einheitspartei.

---

<sup>30</sup> Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Althusser>

<sup>31</sup> Vgl. 3.2

Dieses Streben nach einer revolutionären, proletarischen Praxis zieht sich nicht nur durch sein Leben, sondern auch bis hinein in die abstraktesten theoretischen Gedanken.

Um dies erfassen zu können ist ein Exkurs zu der intellektuellen Entwicklung Althusser's nötig. Die Leerstellen im Werk, das, was „zwischen den Zeilen“ steht, müssen beleuchtet werden. Ein ähnliches Spannungsverhältnis wie in der Partei ist bereits in Althusser's früherer Betätigung als sozialistisch inspirierter Glaubender in der katholischen Kirche vorzufinden. Ebenso kritisiert er hier die „mittelalterlichen bzw. frühkapitalistischen Strukturen“ (Althusser, 1999, S. 276ff), denen er den „gelebten Glauben“ in der Praxis des Proletariats entgegen stellt (Althusser, 1999, S. 282), insbesondere die bevorzugte Stellung des Materiellen als „Praxis“. Während sich Althusser in der Kirche gegen die Theologie wendet und für den Marxismus eintritt, wird er in der kommunistischen Partei gegen den „idealistischen“ Stalinismus und Humanismus und für eine neue „wissenschaftliche“ (also nicht-ideologische) Praxis eintreten.

Roland Boer stellt die These auf, dass die antitheologische Haltung demgemäß auch in seiner späteren Theorie fort dauert, dass Idealismus für ihn essentiell Religion bedeutet, und Wissenschaft schlicht jener vereinheitlichte Marxismus ist, den Althusser ursprünglich gegen die Theologie wendete.

In an extraordinary process of shifting allegiances and realignments, Althusser has had the spiritualists occupy the territory of the idealists, then subsumed these spiritualists philosophers under religion. What we end up with is science versus religion. [...] Science versus religion is but a reworking of his old distinction in the letter to Jean Lacroix between Marxism and theology. (Boer, 2007, S. 478)

Diese manichäische Perspektive hat freilich selbst etwas quasi-Religiöses – wenn auch ex negativo. Die Ablehnung von Kirche, Religion und Idealismus kann als gnostische Bewegung des Purifizierens einer „wahren Lehre“ – hier Wissenschaft – gesehen werden, die selbst jedoch nicht mehr materialistisch geerdet wird, keiner externen Referenz mehr bedürfte, weil sie *in sich* materialistisch wäre. Letztlich bleibt genau hierin bis in seine „strukturalistisch-marxistischen“ Texte das Thema Religion implizit von Bedeutung – durchaus analog zu Althusser's eigenem Konzept des „absent cause“. (Boer, 2007, S. 470)

It seems as though Althusser cannot get rid of the Church. Or rather, what he has rejected leaves its marks all over him. In the case of the ideology essay, the recurring “example” is the Church, yet it is not mere example for it recurs too often in the essay to remain in that category. Rather, I would suggest that the form of the two theses on ideology – representations of imaginary relations and material existence – is analogous to the theological distinction between belief and practice, especially in the Roman Catholic Church with its emphasis on ritual and practice. (Boer, 2007, S. 480)

Althusser's „wissenschaftliche Praxis“ kann nur in dieser inneren Spannung, der Reibung an einer (universalisierten) Gegenseite, die der eigenen Theorie absolut gegenübersteht, aber trotzdem nie ganz überwunden werden kann, konzeptualisiert werden.

Den Beginn dieser Auseinandersetzung *innerhalb* des Marxismus stellt der Kampf gegen den Stalinismus in der Partei dar. Entgegen der anderen großen Tradition anti-stalinistischen marxistischen Denkens, welche in Frankreich mit dem Existentialismus und in Deutschland mit der Frankfurter Schule zu assoziieren ist, positionierte Althusser sich strikt anti-humanistisch. Die Erörterungen über *das* abstrakte menschliche Wesen bzw. die diesem nachgelagerte Moral waren für ihn idealistische Relikte, die vom dialektischen Materialismus überholt waren, dem er selbst wiederum seine teleologische, dialektische und ökonomistische Schlagseite nehmen wollte. Für Althusser war marxistische politisch-philosophische Praxis eine von vielen Praxen in einem kontingenten Ganzen. Die philosophische Praxis war dabei sein „Kampffeld“, seine Philosophie sollte eine „Waffe“ für die Anliegen des Proletariats sein. Es wird hier bereits die Standpunktlogik klar, von der aus Althusser seine Vorstellungen von revolutionärer Praxis aufzäumt; ebenso klar wird seine Treue zum Parteimarxismus – sie ist die dogmatische Grundlage all seines Denkens. Dementsprechend hat die *Bewegung* Marxismus auch eine eigene Wissenschaft und Philosophie.

Marxist-Leninist theory includes a science (historical materialism) and a philosophy (dialectical materialism). Marxist-Leninist philosophy is therefore one of the two theoretical weapons indispensable to the class struggle of the proletariat. (Althusser, 1970, S. 5)

Er selbst sah sich somit als Theoretiker der Partei, als Intellektueller für das Proletariat. Jedoch stand er seiner eigenen Existenz als solcher beständig selbstkritisch gegenüber, wobei der Referenzpunkt hierfür im Wesentlichen aus dem dogmatischen Klassenverständnis des Marxismus-Leninismus entstammte:

Proletarians have a ‘class instinct’ which helps them on the way to proletarian ‘class positions’. Intellectuals, on the contrary, have a petty-bourgeois class instinct which fiercely resists this transition. (Althusser, 1970, S. 4)

Sein Werk sollte also genau jene proletarische Basis, die – auch nicht zu hinterfragenden – Prämissen, in der marxistischen Theorie bewahren. Die proletarische Ideologie sollte nicht bürgerlich-idealistischen Einflüssen verunreinigt werden.

Ich wollte den Marxismus gegen die realen Bedrohungen der bürgerlichen Ideologie verteidigen; man mußte seine revolutionäre Neuartigkeit aufzeigen; man mußte folglich ‚beweisen‘, daß der Marxismus in antagonistischem Gegensatz zur bürgerlichen Ideologie steht, daß er sich in Marx und

in der Arbeiterbewegung nur hat entwickeln können unter der Bedingung eines radikalen und andauernden Bruchs mit der bürgerlichen Ideologie und eines unablässigen Kampfes gegen den Ansturm dieser Ideologie. (Althusser, 1975, S. 35f)

Dies stand jedoch im Grunde genau im Gegensatz zu vielen *Inhalten*, die sich im Laufe der 1960er Jahre – nicht zuletzt unter Bezugnahme auf „außermarxistisches“ Denken – in seinem Werk herauskristallisierten. Diesem Widerspruch konnte Althusser nicht entkommen, er verfolgte ihn in seinem (marxistischen) Werk, was zu markanten Brüchen führte. Während er in den 1960er-Jahren eine innerhalb des marxistischen Diskurses neue Position der „Praxis der Theorie“ entwickelte – also die Trennung zwischen Theorie und Praxis vor allem erkenntnistheoretisch überwindet<sup>32</sup> –, erscheint ihm dies 1974 in *Elemente der Selbstkritik* als überbordende, „theoretizistische“ Intellektualität, welcher der Bezug zur proletarischen Praxis abhanden gekommen ist. In einer Rückbesinnung auf Lenin möchte Althusser nun wieder klar zwischen Idealismus und Materialismus trennen und eine „Säuberung“ der materialistischen, proletarischen Philosophie von idealistischen Elementen durchführen (Thieme, 1982, S. 59ff). Implizit eingeschrieben ist dieser dogmatisch-regressiven Rücknahme eine Wiederfindung des (proletarischen) Subjekts und damit des „mechanischen Idealismus“ (Thompson, 1980, S. 198) zit. n. (Thieme, 1982, S. 72) des klassischen Marxismus-Leninismus, von dem Althusser sich ja ursprünglich als Ausgangspunkt seiner Kritik am Stalinismus abwandte.

In seiner späten Schaffensphase ab 1980 erfolgt jedoch ein erneuter Bruch, diesmal in Form einer fundamentalen Krise in seinem Denken und durch den Zweifel an (der Möglichkeit) der Unmittelbarkeit und der Praxis der ArbeiterInnenbewegung (Larise, 2004, S. 5f). Mit dieser erneuten Wendung und der Entwicklung des „aleatorischen Materialismus“ kehrte Althusser auch wieder zurück zur Philosophie als völlig subjektloser Praxis und einer „absoluten Dominanz“ des Ideologischen.

### **2.1.5.2 Theoretische Kernaussagen**

Angesichts dieses gebrochenen, teils widersprüchlichen und jedenfalls un abgeschlossenen Gesamtwerks fällt es schwer, allgemeingültige Merkmale desselben direkt aus den Althusser'schen Schriften herauszulesen. Trotzdem lassen sich – zumindest gemäß der Rezeptionsgeschichte und aus einer etwas distanzierten Perspektive – einige Hauptmerkmale dessen, was bei ihm neu war und den bereits vorhandenen Marxismus transzendierte, festmachen.

---

<sup>32</sup> Vgl. 3.2

### 2.1.5.2.1 Neubestimmung der marxistischen Dialektik

Althusser's Hegelkritik führte zuallererst zu einer Neudefinition des Begriffes der Dialektik, wobei diese eigentlich eine Ablöse all dessen, was ursprünglich damit gemeint war, darstellt. Er wendet sich vor allem gegen die „spekulative Philosophie“ (Althusser, 2005, S. 104), also die „Weltsicht Hegels“ (Althusser, 2005, S. 104), der er eine für ihn genuin materialistische erkenntnistheoretische Basis gegenüber stellt. Diese bei Marx zu finden und neu zu formulieren ist einer der Hauptansprüche Althusser's, wie in Folge dargestellt werden soll.<sup>33</sup> Auf einer ganz grundsätzlichen Ebene würde Dialektik deshalb abzulehnen sein, weil sie nicht nur irrational, sondern auch von Marx so nie als seine Methode verwendet worden wäre. Die Umstülpungsmetapher würde demnach dafür stehen, dass Marx die dialektische Perspektive im Prozess der Entmystifizierung eigentlich völlig neu fasst. Sie wird zu einer rationellen, wissenschaftlichen Methode und unterscheidet sich damit strukturell von der Dialektik, welche genau das nie sein könnte. Dialektik erscheint für Althusser also schlicht gar nicht auf die „reale Welt“ anwendbar zu sein, wie dies die Umstülpung dem eigentlichen Wortsinn nach nahelegen würde. Sie ist für ihn bzw. sein Verständnis von Marx das *genaue Gegenteil* der Hegelschen Dialektik, also mit ihr völlig inkommensurabel.<sup>34</sup>

So I think that, in its approximation, this metaphorical expression – the ‚inversion‘ of the dialectic – does not pose the problem of the nature of the objects to which a single method should be applied (the world of the Idea for Hegel – the real world for Marx), but rather the problem of the nature of the dialectic considered itself, that is, the problem of its specific structures; not the problem of the inversion of the ‚sense‘ of the dialectic, but that of the transformation of its structures. (Althusser, 2005, S. 93)

Diese „Transformation der Strukturen“ ist nun ein sehr umfangreiches Unternehmen, da sie wichtige Begriffe neu deuten muss. Einer der bedeutsamsten ist wohl jener des Widerspruchs, den Louis Althusser mit Lenin bewegungstheoretisch-praktisch konzeptualisiert (Althusser, 2005, S. 94ff). „Widerspruch“ ist nun nichts mehr Logisches, sondern etwas rein Historisches, also eher im Sinne von Spannungen zu verstehen. Als Beispiel hierfür wird die russische Revolution heran-

---

<sup>33</sup> Eng verbunden ist dies mit der klassenkämpferischen Praxisdoktrin, der proletarischen Perspektive, die er überall rein zu halten sucht von bürgerlichen Einflüssen. Dieses manichäische Weltbild steht aber eigentlich im Widerspruch zu seinen erkenntnistheoretischen Vorstößen.

<sup>34</sup> Dies ist freilich eine mehr als gewagte Interpretation, da Marx an der zur Debatte stehenden Stelle ja von „seiner dialektischen Methode“ spricht. Wenn er nun eigentlich keine Dialektik mehr betreiben würde, wäre die Verwendung dieses Wortes wohl obsolet. Die Härte der Bestimmung als „direktes Gegenteil“ erscheint auf dieser Basis auch anders als bei Althusser, der ja formallogisch argumentiert. Denn in der dialektischen Logik ist das „direkte Gegenteil“ nicht völlig trennbar von seinem Gegenpart, sondern erweist sich gerade in der Einheit als wirkmächtig. Zu dieser Subjekt-Objekt-Problematik werde ich später noch kommen. Vgl. 3.2

gezogen, die gerade deshalb funktioniert habe, weil die verschiedenen Widersprüche in Russland (zwischen Stadt und Land, Entwicklung und Rückständigkeit, Kapitalismus und Feudalismus, zaristischem Regime und bolschewistischer Partei) am Größten gewesen wären. Es soll also die These des historischen Materialismus, dass es der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist, der die Geschichte vorantreibt, relativiert bzw. pluralisiert werden – andere Widersprüche lassen sich nicht als Phänomene dieses Grundwiderspruchs deuten, sie verhalten sich nicht wie Erscheinungen zum eigentlichen Wesen. Aus dieser – sehr angewandten – Ableitung geht ausdrücklich eines hervor: der Gedanke der Einheit von Widersprüchen in einer historisch-logischen Kritik ist nicht mehr haltbar, jegliche gesellschaftliche Teleologie muss negiert werden und die einzelnen Widersprüche sind folglich auch nicht miteinander vermittelt. Nun muss Althusser als Marxist freilich die Rolle von revolutionären gesellschaftlichen Brüchen retten. Da diese offensichtlich nicht im Sinne der diskreditierten „Philosophie des Ursprungs“ historisch-logisch aus einer gesellschaftlichen Totalität ableitbar sein können, bedarf es hier ebenfalls einer konzeptuellen Neueinführung: das „strukturierte Ganze“ der einzelnen Widersprüche wäre als „überdeterminiert“ zu betrachten, wenn sich diese historisch häufen und so einen „Hauptwiderspruch“ entstehen ließen. Der Begriff der Überdetermination, welcher aus der Psychoanalyse entnommen ist, steht für einen konjunkturellen, letztendlich kontingenten historischen Prozess der Verdichtung. Diese Vorstellung bezieht sich stark auf Mao Zedongs Widerspruchstheorie, wie sie in *Über den Widerspruch* (Tse-Tung, 1937) entwickelt wurde. Sie ermöglicht die prinzipielle Gleichrangigkeit der verschiedenen Widersprüche, das klassische Basis-Überbau Schema wird also partiell verlassen; insbesondere der Politik bzw. dem Staat (bzw. in Folge: den Staatsapparaten) kommt eine neue Autonomie zu. Das Modell erfährt jedoch wiederum eine marxistische Relativierung, denn Althusser räumt – im Rekurs auf Engels – ein, dass die Ökonomie in „letzter Instanz“ determinierend ist.

Here, then are the two ends of the chain: the economy is determinant, but *in the last instance*, Engels is prepared to say, in the long run, the run of History. But History ‘asserts itself’ through the multiform world of the superstructures. from local tradition to international circumstance.  
(Althusser, 2005, S. 112)

Diese Bestimmung ist allerdings mehr als vage und hat in Althusser's Theorien auch kaum Platz; sie scheint neben der „relativen Autonomie“ der Strukturen eher als dogmatisches Lippenbekenntnis in der Ecke zu stehen. Dementsprechend könnte Althusser, der die Kritik des *Ökono-*

*mismus* forcierte (Althusser, 2005, S. 108), seinerseits ein überbordender *Politizismus*<sup>35</sup> vorgeworfen werden. Dies nicht nur allgemein auf Grund der Struktur seiner politischen Systematik schlechthin, sondern auch im Kontext eines (marxistischen) Materialismus, der nicht umhin kommen kann, die wichtige Rolle jener gesellschaftlichen Aspekte, die unter dem Begriff Ökonomie subsumiert werden, hervorzuheben.<sup>36</sup>

Am Ende steht ein eigenständiges, neues System, das die Bezeichnung „strukturalistisch“ und nicht „dialektisch“ verdient und eigentlich eine viel radikalere terminologische Reformulierung fordert<sup>37</sup>, als sie Althusser – abgesehen von der Spätphase des „aleatorischen Materialismus“ – selbst jemals fand.

Jedenfalls steht dieses System *diametral* dem Dialektischen gegenüber. Es erscheint als dessen direkte Opposition insofern, als es das zentrale Element der Dialektik – die Vermittlung in einer Totalität – ins Gegenteil umkehrt, nämlich in ein unvermitteltes, auf einer ontologischen Ebene völlig kontingentes „Ganzes“. Die (als hegelmарxistisch kritisierte) Vorstellung einer „expressiven Totalität“ wird in ihrem Kausalitätsschema insofern scharf abgelehnt, als sie stets von einer Ursache ausgeht und ein Subjekt-Objekt Schema als notwendig erachtet. Dem gegenüber steht das strukturelle Kausalitätsschema von Althusser als „abwesende Ursache“. An die Stelle der expressiven Totalität tritt das strukturierte Ganze, Hegel wird durch Spinoza ersetzt, dessen Relevanz bereits bei Marx vorzufinden sei. Auf Spinozas monistische Substanzmetaphysik kann hier nicht umfassend eingegangen werden, da die Transformation des eigentlich als unorthodoxer Gottesbeweis gedachten philosophischen Gebäudes in die marxistische Philosophie nicht ganz einfach ist und eigentlich breiterer Aufmerksamkeit bedürfte. Übernommen wird jedoch ein aus sich selbst begründeter Rationalismus, der auf einer Ontologie der Notwendigkeit fußt: weil Gott die Substanz ist, muss es eine (deduktive) Logik geben, wie auch Gott ohne diese Logik nicht denkbar ist. *Wahres Wissen* erklärt also, was ohnehin wahr sein muss (weil es göttlichen Ursprungs ist).

(Spinoza) fail(s) to distinguish the identifying from the describing functions of expressions, he cannot distinguish between a substance incorrectly identified and a substance incorrectly described’.

---

<sup>35</sup> Hier überschneidet sich die Althusser'sche Theorie auch maßgeblich mit der auf Gramsci zurückgehenden Tradition. Vgl. 3.5.3.2

<sup>36</sup> Tatsächlich ist es auch nicht eine allgemeingültige Tatsache, dass ökonomische Momente dominant sind, sondern ja gerade der spezifischen Gesellschaftlichkeit geschuldet, die diese fetischistische Verkehrung hervorbringt.

<sup>37</sup> Dass hier eigentlich neue Beziehungen zwischen neuen Termini vorliegen, schreibt Althusser auch selbst. Vgl. (Althusser, 2005, S. 111)

All truths, for Spinoza, then, are necessary truths. (MacIntyre, 1967, S. 532) zit. n. (Assiter, 1984, S. 281)

Kurz lässt sich dies an Hand eines Ausschnitts der Ethik erläutern, die bezeichnenderweise in Form der geometrischen Axiomatik aufgebaut ist, sich also einer Methodik bedient, die sich eigentlich nicht selbst begründet, sondern ihre Gesetzmäßigkeit einzig aus der Funktion als „Hilfswissenschaft“ ableitet.

Bei Spinoza ist der letzte und einzige Urgrund die Substanz bzw. Gott:

Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d.h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden. (Spinoza, 1977, S. 5)

Auf diesen Grundsatz aufbauend sind die Lehrsätze mehr oder weniger selbstevident:

Sechster Lehrsatz

Eine Substanz kann von einer andern Substanz nicht hervorgebracht werden.

[...]

Noch leichter kann dies aus der Widersinnigkeit des Gegenteils bewiesen werden. Wenn nämlich eine Substanz von einer andern hervorgebracht werden könnte, so müsste die Erkenntnis derselben von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen (nach Axiom IV); dann aber wäre sie (nach Definition 3) keine Substanz. (Spinoza, 1977, S. 11ff)

Hier werden also mit formaler Logik eigentlich tautologische Sätze positioniert, die nichts als die *sprachliche* Umschreibung bzw. Reformulierung der ohnehin bereits im Axiom bestimmten Grundsätze ist. Da der Satz „Gott = Gott“ schlussendlich redundant ist, bleibt es letztlich trotzdem die Substanz der Inhalte die wirkt – sie sind bloß als doppelt dogmatisch abgesicherte nicht mehr hinterfragbar.

Ähnlich gestaltet es sich bei Althusser mit Struktur als Dominante. Es gibt schlicht keine Kausalität mehr außerhalb der Struktur (welche letztere begründen könnte). Struktur erklärt Struktur, ohne auf etwas anderes als sich selbst zu verweisen.

Die Struktur ist kein den ökonomischen Phänomenen äußerliches Wesen, das deren Aspekte, Formen und Beziehungen modifizierte und wie eine abwesende Ursache auf sie einwirkte – *abwesend weil den Phänomenen äußerlich. Die Abwesenheit der Ursache in der <metonymen Kausalität> der Struktur in bezug auf ihre Elemente ist nicht das Resultat der Exteriorität der Struktur hinsichtlich der ökonomischen Phänomene, sondern im Gegenteil die Form, in die Struktur als Struktur in ihren Wirkungen vorhanden ist.* Das impliziert, daß auch die Wirkungen in bezug auf die Struktur nichts Äußerliches sind, daß kein vorher gegebenes Objekt oder Element, kein präexistenter Raum sind, denen die Struktur dann ihre Prägung verleihen würde. Im Gegenteil: Die Struktur ist ihren Wirkun-

gen immanent, sie ist eine ihren Wirkungen immanente Ursache im Sinne Spionzas; *ihre ganze Existenz besteht in ihren Wirkungen*, und außerhalb ihrer Wirkungen ist sie als spezifische Verbindung ihrer Elemente ein Nichts. [Herv. i. Orig.] (Althusser & Balibar, 1972b, S. 254)

An diesem Zitat wird deutlich, wie stark die Strukturtheorie wichtigste philosophische Denkkategorien relativiert bzw. dekonstruiert: der Unterschied zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung wird gänzlich abgetan, soll als Fragestellung hinsichtlich der Kausalität hinfällig werden. Gänzlich verworfen wird durch sie die Marxsche Dialektik, wie Althusser jedoch in voller Konsequenz erst sehr spät in seinem Leben bemerkten sollte.<sup>38</sup> Vor allem sticht aber auch die Eliminierung jegliches „Äußerlichen“ hervor. Eine besondere Rolle erhält das Subjekt als *Kategorie*, die sowohl theoretische Erkenntnis als auch soziale Praxis in sich vereint. Inhaltlich rückt dabei ein neues Konzept in den Vordergrund: die Ideologie.

#### 2.1.5.2.2 Ideologie und ideologische Staatsapparate

Aus der „subjektlosen“ Theorie der Struktur lässt sich eines der wichtigsten Merkmale der Althusserischen Erneuerung ableiten – die Ideologie.

Althusser's „Einstieg“ in die Ideologietheorie in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* ist die Reproduktion der Arbeitskraft. Um sie zu gewährleisten, so die an sich sehr einleuchtende These, müssen die Menschen bzw. ProletarierInnen nicht nur ihre Qualifikationen, ihre Fähigkeit zu arbeiten, ständig erneuern, sondern auch ihre Unterwerfung muss erneuert werden.

In other words, the school (but also other State institutions like the Church, or other apparatuses like the Army) teaches 'know-how', but in forms which ensure *subjection to the ruling ideology or the mastery of its 'practice'*. [Herv. i. Orig.] (Althusser, 2008, S. 7)

Althusser will hier vor allem auf die Tatsache hinaus, dass Reproduktion beides ist, Fähigkeit und Unterwerfung. Dies hat – in Auseinandersetzung mit der vulgärmarxistischen Dogmatik – eine Reformulierung des Basis-Überbau-Schemas zur Folge. Das Schema selbst wird von ihm allerdings nicht als solches angegriffen oder hinterfragt. Die Determination des Überbaus durch die Basis in „letzter Instanz“ stellt er so, also in ihrer *punktuellen Aussage*, nicht in Frage. Tatsächlich will er sich aber mit dem „relativ autonomen“ Überbau beschäftigen, dem Moment der Herr-

---

<sup>38</sup> Althusser verteidigt noch die Dialektik von Marx. [...] Viel später wird er zum Standpunkt kommen, dass die Dialektik Hegels trotz allem den innersten Kern des dialektischen Materialismus umschließt, ohne den die Dialektik von Marx auch nicht existenzfähig wäre, sowie, dass die Mängel der einen auch die Mängel der anderen sind, die in der Struktur jeder Dialektik eingeschrieben sind. (Larise, 2004, S. 73)

schaft in Gestalt der Ideologie. Er bedient sich dabei der Basis-Überbau-Metapher in ihrer Gestalt *als solcher*, was er in bestimmter Art umzudeuten vermag:

The greatest disadvantage of this representation of the structure of every society by the spatial metaphor of an edifice, is obviously the fact that it is metaphorical: i.e. it remains *descriptive*. It now seems to me that it is possible and desirable to represent things differently. NB, I do not mean by this that I want to reject the classical metaphor, for that metaphor itself requires that we go beyond it. [Herv. i. Orig.] (Althusser, 2008, S. 10)

Im Lichte der vorherigen Analyse der Reproduktion ist in Folge für Althusser vor allem der Überbau, zu vorderst der Staat, von Interesse. Dieser Staat wird nun – in marxistischer Façon – als Gestalt der repressiven Staatsapparate umrissen, jedoch dient diese für Althusser „deskriptive“ Theorie nur als Sprungbrett für die „tatsächliche Theorie“, ist quasi eine notwendige und gleichsam „richtige“ Vorstufe der eigentlichen Theorie. Die neue, richtige Theorie beschäftigt sich nicht mehr mit dem „Objekt Staat“, sondern mit der Definition, dem diskursiv-theoretischen Akt, selbst:

For it is clear that if the definition in question really does give us the means to identify and recognize the facts of oppression by relating them to the State, conceived as the Repressive State Apparatus, this ‘interrelationship’ gives rise to a very special kind of obviousness, about which I shall have something to say in a moment: ‘Yes, that’s how it is, that’s really true!’ (Althusser, 2008, S. 13)

Nach einer ideologietheoretischen Rekapitulation der Staatstheorie, wie sie für Althusser die Klassiker des Marxismus immer behauptet haben (Althusser, 2008, S. 15), kommt Althusser auf diesen zentralen und sehr vorsichtig formulierten Gedankenschritt zurück: die Theorie der Klassiker enthält in sich zwar alles Richtige, jedoch ist dem trotzdem noch etwas hinzuzufügen. Dies erscheint als rhetorische Spitzfindigkeit, macht jedoch im Lichte von Althusserns politisch-praktischen Hintergründen, dem „Kampf *in* der Dogmatik *gegen sie*“<sup>39</sup>, durchaus Sinn. Tatsächlich ist auch sein Begriff von Wissenschaft und Wahrheit mit dieser Vorgehensweise vereinbar.<sup>40</sup> Die faktische Überleitung zu jenem Neuen, dass Althusser bei den „Klassikern“ bereits antizipiert wissen will, lässt sich in jener Passage treffend wiederfinden:

In this perspective, therefore, what I would propose to add to the ‘Marxist theory’ of the state is already there in so many words. But it seems to me that even with this supplement, this theory is still in part descriptive, although it does now contain complex and differential elements whose func-

---

<sup>39</sup> Vgl. 2.1.5.1

<sup>40</sup> Vgl. 2.1.5.2.3

tioning and action cannot be understood without recourse to further supplementary theoretical development. (Althusser, 2008, S. 15)

Die Vertiefung des klassischen Staatsbegriffs ist das Konzept der ideologischen Staatsapparate (ISA). In einer „weiten“ Staatsdefinition, durchaus angelehnt an Gramscis „integralen Staat“<sup>41</sup>, wird nicht nur die repressive, sondern nun auch die ideologisch formende, produzierende Seite des Staates beleuchtet. Diese „ISAs“ erfassen quasi taxativ alle wichtigen Bereiche der Gesellschaft; sie sind Institutionen und dementsprechend auch Teil des Staates. Es könnte nun die Frage nach der Zweckmäßigkeit dieses weiten und doppelten Staatsbegriffs aufgeworfen werden. Tatsächlich sind jedoch die ISAs auch bloß ein weiterer Schritt in der Argumentation weg von allzu deskriptiver, unmittelbar fassbarer Theorie. Denn für Althusser arbeiten beide Seiten des Staates, die repressive und die ideologische, mit Hilfe der Ideologie. Sie ist also das tatsächliche Movens.

Die folgende Theoriegeschichte der Ideologie hebt insbesondere ihr autonomes, „nicht-positives“ und „nicht-historizistisches“ Wesen hervor. Insbesondere wendet sie sich gegen die Ableitung einer Ideologie aus der jeweils herrschenden Gesellschaft (Althusser, 2008, S. 33ff). Insofern habe Ideologie Geschichte – aber auch wieder nicht.

For on the one hand, I think it is possible to hold that ideologies *have a history of their own* (although it is determined in the last instance by the class struggle); and on the other, I think it is possible to hold that ideology *in general has no history*, not in a negative sense (its history is external to it), but in an absolutely positive sense. [Herv. i. Orig.] (Althusser, 2008, S. 34f)

Aber was *ist* nun Ideologie? Erneut arbeitet sich Althusser an der Ideologietheorie des klassischen Marxismus ab, die vor allem auf die wirklichen Existenzbedingungen der Menschen, also – wenn so gewollt – eine ontologische Dimension, verweist. Die Konsequenz daraus kann nun als Kern des gesamten Elaborats betrachtet werden:

Now I can return to a thesis which I have already advanced: it is not their real conditions of existence, their real world, that ‘men’ ‘represent to themselves’ in ideology, but above all it is their relation to those conditions of existence which is represented to them there. It is this relation which is at the centre of every ideological, i.e. imaginary, representation of the real world. It is this relation that contains the ‘cause’ which has to explain the imaginary distortion of the ideological representation of the real world. [...] (Althusser, 2008, S. 38)

---

<sup>41</sup> To my knowledge, Gramsci is the only one who went any distance in the road I am taking. He had the ‘remarkable’ idea that the State could not be reduced to the (Repressive) State Apparatus, but included, as he put it, a certain number of institutions from ‘civil society’ [...] (Althusser, 2008, S. 16) Vgl. auch 3.5.3.1

Und weiter:

If this is the case, the question of the 'cause' of the imaginary distortion of the real relations in ideology disappears and must be replaced by a different question: why is the representation given to individuals of their (individual) relation to the social relations which govern their conditions of existence and their collective and individual life necessarily an imaginary relation? And what is the nature of this imaginarity? (Althusser, 2008, S. 39)

Das Resultat spricht für sich, es geht ab diesem Zeitpunkt nicht mehr um gesellschaftliche Verhältnisse und auch nicht um Individuelles, sondern um die (imaginierte) Beschaffenheit der *Darstellung allein*. Der Prozess der Konstituierung selbst wird hinterfragt, jedoch ohne dass die beiden Seiten, auf die er bezogen ist – individuelle und gesellschaftliche –, überhaupt noch von Bedeutung bzw. erkennbar wären. Diese Schlussfolgerung ist letzte Konsequenz und auch wichtiger weiterer Punkt für die Kritik der Althusser-Schule.

In Folge wird diese Unfassbarkeit der beiden Seiten bzw. deren Bezug zur Ideologie noch exemplarisch unterstrichen.

And I shall immediately set down two conjoint theses:

1. there is no practice except by and in an ideology;
2. there is no ideology except by the subject and for subjects. (Althusser, 2008, S. 44)

Auf dieser Ebene ist also jegliche gesellschaftliche Praxis ideologisch. Allerdings existiert hier noch das Subjekt, und erscheint eine gewisse Materialität zu haben. Diese Materialität, der Schein einer „realen“ Existenz, wird im letzten Teil des ISA-Aufsatzes abgebaut. In der Althusser-schen „Subjekttheorie“ kommt zwar die *Kategorie* Subjekt vor, jedoch nur diese: ein Substrat Subjekt, ein „Realsubjekt“ existiert nicht.

This thesis is simply a matter of making my last proposition explicit: there is no ideology except by the subject and for subjects. Meaning, there is no ideology except for concrete subjects, and this destination for ideology is only made possible by the subject: meaning, *by the category of the subject* and its functioning. [Herv. i. Orig.] (Althusser, 2008, S. 44)

Die berühmte Interpellations-These beruht im Wesentlichen auf einem ähnlichen Modus, wie er bisher zur Anwendung kam: die Realität der *Kategorie Subjekt* ist nur insofern real, als sie unreal, ideologisch geformt ist. Sie ist also Funktion von Ideologie, aber gleichzeitig funktioniert Ideologie nur durch diese ihre Funktion.<sup>42</sup> Der Prozess der Subjektwerdung ist der einzige Moment, in

---

<sup>42</sup> Der logische Regress, den ein (analytisch-logisch gefasster) so gearteter Satz hinterlässt, scheint hier nicht bemerkt bzw. in Kauf genommen zu werden.

dem „Subjekt“ fassbar wird, während es gleichzeitig Subjekte sind, die dem Prozess „Sinn“ geben. Dieser Vorgang nun, die „Anrufung“, wäre demnach auch der einzige Weg, die Subjektkonstitution zu verstehen bzw. zu erschließen.

I say: the category of the subject is constitutive of all ideology, but at the same time and immediately I add that *the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the function (which defines it) of 'constituting' concrete individuals as subjects*. In the interaction of this double constitution exists the functioning of all ideology, ideology being nothing but its functioning in the material forms of existence of that functioning. [Herv. i. Orig] (Althusser, 2008, S. 45)

Ideologie ist also der Endpunkt aller Argumentation und erscheint jeglicher Praxis, allem Denk- und Machbaren, vorgelagert. Sie ist an sich nicht greifbar, außer in Subjekten. Ohne sie gibt es jedoch auch keine Subjekte. Dies ist bei Althusser eine absolute Konstante – Ideologie ist eine von der Geschichte unabhängige Kategorie insofern, als sie immer auftreten wird, auch in einer befreiten Gesellschaft – sie ist dann inhaltlich nur in ihrer Qualität als proletarische von der heutigen unterscheidbar.

#### 2.1.5.2.3 Wissenschaft und Sprache

Die wissenschaftstheoretische Seite der Althusser'schen Neuerung kann mit Fug und Recht als der zentrale Punkt des Gesamtprojekts gesehen werden. Nicht nur seine „innermarxistischen“ Ausführungen, sondern auch die ideologiekritische Erweiterung sind von der *epistemologischen Lektüre* geprägt. Inwieweit es sich dabei weniger um eine Lektüre, denn um ein völlig neues System handelt, wird an späterer Stelle zu erörtern sein<sup>43</sup>; hier soll vorerst eher deskriptiv der (marxistische) Strukturalismus in seiner Systematik ökonomischer, politischer, ideologischer und theoretischer Praxis und deren wissenschaftstheoretische Vorgeschichte dargestellt werden.

Das starke Bedürfnis nach einem „epistemologischen Bruch“ (Bachelard) im Marxismus lässt sich wohl mit der bereits erläuterten politisch-praktischen Geschichte Althusser's erklären – angesichts des manichäischen Kampfes gegen eine „falsche Lehre“ und der quasi-religiösen Verehrung der „richtigen“, geläuterten Position liegt die Hinwendung zu einem ebenso radikalen, von ultimativen Brüchen einerseits und der Möglichkeit dogmatischer Setzung andererseits durchzogenen wissenschaftstheoretischen Instrumentarium nahe. Die genaue Geschichte der inkrimi-

---

<sup>43</sup> Vgl. 3.2

nierten Motivlage kann und soll hier nicht erörtert werden. Jedoch macht es Sinn, jene nicht-materialistischen bzw. marxistischen Quellen zu benennen, die für Althusser so wichtig waren.<sup>44</sup>

Der wohl wichtigste Bezugspunkt des neuen marxistischen Strukturalismus ist die Tradition der französischen *Épistémologie*. Besonders einflussreich war hierbei Gaston Bachelard, der als Begründer jenes sehr eigenständigen Weges gilt, den die französische Philosophie der Wissenschaften im 20. Jahrhundert nehmen sollte.<sup>45</sup> Bachelard wollte Wissenschaftstheorie und -geschichte neu vermitteln. Sowohl die strikt empiristischen (Neopositivismus) wie auch rationalistischen (Neokantianismus) wissenschaftstheoretischen Positionen seiner Zeit vertraten eine ahistorische Vorstellung von Wissenschaftstheorie als logisches, zeitloses System der inneren Rationalität von Wissenschaft. Wissenschaftsgeschichte war demgegenüber strikt historisch im Sinne der bloßen Ordnung und Aktualisierung einer prinzipiell linearen Akkumulation von Wissen über die Zeit (Brühmann, 1980, S. 7f). Für Bachelard war diese Vorstellung von Wissenschaft nicht nur untertheoretisierend – also die eigentliche Komplexität und Eigenständigkeit von wissenschaftlicher *Praxis* missachtend – sondern auch durch den historischen Stand der Wissenschaften<sup>46</sup> überholt: Im Eindruck der bahnbrechenden Veränderungen vieler absolut grundlegenden naturwissenschaftlichen Theorien, die der Autor zu Anfang des 20. Jahrhunderts selbst miterleben konnte, war für ihn die Kontinuität wissenschaftlicher Entwicklung endgültig gebrochen. Von dieser Erfahrung ausgehend versuchte er eine wissenschaftsaffine Erkenntnistheorie bzw. Epistemologie<sup>47</sup> zu schaffen, die materialistisch sein soll, insofern sie von einem Realobjekt ausgeht. Dies trennt sie vom klassischen Idealismus. Jedoch geht sie von einem konträr anderen Realitätskonzept aus als der klassische Realismus.

Der Realismus *findet* sein Objekt im Realen; der Materialismus *konstruiert* sein Objekt im Theoretischen, um damit das Reale zu finden. „L’atomisme, par les travaux de la physique contemporaine, a conquis son objet réel. Bien entendu, l’objet réel découvert par la science s’est révélé bien différent de l’objet postulé par les philosophes.“ (Brühmann, 1980, S. 110)

---

<sup>44</sup> Ich beziehe mich hier in Folge unter anderen auf Brühmann (Brühmann, 1980), der die Beziehung zwischen Bachelard und Althusser aus einer eher poststrukturalistischen, sich auf Bachelard berufenden Perspektive betrachtet.

<sup>45</sup> Vgl. (Rheinberger, 2007, S. 9ff.); (Taureck, 1988, S. 10ff)

<sup>46</sup> Bachelard hatte ein Naheverhältnis zu den Naturwissenschaften, da er selbst lange Zeit Lehrer für Physik und Chemie an einer Mittelschule war.

<sup>47</sup> *Épistémologie* steht hier für die spezifisch neuen Ansätze, welche sich als solche von klassischem globalem Begriff der Epistemologie als Erkenntnistheorie, *inhaltlich* abgrenzten. Aus einer externen Perspektive macht die Einordnung unter den Überbegriff – also *Épistémologie* unter Epistemologie – dennoch Sinn, da nur unter der Akzeptanz aller Prämissen der Theorie selbst von einer Überholung der alten Kategorien ausgegangen werden kann. Aus einer materialistischen Perspektive muss diese Eigenüberhöhung in sich, nicht zuletzt auch dem idealistischen Anspruch der völligen Neuerung selbst gemäß, kritisiert werden.

Sie generiert sich im Sinne der Ablehnung beider postulierten wissenschaftstheoretischen Reduktionismen als eine Art Psychoanalyse des wissenschaftlichen Denkens, die methodisch im Wesentlichen eine Form von Diskursanalyse ist (Brühmann, 1980, S. 141). Dabei wird von den *obstacles épistémologiques* ausgegangen, die der objektiven Erkenntnis im Wege stehen.<sup>48</sup> Diese Erkenntnishindernisse sind historische und bauen auf einer dreigliedrigen wissenschaftsgeschichtlichen Matrix auf, die zwischen vorwissenschaftlicher, wissenschaftlicher und neuer wissenschaftlicher Periode unterscheidet (Brühmann, 1980, S. 142f). Die Übergänge sieht Bachelard jeweils als Bruch, als Überwindung der Hindernisse: zuerst der animistisch – unstrukturierten; dann der unmittelbaren, mechanistischen und objektbezogenen.

Das so geschaffene diskursanalytische Gebäude will die *Möglichkeiten* der Erkenntnis in Form von Theorie ausloten. Es soll eine Wissenschaftsphilosophie für die Wissenschaften entstehen, die dementsprechend für sich kein Telos hat und rein aus der wissenschaftlichen Epoche selbst erwächst.

Die Theorie ist jedoch insofern sehr wohl zielgerichtet, als sie sich selbst ihre eigene Grundlage schafft: nur durch die Konzeption wissenschaftlicher Brüche, eines neuen Materialismus und der anderen phänomenologischen Zuschreibungen ist der weiterführende *angewandte Rationalismus* möglich, welcher das Objekt rationalisieren und die Ratio objektivieren will. Tatsächlich kommt auch dieser Nominalismus nicht ohne seine Voraussetzungen in Form von Universalien aus. Die erkenntnistheoretische Oszillation zwischen beiden Polen steht so nur vermeintlich im Raum der reinen Vermittlung.<sup>49</sup>

Für Althusser prägend war demgegenüber Bachelards Verständnis von Wissenschaftstheorie als Theorie der (diskursiven) Praxis der Wissenschaft. Ihre Autonomie, die Existenz des wissenschaftlichen *an sich*, war somit schlicht gesetzt. Inhaltlich ging es weiter darum, diese Wissenschaft als marxistische zu bestimmen und von nicht marxistischer – also ideologischer – abzugrenzen. Theorie ist dabei selbst eine Praxis unter anderen, steht mitnichten im Gegensatz zu dieser. Theorien stehen so auch nur sich selbst gegenüber und nicht einer irgendwie gearteten Realität. Es gibt nur Problematiken, keine „realen“ Probleme.

Die Konsequenz ist dogmatischer als sie oft erscheint, denn sie impliziert – durch ihre ableitungslgische Beliebigkeit – notwendigerweise eine apriorische Setzung von wahr/falsch im jeweiligen bestimmten Zusammenhang.

---

<sup>48</sup> *Objektiv* ist hier paradoxerweise nicht im Sinne des tatsächlichen Bezugs auf ein Objekt zu verstehen, da dieses ja bei Bachelard negiert wird.

<sup>49</sup> In Wirklichkeit lässt sich der Prozess wissenschaftlicher Erkenntnis, mithin die wissenschaftliche Praxis, nur unter Rettung des (dialektischen) Substanzbegriffs verstehen.

Die Rede von ‚der‘ gesellschaftlichen Praxis ist also in bestimmten Sinne defizient; der abstrakte Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, der darin erscheint, verfehlt die Spezifität der jeweiligen Produktionsmittel und ihrer Produkte. Denken ist ein System der komplexen strukturierten gesellschaftlichen Realität, dessen Transformationsarbeit eine eigentümliche Materialität besitzt und eigentümliche Produkte erzeugt: wahre oder falsche Erkenntnis. (Brühmann, 1980, S. 231)

Die Eigentümlichkeit ist wörtlich zu nehmen, denn tatsächlich gibt es keine epistemologische *Grundlage* mehr für wahre oder falsche Erkenntnis. *Wie* der Fokus allein auf die *Produktion* der Erkenntnis und der dazugehörigen aus dem Marxismus entlehnten Schemata die Problematik der Subjekt-Objekt-Relation überwinden soll wird nicht erklärt. Die Setzung der marxistischen Philosophie als der privilegierten *Theory*, die sich als Deutungsinstanz der Wissenschaftlichkeit von allen anderen (ideologischen) *theories* abhebt (Benton, 1985, S. 35)<sup>50</sup>, kann so nicht wirklich begründet werden. Sie scheint in diesem Zusammenhang genauso dogmatisch (weil unvermittelt gesetzt) zu sein wie der stalinistische Dogmatismus, gegen den Althusser anzukämpfen trachtete. Der *linguistic turn*, für den Althusser später (mit)verantwortlich gemacht werden sollte, und der teilweise bereits bei Bachelard vorgefunden werden kann, ist erst nach diesen Ausführungen zu verstehen – es handelt sich weniger um eine bewusste Hinwendung zur Sprache quasi als Forschungsgegenstand, sondern vielmehr um eine erzwungen-pragmatische, die sich aus innertheoretischen Notwendigkeiten ergab, eine wissenschaftliche Ontologie, die sich selbst in ihren Grundfesten nivelliert, sich jeglicher Substanz beraubt, vermeint sich keinerlei ausgesprochenen (ontologischen) Anker geben zu müssen.<sup>51</sup> Bei Althusser ist die Relevanz der Sprache demgemäß auch noch keine zentral artikulierte, sondern eher ein zwischen den Zeilen lesbares Faktum. Sie dient dem Ziel der Argumentationsmöglichkeit seines marxistischen Systems, das sich jedoch beständig selbst aushöhlt, oder wie mit dem Althusser folgenden Post-Strukturalisten Jacques Derrida gesagt werden könnte, *dekonstruiert*<sup>52</sup>.

Am Ende manifestiert sich jener Zusammenhang dennoch in einer starren Dogmatik, nämlich im Verhältnis von dialektischen und historischen Materialismus – der für Althusser *richtigen* Paarung von Wissenschaftsphilosophie und (nicht-ideologischer) Wissenschaft.

---

<sup>50</sup> Ted Benton stellt Althusser's Strukturalismus aus einer eher distanzierten Perspektive dar und bemängelt folglich auch die Gefahr einer „neuen Orthodoxie“ (Benton, 1985, S. 111). Er steht dem Kritischen Realismus nahe und kritisiert Althusser (auf einer erkenntnistheoretischen Ebene) materialistisch. (Benton, 1985, S. 228ff)

<sup>51</sup> Diese „zerstückelte Ontologie“ eines „Nominalismus der Diskurse“ (Pfaller, 1997, S. 183) übernahm er von Bachelard, der aber Diskurse noch – durchaus in Anlehnung an empiristische Wissenschaftspraxis – unter dem Vorzeichen der wissenschaftlichen Erkenntnis und nicht als solche untersuchte.

<sup>52</sup> Vgl. S. 207

#### 2.1.5.2.4 Dialektischer und historischer Materialismus

Zum im eigentlichen Sinne marxistischen Teil seiner Theorie – soweit sich dieser von dem Marxismus-Leninismus der Parteilinie unterscheidet – kommt Althusser in der Reformulierung der Rollen und Aufgaben des dialektischen und historischen Materialismus.

In der Tradition der historischen Epistemologie<sup>53</sup> sah er in Marx den Wegbereiter jenes wissenschaftlichen Bruchs, der den „Kontinent Geschichte“ erschloss. Damit war – im Sinne Bachelards – jenes Erkenntnishindernis überwunden, das den *subjektlosen* historischen „Materialismus“ –, die Relation von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften – für Althusser zur *wahren* marxistischen Wissenschaft macht. Sinngemäß wird auch ein Weg zwischen dem Basis-Überbau-Schema des orthodoxen Marxismus und den Totalitätsvorstellungen der Kritischen Theorie gegangen. Von ersterem wird die prinzipielle Nomenklatur, der Erhalt des Schemas an sich, übernommen; von zweiterem die eigentlich postulierte gegenseitige Durchdringung von „Materiellem“ und „Ideellem“ (Smith S. B., 1984, S. 157). Es geht ihm um die (ideelle) Repräsentation des Materiellen, auf die Geschichte bezogen also um die Diskurse *über* Geschichte.

Damit dies überhaupt (mit Marx) fassbar wird, liest Althusser die Kritik der Politischen Ökonomie als Kritik des Ahistorismus der klassischen Ökonomen (Althusser & Balibar, 1972a, S. 118ff). Anstatt dies im Sinne des mangelnden (gesellschafts-)kritischen Bewusstseins, mithin der Frage nach dem *historischen System* Kapitalismus, zu lesen, will die Althusserische Auslegung einen neuen Begriff der historischen Zeit selbst einführen. Entgegen der üblichen synchronen Vorstellung von Geschichte als Entwicklung, der eine diachrone Konzeption von Erkenntnis folgt, hebt Althusser die Überdominanz der zufälligen<sup>54</sup> (später: aleatorischen) historischen Struktur hervor:

Die Synchronie ist also nur die *Konzeption* der spezifischen Beziehungen zwischen verschiedenen Elementen und Strukturen der Gesamtstruktur, sie ist die *Erkenntnis* der Abhängigkeits- und Gliederungsbeziehungen, die aus einzelnen Elementen und Strukturen ein organisches Ganzes, ein System macht. Die Synchronie ist die Ewigkeit im Sinne Spinozas [...]. [Herv. i. Orig.] (Althusser & Balibar, 1972a, S. 141)

Ist die Synchronie erst einmal auf den ihr zukommenden Platz verwiesen, so fällt der <konkrete> Sinn der Diachronie in sich zusammen, und es bleibt von ihr nichts weiter als ihr möglicher wissenschaftstheoretischer Gebrauch, vorausgesetzt, daß man sie theoretisch umkehrt und in ihrem wahren Sinn begreift: nämlich als eine Kategorie der Erkenntnis und nicht der Realität. Die Diachronie

---

<sup>53</sup> Vgl. (Rheinberger, 2007, S. 110ff)

<sup>54</sup> Dies steht eigentlich im Gegensatz zu Althusser's Diktum, dass der Klassenkampf der Motor der Geschichte sei. (Thompson, 1980, S. 154ff)

ist also nichts anderes als eine falsche Bezeichnung des *Prozesses* oder dessen, was Marx die *Entwicklung der Formen* nennt. (Althusser & Balibar, 1972a, S. 142)

In nicht ganz einfacher Art und Weise wird hier der Kerngehalt des historischen Materialismus, wie in Althusser konzipiert, erläutert: es geht um Erkenntnis- oder eher Diskursgeschichte, nicht mehr um Realgeschichte. Geschichtliche Erkenntnis wird zu Erkenntnis von Geschichte(n):

In der neuen Konzeption einer Komplexität der Zeit hängt die Struktur eines geschichtlichen Momentes oder der Geschichte im ganzen nicht von der Struktur der Zeit, sondern die Struktur der Zeit (en) von denen der Geschichte(n) ab. (Thieme, 1982, S. 44)

Wiederum ist der Endpunkt, welcher die Notwendigkeit des dialektischen Materialismus in sich trägt, die sich selbst begründende historische Struktur. Am Schluss steht also die „marxistische“ Wissenschaftsphilosophie, wie sie oben beschrieben wurde.

An dieser Stelle kann die Darstellung des *Modus* des strukturalen Marxismus enden. Die umfangreichen inhaltlichen Ausführungen in diesem Modus, in dem Diskurs der Struktur oder der Struktur des Diskurses, erscheinen demgegenüber als andauernde Fortschreibung dieses Modus selbst. Sie interessieren deshalb inhaltlich nicht weiter:

Es ist wohl kaum notwendig, darauf hinzuweisen, daß dieses Verfahren ganz und gar auf Selbstbestätigung zielt. Es bewegt sich nicht nur im Zirkel der Eigenproblematik, sondern auch in dem Zirkel seiner sich selbst perpetuierenden und elaborierenden Verfahrensweise. (Thompson, 1980, S. 52)

Insofern sollte aber auch verdeutlicht worden sein, warum die Darstellung der Althusserianischen Marxrezeption einer *rein* epistemologischen Ausführung gleichkommt: Althusser hat das *Kapital*-Lesen auf Epistemologie reduziert. Aber gerade deshalb ist sein Einfluss so groß und er für die Marxrezeption durch die Neomarxismen von ungeahnter Bedeutung. Wissenschaftstheoretische Beschäftigung ist in Zeiten des normalisierten, identitätslogischen Wissenschaftsbetriebs ein selten vorzufindendes Unternehmen. Louis Althusser's fast ausschließlich epistemologische Ausführungen, welche aber letztlich dennoch auch inhaltlich-praktische (weil marxistische) sind, werden, so denke ich, gerade deshalb so wirksam. Ihre Wirksamkeit bezeugt jedoch noch nicht die Richtigkeit.

## 2.2 Der kritische Realismus

Bisher habe ich versucht unter Rekurs auf rein innermarxistische Theoriebildung die Marxsche (Erkenntnis-)Theorie bzw. ihre Rezeptionsgeschichte zu erhellen. Dabei kam zu Tage, dass ein „strenger Marxismus“ im Sinne der reinen Marxrezeption wissenschaftstheoretisch nicht mehr

auf festen Beinen stehen kann, da er mit Althusser's epistemologischer Wende in seinen wissenschaftstheoretischen Schwachstellen – namentlich der mangelnden Ausweisung der eigenen Methode – entlarvt wurde. Die Althusser'schule steht jedoch in einem fundamental gegensätzlichen Verhältnis zu vielen der ursprünglich vorgeschlagenen Konstanten Marx'scher (Erkenntnis-)Theorie. Es stellt sich somit die Frage, wie eine solche Ambiguität innerhalb des „Kontinuums Marx“ möglich ist bzw. in welcher Weise die wissenschaftstheoretischen Widersprüche aufgehoben werden können.

Die Gründe dafür sind nicht rein wissenschaftspraktischer Natur sondern durchaus inhaltlich angelegt: marxistische Theorie hat es bisher stets ungenügend geschafft, die ihr eigenen Bedingungen mit einem externalisierten begrifflichen Instrumentarium sozusagen auf einer sekundärtheoretischen Ebene zu reflektieren. Dieses Problem ist schon bei Marx angelegt<sup>55</sup>, bei welchem selbst auch nicht dialektische wissenschaftstheoretische Positionen vorzufinden sind. Es erscheint naheliegend, dass dementsprechend die „Sprache der Theorie“ respektive ihre Besinnung auf sich selbst noch wenig strukturiert vorzufinden war. Eben deshalb muss mit Marx über ihn hinausgegangen werden. Wie dies in strikt wissenschaftstheoretischer Weise möglich ist, exemplifiziert der Kritische Realismus mit seiner transzendentalen Logik. Ihn in seinen Grundprämissen und dem immanenten Verhältnis zu marxistischer Theorie darzustellen wird Aufgabe dieses Kapitels sein.

### **2.2.1 Von Marx zum Kritischen Realismus**

Der Ausgangspunkt des Marx'schen Wissenschaftsverständnisses ist die Feststellung, dass Wissenschaft als soziale Praxis des Verständnisses der Gesellschaft nötig ist. Dies klingt nun allzu einfach, tatsächlich ist es allerdings eine sehr wichtige Bestimmung, um deren explizite Anerkennung sich viele moderne wissenschaftstheoretische Positionen drücken. Wissenschaftliche Erkenntnis als Praxis besitzt eine bestimmte gesellschaftliche Funktion, ist nicht eins mit jeglicher anderen Erkenntnis. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem Gegenstand selbst, ist in ihm angelegt und nicht rein willkürlich. Sie dient der Ergründung einer bestimmten Realität, auf die wir uns – vermittelt über den sozialen Deutungs- und Gestaltungsprozess – notwendigerweise beziehen müssen, weil wir in sie eingebettet sind.

Diese ontologische Dimension, das Wesen, welches jeder (gesellschaftlichen) Empirie, mit der

---

<sup>55</sup> Hier sei nochmals auf das Konzept des *doppelten Marx* (Robert Kurz) verwiesen. Vgl. S. 11

Nicht zu verwechseln ist dies mit dem *epistemologischen Bruch* Althusser's, der mit der Unterteilung in „früher“ und „reifer“ Marx vor allem die Ablehnung Hegels und die Förderung des strukturalistischen Konzepts von Wissenschaftlichkeit argumentiert.

wir uns beschäftigen können, zu Grunde liegt, ist jedoch nicht in jener empirischen Wahrnehmung selbst begründet. Die Erscheinung vermittelt meist nur ein Bruchteil dessen, was zum Verständnis der Realität als solcher notwendig ist. Diese Erkenntnis ist die Grundlage des Marxschen Wissenschaftsverständnisses. In einer Erörterung über die „Vulgärökonomie“<sup>56</sup> kommt dies gut zum Ausdruck:

Es darf uns also nicht wundernehmen, daß sie gerade in der entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse, worin diese prima facie abgeschmückt und vollkommene Widersprüche sind – **und alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen** –, wenn gerade hier die Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich selbst fühlt und ihr diese Verhältnisse um so selbstverständlicher erscheinen, **je mehr der innere Zusammenhang an ihnen verborgen ist, sie aber der ordinären Vorstellung geläufig sind.** [Herv. Ejf] (Marx, MEW 25, S. 825)

Der innere Zusammenhang der Verhältnisse, ihr Wesen, ist also für Marx nicht identisch mit der Erscheinung, aber dennoch sind beide wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich. Tatsächlich ist es der Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung selbst, der Wissenschaft eben nötig macht. Wissenschaft soll ausfindig machen, was genau die einzelne Erscheinung ist, und folglich den Widerspruch zu ihrem Wesen auflösen. Dieses Wesen ist jedoch gesellschaftliches und somit dynamisch, prozessierend und nie abgeschlossen.<sup>57</sup> Dem muss auch der wissenschaftliche Erkenntnisprozess Rechnung tragen, indem er stets vom Konkreten zum Abstrakten geht, dabei jedoch das Abstrakteste (Gesellschaft als Wesen) bereits mitberücksichtigt:

Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den Resultaten des Entwicklungsprozesses. (Marx, 1975, S. 89)

Das Wesen der Gesellschaft auszumachen ist somit sowohl Ziel als auch Methode, Anfang und auch Voraussetzung der Marxschen Wissenschaftlichkeit.

---

<sup>56</sup> Gemeint ist hier jene bürgerliche Ökonomie, die sich im Unterschied zur klassischen politischen Ökonomie *nur* noch mit den (ökonomischen) Oberflächenerscheinungen des Kapitalismus auseinandersetzt. Mit Marx kann hier insbesondere auch die auf dem Say'schen Theorem aufbauende Grenznutzenlehre bzw. subjektive Werttheorie eingeordnet werden. Diese hat sich später in Form der „Wirtschaftswissenschaften“ zur allgemeinen Orthodoxie entwickelt und ist bis heute weit verbreitet.

<sup>57</sup> Entweder im direkten Sinne, als es um den dynamischen, selbstreferentiellen sozialen Prozess der Sinndeutung selbst geht („doppelte Hermeneutik“) oder im indirekten, wenn es um materielle Konstanten geht, wie vornehmlich in den Naturwissenschaften.

(Diese) Dialektik ist jedoch auf den ersten Blick als „Methode“ im Sinne einer Herangehensweise schwer verständlich. Dies hatte Marx selbst erkannt und sie deshalb „versteckt“<sup>58</sup>.

Der Kritische Realismus ist eine wissenschaftstheoretische Position, die – in vieler Hinsicht durchaus auf Marx aufbauend bzw. marxistische Argumentationsmuster ausgestaltend – das Potential hat eine vereinfachende und „übersetzende“ Rolle einzunehmen. Dies ersetzt nicht die Beschäftigung mit Marx bzw. auf Marx aufbauender Gesellschaftstheorie, erleichtert sie jedoch und ist überdies eine sinnvolle, „entmystifizierte“ Richtlinie für den alltäglichen wissenschaftlichen Prozess, der in Bezug auf die von Marx erstmals gefasste Kritik am Kapitalismus notwendig nicht widerspruchlos bleibt. Die Bearbeitung der Widersprüche des Wissenschaftsbetriebs – sei es nun in der Untersuchung des „Sozialen“ oder der „Natur“ – muss schließlich vornehmliches Ziel jeglicher kritischen Haltung, die letztlich auf eine Veränderung der Gesellschaft (als solcher) hindrängt, sein.

Nun möchte ich deshalb versuchen, mit Hilfe einiger Darstellungsmomente des kritischen Realismus, wie ihn Roy Bhaskar begründet hat, die Vergleichs- und Darstellungstätigkeit des folgenden Teils zu erleichtern und mit einer spezifischen Konnotation zu versehen.

### **2.2.2 Einführendes und Abgrenzendes zum Kritischen Realismus**

Dem Kritischen Realismus liegt ein Wissenschaftsverständnis zu Grunde, das von der realen (gesellschaftlichen) Praxis der Wissenschaft ausgeht. Dabei spielen transzendente Fragen eine besondere Rolle. Ähnlich der transzendentalen Vorgehensweise Kants werden Möglichkeitsbedingungen postuliert, die logisch zutreffen müssen, wenn gewisse Sätze<sup>59</sup> akzeptiert werden sollen. Anders als bei Kant ist der Ausgangspunkt jedoch nicht idealistisch sondern materialistisch, da nicht auf einzelne (a priori gesetzte) *Kategorien* abgezielt wird. Vielmehr wird umgekehrt gefragt, wie eine *Realität* beschaffen sein muss, die wissenschaftliche Erkenntnis zulässt. Die Etablierung einer Sphäre des Ontologischen, welche als Bezugspunkt für Erkenntnis fungiert, ist vordringlichste Notwendigkeit des kritisch realistischen Verständnisses.

---

<sup>58</sup> Vgl. (Reichelt, 1999)

<sup>59</sup> Die Akzeptanz dieser Sätze als Maß der Dinge, der inhaltliche Ausgangspunkt der Postulate ist letztlich freilich willkürlich und bleibt für (konstruktivistische) Angriffe prinzipiell offen. Das sogenannte „Münchhausen-Trilemma“ muss hier insofern akzeptiert werden, als die positive innerlogische Setzung von Wahrheitsaussagen jeglicher Art nicht möglich ist. Dies ändert aber nichts an der realen Notwendigkeit wie auch der andauernden Praxis der Setzung solcher positiven Wahrheiten (jegliche menschliche sprachliche Interaktion wäre sonst hinfällig). Die Probleme des Trilemmas werden so schlicht in ihrer Fragestellung, nämlich durch die Form der transzendentalen Sätze quasi neutralisiert. Sie zielen auf die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt ab, also letztendlich auf die ultimative Basis jeglicher Intelligibilität des Sozialen. Es handelt sich diesbezüglich um eine Auflösung von Form und Inhalt, worin wiederum bereits das immanent dialektische Moment der Ausgangssituation des Kritischen Realismus begründet liegt.

The answer to the transcendental question 'what must the world be like for science to be possible?' deserves the name ontology. (Bhaskar, 1978, S. 23)

Diese Ableitungen betreffen im Grunde sowohl die Wissenschaften, die sich mit nicht direkt menschlich geschaffenen Dingen beschäftigen („Naturwissenschaften“), als auch jene, die sich mit von vorne herein sozial geformten Dingen auseinandersetzen („Geistes- und Sozialwissenschaften“).<sup>60</sup>

Der Kritische Realismus wendet sich also klar gegen die zwei vorherrschenden Strömungen in der Wissenschaftstheorie, den Empirismus/Positivismus und den Idealismus/Rationalismus.<sup>61</sup> Dies tut er vor allem in Ablehnung von deren gemeinsamer wissenschaftstheoretischer Grundvorstellung, die letztlich auf dem Humeschen Schema von Kausalität beruhen. Da Kausalität ein so fundamentales Kernproblem, quasi der Knackpunkt moderner Wissenschaftlichkeit, ist und auch die untersuchten neomarxistischen Theoreme hierauf zu überprüfen sind, muss sie hier kurz behandelt werden.

### **2.2.2.1 Exkurs I: Humesche Kausalität**

David Hume hat in seinem *Treatise of Human Nature* (Hume, 2003) die im Grunde heute noch weitestgehend anerkannten Bedingungen für (wissenschaftliche) Erkenntnis formuliert. Er baut wie die frühen Empiristen (Berkeley, Locke) auf dem Problem der Beziehung zu einem „Außen“ auf und kommt zu dem Schluss, dass Erfahrung desselben der einzig sichere Weg zu Erkenntnis wäre. Dieses Außen wird jedoch insofern nach „innen geholt“, als es (im Humeschen Erfahrungsschema) ideell selbstidentisch wird und so hinfällig<sup>62</sup>:

The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. (Hume, 2003, S. 48)

Das einzige was demnach per definitionem prinzipiell nicht erkennbar sein kann ist das „Selbst“, da es keine Wahrnehmung, keinen „externen Sinneseindruck“ des Ichs geben kann.

---

<sup>60</sup> Dass dies einer gewissen Qualifizierung bedarf, wird noch ausgeführt.

<sup>61</sup> Auch der Falsifikationismus des kritischen Rationalismus fällt hier hinein: Falsifikation bzw. Deduktion bauen auf demselben ontologischen Grundprinzip auf wie die Induktion, nämlich der atomistischen Vorstellung von Kausalität und dem daraus folgenden Gesetzesbegriff.

<sup>62</sup> Dass die Erkenntnis der gesellschaftlichen Selbstidentität von Subjekt/Objekt hier einfach übergangen wird, stellt einen schwerwiegenden Mangel des Gedankengebäudes dar. Dialektisches Denken akzeptiert diese Identität auf einer grundlegenden Ebene und versucht mit ihr zweckmäßig umzugehen.

There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of self, after the manner it is here explain'd. For from what impression cou'd this idea be deriv'd? [Herv. i. Orig.] (Hume, 2003, S. 179)

Jegliche Substanz wird aus dem Erkenntnisprozess verbannt, der Akt des Erkennens wird von ihr gereinigt. Erkenntnis erscheint als *purere* Akt, dessen Bezug deshalb schlicht hinfällig wird.

Auf diesen Grundannahmen baut Hume nun seine Lehre von den Möglichkeiten der Erfahrung auf. Er bemerkt, dass es nicht ausreichend ist, „Erfahrung“ als solche stehen zu lassen, wenn von Erkenntnis die Rede sein soll. Dazu bedarf es weitergehend einer Idee, die der Wahrnehmung hinzugefügt wird.

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference between these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions [...]. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning;[...] [Herv. i. Orig.] (Hume, 2003, S. 1)

Allerdings ist diese Teilung alleine nicht ausreichend. Denn nicht alle Erkenntnis kann rein empirisch sein, sonst könnte es über die jeweilige Wahrnehmung hinaus kein Denken geben. Es kann, so Hume, auch über Dinge, die nicht gerade wahrgenommen werden, nachgedacht werden, wenn sie zuvor schon einmal wahrgenommen wurden. Die Vorstellung komplexer, nicht unmittelbar empirisch fundierter Ideen wird also gegenüber einem simplen Empirismus gerettet. Allerdings schlussfolgert David Hume daraus für sich einen Skeptizismus (der letztlich auch das Primat der Empirie als letzte Instanz verfestigt) gegenüber dieser Klasse von Ideen, da das Wissen über sie kein klares, sondern nur ein wahrscheinliches sein kann. Zu diesen Ideen gehören solche über Zeit & Raum und über Kausalität. Da erstere für Hume keine neue Erkenntnis bringen, was die Verbindung der einzelnen Ideen betrifft, ist für ihn die *Idee* der Kausalität das zentrale Moment (nicht rein empirischer) Erkenntnis.

‘Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that ‘twas follow’d or prec’ded by any other existence or action; (Hume, 2003, S. 53)

Kausal ist eine Beziehung, wenn aus A ein von ihm getrenntes B folgt. Hume erkennt nun die Verbindung von A und B nicht als faktisch existente logische Notwendigkeit an, wie es vor ihm getan wurde. Er fragt nach den Bedingungen dieser Beziehung, wenn diese nicht natürlich be-

gründet ist oder einfach logisch notwendig existiert.

Notwendig muss sich die Kausalität für Hume letztlich aus der Erfahrung erschließen lassen und das obwohl weder A noch B (als getrennt verstandene Instanzen) aus sich heraus die Kausalitätserfahrung bedingen können. Folglich kann es für Hume nur der *Vergleich* von Abfolgen<sup>63</sup> sein, der Erkenntnis über dieselben bringt.

All kinds of reasoning consists in nothing but a comparison, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other. [...] There is nothing in any objects to persuade us, that they are either always remote or always contiguous; (Hume, 2003, S. 53)

Hume folgert daraus, dass es nicht die *Objekte* sind, die zu qualifizieren sind, sondern die unmittelbaren *Beziehungen*: kausale Beziehungen selbst hätten gewisse Eigenschaften. Die Bedingungen sind, dass A und B, Ursache und Wirkung, in einem räumlichen und zeitlichen Naheverhältnis stehen, dass also A nicht zu weit von B entfernt ist, und B auf A folgt. Doch auch das ist nicht ausreichend, um Kausalität als *notwendige* Verbindung zu definieren, denn beide Qualitäten kommen auch bei nicht kausalen Zusammenhängen vor. Die dritte notwendige Beziehung zwischen den Objekten lässt sich allerdings laut Hume nicht finden:

I immediately perceive, that they are contiguous in time and place, and that the object we call cause precedes the other we call effect. In no one instance can I go any farther, nor is it possible for me to discover any third relation betwixt these objects. (Hume, 2003, S. 111f)

Die folgende „Lösung“ des Problems entbehrt nicht einer gewissen Schläue, denn Hume bewegt sich wiederum schlicht von der problematischen Ebene (der Kausalbeziehung selbst) weg und findet nun wieder zurück zur empirischen Wahrnehmung, hier mit zeitlicher Qualifizierung – wenn eine gleiche Wahrnehmung (dass es prinzipiell nicht *dieselbe* ist, die zugehörige Idee also auch immer eine neue ist, gibt Hume zu) öfters auftritt, dann gewöhnt sich der/die Wahrnehmende daran, dass sie notwendig ist:

I therefore enlarge my view to comprehend several instances; where I find like objects always existing in like relations of contiguity and succession. At first sight this seems to serve but little to my purpose. The reflection on several instances only repeats the same objects; and therefore can never give rise to a new idea. But upon farther enquiry I find, that the repetition is not in every particular the same, but produces a new impression, and by that means the idea, which I at present examine. For after a frequent repetition, I find, that upon the appearance of one of the objects, the

---

<sup>63</sup> Hier tritt das implizit nominalistische Weltbild zu Tage, das eigentlich im Widerspruch zum Empirismus stehen müsste, der Empirie als auf Äußerlichkeiten bezogen interpretiert.

mind is determin'd by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object. 'Tis this impression, then, or determination, which affords me the idea of necessity. (Hume, 2003, S. 112)

Die Humesche Theorie ist also eigentlich eine der Gewohnheit und nicht – wie sie vorgibt bzw. in der Praxis verfährt – eine der Objektivität. Trotz der offensichtlichen Mängel bzw. Inkonsistenzen<sup>64</sup> der Argumentation ist sie, so Roy Bhaskar in *A Realist Theory of Science*, immer noch Grundlage des modernen Wissenschaftlichkeitsbegriffes. Diesen zu negieren ist deshalb eines der ersten Anliegen des Kritischen Realismus.

### **2.2.2.2 Exkurs II: Kritik an Humescher Kausalität aus Sicht des Kritischen Realismus**

Bereits vor dem kritischen Realismus gab es viel Beschäftigung mit der Humeschen Kausalitätstheorie. Beanstandungen gingen jedoch entweder in rein idealistische Richtung, wie die Kantische, welche schlicht a priori Kategorien im Denken annimmt, oder verblieb letztlich – trotz aller Kritik – bei der Brauchbarkeit des Grundschemas von Erkenntnis. Bertrand Russells Urteil hierüber kann als symptomatisch für den kritischeren Teil der grundsätzlich empiristischen Tradition herhalten:

He, in common with almost all philosophers down to and including Bergson, supposes the law to state that there are propositions of the form 'A causes B', where A and B are classes of events; the fact that such laws do not occur in any well-developed science appears to be unknown to philosophers. But much of what they have said can be translated so as to be applicable to causal laws such as do occur; we may, therefore, ignore this point for the present. (Russell, 2000, S. 638f)

Zwar sagt Russell direkt, dass insbesondere der Gesetzmäßigkeitscharakter des Humeschen Schemas in der Wissenschaftspraxis so nicht auftritt, ignoriert diesen Punkt dann aber einfach, da eine „Übersetzung“ in Humesche Kausalitäten möglich wäre.

Roy Bhaskars diesbezügliches Problemverständnis geht weiter und erschließt gleichzeitig die Möglichkeit für seine explizierte Vorstellung von Ontologie. Ausgehend von einer Kritik am strengen Nominalismus Humes wird argumentiert, dass eine tatsächliche Lösung des Problems der Erkenntnisletztbegründung bei Hume nicht nur nicht erfolgte, sondern konsequenterweise auch seine Kritik an jeglicher Form von Ontologie zurückgewiesen werden muss. Um von etwas reden zu können, muss *zuerst* postuliert werden, dass es existiert. Auf dieser Ebene kann dann

---

<sup>64</sup> Diese ergeben sich den eigenen Maßstäben nach – die induktive Methode ist rein nominalistisch, erkennt also keinen Grund an, auf dessen ein Schluss a priori vom anderen unterschieden werden kann. Prinzipiell kann deshalb keine Vorhersage über eine kausale Beziehung mehr Legitimation erwarten als ihre gegenteilige Aussage. Der berühmte Popper'sche schwarze Schwan unter immer nur weißen steht symbolhaft für dieses Problem.

analysiert werden, dass Hume bloß eine Vorstellung von Ontologie, nämlich eine banal realistische (welche von einfachen, empirisch wahrnehmbaren Natureigenschaften ausgeht), durch eine banal empirizistische (die vom bloßen Wahrnehmungsprozess ausgeht) Ontologie ersetzt:

He has not really succeeded in banishing ontology from his account of science. Rather he has replaced the Lockean ontology of real essences, powers and atomic constitutions with his own ontology of impressions. (Bhaskar, 1978, S. 40)

Die zentrale Aussage des Kritischen Realismus, welche ihn von anderen Wissenschaftsphilosophien abgrenzt, ist die Feststellung einer Notwendigkeit Ontologie explizit zu machen. Wenn wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein soll, muss sie Erkenntnis *von etwas* sein, das gewisse Erkenntnis erst zulässt. Diese Feststellung ist, so Bhaskar, zwingend – von ihr kann bloß abgelenkt, nicht abgekommen werden. Der (Humesche) Empirismus bedient sich einer eben solchen Form der Ablenkung durch die gesetzte Vorstellung von Wahrnehmung als induktive.

To say that every account of science or every philosophy in as much as it is concerned with 'science', presupposes an ontology is to say that the philosophy of science abhors an ontological vacuum. The empiricist fills the vacuum he creates with his concept of experience. In this way an implicit ontology, crystallized in the concept of the empirical world, is generated. (Bhaskar, 1978, S. 40)

Bhaskar sagt weiter, dass es genau diese Ontologie ist, die in Folge weiter verwendet wurde – ganz egal, ob der eigentliche Wissenschaftsbegriff, die epistemologische Seite, sich änderte. Die „Ontologie der Kritik aller Ontologie“ überdauerte also alle inner-wissenschaftliche Entwicklung bis heute. Die heute weitgehend immer noch intakte Spaltung der Wissenschaft in rein empiristische und (gemäßigt) rationalistische Strömungen (bzw. in den Sozialwissenschaften: hermeneutische Theorien) baut bereits auf der Akzeptanz dieser Ontologie auf und ist bezüglich der Möglichkeit/Notwendigkeit von Theorie bloß mehr oder weniger rigoros. Wissenschaftstheoretische Reflektionen zum Thema sind desgleichen beschränkt vorzufinden:

That is, philosophy's concern is with whether our knowledge of the world can be reduced to sense-experience as so conceived or whether it must include an a priori or theoretical component as well; not with whether experience can adequately constitute the world. (Bhaskar, 1978, S. 41)

Abgesehen von der logischen und vor allem (wissenschafts-)praktischen Unmöglichkeit einer solchen Ontologie kritisiert Bhaskar zwei inhaltliche Momente des Humeschen Empirizismus: sein

immanent atomistisches Weltbild<sup>65</sup>, das von vereinzelt Erkenntnismonaden und völlig disparaten Erkenntnissituationen ausgeht; seine Beschränkung der ganzen Welt auf Ereignisse bzw. Ereignisabfolgen. (Bhaskar, 1978, S. 41) Diese Prämissen sind höchst anthropozentrische, gesellschaftlich geschaffene Dogmen des Wissenschaftsbetriebs. Sie sind sich ihrer eigenen Bedingtheit (deshalb) notwendigerweise nicht bewusst. Die so geschaffenen Fakten stellen ihrem Kontext entrissene und ihrer Konstitutionsgeschichte bare Verständnisvehikel dar, die entweder falsch oder semi-valide sein können, jedenfalls aber ideologischen Gehalts sind, da sie die tatsächlichen (gesellschaftlichen) Konstitutionsmechanismen verschleiern.

In the methodology of Humean empiricism facts, which are social products, usurp the place of the particulars of the world; and their conjunctions, which are doubly social products (once qua fact, once qua event-conjunction), the place of causal laws. The result is the generation of a conservative ideology which serves to rationalize the practice of what Kuhn has called 'normal science'. (Bhaskar, 1978, S. 41)

Dieser „normale Modus“ der Wissenschaften wird heute zwar (zu Recht) von einigen wissenschaftstheoretischen Positionen für seine anti-emanzipativen Haltungen, seine moralische Gleichgültigkeit oder seine inhaltliche Selektivität kritisiert; allerdings kaum auf der Basis seiner wissenschaftstheoretischen Prämissen. Auch bei Marx passiert die Kritik (wenn auch bereits auf einer tiefen ontologischen Ebene angesiedelt) vor allem angewandt: sie ist Gesellschaftskritik und (damit) auch Erkenntniskritik, allerdings nicht umgekehrt. Sie erklärt besonders gut die soziale Prozessualität der (kapitalistischen) Gesellschaft in ihrer Grundlogik an Hand der resultierenden Erkenntnisgegenstände, aber weniger gut die Dialektik von Erkenntnis und Gesellschaft selbst.

Der kritische Realismus tut dies systematisch und in der Form von transzendentalen Argumenten.

For without a concept of science as a process-in-motion and of knowledge as possessing [...] a material cause, it is easy to argue the current state of a science to a philosophical thesis about knowledge. (Bhaskar, 1978, S. 61)

Das Plädoyer für Ontologie bzw. die Ablehnung des vorherrschenden Paradigmas kann allerdings nicht so stehen bleiben. Es verlangt zwingend nach einer Beschäftigung mit den daraus folgen-

---

<sup>65</sup> Dieser „methodische Individualismus“ kommt auch in der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie (und Wissenschaft überhaupt) vor, und kann sehr direkt mit der modernen (Erkenntnis-) Subjektform in Verbindung gebracht werden.

den Konsequenzen, nämlich der Frage nach Erkenntnis(-Möglichkeit) und Anwendbarkeit als vollwertige alternative Wissenschaftstheorie.

### 2.2.3 **Ontologie und Epistemologie**

Ontologie meint gemeinhin die Lehre vom Seienden. Prinzipiell ist dieses „Sein“ unbestimmt, jedoch strebt es naheliegender Weise auf eine inhaltliche Füllung, eine Essentialisierung. Historisch wurden deshalb oft besonders dogmatische Systeme als ontologische bezeichnet – sie gaben schlicht vor, was zu sein hat und kürzten damit den Weg der Erkenntnis radikal ab. Dieser scholastische Ontologie, welche für das mittelalterliche Denken – prominent beispielsweise bei Thomas von Aquin<sup>66</sup> – kennzeichnend ist, fehlt jeglicher Spielraum über sich selbst hinaus, sie ist starr und steht symbolisch für die selbstreferentielle gesellschaftlich-religiöse Ordnung des europäischen Mittelalters. Zu dieser dogmatisch-substantialistischen Ontologie der „speziellen Metaphysik“ kam im 20. Jahrhundert die phänomenologische Existentialontologie Heideggerscher Prägung, deren Begriff vom Sein in Beziehung zum Seienden schlicht in der Auflösung der Beziehung beruht, die im mehr oder weniger willkürlichen „Jargon der Eigentlichkeit“<sup>67</sup> deutscher idealistischer anti-intellektueller Tradition mündete.

Demgegenüber ist der Ontologiebegriff des Kritischen Realismus ein philosophisch leerer<sup>68</sup> und transzendentaler. Er steht für die Notwendigkeit, ein Sein *vor* den konkreten Erkenntnisgegenständen zu postulieren und führt eine immanent prozessuale Realitätskonstitution ein, welche das aktuelle Ereignis-Denken des herrschenden (Humeschen) Paradigmas dialektisch aufhebt: Die Vorstellung von Mechanismen, die ontologisch vor den Ereignissen liegen, impliziert eine widersprüchliche Zweigliedrigkeit, die spezielle Ontologie (die ontologischen Mechanismen) und die allgemeine Ontologie (die Annahme des Konzepts Ontologie überhaupt); diese beiden bleiben nun im kritischen Realismus nicht unvermittelt nebeneinander stehen, wie dies beim dogmatischen Ontologie der Fall wäre. Durch die Akzentuierung der gesellschaftlichen Prozessualität, der real stattfindenden Wechselwirkung von Erkenntnisprozess (Epistemologie) und Seiendem (Ontologie) selbst, wird der Widerspruch aufgehoben. Dies birgt zwar die Relativität des Erkenn- und Sagbaren, sichert gleichzeitig aber die Möglichkeit von Objektivität.

---

<sup>66</sup> Vgl. z.B. (Aquino, 1988)

<sup>67</sup> Der Inhalt tritt im Jargon hinter die Form zurück, die hypostasiert wird: Demnach wäre der Charakter des Jargons überaus formal: er sorgt dafür, dass, was er möchte, in weitem Maße ohne Rücksicht auf den Inhalt der Worte gespürt und akzeptiert wird [allein] durch ihren Vortrag. (Adorno, 2003a, S. 418)

<sup>68</sup> Er drängt jedoch in seiner Bestimmung stets auf eine wissenschaftlich-substantielle *inhaltliche* Füllung. Insofern ist die Ontologie nie eine rein diskursive.

For the transcendental realist, on the other hand, the generative mechanism may come to be established as real in the course of the ongoing activity of science. (Bhaskar, 1978, S. 45)

Tatsächlich gilt es mit dem kritischen Realismus genau jenen Widerspruch zu akzeptieren (bzw. bloß in der *prinzipiell* leeren Kategorie des gesellschaftlichen Prozesses aufzuheben), der sich auftut, wenn einerseits von der Feststellung ausgegangen wird, dass reale (natürliche<sup>69</sup>) Mechanismen existieren, diese andererseits aber im sozialen Erkenntnisprozess erst geschaffen („established“) werden.

Bhaskar selbst verwendet zahlreiche Gegensatzpaare, um den widersprüchlichen Charakter dieser ontologischen Mechanismen auszuformulieren.

The world consists of mechanisms not events. [...] They may be said to be real, though it is rarely that they are actually manifest and rarer still that they are empirically identified by men. [...] They are not artificial constructs. But neither are they Platonic forms. For they can become manifest to men in experience. Thus we are not imprisoned in caves, either of our own or of nature's making. We are not doomed to ignorance. But neither are we spontaneously free. This is the arduous task of science: the production of the knowledge of those enduring and continually active mechanisms of nature that produce the phenomena of the world. (Bhaskar, 1978, S. 47)

Diese Ontologie ermöglicht die Vorstellung einer Welt ohne Menschen und damit ohne Erkenntnis und ohne Diskurs in der trotzdem noch dieselben Mechanismen am Werk sind.<sup>70</sup> Der Grundgedanke dahinter lässt sich mit dem folgenden Hilfsargument, das als zentrales für den Kritischen Realismus gelten kann, untermauern:

However, to be aware of the fact that I am thinking of a particular topic x, it is not necessary for me to be thinking of that fact. Such awareness may be expressed in thought, but when it is the topic is no longer x but my thought of x. (Bhaskar, 1978, S. 48)

---

<sup>69</sup> Bhaskar versteht „natürlich“ eben nicht im essentialistischen Sinne, als klares und unabänderliches Fundament. Natürlichkeit ist eine von wissenschaftlicher Theorie zu einer gewissen Zeit und in einem gewissen Kontext formulierte Aussage über das, was ist. Die Natürlichkeit ist nicht generell für jedweden Fortgang der Entwicklung, sondern nur für das bereits etablierte ontologische Gerüst als solche gefasst. In dieser Hinsicht kommt ihr diese Eigenschaft jedoch absolut zu, und nicht, wie beispielsweise beim Popperschen Falsifikationismus, immer nur relativ, als eigentlich in jedem *Erkenntnisvorgang* zu Hinterfragendes. Dies macht insbesondere für die Möglichkeit von Theoriebildung einen gewichtigen Unterschied, da der *Theorie über die Realität* eine umfassendere Bedeutung zukommt als der *Theorie über die Erkenntnis der Realität*.

<sup>70</sup> Auch wenn dies aus einer aktuellen, standpunktbezogenen Perspektive widersprüchlich ist. Dass dieser Widerspruch so absolut nicht ist, strenge Logik dementsprechend nur in sich intuitiv ist, und von der fortdauernden Lebenspraxis oft überholt wird, beweist das Beispiel der Welt ohne Menschen sehr gut – denn es ist nicht nur intuitiv verständlich, dass wir „in einer Welt“ leben und nicht diese Welt erst durch uns existiert, sondern auch Voraussetzung jeglicher wissenschaftlicher Praxis mit ihrem inhärent notwendigen Objektbezug. Insbesondere die Zeitlichkeit und das Fortdauernd von (natürlichen) Phänomenen sind intuitive Indizien für einen „harten Realismus“.

Die Frage nach dem, was ist bzw. sein kann, ist zwar der Frage nach dem, was wir über das Seiende wissen können, vorgelagert, dies erübrigt jedoch nicht die zweite Überlegung. Der Kritische Realismus hat also zwar einen „harten“ Begriff von Realität, dies sagt jedoch nichts über die Möglichkeit der Erkenntnis derselben aus. Epistemologische Fragen bleiben also von Relevanz, sie werden nur strikt von ontologischen getrennt.

Wenn nun Mechanismen als real existent angenommen werden, so ist der Weg zu ihnen doch oft versperrt. Denn per definitionem sind reale Mechanismen nicht direkt beobachtbar. Sie müssen auch nicht ständig auftreten, sie sind am besten fassbar als (ermöglichende oder einschränkende) Tendenzen. Es geht für den Kritischen Realismus nicht um die Suche nach einer ultimativen Letztbegründung alles Seienden, wie es für ontologische Argumentationen (z.B. den Gottesbeweis) typisch ist. Da (wissenschaftliche) Erkenntnis als gesellschaftlicher Prozess gesehen wird, kann es keinen unumstößlichen Anfangspunkt geben, außer der Gesellschaft selbst und der von ihr produzierten philosophischen Möglichkeitsspielräume.

Ontology, it should be stressed, does not have as its subject matter a world apart from that investigated by science. Rather, its subject matter just is that world, considered from the point of view of what can be established about it by philosophical argument. (Bhaskar, 1978, S. 36)

Im Gegenteil sind es Bewegung und Transformation, die Erkenntnis erst ermöglichen. Es bedarf also eines Rückgriffes auf den je historischen Kontext, die gesellschaftlichen Verhältnisse des Erkenntnisprozesses, um ihn darstellen und kritisieren zu können. Folglich sollte die Aufgabe der Epistemologie bzw. Wissenschaftsphilosophie im Nachvollziehen und Zeichnen des (wissenschaftlichen) Erkenntnisprozesses bzw. seiner Einschränkungen (v.a. durch Ideologien) liegen. Hierbei kann durchaus vom *linguistic turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften gelernt und die besondere Rolle von Sprache beim Konstitutionsprozess der Erkenntnis hervorgehoben werden. Der daraus resultierende methodologische bzw. epistemologische Relativismus ist zu akzeptieren. Scharf abzulehnen ist aber der Anti-Realismus und damit letztlich die atomistisch-externe Konstitution der Grundlagen der Erkenntnis, also das Fehlen eines vermittelten Konzepts von Ontologie.

#### **2.2.4 Transitive und Intransitive Dimension**

Das Bild, das sich nun ergibt, zeichnet Epistemologie und Ontologie einerseits strikt voneinander getrennt (transzendentes Argument) und andererseits in einander eingeschrieben (ontologischer Realismus ↔ methodologischer Relativismus). In vieler Hinsicht ähnelt dieses Schema der klassischen Objekt-Subjekt Thematik. Im Gegensatz zu ihr stellt Bhaskar jedoch die transzendentale Fragen: Wie ist dieses Verhältnis überhaupt möglich? Wie kann Erkenntnis erreichbar sein?

Letztlich: Wie muss eine Welt gestaltet sein, die den *sozialen Prozess* des (wissenschaftlichen) Erkennens zulässt? Um diesen Fragen näher zu kommen, erachtet Bhaskar es für notwendig, zur Etablierung eines (symbolischen) Neologismus zu greifen, indem er zwei Dimensionen der Erkenntnis unterscheidet, die *intransitive* (das „Wissen über“) und *transitive* (auf den Wissensprozess bezogenes Wissen) Erkenntnisobjekte enthalten.

In short, the intransitive objects of knowledge are in general invariant to our knowledge of them: they are the real things and structures, mechanisms and processes, events and possibilities of the world; and for the most part they are quite independent of us. They are not unknowable, because as a matter of fact quite a bit is known about them. But neither are they in any way dependent upon our knowledge, let alone perception, of them. They are the intransitive, science-independent, objects of scientific discovery and investigation. (Bhaskar, 1978, S. 22)

The *transitive* objects of knowledge are Aristotelian material causes. They are the raw materials of science – the artificial objects fashioned into items of knowledge by the science of the day. They include the antecedently established facts and theories, paradigms and models, methods and techniques of inquiry available to a particular scientific school or worker. [Herv. i. Orig.] (Bhaskar, 1978, S. 21)

Diese beiden Dimensionen scheinen zwar auf den ersten Blick in den Begriffen Objekt und Subjekt aufzugehen, in ihnen ist jedoch implizit bereits die dialektische Perspektive auf beide mit eingeschlossen. Denn es geht um die Frage nach dem Erkenntnisprozess bzw. spezifischer: der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Objekt und Subjekt sind in der Dichotomie intransitiv/transitiv bereits *vermittelt* eingeschrieben, da ihre Aufhebung im sozialen Prozess der Erkenntnis in den Neudefinitionen (logisch) inkludiert ist.

Die etymologische Herkunft des Dualismus „intransitiv/transitiv“ verdeutlicht diese Tatsache.<sup>71</sup> Er stammt aus der Sprachwissenschaft wo zwischen transitiven und intransitiven Verben unterschieden wird.<sup>72</sup>

Transitive Verben benötigen prinzipiell ein (Akkusativ-)Objekt. Es handelt sich also um den Ausdruck von einer Tätigkeit, die sich auf ein Objekt bezieht. Ein Beispiel hierfür wäre der exemplarische Satz:

---

<sup>71</sup> Den Hinweis auf diese Herkunft verdanke ich Robert Hutterer. (Hutterer, 2007, S. 193ff).

<sup>72</sup> Dies ist allerdings nur in Sprachen mit Akkusativobjekt möglich – so z.B. der indogermanischen Sprachfamilie.

|  |                         |               |
|--|-------------------------|---------------|
| <i>Subjekt</i>                           | <i>transitives Verb</i> | <i>Objekt</i> |
| I. <i>Hegel begründet die Dialektik.</i> |                         |               |

**Abbildung 1: Transitive Verben – Aktiv**

Der Satz würde ohne Objekt keinen Sinn machen, er setzt dieses zwingend voraus. Das Verb steht für die Aktivität, die Subjekt und Objekt verbindet, wobei jedoch die subjektive Seite hervorgehoben wird. Transitive Verben lassen sich allerdings auch ins Passiv setzen, die Satzkonstruktion und damit die Relation sind vertauscht.

|  |                        |                         |
|--|------------------------|-------------------------|
| <i>Subjekt(Objekt)</i>                             | <i>Objekt(Subjekt)</i> | <i>transitives Verb</i> |
| II. <i>Die Dialektik wird von Hegel begründet.</i> |                        |                         |

**Abbildung 2: Transitive Verben – Passiv**

Die passive Variante des Satzes hat dieselbe Aussage, es wird jedoch die (ehemalige) Objektseite stärker betont. Das „wird“ steht quasi für die Aktionseigenschaften des Objekts, das hier nun selbst als Subjekt erscheint.

Weitergehend kann das (ehemalige) Subjekt weggelassen werden und der Satz macht noch immer Sinn:

|   |                        |                         |
|---|------------------------|-------------------------|
| <i>Subjekt(Objekt)</i>                                | <i>Objekt(Subjekt)</i> | <i>transitives Verb</i> |
| II'. <i>Die Dialektik wird [von Hegel] begründet.</i> |                        |                         |
| <i>Subjekt</i>  |                        | <i>transitives Verb</i> |
| III. <i>Die Dialektik wird</i>                        |                        | <i>begründet.</i>       |

**Abbildung 3: Transitive Verben: Aufhebung**

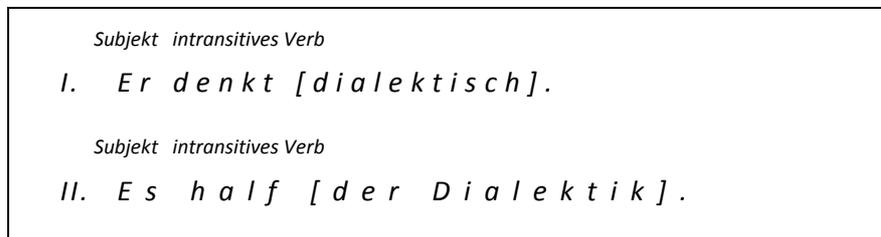
Der Kerngehalt der ersten Aussage bezüglich des Objekts bleibt auch in der dritten erhalten, während das ehemalige Subjekt auf dieser Ebene nicht mehr erscheint. Zwar musste Hegel die Dialektik begründen, damit sie existiert, ihre Existenz ist – vermittelt des gesellschaftlichen (bei Bhaskar: Erkenntnis-)Prozesses, wofür das passivierte transitive Verb hier steht – jedoch in Folge auch ohne Hegel real. Tatsächlich ist Hegel auf dieser höheren Ebene der Dialektik nicht mehr logisch nötig. Durch den Vermittlungsprozess bzw. die hier symbolisch in Sprache ausgedrückte<sup>73</sup> gesellschaftliche Dialektik von Subjekt und Objekt entsteht jene unabhängige Form von Realität, welche – obwohl sie gesellschaftlich geschaffen ist – über diesen Schaffungsprozess hinausge-

---

<sup>73</sup> Hervorgehoben sei, dass es sich bei Sprache um eine unter vielen möglichen Vermittlungsprozessen handelt – wenn auch einen sehr wichtigen für die (wissenschaftliche) Erkenntnisproduktion. Die Entlehnung der Analogie aus diesem Bereich ist wohl auch deshalb naheliegend – allerdings nicht zwingend.

hende (- ihre eigenen -) Eigenschaften hat, wiederum als eigenständiges Subjekt auf einem neuen Realitätslevel auftritt.<sup>74</sup>

Intransitive Verben zeichnen sich dadurch aus, dass sie kein (Akkusativ-)Objekt benötigen. Das Subjekt ist entweder absolut<sup>I</sup> oder wird durch den unpersönlichen Platzhalter „es“ dargestellt<sup>II</sup>.



**Abbildung 4: Intransitive Verben**

Es ist hier zwar möglich, ergänzende Bestimmungen zu machen („dialektisch“ in der eckigen Klammer in I.) und Objekte (die nicht im Akkusativ stehen – hier „der Dialektik“ in II.) mit einzu-beziehen, prinzipiell stehen die Verben aber für sich allein. Die Ergänzungen beschreiben die Handlung, sind aber nicht nötig. Im zweiten Fall besteht im Unterschied zu transitiven Verben keine Notwendigkeit ein Objekt zu setzen. Es besteht keine *innere Beziehung* zwischen Subjekt und Objekt. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass keine Passivform gebildet werden kann, die ähnlich wie oben auf den Vermittlungsprozess abzielt – einzig das (leere) „es“ ermöglicht Passivierung.

Es handelt sich beim intransitiven Verb um die entfaltete Form jenes „Grundwesens“, das auch mit der Form III des transitiven Verbs hergestellt werden soll (– jedoch nie vollends wird). In den intransitiven Verben ist die Vermittlung von Subjekt und Objekt darum inkludiert, sie sind sie selbst unabhängig von der vermittelnden Bewegung und nur insofern mit transitiven Verben verbunden als die gemeinsame Grundform „Verb“ teilen.

Die intransitive Dimension in der kritisch-realistischen Wissenschaftstheorie ist nun jener Bereich, der vage mit dem Ontologischen gleichgesetzt werden kann, während die transitive Dimension ungefähr die Rolle der Erkenntnistheorie(n) einnimmt. Der Unterschied zu dieser generellen Einordnung ist jedoch, dass sich die Dimensionen auf die Erkenntnis als sozialen Prozess beziehen und nicht auf soziale Prozesse als Erkenntnis :

---

<sup>74</sup> Diese Ableitung weist eine frappierende Ähnlichkeit auf mit jener, die auch bei Marx im *Kapital*, insbesondere in der Wertformanalyse, vorzufinden ist. Sie ist (auch dort) zentral für das Verständnis des gesamten Werks. Die Ähnlichkeiten beider Ansätze wie auch die Aussage vereinen den Kritischen Realismus und die Marxsche Wissenschaftstheorie. Eine genauer Vergleich ist hier jedoch fehl am Platz, zumal er einiges an Ausführungen bedürfte. Jedenfalls wird die dialektische Dimension *beider* Ansätze offensichtlich.

Against this it is argued that knowledge is a social product, produced by means of antecedent social products; but that the *objects of which, in the social activity of science*, knowledge comes to be produced, exist and act quite independently of men. These *two aspects of philosophy of science* justify our talking of two dimensions and two kinds of *'object' of knowledge*: a transitive dimension [...] and an intransitive dimension [...]. [Hrv. Ejf] (Bhaskar, 1978, S. 17)

Die intransitive Dimension ist somit die notwendige Realität in der Wissenschaft stattfindet:

Die intransitive Dimension ist die Welt der Prozesse, Strukturen und Wirkkräfte, die Aktivitäten aus sich heraus darstellen und unabhängig von dem Wissen, das über sie vorhanden ist, existieren bzw. auch unabhängig von der geistigen Aktivität, die zur Wissensproduktion führt. [...] Die intransitive Dimension enthüllt kein Wissen über sie selbst. Es ist vergleichbar mit der Ebene der intransitiven Verben, die objektlose Aktivitäten bezeichnet, aus denen heraus kein Weg in eine sprachfähige Erkenntnishaltung (Passiv) führt. (Hutterer, 2007, S. 196)

Die transitive Dimension ist Wissenschaft im engeren Sinn, das „alte Wissen“, auf das „neues Wissen“ bezogen ist. Die transitive Dimension ist also für die Erkenntnis des Intransitiven und ihrer selbst zuständig:

Aufschluss über die intransitive Dimension erhält man nur indirekt über „Transformation“ [in ein Passiv – wenn man in der linguistischen Analogie bleibt][Klammer i. Orig., Anm. ejf], also in der transitiven Dimension, in der auch eine Erkenntnishaltung (Subjekt-Objekt-Beziehung) entwickelt wird. Die transitive Dimension ist die Welt der Theorien, Erkenntnisse, Diskurse und Diskussionen, die Welt der sozialen Aktivität der Wissensproduktion. (Hutterer, 2007, S. 196)

Die Vorstellung einer intransitiven und transitiven Dimension wird durch die Paarung eines ontologischen Realismus und eines epistemologischen Relativismus erst möglich. Gleichzeitig entspricht diese Paarung wiederum einer erkenntnistheoretischen Positionierung, welche die Kategorien „transitiv“ und „intransitiv“ bereits voraussetzt – denn diese Positionierung ist selbst in der transitiven Dimension situiert.

Die Unterscheidung in transitive und intransitive Erkenntnisgegenstände macht den Kern der Neuerung des Kritischen Realismus aus, in der Praxis ist dieser jedoch „versteckt“ und erst nach dem Verständnis des gesamten Theoriegebäudes in seiner ganzen Wirkmächtigkeit fassbar.

### **2.2.5 Stratifikation und Tiefe**

Die Dimensionen der Erkenntnis sind nicht ausreichend, um ein probates Bild des tatsächlichen Erkenntnisprozesses darzustellen. Insbesondere ist es notwendig, die räumlich-zeitlichen Konsequenzen der Vorstellung einer intransitiven bzw. ontologischen Dimension zu berücksichtigen: Wenn es so etwas wie eine tiefer gelegene, partiell unzugängliche „Schicht“ des denkbaren Rea-

len gibt und gleichzeitig eine offenliegende des Empirischen, dann muss die Realität stratifiziert sein. Diese Einteilung ist zwar eine theoriegeleitete, sie soll also vor allem der methodologischen (begrifflichen) Erschließung der Realität dienen; sie ist (dem oben erläuterten Denkmuster gemäß) aber trotzdem auch selbst „real“. Tab. 5 vermittelt die Stratifikation der Realität bildlich.

| Ebene       | Real | Aktual | Empirisch |
|-------------|------|--------|-----------|
| Mechanismen | √    |        |           |
| Ereignisse  | √    | √      |           |
| Erfahrungen | √    | √      | √         |

**Abbildung 5: Stratifizierte Realität**

Auf der grundlegenden Ebene finden sich Mechanismen und Strukturen, welche gesetzesartige Tendenzen<sup>75</sup> haben und kausal wirksam werden können. Die Ebene des Realen ist das Fundament der anderen Ebenen und beinhaltet sie gleichzeitig. Mechanismen ausfindig zu machen ist die Letztbegründung von wissenschaftlicher Theorie. Die Ebene des Realen kann jedoch nie abschließend definiert werden weil ihre Bestimmung nur über die aktuelle Ebene möglich ist, in welcher die realen Mechanismen jedoch nie vollständig ausgedrückt sind – sie sind transfaktische Entitäten, aber – wie Ontologie allgemein – nötig um unsere Welt zu verstehen. Sie gehen deshalb fast nie ganz im Aktualen auf, weil sie oft schlicht nicht erkannt werden/erkennbar sind oder weil sie nicht vollständig „eingeschaltet“ sein können.

Das Aktuelle enthält Ereignisse, die real stattfinden. Es handelt sich um ausgelöste Fähigkeiten (powers) der Mechanismen des Realen. Sie sind dem wissenschaftlichen (theoriegeleiteten) Erkennen zugänglich, jedoch nicht immer der reinen Wahrnehmung per se. Insofern wird die Rolle der wissenschaftlichen (Aus-)Bildung, Lehre und Praxis gegenüber den Konzepten, welche auf das Humesche Kausalitätsschema aufbauen, enorm aufgewertet, da aktuelle und empirische Ebene nicht zusammenfallen, sondern klar von einander getrennt<sup>76</sup> sind.

Das Empirische, die momentane Wahrnehmung, ist folglich nur die „Spitze des Eisbergs“. Sie kann, muss aber nicht das Aktuelle erschließen. Ideologien führen z.B. regelmäßig dazu, dass Wahrnehmungen von Ereignissen (also auch: gesellschaftlichen Situationen) falsch sind. Empirie ist nur ein Teil der wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie erscheint als überdominant, da sie am ein-

<sup>75</sup> The real basis of causal laws are provided by the generative mechanisms of nature. Such generative mechanisms are, it is argued, nothing other than the ways of acting of things. And causal laws must be analysed as their tendencies. Tendencies may be regarded as powers or liabilities of a thing which may be exercised without being manifest in any particular outcome. (Bhaskar, A Realist Theory of Science, 1978, S. 14)

<sup>76</sup> Diese Trennung ist eine notwendige, wenn eine philosophische Ontologie (als Form) akzeptiert werden soll. Die innerwissenschaftliche Ontologie der Mechanismen (als Inhalt) mag diese Trennung nicht so klar ziehen können, aber auch ihr hilft das Modell der Stratifikation nicht nur methodisch – es ist ihr auf Grund der transzendental ermittelten Möglichkeiten und Notwendigkeiten von Wissenschaft vorgegeben.

fachsten zu verstehen ist, mithin allen Menschen als solcher gleichermaßen<sup>77</sup> zukommt. Allerdings ist für den Kritischen Realismus Erfahrung ohne (wissenschaftliche) Erkenntnishaltung eine leere Kategorie.

Experiences are a part, and when set in the context of the social activity of science an epistemically critical part, of the world. But just because they are a part of the world they cannot be used to define it. An experience to be significant in science must normally be the result of a social process of production; in this sense it is the end, not the beginning of a journey. (Bhaskar, 1978, S. 58)

Eine spezielle Situation ist vorzufinden, wenn das Reale und Aktuelle zusammenfallen. Dies ist in der Welt, wie wir sie vorfinden, normalerweise nicht der Fall. Der Mensch hat jedoch – mittels wissenschaftlicher Praxis – die Möglichkeit, selbst einen geschlossenen „Mikrokosmos“ in dem prinzipiell offenen Systems „Welt“ herzustellen: das Experiment. Diese künstliche Schließung ist nicht immer möglich<sup>78</sup>, erzeugt dann jedoch eine (relative) Stabilität von Ereignisabfolgen, welche es wiederum ermöglicht, Analogien zum geschlossenen System außerhalb des Experiments aufzustellen. Es ist also wichtig, auf die kategoriale Unterschiedlichkeit geschlossener und offener Systeme hinzuweisen – diese ist nur durch menschliche (wissenschaftliche) Praxis überbrückbar, welche Theorien schafft, die eine Verbindung herstellen können. Einzelerkenntnis ist also nie möglich ohne Einbettung in ein Verständnis des Erkenntniskontexts (als Totalität, deren Vermittlungslogiken dechiffrierbar sind) und dessen Anwendung.

### 2.2.6 Spzezialfall Humanwissenschaften (Critical Naturalism)

Der kritische Realismus war von Anfang an als Philosophie für jede wissenschaftliche Erkenntnis konzipiert worden. In Roy Bhaskars erstem Buch *A Realist Theory of Science* (Bhaskar, 1978) ging es jedoch vornehmlich um die Naturwissenschaften. Sein zweites Buch *The Possibility of Naturalism* (Bhaskar, 1998) beschäftigt sich explizit mit den Humanwissenschaften und fragt nach der Möglichkeit, den „Transcendental Realism“ des ersten Werks auf diese anzuwenden. Als Einstieg wird der Stand der Dinge in den Sozial- und Geisteswissenschaften erörtert. Im Wesentlichen gibt es laut Bhaskar zwei große Traditionen: die empirisch-analytische, welche meint, dass positivistische Prinzipien nicht nur in den Naturwissenschaften relevant wären, sondern allgemein gelten würden. Daneben steht eine hermeneutische Tradition, die dem entgegen, dass (rein) empirische Methoden nicht ausreichend wären. Entgegen vorherrschenden Konzep-

---

<sup>77</sup> Wenn auch in der Praxis nie von einer hundertprozentigen Konformität ausgegangen werden kann – Sinne und Wahrnehmungen sind ja durchaus individuell unterschiedlich ausgestaltet.

<sup>78</sup> In den Sozialwissenschaften ist dies beispielsweise nicht oder fast nicht der Fall.

te<sup>79</sup> in der Sozialwissenschaft steht die marxistische Theoriebildung gemäß Bhaskar nicht für eine genuin neue, dritte Tradition, sondern ist im Wesentlichen auch von dem genannten Dualismus durchzogen.<sup>80</sup>

Was jedoch fast alle Positionen vereint, ist die Akzeptanz des Humeschen Kausalitätsschemas für die Naturwissenschaften, es wird für diese also eine empiristische Ontologie (implizit) vorausgesetzt.

Dem hält Bhaskar seine Vorstellung von Ontologie und Epistemologie entgegen, den „(Critical) Naturalism“, der eine Anwendung auf Wissenschaften, die sich mit Natur beschäftigen und auch jene, die Gesellschaft als Gegenstand haben, ermöglicht.

Naturalism may be defined as the thesis that there is (or can be) an essential unity of method between the natural and the social sciences. (Bhaskar, 1998, S. 2)

Diese Einheit ist jedoch auf der philosophischen Ebene, nicht der inhaltlich-wissenschaftlichen vorzufinden: sowohl der Gegenstand als auch die Pragmatik (Methoden etc.) unterscheiden sich grundlegend. Doch gerade dieser Unterschied ermöglicht für Bhaskar die Sozialwissenschaften. Er wendet sich damit gegen relativistische, pragmatische und konstruktivistische Strömungen in den Sozialwissenschaften, plädiert also für „strong programmes“ (Bhaskar, 1998, S. Preface) die von realen Untersuchungsobjekten ausgehen, um gleichzeitig aber auch die besondere Rolle der Philosophie hervorzuheben.

Philosophy then, like science, produces knowledge. But it is knowledge of the necessary conditions for the production of knowledge – second-order knowledge, if you like. (Bhaskar, 1998, S. 8)

Philosophie ermöglicht demnach die einzelwissenschaftliche Untersuchung. In den Humanwissenschaften haben diese als Objekt den Menschen bzw. die Gesellschaft oder menschlich/ gesellschaftlich Geschaffenes, Philosophie ist mithin Gesellschaftstheorie (im weitesten Sinn). Ohne Gesellschaftstheorie entbehrt (human-)wissenschaftliche Untersuchung ihre wichtigen ontologischen Prämissen:

Thus, it would seem that we must first know what kinds of things societies (and people) are before we can consider whether it is possible to study them scientifically. (Bhaskar, 1998, S. 13)

---

<sup>79</sup> Z.B. der „Trias“ der politischen Theorien, die zwischen empirisch-analytischen, normativ-ontologischen und kritisch-dialektischen Ansätzen unterscheidet.

<sup>80</sup> Bei ihm steht der dialektische Materialismus auf der positivistischen Seite und die Frankfurter Schule, Lukacs und Sartre eher auf der Hermeneutischen. (Bhaskar, The Possibility of Naturalism, 1998, S. 1) Dieser Einteilung kann ich nur bedingt zustimmen, da zumindest die Tradition dialektischer Theoriebildung hier wissenschaftstheoretisch einen Kontrapunkt darstellt. Allerdings macht die Einteilung aus einer oberflächlichen Perspektive insofern Sinn, als wissenschaftspraktisch die Tendenz zu einem derartigen Dualismus vielfach feststellbar ist.

Ein Verständnis von Gesellschaft muss also bereits vorausgesetzt werden, um Gesellschaftswissenschaften zu ermöglichen.<sup>81</sup> Erst nach dieser wichtigen Feststellung führt der Argumentationsgang weiter zur Frage nach den (je historischen und allgemeinen) Bestimmungen, welche Gesellschaft erfüllen muss, um wissenschaftliche Untersuchung über sie zu ermöglichen. Diese Frage unterscheidet sich von jener der Naturwissenschaft<sup>82</sup> nicht der Form, jedoch dem Inhalt nach, denn Philosophie ist Teil des Sozialen, auf dass sie sich selbst auch bezieht. Trotzdem kann sie, als Kritischer Naturalismus, den Gegenstand ihrer selbst bestimmen, und zwar unter der Akzeptanz zweier Prämissen:

- Soziale Strukturen existieren in einer intransitiven Sphäre des Sozialen und können transfaktisch (nicht bloß aktualistisch) wirken; ihre Gesetzmäßigkeiten können demnach durch wissenschaftliche erklärende Kritik erkannt werden.
- Theorien über das Soziale sind immer Positions-abhängig, stehen sich selbst in der doppelten Hermeneutik<sup>83</sup> in einer Art Konzept-Konzept Relation gegenüber, und führen so zu kumulativ-zirkulärer, „spiralenförmiger“ Erkenntnis.

Die Eigenschaften, die daraus für soziale Zusammenhänge erwachsen, richten sich in erster Linie gegen den methodischen Individualismus in all seinen Formen. Bhaskar folgert, dass Erklärungen des Sozialen, die vom Individuum ausgehen, insofern nicht der transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis über Gesellschaft entsprechen, als zwar die Gesellschaft als Summe von Individuen denkbar ist, aber „Individuum“ nie ohne Gesellschaft formulierbar ist, die es prägt. Bhaskar schließt daraus, dass es um die *Beziehungen* zwischen Individuen geht und um die Beziehung dieser Beziehungen. (Bhaskar, 1998, S. 28f) „Gesellschaft“ ist in diesem Sinne der Begriff für die Totalität aller dieser sozialen Beziehungen.

It should be noted that as the relations between the relations that constitute the proper subject-matter of sociology may be *internal*, only the category of *totality* can, in general, adequately express it. [Herv. i. Orig.] (Bhaskar, 1998, S. 31)

Während Gesellschaft die letztlich ontologisch bestimmende Instanz ist, erscheinen uns in der alltäglichen Lebenspraxis, also aktuellen Ereignissen, immer nur AkteurInnen und Strukturen.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Hieraus resultieren einige zentrale Ableitungen für die Eigenarten dieses Feldes, und in dieser Perspektive geht der Kritische Realismus mit seinen Vorstellungen schlussendlich auch zu wenig weit, schafft es nicht, die abstrakt-wissenschaftstheoretische *Form* konsequent auf der Basis ihres *inhaltlichen* Entstehungshintergrunds aufzuheben. Vgl. 2.3

<sup>82</sup> Vgl. S. 46

<sup>83</sup> Vgl. (Giddens, 1997)

Die ständige Reproduktion und Transformation der Strukturen durch die AkteurInnen ermöglicht dabei diese erst, während AkteurInnen selbst durch soziale Strukturen „geschaffen“ (sozialisiert und geformt) werden. Der Unterschied zu klassischen Konzepten, die auf der Wechselwirkung von Strukturen und AkteurInnen aufbauen, liegt beim Bhaskarschen *Transformational Model of Social Acitivity* (Bhaskar, 1998, S. 34ff) in seiner nicht aktualistischen Formulierung: Es zählt nicht nur die Wechselwirkung an sich, sondern das historisch geschaffene und wirkende Ensemble aller sozialen Strukturen (die wiederum durch AkteurInnen geschaffen/reproduziert werden). Soziale Strukturen können also nicht ohne soziale Aktivität (hier insbesondere jene der Erkenntnis) untersucht, empirisch erfahren oder verändert werden. Und soziale Strukturen sind nicht denkbar ohne ihre Einbettung in die Gesellschaft als Totalität:

Moreover the differentiation and development of social activities [...] implies that they are interdependent; so social structures may be only relatively autonomous. Society may thus be conceived as an articulated ensemble of such relatively independent and enduring generative structures; that is, as a complex totality subject to change both in its components and their interrelations. (Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, 1998, S. 38)

Für den Critical Naturalism bedeutet dies, dass seine ontologische Grundlage gleichzeitig von ihm selbst (mit)produziert wird. Die generativen Mechanismen des Sozialen unterscheiden sich insofern von jenen in der Natur, als sie nicht unabhängig von menschlicher Aktivität sind, und diese Aktivität in ihrer konzeptuellen Aufladung sie aktiv verändern kann. Sie sind deshalb nie universeller Art, wie dies bei natürlichen Mechanismen der Fall sein kann. Sie sind jedoch auch nicht willkürlich und teilen sich ein gemeinsames Kausalitätsverhalten mit den natürlichen Mechanismen – es handelt sich um Tendenzen, die kausal wirksam werden können. Gemeinhin ist also nicht die intransitive Dimension, sondern die transitive Dimension der Erkenntnisform vom Unterschied zwischen den Wissenschaften betroffen.

Zwar kann auch die je kausale intransitive Dimension durch die transitiven Prozesse verändert werden, diese ändert jedoch nichts an der weiterhin gegebenen *existentiellen Intransitivität* (Bhaskar, 1998, S. 47) der ursprünglichen intransitiven Mechanismen: Sie sind weiterhin mögli-

---

<sup>84</sup> Bhaskar ist hier teilweise ungenau, da er „social structures“ und „societies“ nicht genau definiert bzw. austauschbar verwendet. Im *Transformational Model of Social Acitivity* stehen „Individuals“ der „Society“ gegenüber (Bhaskar, 1998, S. 36), während einige Seiten später zwischen „social activity“ den „social structures“ unterschieden wird und „Society“ der Überbegriff für die Totalität der Prozesse ist (Bhaskar, 1998, S. 38). Die zweite Deutung erscheint nicht nur im Lichte der einschlägigen politikwissenschaftlichen Debatte logischer [vgl. z.B. (Marsh & Furlong, 2002)] sondern fügt sich – im Gegensatz zum ersten – auch ins Gesamtensemble der (inhärent dialektischen) Schemata sinnvoll ein. Diese Unschärfe ist allerdings insofern von Gewicht, als sie Anknüpfungspunkte für eine nicht realistische und nicht dialektische Interpretation bietet. Vgl. 2.3

ches Objekt wissenschaftlicher (transitiver) Forschung<sup>85</sup>. Sozialwissenschaften sind deshalb ganz besonders mit sich selbst beschäftigt, sind sich selbst eingeschrieben. Ein transitives Phänomen steht auf Grund dieser Tatsache oft einem anderen transitiven Phänomen gegenüber, und auch die Grenze zum „Metadiskurs“ der Wissenschaftsphilosophie ist vielfach nicht klar zu ziehen. Hieraus geht allerdings nicht – wie in hermeneutischen/relativistischen Traditionen – eine prinzipielle Beliebigkeit der Wahrheiten<sup>86</sup> hervor. Dem steht die Möglichkeit der Analyse der sozialen Realität gegenüber.

### 2.2.7 Erklärende Kritik und die Rolle der Ideologie

Tatsächlich geht es, so Bhaskar, vor allem um das Problem der Transformation Fakt  $\leftrightarrow$  Werturteil. Analog zum Muster der Ablehnung der *Ontological Monovalence*<sup>87</sup> wird auch auf der Ebene der Wissenschaft die positive strikte Trennung der beiden angezweifelt. Für ihn ist schlicht Wahrheit als gut zu setzen, da ohne diese Setzung (wissenschaftlicher) Diskurs überflüssig würde:

But that truth is good (ceteris paribus) is not only a condition of moral discourse, it is a condition of any discourse at all. Commitment to truth and consistency apply to factual as much as to value discourse; (Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, 1998, S. 63)

Dadurch wird (Sozial-)Wissenschaft bzw. Kritik jedoch nicht „moralisch“ im eigentlichen Sinne, da Wahrheit noch immer Wahrheit bleibt. Sie muss sich jedoch ihres normativen Aspektes bewusst sein, der Tatsache, dass sie immer auch sich selbst gegenübersteht und letztlich in der gesellschaftlichen Praxis fundiert ist. Wissenschaft ist sozial und nicht von menschlichen (wertenden, „subjektiven“) Ansprüchen zu trennen. Das Ziel der Wahrheitssuche ist insofern „gut“, wenn akzeptiert wird, dass der bewusste und gezielte Ausbau des Sozialen – hier konstituiert durch den (wissenschaftlichen) Diskurs – ein generelles menschliches Anliegen ist. Darin liegt der normative Part, welcher Sozialwissenschaft zu erklärender Kritik macht. Derartig definierte Wahrheitssuche wendet sich gegen Ideologien, also solches Bewusstsein,

- das durch bessere Erklärung als falsch erwiesen werden kann

---

<sup>85</sup> Ein Beispiel hierfür ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Geschichtswissenschaften.

<sup>86</sup> Das Konzept „Wahrheit“ müsste im Sinne kontemporärer, vom *linguistic turn* inspirierter Strömungen durch eine Reduktion auf „Signifikant“ umformuliert werden. Die Problemstellung bleibt jedoch dieselbe.

<sup>87</sup> Vgl. S. 71

- dessen Notwendigkeit als so zu wertendes aufgewiesen werden kann, dass also im gesellschaftlichen Kontext erklärt werden kann, welcher dazu führt, dass dieses falsches Bewusstsein auftritt.

Es reicht demgemäß nicht aus, nur den Schritt a.) zu akzeptieren, um Ideologien bzw. ideologisches Wissen als solche zu kritisieren<sup>88</sup>. Denn die Fakt/Werturteil-Dichotomie kann so nicht letztbegründend überwunden werden. „Dead Ends“ von ideologiekritischen Argumentationen sind die Folge und konsequenterweise eine Weltsicht, in der Ideologien „nebeneinander“ stehen, wie dies der bürgerlich-alltagssprachliche Begriff von Ideologie nahelegt. Letztlich kann dann auch die „Falschheit“ des Bewusstseins eigentlich nicht mehr konzise behauptet werden, da ein Vergleichsrahmen fehlt. „Ideologie“ wird so deckungsgleich mit „abgeschlossener, (materiell) fundierter Weltanschauung“<sup>89</sup>. Die Möglichkeit einer inter-subjektiven Wertung geht schlussendlich verloren, was bleibt, ist wiederum die „Einzelmeinung“ im atomistischen Kontinuum einer Welt voller disparater, monadisierter Individuen.

Bhaskar plädiert demgegenüber für eine Haltung fundierter Kritik, welche die Gesellschaft als Ganze ansteuert.

Moreover, to criticize a belief or theory is *ipso facto* to criticize any action informed, or practice sustained, by that belief or theory, so that [...] we pass directly to practical imperatives. But to stop there is to halt at 'that kind of criticism which knows how to judge and condemn the present, but not how to comprehend it'. To move beyond such criticism we need to reveal the object that makes false consciousness necessary, in a moment [...] which I called 'critique'. Once we have accomplished this, we have then done as much as science alone can do for society and people. (Bhaskar, 1998, S. 65).

Die Begründung der Bedingungen der erklärenden Kritik als Methode der Sozialwissenschaften hat nun auch ableitbare Folgen für die Kritik der herrschenden wissenschaftlichen Praxis. Es wird deutlich, dass es keine experimentelle Schließung geben kann (bzw. dass diese keinen oder kaum Erklärungswert hat), da von einem „doppelt transitiven“ Prozess nicht analog auf eine intransitive Wirklichkeit geschlossen werden kann. Zu dieser Wirklichkeit kann nur mit erklärender Kritik, die generative Mechanismen bzw. deren Entstehungsprozesse nachvollzieht, durchgedrungen

---

<sup>88</sup> Bhaskar führt hier eine begriffliche Zweigliedrigkeit ein, der es im Deutschen an einer analogen Übersetzung mangelt – mit *criticism* meint er jene verkürzte (eigentlich in sich widersinnige) Form der Kritik, während *critique* die fundierte und vollendete Form darstellt. Vgl. (Bhaskar, 1998, S. 64f); (Bhaskar, 1993, S. 396)

<sup>89</sup> Dass diese wertneutrale Definition (griechisch *ιδεολογία* – die Ideenlehre) die eigentlich etymologisch richtige ist, ist kein Argument gegen, sondern für das alternative, negativ-bezogene Verständnis von Ideologie. Das reine Nebeneinander der Weltanschauungen ist ja bereits per se widersinnig, da es sich um ein System an Wertvorstellungen handelt, die nicht ohne eine (letzte) Wertvorstellung verglichen werden können. Diese Tatsache scheint sich auch im Alltagsverständnis des Begriffs widerzuspiegeln, wo „Ideologie“ tendenziell eine pejorative Konnotation hat.

werden. Es muss also hier ganz besonders von einer retroduktiven<sup>90</sup>, nicht induktiven Methode ausgegangen werden.

Dementsprechend sind die Methoden der Sozialwissenschaften kaum mit jenen der Naturwissenschaften kompatibel. Experimente schaffen hier eher eine „eigene (diskursive) Realität“, als dass sie die soziale Realität fassen können.<sup>91</sup>

### 2.2.8 Die Fallstricke der vorherrschenden Paradigmen

Ganz im Sinne des hier beschriebenen kumulativ-zirkulären Erkenntnisprozesses werde ich an dieser Stelle zurückkehren zur Auseinandersetzung mit den herrschenden Paradigmen bzw. den ihnen typisch inhärenten Trugschlüssen – „Fallacies“ – auf die Bhaskar (auch zum Zweck der Erläuterung der kritisch-realistischen Position) besonders aufmerksam macht.

Der epistemische Fehlschluss („*epistemic fallacy*“) liegt vor, wenn von einer „flachen“ Realität ausgegangen wird, die letztlich keine Rolle mehr spielt, da sie im bloßen Erkenntnisgewinnungsprozess selbst aufgeht. Die Frage nach dem, was ist, wird als inkludiert in der Frage nach dem, was wir darüber wissen können, verstanden – und wird damit überflüssig.

This [the epistemic fallacy, Anm. Ejf] consists in the view that statements about being can be reduced to or analysed in terms of statements about knowledge; i.e. that ontological questions can always be transposed into epistemological terms. (Bhaskar, 1978, S. 36)

Es geht nur noch um den Erkenntnisprozess als solchen. Erkenntnis ohne ein „von“, ein etwas worauf sie bezogen ist, kann jedoch nicht gedacht werden. Ontologische Fragen lassen sich nicht einfach als epistemologische umformulieren, da sie sonst ihrer tatsächlichen Basis entbehren – eine solche Haltung bedeutet zwingend, die Präexistenz einer real wirksamen („natürlichen“ oder „sozialen“<sup>92</sup>) Welt zu negieren. Nur noch der aktuelle Erkenntnisprozess wird zugelassen – er

---

<sup>90</sup> Retroduktion ist ein Versuch die Wissenschaftsphilosophie des Kritischen Realismus methodisch zu fassen: Gemäß dem starken Fokus auf Theorie wird mittels theorieimmanenter Ähnlichkeitsschlüsse zuerst ein Modell erstellt, das noch nicht offen gelegte Mechanismen beschreiben können soll. Dieses Modell muss dann so erweiterbar sein, dass es auch auf andere (passende) Phänomene anwendbar ist und/bzw. empirisch zu testen ist. So kann die Wahrscheinlichkeit, dass ein Modell Strukturen und Mechanismen trifft, gesichert werden. Wenn dies der Fall ist, wird von den Mechanismen ausgegangen, um zu erklären, welche Phänomene sie produzieren können. Hierfür wird – auf einer höheren Ebene – erneut das retroduktive Schema angewandt.

And so one has in science a three-phase schema of development in which, in a continuing dialectic, science identifies a phenomenon (or range of phenomena), constructs explanations for it and empirically tests its explanations, leading to the identification of the generative mechanisms at work, which now becomes the phenomenon to be explained, and so on. (Bhaskar, 1998, S. 12)

<sup>91</sup> Und sind deshalb zumeist ideologisch konnotiert, da sie sich dieser Tatsache nicht bewusst sind, und (damit) die je gesellschaftlich herrschenden Diskurse reproduzieren.

<sup>92</sup> Vgl. 2.2.6

ist jedoch als solcher nicht aussagekräftig. Jemand der/die dem epistemischen Trugschluss aufsitzt, ist damit notwendigerweise inkonsequent, da er/sie schlicht vor den Bedingungen der Erkenntnis, dem Kontext seiner/ihrer Erkenntnis und somit dessen Möglichkeit überhaupt die Augen verschließt. Tatsächlich sagt unser Wissen über die Welt nichts über deren Existenz aus. Mit dem epistemischen Fehlschluss wird die Welt möglichst „klein“ gemacht, da sie – als Konzept – im jeweils vorhandenen Bestand an Wissen aufgeht – was gewusst wird ist die Welt, und damit „real“ im Sinne der (notwendigen) Erkenntnisgrundlage.

Der Kritische Realismus dreht diese Relation um, indem er das Präexistente bzw. noch nicht Entdeckte<sup>93</sup>, die Sphäre des Ontologischen als solche, zum Ziel der Erkenntnis erkoren hat.

Indeed if science is regarded as a continuing process of discovery of ever finer and in an explanatory senses more basic causal structures, then it is rational to assume that what is at any moment of time least certain epistemically speaking is most basic from the ontological point of view. More generally, the epistemic fallacy is manifest in a persistent tendency to read the conditions of a particular concept of knowledge into an implicit concept of world. (Bhaskar, 1978, S. 38)

Die Konsequenz aus dem epistemischen Fehlschluss ist, dass es schlicht nicht möglich ist, keine Ontologie zu haben. Tatsächlich liegt allen Formen der Erkenntnis eine ontologische Basis zu Grunde – sie wird nur unterschiedlich bestimmt bzw. ernst genommen. Dementsprechend besitzt auch die auf dem Humeschen Kausalitätsschema aufbauende Wissenschaft eine implizite Ontologie. Sie ist sich ihrer bloß nicht bewusst bzw. kann sie sich gar nicht bewusst machen, da die epistemologischen Grundlagen fehlen.

Ein gutes Beispiel für die epistemic fallacy ist „poststrukturalistische“ (also wesentlich auch: Post-Althusserianische) Theorie. Sie geht in einem überbordenden „Aktualismus“ davon aus, dass bloß der momentan sprachlich fassbare Erkenntnisprozess von Bedeutung ist, dieser gar nicht mehr (logisch) mit einem realen Erkenntnisprozess verbunden ist, aus dem er (zwingend) hervorgeht. Die *epistemic fallacy* erscheint hier als „linguistic fallacy“ – statt dem Erkenntnisprozess an sich wird schlicht der Diskurs über denselben als einzig haltbarer philosophischer Angelpunkt betrachtet.

---

<sup>93</sup> Und nie endgültig entdeckbare – da die Mechanismen zwar beschreibbar sind, aber diese Beschreibung eben nie fix abgeschlossen ist. Im Übrigen sind auf der Ebene der (gesellschaftlichen) Totalität Mechanismen nicht voneinander zu trennen:

At 3L [eine Ebene der Entwicklung des Dialektischen Kritischen Realismus; Anm. Ejf] the characteristic figure is dialectical totality (dt'), as when separated phenomena come to be seen as aspects of a unified (or disunified) whole. [...] In a painting it is not only that the parts cannot be understood except in relation to the whole and vice versa but – and this is the clue to Hegelian totality – they mutually 'infect' each other – the whole is in the part, as my body is in my writing hand. (Bhaskar, 1993, S. 12)

Fourth, transposed to the social domain and set in a hermeneutic, semiotic or otherwise linguistified key, the collapse of the intransitive dimension or the denegation of ontology takes the form of the analysis of being as our discourse about being – the linguistic fallacy. (Bhaskar, 1993, S. 206)

Der zweite Fallstrick ist eng mit dem ersten verbunden, ist ihm als logisches „Dual“ zugeordnet. Der ontische Fehlschluss („*ontic fallacy*“) liegt dann vor, wenn von einem Seienden direkt auf das Wissen über dasselbe geschlossen wird, wenn also von einer gewissen stabilen und positiven Substanz ausgegangen wird, die unfehlbar alle weiteren Erkenntnisprozesse determiniert. Dabei wird der soziale Charakter des Erkenntnisprozesses, damit auch seine je gesellschaftliche Bedingtheit zur Gänze ausgeblendet. Von einem notwendig im sozialen Prozess (z.B. einer Erkenntnistheorie) gesetzten Sein wird direkt auf Erkenntnisprodukte übergegangen. Der Produktionsprozess wird als solcher ignoriert und soll sich nur noch dem Primat des „Objekts“ unterwerfen. Es wird also verkannt, dass sich diese Objektivität überhaupt nur über den sozialen Prozess der Erkenntnis erschließen lässt, demnach notwendig auch subjektiv ist. Wissenschaft kann nicht neutral sein, ist insbesondere von Ideologien überformt. Der ontische Fehlschluss lässt sich gut an Hand der kontemporären Wirtschaftswissenschaften verdeutlichen. Sie gehen von einer Welt aus, in der eine einzige Instanz relevant ist, und zwar der Nutzen für wirtschaftliche Entwicklungen. Letztlich wird der Wert von Dingen ontologisch *gesetzt*, die Notwendigkeit der Beziehung dieser Dinge zueinander wird ebenfalls von der ontologischen Satzung hergeleitet, um so die Bedingungen zu finden, in denen die letzte Instanz der blind vertretenen ontologischen Begründung – der „homo oeconomicus“ – auftreten kann. Er ist ein aller sozialer Beziehungen beraubter Mensch, der genau die durch die Ontologie des Nutzens selbst gesetzten Bedingungen erfüllt. Die Grundsubstanz, von der ausgegangen wird, kommt in der Form des Menschenbilds also zu sich, während sie dieses bereits vorweg nimmt. Aus einer kritisch-dialektischen Perspektive kann dies als den fetischistischen Verhältnissen geschuldet dechiffriert werden, wenn nämlich – wie Marx dies im Kapital tat – der verkannte Erkenntnisprozess, der soziale Charakter der (platten) Ontologie ausgemacht wird.

There then follows the ontification of knowledge, overseen by the ontic fallacy (the dual of the epistemic fallacy, together effecting subject-object equivalence), characteristically producing what, following Adorno, I will call (c) identity-thinking. (Bhaskar, 1993, S. 191)

Eigentlich sind die beiden fallacies also regelmäßig miteinander vermittelt. Diese Überschneidung lässt sich in der Grundstruktur des Empirizismus<sup>94</sup> nachweisen:

---

<sup>94</sup> Dieser Nachweis ist exemplarisch: er steht paradigmatisch für das hegemoniale Verständnis von Wissenschaft. Denn die Annahme einer Vorrangstellung des empirischen Arguments (bzw. in den Geisteswissenschaften: der Not-

Bhaskar sees a close relation between these two fallacies, especially in relation to classical empiricism. The epistemic fallacy first projects the external world onto a subjective phenomenal map, then the ontic fallacy projects the phenomenal entities of that subjective map back out on the world as objective sense data, of which we have direct perceptual knowledge. So reality independent of thought is first subjectified, then the subjectified elements are objectified to explain and justify our knowledge. (Irwin, 1997)

Der Empirizismus geht von der empirischen Wahrnehmung aus, um festzustellen, dass sie das Kernstück von Wissen über die Welt ist. Diese (willkürliche) Setzung unterliegt dem epistemischen Fehlschluss, da ganz unvermittelt davon ausgegangen wird, dass jede Aussage über die Realität bloß als empirische Aussage fassbar ist. Die Vorstellung über Realität wird dabei der Art der Erkenntnis („empirische“ Erkenntnis) eingeschrieben, geht in ihr auf. Dieser subjektive Akt ist nötig, um das Schema von Objektivität, Neutralität wie auch der Möglichkeit absoluter Erkenntnis<sup>95</sup> auf Recht zu erhalten. In ihm wird mittels rigoroser Ausblendung aller umliegenden Bestimmungen und Voraussetzungen die reale Welt so „klein“ gemacht, dass sie in die aktuelle empirische Wahrnehmung passt.

In einem zweiten Schritt wird das so gewonnene Erkenntnisschema nach außen projiziert: Was empirischen Wahrnehmung zuzuschlagen ist, wird die „empirische Welt“. Gemäß der ontic fallacy wird nun eine Vorstellung von Realität geschaffen, die eine direkte, unvermittelte Wahrnehmung derselben ermöglicht. Mittels objektiver Methoden kann diese „empirisch reale“ Welt gemessen und erfahren werden, wie sie *ist*. Der Erkenntnisprozess selbst muss sich so (scheinbar) nur den Gegebenheiten dieser Realität anpassen, sich direkt auf das Objekt beziehen, *objektiv* sein.

In diesem Sinne setzen sich ontic und epistemic fallacy gegenseitig voraus: weil ein empirisches Erkenntnisverständnis (→Subjekt) die reale Welt (→Objekt) bestimmt, kann die so gezeichnete Welt wiederum auf die Erkennenden als objektiv zurückwirken und umgekehrt.

Dem zu Grunde liegt eine bestimmte anthropozentrische Weltsicht, die sich erstmals in der frühen Neuzeit durchsetzte. Das moderne (Erkenntnis-)Subjekt<sup>96</sup> steht als solches, als abgeschlossenes Prioritäres, im Raum und bezieht sich auf ein ebenso abgeschlossenes äußeres Objekt. Die cartesianische Wende war demnach in ihrer Konsequenz eine subjektivistische wie objektivisti-

---

wendigkeit der Begründung der partiell nicht existenten Applikabilität desselben) über alle kann (immer noch) als Basis des Wissenschaftsbetriebs betrachtet werden.

<sup>95</sup> Eine Folge dieses Glaubens ist die Akzeptanz der Möglichkeit von objektiven Prognosen. Für den kritischen Realismus sind Prognosen zwar möglich, jedoch nur in Aussagen über Gesetze als Regelmäßigkeiten von Tendenzen, nie im Sinne der absoluten Aussage, wie sie nur in geschlossenen Systemen möglich ist.

<sup>96</sup> Vgl. 3.4.4.1

sche gleichzeitig, die ihr folgende abendländisch-moderne Philosophie konnte sich – analog zur gesamten Gesellschaftsstruktur<sup>97</sup> – nur auf eine der beiden Seiten schlagen. Beide Seiten stehen jedoch unvermittelt neben einander und gehen im ideellen Raum einer inhärent anti-realistischen Philosophie auf<sup>98</sup>, für die das Humesche Kausalitätsschema das exponierteste Symbol ist.

Das Problem der beschriebenen Philosophie(en), mithin der gesamten nicht-dialektischen (westlichen) Philosophietradition der Moderne, ist ihre analytische, positive Herangehensweise, die einen Verweis auf die intransitive Dimension verunmöglicht. Sie ist notwendig punktualistisch und atomistisch, beschränkt auf die aktuelle Ebene, da ihr auf der ontologischen Ebene – produziert durch die oben beschriebenen Doppelbewegung von epistemic und ontic fallacy – die Fähigkeit fehlt, die prozessuale Realität als Totalität zu erkennen. Diese Methodik verschleiern so das Reale, mystifizieren ihre Kategorien und verdrehen die Bedingungen des Erkenntnisprozesses. Bhaskar findet hierfür die Definition „*ontological monovalence*“:

A purely positive account of reality. Fatally flawed by the transcendental deduction of the necessity for real negation or absence [...], it acts ideologically to screen the epistemological and ontological contingency of being and to sequester existential questions generally, as ontological actualism sequesters “essential” ones. The result is the doubly dogmatically reinforced positivization of knowledge, and eternalization of the status quo. (Bhaskar, 1993, S. 400f)

Ähnlich der (politischen) Ideologie, die die Gesellschaftlichkeit verschleiern und diskursiv (re-)produziert, tut die ontological monovalence dies auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene. Die tatsächlich essentiellen Fragen, welche sich auf die Beziehung von Subjekt und Objekt im (gesellschaftlichen) Prozess beziehen, können nicht beantwortet werden, da sie – in der Stasis einer aktual-punktuellen Ontologie – immer nur von der einen oder der anderen Seite betrachtet werden können, bzw. alle anderen Argumentationen als „widersprüchlich“ schlicht ausgeklammert werden.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Die gleichzeitige Entwicklung der sozialen Beziehung hin zu kapitalistischen Verhältnissen ist die materielle Seite dieser ideellen Entwicklung. Als Dialektik der beiden Seiten kommt jene realabstrakte Logik zu sich, die moderne fetischistische Gesellschaftliche ausmacht. Vgl. 3.4.3.5

<sup>98</sup> Der „Irrealismus“ ist hier kein aktueller, im Sinne der Nichtannahme des Konzepts „Realität“ in einem konkreten Erkenntnisprozess, sondern auf der philosophischen Metaebene anzusiedeln. Realität als ontologische (im Sinne des transzendentalen Arguments) wird abgestritten bzw. kann gar nicht erst gedacht werden.

<sup>99</sup> Diese Stasis in Reinform zu repräsentieren bzw. (für den Marxismus) neu zu formulieren ist die Bedeutung Althusser's Werk. (Vgl. 2.1.5) Mit ihm werden insofern die Karten neu verteilt, als sich die Gabelung in subjektivistische bzw. objektivistische Reproduktion der Stasis neu gestalten, insbesondere der *linguistic turn* als Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften unterstützt wurde.

Es bleibt auf der ontologischen Tiefebene eine Lücke, wo es einer Vermittlung bedürfte. Diese Vermittlung kann nur über die Negation, über die bestimmte Inklusion des widersprüchlichen Anderen, erfolgen.

Note that the essence of my critique of the irrealist tradition is that it is constituted by voids – and the chief and unifying void is the category of absence itself. (Bhaskar, 1993, S. 195)

Es bedarf also einer Philosophie, die negativ ist und gleichzeitig eine transzendente Ontologie unterstützt. Ob bzw. in welcher Weise Roy Bhaskars Critical Realism dies vollständig zu leisten vermag, soll nun erschlossen werden.

### 2.3 Kritischer Realismus und kritische marxistische Theorie

All die bisher präsentierten kritisch-realistischen Schemata sprengen den Rahmen der formalen Logik. Sie sind zirkulär(kumulativ) und so auf bestimmte Art und Weise selbstreferentiell, sie sind insofern metaphysischen Ursprungs. Gleichzeitig begründen sie in ihrer Metaphysik aber die Möglichkeit von realistischem Forschen, ermöglichen in ihrem prozessualen Denken die Chance „objektiver“ Aussagen. Dies erscheint nicht nur widersprüchlich, sondern ist es. Das gesamte Projekt des Critical Realism – empiristische („objektivistische“) und rationalistische („idealistische“) Lager zu vereinen, mittels der transzendentalen und negativen Kritik ihrer Gemeinsamkeit – ist von Grund auf widersprüchlich, kann nur in seiner vermittelnden Terminologie<sup>100</sup> und auf einer gewissen oberflächlichen Darstellungsweise als nicht widersprüchlich erscheinen. Der Charakter der Widersprüche ist insofern dialektisch, als er auf einer transzendental formulierten Ebene der Letztbegründung verweist. Er unterscheidet in sich – wie Bhaskar selbst in seinen Frühwerken sagt<sup>101</sup> – zwischen „first-order-“ und „second-order-“ Denken und hebt in beiden die Rolle der Theorie<sup>102</sup> hervor. Ähnliches ist schon bei der Hegelschen Dialektik vorzufinden:

For Hegel's project to get off the ground, there must already be a long history of thinking about the world ('first-order' thinking). Then, and only then, is it possible for there to be a thinking about thinking, that is, a thinking of the second order. First-order thinking about the world always in-

---

<sup>100</sup> Eine gute Zahl der Neologismen und KR-eigenen Schemata geht darauf zurück, dass mit dem Kritischen Realismus Grundprobleme neu formuliert werden und diese neue Perspektive ein leichteres Verständnis wie auch eine bessere praktische wissenschaftliche Umsetzbarkeit ermöglicht.

<sup>101</sup> Vgl. S. 62

<sup>102</sup> Dass (sozialwissenschaftliche) Theorie bei ihm auch essentiell marxistisch geprägte sein muss, bzw. Marx einen entscheidenden wissenschaftspraktischen Wendepunkt einleitete, findet sich durchgehend in Bhaskars Werken, z.B. an dieser Stelle:

In short, to invoke a Kantian metaphor, if Marxism without detailed social scientific and historical work is empty, then such work without Marxism (or some such theory) is blind. (Bhaskar, 1998, S. 44)

volves 'logical forms', or 'categories'. The project of Hegel's Logic is to consider these forms abstractly in themselves. [...] The pure cognitive frameworks considered in the Logic have a 'material' dimension to them from the beginning; Hegel's logical categories define ontological structures.

[Herv. i. Orig.] (Smith T. , 1999, S. 220)

Dieses Letztbegründende ist die „gedachte“ und trotzdem notwendig auch „existente“ Sphäre der Ontologie. Sie stellt einen Isomorphismus von Gedankenobjekt und Realobjekt, von „denken über“ und „gedacht über“ dar. Jene Aufhebung kann jedoch nur abstrakt vorgestellt werden, kann nie inhaltlich gefüllt für sich stehen<sup>103</sup> und erzwingt deshalb sofort wieder die Unterscheidung, jedoch auf einer neuen Ebene. Als solches wird die Unmöglichkeit einer nicht dualistischen Positionierung anerkannt, aber trotzdem ihre transzendentallogisch-dialektische Aufhebung postuliert.

Roy Bhaskar bezieht allerdings in seinen Frühwerken kaum Stellung zur Frage der Dialektik. Dies hinterlässt eine gewisse Lücke in seinem sonst so inklusiven System, obwohl es von seiner Grundstruktur offensichtlich dialektischer und nicht analytischer Logik folgt<sup>104</sup>. Dieser Lücke schien er sich gewahr zu sein, da er in *Dialectic: Pulse of Freedom* (teilweise) versuchte, sie zu schließen. Das Werk selbst ist allerdings sehr unzugänglich und in seinem Bestreben nach Neudefinitionen wohl allzu überbordend.

Die verschiedenen Ebenen und ihre Dialektiken<sup>105</sup> mögen noch gewissermaßen symbolisch, als Synonyme für zugeordnete Problemstellungen, Sinn machen. Ihre gegenseitige Verwobenheit bedarf allerdings erneut einer Letztbegründung, die nicht oder nur ungenügend geliefert wird. In seinen Spätwerken scheint Roy Bhaskar diese in einem „religious turn“ zu finden, der in vieler Hinsicht von der ursprünglichen Kernintention – nämlich der Etablierung einer kritischen, transzendentalen, materialistischen Erkenntnistheorie *für* die Wissenschaft – wegführt.

The ground-state qualities [...] are connected up to the ground-state qualities of other human beings and indeed beings generally through what I call the *cosmic envelope*. [...] For transcendence, particularly in the form of transcendental identification and agency, which are necessary features for any successful communication or action, itself involves a breakdown, an overcoming, of the duality and separateness between things. We thus have an immanent critique of realism – indeed to such an extent that we must take affirmation of the significance of identity, identification and unification [...]. [Herv. i. Org.] (Bhaskar, 2002, S. 2002)

---

<sup>103</sup> Wie auch Dialektik nicht analytisch fassbar ist, da sie aus dem gesellschaftlichen Prozess hervorgeht.

<sup>104</sup> Die „strukturelle Logik“, welche auf Althusser zurückgeht, kommt hier noch weniger in Frage, da sie konsequent anti-ontologisch ist.

<sup>105</sup> Vgl. (Bhaskar, 1993, S. 8ff)

Dieser spirituellen, „kosmischen“ Wendung im Werk Bhaskars kann ich mich nicht anschließen. Sie führt dessen ungeachtet nicht zwingend den Kritischen Realismus ad absurdum – die transzendenten Fragestellungen machen weiterhin Sinn bzw. sind in ihrem Zusammenhang letztlich notwendig richtig. Allerdings bleibt die Frage nach der Letztbegründung des transzendentalen Arguments weiter offen. Sie ist binnentheoretisch in gewisser Weise eine Formalität, weil sie den realen Prozess im geschaffenen und ideell geschlossenen Erkenntnischema „Kritischer Realismus“ nicht oder kaum anrührt. Allerdings ist auch der Kritische Realismus selbst im (sozialen) Prozess der Erkenntnisproduktion ständiger (Re-) Interpretation ausgesetzt und kann niemals als selbstevident verstanden werden. Der Blickwinkel ist relevant; dieser kann (post-)objektivistisch oder (post-)idealistisch sein oder beides und sich dementsprechend rein auf die positiven Aspekte der Argumentationen, das (vermeintlich) der formalen Logik folgende „Oberflächengerüst“ der Neologismen und der vermittelnden epistemologischen (transitiven) Konzepte richten. Eine solche Sicht wird jedoch auf Grund des Aufbaus kritisch-realistischer Gedanken stets an Grenzen stoßen, Widersprüche zu lösen trachten, welche nicht auflösbar (sondern nur aufzuheben) sind und dabei die transzendente Letztbegründung schuldig bleiben.

Die Letztbegründung kann konsequenterweise nur in einer genuin dialektischen Sicht erfolgen, die eine letztendliche Aufhebung in Gestalt der Totalität (materialistisch geerdet – der Gesellschaft für sich, und historisch situiert – dem Wertverwertungsprozess als Prinzip und Entität) bereits vorwegnimmt.

Der kritische Realismus tut dies in seiner Auffassung einer stratifizierten (Erkenntnis-)Welt und insbesondere mit der Setzung der intransitiven, ontologischen Sphäre.

Im Marxschen *Kapital* findet sich eine sehr ähnliche Form der Darstellung – allerdings sind die ontologischen Mechanismen besser versteckt (hinter einem quasi-empiristischen Gerüst) und die Stratifikation erscheint nicht formalisiert, wie beim Kritischen Realismus, sondern im Darstellungsgang des Kapitals von der Genese der Warenform bis zur Erklärung des Gesamtprozesses der kapitalistischen Produktion. Die Mechanismen der Wertverwertung werden dabei „unter der Hand“, analog zur „versteckten Dialektik“ vermittelt.

Beide Seiten können also voneinander lernen.

Eine kritische Marx-Rezeption, die in der dialektischen Tradition Kapitalismus als gesellschaftliche Totalität kritisiert und dementsprechend nach einer möglichst umfassenden, negativen Gesellschaftstheorie trachtet, kann vom Kritischen Realismus das Gerüst an transzendentalen Ableitungen übernehmen, um so an erkenntnistheoretischer Schärfe zu gewinnen. Derart kann im heute stattfindenden Wissenschaftsbetrieb einiges leichter vermittelt und gewisse Mängel und Mehrdeutigkeiten, die nach einem gängigen (analytischen) Wissenschaftsverständnis auftreten

würden, können vermieden werden. Es kann viel klarer in der „Sprache“ der heute möglichen und verständlichen Wissenschaftstheorie gesprochen werden, was die Abwehr von (falschen) Argumenten, welche die ontologischen Bedingungen selbst ansprechen, erleichtert.

Der Kritische Realismus sollte sich jedoch insofern auf Marx bzw. marxistische Theoriebildung rückbesinnen, als er seine Suche nach einer Letztbegründung, der Aufhebung des Subjekt-Objekt Problems, in einer materialistischen dialektischen Perspektive auf Gesellschaft selbst verorten sollte. Diese Dialektik ist in der modernen Gesellschaft fetischistisch, weil sie Subjekt und Objekt trennt und sich dieser Trennung nicht bewusst ist, sie nicht gesellschaftlich-prozessual nachvollziehen kann.<sup>106</sup> Bhaskar hat dies erkenntnistheoretisch erkannt, und deshalb den ungemein wichtigen Schritt hin zur Ontologie getan. Ontologie ohne inhaltlich-gesellschaftliche Kontextualisierung ist jedoch leer, die Setzung dieses Konzepts von Realität ist ohne ihre innere Vermittlung mit den Verhältnissen, in denen sie stattfindet, redundant. In gewisser Weise versucht Bhaskar – vielleicht noch selbst befangen von einer dualistischen Vorstellung von (wissenschaftlicher) Wahrheit – nicht nur die wissenschaftliche Praxis selbst, sondern auch ihre Philosophie, das „second-order“-Denken noch in ihrer *Form*<sup>107</sup> „logisch rein“ von den letztlich unbequem Konsequenzen einer Subjekt-Objekt-Identitätstheorie zu halten – er versucht Methode und Inhalt auch noch im Abstraktesten zu trennen. Dies muss jedoch seinen eigenen Ansprüchen nach misslingen.

Die fetischistischen Verhältnisse können genau nur dialektisch bezogen auf die materielle Bewegung einer Gesellschaft, den Prozess der wirklichen, sinnlichen Tätigkeit (Marx, MEW 3, S. 5) der Menschen endgültig erkannt werden, da es diese gesellschaftliche Bewegung ist, welche die Notwendigkeit des Dualismus und folglich auch der Dialektik erst hervorbringt.

Die Marxsche Theorie (bzw. ihre Rezeption) stellt nun immer noch den Meilenstein der inhaltlichen Erschließung dieses Fetischismus dar. Erst wenn jene Logik auch vollständig inhaltlich mitgedacht wird, kann die kritisch realistische Erkenntnisphilosophie tatsächlich auch für (kritische, ihrem Gegenstand nach notwendig dialektische) sozialwissenschaftliche Forschung Sinn machen. Denn nur so kann erklärt werden, gemäß welchem *Wesen* transitive und intransitive Sphäre in diesem konkreten historischen Gesellschaftskontext, im tatsächlichen Prozess menschlicher materieller Handlungen und Strukturen selbst, verbunden sind.

---

<sup>106</sup> Vgl. 3.4.3.5

<sup>107</sup> Diese Form ist das philosophische Schema des Kritischen Realismus selbst, nicht deren Inhalt, den Bhaskar ja mit der Weiterentwicklung zum *Dialectical Critical Realism* zu dialektisieren trachtet.

Der letzte Schritt ist insbesondere auch deshalb von Bedeutung, weil sowohl der Kritische Realismus als auch eine kritische Marxrezeption – wie schon der Name sagt – die Kritik der Gesellschaft (bzw. ihrer Wissenschaft und deren wissenschaftsideologischen Überformungen) als vordergründiges Ziel haben. Beide vereint auch dieselbe Vorstellung vom normativen Telos dieser Kritik, nämlich von der Überwindung der herrschenden Verhältnisse hin zu nicht oder weniger fetischistischen Verhältnissen bzw. deren anti-realistischer Ideologien (im Sinne der Ablehnung der Frage nach den tatsächlichen ontologischen Gründen).

Roy Bhaskar ist hier, in seiner sehr abstrakten theoretischen Behandlung der Frage von Struktur und Handlung (society/person), wieder bei der kritischen Marx-Rezeption:

This conception of the society/person connection thus implies a radical transformation in our idea of a non-alienating society. For this can no longer be conceived as the immaculate product of unconditioned ('responsible') human decisions, free from the constraints (but presumably not the opportunities) inherited from its past and imposed by its environment. Rather it must be conceived as one in which people self-consciously transform their social conditions of existence (the social structure) so as to maximize the possibilities for the development and spontaneous exercise of their natural (species) powers. (Bhaskar, 1998, S. 37)

Die Vorstellung(en) der kritischen Marx-Rezeption zu diesem Themenkreis werden nun im Folgenden angewandt erarbeitet, wofür die Ansätze eines „dialektisierten“ Kritischen Realismus als wissenschaftstheoretische Messlatte dienen sollen. Ich habe versucht, deren Affinität für eine bestimmte Vorstellung von Gesellschaft und dabei auch marxistischer Theorie darzulegen, insofern ist das normative Moment in der Darstellung nicht zu verstecken, darf nicht verwundern – der inhaltliche Fokus auf jene Theorien, die der Fetischismusproblematik am ehesten gerecht werden, ergibt sich aus dem Gesagten. Eine konsistent kritisch-realistische Herangehensweise wird deshalb zu dieser Art von Theorie führen, wie auch eine (marxistische) Kritik der fetischistischen Gesellschaft den Kritischen Realismus vorwegnimmt.

Insofern war Marx' Theorie wohl tatsächlich die erste kritisch-realistische<sup>108</sup>; jedoch ist nicht jede Position, die sich auf den kritischen Realismus beruft, marxistisch. Dass dies ein Problem ist, wurde in der bisherigen Darstellung angeschnitten, kann jedoch nicht weiter ausgeführt werden. Der Fokus dieser Arbeit liegt nun eindeutig bei einer Anwendung des Kritischen Realismus auf die marxistische Theoriedebatte.

---

<sup>108</sup> Wie auch Bhaskar selbst behauptet. Vgl. (Bhaskar, 1998, S. 178)

### 3 Neomarxistische Strömungen im kritischen Vergleich

Ziel dieses Abschnittes ist es in einer kurzen Darstellung der Kernaspekte der genannten Theorien einerseits eine vergleichende Perspektive zu schaffen, andererseits die Grundlage für eine spezifische Behandlung der jeweiligen krisentheoretischen Auffassungen zu erarbeiten.

Ausgangspunkt des Vergleichs ist die dialektische Tradition der Fetisch- und Wert-Abspaltungskritik. Von ihr ausgehend werden die anderen drei undogmatischen, nicht dialektischen Theorielinien als einzelne und in ihrer Gemeinsamkeit präsentiert. Im Lichte der Vergleichsbasis geht es vor allem auch um die gemeinsamen Unterschiede zur dialektischen Theorie. Diese Unterschiede können mit Hilfe des kritischen Realismus als fundamentale ontologische ausgemacht werden, was wiederum das binäre Einteilungsschema unterstützt. Überdies können auf dieser ontologischen Ebene verkürzte Auffassungen und Widersprüchlichkeiten erkannt werden, die teilweise auf eine Kontinuität des orthodoxen, dogmatischen (ArbeiterInnenbewegungs-)Marxismus hinauslaufen bzw. jedenfalls dessen wissenschaftstheoretische Kategorien in neuer Form reproduzieren. Zur Frage stehen mithin die zentralen Topoi „Arbeit“, „Wert“, „Klasse“ und „Ideologie“ sowie nachgeordnete Relationen wie „Basis-Überbau“, „Ökonomie-Politik“, „Gesellschaft-Individuum“ und „Inhalt-Form“.

#### 3.1 Gemeinsame historische Basis: der westliche Marxismus

Worum handelt es sich nun beim „Neomarxismus“ bzw. den „Neomarxismen“? Der Begriff ist keiner, der definitorische Schärfe beanspruchen kann. Vielmehr beschreibt er eine gewisse Tendenz – vornehmlich in der Theoriebildung, beschränkt auch in der Praxis –, die für die Entwicklung der Linken im 20. Jahrhundert signifikant war. Teilweise synonym dazu ist vom „westlichen Marxismus“ die Rede, wobei jedoch der geographische Fokus nicht im Sinne einer irgendwie nationalen Entwicklung verstanden werden sollte<sup>109</sup>.

Ein zentrales Merkmal, das alle neomarxistischen Strömungen teilen, ist ihre theoretische Schärfe und Ausarbeitung: Auf die eine oder andere Art entspringen alle einem intellektuellen und meist auch universitären Diskurs, der sich stark vom „Weltanschauungsmarxismus“<sup>110</sup> der

---

<sup>109</sup> Für den Operaismus und den Gramscianismus trifft dies beschränkt nicht zu – sie sind ohne die nationalstaatszentrierten Entwicklungen, ohne eine starke räumlich-soziale Prägung, in welche sie eingebettet waren, nicht zu verstehen. Allerdings gehen beide auch von der hier verwendeten Definition des Neomarxismus in einigen Punkten ab. Obwohl beide wohl von manchen zum engeren Themenfeld „Neomarxismus/Westlicher Marxismus“ gerechnet werden, fokussiert diese Arbeit vor allem auf die Weiterentwicklungen der beiden Theorien, welche dann konsequent geographische Räume transzendieren.

<sup>110</sup> Eine massenwirksame und identitätsstiftende Simplifizierung marxistischer Theorie war zur Zeiten der triumphalen Erfolge der ArbeiterInnenbewegung weitgehend verbreitet. Sie lieferte – teilweise bereits auf Engels zurückgehend – eine Anleitung für alle Lebensbereiche und schuf ein quasi abgespaltenes „proletarisches Subjekt“ zu einem Zeitpunkt,

proletarischen ArbeiterInnenbewegung vor dem und um den ersten Weltkrieg herum unterscheidet. Dieser hatte schlicht noch keinen Zugang zum Universitätssystem, das ArbeiterInnen wie sozialistische Gedanken ausschloss, und unterhielt demgegenüber seine eigenen Bildungsinstitutionen.

Die marxistischen Intellektuellen der Generation vor dem Ersten Weltkrieg sind nie in das Universitätssystem Mittel- und Osteuropas integriert gewesen. [...] Stattdessen unterrichteten sie typischerweise an einer Partei- oder Arbeiterschule[...]. (Anderson, 1978, S. 77)

Dies änderte sich bereits in der Zwischenkriegszeit, beispielsweise mit der Frankfurter Schule, spätestens jedoch nach dem zweiten Weltkrieg, als an den meisten Universitäten linke Theorien einzogen und bis Mitte der 1960er auch eine durchaus solide Stellung erlangen konnten.

Nach dem zweiten Weltkrieg war die marxistische Theorie im Grunde ausnahmslos an die Universitäten übersiedelt [...]. (Anderson, 1978, S. 77f)

In dieser Zeit sind die Ursprünge der heute aktuellen neomarxistischen Theorien zu verorten, die selbst stark vom akademischen Betrieb abhängig sind.

Es ist jedoch nicht nur zu berücksichtigen, dass sich – analog zur Durchsetzung bürgerlicher Rechte – die Möglichkeit akademischer marxistischer Forschung auftat. Auch das damalige Klima in der Bewegung selbst, das es Intellektuellen zu einer Unmöglichkeit machte, in den sozialistischen und kommunistischen Parteien neue und radikale Theorie zu produzieren, trug zu einer organisatorischen wie inhaltlichen Verschiebung der kritischen Theoriebildung bei. Der theoretische Dogmatismus, die autoritäre Stimmung und die Engstirnigkeit der etablierten ArbeiterInnenbewegung, welche in weiten Teilen von Moskau abhängig geworden war, ließen Kritik schlicht nicht (mehr) zu. Dies führte zu einer gewissen Distanz vieler Intellektueller zum Parteimarxismus, die jedoch bei einzelnen Vertretern durchaus unterschiedlich stark ausfiel. Antonio Gramsci und Georg Lukács, und auch Althusser blieben der Partei näher verbunden, obwohl sie sie teilweise durchaus scharf kritisierten. Demgegenüber hatten sich Vertreter der Kritischen Theorie, Karl Korsch und VertreterInnen des marxistischen Existentialismus bereits früh vom etablierten Marxismus distanziert.

Die verschiedenen Theorien gestalteten sich zwar dementsprechend unterschiedlich, es ist ihnen aber eine Ablehnung bzw. Relativierung einiger Kernelemente der „Marxistischen Orthodoxie“

---

als ArbeiterInnen noch nicht als vollwertige bürgerliche Subjekte anerkannt wurden. Ein berühmtes dieser Tradition zuzuordnendes Werk ist das in vielfachen Auflagen erschienene Buch *Die Frau und der Sozialismus* von August Bebel (Bebel, 1910). Zur Kritik des Weltanschauungsmarxismus vgl. (Heinrich, Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung., 2004, S. 22ff)

(Kautsky) gemein. Der (Geschichts-)Determinismus, der mechanische Ökonomismus und auch die ahistorische Übernahme aller Aussagen Marx' gehören zu diesen überholten Aspekten. Die Entfernung von jenen Bestandteilen des ArbeiterInnenmarxismus war dabei nicht nur ein Bruch mit der „realsozialistischen“ Praxis, sondern in vieler Hinsicht mit radikaler (parteilich-organisierter) Praxis schlechthin, da diese eben bis in die späten 1960er<sup>111</sup> im Wesentlichen von der sowjetischen Dogmatik geprägt war.

Gleichzeitig wurde merklich das Subjekt als ebenso relevanter Fokus der Betrachtung entdeckt, dementsprechend die Marxsche Methode ausgedehnt angewandt, beispielsweise unter Bezugnahme auf die Psychoanalyse.<sup>112</sup>

Die grundsätzliche Gemeinsamkeit der in Folge präsentierten neomarxistischen Strömungen liegt also in ihrem Entstehungskontext, dem westlichen Marxismus der Zwischen- und frühen Nachkriegszeit.

In vieler Hinsicht stellt das „Phänomen 1968“<sup>113</sup> einen Wendepunkt in der Entwicklung dieses westlichen Marxismus dar. Einerseits auf Grund der bereits oben erwähnten Veränderungen in den kommunistischen Parteien; andererseits aber auch wegen des Aufkommens einer „neuen Linken“, also einer sozialen Bewegung, die sich erstmals von der klassischen Organisationsform der ArbeiterInnenbewegung löste (und gesellschaftliche Relevanz erlangen konnte). Diese Praxis war nicht zuletzt auch den Theorien des Neomarxismus geschuldet, beeinflusste sie aber gleichzeitig auch in ihrer (weiteren) Entwicklung.

Hier interessieren nun vor allem Aspekte der Theoriegenese selbst, insofern stellt sich umgekehrt die Frage, inwiefern die 1968er-Bewegung auch zu einer theorieimmanenten Demarkationslinie wurde.

Eine Überlegung im Verhältnis des Theorie-Praxiskomplexes wäre, dass die Ereignisse des „langen 1968“ (Kastner & Mayer, 2008, S. 10f) insofern von Bedeutung waren, als sie einen kategorischen ontologischen Unterschied, der sich bereits zuvor durch die Theoriebildung zog, in Gestalt der praktischen Veränderungen weiter akzentuierte.

---

<sup>111</sup> Schlussendlich ausschlaggebend für einen Paradigmenwechsel, mithin auch der Entwicklung des „Eurokommunismus“, war der Prager Frühling als Tropfen, der das Fass der innermarxistischen Divergenz zum Überlaufen brachte.

<sup>112</sup> Dies brachte den AutorInnen vor allem von Seiten des orthodoxen Marxismus(-Leninismus) oft den Vorwurf ein, „idealistisch“ zu sein. Eine solche Einschätzung ist jedoch nicht zuletzt dem Ausgangspunkt jener Kritik – der strengen, quasi-positivistischen „marxistischen Wissenschaft“, wie sie im autoritären Staatssozialismus etabliert wurde – geschuldet.

<sup>113</sup> Hiermit ist nicht nur das historische Jahr gemeint, sondern eine Tendenz gesellschaftlicher Veränderung die bereits in den frühen 1960ern begann und bis in die frühen 1970er dauerte. Vgl. (Kastner & Mayer, 2008)

Die Entwicklung hin zu den heute relevanten theoretischen Strömungen ist jedenfalls von diesem Bruch geprägt. Er soll in Folge im Lichte des bisher Erarbeiteten weiter aktualisiert werden.

### 3.2 Mit Althusser zum ontologischen Bruch

Wie schon im ersten Kapitel angehend erläutert, stellt das Althusser'sche Werk der 1960er-Jahre eine Wende im neomarxistischen Diskurs dar. Weitergehend kann gesagt werden, dass alle nachfolgend untersuchten neomarxistischen Strömungen, wie sie heute existieren, auf die eine oder andere Weise stark von Althusser beeinflusst sind: entweder durch die affirmative Reproduktion seiner „Erneuerung“ des Marxismus bzw. Elementen derselben, oder durch die radikale Ablehnung jener neuen Art (Marx) zu denken.<sup>114</sup> Mit Hilfe des Kritischen Realismus kann diese Entwicklung erkenntnistheoretisch in ihrem historischen Ablauf nachgezeichnet und kritisiert werden.

Wie bereits im Kapitel über Althusser angedeutet wurde, ist das tatsächlich Neue bei Althusser die „strukturalistische“ Wende. Dies bedeutet nichts anderes als die (vermeintliche<sup>115</sup>) Abkehr vom cartesianischen Schema „Subjekt-Objekt“ hin zum Diskurs als konstituierendes Moment. Das diskursanalytische Paradigma, jene von Althusser in *Lire le Capital* eingeführte „*lecture symptomatique*“ (Althusser & Balibar, 1972a), stellt in seiner radikalen Ablehnung des „modernen“ Subjekt-Objekt-Dualismus ein Novum dar:

Diese Art zu lesen impliziert nicht nur die Ausschaltung des „Subjektes“ (Autor, Leser) als des Ursprungs von Sehen und Nichtsehen, Erkennen und Verkennen, und die Destruktion des „Objektes“ als eines fertig gegebenen und daher nur „abzubildenden“ Gegenstandes; sie impliziert, da sie ein Werk nicht einfach als einen Ausdruck einer bestimmten historischen oder biographischen Situation sieht, eine andere Konzeption der „Kausalität“ (Beziehung Ursache/Wirkung), der „historischen“ Zeit, der „Erkenntnis“. (Thieme, 1982, S. 13)

Der vertretene „strukturelle Marxismus“ ist deshalb auch nicht mehr Marxlektüre, sondern eigentlich Abkehr von Marx: Dieser hatte Subjekt und Objekt als real existierend konzeptualisiert, sie in ihrer Materialität jedoch in der spezifischen gesellschaftlichen Konstitution zu verorten gesucht, mithin danach getrachtet, die durch diese Konstitution produzierten ideologischen Verschleierungen aufzubrechen. Diese Perspektive kritisiert also zwar Subjekt und Objekt bzw. ihre gesellschaftlich induzierte Dialektik, aber negiert sie nicht bzw. lässt sie einfach in diskursiven Strukturen überflüssig werden.

---

<sup>114</sup> Vgl. 3.3 ; 3.5

<sup>115</sup> Tatsächlich ist diese Abkehr nicht möglich, zeugt von der anti-realistischen erkenntnistheoretischen Position: Ontologie wird völlig verflacht zum Diskurs über sie. Vgl. S. 69

Das neue wissenschaftstheoretische Paradigma geht hingegen von einem Begriff des Ganzen aus, der sich vor allem über ein spezifisches Kriterium des Einzelnen, nämlich die strukturelle Vernetzung mit anderen Einzelnen, formiert. Das komplexe Ganze ist nur über die *Tatsache der Komplexität selbst* erschließbar, es existiert also als solches nicht wesenhaft. Ebenso ist jedoch auch das Einzelne nur im Ganzen fassbar:

[T]he simple only ever exists within a complex structure; the universal existence of a simple category is never original, it only appears as the end-result of a long historical process, as the product of a highly differentiated social structure; so, where reality is concerned, we are never dealing with the pure existence of simplicity, be it essence or category, but with the existence of 'concretes' of complex and structured beings and processes. This is the basic principle that eternally rejects the Hegelian womb of contradiction. (Althusser, 2005, S. 196f)

Als determinierendes Moment bleibt so also der nominalistische Prozess der Strukturierung übrig, die Repräsentation des Einzelnen in der Relationalität zu einem anderen und umgekehrt. Mit dem Kritischen Realismus kann diesbezüglich konstatiert werden, dass Ontologie insofern verflacht wird, als sie bloß noch als leeres Wort, bzw. „Wort überhaupt“ gelten kann. Kategorien, also Sprache, sind die letzte erkenntnistheoretische Instanz. Es handelt sich also um die bereits erwähnte *epistemic fallacy*. Paradigmatisch hierfür ist der Strukturbegriff, der insofern keinen Sinn macht, als er subjektlos ist. Ebenso macht die Kategorie des Subjektes keinen Sinn, wenn sie in der Struktur aufgeht.<sup>116</sup>

Der zu Tage tretende klassische Widerspruch der (Hegelschen) Dialektik – die Getrenntheit von Subjekt und Objekt – wird also nicht prozessierend aufgehoben sondern in sich in der leeren *Kategorie „Prozess“* eingefroren.<sup>117</sup> Es ist auf einer epistemologischen Ebene verfehlt, dem Strukturalismus per se auf Seiten der „objektivistischen“ Theorien zuzuordnen, da er diesbezüglich grundsätzlich keine genauere Positionierung vornimmt, als dass für ihn die Verbindung von einzelnen Aspekten relevant ist, dass dieses „strukturierte Ganze“ tatsächliche Voraussetzung ist. Über die Beschaffenheit dieses Ganzen kann dabei auf einer erkenntnistheoretischen Ebene nichts ausgesagt werden. Ohne die Annahme einer Einheit von Subjekt und Objekt lässt sich über

---

<sup>116</sup> Vgl. S. 37

<sup>117</sup> Dies kann im weiteren Sinne für die verbreitete Stoßrichtung französischer Philosophie im 20. Jahrhundert überhaupt gesagt werden. Sie kämpft mit dem cartesianischen Dualismus, es bleibt der Satz des Descartes jedoch Bezugspunkt auch bzw. besonders dort, wo die Cartesische Philosophie bekämpft wird. Und in dem Ziel, Descartes sei zu bekämpfen, sind sich Berson, Sartre, die Strukturalisten, Deleuze, Foucault, Levinas, Lyotard einig. Der Kampf spielt sich jedoch nicht außerhalb, sondern innerhalb des Cartesischen Territoriums ab; er geht nicht so sehr gegen Descartes, sondern um die aktuellste Version von Descartes. Zum Cartesischen Territorium gehörte ursprünglich auch der Zweifel, das Außerkraftsetzen der Annahme, daß es Wirklichkeit außer mir gebe, gar der Tatsache, daß ich einen Leib habe [...] (Taureck, 1988, S. 12)

deren Beziehung nichts sagen, es muss prinzipiell eine absolute Kontingenz als Basis des Denkens akzeptiert werden.<sup>118</sup> Von dieser Grundposition ausgehend kann nun eher die Subjektseite oder die Objektseite akzentuiert werden, wie auch Robert Kurz aus einer angewandten Perspektive feststellte.

So ist ein „Strukturalismus“ eigentlich von beiden Seiten her denkbar, nur mit jeweils entgegengesetzten Ausgangspunkten und mit unterschiedlicher ideologischer Konnotation. Was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „Strukturalismus“ firmiert, ist teilweise sogar handlungstheoretisch vermittelt, nur eben mit dem Umschlag in die ontologisierende Bestimmung, dass intentionales Handeln „stets“ und seinerseits „gesetzmäßig“ von verobjektivierten Strukturen (die meist mit Institutionen gleich gesetzt werden) bestimmt wird. [...] Ob nämlich die verobjektivierte Struktur nach physikalischen oder biologischen Mustern als Apriori vorausgesetzt wird und das intentionale Handeln daraus abgeleitet oder ob genau umgekehrt das intentionale Handeln im Sinne einer spezifisch menschlichen Seinsweise als Apriori vorausgesetzt und die verobjektivierte Struktur ihrerseits daraus abgeleitet wird – in beiden Fällen bleibt die historische Form-Konstitution der kapitalistischen Moderne in ontologisches Dunkel gehüllt und außerhalb der Kritik. (Kurz, 2007, S. 41)

Diese Entscheidung ist folglich mehr eine pragmatische, bei Althusser „politische“, nicht eine erkenntnistheoretisch begründete – denn das „Einfrieren“ des Widerspruchs zwischen Subjekt und Objekt in der bloßen Feststellung seiner Existenz *überhaupt* ermöglicht letztlich keine neue Erkenntnis, ist als solches im Sinne eines kritisch-realistischen (und marxistischen) Wahrheitsbegriffs<sup>119</sup> kein irgendwie zweckmäßiges Unterfangen. Die fundamentale Auflösung des Widerspruchs als Dualismus, der zu einer Einheit hinstrebt, und damit die Ersetzung der Dialektik durch den Begriff der „Überdeterminiertheit“, läuft somit letztlich auch auf die Notwendigkeit der gänzlichen Ablehnung der materialistischen Dialektik Marxscher Prägung hinaus.

Zu sich kam jene Unvereinbarkeit beim späten Althusser im „aleatorischen Materialismus“.

Ein Begriffspaar erscheint aber in diesem Zusammenhang immer wieder als problematisch: die Dialektik und die Überdeterminierung. Der späte Althusser erkennt die Unvereinbarkeit der beiden Begriffe. Die Überdeterminierung steht für einen Eingriff des Aleatorischen, des Singulären und der Konjunktur, die den Charakter einer conjuncture, einer Begegnung hat. Der Begriff der Dialektik beruht per definitionem auf einer teleologischen Entwicklungsstruktur. (Larise, 2006, S. 118)

Die völlige Absage an eine teleologischen Entwicklungsstruktur bedeutet letztlich auch die Ablehnung der gesetzten Notwendigkeit eines irgendwie gefassten *a priori* der bzw. in der gesell-

---

<sup>118</sup> Vgl. 2.2.8

<sup>119</sup> Vgl. 2.2.7

schaftlichen Bewegung. Während die Dialektik eben diese Bewegung, die Vermittlung von Subjekt und Objekt, als letzte (wenn auch begrifflich per se unbestimmt bleibende) „Substanz“<sup>120</sup>, als transzendente Standpunktsetzung, anerkennt und daraus zwingend die Untersuchung der Richtung, welche die gesellschaftliche Entwicklung einschlägt, deduziert, verwirft der aleatorische Materialismus diese Möglichkeit vollständig. Tatsächlich sind Wahrheitsaussagen so beliebig geworfen wie ein Würfelwurf:

Die aléa ist folgerichtig: eine aléa, die kein Würfelwurf (coup de dés) jemals erfolgreich beseitigen wird (der Würfelwurf, der niemals den Zufall abschaffen wird). [...] Jenseits der Dialektik determiniert der Würfelwurf das Sein nur insofern, als er es als negatives Sein, als Mangel, ausfindig macht. In diesem Spiel ist es nicht die Determination, die zuerst kommt, sondern der einfache Würfelwurf (jet du dé). Der Wurf ist eine aléa – die Determination ist aleatorisch, nicht dialektisch, und wenn der Wurf das Sein determiniert, dann macht er das nur als Mangel an Vorbestimmtheit, Zielgerichtetheit und Fixierung. Die Determination ist das Unbestimmte: "Wurf", um es mit dem Sein bei Heidegger in Zusammenhang zu bringen, oder das Öffnen der Leere. Was innerhalb dieser Leere eröffnet wird, sind die unendlichen Möglichkeiten des dekonstruktiven Eingreifens in die Unbeweglichkeit des Realen, in die herrschende Ideologie, und gleichzeitig die unendlichen Möglichkeiten revolutionärer Praxis, von der Definition Epikurs über die "permanente Revolution" bis hin zum Maoismus. (Negri, 1996)

Dass der „strukturelle Marxismus“, insbesondere die Staats- und Ideologietheorie, vor dieser aleatorischen Wende ausformuliert wurde, ist naheliegend, wird hier doch noch eine *inhaltliche* Aussage über Gesellschaftlichkeit getätigt – die Unterordnung unter den dogmatischen Marxismus gebietet diesen „formellen Materialismus“. Er ist jedoch bereits mehr Alibi als Programm, denn auf einer tiefen ontologischen Ebene ist die Althusser'sche Marxrezeption längst nicht mehr mit Marx vermittelbar.

Das Verständnis von Gesellschaft bei Althusser ist deshalb schizophren: die widersprüchliche Gesamtstruktur ließe eigentlich keine Erkenntnispraxis zu. Tatsächlich ist Gesellschaft ja stets ideologische, es gibt diesbezüglich kein „außen“:

Doch die große Tücke der Ideologie besteht darin, dass sie sich jedem Selbstbewusstsein entzieht. Je stärker ein Subjekt ideologisch geprägt ist, desto freier denkt es, dass es ist. Diese Eigenschaft bringt die Ideologie in die Nähe des freudschen Unbewussten. Die Mechanismen des Unbewussten

---

<sup>120</sup> Das „Problem“ des klassischen Marxismus der ArbeiterInnenbewegung war, dass dieser die rein transzendente (und negativ-kritisch gefasste) Substantialität der Dialektik in eine gesellschaftsimmanente verwandelte. Die ArbeiterInnenklasse wurde zum Subjekt und die Bourgeoisie zum Objekt, die dialektische Aufhebung war sinngemäß die Diktatur des Proletariats. Das wichtigste Moment einer kritisch-dialektischen Sicht auf Gesellschaft ging dabei notwendig verloren: Die substantielle Positionierung *innerhalb* der gesellschaftlichen Totalität verhindert stets deren einfache, „positive“ dialektische Aufhebung.

bestimmen unser Bewusstsein, das mit rationalen Kategorien operiert, obwohl es selber völlig irrational handelt. Daher ist es auch nicht richtig, die Ideologie als „falsches Bewusstsein“ zu definieren, wie es für die frühen Marxisten üblich war. Es bedeutet weiter, dass die Ideologie, ebenso wie eine Neurose, durch die rationalen Kategorien nicht beseitigt werden. Der Mensch ist per definitionem ein ideologisches Wesen, ein *zoon ideologicon*. Diese Tatsache unterminiert nachhaltig die These über die Unantastbarkeit der Wissenschaft, auf welcher Althusser trotzdem nach wie vor besteht. (Larise, 2006, S. 135)

Wie Larise feststellt, ist mit diesem Ideologiebegriff letztlich keine Wissenschaft zu machen, prinzipiell wird jede mögliche Aussage als ideologische selbstreferentiell und somit (mit Perspektive auf Emanzipation also einem Externum) hinfällig.

Es bedarf aber auch hier der Möglichkeit, Aussagen zu machen<sup>121</sup>. Althusser selbst hebt – mit Bachelard – sogar die besondere Rolle von Wissenschaft als Praxis hervor. Er macht es sich diesbezüglich jedoch leicht, indem er Wissenschaft und Sprache schlicht außerhalb der Ideologie, der Gesellschaft positioniert.

Dass es um einen begrenzten Begriff geht, wird anhand von zwei Wirklichkeitsbereichen veranschaulicht, deren Existenz nach Althusser im Begriff der Gesellschaft nicht berücksichtigt sind: die wissenschaftlichen Theorien und die Sprache. (Manshot, 1983, S. 100)

Insofern ist die Althusserische Fixierung auf die Strukturebene, dem „Gebäude“ im Sinne des Basis-Überbau-Schemas, in dem die Subjekte tendenziell zu Funktionsträgern werden, seiner spezifischen marxistischen Praxis geschuldet, nicht der wissenschaftstheoretischen Fundierung. Gleichzeitig ist in seiner identitätslogischen Weltsicht die „politische“ Wissenschaft, jene der KP, auch unumstößlich richtig. Bar eines externen Wahrheitsbegriffes ist jene willkürliche Bestimmung auch folgelogisch: Was politisch „richtig“ ist, muss auch wissenschaftlich sein. Er bezweckt in seiner wissenschaftstheoretischen Doppelbewegung, dem Einfrieren der Subjekt-Objektproblematik in einer Zuspitzung beider wissenschaftstheoretischen Extrempositionen zweierlei: Mit dem wissenschaftlichen Dogmatismus der Vorstellung einer nicht ideologischen Wissenschaft rettet er die eigenen, orthodox parteimarxistischen Vorstellungen von marxistischer Wissenschaft, während er gleichzeitig „Wissenschaft“ als solche schützt, weil er sie dem Standpunkt der ArbeiterInnenbewegung unterstellt.

Die Konsequenz ist also eine „idealistische materialistische Dialektik“, die überhaupt keine ist und der die Eigenschaften „idealistisch“ wie „materialistisch“ in zwiespältiger Art und Weise zukommen.

---

<sup>121</sup> Umso mehr, als Althusser ja selbst sogar aktiver Marxist ist und sich der KPF verpflichtet fühlt.

Von Materialismus kann deshalb die Rede sein, da der Ausgangspunkt der Theorie, jene „deskriptive Vorstufe“<sup>122</sup>, die er in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* so gekonnt hinter sich lässt, marxistische Konzepte beinhaltet. Als „Grundlage“ seines epistemologischen Bruchs bleibt also eine mehr oder minder „materialistische“ Theorie, ein Substrat der „Substanz“ Gesellschaft erhalten.<sup>123</sup>

Im Kontext des Marxismus ist dieser Materialismus insofern auch ein Idealismus, als er sich von der Möglichkeit einer tatsächlichen materialistischen Basis, einem wesenhaften Begriff von Kapitalismus im Sinne des „automatischen Subjekts“ (Marx) distanziert.

In dieser Folge ist die Relevanz von Sprache als Konsequenz der erkenntnistheoretischen Unmöglichkeit einer „materialistischen Dialektik“, die jegliche Vorstellung einer Einheit von Widersprüchen (qua Ignoranz gegenüber der Fragestellung überhaupt) aufgeben will, zu verstehen. Sprache wird zur anthropologischen Konstante, der Mensch zum „Sprachwesen“ (Lacan).

Wie bereits angedeutet läuft diese Position auf einen spezifischen Fall der epistemic fallacy, die linguistic fallacy, hinaus. Sprache wird zum einzigen und letzten möglichen positiven Absolutum. Sprache kann nun zwar als abstrakteste Form sozialer Interaktion gelten, und hat insofern – vermittelt der transitiven Dimension – einen enormen Einfluss auf Gesellschaft. Gleichzeitig geht in ihr jedoch niemals jegliches Soziales auf. Die Prozessualität des Sozialen kulminiert zwar in (aktualen) Sprachmustern, dem berühmten Dualismus von Signifikat und Signifikant; dieser ist jedoch gleichzeitig ohne eine *externen* Bestimmung des sozialen Prozesses völlig belanglos und würde auf einen absoluten Nihilismus hinauslaufen.

Dieser Nihilismus ist nun bei der Althusser'schen inhaltlichen Konzeption von Wissenschaft – sofern von solcher gesprochen werden kann – allemal nicht vorzufinden: Althusser macht vielfach klare Aussagen, im Falle der marxistischen Passagen auch über ein klar definiertes Etwas.

Die strukturalistische Vorstellung von Repräsentation in der Linguistik wird so – versehen mit dem „marxistischen Materialismus“, der objektiven Gesetztheit von Wissenschaft und der Ideologietheorie – in die (traditionell idealistische) Sphäre der Kultur- und Sprachwissenschaften eingewoben. Dementsprechend kann von einem materialistischen, marxistischen Einfluss auf idea-

---

<sup>122</sup> Vgl. S. 35

<sup>123</sup> Der Poststrukturalismus zeichnet sich genau durch die Distanzierung von diesem materialistischen Erbe ab. Dieser Weg war bei Althusser selbst bereits vorgegeben.

listische Theorien ausgegangen werden<sup>124</sup> und umgekehrt von idealistischen, anti-realistischen Einfluss auf den Marxismus.

Diese doppelte Einschreibung, die gleichzeitige Gestalt als Idealismus (im Sinne der Akzentuierung der menschlichen Erkenntnisposition und Subjektivität) und Materialismus (verstanden als der Ableitung subjektiver Positionen aus einem strukturellen, objektiven Außen) unter völlig fehlender Vermittlung der beiden Pole, ist freilich selbst eine zutiefst widersprüchliche. Sie kann mit dem Kritischen Realismus der langen Traditionslinie der *ontological monovalence* zugeordnet werden. Gewissermaßen ist sie ein Kulminationspunkt der modernen Philosophiegeschichte, da sie alle Extreme in einem Punkt zusammenführt: Beim Versuch der Überwindung der epistemischen Schwachstellen (Althusser's Versuch einer neuen Erkenntnistheorie) und der ontologischen Probleme (der Kritik des positivistischen Essentialismus) der klassischen Theorien schafft sie bloß eine extremere Form beider. In ihrem wissenschaftlichen Dogmatismus ist sie Opfer der ontic fallacy und in ihrem „epistemologischen“ (Begriffs-)Strukturalismus verfällt sie der epistemic fallacy.

Der Widerspruch des strukturalen Marxismus kann erst aufgehoben werden, wenn die beiden Seiten selbst dialektisch in Beziehung zueinander gesetzt werden. Sinngemäß sind die Kategorien Idealismus und Materialismus auch leere, wenn sie nicht in ihrer wechselseitigen Bezogenheit verstanden werden. Darum ist der Marxsche *dialektische* Materialismus begrifflich auch nicht vergleichbar mit all dem was sonst unter dem Namen Materialismus firmiert: Er postuliert, dass genau jener Prozess der Wechselwirkung – nämlich Gesellschaft als Wesensbegriff – die Synthese der beiden Pole darstellt. Erst derartig formuliert stellt sich die Frage nach dem Huhn oder dem Ei nicht mehr, nur eine solche transzendental-dialektische Argumentation lässt es zu, sinnvoll beide Pole zu verknüpfen.

Erst wenn das je gesellschaftlich Subjektive und Objektive selbst „kontextualisiert“ kritisiert werden kann, macht die Rede von Beidem Sinn. Auch dann erst kann aus dem Verständnis der Totalität „Kapitalismus“ partiell jeweils Position ergriffen werden, können (marxistische) Standpunkt-politik und Objektivität miteinander verbunden werden.<sup>125</sup> Robert Kurz entwickelt dies theorie-immanent ähnlich an Hand der Frage nach der (Kritik der) humanistischen Subjektemphase:

---

<sup>124</sup> Dass dieser „materialistische Einschlag“ im Poststrukturalismus als logische Konsequenz der ontologischen Kontingenz endgültig aufgelöst wurde, ist jedoch bezeichnend für die Richtung, die bereits bei Althusser vorgegeben war.

<sup>125</sup> Es muss hier jedenfalls erwähnt werden, dass der klassische Marxismus der ArbeiterInnenbewegung auch in seinen fortschrittlicheren Gestalten diese bei Marx prinzipiell angelegte ontologische Möglichkeit nicht oder kaum umzusetzen wusste, demzufolge weder dem Standpunkt noch der Objektivität der Gesellschaftlichkeit gerecht wurden.

Die Subjektkritik führt hier nicht zur kategorialen Kritik an der Fetisch-Konstitution, sondern im Gegenteil wiederum zur strikten Affirmation der "Objektivität" verselbstständigter Strukturprozesse, die von handelnden Individuen, Gruppen und Klassen nur „vollzogen“ werden; lediglich „befreit“ von der Geschichtsmetaphysik. Es handelt sich also um eine reduzierte, „schwache“ Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, die alle „humanistische“ Subjekt-Emphase nur äußerlich kritisiert, ohne den inneren Zusammenhang und die polare Identität von Subjekt-Form und fetischistischer Objektivierung zu erhellen. (Kurz, 2007, S. 67)

Bei Althusser gehen die Begriffe „Wissenschaft“ und „Politik“ in seinem Konzept „marxistischer Praxis“ auf. Diese Vermengung begründet sich erkenntnistheoretisch und ist wiederum selbst der Unbestimmbarkeit auf erkenntnistheoretischer Ebene geschuldet. Sie führt so letztlich zu einem neuen, im Gegensatz zum klassischen Vulgärmarxismus nicht mehr lebenspraktisch, sondern wissenschaftstheoretisch fundierten Dogmatismus. Theorieimmanent kann also von einer neuen Orthodoxie gesprochen werden, die zwar auf einer anderen Ebene, jedoch ähnlich ideologisch wirkt. Für den Marxismus als politische Bewegung bedeutet dies – gewissermaßen ironischer Weise, denn genau das wollte Althusser ja verhindern – den Tod tatsächlicher politischer Praxis, insofern sie ihrem letzten Grundanspruch gemäß noch auf die Umwälzung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse abzielen will.

### **3.3 (Wissenschaftstheoretische) Konsequenzen für den Neomarxismus**

Althusser verdeutlicht sehr gut, wie wichtig wissenschaftstheoretische Fragestellungen für Politik sind, wie sie die Möglichkeit von Gesellschaftskritik stark bestimmen. Althusser's strukturelle Kausalität ist so – trotz ihres großen (impliziten) Einflusses und ihrer (in neuer Gestalt) weiter andauernden Beliebtheit – zu tiefst problematisch für (marxistische) kritische Theorie.

Mit der Feststellung dieses „dead ends“ bei bzw. um Althusser<sup>126</sup> ist allerdings nicht gesagt, dass spätere Theorien, welche sich in dieser oder jener Form auf ihn berufen, nicht wieder partiell zu einem klassisch cartesianischen oder auch dialektischen Schema<sup>127</sup> zurückkehren können.

Es geht hier darum, einen ontologischen Bruch in der Marxrezeption mit Althusser festzumachen.

Ganz im Sinne des Paradigmenwechsels (Thomas Kuhn) wird der diskursive Möglichkeitsspiel-

---

<sup>126</sup> Es sind hier nicht nur der Philosoph Althusser und sein direkter Einfluss gemeint, vielmehr muss von einem „Phänomen Althusser“ ausgegangen werden. Demgemäß interessiert das eigentliche Werk nicht nur als solches und in seiner direkten Rezeption, sondern viel weitergehend auch als Repräsentant einer breiten Tendenz in der und für die es steht.

<sup>127</sup> Ersteres ist naheliegender Weise öfter der Fall.

raum durch diesen Bruch verändert. Anders als beim klassischen Paradigmenwechsel jedoch wird mit Althusser nicht nur eine einförmige neue „Schule“ begründet.

Vielmehr eröffnet er durch seine ontologische Positionierung – auch wenn ihm das wohl nie bewusst war – den Raum für völlig konträre Entwicklungen, die bloß vage mit seinen „praktischen“ wie „wissenschaftlichen“ Aussagen vermittelt sein müssen.

Gleichzeitig schränkt der Althusser'sche ontologische Bruch im Kontext einer materialistischen Gesellschaftstheorie aber die Denkmöglichkeiten insofern ein, als das Verbot aller (transzendenten) Philosophie festgeschrieben wird:

Thus this position, which is distinct from pragmatism, radically excludes all questions about the 'possibility of knowledge', i.e., all transcendental philosophies. Affirming that the fact of practice envelops all questions as to the legitimacy [droit] of knowledge, it rejects any philosophical reflection that purports to arrive at the truth, the truth of this fact included, by seeking a de jure foundation [un fondement de droit] for knowledge beyond this fact. At this level, rigorous reflection, in conformity with the truth it seeks to attain, can by itself do no more than articulate the reality of the practice that engenders truth. (Althusser, 1953)

Dass kritische Wissenschaft angesichts heute möglicher Wissensproduktion jedoch transzendent argumentieren muss, wurde im Verweis auf den Kritischen Realismus herausgearbeitet. Innermarxistisch bleibt zu insistieren, dass Kritik logisch ein Verständnis von Totalität bedingt, welches wiederum nur dialektisch zu erschließen ist.

Sinnvoll ist es also, zwei Argumentationsebenen zu vertreten, um dem grundlegenden Problem marxistischer Theorie wie auch aller kritischen Sozialwissenschaft als solcher beizukommen. Einerseits muss die innerwissenschaftliche, formallogische Auseinandersetzung mit der „Objektivität der Verhältnisse“ durch eine kritische, marxistisch fundierte Gesellschaftstheorie inspiriert werden; dies ist angesichts der herrschenden Verhältnisse am besten in Form des Kritischen Realismus möglich. Andererseits muss die marxistische Theorie für transzendentallogische Interpretationen ihrer selbst offen bleiben – nicht nur aus rein darstellungspraktischer Perspektive gegenüber dem orthodoxen Wissenschaftsbetrieb, sondern auch im Lichte einer ständigen erkenntnistheoretischen Selbstreflexivität.

Dies kann analog zur innermarxistischen Debatte der Konstitutionsproblematik mit den Notwendigkeiten der materiellen Gesetztheit von Erkenntnis begründet werden.

Seine [des Erkenntnisprozesses; Anm. Ejf] marxistische Analyse muß nach dem hier Entwickelten auf zwei logischen Ebenen stattfinden: auf der konstitutiven und der kognitiven. Dadurch daß, Kantisch gesprochen, die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erkenntnis nicht rein geistig sind, sondern reale Existenzbedingungen gesamtgesellschaftlicher Praxis, fallen sie auch

nicht mit den (sinnlichen, intellektuellen *und atheoretischen*) Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zusammen. [Herv. i. Org.] (Schmidt, 1970, S. 12)

Die Annahme einer konstitutiven, gesamtgesellschaftlichen Praxis läuft auf nichts anderes als die Einführung einer nicht nominalistischen ontologischen Ebene hinaus. Nachdem der Prozess dieser Setzung gesellschaftsimmanent ist, muss dieses konstitutive ontologische Wesen mit der kognitiven Auseinandersetzung *in den* Verhältnissen vermittelt sein. Hierfür eignet sich der Kritische Realismus als System einer Ordnung von (Möglichkeiten der) Erkenntnis überhaupt. Die Setzung jenes transzendentalen Rahmens bedarf dann jedoch selbst einer ständigen dialektischen Aktualisierung.

Die »konkreten Zustände« und »bestehenden Verhältnisse«, an denen Marx zufolge die »wahre Theorie« zu entwickeln ist, werden also nur in dem Maße *objektiv* erfaßt, wie sie als historische Produkte durchschaut werden. Die Frage nach der Art des Objekt-Bezugs, von der wir, an das Hegelsche Erbe in Marx anknüpfend, ausgingen, verweist gerade, wenn sie materialistisch gestellt wird, auf die [...] Konstitutionsfrage; und diese wiederum auf den Objekt-Bezug der begrifflichen Konstitution insgesamt. [Herv. i. Org.] (Schmidt, 1970, S. 13)

Kritischer Realismus und kritische marxistische Theorie stehen so verstanden in einem dialektischen Verhältnis der gegenseitigen Ableitung.

Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses ist jedoch einer marxistischen Theoriebildung, die auf anti-ontologischen und anti-dialektischen Positionen verharrt, vollkommen verschlossen. Dies muss als wichtige Erkenntnis bei der Betrachtung des weiteren Werdegangs der Neomarxismen mitgedacht werden.

Für den folgenden Vergleich der einzelnen neomarxistischen Ansätze ist also von einer eindeutigen wissenschaftstheoretischen Spaltung durch das Phänomen Althusser auszugehen. Diese wirkt ungemein fundamental, wenn dies auch oft nicht an der „Oberflächenstruktur“ der Theorien – insbesondere ihren Analysen auf der Mesoebene und ihrer Rückbezüglichkeit auf Marx selbst – augenscheinlich wird.

Wie und wo diese Risse entstehen, mithin die wissenschaftstheoretischen Divergenzen auftreten, soll in Folge mit dem Kritischen Realismus an beiden Strängen vergleichend verdeutlicht werden.

### **3.4 Kritisch-dialektische Tradition**

Die in Folge beschriebene Tradition neomarxistischen Denkens ist normatives Maß des nachstehenden Vergleichs, stellt gemäß den bisher vertretenen Thesen die „Gegenseite“ im Sinne eines „ontologischen Bruchs“ zu der auf Althusser beruhenden Tendenz dar.

Einerseits ermöglicht sie die dialektische Erfassung dessen, was Kapitalismus substantiell ausmacht, kann ihn als emergente Totalität verstehen. Andererseits eröffnet sie prinzipiell den Anschluss an den Kritischen Realismus, da sie die gesellschaftliche „Möglichkeit der Erkenntnis“ im Sinne des transzendentalen Arguments fundiert.

Die kritisch-dialektische Tradition ist in ihrer (wissenschaftstheoretischen) Grundgestalt zwar keineswegs ungebrochen oder inhaltlich geschlossen; noch weniger tritt sie heute als historisch formierte Tradition auf. Ich denke, dass dies jedoch eher an den herrschenden Verhältnissen (in der universitären und intellektuellen Landschaft) liegt, als an dem theoretischen Gerüst. Vielmehr wären die Bauteile längst vorhanden, um die konsistente Konstruktion einer holistischen Gesellschaftstheorie auf der Höhe der Zeit anzugehen. Ansatzweise sehe ich dieses Unternehmen in der Wert-Abspaltungskritik manifestiert, der jedoch momentan noch die theoretische Breite und Durchsetzung fehlt, um ein solches Bauwerk zu vollenden.

Für diese Arbeit ist es jedoch zuerst sinnvoll, die Fundamente zu sondieren, und zu diesem Zweck ist ein historischer wie inhaltlicher Rückgriff nötig, an dessen Anfang die Kritische Theorie der Frankfurter Schule steht.

### **3.4.1 Die Frankfurter Schule**

Die Kritische Theorie um Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse und weitere ist nicht nur eine der wichtigsten Proponentinnen des westlichen Marxismus, sondern unterscheidet sich auch von den anderen aufgezählten durch einige markante Eigenheiten. Insbesondere bricht sie auf spezielle und umfassendere Weise mit dem klassischen Marxismus.

Erstens ist dieser Bruch methodisch-erkenntnistheoretisch. Über Adornos starke Hegelrezeption wurde die Dialektik als eigenständige (negative) Methode der Gesellschaftskritik neu erschlossen. Dies implizierte notwendig die Vorstellung von einer gesellschaftlichen Totalität, welcher der einzelnen wissenschaftlichen Analyse vorgelagert ist.

Die Erfahrung jener dem Individuum und seinem Bewußtsein vorgeordneten Objektivität ist die der Einheit der total vergesellschafteten Gesellschaft. (Adorno, 2003b, S. 309)

Die bisher erarbeiteten Vorstellungen von Dialektik sind also weitestgehend mit jenen identisch, die auch die Kritische Theorie<sup>128</sup> bestimmte. Damit stellte sie einen gewissen Höhepunkt der bisherigen gesellschaftstheoretischen Theoriebildung dar, was sie auch als erste befähigte, über

---

<sup>128</sup> Tatsächlich gab es selbstverständlich nicht „die“ Kritische Theorie. Allerdings handelt es sich beim explizierten Verständnis von negativer Dialektik um den „ideellen Durchschnitt“, den erkenntnistheoretischen „common sense“ in seiner ausformulierten Form, wie er bei Adornos spätem Werk zu finden ist.

Marx hinausgehend die „Dialektik der Aufklärung“ als solche zu fassen<sup>129</sup>. Insbesondere auf Seiten der Theoretisierung der modernen Subjektform bzw. deren Kritik in Gestalt der Aufklärungskritik war die Kritische Theorie (auch für die Wertkritik) wegweisend. Allerdings wurde die Herrschaftslogik der Moderne bzw. ihre Erkenntnisform nicht rückbezogen auf die polit-ökonomische Konstitution der Gesellschaft. Vielmehr entwickelte sich das allgemein-philosophische Theoriegebäude auf Basis der Marxschen Grundkategorien eher in eine Theorie der Kultur und des Individuums, also der symbolischen und individuellen Seiten der „total vergesellschafteten“ Gesellschaft. Dabei wurde stark auf die Psychoanalyse (z.B. Erich Fromm), aber auch empirische Methoden<sup>130</sup> zurückgegriffen. An dieser Perspektive ist nun nichts auszusetzen, im Gegenteil stellt sie einen essentiellen Teil der Untersuchung der herrschenden Verhältnisse dar, ohne welchen die Theoretisierung der Totalität, wie sie heute möglich erscheint, nicht gedacht werden könnte. Allerdings muss eine solche Herangehensweise ihren eigenen dialektischen Ansprüchen genügen, also Totalität auch in ihren konstitutiven Mechanismen, nicht nur deren ideologischen oder kulturell-symbolischen Gestalten, erschließen. Dabei führt bekanntlich kein Weg an der Kritik der Politischen Ökonomie vorbei.

In diesem zweiten Punkt, der ökonomisch-materiellen inhaltlichen Aufladung der Theorie ist der Bruch mit der ArbeiterInnenbewegung zwar insofern eklatant, als nicht mehr von einer reinen Ausbeutungstheorie ausgegangen wird, welche die fehlende klassenspezifische Verteilungsgerechtigkeit im Kapitalismus moralisch anprangert. In der Kritischen Theorie wird die Klassenkampflogik jedoch nur durch eine ebenso moralische Entfremungskritik ersetzt, die bloß aus einer anderen Perspektive immanent-ideologisch historisierend wirkt. Die hängt auch einfach damit zusammen, dass die Kritik der Politischen Ökonomie von Vertretern wie Adorno oder Horkheimer, die vor allem der späteren Frankfurter Schule<sup>131</sup> die signifikante Prägung gaben, nur ungenügend beachtet wurde. Adorno z.B. bezog sich auf das *Kapital* vor allem soziologisch, indem er von einzelnen Akten (wie sie in der Darstellung des *Kapitals* vorkommen) ausgeht.

Denn die Arbeitskraft hat, wenn sie zur Ware gemacht wird, für den Eigentümer der Produktionsmittel einen einzigartigen Gebrauchswert, nämlich den, daß sie mehr Wert produzieren kann, als

---

<sup>129</sup> Dass dabei Auslassung und Verkürzungen zu bemängeln sind sei angemerkt. Insbesondere fehlende Historizität und eine unzureichende Vermittlung mit der Subjektform lassen das, was eigentlich der Moderne (als kapitalistische und somit historische) anzukreiden wäre, in einem „überhistorischen“ Aufklärungsbegriff aufgehen. Vgl. (Trenkle, 2002)

<sup>130</sup> Wenn diese der Kritischen Theorie auch in ihrem amerikanischen Exil bis zu einem gewissen Grad „aufgenötigt“ wurden. Vgl. (Adorno, 2003c)

<sup>131</sup> Hiermit ist die Entwicklung nach der Schließung des Frankfurter Instituts durch die Nazis 1933 und insbesondere der Re-Etablierung nach dem zweiten Weltkrieg gemeint. Einige Theoreme, wie jenes des Staatskapitalismus Vgl. (Pollock, 1975), wurden fallengelassen und dafür die Beschäftigung mit dem (Post-)Faschismus forciert.

notwendig ist, um sie als Arbeitskraft des Produzierenden wieder herzustellen. Das bedeutet: Ihr Gebrauchswert ist größer als ihr Tauschwert, den der Arbeiter in Gestalt des Lohnes erhält. Darin liegt nach Adorno das Geheimnis des Tausches, der in der bürgerlichen Gesellschaft zugleich formal gerecht und material ungerecht ist. (Schweppenhäuser, 2005, S. 74)

Eine derartige Fixierung auf den Tauschwert, die ihn als zentrales „Problem“ des Kapitalismus ausmacht, wurde jedoch schon von Marx selbst kritisiert. In seiner Kritik an Proudhon<sup>132</sup> und dessen Arbeitswerttheorie wird eine ahistorische und idealistische Interpretation des Verhältnisses von Gebrauchs- und Tauschwert herausgearbeitet, die in anderer Gestalt auch für Adornos Position prägend zu sein scheint: Bei der dialektischen Herangehensweise wird nicht vom realen gesellschaftlichen Prozess „Kapitalismus“ und dessen logischer Kategorien ausgegangen, sondern die Kategorien werden als solche mit einander assoziiert. Gebrauchswert und Tauschwert werden in einer aktuellen Beziehung zu einander verstanden, die ontologischen Bedingungen dafür – nämlich Wertform, Geld, Kapital als aufsteigende Widersprüche der kapitalistischen Totalität – werden nicht vorweggenommen. Dieser atomistischen Perspektive hat sich Marx vehement entgegen gestellt, z.B. durch seine Polemik gegen die „Robinsonaden“ der klassischen politischen Ökonomen wie Adam Smith sie vertrat:

Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse **dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise**, der Warenproduktion. [Herv. Ejf] (Marx, MEW 23, 1975, S. 90)

Die dialektische Logik der Warenproduktion lässt sich also nicht allein im (vermeintlich ahistorischen) Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Tauschwert erschließen. Erst die gesamte systematische Kritik des warenproduzierenden Systems lässt die Keimform Ware in ihren Bestimmungen endgültig verständlich werden.

In der „klassischen“ Kritischen Theorie trat die genaue Beschäftigung mit der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie hinter deren eher „intuitive“ Anwendung bzw. Anwendbarkeit zurück. Mit der akzentuierten Übernahme Hegelscher Konzepte (und Marx-Lesarten) war es zwar möglich zentrale phänomenologische Wesensarten des Kapitalismus in seinem aktuellen Entwicklungsstadium auszumachen. Davon zeugen die Positivismusdebatte, die Kritik an der Kulturindustrie, die Kunsttheorie und die allgemeinen Ausführungen über das Individuum in der Spätmoderne. Die polit-ökonomische Seite der Entwicklungstendenzen aber, sowie deren immanente

---

<sup>132</sup> Vgl. (Marx, MEW 4)

Logik, konnten von der Frankfurter Schule nur ungenügend oder falsch erschlossen werden<sup>133</sup> – obwohl sie mit Marx eigentlich auf diese aufbaute.

Mit dem kritischen Realismus kann all jenes als ungenügende Fähigkeit zur Meta-Reflexivität verstanden werden: die wissenschaftstheoretischen Erwägungen gingen – bei aller erkenntnistheoretischen Breite der negativen Dialektik – nicht so weit, dass eine unabhängige Sphäre des Ontologischen als Denkmodell der kausal wirksamen Mechanismen vorausging, als Prämisse für die Möglichkeit (moderner) Wissenschaftlichkeit auch im Betrieb der Frankfurter Schule selbst in Erwägung gezogen wurde. In gewisser Weise handelt es sich also um eine Inkonsequenz der Kritischen Theorie, da sie selbst ja den Stellenwert von wissenschaftlicher Forschung und Methodik durchaus zu würdigen wusste, sich aber gleichzeitig gegen das „Identitätsdenken“ des modernen positivistischen Wissenschaftsbetriebs wehrte. Dasselbe Paradoxon trifft die Negative Dialektik selbst, da sie zwar Identitätsdenken negativ, mit Perspektive auf die Totalität kritisiert, aber gerade hierin selbst wiederum ein Kausalitätsschema – nämlich jenes der dialektischen Aufhebung auf Ebene der Gesellschaft für sich – einfließen lässt:

Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. [...] Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität. (Adorno, 2003b, S. 149)

Die Annahme dieses Prinzips als letzte ontologische Setzung fordert nämlich eigentlich eine konsequent positive wie negative Methode, die zwar positive Setzung betreibt (letztlich die für Wissenschaft notwendige Subjekt/Objekt-Dichotomie), sich aber gleichzeitig deren negativer Bezogenheit auf die sie erschaffende gesellschaftliche Totalität (und deren Logik) gewahr bleibt. Dies alleine schon deshalb, da sie im negatorischen Bezug auf die Totalität den positiven Moment der Setzung eines Normativen, der Aufhebung der Gesellschaftlichkeit (als fetischistische) impliziert, diese Positivität quasi als Spiegelung der herrschenden Identitätslogik notwendig ist. Wenn die Kritik der Identitätslogik im Raum einer rein negativen Dialektik steht und an der Tauschlogik als solche anknüpft, gibt sie jedoch vorschnell Antwort auf die schwierige Frage der ontologischen Mechanismen – die Kritik der Politischen Ökonomie ist deshalb nicht umsonst auch ein umfassend wissenschaftliches Unterfangen, das selbst dem hier inhärenten „Identifikationsprinzip“ unterliegen muss. Die negative Dialektik der Frankfurter Schule unterwirft sich dabei allzu ein-

---

<sup>133</sup> Als prominentestes Beispiel hierfür sei erneut auf das Staatskapitalismustheorem verwiesen, dessen Möglichkeit (und nicht nur historische Widerlegung) alleine bereits von einem fundamentalen Missverständnis der Marxschen Kapitalismuskritik zeugen: ein Kapitalismus ohne marktförmiger Konkurrenz kann langfristig nicht funktionieren, die (politische) Erscheinungsform des Kapitalismus kann dessen (wertförmig-dynamischem) Wesen nicht widersprechen. Vgl. (Postone & Brick, 1982)

fach einer gesellschaftlichen Ontologie, die sich ihrer epistemologischen Relativität nicht bewusst ist.

Denn auch kritische Theorie muss an ihrem Fundament beständig weiterarbeiten, es insbesondere mit der Phänomenologie der je herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu vermitteln trachten. Dies scheiterte in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule an der Marx-Rezeption, die entsprechend dem letztlich wissenschaftsfeindlichen Schematismus der Negativen Dialektik rudimentär blieb.

### **3.4.2 Neue Marx-Lektüre**

Dieser Widerspruch in der Kritischen Theorie war freilich zu eklatant, um „unentdeckt“ zu bleiben. AutorInnen, die der Adorno und Horkheimer nachfolgenden Generation (der Kritischen Theorie) entstammten, beschäftigten sich daher sehr intensiv mit den Fragen der Werttheorie. Insbesondere Helmut Reichelt mit seiner Arbeit über die logische Struktur des Kapitals (Reichelt, 2001) und Hans-Georg Backhaus mit der Erschließung des dialektischen Zugangs bei und um Marx (Backhaus, 1997) trugen zu dieser selbst so benannten „Neuen Marx-Lektüre“ (Backhaus, 1997, S. 9) bei.

Vor allem ging es dabei um eine Neuinterpretation der Marxschen Methodik bzw. deren Gegenstand. Expliziter als in der ersten Generation der Kritischen Theorie um Adorno und Horkheimer (Backhaus, 1997, S. 30) sollte das Kapital neu gelesen werden – und zwar in Abkehr vom Traditionsmarxismus, aber auch den vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Paradigmen (Kirchhoff, Meyer, Pahl, Heckel, & Engemann, 2004, S. 7f). Die Beziehung zwischen der gesellschaftlichen Objektivität des Paares Staat/Ökonomie und dem Individuum sollte – mit Hegel und Adorno – als dialektische betrachtet werden, wobei die Rolle der objektive[n] Gedankenformen (Marx, MEW 23, S. 90) zit. n. (Backhaus, 1997, S. 18) hervorgehoben wurde: die gesellschaftliche Struktur ist – qua Geldform – immer schon in den Handlungen der Menschen inkludiert; dementsprechend kann auch die Erfahrung dieser Gesellschaftlichkeit immer erst von diesem Standpunkt aus möglich sein, muss folglich auf die kapitalistische Totalität bezogen sein und dialektisch vorgehen:

Wenn Marx es auch nie so deutlich expliziert, so darf man doch unterstellen, daß er unter der dialektischen Methode nicht eine Verfahrensweise von überzeitlicher Geltung verstand, sondern weit mehr eine Methode, die so gut oder so schlecht ist, wie die Gesellschaft, der sie entspricht. Geltung hat sie nur dort, wo sich ein Allgemeines auf Kosten des Individuellen durchsetzt. (Reichelt, 2001, S. 91)

Ein wesentlicher Verdienst der Neuen Marx-Lektüre ist es also, die Dialektik als Methode neu entdeckt und weiterentwickelt zu haben – prinzipiell sollte sie gemäß ihrem Anspruch eine über

das *Kapital* hinausgehende Anwendung ermöglichen<sup>134</sup> (Kirchhoff, Meyer, Pahl, Heckel, & Engemann, 2004, S. 14f). Vor allem wurde aber zuerst auf Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Kritik der Politischen Ökonomie hingewiesen. Als zentrales Manko der Marxschen Darstellung wird die mangelnd ausgeführte dialektische Einheit von Geld- und Werttheorie festgestellt (Backhaus, 1997, S. 43f): Es würde zu wenig deutlich gemacht werden, wie dringend die Wert- und Geldform miteinander zu verknüpfen sind, daher werde auch die besondere Relevanz der Wertformanalyse für das Verständnis der (dialektischen) Methode des Kapitals unterschätzt. Dies führe zu Verwirrungen wie der Annahme einer prämonetären Werttheorie (in Folge auch der Möglichkeit einer „historischen Lesart“ des Kapitals), sowie – bei den philosophischeren, „hegelmarxistischen“ Auslegungen – zu einer einfachen Ableitung der phänomenologischen Formen aus dem vermeintlichen Wesen und umgekehrt der ungenügenden Rückbeziehung der Erscheinungsformen auf das Wesen der Gesellschaft (Backhaus, 1997, S. 44).

Diese Problematik drängt nun offensichtlich zur Frage des Fetischismus, denn dieser ist es, der die gesellschaftliche Synthesis, mithin die Vermittlung von Wesen und Erscheinung, Wert und Geld ermöglicht. Hier liegt der zweite wichtige (inhaltliche) Bezugspunkt für die (Re-) Konzeptualisierung einer kritisch-dialektischen Gesellschaftstheorie – der Fetisch wird in seiner ganzen Tragweite und Relevanz für die Möglichkeit von Wissenschaft erkannt:

Das Thema meiner Arbeiten ist im Grunde immer nur eines: das Problem des Fetischismus. Es stellt sich dreifach dar: als das der Gegenständlichkeit des ökonomischen Gegenstandes, dann als das Problem seiner widersprüchlichen Struktur, d. h. als das Problem von Einheit und Differenz und schließlich als das seiner Analyse auf der Grundlage nichtempirischer Theorien. (Backhaus, 1997, S. 34)

Für die Neue Marx-Lektüre ist es also die Wertformanalyse, die den Fetisch überhaupt erst verständlich macht. Dies trifft nun zwar für die Darstellung im *Kapital* zu, stellt jedoch gleichzeitig eine gewisse (ökonomische) Einschränkung der Fetisch-Problematik dar, impliziert es doch gewissermaßen auch, dass der Fetischismus nur dergestalt auftritt und nicht als generelles Konstituens der Gesellschaft auch auf andere Bereiche anzuwenden wäre.<sup>135</sup> Dies stellt eine wesentliche Schwachstelle dar oder ist zumindest als verengende Schranke am Weg zu einer „nichtempirischen“ Gesellschaftstheorie über Marx hinaus zu betrachten.

---

<sup>134</sup> Dieser Anspruch blieb jedoch mE weitestgehend uneingelöst, wie die AutorInnen eingeschränkt auch selbst zugeben. (Kirchhoff, Meyer, Pahl, Heckel, & Engemann, 2004, S. 24ff)

<sup>135</sup> Die Subjekt/Objekt-Relation wird deshalb hinsichtlich der Subjektseite von der Neuen Marx-Lektüre auch immer rein abstrakt problematisiert, und nicht, wie in der Wert-Abspaltungskritik, auch substantiell. Eine Theorie der Abspaltung bzw. des Geschlechterfetischismus ist ihr dementsprechend unzugänglich. Vgl. 3.4.4.1.; 3.4.4.2

Historisch entwickelte sich die Neuen Marx-Lektüre in den 1960er Jahren ausgehend vom Positivismusstreit, in welchem die Methodenfrage durch Adorno explizit gestellt wurde, wobei auch einige (vage) Verweise auf die Kritik der Politischen Ökonomie anklangen. Als weitere wichtige Quelle ist Alfred Schmidts Arbeit *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (Schmidt, 1978) heranzuziehen, da hier eine fundierte Kritik der Engels'schen „Naturdialektik“ geliefert wurde. Auf dieser aufbauend wurde die Dialektik als gesellschaftstheoretische Methode der allgemein-konstitutiven Formkritik ausgehend von der Wertformanalyse (re-)formuliert.

Während der 1970er-Jahre erfuhr diese Herangehensweise relativ breite (akademische) Rezeption, wobei insbesondere die Frage nach der Ableitbarkeit politischer Faktoren aus dem Kapitalverhältnis zu erwähnen ist – sie ging ein in jene Diskussion, die als „deutsche Staatsableitungsdebatte“ ideengeschichtliche Karriere machte.

Im Zuge der akademischen Theoriebildung und im Konflikt mit diskurstheoretisch inspirierten Ansätzen in den Sozialwissenschaften (insbesondere der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas) kam es jedoch zu einer Abflachung des dialektisch methodischen Kerns, der erst in den 1980ern eine weitergehende Restauration – unter anderem durch die spätere Krisis-Gruppe – erfahren sollte (Kirchhoff, Meyer, Pahl, Heckel, & Engemann, 2004, S. 16f).

Eine starke Berücksichtigung fand der Ansatz auch in Michael Heinrichs Ausarbeitung einer monetären Werttheorie, insbesondere in seiner Dissertation von 1991 *Die Wissenschaft vom Wert* (Heinrich, 2003). Er ging jedoch insofern von den älteren Ansätzen ab, als er abstrakte Arbeit als Geltungsverhältnis versteht und den Wert so wesentlich auf ein Abstraktionsprodukt reduziert; so spricht er den Kategorien eigentlich ihre dialektische Konnotation ab. Obwohl Backhaus und Reichelt diese Entwicklung bis zu einem gewissen Grad würdigen – insbesondere, da sie die Problematik der Kategorienentwicklung neu beleuchtete und so der von Backhaus aufgestellten These des „Versteckens der Methode“ neuen Stoff lieferte – sehen sie durchaus weiterhin die Bedeutung des Topos Dialektik:

Marx operiert im Kapital mit einem Konzept von Geltung, das zwar terminologisch nicht zu übersehen ist [...] aber er erläutert diesen an Hegels wesenslogische Konzeption der setzenden und äußeren Reflexion anknüpfenden Gedanken nur indirekt und durch versteckte Hinweise und Beispiel. Erst in diesem Kontext scheint eine befriedigende Thematisierung der „Wertabstraktion“ – als Einheit von Geltung und Sein – möglich zu sein. (Reichelt, 2001, S. 17)

Diese Einheit ist eine dialektische und verweist auch auf die Notwendigkeit der Weiterentwicklung der Kategorien der Kritik der Politischen Ökonomie aus sich heraus. Reichelt will in diesem Zusammenhang auf Basis der Grundlagenkritik mit Marx der modernen soziologische Theorie neue Stimuli geben und so zu einer Überwindung des Struktur und Handlungsproblems beitragen

(Kirchhoff, Meyer, Pahl, Heckel, & Engemann, 2004, S. 24f) (Reichelt, 2008, S. 171ff), mithin das Subjekt/Objekt-Verhältnis, welches in den Sozialwissenschaften immer noch – bzw. sogar immer mehr – einseitig behandelt wird, dialektisch reproblematisieren.

Dass jedoch ähnliches bereits im Projekt der *fundamentalen Wertkritik* verwirklicht wurde bzw. wird, ist für Reichelt offensichtlich nicht einsichtig. Mitunter spielt hier auch das Spannungsfeld zwischen akademischem Betrieb bzw. disziplinär-wissenschaftlichem Denken und unabhängiger Theorieproduktion eine Rolle. Diese Problematik besteht zwar auch umgekehrt, da sich AutorInnen der Wert-Abspaltungskritik<sup>136</sup> ebenfalls kaum (noch) explizit auf die Neue Marx-Lektüre beziehen – wiewohl sie ihr viel zu verdanken haben; die Berührungsängste scheinen jedoch von Seiten der akademisierten Werttheorie stärker zu sein, da die AutorInnen der Neuen Marx-Lektüre praktisch gar nicht auf Weiterentwicklung der fundamentalen Wertkritik, wie beispielsweise das Abspaltungstheorem, eingehen. Insofern verbleiben sie doch im Bann einer geistreichen und fundierten akademisierten Marxologie, die es aber kaum wagt bzw. zu Stande bringt, Marx in einer kritischen Gesellschaftstheorie mit sich selbst zu transzendieren.

Das die *fundamentale Wertkritik* hierzu einen kategorialen Fortschritt darstellt soll deren Darstellung im nächsten Abschnitt erweisen.

### **3.4.3 Die fundamentale Wertkritik**

#### **3.4.3.1 Einführendes**

Die als Wertkritik firmierende Strömung entwickelte sich ab Mitte der 1980er Jahre an unterschiedlichen Orten in ähnlicher Weise. In Deutschland war hierfür vor allem der Umkreis der Theoriezeitschrift *Marxistische Kritik* von Bedeutung. Dieses unabhängige Theorieprojekt wurde später zur *Krisis*, welche sich wiederum spaltete und heute auch in der Zeitschrift *Exit!* fortlebt. In den USA ist ein sehr ähnlicher Bezugspunkt das Werk von Moishe Postone, der insbesondere mit *Time, Labor and Social Domination* (Postone, 1993) ein umfassendes Standardwerk vorlegte. Zum weiteren Kreis der Wertkritik kann auch Jean-Marie Vincent<sup>137</sup> in Frankreich und bis zu einem gewissen Grad auch die aus einem anderen ideengeschichtlichen Zusammenhang kommende „*monetäre Werttheorie*“ Michael Heinrich<sup>138</sup> gezählt werden.

---

<sup>136</sup> Vgl. 3.4.4.2

<sup>137</sup> Vgl. z.B. (Vincent, 2001)

<sup>138</sup> Diese Einordnung macht deshalb (begrenzt) Sinn, weil er die Perspektive der Neuen Marx-Lektüre in seinem Einführungsbuch zur Kritik der Politischen Ökonomie (Heinrich, 2004) pluralisiert und vereinfacht in ganz neuer und für Gesellschaftskritik anschlussfähigeren Gestalt zu präsentieren wusste.

Allen Strömungen ist gemein, dass sie mit dem Selbstverständnis einer „Retheoretisierung“ des Marxismus auftraten und die Rolle der Werttheorie sowie einer auf ihr basierenden Kritik des Fetischismus für das Verständnis der kapitalistischen Gesellschaft hervorhoben.

Ihre weitere Ausbildung ist jedoch inhomogen. In dieser Arbeit gehe ich weiterführend vor allem von der Position der *Krisis/Exit* aus, wobei etwaige Ambivalenzen aufgezeigt werden sollen.

Im Zuge der Entwicklungen der Krisis wurde aus der grundlegenden Wertkritik zuerst eine sehr umfassende Krisentheorie herausgearbeitet, die *qualitativ*, und nicht bloß quantitativ im Wertverhältnis fundiert war.<sup>139</sup> Während zu Anfang (in der Frühphase der *Marxistischen Kritik*) die ArbeiterInnenklasse als emanzipatives Subjekt intakt blieb, entwickelte sich über die Kritik des Werts die Arbeitskritik und konsequenterweise eine Kritik am „Klassenkampffetisch“<sup>140</sup>. Weitergehend wurden die Modernisierungsmythen wie Demokratie und Politik thematisiert. Auf einer letzten Stufe, die wiederum in der Entwicklungslinie selbst einen Bruch provozierte, wurde Subjekt- und Abspaltungskritik als feministischer Einwurf in die ursprünglich androzentrische Theoriebildung eingebracht, was eine endgültige Abkehr vom Marxismus im engeren Sinne darstellte. In diesem Verständnis weist Marx' Werk also in sich bereits über sich hinaus.

Vorerst soll hier jedoch die Genese der „innermarxistischen“ Wertkritik theoriegeschichtlich kurz angerissen werden.

Die nun folgende Einführung in die Grundbegriffe der Wertkritik versteht sich auch als eine Einführung in Teile der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie selbst – denn der Begriff Wertkritik bezieht sich auf einige Passagen im *Kapital*, in denen die grundlegenden *Kategorien* des Kapitalismus (nicht notwendigerweise deren gesamter darstellungslogischer Zusammenhang) präsentiert werden. Im Wesentlichen dreht es sich um die Begriffe *Ware*, *Arbeit*, *Wert*, *Geld* und *Kapital* und somit die korrespondierenden Abschnitte eins und zwei des Werkes. (Marx, MEW 23, S. 49-192).

Diese werden in ihrer Rezeption durch die Wertkritik nachvollzogen, es soll also die spezifisch neue Interpretation Marx' herausgestrichen werden. Eine tatsächliche umfassende Darstellung

---

<sup>139</sup> Hier kann nicht weiter auf die Krisentheorie eingegangen werden, da dieses Thema zu komplex und immer noch nicht befriedigend abgeschlossen dargestellt ist: Sowohl für meine eigene theoretische Aneignung als auch für die Wert-Abspaltungskritik selbst ist sie weitgehend *work in progress* – auch deshalb könnte sie hier kaum zusammenfassend dargestellt werden. Soviel sei gesagt, die qualitative Krisentheorie versucht die Krise an Arbeit als Substanz des Kapitals festzumachen: Es geht also nicht um die empirisch wahrnehmbare, in Zahlen gegossene Oberflächenstruktur der Weltwirtschaft, sondern um die Wert generierende Instanz selbst, die sich ihre eigene Grundlage wesensmäßig untergräbt. Die Schwierigkeit dabei ist die unmittelbare (prognostische) Verknüpfung von Empirie und vorausgesetzten ontologischen Mechanismen bzw. Tendenzen.

<sup>140</sup> Vgl. (Kurz & Lohoff, 1989)

kann hier allerdings nicht erwartet werden – notwendig werden also Leerstellen und Ungenauigkeiten auch hinsichtlich der hier ausgeführten Teile des *Kapital* vorzufinden sein, für die ich auf die Primärquellen verweise.

### **3.4.3.2 Ware und Wert**

Der Beginn des Kapitals ist die Bestimmung der Doppelnatur der Ware. Diese hat Gebrauchswert und Tauschwert. Während der Gebrauchswert als Beschreibung der konkreten Nützlichkeit einer Ware (vorerst) ihr eigen zu sein scheint, ist der Tauschwert auf eine andere Ware bezogen, geht von einem sozialen System aus, das den Waren gleichförmig Wert zumisst. Denn Tausch geht stets von einer Quantifizierung aus, einer Darstellung im abstrakten Maß, während die Nützlichkeit (*per se*) eine qualitative Bestimmung ist.<sup>141</sup> Wird jedoch gefragt, wie Dinge überhaupt zu Waren werden können, welche Umstände zum eigentlich alles andere als intuitiven Schluss führen, dass eine alltägliche Sache für uns ebenso selbstverständlich, wie sie physisch-materielle Eigenschaften hat, auch Tauschwert *besitzt*, so stellt sich sofort die Frage nach der gesellschaftlichen Genese der Waren. Denn damit einem Etwas Tauschwert zukommt, muss es sich stets in einem anderen ausdrücken.

Ware A drückt sich in Ware B aus, B wird *äquivalent* zu A und umgekehrt. Diese Äquivalenz erscheint zuerst sehr einleuchtend, ist auf den zweiten Blick jedoch nicht so einfach zu erklären. Denn sie kann in keiner Weise den getauschten Dingen selbst zukommen. Es gibt keinerlei natürliche Mechanismen, die Äquivalenz derart herstellen. Es handelt sich also vielmehr um eine genuin soziale Leistung: durch menschliche Tätigkeit wird Äquivalenz bestimmt und der Tauschwert den Dingen eingeschrieben. Dass Dingen Tauschwert zukommt, macht allerdings nur Sinn, wenn sie auch getauscht werden. Dies ist nicht rein tautologisch zu verstehen, sondern mit Hinblick auf die gesellschaftliche Interaktion: denn wenn sich Ware A nicht immer gegen Ware B tauschen würde, käme dieser Tauschwert insofern nicht zu sich, würde der Ware nicht ankleben, da er mit jedem Akt der Interaktion aufträte und sofort wieder erlöschte. A und B wären demnach als Bezeichnungen redundant. Tausch würde in dieser Sozietät keine Rolle spielen. Beginnt er jedoch wirkmächtig zu werden, muss sich auch eine Dynamik durchsetzen, welche die einzelnen Tauschakte homogenisiert, den Spiegel, den sich die Waren vorhalten, *regelmäßig* erscheinen lässt. Denn sonst würde sich niemand auf diese Form der materiellen Sicherung verlassen, sie würde so nie eine relevante Rolle in der Reproduktion der Menschen annehmen.

---

<sup>141</sup> Diese Zweiteilung stellt bereits den fundamentalen Unterschied zur herrschenden ökonomischen Lehre, der Nutzentheorie des Werts, dar, welche Tausch schlicht als ontologische Kategorie setzt und nur noch vom Nutzen ausgeht.

Aus dem Gebrauchswert der Dinge entspringt also bereits die Abstraktion von diesem; um konkreten, stofflichen Nutzen zu erlangen, muss von ihm abgegangen werden, Nutzen als *Gedankenkonzept* sui generis angewandt werden. Dieses Konzept findet in der Quantifizierung seine manifeste Form – durch die Einführung der Menge  $x$  der Ware A, die gegen die Menge  $y$  der Ware B zu tauschen ist, lässt sich die Konstanz der getauschten Gebrauchswerte herstellen, da sie sich – in ihrer denklogischen Form – quasi selbst reflektieren, aus sich als bloße vernakuläre Selbstverständlichkeit heraustreten und in einer Relation erscheinen. In dieser Quantifizierung ist jedoch auch bereits notwendig das Abgehen vom konkreten, sinnlichen und nicht abstrahierten Gebrauchsgegenstand eingeschrieben.

Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert. (Marx, MEW 23, S. 52)

Denn die Frage nach dem *Wieviel* im Tausch setzt eine Substanz voraus, die beide Tauschwerte vereint. Diese Substanz nun, die Zusammenkunft von Quantifizierung und ihrem Ausdruck in der Ware selbst, ist der Wert.

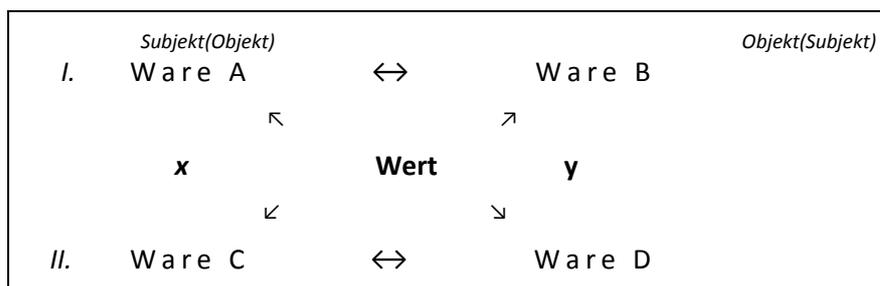


Abbildung 6: Dialektik der Wertform

Der Wert setzt also Gebrauchswert und Tauschwert gleichermaßen voraus bzw. produziert sie und ist deshalb nicht einfach mit dem Tauschwert gleich zusetzen, wiewohl der Tausch erst ihn selbst ermöglicht. Tatsächlich ist der Wert die einzig mögliche Variante, wie der Tauschwert – gesellschaftlich relevant – auftreten kann:

Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und „Wert“. Sie stellt sich dar als dies Doppelte, **was sie ist**, sobald ihr Wert eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwertes, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. [Herv. Ejf] (Marx, MEW 23, S. 75)

Nachdem er jedoch existiert, kommt ihm – quasi substanzialistisch – auch eine konkrete Gegenständlichkeit, eine adäquate Naturalform zu, wobei diese Form hinsichtlich des Tausches bloß

Bezug für den Wert ist, während es an der gesellschaftlichen Oberfläche genau umgekehrt erscheint, also der konkrete Nutzen, von dem ja im Tausch abstrahiert wird, als Zweck des Tausches betrachtet wird. Wert ist also sowohl gesellschaftlich als auch dinglich-substanziell – dies ist seine in (physischer) Materialität fußende Dialektik zwischen reiner Denkleistung und materiell-dinglicher Tauschhandlung.

Wenn der Wert nun weder im Geist noch in der Handlung des Tausches selbst entspringt, stellt sich die Frage, was ihn nun eigentlich zu Tage bringt.

### 3.4.3.3 Arbeit

Marx' Antwort ist, dass es bestimmte menschliche Tätigkeit – Arbeit – ist, welche den Dingen Wert zukommen lasse. Er steht damit zwar in der Tradition der Arbeitswertlehre der klassischen politischen Ökonomie, aber ist insofern kein „Vertreter“ derselben<sup>142</sup>, als er sie auf ihrer eigenen gesellschaftlichen Basis kritisiert und so die Zweideutigkeit der Kategorien aufzeigt<sup>143</sup>: Denn es ist nicht menschliche Tätigkeit als Verausgabung von „Hirn, Muskel, Nerv“ (Marx, MEW 23, S. 58) *per se*, die Wert schafft, sondern nur *Arbeit* als Vereinigung von Arbeit im physiologischen Sinn und „gleich gemachter“ menschlicher Arbeit – also die historisch spezifische, kapitalistische Arbeit –, welche hierzu fähig ist. (Marx, MEW 23, S. 61)<sup>144</sup>

Denn ebenso wie der Tauschwert von einer konkreten Eigenschaft des Produkts abstrahiert, muss dies nun auch für Arbeit gelten. Folgelogisch ist von *abstrakter Arbeit* zu sprechen, welche für die Bestimmung des Tauschwertes einer Sache verantwortlich ist. Das Ziel dieser Vereinheitlichung ist nun wiederum die Produktion von Wert. Arbeit kann als *Substanz* des Werts verstanden werden; Gleichzeitig ist eine konkrete Tätigkeit jedoch auch nur dann Arbeit, wenn sie im Tausch geltend gemacht wird. Ihr Doppelcharakter ist ähnlich zu interpretieren wie jener des Wertes: In einer herausgegriffenen, atomisiert betrachteten Arbeitssituation kann gar nicht bestimmt werden, was nun abstrakte Arbeit ist und was „nur“ konkrete<sup>145</sup> – diese Bestimmungen

---

<sup>142</sup> Vgl. (Heinrich, 2004, S. 42ff)

<sup>143</sup> Nicht ohne Grund bezieht sich auch Roy Bhaskar in seiner Ideologiekritik auf Arbeit als mystifizierende Form (Bhaskar, 1998, S. 52) – wenn er an der genannten Stelle wohl auch nicht gesamte Tragweite dieser Problematik nachvollziehen konnte oder wollte. Analog zur wissenschaftlichen Produktion als solcher, die der epistemic fallacy unterliegt, ist auch die Betrachtung der Arbeit in den bürgerlichen Wirtschaftswissenschaften (bzw. der Politischen Ökonomie und gewissen Teilen der heterodoxen Ökonomie – denn die herrschende Grenznutzenlehre dringt zu diesen Fragestellungen nicht einmal mehr durch) von einer ähnlich reduktionistischen Denkbewegung geprägt: Es wird nicht gefragt, welcher gesellschaftlicher Mechanismus für die Entstehung relevant ist, sondern nur, wie die *einzelne* Tätigkeit zum einzelnen Wert wird.

<sup>144</sup> Die Problematik des so (von Marx) gefassten Arbeitsbegriffs wird unter 3.4.4 behandelt.

<sup>145</sup> Michael Heinrich tut dies, wenn er von abstrakter Arbeit als „Geltungsverhältnis“ spricht. Während er beim Wert anscheinend noch einsieht, dass dieser als Abstraktion des Tauschwertes nur im Bezug auf eine tauschende Gesellschaft Sinn macht und trotzdem den Dingen zukommt (Heinrich, 2004, S. 39), so will er dies für Arbeit nicht mehr

machen erst mit Bezug auf Arbeitskraft als solche, als *gesellschaftliche Kategorie überhaupt*, Sinn.

Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werten der Warenwelt darstellt, gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. (Marx, MEW 23, S. 53)

In diesem Sinne ist es auch nie die einzelne Arbeit, die den Wert bestimmt, sondern die „gesellschaftliche Durchschnitts-Arbeitskraft“ (Marx, MEW 23, S. 53), die in der einzelnen Tätigkeit zu sich kommt. Wichtig ist es also auch, die Arbeit als historisch singuläre und bestimmte Erscheinung des Kapitalismus zu verstehen und so ihre *spezifische* gesellschaftliche Relevanz hervorzuheben. Wie und wie stark diese Relevanz akzentuiert ist, stellt einen klaren Konfliktpunkt in der Wertkritik dar; dieser ist wesentlich bereits in frühen, für die Wertkritik prägenden<sup>146</sup>, werttheoretischen Arbeiten angelegt. Der Konflikt handelt zwar einerseits scheinbare Spitzfindigkeiten aus, betrifft aber andererseits in vieler Hinsicht sehr fundamentale Probleme in der Gestaltung der (weiterführenden) Gesellschaftskritik<sup>147</sup>. Vor allem in Frage steht die Realabstraktion und ihre Tragweite für die weitere Kritik der Politischen Ökonomie – wie sehr ist die Abstraktion real und wie sehr ist die Realität abstrakt?

Wird diese Frage umfassend im Sinne des Totalitätsgedankens beantwortet, so ist auch Arbeit als solche zu kritisieren. Dies steht im Gegensatz zum Traditionsmarxismus, der sie – empiristisch-aktual verkürzt – in ihrer Gebrauchswert schaffenden Seite hochhielt und (so) nur als Mehrwert produzierende, die „Ausbeutung“ bedingende, kritisierte<sup>148</sup>. Sie steht auch im klaren Gegensatz zu einer positiv-wissenschaftlichen Perspektive, welche Kritik und Analyse nicht ontologisch

---

gelten lassen – abstrakte Arbeit könne nicht wie konkrete Arbeit „verausgabt“ werden (Heinrich, 2004, S. 46). Hier macht sich selbst eine gewisse quantifizierende Tendenz breit, die beim Wert sofort nach dessen Größe fragt. Diese ist jedoch nur in ihrer Erscheinung als Preis tatsächlich messbar und von Relevanz. Auf der Ebene des Werts als gesellschaftlichem Mechanismus ist die Frage nach der Wertgröße von logischer, nicht empirischer Bedeutung. (Vgl. auch 3.5.2.2) Auf dieser logisch-dialektischen Ebene kann auch Arbeit verausgabt werden – nämlich in der Dialektik von Einzelhandlung und gesellschaftlicher Gesamtstruktur.

<sup>146</sup> Ein zentraler Bezugspunkt ist hier z.B. Isaak Rubin (Rubin, 1973).

<sup>147</sup> Hierzu verweise ich auf den Konflikt zwischen der von Michael Heinrich vertretenen Position (Heinrich, 2003, S. 208ff); (Heinrich, 1994) und jener um Robert Kurz (Kurz, 1987) und/oder Norbert Trenkle (Trenkle & Kurz, 1999). Insbesondere für die Krisentheorie, aber auch für die Möglichkeit und Gestaltung einer über die Wertverwertung hinausgehenden (und trotzdem in ihr fußenden) Gesellschaftstheorie hat diese Debatte weiterführende Bedeutung.

<sup>148</sup> In dieser Arbeit mag der Eindruck vermittelt werden, dass der beschriebene „Traditionsmarxismus“ längst überholt sei. Diese Positionen sind aber – auch nach dem Ende des Realsozialismus und einer namhaften ArbeiterInnenbewegung im kapitalistischen Westen – (in leicht veränderter Form) noch immer vorzufinden. Einerseits bei diversen trotzkistisch inspirierten Gruppierungen, andererseits aber durchaus auch im Milieu der inzwischen ohne Organisation dastehenden Rest-Linken. Vgl. z.B. (Schlosser, 2004)

trennscharf zu separieren vermag.<sup>149</sup> Arbeit ist also als solche, als genuine Form des Kapitalismus zu verwerfen. Sie kann nicht in ihrer „natürlichen“ Seite gerettet werden, weil auch diese – wie der Gebrauchswert für den Tauschwert – essentiell mit der abstrakten Gestalt verwoben ist. Die realabstrakte Aufhebung beider, konkreter und abstrakter Arbeit, manifestiert sich im Überbegriff Arbeit, der den Tätigkeiten im Kapitalismus wie auch der Reflexion über sie ebenso inneohnt wie der Wert den Dingen<sup>150</sup>. Insofern befindet sich Arbeit in *dieser Gesellschaft* auch *tatsächlich* in der Ware, die Gegenständlichkeit ist eine nicht nur sprichwörtliche, sondern reale, und Verausgabung von konkreter Arbeit ist gesamtgesellschaftlich immer auch Verausgabung von abstrakter Arbeit. Die Frage nach einer spezifischen Arbeitssituation, mithin deren Wert bildenden Beschaffenheit, stellt sich auf dieser Ebene nicht und ist um einiges schwieriger zu erörtern.<sup>151</sup>

#### **3.4.3.4 Geld und Kapital**

Nachdem die fundamentale Wertkritik die besondere Bedeutung der Arbeit in der Kritik der Politischen Ökonomie hervorhebt und in eine logische Reihe mit dem Wert stellt, sieht sie ebenso konsequent die Notwendigkeit der Folgerung des Geldes und des Kapitals aus der Wertform (und umkehrt deren Existenz als Bedingung für letztere).

Das Geld geht gemäß dem logisch-dialektischen Verständnis sehr unmittelbar aus der Wertform hervor, da Wert als absolut quantifizierende und gleichzeitig mit eigener Qualität versehene Kategorie nicht einfach im Raum stehen bleiben kann, als dingliche Eigenschaft nicht ohne tatsächlicher Materialität auskommt. Diese materiell existente Kategorie, die *eigentliche* Gegenständlichkeit des Werts, als jeder Ware zukommendes und trotzdem außer ihr stehendes Etwas, ist das Geld. Es nimmt in sich als real existierende allgemeine Äquivalentform die stofflich-physische Gestalt der Geldware an, die – abgesondert von allen anderen Waren, aber trotzdem ebenfalls Ware – zur „Königsware“ und somit zur Gesellschaft an ihrer Oberflächenstruktur be-

---

<sup>149</sup> Dieser Vorwurf ist Michael Heinrich teilweise zu machen, der die althusserianische Wissenschaftsform mit den (dialektisch inspirierten) *Inhalten* der Neuen Marx Lektüre zu vermengen scheint.

<sup>150</sup> Eine derartige Kritik der Arbeit ist bei Marx selbst jedoch auch nicht bzw. nur ansatzweise angelegt. Bei ihm erscheint Arbeit teilweise auch als überhistorische Kategorie. Insofern ist er selbst zu kritisieren, in weiterer Folge auch für die darauf aufbauende affirmative Geschichtslogik der Klassenkämpfe als Standpunktkämpfe für die Arbeit. Diese werden jedoch im *Kapital* kaum angeführt, ebenso wie der Geschichtsdeterminismus, was diese Ambiguität eher auf die Ebene des Marxschen Gesamtwerks, denn der hier besprochenen Kritik der Politischen Ökonomie, rücken lässt.

<sup>151</sup> Es ist hier zwischen der dialektischen Kritik der Logik des Kapitalismus und dessen rein soziologischer Analyse zu unterscheiden. Beides ist bei Marx im *Kapital*, wie bereits erwähnt, vermischt. Natürlich hat dies auch mit der Methodik selbst zu tun, die ja ohne Teile, die auch bloß als Analyse auftreten könnten, nicht auskäme. Eine völlige Trennschärfe ist also nicht möglich. Allerdings ist der Versuch dieser Trennung anstrebenswert, wenn die tatsächlichen Mechanismen der Gesellschaft zusammenhängend dargestellt werden sollen.

stimmenden Instanz wird. Geld unterscheidet sich so von allen anderen Waren kategorial und ist ihrer Gattung gleichzeitig Teil, ist selbst Ware. Dass uns diese eigentlich obskure Relationalität der Waren zu sich und aus sich heraus im Alltag als Selbstverständlichkeit erscheint, ja absolute, sich als natürlich gerierende Dominanz hat, ist einerseits symptomatisch für die Gesellschaft, andererseits aber auch bei der kritischen Darstellung zu beachten. Marx hatte deshalb auch der Ableitung der Geldform aus der Wertform in der Wertformanalyse besondere Bedeutung zugemessen.

Jedermann weiß, auch wenn er sonst nichts weiß, dass die Waren eine mit den bunten Naturalformen ihrer Gebrauchswerte höchst frappant kontrastierende, gemeinsame Wertform besitzen – die Geldform. Hier gilt es jedoch zu leisten, was von der bürgerlichen Ökonomie nicht einmal versucht ward, nämlich die Genesis dieser Geldform nachzuweisen. (Marx, MEW 23, S. 62)

In dieser Darstellung der Genesis wird versucht, die aufeinander aufbauende Dialektik in ihren einzelnen formallogischen Schritten darzustellen. Dabei wird eigentlich die allgemeine Wertform vorausgesetzt und bis hin zur einfachen Wertform (die dem einfachen Warentausch zugehörig ist, also eigentlich Tauschwert meint) rückbezogen, um von ihr ausgehen zu können. Die aufsteigende Darstellung lässt nun wiederum verstehen, wieso diese allgemeine Äquivalentform, der Wert als gesellschaftlich durchgesetzter Mechanismus, eigentlich nötig ist. Aus der allgemeinen Äquivalentform ist die Geldform insofern recht einfach abzuleiten, als die Ausschließung aller anderen Waren in der Verallgemeinerung ihrer Gültigkeit – analog zum Wert selbst, der ebenso natürlich mit der Ware verbunden ist – einer stofflich materiellen Repräsentanz bedarf.<sup>152</sup> Erst an dieser Stelle können die *Geldfunktionen* (Wertmaß, Zirkulationsmittel, wirkliches Geld) und die *einfache Zirkulation* von Ware und Geld erklärt werden.<sup>153</sup> Insbesondere die letzte Funktion des Geldes als *wirkliches Geld* ist für die weitere Darstellung von Bedeutung. Denn sie ist nicht nur dritte Funktion, sondern *gleichzeitig* auch die Einheit von erster und zweiter, Wertmaß und Zirkulationsmittel, als solches die selbständige Gestalt des Werts, die in ihrer Selbstständigkeit bereits auf die weitere Bewegung zum Kapital verweist.

Diese Verwandlung von Geld in Kapital nun stellt eine jener Stellen dar, wo sich die Problematik der dialektischen Darstellung erneut sehr virulent offenbart. Nicht nur, weil es nicht ganz leicht zu verstehen ist, warum oder wie aus Geld plötzlich Kapital wird, sondern auch, da es sich um die

---

<sup>152</sup> Diese *logische Notwendigkeit* bestreitet Michael Heinrichs *Monetäre Werttheorie*, da sie die Bildung der Geldware den „Handlungen der Warenbesitzer“ zuschlägt, und diese von der formalen Ableitung zu unterscheiden wäre. (Heinrich, 2004, S. 60)

<sup>153</sup> Die bürgerliche Ökonomie setzt mit ihrer Betrachtung des Geldes üblicherweise erst hier an.

zentrale, weil die Gesellschaft als solche bestimmende Kulmination der Kritik der Politischen Ökonomie handelt: schließlich macht das Kapital ja den Kapitalismus aus, unterscheidet ihn von anderen Gesellschaften. Insofern hat dieser Abschnitt auch eine wichtige ideologiekritische Bedeutung: Verkürzte bzw. falsche Kapitalismusanalysen denken oft eine Marktwirtschaft ohne (Finanz-)Kapital oder wollen Geld schlicht durch eine neue, andere Form der „Tauschwährung“ ersetzen, um dem Kapitalverhältnis beizukommen.<sup>154</sup>

Mit Marx lässt sich zeigen, dass all dies zu verwerfen ist, da in der Geldform als durchgesetzte allgemeine Äquivalentform bereits die Kapitalform angelegt ist.

Sehn wir ab vom stofflichen Inhalt der Warenzirkulation [...], so finden wir als sein letztes Produkt Geld. Dies letzte Produkt der Warenzirkulation ist die erste Erscheinungsform des Kapitals. (Marx, MEW 23, S. 161)

Wie kommt dies? Betrachtet eins die ursprüngliche Gestalt der Warenzirkulation, so lässt sich der Tausch von einer (stofflichen) Ware<sup>155</sup> gegen eine andere in dieser bekannten Formel festmachen:



**Abbildung 7: Einfache Waren-Zirkulation**

Dieser Prozess hat am Anfang und Ende einen vermeintlich konkreten „Nutzen“ für die Tauschenden, zwei qualitativ unterschiedliche Gebrauchswerte werden transferiert. Auf den ersten Blick ist dies banal. Geld erscheint in seiner Funktion als bloßes Zirkulationsmittel, und an diesem Punkt – der gleichzeitig auch die „Oberfläche“ der generativen Mechanismen darstellt, also den Alltagserfahrungen entspricht – könnte durchaus argumentiert werden, dass Geld hier eine rein funktionale Rolle spielt und dies durch bewusste Entscheidung der Handelnden ja auch weiter

<sup>154</sup> Diese verkürzten Kritiken sind zwar anfällig für spezifischer ideologische Überformungen, welche historisch vor allem antisemitisch gewendet waren, sind jedoch nicht – wie dies von mancher Seite unterstellt wird (Grigat, 2007, S. 282ff) – konstitutiv oder gar notwendig derartig gestaltet. Jener „strukturelle Antisemitismus“ ist historisch-soziologisch, mit der spezifischen gesellschaftlichen Position der Juden und Jüdinnen als (abgesonderte und auf die Wertverwertung eingeschränkte) soziale Gruppe zu erklären und nicht *per se* mit der verkürzten Kapitalismuskritik, denn diese entspringt direkt den fetischistischen Verhältnissen, die eine solche Wahrnehmung erzeugen – und somit den grundlegenden Mechanismen des Kapitalismus.

<sup>155</sup> Selbstverständlich sind nicht nur stofflich-manifeste Dinge der Warenproduktion unterworfen: auch Dienstleistungen sind Waren – jedoch insofern bereits weiter abstrahiert, als Produktion und Konsumption bei der Dienstleistung zusammenfallen. Diese Problematik, mithin die Frage nach der „immateriellen Arbeit“, ist jedoch nicht Kern der wertkritischen Erneuerung und soll deshalb hier außen vor gelassen werden.

tun könnte, dass also eine vollständig vergesellschaftete Marktwirtschaft ohne Kapital möglich wäre, wenn dies nur alle wollten.

Der Prozess ist jedoch nicht so einfach, wie er erscheint, da in der Bestimmung als Ware bereits die völlige Gleichgültigkeit gegenüber allen anderen Waren vorweggenommen wird. Es sollen nämlich nicht – wie in der Tradition der „Robinsonaden“ – nur *einzelne* Akte, die in einer Gesellschaft stattfinden, ihrer Erscheinung nach beschrieben werden. Dies ist im wesentlichen die Methodik der positivistischen Wissenschaftstradition. Es geht um die Kritik der *ganzen* Gesellschaft in ihrem „allgemeinen Durchschnitt“, eben der ihr zu Grunde liegenden generativen Mechanismen. So betrachtet ist von der früher dargelegten Funktion des Geldes als allgemeiner Äquivalentform auszugehen. Geld ist in einer Gesellschaft, in welcher der Warentausch die etablierte Art und Weise ist, durch die sich Menschen aufeinander beziehen, zwangsläufig zentrale Instanz. In ihr drückt sich alles andere potentiell aus, wie die Wertformanalyse gezeigt hat. Geld „funktioniert“ aber in sich auch nur mit dem ständigen Bezug auf diese bestimmte gesellschaftliche Form. Es kann auf Grund der diesbezüglichen Identität von Kauf und Verkauf nur existieren, wenn es sich beständig bewegt. Dies kann jedoch durch reine Beobachtung nicht festgestellt werden, ergibt sich erst durch die Analyse der Wertform:

Daß diese einseitige Form der Geldbewegung aus der doppelseitigen Formbewegung der Ware entspringt, ist verhüllt. Die Natur der Warenzirkulation selbst erzeugt den entgegengesetzten Schein.

(Marx, MEW 23, S. 129)

Wo also Geld die allgemeine gesellschaftliche Form ist, muss es vielmehr als Ende der Transaktionen gesehen werden, und nicht als Anfang.

Rein formal lässt sich dies folgendermaßen darstellen:

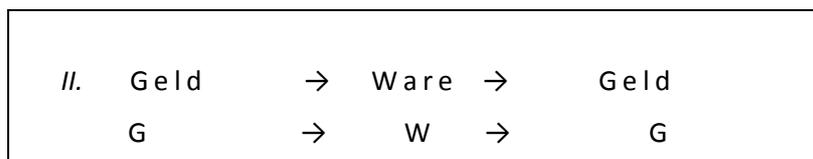


Abbildung 8: Einfache „Geld-Zirkulation“

Diese Formel wiederum entspricht als solche nicht der vernetzten Realität der warenproduzierenden Gesellschaft. Denn sie ist ebenso Teil des gesamtgesellschaftlichen Umlaufprozesses, wie der stoffliche einfache Warentausch nicht als einfache Transaktion verstanden werden kann.

Tatsächlich finden wir in der Gesellschaft die unendliche Kette von Austauschaktion vor, die miteinander verwoben sind, da die stoffliche Beschaffenheit der Waren gleichgültig ist, sie (somit) gen G streben müssen.

III.  $G - W - G - W - G - W - G - [\text{etc.}]$

Abbildung 9: Gesellschaftliche Zirkulation

Ob nun G oder W, Henne oder Ei, als Anfang einer konkreten Bewegung gesetzt werden, ist demgemäß gleichgültig, da das eine für das andere steht.

Es kann also prinzipiell entweder die erste oder die zweite Form herausgehoben werden.

III'.  $G - \underline{W - G - W} - G - W - G - [\text{etc.}]$

III''.  $\underline{G - W - G} - W - G - W - G - [\text{etc.}]$

Abbildung 10: Umschlag von Warentausch zu „Geldtausch“

Beide Prozesse haben gemeinsam, dass sie weiter in Verkauf  $W - G$  und Kauf  $G - W$  geteilt werden können.

Was jedoch den Unterschied macht, ist, dass im I. Fall der Kauf an letzter Stelle steht, im zweiten der Verkauf. Das heißt im ersten Fall wechselt die Ware zweimal Gestalt, das Geld ist bloß vermittelnd, die Transaktion kommt somit – ihrer Tauschwertseite nach – zu einem Ende.

Im II. Fall endet die Formel mit dem Verkauf, am Anfang wie am Ende steht also Geld. Dieser Rückfluss von Geld in Geld entspricht nun genau der Tatsache, dass die Gesellschaft eine fundamental tauschende ist, die Geldform als allgemein durchgesetzte vorherrschend ist. Letztlich ist auch nur so die Existenz der Wertform als gesellschaftlich durchgesetzte Realabstraktion erklärbar, denn im einfachen Produktentausch kann diese nie beständig existieren, sie muss sich – in ihrer allgemeinen Äquivalentform Geld – beständig auf die „ungeheure Warensammlung“ (Marx, MEW 23, S. 49) beziehen. Geld muss also in einer kapitalistischen Gesellschaft dauernd zirkulieren, sonst kann es nicht existieren, ebenso wie Wert sich in Geld ausdrücken muss, um überhaupt selbstständig existieren zu können. Die selbstständige, realabstrakte Gestalt dieser Kategorien kann einzig dergestalt existieren. Nur die Bewegung  $G - W - G$  ermöglicht formal die dauerhafte, zirkulierende Existenz des Geldes, alleine in ihr geht es nicht in einfacher Konsumtion auf.

Nun scheint aber diese Bewegung aus Sicht des Tauschprinzips wenig sinnvoll. Sie ist tautologisch, es verändert sich durch sie nichts, weil Geld ja der inkarnierte Wert ist, an sich scheinbar keinen Gebrauchswert im eigentlichen Sinne besitzt. Die Lösung dieses Problems liegt in der

quantitativen Betrachtung, die als Grundform dem Geld schon immer innewohnt, da es ja die kategoriale Einheit von Quantitativem und Qualitativem ist.

Eine Geldsumme kann sich von der anderen Geldsumme überhaupt nur durch ihre Größe unterscheiden. (Marx, MEW 23, S. 165)

Dass es (in der Tauschlogik) kaum Ziel sein wird, nach einem Tauschakt weniger von Etwas zu haben als davor, ist naheliegend. Dies umso mehr, wenn dieses Etwas seine Nützlichkeit alleine durch die vorhandene Menge definiert.

Es muss also *Mehrwert* geschaffen werden, mehr Geld am Ende der Transaktion stehen, als am Anfang eingesetzt wurde. Mehrwert ist aber nur durch eine Ware herstellbar: die Ware Arbeitskraft. Hier ist also die komplexe Form zurückgebunden auf die einfachste Form, die Wertgenerierend ist. Dies führt zur zentralen Bewegung, dem Kapital:

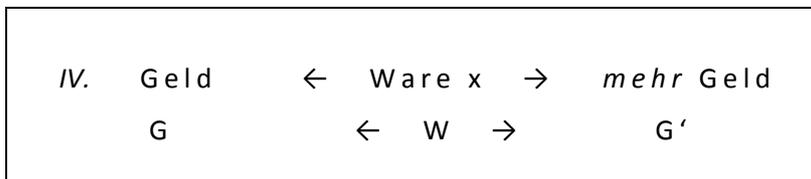


Abbildung 11: Entfalteter „Geldtausch“ – Kapitalbewegung

Sie ist per definitionem endlos und nun auch völlig gleichgültig gegenüber den konkreten Gebrauchswerten, die ihr zu Grunde liegen. Diese Tatsache selbst ist bereits Grundlage des treibenden Motors des Kapitalismus, letztlich auch der fetischistischen Verhältnisse, die Zweck und Mittel umkehren. Wo vermeintlich eigentlich der Warentausch gewollt ist, ist die Kapitalbewegung das (einzige) eigentliche Ziel. Dies fasst Marx trefflich im Terminus *automatisches Subjekt*:

In der Tat wird der Wert hier das Subjekt des Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigene Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier. (Marx, MEW 23, S. 169)

### 3.4.3.5 Der Fetischismus der Verhältnisse

Hier, nach der Darstellung der für den Kapitalismus konstitutiven Kategorien, ist es nun möglich die Essenz der fundamentalen Wertkritik zu erfassen – die Kritik des mysteriösen kapitalistischen Fetischismus. Wirklich verständlich wird die Kritik der Kategorien auch erst, wenn dieses Telos mitgedacht wird.

Bei Karl Marx findet sich der Begriff des Fetischismus verteilt aufs ganze *Kapital* immer wieder, erklärt wird er jedoch in einem relativ kurzen Unterpunkt des ersten Kapitels anschließend an die Wertformanalyse. Dieser Teil stellt insofern eine gewisse Abkehr vom üblichen, eher ökonomisch-wissenschaftlich gefassten, sprachlichen Duktus dar, als eine philosophischere und bildhaftere Sprache gebraucht wird, die schwierig zu verstehen ist – auch weil sie mehr Interpretationsspielraum lässt als andere.

Zu fassen versucht Marx die „metaphysischen Spitzfindigkeiten und theologischen Mucken“ der Dinge selbst, die im Kapitalismus als Ware gleichzeitig „sinnlich“ und „übersinnlich“ (Marx, MEW 23, S. 85) erscheinen müssen. Diese Eigenschaft hat nun weder etwas mit der sinnlichen Beschaffenheit selbst zu tun, also dem Gebrauchswert, der Oberflächen-Qualität der Dinge; noch ist sie alleinig durch die gesellschaftliche Konstruktion der Zuschreibung des Wertes als quantitative Seite per se erklärbar, da diese nicht bewusst getätigt werden (kann), wie es die rein positive Arbeitswerttheorie meinen würde. Die Antwort auf die Frage nach der Entstehungsmöglichkeit der mysteriösen Doppelseitigkeit der Warenform, mithin der auf ihr aufbauenden gesellschaftlichen Verhältnisse, ist ebenso trivial wie widersprüchlich:

Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. (Marx, MEW 23, S. 86)

Es ist also die Warenform selbst, die die mystische Verkehrung hervorbringt, mithin auf sich selbst bezogen ist. Hierher rührt auch der aus dem Religiösen entlehnte Terminus Fetischismus – auch in animistischen Kulturen hatten Dinge durch spirituelle Aufladung ein tatsächliches Eigenleben. Diese Begebenheit haben bereits frühe (religionssoziologische) Studien zum Fetischismus und Totemismus beschäftigt. Für Emile Durkheim erfüllt diese Form der kollektiven Zuschreibung eine wichtige Funktion, da er dem *homo duplex*, dem vom Subjekt-Objekt Problem geplagten Individuum, eine Möglichkeit der Transzendenz eröffnet. Der Fetisch ist so Grundlage jedweder Religion:

For it is only by expressing their feelings, by translating them into signs, by symbolizing them externally, that the individual consciousnesses, which are, by nature closed to each other, can feel that they are communicating and are in unison. The things that embody the collective representations arouse the same feelings as do the mental states that they represent [...]. Therefore, we assign them a completely different place in the complex of reality and separate them; and it is this radical separation that constitutes the essence of their sacred character. This system of conceptions is not purely imaginary and hallucinatory, for the moral forces that these things awaken in us are quite real -- as real as the ideas that words recall to us after they have served to form the ideas. This is

the dynamogenic influence that religions have always exercised on men. (Durkheim, 1960, S. 336)

Der Unterschied zum Warenfetischismus ist jedoch nicht nur ein historischer, sondern ein kategorischer, da sich in ihm *Inhalt und Form* des Fetisches vertauschen. Während beim religiösen Fetisch die nicht verstandenen, den Rahmen der menschlichen Synthesis mit der Natur sprengenden Aspekte auf ein Ding projiziert werden, ist es beim modernen Fetisch so, dass die eigentlich menschlich produzierte und gesteuerte Gestalt der Naturbeherrschung vergegenständlicht wird und auf die Menschen zurückwirkt. Es wird eine *zweite Natur* geschaffen, die genuin gesellschaftlich ist, aber ihrer Gestalt und Funktion nach *objektiv natürlich* ist.

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. (Marx, MEW 23, S. 86)

Es ist also keine bloße Illusion, kein (kollektives) Hirngespinnst der Menschen, dass Dingen Wert innewohnt. In dieser Gesellschaft sind Dinge Waren, weil sie gesellschaftlich so produziert wurden; gesellschaftliche Produktion muss (gesamtgesellschaftlich bestimmend) auf diesen Zweck hinauslaufen. Erst durch diese Dialektik lässt sich das Aufgehen der Arbeit in der Ware erklären, und gleichzeitig, warum es die Ware bzw. der Wert sind, die unsere Tätigkeit letztgültig bestimmen. So müssen die gesellschaftlichen Beziehungen als das erscheinen, **was sie sind**, [...] als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen. [Herv. Ejf] (Marx, MEW 23, S. 87)

Aus einer kritischen Metaperspektive lässt sich dies alles „entmystifizieren“, allerdings ist diese Dechiffrierung der gesellschaftlichen Mechanismen in keiner Weise eine Abschaffung oder Außerkräftsetzung derselben. So offenbart die Kritik der Arbeit ihre spezifische Rolle als Wert konstituierende Tätigkeit qua gesellschaftlich durchschnittlich notwendiger Arbeitszeit. Dieses Erkenntnis macht es wiederum möglich zu verstehen, dass ArbeiterInnen nicht für ihre Arbeit bezahlt werden, sondern für den Verkauf ihrer Arbeitskraft, dass sie also selbst eine (nämlich die ultimativ Wert schaffende) Ware verkaufen (müssen) – eben die Ware Arbeitskraft –, während die gesellschaftliche Oberflächenwahrnehmung (z.B. in der Betriebswirtschaft) dahingehend ist, dass die Arbeit selbst mit dem/der KapitalistIn gegen den Lohn getauscht wird. So erscheint das Kapital als *Ding* selbst produktiv zu sein, der Mehrwert auf die Leistung des/der KapitalistIn in Bezug auf den Konkurrenzmarkt zurückzugehen (Kapitalfetisch). Diese Entdeckung allein ändert jedoch nichts daran, wie *verdinglichte menschliche Tätigkeit* als Arbeit in dieser Gesellschaft wirken muss und gleichwohl *gesellschaftliche Dinge* selbst zurückwirken.

Die Bestimmung der Wertgröße durch die Arbeitszeit ist daher ein unter den erscheinenden Bewegungen der relativen Warenwerte verstecktes Geheimnis. Seine Entdeckung hebt den Schein der bloß zufälligen Bestimmung der Wertgrößen der Arbeitsprodukte auf, **aber keineswegs ihre sachliche Form.** [Herv. Ejf] (Marx, MEW 23, S. 89)

In dieser Gesellschaft *ist* Kapital folglich auch produktiv, wie es die Form in der sich der Fetischismus am umfassendsten entfaltet, das zinstragende Kapital, beweist.

Das Kapital erscheint als mysteriöse und selbstschöpfende Quelle des Zinses, seiner eignen Vermehrung. Das *Ding* (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine, einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft; [Herv. i. Orig] (Marx, MEW 25, S. 405)

Spätestens diese deutlichste und gleichzeitig mysteriöseste<sup>156</sup> Form des Fetisches unterstreicht also die ursprüngliche Feststellung, dass der Wert den Dingen anklebt, sobald sie als Waren produziert werden (Marx, MEW 23, S. 87). Die ursprüngliche Hinterfragung der *Tatsache*, dass Dingen Wert *natürlich* zukommt, wie ihnen Gewicht oder Form zukommt, relativiert sich so, da sie im Kapitalismus *notwendig* als solche erscheint. Gleichzeitig ist diese selbstverständliche Naturnotwendigkeit trotzdem kritisierbar, nämlich gerade weil sie im Kontext des Kapitalismus, und *nur in diesem* existiert. Weder für frühere noch folgende Gesellschaften kann diese Natürlichkeit Geltung haben.<sup>157</sup>

Die Konstitution der Natur ist allerdings – gemäß der zu Grunde liegenden Vorstellung von Struktur und Handlung, welche beide in ihrer Wechselwirkung wesensmäßig erfassen möchte – eine *gesellschaftlich unbewusste*. Das heißt, dass der Vermittlungsprozess zwischen und Produktionsprozess von Individuen und Strukturen ein nicht kontrollierter ist, sondern ein automatischer. Den Ursprung dieses Vermittlungsprozesses stellt die Wert- und Arbeitslogik dar, die so in die Welt gesetzte *Herrschaft der Sachen* bzw. ihre phänomenologische Erscheinung als *Sachzwänge*. Die durch sie fassbare (dialektische) Logik durchzieht nun die Gesellschaft in vielschichtiger Form, wirkt so symbolisch und vor allem – qua Denkform – ideologieproduzierend auf die Menschen und ihre Institutionen. Als solches ist der Fetisch kein im engeren Sinne analytisch fassba-

---

<sup>156</sup> Der mysteriöse Charakter des zinstragenden Kapitals ist vor allem auch für das Alltagsbewusstsein der Menschen relevant – auch im durchgesetzten Kapitalismus ist der Zins für Viele etwas Unfassbares, Dubioses oder gar Unmoralisches. Diese Abneigung ist historisch tief verwurzelt; sie geht bis auf Aristoteles zurück (Aristoteles, 1981, S. 63) und ist z.B. auch im christlichen Zinsverbot (des Mittelalters) wiederzufinden. In ihr liegt auch die Wurzel des modernen Antisemitismus, da Juden und Jüdinnen seit dem Mittelalter ob ihrer Exklusion als ZinsgeberInnen als „personifizierter Zins“ auftraten und als solcher verachtet und verfolgt wurden. Die Kritik des Fetischismus ist also gleichzeitig eine Kritik der Zinskritik, wie auch des strukturellen Antisemitismus.

<sup>157</sup> Diese Tatsache hat besondere Bedeutung für die Ableitung der jeweils möglichen Denkformen. Vgl. S. 115f

res Phänomen, sondern eben die Gesellschaft durchziehende Synthesis der (widersprüchlichen) Phänomene. Er fußt also zwar in der ursprünglichsten und essentiellsten Beziehung des Menschen, die gleichzeitig seine Reproduktion sichert, nämlich der Beziehung mit der Natur; geht aber weit über sie hinaus, stellt ja tatsächlich ihre Verkehrung aus sich selbst heraus dar.<sup>158</sup>

Die Arbeitskraft, jener in »menschlichen Organismus umgesetzte Naturstoff«<sup>159</sup>, betätigt sich an außermenschlichen Naturstoffen; Natur setzt sich mit Natur um. Wie die Menschen ihre Wesenskräfte den bearbeiteten Naturdingen einverleiben, so gewinnen umgekehrt die Naturdinge als im Laufe der Geschichte immer reicher werdende Gebrauchswerte eine neue gesellschaftliche Qualität. (Schmidt, 1978, S. 76)

Diese „neue gesellschaftliche Qualität“ drückt sich im ausgebildeten Kapitalismus als Totalität aus, und die Naturbeherrschung schlägt um zur absoluten Herrschaft des Fetischismus. Die Kritik der fetischistischen Gesellschaft erfordert es deshalb, alle Realabstraktionen des Kapitalismus ideell wie materiell, also reflektierend und in der Lebenspraxis, als solche abzuschaffen. Es kann keine Kompromisse mit diesem Gesellschaftssystem geben, da es selbst keine macht, von Grund auf – der einfachsten Kategorie des Werts – totalitär wirkt, die Menschen aus sich heraus präformiert, obwohl gerade dann, wenn ihnen jegliches Bewusstsein über diese Zusammenhänge am meisten fehlt. Für die theoretische Perspektive bedeutet dies vor allem das Eintreten für ein Programm der fundamentalen Wertkritik als *Gesellschaftskritik*. Das heißt nicht anderes, als dass dieses Programm – analog zu ihrem Gegenstand – möglichst umfassend und fundamental alle phänomenologischen Verästelungen, jedwede auch noch so irrelevant scheinende Beschäftigung unter den Hut der gemeinsamen Kritik der gesellschaftlichen Logik des Fetischismus bringen muss.

### 3.4.4 Von der Kritik der Politischen Ökonomie zur Gesellschaftskritik

Bisher habe ich versucht einige Grundkategorien der Wertkritik nachzuvollziehen. Der logischen Darstellungsform des Kapitals gemäß sind diese Grundlagen zwar noch nicht ausreichend, um

---

<sup>158</sup> Der Vorwurf des Ökonomismus, der Theorien des Fetischismus oft gemacht wird, ist insofern haltlos: denn nur weil der Fetischismus ursprünglich in der stofflich-materiellen Reproduktion seine Wurzeln hat, heißt dies nicht, dass er als solches „ökonomisch“ wäre – jedenfalls nicht ökonomisch im Sinne des bürgerlich-abstrakten Ökonomiebegriffs der „allgemeinen Bedarfsdeckung“ im engeren Sinn, denn genau diesen konterkariert er ja in sich, da er dessen „objektive Gedankenformen“ (Marx, MEW 23, S. 90) erst generiert, Ökonomie als rein kapitalistische Ratio hervorbringt. Überhaupt kann diesem Vorwurf der Verweis auf seine eingeschränkten Perspektive entgegengehalten werden – eingeschränkt durch die Verkürzung der Gesellschaftskritik auf eine analytische Ebene. Gesellschaft als geleitet von einem ökonomischen Prinzip zu verstehen, das sich selbst überhaupt erst produziert, ist nicht dasselbe, als zu sagen, dass alles Gesellschaftliche ökonomisch determiniert ist, impliziert es doch ein ganz anderes, nicht-empiristisches Kausalitätsschema.

<sup>159</sup> Schmidt zitiert hier (Marx, MEW 23, S. 229)

Kapitalismus verstehen zu können – ansonsten wären ja auch die vielen weiteren hundert Seiten des *Kapitals* und ihre Kulmination in der „Trinitarischen Formel des Gesamtprozesses der kapitalistischen Produktion“ (Marx, MEW 25, S. 822ff) hinfällig gewesen. Sie sind allerdings die gleichzeitig abstraktesten und einfachsten Wesenseinheiten, die es ermöglichen die selbstbezügliche gesellschaftliche Prozessualität des Kapitalismus umfassend zu verstehen. Der dialektischen Logik entsprechend muss also gerade in der einfachsten Kategorie, der Ware bzw. ihrem Wert, bereits der Kern des Problems vorzufinden sein und sich bereits aus ihnen entfalten lassen.

Die Ware ist Voraussetzung, Ausgangspunkt der Kapitalbildung und der kapitalistischen Produktionsweise [...] Andererseits aber ist die Ware Produkt, Resultat der kapitalistischen Produktion. Was erst als ihr Element, stellt sich später als ihr eignes Produkt dar. Erst auf ihrer Basis wird es allgemeine Form des Produkts, Ware zu sein. (Marx, 1969, S. 90) zit. n. (Jappe, 2005, S. 78f)

Die genannten Teile der Kritik der politischen Ökonomie sind allerdings nicht einfach (z.B. positivistisch) zu verstehen und wurden gerade deshalb oft übersehen, vorschnell abgehandelt oder ganz verworfen<sup>160</sup>. Nichtsdestoweniger gibt es zahlreiche Argumente für diese systematische Marx-Lektüre, wie sie eben schon von den Autoren der Neuen Marx-Lektüre schlüssig und ausführlich argumentiert wurde. Die Probleme der Marx-Exegese selbst lassen sich jedoch im Verweis auf eine ebenso systematische (nicht-marxistische) wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung, wie sie der Kritische Realismus betreibt, aus dem Weg räumen bzw. relativieren; denn die Möglichkeit der Systematik selbst zeigt die innere Vernetzung der Kategorien, ihren notwendigen Zusammenhang. Ebenso wie Epistemologie eine Ontologie voraussetzt, und diese Relation wiederum hin zu einer Vermittlung drängt, können auch die kapitalistische gesellschaftlichen Realität und ihre Erkenntnisgegenstände, die „Realmetaphysik“<sup>161</sup> des Kapitals, als aufzuhebendes Verhältnis verstanden werden. Als solches sind die Begriffe real und metaphysisch, eben weil die gesellschaftliche Realität gerade so gestaltet ist, dass sie diese fetischistische Relation herstellt:

Die Kritik des reifen Marx am Fetischismus ist vielmehr eine Kritik der *tatsächlichen* Hypostasen, der *tatsächlichen* Dinghaftigkeit von etwas Abstraktem, dem Wert. [Herv. i. Orig.] (Jappe, 2005, S. 160)

---

<sup>160</sup> Insbesondere das Fetischkapitel wurde von der Althusser-Schule gänzlich abgelehnt, als idealistisch abgetan und dem „vorwissenschaftlichen Marx“ zugeschrieben (Balibar, 1976, S. 218ff) zit. n. (Dimoulis & Milios, 2000, S. 27f) oder als bloße Ideologie der Wirtschaftswissenschaften uminterpretiert (Althusser, 1999a, S. 499ff).

<sup>161</sup> Hans-Jürgen Krahl erarbeitet diese Bestimmung an Hand der Auseinandersetzung mit Hegel:

Das Dasein eines den Menschen übergeordneten, metaphysischen Bewußtseins ist ein Schein, aber ein realer Schein: das Kapital. Das Kapital ist die daseiende Phänomenologie des Geistes, es ist die reale Metaphysik. Das Kapital ist ein Schein, weil es keine reale Dingstruktur hat, gleichwohl beherrscht es die Menschen. (Krahl, 1970, S. 140)

Genauso wie der Kritische Realismus also in seiner dualen *und* vermittelten Konzeption von Ontologie und Epistemologie (bzw. bereits eingeschrieben: intransitiver und transitiver Dimension) die wissenschaftstheoretische Aporie der modernen cartesianischen Philosophie aufhebt, wird in der Kritik der Politischen Ökonomie dieser Widerspruch an Hand der realen und abstrakten Basis der kapitalistischen Gesellschaft, dem Wert, aufgehoben. Der Wert steht hierbei als Basiskategorie für die Gesamtkonstitution jener Gesellschaft – dies ist jedoch nicht mit einer empirischen Ursprünglichkeit im Sinne der Humeschen Kausalität zu verwechseln. Er ist als ontologischer Mechanismus nur insoweit wirksam, als er vermittelt mit den anderen realabstrakten Kategorien, welche die Gesellschaft bestimmen, betrachtet wird.

Die Wertkritik ist also keine simplifizierende *Analyse*, die im Sinne einer klaren „Schuldzuschreibung“ alles Übel der warenproduzierenden Welt einer Erscheinungsform als solcher zuschreibt. Vielmehr sieht sie den Wert als „Aufhänger“ einer Kritik der warenproduzierenden Totalität, gerade weil im Wert alle weiteren Formen qua *Realabstraktion* inkludiert sind. Es handelt sich also um eine empirische *und* logische Teleologie, die in der Ware enthalten ist.

Und wenn die Ware die »Keimzelle« des ganzen Kapitalismus ist, bedeutet das, dass der in ihr enthaltene *Widerspruch zwischen abstrakt und konkret* auf jeder Analysestufe wiederkehrt und deshalb gewissermaßen den *Grundwiderspruch* der kapitalistischen Gesellschaftsformation darstellt. [Herv. i. Orig] (Jappe, 2005, S. 33)

In dem mit Wert versehenen Ding, der Ware, manifestieren sich die zentralen Widersprüche der modernen Gesellschaft auf der ihr eigenen Ebene – der dinglichen Materialität. Insofern sind all diese Ausführungen, die als philosophischer Popanz erscheinen mögen, mehr als handfest, da sie uns stofflich gegenüberstehen. So erscheint unsere gesamte Welt gleichzeitig dinglich und gesellschaftlich, wie der Ware Gebrauchswert und Tauschwert zukommt. Ohne den Wert wären jedoch beide Bestimmungen völlig sinnlos.

Wertform bzw. Geldform und Denkform stellen so eine untrennbare Einheit dar, die beiden sind in ihrer Herausbildung immer gemeinsam zu verstehen. Als erste hatte diesen Zusammenhang – eher intuitiv denn kategorisch richtig (Bockelmann, 2008, S. 25) – Alfred Sohn-Rethel erschlossen. In seinen Ableitungen aus der Warenform blieb er jedoch – ähnlich wie der nicht „dialektisierte“ Kritische Realismus – rein statischen und ahistorisch, indem er eine phänomenologische Konstante der Moderne, die ausgebildete Wertform, auf jeglichen geldförmigen Tauschakt an sich rückprojizierte. Auf dieser Basis kann dann die Beziehung zwischen Warenform und Denkform auch nur über die bewusste Reflexion hergestellt werden (Sohn-Rethel, 1973, S. 92ff). Dies ist aber genau das Gegenteil von dem, was tatsächlich vor sich geht, denn es findet nicht eine

bloß verdeckte Übertragung von der Münze zum Denken statt, also ein „falsches Bewusstsein“ über die tatsächliche Eigenschaft des Geldes.

Um die Erkenntnis einzulösen, dass, und zu zeigen, *wie* sich Warenform und Denkform vermittelt, gilt es deshalb, nicht adäquate Reflexion der Warenform vorauszusetzen, sondern im Gegenteil zu fragen, was am Tausch von Ware gegen Geld *verdeckt* zu denken, was daran *willkürlich-unbewusst* zu leisten ist. [...] Was die tauschenden Subjekte auf dem historischen Stand des Äquivalenten-tauschs unwillkürlich leisten müssen, ist im vollen Sinn des Wortes diese *Synthesis* [...]. Der Gehalt dieser Synthesis und ihre Form bleiben jedoch nicht ewig unverändert, sondern müssen sich historisch wandeln. [Herv. i. Orig] (Bockelmann, 2008, S. 35)

Verdeutlichen lässt sich dies mit einem Exkurs auf die historische Bestimmung von Wert und Ware. So existierten beide „Kategorien“<sup>162</sup> real bereits vor der Einführung des Kapitals und auch des Gelds. Der Wert im Tauschhandel ist jedoch nicht der gleiche wie jener im ausgebildeten Kapitalismus, auch wenn in ihm bereits die Entwicklung zum kapitalistischen Wert logisch (nicht aber historisch, im Sinne eines Determinismus) angelegt ist. Ebenso ist Geld, als vergegenständlichte allgemeine Äquivalentform des Werts, in seiner Erscheinungsform bereits früher vorzufinden, kann jedoch erst mit der allgemeinen Durchdringung der Gesellschaft insofern als vollwertig real<sup>163</sup> gelten, als es *wirkliches Geld* nämlich der materielle Repräsentant des stofflichen Reichtums (Marx, MEW 13, S. 102) wird. Als solches prozessiert es dann wiederum notwendigerweise als Kapital mit sich selbst, da es als formloses Allgemeinding nur in dieser Prozessualität überhaupt die Rolle des allgemeinen Äquivalents tatsächlich gesamtgesellschaftlich gültig erfüllen kann. Geld kann also nur existieren, wenn es sich im ständigen Prozess befindet; wäre beispielsweise alles Geld als „Schatz“ der Zirkulation entzogen, so würde ihm genau jene soziale Komponente, der beständige Austausch, abhanden kommen, die es überhaupt erst ermöglicht. Das dies als historisches Ereignis insofern nicht erdenklich sein kann, ist naheliegend, denn die Durchsetzung des Geldes, der Warenproduktion und damit des Kapitals war ja eine historische progressive Bewegung, die sich gemeinsam mit der Entwicklung der technischen Produktivkräfte vollzog. Die Eigenheit dieses geschichtlichen Aufstiegs einer wert- und warenförmigen Gesellschaft liegt aber gerade darin, dass die so produzierenden Menschen sich der Entwicklung ihrer eigenen Ökonomie<sup>164</sup> nicht bewusst waren. Sie konnten dies auch gar nicht sein, da die dafür

---

<sup>162</sup> Es handelt sich hier allerdings nur insofern um die gleichen Kategorien, als sie anders erschienen als jene im Kapitalismus.

<sup>163</sup> Realität ist diesbezüglich nicht im physisch-empirischen Sinne geltend zu machen, sondern analog zur Sphäre des Ontologischen, wie sie im Kritischen Realismus bezeichnet wird.

<sup>164</sup> Entwicklung ist hier durchaus auch im Sinne von Entstehung zu interpretieren, da Ökonomie als abgespaltene bzw. abzusplattend denkbare soziale Sphäre ein Phänomen ist, das so erst mit der Moderne virulent wird.

nötigen Denk- wie Realstrukturen noch in ihrer Ausbildung waren.<sup>165</sup> Die Durchsetzung der Gesellschaft unter dem Primat der Warenproduktion war also gleichzeitig die Schaffung der realabstrakten Kategorien der Politischen Ökonomie der Moderne wie auch die Unterwerfung unter sie. In diesem Sinne ist mit dem Kritischen Realismus auch die Frage nach der gesellschaftlichen Ontologie der Durchsetzung des Kapitalismus gerade nicht lösbar, da sie die Vermittlung, ja die untrennbare Verschmelzung von Dinglichem und Sozialen, mithin Objekt und Subjekt darstellte, im *gleichen Moment* jedoch auch deren rigide Trennung in der Sphäre des Denkbaren erzwang. Das Wissenschaftsschema des Kritischen Realismus geht jedoch von dieser modernen Denkform aus und versucht sie in sich kritisch darzustellen, wie es Marx spezifischer und gleichzeitig allgemeiner<sup>166</sup> mit der Politischen Ökonomie tat. Insbesondere die Kritik der Humeschen Kausalität läuft auf ein ähnliches Unterfangen hinaus wie die Kritik des Fetischismus: Durch die Kritik der Verdeckung des Ontologischen bei Hume und das gleichzeitige Beharren auf die Offenlegung der ontologischen Prämissen in der Wissenschaft wird darauf gezielt, ihre Genese in der je konkreten Gesellschaftlichkeit aufzudecken – auch wenn dies automatisch wieder zur *formalen* Setzung eines transitivem und intransitiven Kontinuums führt und dieser Dualismus nicht endgültig aufgehoben werden kann. Diese Aufhebung ist erst mit der Aufhebung des fetischistischen Gesamtzusammenhangs möglich.

Das Hauptanliegen der Wertkritik – die Erklärung und Kritik der fetischistischen Verfasstheit moderner Gesellschaftlichkeit, welche die reale Verschmelzung von dinglicher und gesellschaftlicher „Welt“ in jedem einzelnen Akt der (Re-)Produktion immerfort vorantreibt, aber sich dessen in keinsten Weise bewusst ist, sondern im Gegenteil stets in einem dieses Verhältnis spiegelnden rigiden Dualismus denken muss – geht also über die wissenschaftstheoretischen Ausführungen des Kritischen Realismus hinaus. Die Kritik des Wertspiegels (Marx, MEW 23, S. 67) ist deswegen so essentiell für eine Kritik der Gesellschaft als solcher<sup>167</sup>, als real existierender Totalität, weil dieses Prinzip nur in dieser Gesellschaft wirkt – in ihr jedoch absolut. Sie impliziert so auch die

---

<sup>165</sup> Vgl. z.B.: (Bockelmann, 2004, S. 215ff)

<sup>166</sup> Spezifischer, da er sich in der transitiven Sphäre der angewandten Erkenntnis- und Wissenschaftskritik, nämlich der Politischen Ökonomie, aufhielt; aber gleichzeitig auch allgemeiner, als in der Darstellung deren Inhalts nicht nur ontologische Mechanismen als solche kritisiert wurden, sondern auch die gesamte Konstitutionsmöglichkeit, die Synthese von transitiver und intransitiver Sphäre als reale historische Praxis, gefunden wird. Das dies (so) möglich war hängt wiederum mit der spezifischen Beschaffenheit dieser Gesellschaft als Wert-produzierende zusammen.

<sup>167</sup> Dies hatten auf der Ebene der Kulturtheorie auch die SituationistInnen mit ihrer Kritik des Spektakels erkannt:

Die schon im Wertspiegel angelegte wiedergängerische Verkehrung vollendet sich damit im Spektakel: «Da, wo sich die wirkliche Welt in bloße Bilder verwandelt, werden die bloßen Bilder zu wirklichen Wesen und zu wirkenden Motivierungen eines hypnotischen Verhaltens» [GdS§18]. Der Begriff «Bild» steht bei Debord nunmehr für das Transportmittel des Verkehrten, des Quidproquo, den fetischhaften Schein. (Baumeister & Negator, 2005, S. 61) Im Zitat wird Guy Debord (Debord, 1996, S. 19) verwiesen.

Möglichkeit der Kritik der herrschenden Denkformen dieser Gesellschaft, die zwar nicht direkt ableitbar sind, jedoch dem allgemeinen Schema der Wertkritik als Fetischkritik folgen können. Ideologiekritik folgt so aus der Kritik der Wertlogik, hat in ihr einen *bestimmten* gesellschaftlichen Hintergrund. Kritik der (wissenschaftlichen) Erkenntnis und somit *gleichzeitig* Ermöglichung von kritischer Wissenschaft im Kapitalismus ist jedoch erst mit einer kritisch-realistischen Wissenschaftstheorie möglich.

Exemplarisch hierfür möchte ich nun die Kritik der Arbeit weiterführend betrachten. Ihre Auslassung ist mit konstitutiv für die Theoriegeschichte des (ArbeiterInnenbewegungs-)Marxismus, der den Arbeitsbegriff entweder affirmativ in einer Überhöhung des Arbeits- und (in Folge) Klassenethos reproduzierte, oder, im Fall der progressiveren Strömungen wie der Frankfurter Schule, schlicht außen vor ließ und so implizit stützte (Trenkle, 2004, S. 121). Die neue Leistung der fundamentalen Wertkritik ist die explizite Wendung der Arbeitskritik, welche in ihrer Basis aber bereits auf Marx zurückgeht. Arbeitskritik bedeutet so vor allem Kritik an der eigentlich konstituierenden weil *produzierenden* Form des Kapitalismus. Kritisiert wird dabei der abstrakte Charakter der Arbeit als notwendig wertschaffend homogenisierter Tätigkeit, also der spezifischen Form, die Tätigkeiten im Kapitalismus annehmen.

Dies ist allerdings insofern gewissermaßen ein Pleonasmus, als eigentlich Arbeit als Gattungsbegriff selbst schon Ausdruck dieser Abstraktion ist: Unter ihn werden alle menschlichen Tätigkeiten subsumiert, gleichgemacht, einem einzigen abstrakten Zweck unterworfen; jene Subsumption ist nun aber die einzige Quelle des gesellschaftlichen Reichtums, wie auch dessen absolute Beschränkung in der Kategorie. Insofern ist auch die Arbeit gesamtgesellschaftlich *doppelt frei*, analog zu dem/der doppelt freien ArbeiterIn (Marx, MEW 23, S. 183), interpretierbar: Sie ist frei von der inhärenten Begrenzung, die ein nicht teleologischer Begriff von Arbeiten bzw. Tätigkeiten mit sich bringt, da Arbeit die Schaffung von Reichtum *an sich* auszudrücken vermag, dafür steht, dass eine Tätigkeit plötzlich ganz direkt den gesellschaftlichen Reichtum in sich trägt. Im gleichen Moment ist sie aber auch frei von der Möglichkeit, Reichtum irgendwie anders zu schaffen als wertförmig, insofern absolut verknüpft auf genau sich selbst: Arbeit ist die einzige Gestalt, in der *Arbeiten*, reale Tätigkeiten, auftreten können, wollen sie gesellschaftlich relevant sein, also überhaupt in der Kategorisierung der Produktion von (gültigem) Reichtum<sup>168</sup> aufscheinen.

---

<sup>168</sup> Die Auslassung reproduktiver Tätigkeiten ist hier freilich evident; auch wenn sie die Bestimmung *kategorisch* nicht falsifiziert, da sich die Auslassung real so zuträgt, verweist sie doch auf die Notwendigkeit der Erklärung auch jenes konstitutiven Teils kapitalistischer Gesellschaft. Vgl. 3.4.4.2

Diese spezifische Eigenschaft der Arbeit als gesamtgesellschaftliche Praxis ist bei Marx zwar vorzufinden, jedoch hinter einer verwirrenden Terminologie versteckt, welche die (vermeintlich neutrale) Abstraktion von Tätigkeiten zur Arbeit gleichsetzt mit der Arbeit als spezifisch kapitalistischer Arbeit. Dass diese Abstraktion bei der Arbeit genauso dem Kapitalismus geschuldet ist wie jene des Werts, war Marx offensichtlich nicht bewusst bzw. wollte er nicht ausdrücken. Isaak Rubin unterscheidet in *Studien zur Marxschen Werttheorie* (Rubin I. I., 1973) zwischen *gesellschaftlich gleichgesetzter Arbeit* und *abstrakter [gleicher] Arbeit*, wobei er die Frage aufwirft, ob beide historisch-logisch zusammenfallen *mussten*, oder eine Trennung rein logisch möglich ist (Rubin I. I., 1973, S. 50ff). Er argumentiert für letztere Lösung vor allem auch, um die zentrale Planbarkeit der Arbeit (in der Sowjetunion) zu retten. Diese pragmatische Entscheidung entbehrt jedoch jeglicher Einbettung in die allgemeine Logik der kapitalistischen Entwicklung, insbesondere deren fetischistische Verfasstheit. Denn wäre es einfach möglich die Produktion des Reichtums ex nihilo von der Basis abstrakter Arbeit zur Basis „sozial gleichgesetzter“ Arbeit umzustellen, so wäre tatsächlich hier ein Angelpunkt der gesamten Kapitalismuskritik, welcher ganz offen und unkompliziert den Weg zur Entfetischisierung der Verhältnisse anlegt.

In Wahrheit tritt hier hingegen der positive Arbeitsbezug der ArbeiterInnenbewegung hervor, der ihre absolut immanente Rolle als produzierendes Moment umkehrt zur transzendierenden Instanz einer „reinen Arbeit“, die frei von Ausbeutung und Kapital wäre. Dass dies nicht möglich ist, die Kategorien im Verständnis von Gesellschaft als Totalität aufeinander aufbauen und von einander abhängen, wurde bereits dargelegt. Am Beispiel der Sowjetunion hat sich dies letztlich auch historisch erwiesen.<sup>169</sup> Es ist also von Arbeit als gesamtgesellschaftlicher, realabstrakter Kategorie auszugehen, der Realunion beider Seiten, konkreter und abstrakter Arbeit, die gegenseitig konstitutiv sind, wiewohl sie sich widersprechen, da die eine für die reine Qualität, die andere für reine Quantität einer Tätigkeit steht.

Doch genau an diesem Widerspruch, bzw. der dialektischen Aufhebung desselben hängt die gesamte Marxsche Werttheorie: Entgegen der empirisch verkürzten Methode der politischen Ökonomie kann sie über den Tellerrand der historischen Immanenz hinweg denken, indem sie spezifisch kapitalistisch verfasste Widersprüche – die letztlich aus der diesbezüglichen sozialen Spaltung von Natur und Gesellschaft, Objekt und Subjekt herrühren – nicht dualistisch auflösen muss, sondern in ihrer Dialektik aufhebt und als tief liegenden, real funktionierenden Mechanismus in der Stoffwechselbeziehung Natur-Mensch ausfindig macht.

---

<sup>169</sup> Vgl. (Kurz, 1994)

Gerade hier ist die zentrale Schnittstelle zwischen fundamentaler Wertkritik und Kritischem Realismus vorzufinden – beide beschäftigen sich mit diesem Grundwiderspruch, beide finden die für ihre Gebiete letztgültige Aufhebung jenes Widerspruchs, und beide versuchen dies möglichst materialistisch, also mit Bezug auf die reale gesellschaftliche Praxis zu tun. Die Bezüge auf den Wert wie auf die Ontologie sind dabei der kritische Moment, da sie die Frage nach grundlegenden Konstitutionsmechanismen überhaupt erst aufwerfen. Hier treffen sich also wesentstheoretische und transzendente Argumentationen auf der Ebene der Hinterfragung der Grundmöglichkeiten von Gesellschaft und Erkenntnis. Beide kritische Theorien haben so mit der Dechiffrierung des Fetischismus, der Verkehrung der sozialen Verhältnisse zu tun – auf der einen Seite bezogen auf die aus der Wertform abgeleiteten Ideologien, auf der anderen Seite im Bezug auf die (epistemischen und ontischen) Fehlschlüsse. Sie entsprechen demselben (auf einer Tiefenebene: dialektischen) Muster, das auf eine Überwindung des klassischen modernen Denkens wie auch der modernen Fetischform hinstrebt. Es kritisiert also jenen Prozess, in dem Subjekt und Objekt, Konkretes und Abstraktes beständig getrennt werden muss, um strukturierte ideelle oder physisch-materielle Produktion überhaupt zu ermöglichen.

#### **3.4.4.1 Kritik an der modernen Subjektform**

Während nun die Kritik der Politischen Ökonomie sich vordergründig mit der „Objektseite“ der Moderne befasst, kommt in ihr die Genese des modernen Subjekts als solches viel zu kurz. Am ehesten lässt sie sich bei Marx aus der Kritik liberaler Anthropologie herauslesen, aus welcher er ein ahistorisches, idealistisch überhöhtes und gleichzeitig naturalisiertes Menschenbild herausliest (Marx, MEW 13, S. 615f). Sie wird jedoch keineswegs auch nur annähernd umfassend ausgeführt. Die neue Wertkritik kam vermittels ihrer Fetischkritik sehr schnell auf die Frage des Subjekts – während klassische Marxismen die Problematik der Subjekt-Objekt-Relation in einer bloßen Scheindialektik von Klassensubjekten und materiell-ökonomischer Objektivität *konstitutiv* als binäre erhielten, musste die subjektlose Vermittlung des Fetischismus einen gleichzeitig dynamischeren und kritischen Zug zu beiden Seiten aufweisen. Nur so ist es möglich, letztlich beide in ihrer Dialektik fundamental zu negieren. Zuerst war die Idee des apriorischen Emanzipationssubjekts zu verwerfen, da diese durch und durch auf der Kategorie der Arbeit fußte. Dies stand zuerst noch im Kontrast zur Akzeptanz eines demgegenüber stehenden, zu schaffenden bzw. rettenden emanzipativen Subjekts als normatives Telos, wie es etwa die Dialektik der Aufklärung der Frankfurter Schule teilweise tat. (Lohoff, 2001) Jedoch wurde dieses Subjekt nicht nur inhaltlich, sondern bald auch der Form nach ebenso kategorial hinterfragt, wie es mit der „objektiven Seite“ des warenproduzierenden Systems schon zuvor geschehen war.

In Hinblick auf das gesellschaftliche Ganze heißt das nichts anderes: wer als Subjekt denkt und agiert, verhält sich zum eigenen gesellschaftlichen Zusammenhang immer schon wie zu einer vorausgesetzten, äußeren Größe. Weit davon entfernt, die Verselbstständigung der eigenen sozialen Beziehungen zu einer Art von „zweiten Natur“ zu konterkarieren, setzt das Subjekt die fetischistische Verfasstheit gerade voraus. Mehr noch, das Subjekt wird zum Objekt indem es andere zum Objekt degradiert. Demnach trägt es nicht nur die Spuren der gesellschaftlichen Objektivierung, seine Selbstsetzung bezeichnet vielmehr die Objektivierungsbewegung von ihrer Handlungsseite her. (Lohoff, 2001)

Die wertkritische Subjektkritik setzt also ganz fundamental an der Problematik des Subjekts überhaupt an. Diese ist insofern von vornherein zentraler Bestandteil des Forschungsinteresses, als die Fetischkritik ja genau auf die Kritik der Etablierung und simultanen Verkehrung der Subjekt-Objekt-Dichotomie baut. Das (moderne, bürgerliche<sup>170</sup>) Subjekt ist dementsprechend genau das nicht, was es vorgibt zu sein, stellt entgegen dem Versprechens der individuellen Emanzipation immer schon die Unterwerfung dar. Einerseits nach außen, gegenüber allem anderen, das als Objekt erscheinen muss; andererseits aber auch nach innen hin, da durch die Distanz schlechthin, die es zu allem anderen herstellt, um als solch Abgetrenntes existieren zu können, dieses Andere zurückwirkt in Form der Subsumption unter die Form *an sich*, ein umfassend gleichmachendes Moment, welches ansatzweise auch schon in Adornos Konzept der Identitätslogik vorzufinden ist. Am offensichtlichsten wird dies in der klassischen Philosophie der Aufklärung, pointiert bei Kant. Die reine Vernunft und das transzendente Erkenntnissubjekt entstehen, indem völlig von jeglicher substantiellen Sinnlichkeit, Lust und Emotion zu Gunsten der rationalen Vernunft abstrahiert wird. In der gleichen Bewegung wird jedoch das so vernunftmäßig „befreite“ Subjekt sofort wieder zum Objekt, nämlich im Sinne des *bloßen* Vorhandenseins als *abstraktes* Subjekt, der Unterwerfung unter diese Form selbst. Diese reine Form des rationalen Menschen wird nur durch die objektiven Grundlagen der Vernunft erhalten und kann ohne den objektiven Bezug keinen Bestand haben.

Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subject* und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhängend betrachtet werde kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*; aber er bedeutet nicht, daß ich als *Object* ein für mich selbst *bestehendes Wesen* oder *Substanz* sei. Das letzere geht sehr weit, erfordert daher auch *Data*, die im Denken gar nicht angetroffen werden [...]. [Herv. i. Orig.] (Kant, 1787, S. 332)

---

<sup>170</sup> Diese Bestimmung ist abermals ein Pleonasmus, weil das Subjekt erst in der Moderne seine Durchsetzungsgeschichte als gesellschaftlich relevante und individuell identifikatorische Instanz einnahm.

Subjekt und Objekt sind also im klassischen Aufklärungsdenken, das symptomatisch für eine gewisse Phase der Durchsetzungsgeschichte des modernen warenproduzierenden Systems steht, denklogisch getrennt – wiewohl diese Trennung eigentlich auch hier nicht endgültig durchzuhalten ist, beide von Anfang an nur in ihrer Dialektik existieren konnten.

Auch gegenaufklärerische Strömungen wie die Romantik überwinden die Subjektform nicht, sondern stellen sich ihr immanent gegenüber. Sie fordern zwar eine Abkehr vom reinen Vernunftdenken, verknüpfen aber ihrerseits bloß andere, bisher ausgesparte Bereiche mit der Subjektform. Es sind dies eben jene „menschlichen“ Aspekte wie Gefühl, Mystik und Kunst, welche von der abstrakten Vernunft irrationalität abgespalten wurden, die nun für das moderne Subjekt erschlossen werden sollen. Es werden also nur die Inhalte des objektiven Einschlags ins Subjekt kritisiert, nicht das Subjekt selbst, wie dies oft angenommen wird. Dabei kommt zwar die Sehnsucht nach dem Zustand vor der modernen „Freiheit zur Unterwerfung“ als Subjekt zu Tage, dieser Reflex auf das abstrakte Subjekt ist also verständlich angesichts der abstrakten Selbstzweck-Logik des Kapitals, allerdings stellt er keine Überwindung der Form selbst dar, ebenso wie er keine tatsächliche Rückkehr in die Vormoderne umzusetzen vermag; es handelt sich wesentlich um Projektionen:

Das irrationalistische Denken negierte das rationalistische Vernunft-Subjekt nur, indem es dessen Charakteristika unmittelbar ins Sinnliche verlegt. [...] Descartes und Kants Erkenntnissubjekt ist in seiner Selbstbezogenheit keiner Veränderung zugänglich, es bleibt sich selber gleich. Zugleich figuriert das Einzelsubjekt immer nur als Träger einer universellen Vernunft. Das irrationalistische Denken wiederholt diese doppelte Identitätsstruktur nur auf einen pseudosinnlichen Inhalt verschoben. Der Einzelne erscheint nicht in der Vielfalt seiner sinnlichen Bezüge; das Subjekt findet zu sich, indem es lernt seine eigene Sinnlichkeit als einer einheitlichen Wesenheit untergeordnet (Leben, Willen) zu erleben. (Lohoff, 2001)

Insofern stehen Aufklärung und Gegenaufklärung in einem oberflächlichen Antagonismus, der als gemeinsamen Bezugspunkt weiterhin das Subjekt hat. Dieses wiederum ist nicht rein ideell, sondern eben auch „objektiv“ bestimmt, da es Wert-Subjekt ist, also in seiner Freiheit und Individualität gleichzeitig auch dem Wert unterworfen ist. Die Idee des *homo oeconomicus* trifft jene Seite des Subjekts adäquat. Umgekehrt ist das Objektive, die Ökonomie als abgetrennte quasi-natürliche Sphäre, bedingt durch die Handlung der einzelnen bürgerlichen Subjekte. In diesem Zusammenhang macht dann auch die Rede vom „automatischen Subjekt“ Sinn – sie steht für die Eigendynamik des Objektiven, die gerade aus dieser Subjekt-Objekt-Dialektik, die fetischistisch verkehrt auftritt, entspringt. Subjekt wie Objekt sind also ohne diese Bestimmung nicht denkbar und stellen somit auch nur im Verhältnis der warenproduzierenden Gesellschaft sinnvolle (wis-

senschaftliche) Kategorien dar. Gerade deshalb ist aber eine Kritik des Kapitalismus immer unvollständig, wenn die Subjektform nicht miteinbezogen ist. Diese Subjektform ist nicht notwendigerweise mit der empirischen Realität „Individuum“ in eins zu setzen – die Konstitutionsgeschichte der Moderne vollzog diese Union jedoch real-historisch ebenso. Darum kommt eine Kritik des Subjekts auch immer einer der konkreten Individuen bzw. deren Herrschaftsverhältnisse gleich, was sich in der weiteren Entwicklung für das Wert-Abspaltungstheorem als wichtig erweisen sollte.<sup>171</sup>

Die Subjektform ist aber nicht nur individuelle Denkform und ökonomische Realisationsform. Das Subjekt formiert sich im Durchsetzungsprozess der Moderne auch als zentraler Akteur in der Politik. Der *homo politicus*, der sich seit der Zeit des Absolutismus/Merkantilismus<sup>172</sup> bzw. deren Reflexion in der klassischen Politischen Ökonomie immer mehr vom *homo oeconomicus* getrennt hat, ist die zweite Erscheinungsweise der modernen, abstrakten Subjektform. (Kurz, 2004, S. 109) Auch hier findet wiederum die Dichotomisierung in Subjekt und Objekt unbewusst statt, kann von den zentralen AkteurInnen gar nicht gesteuert werden, da sie die gesamtgesellschaftlichen Dynamik (des modernen Fetischismus), der sie ausgesetzt sind, in ihrer Frühform noch gar nicht erblicken können. Jedoch ist die Entwicklungsgeschichte hier um einiges komplexer, da sie noch mehr auf die vorheergehenden vormodernen Herrschaftssysteme aufbaut, bzw. mit ihnen vermengt ist. Es ist insbesondere von einem langen Fortdauern vormoderner Relikte in der politischen Form auszugehen. Deren Ablöse erfolgt auch nicht linear, sondern ist oft auch von „Rückfällen“ und Ungleichzeitigkeiten geprägt. Begriffe wie *Souveränität*, *Volk*, *Bürger* und schließlich auch die Abstraktion *Staat* sind hingegen modern (aufgeladen), und ohne die spezifisch kapitalistische Konstitutionsgeschichte des Subjekt-Objekt Schemas nicht denkbar. Im Wesentlichen kristallisieren sich hier ex post zwei Seiten heraus: das Subjekt *Staatsbürger(in)*, der *citoyen*, welcher bezogen ist auf die politische Form. Er ist es, der – in der ausgebildeten Demokratie (die sozusagen die ideale Staatsform des entwickelten Kapitalismus darstellt) – die tatsächliche Souveränität innehat, da er sich an den repräsentativen Strukturen beteiligt. Demgegenüber positioniert sich der Staat, der als bloßer „Diener“ der demokratischen Strukturen als Objekt erscheint.

---

<sup>171</sup> Vgl. 3.4.4.2

<sup>172</sup> Der genaue historische Werdegang des modernen Subjekts kann hier nicht nachgezeichnet werden, wiewohl die geschichtstheoretische Positionierung der Wert-Abspaltungskritik generell nicht unwichtig für die Entwicklung der Gesamtströmung ist. Wichtige Arbeiten von Robert Kurz hierzu sind das *Schwarzbuch Kapitalismus* (Kurz, 1999b), das sich insbesondere auch mit der geistesgeschichtlichen Reflexion der historischen Entwicklung auseinandersetzt und das noch unfertige, aber bereits veröffentlichte Arbeitspapier *Geschichte als Aporie* (Kurz, 2006a). Mit der zentralen Frage des Beginns des modernen warenproduzierenden Systems beschäftigt sich Eske Bockelmann in seinem Werk *Im Takt des Geldes* (Bockelmann, 2004).

Bereits bei den frühen Ahnherren der politischen Theorie findet sich jedoch ein anderes Bild, das die Einschreibung von Subjekt und Objekt, damit auch den Fetischismus der Politik<sup>173</sup>, nachvollziehbar macht: Thomas Hobbes' *Leviathan* ist eigentlich eher Subjekt, und objektiviert die Bürger(innen), die vor allem ihrer Funktion als UntertanInnen des (absolutistischen) Souveräns – hier noch sehr direkt gekoppelt an den „Einzelkörper“ des/der MonarchIn – gehorchen sollen. (Lohoff, 2005, S. 28) Die Staatstheorie ist mechanistisch und unpersönlich, steht im Gegensatz zur späteren emphatischen Aufladung des Staates. Der Staat wird naturalistisch als *künstlicher Mensch* gedeutet. (Hobbes, 2003, S. 154f; 189) Die zweite Natur des Kapitalismus schlägt so auch in der Politikform durch – sie setzt die gewordene menschliche Gesellschaft in eins mit einer natürlichen, mechanischen Absolutheit. Diese Absolutheit ist letztlich analog zu jener des Werts zu sehen, der sich zur selben Zeit mit den genannten Denkformen, in Gestalt der ersten organisatorischen Vorbedingungen für moderne Gesellschaftlichkeit<sup>174</sup>, gesamtgesellschaftlich durchsetzt. Dabei ist gerade bei Hobbes diese Unterwerfung (historisch) noch sehr unvollständig, kann gar nicht alle menschlichen Belange totalitär überformen.

Im Gedanken des Gesellschaftsvertrags, den Hobbes als erster (für die politische Theorie) kanonisierte, liegt aber bereits der Kern für die Verschiebung hin zu einem neuen Subjekt, dem die Souveränität zugesprochen wird: das Volk. Während Hobbes den Unterwerfungsprozess noch sehr plump, von der objektiven Seite her betrachtet, bildet sich bis zu den großen bürgerlichen Revolutionen eine politische Theorie heraus, die diese Objektivität zu Gunsten der aggregierten Großsubjekte verschwinden lässt. Volk, Nation, Rasse und Klasse sind die wichtigsten dieser Universalsubjekte, die flankiert von der Ideologie des Universalismus und deren schrecklicher Ausgrenzung alles Nicht-Identischen<sup>175</sup> den Schein der tatsächlichen, *demokratischen* Souveränität immer mehr in die Köpfe der Individuen setzten. So wird der Staat als bloßer Diener des Volkes imaginiert, obwohl er nicht neutrales Objekt ist, sondern tatsächlich auch eine Eigendynamik

---

<sup>173</sup> Nachdem die Wert-Abspaltungskritik in ihrer jetzigen Gestalt als umfassende Gesellschaftstheorie ein relativ junges Vorhaben ist, existieren auch noch viele Leerstellen bzw. wenig ausgearbeitete Subtheoreme. Der Fetischismus in der Politik, insbesondere die staatstheoretische Debatte als solche, ist sicherlich ein Thema, das noch relativ wenig Aufmerksamkeit erhalten hat.

<sup>174</sup> Eine besonders wichtige Rolle spielte hier die *politische Ökonomie der Feuerwaffe* (Kurz, 1999a, S. 15ff) und ihre Selbstzwecklogik sowohl in Politik wie auch Ökonomie; allerdings sind monokausale Deutungen gerade bei dieser Thematik alles andere als opportun. Dies legen auch die geschichtstheoretischen Erörterungen der Wertkritik nahe, die sich auf unterschiedlichste Zugänge der modernen Geschichtsforschung beziehen. Vgl. z.B. (Wallner, 2006)

<sup>175</sup> Ausgrenzende und herabsetzende Zuschreibung nach dem hegemonialen Muster des Rassismus sind die notwendige Kehrseite dieses Universalismus, der immer nur durch die Ausgrenzung des Nichtgleichen gleich machen kann. Auf einer traditionsmarxistisch verkürzten, aber doch in die richtige Richtung gehenden Ebene kann dies bei Wallerstein/Balibar (Wallerstein & Balibar, 1998) nachgelesen werden.

Die Ausgrenzung funktioniert jedoch wesentlich auch nach „innen“, als Ausgrenzung der nicht universalisierbaren Aspekte. Vgl. auch 3.4.4.2

entfaltet, welche auf die Menschen zurückwirkt.

Diese Tendenz hat Foucault aus der Perspektive der Mikroverhältnisse der Macht – also wesentlich dem einzelnen Subjekt – untersucht. Die Souveränität des Massensubjekts ist demnach auch immer nur Selbstherrschaft, eine fetischistische Verkehrung der Subjekt-Objekt Relation, und dient genau jener Selbstbezüglichkeit, die in der Abstraktion der (repräsentativen) Politik manifest wird:

Der Zweck der Souveränität ist somit zirkulär: Er verweist auf die tatsächliche Ausübung von Souveränität; das Wohl ist der Gehorsam vor dem Gesetz, demnach ist das Wohl, das die Souveränität sich vornimmt, dass die Leute ihr gehorchen. (Foucault, 2005, S. 160)

Die völlige Ignoranz gegenüber den notwendigen Einschränkungen der modernen, abstrahierten Politikform, die stets auf der bürgerlichen Subjektconstitution aufbaut, ist also der Kern dieses Fetischismus. Die Politikform erscheint als natürliche und einzige Form, in der das Subjekt überhaupt noch (sozialorganisatorisch) agieren kann. Der Fetischismus der Politik gibt also eine ultimative Machbarkeit vor, die jedoch real nicht existiert, da der Mensch der Wertlogik unterworfen ist. Er ist insofern der Gegenpart zum Warenfetischismus, der den leblosen Dingen Fähigkeiten zuschreibt, die es belebt machen, eine quasi-soziale Gestaltungskraft verleihen: Er suggeriert uneingeschränkte Veränderungsmöglichkeiten, wo keine bzw. nur immanente existieren können. Stephan Grigat, ein Vertreter der „antideutschen Wertkritik“<sup>176</sup>, kommt zu einem ähnlichen Schluss:

Erscheint im Warenfetischismus der Glaube an die Naturhaftigkeit und Unveränderbarkeit sozialer Verhältnisse, so drückt der Politikfetisch gerade den unreflektierten Glauben an die Veränderbarkeit von sozialer Determination aus. (Grigat, 1997, S. 95)

Vor allem auch (vermeintlich) emanzipative Bewegungen unterlagen diesem Fetisch, da sie sich unbedarft auf moderne Subjekte wie Volk oder Klasse bezogen. Tatsächlich waren sie dergestalt sogar Movens in der Durchsetzungsgeschichte dieser Großsubjekte. Die fehlende Subjektkritik bei sich selbst, bei der eigenen Politikform, erlaubte so immer nur eine Befreiung innerhalb der Verhältnisse. Für die fundamentale Wertkritik kann Befreiung von der fetischistischen Gesellschaftlichkeit aber nur jenseits der Subjekt- und der Politikform passieren.

Diese Subjektkritik kann und muss natürlich auch wissenschaftstheoretisch fundiert und formuliert werden. Hier wird besonders die Rolle des anti-substantialistischen Denkens für die „nackte Subjektform“ herausgestrichen:

---

<sup>176</sup> Vgl. 3.4.5

Die Denker des 18. Jahrhunderts, der Epoche der Aufklärung im engeren Sinn, beseitigten nach und nach alle substantialistischen Schlacken, um stattdessen sukzessive den transzendental unempirischen Charakter des Subjekts herauszuarbeiten. Am Ende des Weges steht der Objektwelt keine ominöse Gegesubstanz mehr gegenüber, sondern die immer gleiche nackte Subjektform. (Lohoff, 2005, S. 30)

Ähnliches hat auch die Analyse der Humeschen Theorie im Lichte des Kritischen Realismus ergeben<sup>177</sup>. Lohoff geht in Folge auch direkt auf das Denken Humes als „destruktivsten Teil“ der anti-substantialistischen Tendenz ein.

Der destruktive Teil dieses Unternehmens ist in erster Linie mit dem Namen Hume verknüpft. Desens sensualistischer Frontalangriff brachte die traditionelle substantialistische Metaphysik ein für allemal zum Einsturz, allerdings um einen hohen Preis: Mit Hume kamen dem Subjekt mit seiner Ablösung von allen traditionellen ontologischen Gewissheiten alle allgemeinverbindlichen Gesetze abhanden, und zwar sowohl was die Naturbeobachtung betrifft als auch die Begründbarkeit ethischer Normen. (Lohoff, 2005, S. 30)

Die Kritik des Humeschen Kausalitätsschema ist also auch Subjektkritik (im Sinne der Wert-Abspaltungskritik); dass dieses spezifische Kausalitätsschema so dominant für die Moderne werden konnte, ist folglich kein Zufall, sondern dem modernen Subjekt selbst geschuldet, das sich erst einmal jeglichen Substanzdenkens entledigen musste, die eigene Sinnlichkeit verlieren musste, um sie dann erneut unter dem Mantel des induktiven Empirizismus wieder völlig standardisiert zu erschließen. Dieser steht damit auf der Basis der neuen Subjektform, die bar ihres Kontexts und atomistisch sein muss, um sich den Notwendigkeiten der Wertlogik unterwerfen zu können. Die daraus resultierende wissenschaftliche Reflexion der (gesellschaftlichen) Welt ist natürlich kein bewusster Prozess, sondern ebenso wie die polit-ökonomische Entwicklung bewusstlos, nicht geplant und nicht fähig, ihre eigene Tragweite zu erkennen. Der Verweis aufs Ontologische in der Wissenschaftstheorie ist der Ruf nach einer Offenlegung der Konstitutionsgeschichte(n) und hat so einen systemtranszendierenden Impetus. Subjektkritik steht diesem Versuch sehr nahe, ist quasi seine inhaltlich-soziale Seite. Sie kritisiert das moderne Subjekt in seiner vermeintlich individualistischen, unabhängigen und handlungsfähigen Gestalt als tatsächlich immer schon einer Subjekt-Objekt-Dialektik unterworfenen. Genau auf diese Dialektik wird wiederum beim doppelten Auftreten der epistemic und ontological fallacy abgezielt – das moderne Subjekt entsteht in der doppelten Bewegung des Raubes jeglicher Externalität und der darauffolgenden Einschreibung in die so ermöglichte neue gesellschaftliche Abstraktheit.

---

<sup>177</sup> Vgl. S. 35

### 3.4.4.2 *Kapitalismus als warenproduzierendes Patriarchat*

Die Vermittlung von Subjekt und Objekt und insbesondere auch die Subjektkritik selbst wies in der ursprünglichen Wertkritik auf ein zentrales Manko hin: Sie war nicht nur aus der Perspektive moderner Subjektstandpunkte formuliert – dies ist eine Aporie, die schlussendlich in dieser Gesellschaft nicht auflösbar ist – sondern reproduzierte auch jene Blindheit, die sie der Subjektform vorwarf, partiell selbst: Durch die Auslassung der essentiell geschlechtlichen Aufladung gesellschaftlicher Kategorien in einer patriarchalen Gesellschaft war sie selbst androzentrisch. Dieser (Selbst-)Vorwurf meint nun zwar nicht, dass die (bisher dargestellten) Inhalte per se falsch sein müssen – nur weil eine Verkürzung vorliegt, heißt das nicht, dass eine Theorie (als ganze) falsch ist. Er intendiert jedoch deren pauschale Restrukturierung unter Bezug auf die Kategorien „Geschlecht“ respektive „Patriarchat“.

Das Wert-Abspaltungstheorem kann mit Fug und Recht als ergänzender und modifizierender Höhepunkt der Wertkritik als Gesellschaftskritik betrachtet werden. Mit ihm brachte Roswitha Scholz ab 1992<sup>178</sup> einen neuen Denkhorizont in das ursprünglich von Männern dominierte Thema ein, die Wertkritik löste sich so erstmals final von ihrer eigenen Verhaftung im rein marxistischen Theorierahmen, mithin auch von der Affirmation modern-patriarchaler Denkformen – auch wenn dies freilich kein leichter Weg war bzw. ist, da ja gerade auch der Androzentrismus und die Abspaltung in der Theoriebildung<sup>179</sup> selbst eine fortdauernde Problematik sind.

Das Wert-Abspaltungstheorem unterscheidet sich von früheren Ansätzen im Spannungsfeld Marxismus-Feminismus vor allem in zweierlei Hinsicht: Es sieht die Kritik an patriarchaler und kapitalistischer Herrschaftslogik nicht mehr als grundsätzlich getrennte bzw. trennbare Bereiche und es geht von einem bloßen Ableitungsverhältnis ab, sieht also nicht eine Seite als generativen Mechanismus, als prinzipielles ontologisches Fundament, dem die andere Seite als bloß immanente unterworfen wäre. Demgegenüber geht es von einem historischen und logischen Gesamtsystem aus.

---

<sup>178</sup> Der Ausgangspunkt hierfür war der Aufsatz *Der Wert ist der Mann* (Scholz, 1992), und gewissermaßen auch der von Scholz` Einwüfen stark beeinflusste Text *Geschlechterfetischismus* von Robert Kurz(Kurz, 1992).

<sup>179</sup> Diese Abspaltung ist mit auch vom frauenbewegten Feminismus als Emanzipationstendenz *in* der Moderne beeinflusst: feministische Theorie beschäftigte sich mit den „Frauenfragen“, während sonstige kritische Theorie weiterhin androzentrisch blind bleiben konnte. Diese Untergliederung ist nicht nur angesichts des Versuchs einer möglichst umfassenden Gesellschaftstheorie problematisch, sie (re-)produziert auch regelmäßig eine gewisse geschlechtliche Fixierung bei den ProduzentInnen kritischer Theorie – Frauen fühlen sich eher zu den kulturalistisch-geisteswissenschaftlichen Feminismen hingezogen während Männer die materialistisch-sozialwissenschaftlichen Debatten dominieren. Dies ist freilich bloß eine persönliche Beobachtung, und kann deshalb nicht uneingeschränkt verallgemeinert werden. Zumindest für das Verhältnis Feminismus-Wertkritik kann dies jedenfalls stimmig gesagt werden.

Ein Patriarchat im Sinne einer patriarchalen Bestimmtheit sozialer Verhältnisse durch abstrakte Arbeit und Wert ist nur für die abendländische Gesellschaft typisch. Deshalb muß diese gesondert in Augenschein genommen werden.

Meine Kernthese dazu lautet: Der Grundwiderspruch der Wertvergesellschaftung von Stoff (Inhalt, Natur) und Form (abstrakter Wert) ist geschlechtsspezifisch bestimmt. Alles, was in der abstrakten Wertform an sinnlichem Inhalt nicht aufgeht, aber trotzdem Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion bleibt, wird an die Frau delegiert (Sinnlichkeit, Emotionalität usw.). (Scholz, 1992, S. 23)

Die These der Abspaltung ist zwar nicht neu, erhält jedoch im Zuge der Fruchtbarmachung für die Wertkritik eine viel umfassendere Bedeutung, da hier die gesamtgesellschaftliche Synthesis als Mechanismus betroffen ist, folglich die Wert-Abspaltung auch die Gesellschaft als solche prägt. Die Gesellschaft muss deshalb von nun an korrekt als *warenproduzierendes Patriarchat* beschrieben werden. Sie unterscheidet sich so wesentlich von früheren Patriarchaten, die nicht warenproduzierend waren. (Scholz, 2000, S. 22) Andererseits gibt diese Definition auch dem Wert als „materiell-ökonomische“ Kategorie eine spezifische Konnotation, denn das systematische Phänomen „Herrschaft über Frauen“ – kurzum ein Patriarchat – bleibt erhalten. Beide Seiten, Patriarchat und warenproduzierendes System, sind also dialektisch miteinander vermittelt, ermöglichen erst gemeinsam die Reproduktion des Gesamtsystems. Dies ist die abstrakteste Perspektive einer dialektischen Kritik moderner Gesellschaftlichkeit, da auf einer höheren Ebene keine begrifflich-analytische Paarung mehr vorgefunden werden kann. Deshalb kann dies auch als der Grundwiderspruch der Moderne verstanden werden, der Geschlecht wie Wert in ihren spezifischen Formen erst hervorbringt.

Die Abspaltung ist der Wert und der Wert ist die Abspaltung. Beides ist im anderen enthalten, ohne deshalb jeweils mit ihm identisch zu sein. Es handelt sich um die beiden zentralen, wesentlichen Momente desselben in sich widersprüchlichen und gebrochenen gesellschaftlichen Verhältnisses, die auf demselben hohen Abstraktionsniveau erfaßt werden müssen. (Scholz, 2000, S. 18)

Ebenso wie also das Geschlechterverhältnis vom im Wert manifesten Fetischismus durchzogen ist, muss auch die ontologische Perspektive der Wertvergesellschaftung geschlechtlich konnotiert verstanden werden. Es ist also kein moderner Geschlechterdualismus ohne Basis in der „materiellen“ Wertproduktion zu denken, wie auch der Wert immer nur als männlicher vorstellbar ist.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> Weitestgehend offen ist noch die Frage des *gemeinsamen* historischen Bruchs der Moderne. Die diesbezüglichen frühen Erörterungen Roswitha Scholz' in *Der Wert ist der Mann* (Scholz, 1992) sind sehr skizzenhaft und in vieler Hinsicht wohl (auch gemäß ihrer eigenen theoretischen Entwicklung) so nicht haltbar. Insbesondere die *differencia speci-*

Ein erster „empirischer“<sup>181</sup> Ansatzpunkt für die Abspaltung ist die Sphärentrennung in Öffentlich und Privat. Für Scholz wird nicht nur die öffentliche Sphäre mit dem Mann assoziiert und die private mit der Frau, sondern die historische Herausbildung des Öffentlichen überhaupt mit einer neuen, spezifischen Ausdifferenzierung des Patriarchats eins gesetzt (Scholz, 1992, S. 25). Erst so war es möglich, dass sich die patriarchale Herrschaftslogik universalisierte, also in der ihr eigenen, strukturell männlichen Ratio, gedacht und umgesetzt wurde. Die Öffentlichkeit konnte aber nur öffentlich (und männlich) sein, weil das Private weiblich war. Dies heißt nun nicht, dass Frauen nicht öffentlich agieren konnten/können, oder Männer nichts im Privaten zu sagen hätten (tatsächlich herrschen sie ja auch hier, wie das Öffentliche strukturell über das Private herrscht). Jedoch bedeutet es, dass ontologisch betrachtet beide derart konnotiert sind; es geht also nicht um eine einfache (Humesche) Kausalbeziehung, sondern um die generative Wirksamkeit. So werden auch Subjekte, mithin die Subjektform selbst, nicht eindeutig in einer der beiden Sphären „gemacht“; sie stehen jedoch paradigmatisch einer von beiden nahe, wie die Sphären selbst für Geschlechtlichkeit stehen. Die konkreten Subjekte erwachsen gerade aus der Dialektik beider Sphären, müssen in beiderlei Weise existieren, wobei sie – gemäß der fetischistischen Gesamtlogik des Vermittlungsprozesses, mithin dem oben genannten Widerspruch – in keiner von beiden das finden können, was sie dort eigentlich suchen – denn weder kann das öffentliche ja tatsächlich die Funktion erfüllen, die es vorgibt zu erfüllen, da die Organisation und Reproduktion des Sozialen nicht bewusst vor sich geht, noch kann die Privatheit, tatsächlich im Sinne einer direkten Unmittelbarkeit, „privat“ sein, da sie immer nur vermittels der Öffentlichkeit gedacht werden kann und das Öffentliche in das Private reicht, wie auch das Öffentliche immer die Privatheit inkludiert und voraussetzt.

Auch von Seiten der (öffentlichen) Arbeit und (privaten) Reproduktionstätigkeit her lässt sich dies argumentieren. Die Arbeit als männlich dominierte wertförmige Tätigkeit wird erst ermöglicht durch die Reproduktionstätigkeiten im Haushalt. Diese umfassen als Abgespaltenes – sinnbildlich für den fetischistischen Zusammenhang, die Verdinglichung des Sozialen – aber nicht nur Tätigkeiten wie Kochen, Putzen, Sorge um die Kinder und andere Aspekte des erweiterten Warenkonsums, sondern eben auch sehr spezifische „Dienste“ wie Zuwendung, Pflege, Liebe und ähnliches. Dabei herrscht ein reziprok-dialektisches hierarchische Verhältnis vor: Der Mann konsumiert im Privaten, die Frau produziert hier; während der Mann für die Produktion im Öffentli-

---

fica des modernen warenproduzierenden Patriarchats müsste plausibel erläutert werden – auch und gerade weil der Übergang sicher bruchartig und ungleichzeitig war.

<sup>181</sup> Diese Empirie ist insofern eine relative, als sie im Argumentationsgang in ihrer klaren Separation hinterfragt wird.

chen zuständig ist und die Frau durch die Früchte dieser Arbeit alimentiert wird. Dies ist allerdings wiederum im spezifischen Herrschaftsrahmen der Moderne zu betrachten, wo das Primat des Öffentlichen klar hervorgehoben und auch die Herrschaft des Mannes (im Privaten) uneingeschränkt postuliert wird. Das Private wie das Weibliche existieren so vielfach gar nicht, sind Nicht-Form, und trotzdem – gerade in dieser „dunklen Negativität“ – konstituierende Momente. Auf dieser Ebene geht es also nicht mehr um ein standpunklogisches, analytisches Herausschälen der realen Unterdrückungsgestalten und somit auch nicht um Forderungen im klassischen herrschaftskritischen Spektrum<sup>182</sup>. Es gibt hier nicht schlicht „gut“ oder „böse“, sondern bloß eine fetischistische Gesamtdynamik, die auch nur als solche – gesamt – abgelöst werden kann.

Sinngemäß sind alle idealisierenden Gleichsetzungen des Weiblichen mit dem Gebrauchswert und die pejorative Assoziation des Männlichen mit dem Tauschwert zu kritisieren.<sup>183</sup> Auch sie beschäftigen sich aus einer marxistischen Perspektive mit der weiblichen Hausarbeit, kommen jedoch zum entgegengesetzten Schluss: anstatt die abgespaltene Sphäre weiblicher Hausarbeit als von vornherein negative, unterdrückte und marginalisierte Seite der jegliche Sinnlichkeit untergrabenden männlichen Werts subjektivität zu betrachten, werden genau jene Kategorien, die für das Weibliche nicht gelten (bzw. galten, denn die Frauenbewegung und die postmoderne Transformation des Patriarchats hat hier viel verändert), auf sie rückprojiziert, um so die weibliche Hausarbeit in einer Mischung aus dekontextualisierter Subsistenzperspektive, ontologisiertem Arbeitsbegriff und essentialistischer Zuschreibung von Weiblichkeit standpunklogisch zu überhöhen. AkteurInnen, die erst mit dem Wert gemeinsam in Erscheinung treten – die weiblichen (Nicht-)Subjekte an Haus und Herd – werden als „wahre Produzenten“ (Werlhof, 1983, S. 120) dargestellt, die eigentlich für den Kapitalismus signifikant wären. Nicht nur die empirische Grundlage dieser Behauptung ist für den ausgebildeten Kapitalismus, wie er in den westlichen Industrienationen vorzufinden ist, mehr als fragwürdig, auch die patriarchal-wertförmige Herrschaftslogik wird hier genau verkannt. Es ist gerade die männliche Sphäre, die Arbeit, Wert und Reproduktion als getrennte Kategorien erst hervorbringt. Diese ontologischen Mechanismen zu überdecken, indem sie als naturgegeben gesetzt werden, um dann einfach ihre Kausalität auf die weibliche Sphäre gelenkt umzudrehen, ist eine ideologische Fehlleistung, die den grundlegenden Dualismus in seiner patriarchalen Überformung in keiner Weise angreift, sondern bloß stützt. Ebenso wie der Gebrauchswert nicht unschuldig ist, oder gar der Keim der Befreiung wäre, son-

---

<sup>182</sup> Diese gehen notwendig stets von einem personalen Herrschaftsverhältnis aus und fordern diesbezüglich Änderungen. Dies kann zwar aktuell, aus Perspektive der immanenten Widerspruchsbearbeitung, wichtig sein und Möglichkeitsspielräume eröffnen, geht jedoch an der hier intendierten Kritik der gesellschaftlichen Totalität vorbei.

<sup>183</sup> Eine solche Unterscheidung wird (zumindest indirekt) z.B. von den „Bielefelderinnen“ – der Gruppe um Veronika Bennholdt-Thomsen, Maria Mies und Claudia von Werlhof – vertreten.

dern nur mit dem Tauschwert denkbar wird<sup>184</sup>, ist auch das weibliche Abgespaltene nicht Hort der Befreiung, kein irgendwie emanzipatives Gegenobjekt – schon alleine deshalb nicht, weil das bürgerliche Subjekt strukturell männlich ist, und als einziges und eines mit der Wertform in Verbindung steht.

Die Vorstellung vom „an sich“ schon vorhandenen ontologischen „Guten“ ist vielmehr Bestandteil der bürgerlichen Aufklärungssillusion. Es gibt innerhalb der warenförmigen Vergesellschaftung kein „eigentlich“ ganz anderes Subjekt. (Kurz, 1992, S. 138)

Insofern ist die weibliche Sphäre auch nicht Produzentin von Gebrauchswerten, sondern entfällt jeglicher wertförmigen Logik, fällt am ehesten noch eins mit dem ökonomischen Begriff der Konsumtion.

Konsumtion, verstanden im Sinne der sinnlich-stofflichen Vernutzung der Gebrauchswerte in einem dem Kapitalkreislauf entzogenen Rahmen, dem Privaten, hat jedoch in der ökonomischen Binnenlogik wie auch der gesamten hegemonialen Symbolik der Gesellschaft alles andere als einen hohen Stellenwert. Sie wird geduldet als Notwendigkeit. Eine allzu ausschweifende Fixierung auf reinen Konsum wird jedoch weitestgehend abgelehnt, sanktioniert oder denunziatorisch als etwas Neidbehaftetes abgelehnt. Die Konsumtionssphäre ist nun symbolisch wie materiell-organisatorisch weiblich konnotiert. Sie steht für den Rest an nicht kapitalistisch Verwertbarem und ist so einerseits Überlebensnotwendigkeit, einziger Garant eines irgendwie funktionierenden gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs; andererseits aber auch verhasst, eben weil sie als dieser letzte Rest noch bestehen bleiben muss bzw. „Bedingung der Möglichkeit“ (Kurz, 1992, S. 124) der Wertverwertung ist.

Diese Konsumtion ist die sozusagen widerwillig akzeptierte Notwendigkeit, der realen Nicht-Universalität der abstrakt-universellen Form ein Zugeständnis machen zu müssen. [...] Dementsprechend scheidet diese andere, verräterische Sphäre durch das abstraktifizierende Auge der warenförmig-männlichen Identität betrachtet; wie in einer Mischung aus Wut, Abscheu, Furcht oder sogar Ehrfurcht und schlechtem Gewissen. (Kurz, 1992, S. 142)

Der Fetischismus kommt auch hier zu Tage: Der eigentliche Genuss wird sanktioniert und abgewertet, die Unterwerfung unter die tautologische Akkumulation überhöht; das Weibliche muss abgespalten werden, um aber gleich wieder unterworfen zu werden und in einem Kontrollverhältnis zu bleiben.

Der Mann erscheint folglich strukturell als nicht-sinnliches, rationales Wesen, das seine Gefühle

---

<sup>184</sup> Vgl. S. 100

im Griff hat<sup>185</sup>, steht für die leere Form des bürgerlichen Subjekts, wie sie bereits beschrieben wurde. Er ist Vollstrecker der Unterwerfung (der Frau wie der Natur, was auch gleichgesetzt wird) und Unterworfener.

Der Mann wird so als Mensch, Geistmann/Körperüberwinder/-unterwerfer gesehen, die Frau dagegen als Nichtmensch, als Körper. (Scholz, 2000, S. 110)

Die Frau erscheint so doppelt als Unterworfene, die nicht nur die wertförmige Produktion sicherstellen, sondern selbst auch als Produkt auftreten muss. Sie hat Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotionalität ebenso abstrakt darzustellen, wie sie für die völlig entfremdete „Gefühlsarbeit“ zuständig ist, die sie für sich und den Mann leisten muss, der hierzu per definitionem nicht fähig sein darf, da er ja in der rationalen Subjektform aufgehen soll. Er ist entsinnlicht, während die Frau für die verabsolutierte, fremdbestimmte und unbewusste Sinnlichkeit steht.

Der Mann ist sozusagen der Sisyphos der Sinnlichkeit, aber den Stein läßt er von der Frau rollen. (Kurz, 1992, S. 149)

Die Frau ist also ebenso nur insoweit sinnlich, als sie sich vergegenständlicht und in der männlichen Projektion von Sinnlichkeit aufgeht. Sie ist deshalb auch nicht mehr oder tatsächlich sinnliches Individuum oder sonstwie voller als der Mann, sondern auf andere Weise ebenso beschränkt wie er.

Die Frau ist nicht das „vollere Individuum“, sondern nur die andere, inferior gesetzte Seite der patriarchalen Abspaltung, und deshalb ein mindestens genauso reduziertes Wesen wie der Mann. (Scholz, 1992, S. 47)

Der fundamentale Widerspruch der fetischistischen Gesellschaftlichkeit kommt hier noch ein letztes, besonders verheerendes Mal zu sich – Form und Inhalt sind in ihrer dialektischen Einschreibung hoffnungslos vertauscht und folgen der männlich-wertförmigen Logik des historischen Systems: die Frau kann als abgespaltene Repräsentantin des Sinnlichen ihre Sinnlichkeit nur auf den Mann bezogen einlösen, und der Mann kann nicht sinnlich sein, weil er – als leeres Wertsjekt – jegliche Sinnlichkeit auf die Frau abschiebt.

Dieser Mechanismus ist im warenproduzierenden System als solchem angelegt; er durchzieht ihn auf unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen und auf unterschiedliche, gebrochene Art und

---

<sup>185</sup> Umso mehr muss dann ein etwaiger (destruktiver) Ausbruch aus diesem Schema den „Instinkten“, dem Ursprünglichen nicht Bändigbaren im Mann, zugeschoben werden, die als externalisierte und ontologisierte Variable den Erklärungsnotstand überwinden helfen.

Weise.<sup>186</sup> Erst als gesellschaftliche Totalität kann er in seiner Wirkmächtigkeit erschlossen werden:

Umgekehrt halte ich jedoch auch daran fest, daß die verschiedenen Ebenen (etwa materielle, sozialpsychologische und kulturell-symbolische Ebene) und Bereiche (Öffentlichkeit, Privatheit usw.) nicht nur als reale irreduzibel aufeinander bezogen werden, sondern sie gleichermaßen auch in ihrer objektiven, das heißt inneren Verbundenheit auf der grundsätzlichen Ebene der Wert-Abspaltung als eine Totalität zu betrachten sind, von der aus die Gesellschaft überhaupt als Wesen konstituiert wird, und als deren Erscheinung jene spezifischen Bereiche, Momente und Ebenen sich „real“ darstellen. (Scholz, 2005a)

Emanzipation von der Wert-Abspaltungslogik und mit ihr von der modernen Geschlechter-Binärität, der einer modern-patriarchalen Form notwendig inhärent ist, kann also letztendlich erst mit der Emanzipation vom warenproduzierenden Patriarchat als solchem erreicht werden. Insofern eröffnen partielle Emanzipationsversuche, die jene bis auf die tiefste Ebene der Subjektkonstitution reichende Verschränkung von Wert und Abspaltung nicht verstehen, letztlich zwar die Möglichkeit für (beschränkte) Emanzipation im System, können jedoch keine tatsächlich geglückte Subjektwerdung garantieren. Die Frauenbewegungen waren also zwar wesentlich Bewegungen der Subjektwerdung;<sup>187</sup> das dabei angestrebte Subjekt war jedoch strukturell männlich. Dies bedeutet einerseits, dass – qua letztendlicher Notwendigkeit der Abspaltung – eine vollständige Gleichheit nicht herstellbar ist, andererseits aber auch, dass die Betonung der Differenz des Abgespaltenen bloß eine Spiegelung der modernen Zweigeschlechtlichkeit sein kann. In einem Wechselspiel aus beiden bewegte sich die Frauenbewegung, ohne jedoch ihr eigentliches Ziel bzw. ihre Kontextualität mit zu berücksichtigen. (Kurz, 1992, S. 119ff)

Ähnlich argumentiert dies auch Andrea Trumann, die sich mittels der Foucaultschen Theorie der Bevölkerungspolitik kritisch mit dem Verhältnis von Frauenbewegung und Subjektwerdung auseinandersetzt.

Die erste Frauenbewegung hatte erfolgreich für gleiche Rechte von Männern und Frauen gekämpft. Jedoch änderte die so erreichte formale Gleichstellung an der konkreten Lebenssituation der Frauen erst einmal wenig [...]. Diesen als unsäglich empfundenen Zustand wollte die zweite Frauenbewegung Jahrzehnte später beenden. Erst sie machte ernst mit der bürgerlichen Subjektwerdung,

---

<sup>186</sup> Roswitha Scholz setzt sich besonders auch mit der Pluralität der Erscheinungsformen, ideologischen Verschränkungen und Artikulationen auf unterschiedlichen Ebenen auseinander. Hierauf kann jedoch an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Vgl. z.B. (Scholz, 2005b).

<sup>187</sup> Hierin gleichen sie der ArbeiterInnenbewegung. Nicht umsonst haben beide gemeinsame Wurzeln bzw. weisen signifikante Schnittstellen auf. Ähnlich wie der Klassenkampf ist sinngemäß auch die (Selbst-)Befreiung der Frau aus patriarchaler Herrschaft in der widersprüchlichen Gesamtstruktur des warenproduzierenden Patriarchats angelegt.

jedoch zu einem Zeitpunkt, an dem selbst von der Idee der bürgerlichen Subjektivität im emphatischen Sinn nichts mehr übrig geblieben war. (Trumann, 2002, S. 9)

Subjektwerdung ist im Kapitalismus also letztendlich deshalb kein wirklich nachhaltiges Ziel, weil das Subjekt per se strukturell männlich und wertförmig ist, und eine spezifisch weibliche Subjektivierung sich dem stets nur gebrochen annähern kann, wiewohl diese Annäherung selbst – ob der Beschaffenheit des männlichen Wertsubjekts – auch im „geglückten“ Fall fragwürdig ist.<sup>188</sup>

Um der Krise produktiv begegnen zu können, müßte sich eine „feministische Linke“ konstituieren, die sich des Abspaltungsmechanismus subjektiv-persönlich wie objektiv-gesamtgesellschaftlich bewußt ist. Ein Feminismus in diesem Sinne kann es sich nicht mehr leisten, allein auf Frauen und die Frauenbewegung beschränkt zu bleiben. [...] Das schließt nicht aus bzw. es bleibt sogar dringend nötig, daß sich Frauen auch weiterhin selbständig organisieren [...]. Denn das Patriarchat steht uns ja nicht nur äußerlich „mechanismenhaft“ gegenüber, sondern wir selber, Männer und Frauen, sind das Patriarchat; und der unmittelbare Geschlechterkampf ist ja ein zentrales Moment seiner Krise. (Scholz, 1992, S. 49)

Die Kritik des Gesamtzusammenhangs macht es also weiter nötig, dass Frauen gegen Männerunterdrückung kämpfen, immanent Standpunkt beziehen, und Männer diesen Prozess solidarisch unterstützen. Jedoch muss die kritische Theoretisierung (und eine ihr folgende Aufhebungsbe-  
wegung) weiter gehen.

Die moderne patriarchale Matrix, wie sie hier kurz dargestellt wurde, ist jedoch hier vor allem abstrakt-logisch angelegt, dementsprechend kann sie von vornherein nicht alle empirischen Situationen direkt erklären, es bedarf vielfach kontextualisierter Ableitung.

So kann die These von der völligen Verbannung der Frau ins Private von Anfang an nicht gehalten werden – insbesondere viele proletarische Frauen mussten im Laufe der Entwicklung ebenso eine Lohnarbeit annehmen wie Männer. Die These von der Abspaltung erscheint so bloß für einige Bevölkerungssegmente bzw. eine kurze historische Phase (den Fordismus) wirklich voll zuzutreffen. Vielfach traf und trifft Frauen tatsächlich eine Doppelbelastung – sie müssen für den Haushalt sorgen und einer Lohnarbeit nachgehen. Becker-Schmidt fand hierfür den Begriff der doppelten Vergesellschaftung:

---

<sup>188</sup> Dies soll jedoch keineswegs individuelle oder kollektive Praxen der Frauenbewegung bzw. feministischer Gruppen in Frage stellen. Die hier eingenommene meta-theoretische Ebene verbietet es sich – insbesondere ob ihrer strukturell androzentrischen Konnotation – Versuchen patriarchatskritischer, antisexistischer und feministischer emanzipativer Bewegungen Vorschriften zu machen oder Maßregelungen zu finden. Denn ebenso wie Abstraktion kritischen Erkenntnisgewinn hervorbringen kann, distanziert sie sich von Alltagsrealität. Im Prozess der aktuellen Widerspruchsbearbeitung ist also eine genau gegenteilige Forderung oft die richtige. Dieser Widerspruch ist jedoch auszuhalten, weil er durch die Natur der Sache selbst bedingt ist.

Diese Doppelsozialisation bzw. Doppelorientierung konfrontiert Frauen mit einer Vielzahl von Zerreißproben, denen Männer nicht in vergleichbarer Weise ausgesetzt sind. Frauen haben ein komplexes Arbeitsvermögen erworben, das sie für zwei ‚Arbeitsplätze‘ qualifiziert: den häuslichen und den außerhäuslichen. Wollen sie Erfahrungen in beiden Praxisfeldern machen, drohen ihnen die qualitativen und quantitativen Probleme der Doppelbelastung. (Becker-Schmidt, 1987, S. 23f) zit. n. (Scholz, 2000, S. 61)

Diese Analyse ist zwar in gewisser Weise stimmig, jedoch historisch zu differenzieren. Denn bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts und in vieler Hinsicht auch noch weiter ist diese doppelte Vergesellschaftung insofern von derselben patriarchalen Logik überformt, die zur Abspaltung führte:

Die meisten weiblichen Berufsbilder verlängern bloß die diversen Momente der Abspaltung aus dem „privaten“ Raum in Markt und bürgerliche Öffentlichkeit. Die Möglichkeit einer „Abspaltung in der Abspaltung“ macht einzelne Elemente des objektivierten Weiblichkeitswahns beruflich darstellbar und damit monetarisierbar, von denen freilich die wenigsten wirklich kommerziell verwertet werden können<sup>189</sup>. (Kurz, 1992, S. 157)

Selbst Frauen, die sich jenen Teil des männlichen, unabhängigen Subjektstatus erkämpften, waren so also sekundär weiterhin von der alten Abspaltung betroffen, in diesem Sinne nicht doppelt freie Arbeiterinnen, weil sie zwar nichts als ihre Produktivkraft hatten, jedoch weiterhin und zusätzlich der direkten, patriarchalen Herrschaftslogik unterworfen blieben. Dies drückt sich nicht zuletzt auch in der ungleichen Bezahlung und der „gläsernen Decke“ hin zu Führungspositionen aus. Die rein empirisch-soziologische Feststellung der doppelten Vergesellschaftung steht deshalb nicht im Widerspruch zur Logik der Abspaltung.

Die Wert-Abspaltungstheorie sieht aber gleichzeitig sehr wohl eine gewichtige Veränderung in jüngerer Zeit, die das Gesamtsystem ins Wanken bringt. Mit dem Ende des Fordismus fand eine Veränderung des Patriarchats statt, die von Roswitha Scholz als *postmoderne Metamorphose* bezeichnet wird. Darunter verstanden wird nicht nur die weitere Durchsetzung der doppelten Vergesellschaftung (z.B. auch auf Mittelschicht-Frauen), sondern eine tatsächliche Veränderung in der basalen Dynamik der Wert-Abspaltung. Frauen sind nun nicht mehr bloß „objektiv“ doppelt vergesellschaftet, sondern auch das hegemoniale Leitbild, die Suprematie des männlichen Subjekts beginnt zu bröckeln. (Scholz, 2000, S. 119) Diese Entwicklung ist sicher mit der Frauen-

---

<sup>189</sup> Hierfür ist die Unterscheidung in produktive und unproduktive Arbeit im Bezug auf die gesamtgesellschaftliche Wertproduktion von Bedeutung. Produktion oder Dienstleistungen, die bloß der persönlichen Reproduktion dienen und nicht den Akkumulationskreisläufen unterworfen sind, fallen in der Regel nicht in den Bereich so definierter produktiver Arbeit hinein.

bewegung geschuldet, folgt jedoch auch einer gesamtgesellschaftlichen Krisentendenz, in der sich der „Turbokapitalismus“ der dritten industriellen Revolution virtualisiert, dynamisiert und gleichzeitig immer zerbrechlicher und lückenhafter wird. Dazu gehört auch die Aufweichung der starren Geschlechterdualität.

Die sozialen Realitäten arbeiten selbst [...] daran, das Geschlecht abzuschaffen, indem sie das, was gerade einmal 200 Jahre alt ist, nämlich die absolute Geschlechterdifferenz, auf dem männlichen Niveau nivellieren. Ähnlich wie vor dem Zwei-Geschlechter-Modell gehen wir wieder auf ein – allerdings ziemlich modifiziertes – Ein-Geschlecht-Modell zu: Frauen sind Männer, nur anders. (Hauser, 1996, S. 21) zit. n. (Scholz, 2000, S. 122)

Dies ist jedoch mitnichten (nur) eine positive Entwicklung, denn ebenso wie die postmodernen Krisenerscheinungen des Werts nicht nur Freiräume ermöglichen, sondern auch enorme Prekariisierung und die weitere Verbreitung reaktionärer Ideologien hervorrufen (die erneut oftmals vor allem Frauen trifft), stellt auch die Möglichkeit von „postmodernen Flexi-Identitäten“ nicht nur eine Chance dar, sondern ist für viele verunsichernd. Hat die alte Geschlechterordnung auf einer psycho-sozialen Ebene zumindest noch ein Mindestmaß an Stabilität und Identifikationsrahmen geboten, so ist die neue Individualität mit einem Zwang zur völligen Losgelöstheit und Selbstständigkeit verbunden, der auf die Individuen materiell oft mehr als hart einwirkt<sup>190</sup>. Die doppelte Vergesellschaftung für die Frau ist nämlich nicht verschwunden, sondern erhält nun bloß auch eine identifikatorische Seite – Frau soll nun sowohl Haushalt führen, Kinder aufziehen, als auch Karriere machen und dabei trotzdem noch ihre spezifischen „Qualitäten“ als Frau bewahren. Tatsächlich ist gerade die objektivierende, auf den Körper fixierte Sicht auf Frauen ja keineswegs zurückgegangen<sup>191</sup>, sondern treibt in ideologischen Mustern wie Schönheitsstereotypen und standardisierten Körperregimen viel buntscheckigere Blüten. Die grundlegenden Tendenzen der Wert-Abspaltung zur patriarchalen Wertvergesellschaftung bleiben also erhalten, gestalten sich aber bloß neu in einer prekären, sprunghaften und diskontinuierlichen Form.

Die alten Geschlechterverhältnisse sind dem "Turbo-Kapitalismus" mit seiner rigorosen Flexibilitätsanforderung nicht mehr angemessen; es kommt zur Ausbildung von Zwangs-Flexi-Identitäten, die sich geschlechtsspezifisch jeweils anders darstellen [...] Mehr noch: Neuere Analysen zum Thema "Globalisierung und Geschlechterverhältnis" legen die Schlußfolgerung nahe, daß nach einer

---

<sup>190</sup> Interessant wäre es auch zu verfolgen, inwiefern diese Individualisierung dieser angelegenen Flexi-Subjekte nicht erneut zu einer sekundären, symbolischen Ökonomisierung des Sozialen führt. Hierzu gibt es meinem Wissen nach wenige (ökonomiekritisch fundierte) Überlegungen. Bini Adamczak hat das Thema in ihrer *Theorie der polysexuellen Ökonomie* versuchsweise behandelt. Vgl. (Adamczak, 2006)

<sup>191</sup> Eher noch hat sie sich von ihrer reinen, essentialistischen Zuschreibung auf die Frau gelöst, um nun eingeschränkt auch auf den Mann anwendbar zu sein. (Wenn dies auch immer noch alles andere als die Regel ist.)

Zeit, in der es so scheinen konnte (oder auch tatsächlich so war), als hätten sich Frauen systemimmanent immer mehr Freiräume und Chancen ergattert, im Zuge von Globalisierungsprozessen eine Verwilderung des warenproduzierenden Patriarchats im Weltmaßstab kommt [...]. (Scholz, 1999, S. 9)

Die postmoderne Kondition stellt zwar eine gewichtige Änderung des Geschlechterregimes her, lässt es gewissermaßen partiell in die Krise kommen, ist jedoch alles andere als eine Abschaffung des Patriarchats. Diese ist erst möglich, wenn die (moderne) Geschlechterdualität und die Wertvergesellschaftung gemeinsam aufgehoben werden.

### **3.4.5 Exkurs III: Antideutsche Wertkritik**

Das Verhältnis zur Antideutschen Wertkritik soll als Randphänomen in der kritisch-dialektischen Tradition in gebotener Kürze erörtert werden, wiewohl auch eine tatsächliche Darstellung der Tendenz hier weder möglich noch opportun ist. Denn sie teilt mit der von der fundamentalen Wertkritik vertretenen Position zwar das Verständnis des Stellenwerts der (Marxschen) Fetischtheorie, blieb jedoch hinter den kontemporären Weiterentwicklungen – insbesondere der Subjektkritik und aus ihr ableitbaren Ideologietheorien, sowie dem Wert-Abspaltungstheorem – zurück und entwickelte stattdessen ein ideologisches Gedankengebäude das in mehrfacher Hinsicht zu kritisieren ist.

Die „Antideutschen“ etablierten sich als Tendenz in der radikalen Linken in den 1990ern parallel zur Herausbildung der Wertkritik. Sie waren jedoch mehr in die linke Szene<sup>192</sup> integriert und entwickelten ihre diesbezüglich politischen Positionen in Abgrenzung zu „antiimperialistischen“ Strömungen, die weiterhin auf die vom Traditionsmarxismus übernommenen Imperialismustheorien bauten, sowie die „nationale Befreiung“ der „unterdrückten Völker“ einforderten. Aus dieser zu Recht kritisierten reduktionistischen Weltanschauung wurde jedoch ein ebenso verkürzter Gegenpol, der sich selbst dadurch definierte, prinzipiell jeglichen Nationalitätsgedanken, jedoch besonders den deutschen, zu kritisieren. Eine besonders wichtige Rolle spielte dabei die Kritik des nationalsozialistischen Erbes, das strukturell in der deutschen (und österreichischen) Gesellschaft fortwirken würde. In dieser Hinsicht knüpfen Antideutsche direkt an die Frankfurter Schule an, da insbesondere Adorno eine sehr ausgeprägte kritische Sensibilität für die postnazistischen Elemente in Deutschland (und der linken Bewegung) zu Tage brachte<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Insbesondere die in Deutschland aktive „Antifa“ – politische Gruppen, die sich dem Antifaschismus verschreiben – war und ist teilweise auch heute noch von antideutschen Einflüssen geprägt.

<sup>193</sup> Vgl. (Horkheimer & Adorno, 2006, S. 177ff);

Die Konsequenz daraus ist auch ein rein affirmativer, positiver Bezug zu Israel als metaphysischer Einheit, die es – wie jeder bürgerliche Staat – natürlich nicht ist. Es handelt sich also quasi um das negative Spiegelbild der antiimperialistischen Projektion eines positiven Befreiungsnationalismus – der kausale Zusammenhang zwischen Auschwitz und der Existenz Israels wird konsequent zum Mechanismus der absoluten Identifikation mit dem israelischen Staat. Identitätslogisch wird dann jegliche Kritik an Israel automatisch als antisemitische gebrandmarkt.

Überhaupt dominant ist die Kritik am Antisemitismus, der als struktureller Antisemitismus über allen anderen Ideologien stünde, und so zum eigentlichen Hauptziel emanzipativer Kritik überhaupt wird bzw. als „Basisideologie der Moderne“ – wiederum in einem verquerten Verständnis von Kausalität – zu deren zentralen Movers emporgehoben wird.

Dies äußert sich abstrakter im Bezug zu Kritik überhaupt und spezifischer im Bezug zur Kritik der Politischen Ökonomie, denn gemäß der antideutschen Wertkritik ist ein theoretisches Verständnis des Kapitals weder möglich noch wünschenswert:

Das Problem stellt sich für die antideutsche Ideologie in der Weise [...] daß die angebliche Kritik am Kapitalverhältnis *von ihrem Gegenstand getrennt wird*. Derselbe Gegenstand, der in der realen Affirmation höchst »wirklich« erscheint als »Zivilisation«, »Vernunft«, »Fortschritt« etc., muß hinsichtlich der irrealen Kritik entsprechend *entwirklicht* werden. Das bedeutet, dieser Gegenstand muß als positiver, vernunftkonstituierter, fortschrittlicher usw. sehr gut theoretisch »erklärbar« sein [...]; er muß hingegen als negativer, angeblich zu kritisierender theoretisch völlig »unerklärbar« bleiben und auch so deklariert werden. (Kurz, 2003, S. 214)

Aus der Kritik der Politischen Ökonomie wird somit das schlichte Diktum daß mit dem Kapital ein der menschlichen Vernunft unzugänglicher Widerspruch real existiert (Initiative Sozialistisches Forum, 2000, S. 91) zit. n. (Kurz, 2003, S. 214). Kritik wird derart von der – immanenten und somit widersprüchlichen, aber auch nötigen – wissenschaftlichen Beschäftigung zu einem Habitus, einer intellektuellen Charaktereigenschaft.

Dieser Habitus ist nun bürgerlicher als die meisten Bürgerlichen, denn es setzt der Kommunismus emphatische Bürgerlichkeit voraus, selbst wenn in den nachbürgerlichen Gesellschaften davon nicht viel mehr übrig ist als ein matter Abglanz [...]; eben darum setzt er eine Emanzipation fort, die an die Stelle persönlicher Abhängigkeit der Menschen die Abhängigkeit aller von Abstraktionen gesetzt hat. (Redaktion Bahamas, 2003) zit. n. (Kurz, 2003, S. 161)

Das bürgerliche Subjekt wird also nicht in seiner unterworfenen, strukturell männlichen Form verstanden, sondern als eine das Individuum vermeintlich emanzipierende Instanz hoch gehalten. Auch hier existieren Anknüpfungspunkte an die Frankfurter Schule, aber genauso wie bei der Antisemitismus-Frage transformiert die antideutsche Wertkritik die unklaren, widersprüchli-

chen Ausführungen Adornos und Horkheimers bezüglich des Emanzipationspotentials der Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung* zu einer radikalen, weltanschaulichen Positionierung mit äußerst selbstgefälligem Gestus. Dabei entspricht sie der Gestalt des männlich-weißen westlichen Subjekts der Moderne in universalistischer Ausformung und ist so blind für (alle) andere ideologischen Achsen, die aus der Subjektform erwachsen<sup>194</sup>. Speziell unter den Tisch fällt die Abspaltungskritik und mit ihr der gesamte (pro)feministische Anspruch, im Gegenteil wird das Patriarchat sogar pauschal als von der abstrakten Gleichheit vor dem Kapital aufgehoben erklärt (Willutzki, 1995).

Die antideutsche Wertkritik setzt den zentralen Fortschritten der fundamentalen Wertkritik hin zur Gesellschaftskritik also eine regressive Aufklärungsaffirmation entgegen, die letztlich dazu dient, die eigene bürgerliche Subjektivität bzw. deren Verfallsform in Gestalt des manichäischen Weltbilds eines Kampfes „(westliche) Zivilisation gegen (islamisch-nazistische) Barbarei“, zu untermauern.

Vom Fokus her kann so eigentlich kaum noch von einer materialistischen Gesellschaftskritik als solcher gesprochen werden, da der Materialismus (wie er in dieser Arbeit definiert wurde) eher einer philosophisch-abstrakten Identitätslogik weicht: in der denunziatorischen Zuschreibung tritt eine simplifizierte Kausalität hervor, die zwischen Empirie und Ideologie nicht mehr unterscheidet und mit der Vernunftideologie auch die simplifizierte Vorstellung von identitätslogischer Kausalität stützt (Kurz, 2003, S. 258ff). Dieses Kausalitätsschema kann wissenschaftsimmanent mit dem Kritischen Realismus als simplifiziertes, nicht ontologisches verstanden werden, da in banalster Weise simple Punkt-Kausalzusammenhänge<sup>195</sup> hergestellt werden, um die eigene Ideologie zu stützen. Das männlich-weiße Subjekt der Moderne tritt derart in Gestalt des Philosophenkönigs, der sich gern mit einem kritischen Gestus schmückt, in Erscheinung.

Die Antideutsche Wertkritik als eigenes Theoriegebäude<sup>196</sup> ist also gerade deshalb kaum zu retten, da sie so umfassend verquickt ist mit einer subjektaffirmativen Haltung, die in der eigenen

---

<sup>194</sup> Den traurigen Endpunkt dieser Entwicklung stellt ein auf den „völkischen“ Islamismus gegründeter Rassismus dar, der inzwischen von zentralen Organen wie der Zeitschrift *Bahamas* vertreten wird – er ist inhaltlich kaum noch von „rechtem“ Rassismus zu unterscheiden. Vgl. z.B. (Wertmüller, 2005)

<sup>195</sup> Am eindeutigsten sind diese bei der Bestimmung der „GegnerInnen“. Eine diesbezügliche Kausalkette wäre: Wer nicht solidarisch mit den USA ist, ist nicht solidarisch mit Israel, da die USA Israel unterstützen; wer nicht mit Israel solidarisch ist, ist AntisemitIn (da Israel der Staat der Opfer der Shoah ist). Folglich ist, wer nicht solidarisch mit den USA ist, AntisemitIn. Vgl. etwa (Redaktion Bahamas, 2003)

<sup>196</sup> Dies heißt nicht, dass sich AutorInnen nicht in einzelnen Gebieten durchaus Meriten erworben haben – insbesondere die Aufarbeitung der klassischen Frankfurter Schule durch AutorInnen der antideutschen Wertkritik ist von höchstem Interesse, auch sind einige Aspekte der Kritik des Antisemitismus keineswegs rein ideologisch motiviert. An dieser Stelle geht es allerdings um die (vereinfachte) Kritik der gesamten Tendenz.

bürgerlichen Lebenspraxis als identitäre/r Antideutsche/r erscheint. Sie hypostasiert die eigene Position, um sich umso vehementer von allen anderen abzugrenzen.<sup>197</sup> Theorie und Praxis werden so vermischt, gerade weil sich die Theorie in einem überquellenden intellektuell-scheinkritischen Habitus manifestiert. Diese für kritische Theorie bedauernswerte Entwicklung hebt jedoch umso vehementer die Wichtigkeit von Subjekt- und Abspaltungskritik hervor, denn diese sind nicht zuletzt auch Antidot gegen die immerwährende Gefahr des einseitigen Abgleitens im Prozess der Widerspruchsbearbeitung: Wiewohl kritische Theorie und emanzipative Praxis zusammengehören, sind sie in ihrer Immanenz zu trennen, ist auf eine je eigene Sphäre zu pochen. Nicht aus Prinzip und auch nicht positiv-affirmativ, sondern da dieser Widerspruch schlicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen (mithin der Subjekt-Objekt-Relation) erzwungen wird; dies impliziert jedoch auch, dass die theoretische Seite nicht in der anderen aufgehen kann und sich deshalb der Notwendigkeit einer (getrennten) Existenz praktischer emanzipativer Versuche nicht versperren darf. Wesentlich folgt aus der Subjekt- und Abspaltungskritik also eine selbstkritische Haltung gegenüber der eigenen Situiertheit – sowohl in Praxis als auch in Theorie.

#### **3.4.6 Zusammenfassung des Entwicklungswegs**

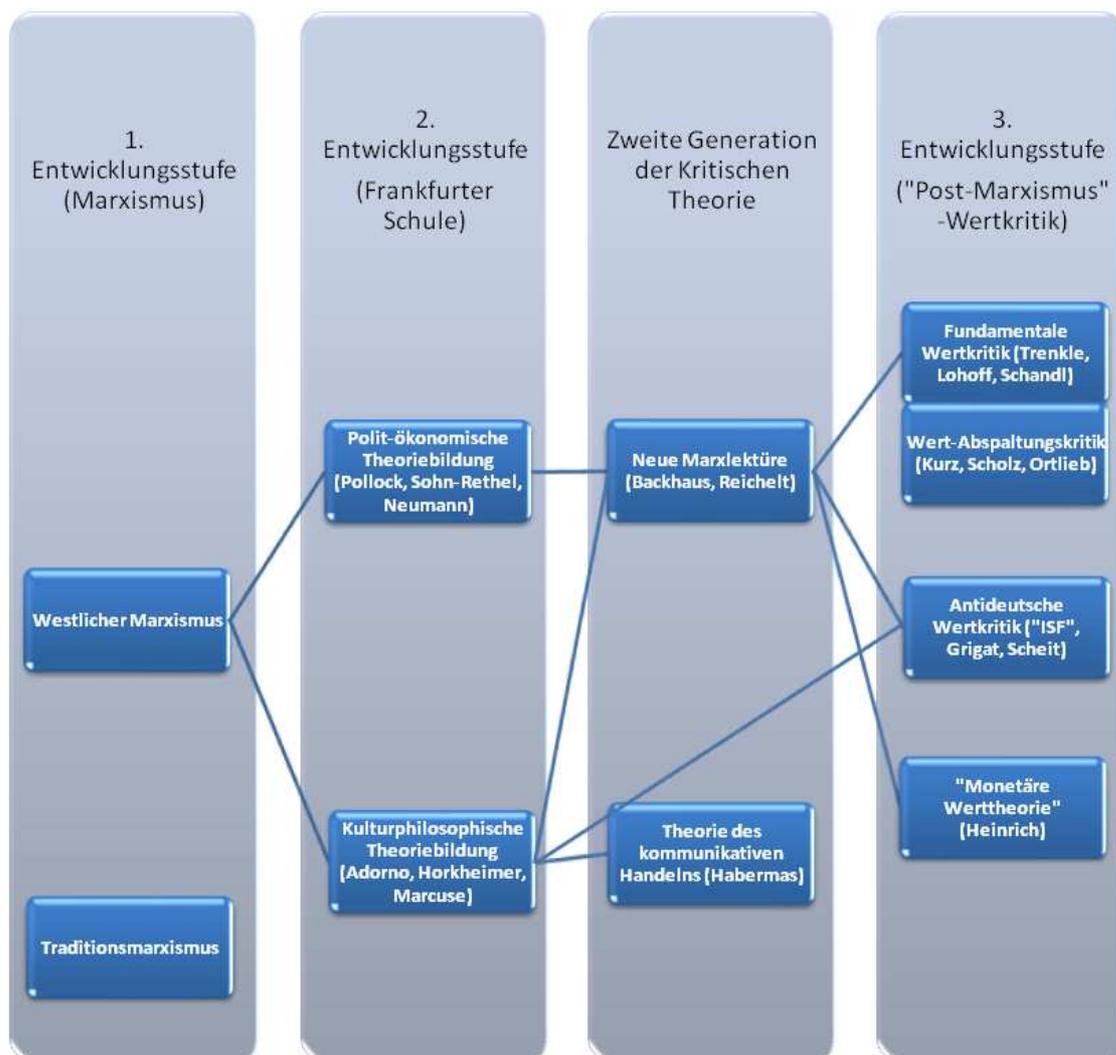
Zur besseren Verständlichkeit des bisher erläuterten Werdegangs kritisch-dialektischer Theorie möchte ich hier eine kurze Rekapitulation an Hand einer graphischen Darstellung wagen. Diese muss als solche Auslassungen und Verschiebungen produzieren, da ein kontinuierlicher, ungleichzeitiger und nicht intentionaler Prozess momenthaft, bündig und mit dem Gestus der uniformen Zuordenbarkeit versehen auftritt. Die Auswahl der angeführten AutorInnen ist dementsprechend eher eine subjektive, entspricht meinem eigenen Wahrnehmungshorizont und ist keineswegs allgemein repräsentativ. Dennoch kann das Aufspalten und logische Reihen von Elementen in einem eigentlich undefinierten Ganzen die Verständlichkeit gerade angesichts der heute gangbaren wissenschaftlichen Brille erleichtern.

Abbildung 12 stellt also kurz den Entwicklungsgang der hier zusammengefassten neomarxistischen Tendenz dar. Ausgangspunkt dafür ist Karl Marx bzw. die Kritik der Politischen Ökonomie. Die Theoriebildung mit und nach Marx fand wesentlich im Rahmen des Marxismus der ArbeiterInnenbewegung statt, wobei sich hier im 20. Jahrhundert mit dem westlichen Marxismus eine neue Tendenz herausbildete, die in gewissen Punkten die Orthodoxie des „Weltanschauungs-marxismus“ durchbrach. Das Spektrum war hier noch relativ breit, und es ging vorerst um die Absonderung der Theorie vom Zwang der allzu unmittelbaren Subsumption unter die dogmati-

---

<sup>197</sup> Diverse Manifeste und notorische Abgrenzungen zeugen von dieser Einstellung. Vgl. z.B. (Redaktion Bahamas, 2002)

schen, mechanistische Vorstellung des (stalinistischen) Marxismus-Leninismus. Hierfür spielten durchaus auch AutorInnen wie Karl Korsch und Antonio Gramsci eine Rolle, trotzdem sie nicht vollinhaltlich zur weiteren Entwicklung beitrugen. Inhaltlich lässt sich in diesem Rahmen am ehesten noch Georg Lukács als Anknüpfungspunkt sehen, da er sich mit der Wert- und Fetischtheorie umfassend auseinandersetzte – wenn er auch zu verkürzten Schlüssen kam und letztlich fest im Klassenkampfetischismus der ArbeiterInnenbewegung verharnte. Dies kann historisch wie mit Hinblick auf die Theoriebildung als erste Entwicklungsstufe der kritisch-dialektischen Tendenz verstanden werden.



**Abbildung 12: Entwicklung der dialektisch-kritischen Tradition**

Die zweite Entwicklungsstufe stellt historisch wie inhaltlich die Frankfurter Schule dar. Sie wirkte als „klassische“ bzw. erste Generation bis Ende der 1960er und trug wesentlich zur Pluralisierung der Ansätze hin zu einer Gesellschaftskritik bei. Durch den allgemein-philosophischen Duktus

und die Forcierung kulturtheoretischer Aspekte bei wichtigen Vertretern wie Adorno, Marcuse und Horkheimer gerieten explizitere Bearbeitungen der Kritik der Politischen Ökonomie jedoch ins Hintertreffen: sie wurden zwar von Friedrich Pollock betrieben und auch Alfred Sohn-Rethels Arbeiten zur Relation von Warenform und Denkform sind bis zu einem gewissen Grad im Dunstkreis der Frankfurter Schule anzusiedeln; in gewisser Weise blieben jedoch wichtige Momente der Kritik der Politischen Ökonomie entweder wenig rezipiert oder unvollständig ausgearbeitet. Insbesondere die Wertformanalyse und mit ihr die gesamte dialektische Kontinuität der Darstellung im Marxschen *Kapital* wurde weitgehend nicht erschlossen.

Diese Aspekte wurden von der Neuen Marxlektüre der zweiten Generation der Frankfurter Schule in einer fundierten wissenschaftlichen Neuerschließung der Marxschen Werttheorie behandelt. Wichtig hierfür waren vor allem Hans-Georg Backhaus mit seinem Hauptwerk *Dialektik der Wertform* (Backhaus, 1997) und Helmut Reichelt mit seiner Dissertation *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Reichelt, 2001). Diese Arbeiten waren anspruchsvoll und ausführlich, brachten allerdings auch eine gewisse Einschränkung des breiten, transdisziplinären Anspruches der Frankfurter Schule mit sich – behandelt wurden letztlich nur noch die Probleme im Umkreis der direkten „ökonomischen“ Kategorie Wert. So kann wissenschaftsprogrammatisch von einem Rückschritt gesprochen werden, da breitere Gesellschaftskritik im engeren Rahmen einer Wissenschaft vom Wert, einer „Marxologie“, kanonisiert wurde. In diesem Sinne wurde zwar inhaltlich Wichtiges geleistet, dennoch kann gerade auf Grund dieses Anspruchs auch von einem Rückschritt für kritisch-dialektische Gesellschaftskritik gesprochen werden. Die historische Weiterentwicklung war also nur eingeschränkt eine vollinhaltliche, deshalb findet sich hier auch keine entwicklungsmäßige Zäsur in der Abbildung. Noch viel mehr als „Dead-End“ hat die Weiterführung der Kritischen Theorie durch Jürgen Habermas zu gelten: Er schloss in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas, 2006) an die eher kulturell-symbolischen Schlagseiten der ersten Generation der Frankfurter Schule um Adorno und Horkheimer an, drehte deren Intention jedoch völlig um – es geht nun nicht mehr um einen negativen Bezug auf die Moderne, sondern um eine Rettung bzw. Vollendung der Vernunft durch eine neue „kommunikative Rationalität“ (Habermas, 2006, S. 30). Habermas machte also den *linguistic turn* der Sozialwissenschaften mit und vermischte in einem theoretischen Eklektizismus verschiedenste Ansätze zu einer affirmativen Theorie für die Moderne. Diese Theorie mag jenem Anspruch gemäß ihren Wert haben oder auch nicht – sie ist jedenfalls nicht mehr in das hier beschriebene Projekt einer Gesellschaftskritik einzuordnen und deshalb auch für diese Arbeit nicht weiter von Interesse.

Die dritte Entwicklungsstufe kritisch-dialektischer Gesellschaftstheorie ist in dieser Arbeit der Schwer- und Ausgangspunkt des Vergleichs kontemporärer Neomarxismen. Aus einer Rezeption

der Neuen Marxlektüre, früherer AutorInnen der kritisch-dialektischen Theorielinie und Karl Marx selbst entwickelte sich ab Mitte der 1980er Jahre die fundamentale Wertkritik heraus, die erneut – aber auf einer höheren Stufe – den Anspruch der Frankfurter Schule, Gesellschaftskritik zu betreiben, hochhielt. Wichtig für diese Entwicklung waren AutorInnen der *Marxistischen Kritik/Krisis* (später: *Exit!*) wie Robert Kurz, Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, Franz Schandl und in den 1990ern auch Roswitha Scholz oder Claus Peter Ortlieb.

Parallel und teilweise gemeinsam mit der fundamentalen Wertkritik formte sich eine – bald selbstabgrenzend-identifikatorisch so auftretende – „antideutsche Wertkritik“ um Gruppen wie die Initiative Sozialistisches Forum in Freiburg oder um Einzelpersonen wie Stephan Grigat und Gerhard Scheit in Wien. Diese stellt jedoch – wiewohl Teile der Theoriearbeit von Bedeutung sind – für das Projekt einer Gesellschaftskritik ebenfalls eine Sackgasse da.

Schlussendlich ist noch die „Wertkritik“ Michael Heinrichs zu erwähnen, die im Wesentlichen eine pluralisierte Weiterentwicklung der Neuen Marxlektüre darstellt. Er selbst spricht bezüglich seiner Theorie auch nicht von Wertkritik, sondern *monetärer Werttheorie* (Heinrich, 2003, S. 198ff), was durchaus auch als Abgrenzung zu den AutorInnen von *Krisis/Exit* zu verstehen ist. Wissenschaftstheoretisch scheint er jedoch – offensichtlich und direkt bezieht er kaum Stellung zu diesem Thema – einer rigiden Trennung von Wissenschaft und Kritik (Heinrich, 2003, S. 380ff) anzuhängen, die ihre Inspiration zum Teil auch bei Louis Althusser<sup>198</sup> hat. Dementsprechend hat Heinrichs Perspektive auch Schwierigkeiten mit der Dialektik als Herangehensweise. Sinngemäß trüfe auf ihn eine ähnliche Kritik wie die AutorInnen der Neuen Marxlektüre zu. Dies genau auszuarbeiten kann hier jedoch nicht geleistet werden, es wäre Aufgabe einer eigenen (umfassenden) Auseinandersetzung.

### 3.5 Neoorthodoxer Marxismus

Die Subsumption von doch unterschiedlichen neomarxistischen Theorien unter einen Oberbegriff erscheint auf den ersten Blick anmaßend. Diese Begriffsfindung macht jedoch für diese Arbeit Sinn, da der Unterschied auf einer ontologischen Ebene unter Bezug auf das Konzept eines „ontologischen Bruchs“ herausgearbeitet wurde<sup>199</sup>, mithin die klare Scheidung zweier neomarxistischer Entwicklungslinien auf dieser Ebene dargelegt wurde. Die erste Linie wurde mit der Wert-Abspaltungskritik als dialektisch-kritische nachgezeichnet. Dass die hier nun als „neoorthodox“ eingeordneten Theorien einer gewissen zweiten, nicht dialektischen Entwicklungslinie folgen,

---

<sup>198</sup> Geteilt wird z.B. das Theorem vom „Bruch“ zwischen jungem und alten Marx (Heinrich, 2003, S. 143f) und in gewisser Weise auch das Konzept von Geschichte als „Prozeß ohne Subjekt“ (Heinrich, 2003, S. 152).

<sup>199</sup> Vgl. 3.2; 3.3

soll nun erörtert werden. Es geht also weniger um eine positive Darstellung der gesamten Theorietraditionen, sondern eher um die für den Vergleich mit der dialektischen Entwicklungslinie und (somit) die Prüfung auf wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte relevanten Aspekte. Insofern wird den einzelnen Theorien auch weniger Platz geboten als dies bei der kritisch-dialektischen der Fall war – ich beanspruche hier ja, die zweite theoretische Entwicklungslinien summarisch darzustellen und ihren fundamentalen Unterschied auf der abstraktesten Ebene hervorzuheben. Die implizite normative Schlagseite soll dabei allerdings nicht verhehlt werden – tatsächlich möchte ich zeigen, dass die Wert-Abspaltungskritik als Gesellschaftskritik einen umfassenderen und so der gesellschaftlichen Totalität gerechter werdenden Rahmen bietet, als dies die anderen Theorien tun.

### **3.5.1 Zur Bestimmung der Gemeinsamkeiten**

Ausgangspunkt für die Frage nach den Gemeinsamkeiten neoorthodoxer Theorien soll hier nicht eine Aufzählung einzelner kollektiv geteilter Theoriemomente sein, sondern eine (Neu-) Bestimmung des Konzepts Neomarxismus, das für alle Strömungen in gewisser Weise definitorische Gültigkeit haben soll. Denn wenn dies der Fall sein soll, muss eine tatsächliche, gemeinsame Erneuerung, die ja dem Neomarxismus anheim gestellt wird, bewiesen werden.

Wenn nun von einer Erneuerung im Sinne des Abgehens vom (orthodoxen) Determinismus die Rede sein soll, so wäre für neomarxistische Theorien demnach vor allem bestimmend, dass der direkt-ableitungslogische und notwendige Bezug auf Marx bzw. den Marxismus nicht mehr im Vordergrund steht bzw. *stehen muss*.

Erstens, weil es aus diskursgenealogischen Gründen müßig erscheint, in die Debatte der „richtigen Marxauslegung“, wie sie lange geführt wurde, einzusteigen – dies muss und soll nicht mehr der Anspruch einer eigenständigen neomarxistischen Theorie sein, und hat viel zu lang die kritische Theorie gelähmt. Neomarxistische Theorie grenzt sich hinsichtlich jener Eigenschaft gerade von orthodoxer marxistischer Theorie ab, da diese sich rein aus der Marx-Exegese legitimiert, zumindest alles auf ihren großen Ahnherren zurückführen will. Das „Neo-“ steht also für eine Loslösung von diesem Zwang, der sich letztlich mit der Bindung marxistischer Theorie an die ArbeiterInnenbewegung begründen lässt – Theorie war im Kontext der ArbeiterInnenbewegung immer auch und vor allem Weltanschauung, hatte insbesondere einen direkten Bezug zur transformatorischen Praxis aufzuweisen, wie sie durch (selbsternannte) ProponentInnen des Proletariats betrieben wurde. Mit dem Aufkommen des Neomarxismus wurde dies theorieimmanent langsam hinfällig, ohne dass Marx zentrale Bedeutung geleugnet worden wäre. Die Verknüpfung von Diskurs und real-gesellschaftlicher Entwicklung erfuhr also durch die StudentInnenbewegung

und die Neue Linke einen Bruch – allerdings durchaus aus der theoretischen Entwicklung heraus, quasi einer Soll-Bruchstelle folgend.

Zweitens, da diese Herauslösung gleichzeitig auch einherging mit der Erkenntnis, dass die marxistische Theorie wie auch die ArbeiterInnenbewegung in ihrem Emanzipationsanspruch bzw. dessen Möglichkeitsraum viel zu beschränkt waren. Gerade auf Grund der Bindung an die ArbeiterInnenbewegung musste marxistische Theorie andere Aspekte aussparen. Die historische Entwicklung feministischer Theorie, welche zentral aus der neuen Linken heraus ihren Lauf nahm<sup>200</sup>, ist hierfür das beste und wichtigste Beispiel. Hier wird jedoch bereits die Problematik des so gefassten Begriffes „Neomarxismus“ deutlich, denn die Frauenbewegung und die feministische Theorie grenzten sich ja auch und gerade von der – vielfach neomarxistisch inspirierten – Neuen Linken selbst ab.

Dies zeigt beides, dass Neomarxismus nicht gleich Neomarxismus war bzw. ist, und die tatsächliche Erneuerung im obigen Sinne im Widerspruch zur realgeschichtlichen Entwicklung von Teilen jenes Spektrums steht, das traditionell in die neomarxistische Theorie eingeordnet wird.

Der Begriff des Neomarxismus ist also auch als Kampfplatz zu verstehen<sup>201</sup>: der Anspruch der Erneuerung und Loslösung von dogmatischem, orthodoxem Gedankengut müsste für eine solche Einordnung eigentlich erst bewiesen werden bzw. steht dann zur Debatte. Die diesbezügliche Entwicklung ist sicherlich bruchartig, und insbesondere auf einer intermediären Ebene macht es oft keinen Sinn, in einen manichäischen „Kampf der Theorien“ zu verfallen; hier existieren weiterhin viele Gemeinsamkeiten. Aber umso mehr gilt es, auf einer tiefen ontologischen Ebene die kategorialen Unterschiede herauszustreichen.

Die von mir gewählte Begrifflichkeit „neoorthodox“ ist in diesem Kontext zu verstehen. Nicht auf einer rein inhaltlichen oder gar bewegungsorganisatorischen Ebene soll der Vorwurf der Orthodoxie gemacht werden. Der Begriff möchte auf einer abstrakt-wissenschaftstheoretischen Ebene die stille Fortdauer alter Muster und Grundannahmen kritisieren bzw. deren neue Kleider aufweisen. Diese äußert sich gesellschaftstheoretisch-abstrakt durch die Ablehnung der Dialektik

---

<sup>200</sup> Vgl. z.B. (Trumann, 2002, S. 14ff)

<sup>201</sup> Von mancher Seite wird deshalb der Begriff Post-Marxismus eingebracht. Der Begriff selbst spielt jedoch auf dieser Ebene keine gewichtige Rolle. Einerseits betreiben AutorInnen der dialektisch-kritischen Tradition kein „Eigen-Labeling“. Sie messen dieser Debatte kaum Bedeutung zu, da offensichtlich ein diesbezügliches (innermarxistisches) Distinktionsbedürfnis nicht vorhanden ist, die Inhalte für sich sprechen sollen und als solche Gültigkeit beanspruchen; andererseits ist der Begriff Post-Marxismus seinerseits genauso umkämpft, da er auch stark von poststrukturalistischen „MarxistInnen“ um die Hegemonietheorie Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes forciert wird (Marchart, 1998), die freilich eine konträre Position zur Wert-Abspaltungskritik einnehmen. (Vgl. 3.5.3.4) Insofern sollte eine wissenschaftliche Systematik, die sich dieses Begriffes bedient, gerade bewusst den Konflikt suchen.

und der gesellschaftlicher Totalität als theoretischen Erkenntnisanspruch und wissenschaftstheoretisch-abstrakt durch die Inkonsistenz mit dem ontologischen Anspruch des kritischen Realismus, daher also vermehrt auch in der Anfälligkeit für die ausgeführten fallacies und Ideologien, wie dies auch bereits beim orthodoxen Marxismus der Fall war.

Die so bestimmten neoorthodoxen (Neo-)Marxismen sollen nun im erwähnten Bezugsrahmen kritisch-vergleichend dargestellt werden.

### 3.5.2 Die Regulationstheorie

Die Regulationstheorie entwickelte sich in den 1970ern als Versuch eines marxistisch inspirierten Forschungsprogramms in den Institutionen der akademischen Wirtschaftswissenschaften<sup>202</sup>. Sie ging also nicht unmittelbar aus einer Bewegung oder Partei oder einem im engeren Sinne politischen Zusammenhang hervor, sondern war Produkt einer rein wissenschaftlichen Auseinandersetzung an französischen Hochschulen. Die maßgeblichen Begründer der später als *l'école de la régulation* schulbildenden Strömung waren Michel Aglietta, Robert Boyer und Alain Lipietz. Sie alle hatten eine orthodox-ökonomische Ausbildung bzw. Vorgeschichte, waren also „ökonomische Ingenieure“ (Vidal, 2000, S. 14) zit. n. (Scherrer, 2005, S. 148) mit Vorbildung an der *École polytechnique* und so vor allem in quantitativen und makroökonomischen Belangen geschult. Gleichzeitig wiesen alle auch ein gewisses Naheverhältnis zur Staatspolitik auf. Entstehungskontextuell kann wahrscheinlich so der Anspruch erklärt werden, eine institutionelle Fundierung der kapitalistischen Akkumulationstheorie(n) zu entwickeln. Der grundlegende Forschungsansatz war dabei der von Marx übernommene Gedanke eines eigentlich strukturell krisenhaften Entwicklungsmoments kapitalistischer *Ökonomie*. Aus dieser ökonomischen Bestimmung heraus fragten die RegulationistInnen, wie dies mit der tatsächlichen Fortdauer des Kapitalismus bzw. einer gewissen wahrnehmbaren *politischen* Stabilität zu vereinbaren wäre. Gerade angesichts der Nachkriegsentwicklung im Lichte des „Wirtschaftswunders“ stellte sich diese Frage.

Die RegulationistInnen bewegten sich also zwar im wissenschaftspraktischen Bezugsrahmen der klassischen Wirtschaftswissenschaften und ihrer Forschungsweise, griffen allerdings den methodischen Individualismus und den Modellcharakter der Neoklassik an – letzterer würde es verunmöglichen, den realen, oft auch sprunghaften Wandel von Systemen adäquat darzustellen, und gerade so die funktionelle Bedeutung von Krisen unterbelichten. (Hübner, 1990, S. 21ff) Dem Walrasschen rein logischen Gleichgewichtskonzept wurde ein Modell „historischer Zeit“ (Hübner,

---

<sup>202</sup> Sozio-kontextuell ist hier das spezifische Milieu der französischen universitären Landschaft zu berücksichtigen – sie ist nicht nur sehr staatszentriert, sondern auch von einem intellektuellen Elitismus inspiriert, der sich durch die Segmentierung in die „grandes écoles“ ausdrückt. Auf die diesbezügliche habituelle Vorprägung einer derart situierten Theoriebildung sei hier nur kurz verwiesen. Vgl. (Bourdieu, 2004)

1990, S. 23) entgegengesetzt, das die Realität, mithin die krisenhafte Spaltung von Produktionsprozess (Lohnverhältnis) und Verwertungsprozess (Akkumulationsregime), besser fassen sollte. Dabei wurde die orthodoxe Theorie aber nicht – und dies ist von Bedeutung – einfach als falsch oder ideologisch abgetan, wie dies von Seiten marxistischer Positionen oft der Fall ist. Vielmehr übte die neoklassische Theorie eine „eigentümliche Faszination“ (Hübner, 1990, S. 21) auf die Theoretiker aus, da sie in formal eleganter und logisch stringenter Weise den theoretischen Nachweis führt, daß die Verfolgung privater Eigeninteressen durch den Prozeß der Marktsteuerung in Übereinstimmung gebracht werden können und auf diese Weise ein gesamtwirtschaftliches Gleichgewicht sichergestellt wird. Gegen die Neoklassik eingewandt wird von den Regulationisten allerdings, daß sie eine bloß logische Welt modelliere [...]. Erforderlich sei also ein neues Paradigma, das formale Rigorosität bei der Modellkonstruktion mit empirischer Realitätsnähe verbinde. (Hübner, 1990, S. 21)

Die Regulationstheorie entfernte sich also auch inhaltlich nicht völlig von der Neoklassik. Das Bestreben nach empirischer Nähe (und die diesbezügliche Anwendung marxistischer Instrumentarien) kann aus einer kritischen Perspektive vielmehr als Versuch einer Rettung des Gleichgewichtsprinzips verstanden werden. Dieses stünde dann auf einer erhöhten, quasi gesamtgesellschaftlichen Ebene als Explanandum im Raum – die Frage würde lauten: Warum (und wie) funktioniert Kapitalismus als stabile Gesellschaftsstruktur.

Die frühen RegulationstheoretikerInnen<sup>203</sup> hatten dies freilich nicht so gesagt bzw. sich bewusst gemacht. Für sie stellte der Regulationsansatz immer nur eine intermediäre Theorie dar, die gar nicht beanspruchte, Gesellschaft als solche zu erklären, sondern sich bewusst und der klassischen wissenschaftlichen Disziplintrennung folgend alleinig auf die Ökonomie bezog. Insofern wird „bescheiden“ sogar der Anspruch, eine Theorie zu sein, zurückgewiesen.

Man hat erkannt, dass *Régulation et crises du capitalisme* den Anfang einer Analyse der ökonomischen Phänomene bildete, die schulbildend wirkte, in dem Sinne, dass eine große Mannigfaltigkeit von Studien und Analysen sich dieser Ideen bemächtigten und sie in verschiedene Richtungen weiterentwickelten. Man muss eher von einer »Annäherungsweise« sprechen als von einer »Theorie«.

[Herv. i. Orig.] (Aglietta, 2000, S. 7)

---

<sup>203</sup> Zumindest anzumerken ist, dass die Theorie einen androzentrischen Bias aufweist: In meiner Recherche begegnete mir nicht eine weibliche Regulationstheoretikerin. Dies überschneidet sich gewissermaßen mit Christoph Spehrs Einschätzung, der im Kontext des Vergleichs alternativer Theorien auch symbolisch vom „Weg der Männer“ spricht. (Spehr, 1996, S. 182) Wenn auch thematisch ganz anders gelagert, kann ähnliches en gros allerdings auch von der Wert-Abspaltungskritik gesagt werden (obwohl im Gegensatz zur Regulationstheorie durchaus auch einige Frauen federführend beteiligt sind).

Die Forschungsfrage nach der diskursiven Selektivität von „harten“, sich auf ökonomische Aspekte beziehenden Theorien im Allgemeinen und der Regulationstheorie im Speziellen kann hier jedoch nicht weiter erörtert werden.

Dies ist freilich bereits ein nicht zu unterschätzendes Problem. Denn auch oder gerade Analysen der Realität, die sich nicht auf dem abstraktesten gesellschaftlichen Niveau verorten möchten, müssen mit dem Kritischen Realismus die Bedeutung von Theorien wissenschaftstheoretisch hervorheben.

Die Frage ist also, ob hinter diesem Anspruch nicht eine uneingestandene und/oder nicht umsetzbare, jedoch tatsächlich immanente Tendenz zu Aussagen über gesamtgesellschaftliche Mechanismen verborgen liegt; ob insofern die sich als rein ökonomische gebärende Theorie nicht eigentlich in sich viel weiteren Erklärungsanspruch enthält, welcher jedoch nicht erfüllt wird bzw. werden kann; es also vielleicht wissenschaftstheoretische Schranken gibt, die in der rein analytischen Herangehensweise selbst fußen:

Allen Regulationisten, egal ob der Grenobler oder der Pariser Schule, ist gemein, daß sie **analytische Konzepte** für eine stabilisierte Akkumulation zu entwerfen suchen. Sie unterscheiden sich jedoch darin, wie sie dies tun. [Herv. Ejf] (Becker, 2002, S. 61)

Becker verweist hier also auf einen gemeinsamen Kern, nämlich der Charakterisierung als Analyse. Die Frage stellt sich also weiter, ob eine rein analytische (ökonomische) Methode mit marxistischen Instrumentarien vereinbar ist, bzw. inwiefern die Analysen anschlussfähig sind für weiterführende Gesellschaftskritik.

Auch Hübner spricht vom „analytischen Konzept von régulation“ (Hübner, 1990, S. 15) und zeichnet ein weiterführendes Bild von den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Regulationstheorie:

In Anlehnung an Lakatos (1970) handelt es sich bei den Arbeiten der Regulationisten nicht um eine Theorie sondern um ein wissenschaftliches Forschungsprogramm, d.h. um ein Set von miteinander verbundenen Theorien, die aus einer den Theoretikern gemeinsamen Perspektive formuliert werden. Lakatos zu Folge besteht ein Forschungsprogramm aus einem „harten Kern“ (hard core) und einem „schützenden Gürtel“ (protective belt). [...] Der überwiegende Teil der von mir diskutierten regulationstheoretischen Arbeiten ist diesem Verständnis entsprechend im „protective belt“ angesiedelt. (Hübner, 1990, S. 17)

Bereits dieser Verweis lässt die theoretische Distanz zwischen einem kritisch-realistischen Forschungsprogramm, welches anschlussfähig ist für eine weiterführende Gesellschaftskritik, und den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Regulationstheorie erahnen – handelt es sich doch bei Lakatos um einen Vertreter des Falsifikationismus, also einer radikal anti-realistischen Strömung, wie sie Bhaskar auch explizit kritisiert.<sup>204</sup> Freilich reicht dieser cursorische Verweis

---

<sup>204</sup> Vgl. (Bhaskar, 1978, S. 127ff)

nicht, um die Schwierigkeiten des tatsächlichen Forschungsprogramms zu verstehen, hier zu muss dieses selbst erst weiter expliziert werden.

Der folgenden Vorgehensweise drängt sich deshalb die Erschließung der Rezeption der Kritik der Politischen Ökonomie auf, da Marx trotz unterschiedlicher Entwicklungen und dem wirtschaftswissenschaftlichen Fokus Kernreferenz der Regulationstheorie bleibt.

Nebst der allgemeinen Feststellung einer relativen Pluralität der Ansätze und einer unklaren Einordnung in drei „Schulen“<sup>205</sup> lassen sich (für die hier relevante Fragestellung) zwei wichtige Strömungen ausmachen.

Eine *werttheoretische Strömung* um Aglietta und Lipietz schließt bzw. schloss<sup>206</sup> direkt an das Marxsche *Kapital* an und geht vom Zwang zur Akkumulation aus. Die im *Kapital* (Marx, MEW 24, S. 394ff) ausgearbeitete Trennung in zwei Reproduktionsabteilungen für die Produktionsgüter und die Konsumgüter wird als grundlegendes Reproduktionsschema aufgenommen und ausgebaut. Für sie bleibt also durch Arbeit geschaffener Wert zentrale Instanz, die vor allem vermittels der Produktionspreisbildung regulativ wirkt. Die Regulation ist somit weiterhin in der kapitalistischen Produktion selbst begründet.

Dem gegenüber steht eine *preistheoretische Strömung*, die nicht mehr von einer Arbeitswerttheorie ausgeht, sondern die Zirkulationssphäre zum zentralen Referenzpunkt der Regulation macht. Ihr bekanntester Vertreter ist Boyer, der zwar auf neoklassischen Boden, aber durch seine Ablehnung des methodischen Individualismus mit einer gewissen gesellschaftstheoretischen Perspektive und vor allem einem institutionstheoretischen Einschlag arbeitet. Der Wert bzw. Preis entsteht ihm gemäß zwar im Tausch, aber es wird davon ausgegangen, dass externe Variablen hierfür durchaus eine gewichtige Rolle spielen. Regulation ist in diesem Sinne vor allem eine Frage des Preises der Arbeit, womit die Marxsche Akkumulation als Selbstzweck der gesamtgesellschaftlichen Produktion eher zurücktritt hinter ein keynesianisches Verständnis von Akkumulation als selektive Handlung des/der einzelnen KapitalistIn, die nicht vermittelt ist mit einer Vorstellung des Gesamtsystems. (Hübner, 1990, S. 129ff)

---

<sup>205</sup> Hübner kritisiert die geographische Einteilung in eine „Pariser, Grenobler und Stamokap-Schule“ insofern richtig, als er den örtlich-akademischen Wechsel, sowie das mangelnde Selbstverständnis der hier eingeordneten Autoren aufzeigt. (Hübner, 1990, S. 64f)

<sup>206</sup> Aglietta, der mit seiner Habilitationsschrift *Régulation et Crises du Capitalisme* (zitiert nach der englischen Übersetzung (Aglietta, 1979)) quasi den theoretischen Anstoß für die (werttheoretische) Regulationsschule lieferte, kam im Laufe der Jahre von der Marxschen Werttheorie ab und vertritt nun eine Art „Aushandlungstheorie der Interessen“, in der das Geld das Prinzip der Zugehörigkeit zur Marktgesellschaft für die Individuen (Aglietta, 2000, S. 14) wäre und somit Bindeglied wie auch zentrale Instanz der Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft darstellt. Auf diese höchst ideologische Verkehrung, die das Geld aus seiner Ableitungsfolge entreißt, um es isoliert als eigentliches Movers zu überhöhen, kann ich hier jedoch nicht weiter eingehen.

Die Boyersche Regulationstheorie ist also in keiner Hinsicht mehr marxistisch. Sie übernimmt die wissenschaftstheoretische Methodologie der bürgerlichen Wissenschaften und setzt so nicht mehr die Arbeit als zentrale soziale Kategorie der Produktion in den Vordergrund ihrer Analysen, sondern letztlich doch den/die – wenn auch makroökonomisch und institutionell angereicherten – individualisierte/n GeldbesitzerIn. Der kritisierte methodische Individualismus wird zwar nicht in einem völlig abstrakten Gleichgewichtsmodell, aber dennoch in einem von verschiedenen Seiten angereicherten „individuellen Empirismus“ reproduziert. So geht auch jeglicher Bezug zu einem Begriff der gesamtgesellschaftlichen Ebene vollends verloren. Eine solche Theorie ist schlicht nicht anschlussfähig für eine Kritik der Politischen Ökonomie als gesellschaftstheoretisches Konzept<sup>207</sup>, obwohl (oder gerade weil) diese „regulationstheoretische Synthese“ heute die verbreitetere Gestalt des Ansatzes ist (Becker, 2002, S. 15).

Ich werde die preistheoretische Strömung folglich nicht weiter berücksichtigen. Sie findet hier der Vollständigkeit halber Eingang, aber auch, da sie auf die immanente Problematik der wissenschaftstheoretischen Fundierung *beider* Ansätze verweist, die unter einem gemeinsamen Oberbegriff zusammengefasst werden (können). In welcher Weise dieser Zusammenhang auch für die nun weiter behandelte werttheoretische Strömung von Bedeutung ist, wird in Folge von Interesse sein. Die Situation gestaltet sich jedoch nicht so einfach, wie dies die gutmütige Lesart Beckers nahelegt. Er verfolgt den Konflikt zwischen der gesellschaftstheoretischen Einbettung und analytisch-wirtschaftswissenschaftlicher Vorgehensweise schlicht nicht weiter, bzw. macht hier – offensichtlich in Anlehnung an den Kritischen Realismus – eine klare Abgrenzung zwischen den beiden Strömungen, die so wissenschaftsprogrammatisch nicht angebracht erscheint:

Bei Lipietz handelt es sich bei den Charakteristika von Akkumulationsregimen um theoriegeleitete Abstraktionen, Regelmäßigkeiten, wie sie Boyer herausstellt, sind hingegen empirisch herausgearbeitet (sh. zu dieser Unterscheidung Sayer 1984: 80ff<sup>208</sup>) (Becker, 2002, S. 65)

Tatsächlich ist der Hauptanspruch der Regulationstheorie – die Vermittlung von formale[r] Rigorosität bei der Modellkonstruktion mit empirischer Realitätsnähe (Hübner, 1990, S. 21) – selbst der Ansatzpunkt für eine erkenntnistheoretische Problematisierung. Der fundamentale Unterschied zwischen (dialektischer) Kritik und Analyse muss hier hervorgehoben werden – die „reinen“ Forschungsinhalte sind also insofern nicht als solche zu betrachten, sondern auch mit Bezug auf ihre ontologische Basis bzw. deren Vermitteltheit. Theorie, die sich auf eine kritische, marxis-

---

<sup>207</sup> Vgl. auch (Becker, 2002, S. 94)

<sup>208</sup> Beim Literaturverweis (Sayer, 1984) handelt sich um eine zusammengefasste und simplifizierte Einführung in den Kritischen Realismus bzw. Roy Bhaskars Werke.

tische Position beziehen will, muss letztlich immer die ontologische Möglichkeit implizieren, auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene zu rekurren.

Dass dies auch für andere MarxistInnen in der Rezeption der Regulationstheorie ein Problem war, bzw. das spezifische französische Entstehungsumfeld, mithin die ebenso besondere Mischung von marxistischen und wirtschaftswissenschaftlichen Elementen der Theorie, kaum nachvollzogen werden konnte, zeigt die wichtigste nicht-französische Weiterführung der Theorie in Deutschland.

Die Rezeption der Regulationstheorie gruppiert sich dort ursprünglich um die Frankfurter Autoren Joachim Hirsch und Roland Roth, die bereits früh<sup>209</sup> das Werk von Aglietta verarbeiteten und mit breiteren staats- und entwicklungstheoretischen Dimensionen – folglich einer abstrakteren marxistischen Gesellschaftstheorie – verbanden. Die Anwendung auf den deutschen Staat veränderte jedoch auch die so gestaltete Regulationstheorie verhältnismäßig stark<sup>210</sup>, waren doch bei der französischen Regulationstheorie vor allem innerökonomische und beobachtbare Aspekte, insbesondere das Lohnverhältnis, verantwortlich für die Regulation. Der Staat als solches ist jedoch ein viel weitergehendes Untersuchungsfeld und schafft ganz andere Probleme für eine Analyse aus der Perspektive einer empirischen Vorgehensweise.

Es bleibt festzuhalten, dass es sich bei der Regulationstheorie von Grund auf um einen Ansatz handelt, der tatsächlich nicht von der Theorie ausgeht, sondern von der Empirie. Als solches ist er keiner der mit dem Kritischen Realismus zu verbinden ist, da dieser eine retroduktive, theoriegeleitete Vorgehensweise hervorbringt. Um dies jedoch weiter ausführen zu können, muss nun die wissenschaftstheoretische Argumentation vorerst einer kurzen Darstellung der wichtigsten Kernaussagen der Regulationstheorie weichen, um überhaupt abzustecken, wie sich die Problematik inhaltlich manifestiert.

### **3.5.2.1 Das Grundlegende Instrumentarium**

Das von der (hier untersuchten) Regulationstheorie erstellte theoretische Grundgerüst ist im Wesentlichen eines der *Politischen Ökonomie* – Ziel ist es, die Zusammenhänge zwischen institutionellen und politischen Mechanismen auf der einen und wirtschaftlichen auf der anderen Seite analytisch zu erschließen. Dieser sozialwissenschaftliche Zugang steht als empirischer und theoretischer durchaus auch in der Tradition von Karl Marx, der im Kapital ja an vielen Stellen wesentlich auch derartig vorgeht, also polit-ökonomisch analysierte. Bei ihm war jedoch die Darstel-

---

<sup>209</sup> Vgl. (Hirsch, 1980) und (Hirsch & Roth, 1980)

<sup>210</sup> Vgl. 3.5.2.4

lung gleichzeitig auch Kritik. Dass dieser Aspekt in der Vorgehensweise der Regulationstheorie verloren gegangen ist, zeigt bereits der Fokus auf die Regulation – in ihm manifestiert sich die Frage nach der Stabilität als immanentes Kriterium: Es interessiert ganz plump gesagt, wie Kapitalismus sich reproduziert bzw. reproduzieren kann und nicht, wieso und welcher Weise dies zu kritisieren ist. Diese Fragestellung alleine muss nun noch nicht per se inkonsistent sein mit einer weiterführenden kritischen Theorie, es wird jedoch konkret die Anschlussfähigkeit der einzelnen Konzepte für die Untersuchung der Meso-Ebene zu hinterfragen sein.

Die Frage nach der Regulation beruht, wie bereits erwähnt, auf der entscheidenden Annahme der Krisenhaftigkeit des Kapitalismus.

Wir nennen Regulation eines sozialen Verhältnisses die Art und Weise, in der sich dieses Verhältnis trotz und wegen seinen konfliktorischen und widersprüchlichen Charakter reproduziert. Der Begriff der Regulation ist also nur innerhalb der Konstellation: Verhältnis – Reproduktion – Widerspruch – Krise verständlich. (Lipietz, 1985, S. 109)

Dabei steht zumindest dem Grundanspruch nach auch die Relation zwischen Wert und Preis im Vordergrund. Während bei der Wert-Abspaltungskritik diesbezüglich jedoch die Wertebene als gesellschaftliche Fetischinstanz im Vordergrund steht, misst die Regulationstheorie den Preisen (mindestens) ebensolche Bedeutung zu, geht so also methodisch auch von Marx' Ableitungsdanken ab, welches das Transformationsproblem eindeutig in eine wertontologische Richtung führte, somit eine klare Kausalität absteckte. Bob Jessop resümiert hier Lipietz sehr einleuchtend.

He [Lipietz, Anm. ejf] also argues that crisis is rooted as much in the exoteric as the esoteric world. Thus different connections between the esoteric world of values and the exoteric world of prices obtain in the competitive and monopoly modes of regulation and this entails different forms of crisis (1987: 102-3). (Jessop, 2002, S. 100)

Das Denken der Regulationstheorie fußt dementsprechend in der Krisenhaftigkeit und Unstetigkeit dualer Systeme wie auch deren beständiger Vermittlung.

Es wird also davon ausgegangen, dass die Reproduktion der kapitalistischen Strukturen nicht automatisch funktioniert, sondern es hierfür externer Einflüsse bedarf.<sup>211</sup> Akkumulation geht im Wesentlichen nicht mehr von alleine vor sich, sondern bedarf einer weiteren Bestimmung. Diese externen Einflüsse selbst genießen eine gewisse Autonomie und müssten in der ihnen eigenen

---

<sup>211</sup> Diesbezüglich steht die Regulationstheorie in der Tradition Althusser's, der hier seinen Ökonomismus-Vorwurf ansetzte. Überhaupt ist die Darstellung des regulationstheoretischen Instrumentariums in gewisser Weise gleichzeitig auch bereits eine Vorwegnahme der im Kapitel 3.5.2.2 ausgeführten wissenschaftstheoretischen Überlegungen.

Materialität untersucht werden. Beide Seiten sind so also miteinander zu vermitteln, um die determinierende Struktur der kapitalistischen Produktionsweise aufrecht zu erhalten.

The study of capitalist regulation [...] cannot be the investigation of abstract economic laws. It is the study of the transformation of social relations as it creates new forms that are both economic and non-economic, that are organized in structures and themselves reproduce a determinant structure, the mode of production. (Aglietta, 1979, S. 16) zit. n. (Hübner, 1990, S. 71f)

So entsteht der für die Theorie zentrale Dualismus von *Akkumulationsregime* und *Regulationsmodus*.

Das Akkumulationsregime ist demnach die spezifisch regulierte historische Gestalt der allgemeinen Tendenz zur Akkumulation. Ein Akkumulationsregime zeichnet sich desweiteren durch eine gewisse Stabilität aus; Mehrwertproduktion und –Realisierung (Jakob, 1998, S. 10) müssen also korrelieren.<sup>212</sup> In diesem Zusammenhang sind für Aglietta drei Faktoren bestimmend (Aglietta, 1979, S. 69f)<sup>213</sup>:

Der *Umgang der Arbeitskraft* in der Produktion spielt eine Rolle, also jene Aspekte, die bei Marx zur Produktion des absoluten Mehrwerts beitragen und vor allem mit der Arbeitszeit im weitesten Sinne zu tun haben.

Bestimmend ist auch das *Lohnverhältnis*, das jedoch von der exoterischen Seite, den realen Entwicklungen des Lohns angegangen wird, während Marx in diesem Zusammenhang zuerst auf den Wert der Ware Arbeitskraft verweist (Marx, MEW 25, 1974, S. 557ff) und so den Unterschied zwischen der Oberflächenform Lohn und ersterem hervor streicht. Die Bedeutung des Lohnverhältnisses selbst wird von den RegulationistInnen besonders akzentuiert (Hübner, 1990, S. 30).

Schlussendlich muss die *Reproduktion der ArbeiterInnenklasse* als solche eine relevante Größe sein. Auch hier findet sich Aglietta bei Marx ein, der dies als (qualifizierte) Voraussetzung der Reproduktion des Gesamtsystems darstellt: Die Ware Arbeitskraft kann nur (re-)produziert werden, wenn die ArbeiterInnen sich reproduzieren können, wobei diese Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element (Marx, MEW 23, S. 185) hat.

Dergestalt bestimmen sich nun für Aglietta ein dominant extensives oder intensives Akkumulationsregime heraus. Beide bauen eigentlich wiederum recht direkt auf der Marxschen Bestimmung der Produktion des relativen Mehrwerts (Marx, MEW 23, S. 331ff) auf.

---

<sup>212</sup> Dass dies außerhalb des untersuchten Fordismus überhaupt weitläufig der Fall ist bzw. sein kann, beweisen die RegulationstheoretikerInnen jedoch nicht. Ähnliches führt Norbert Trenkle in seiner Kritik aus. Vgl. (Trenkle, 1998, S. 27ff)

<sup>213</sup> Vgl. auch (Hübner, 1990, S. 83) und (Jakob, 1998, S. 13)

Ein *extensives Akkumulationsregime* entspricht im Prinzip der Produktion des relativen Mehrwerts durch die Teilung der Arbeit und Manufaktur (Marx, MEW 23, S. 356): Die Arbeitsorganisation wird verändert, ohne die Konsumnorm mit zu verändern. Die beiden Abteilungen der Reproduktion sind schwach mit einander verbunden, und die Produktionsmethoden werden kaum revolutioniert. Wachstum beruht auf dem Wachstum des Stocks an ArbeiterInnen. (Becker, 2002, S. 68)

Das *intensive Akkumulationsregime* korrespondiert mit der Produktion des relativen Mehrwerts durch die Maschinerie und große Industrie. (Marx, MEW 23, S. 391) Hier wäre laut Aglietta die soziale Transformation qua breiter Beteiligung der Bevölkerung am Konsum, also einer ausgebauten Abteilung II, relevant. So steigt das Tempo der Akkumulation und auch die Mehrwertrate erhöht sich. Die Produktionsbedingungen verändern sich, die Produktivität erhöht sich und auch die Löhne steigen trotz ebenfalls steigender Mehrwertrate. (Becker, 2002, S. 68f)

Weitere Versuche für Typisierungsachsen sind die Einteilung nach extravertierter/intravertierter Akkumulation (Bezug auf die internationale Ebene) (Becker, 2002, S. 70ff) und nach Kapitalsorte (produktives/fiktives Kapital) (Becker, 2002, S. 44ff). Diese Einteilungen entsprechen jedoch nicht dem allgemeinen Kanon und seien deshalb nur kurz erwähnt.

Der bisher präsentierte Teil der Regulationstheorie geht nur insofern über Marx hinaus, als er teils neue Begriffe und Einteilungen findet, teils Konkretisierungen vornimmt, also von einer allgemeineren („esoterischen“) Darstellung bei Marx hin zu einer spezifischeren, angewandten übergeht.

Der nachfolgende Entwicklungsgang ist – konform mit jener Tendenz zur Angewandtheit – eine weitere Historisierung und Wendung zum Empirischen. Dabei dient der Fordismus als zentrales Explanandum wie auch Ausgangslage der Fragestellung: Er ist dem Empirismus der Schule folgend sozusagen die Mutter der Theorie.

Die für Aglietta und die Theorie der Regulationsweise wichtigste Regulationsweise ist die sogenannte fordistische Regulationsweise. Sie bildet den Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen, anhand derer die gesamte regulationistische Begrifflichkeit überhaupt erst entwickelt wurde. (Jakob, 1998)

An Hand dieser Messlatte macht Aglietta drei historische idealtypische Akkumulationsregime aus:

Das *dominant extensives Akkumulationsregime* ist für die frühe Entwicklung des Kapitalismus bis zum ersten Weltkrieg signifikant und entspricht der obigen Bestimmung in Reinform.

Zwischen den zwei Weltkriegen war vorwiegend ein *Intensives Akkumulationsregime ohne Massenkonsum* vorzufinden. Die reelle Subsumption unter das Kapital schreitet voran, jedoch steht der Veränderung der technischen Zusammensetzung des Kapitals, also dem Wachstum in Abteilung I eine ungenügende Veränderung der Konsumnormen gegenüber. Der fehlende Massenkonsum führte dann auch zu der wirtschaftlichen Überproduktionskrise der Zwischenkriegszeit. (Jakob, 1998, S. 15)

Schlussendlich geht die historische Entwicklung jedoch „gut“, denn es bildet sich der Fordismus heraus, als *Intensives Akkumulationsregime mit Massenkonsum*. So lassen sich Mehrwertrate und Löhne erhöhen, und ein Gleichgewicht von technischer Neuerung und Wachstum in Abteilung I ermöglicht Stabilität auch hinsichtlich des berüchtigten tendenziellen Falls der Profitrate (Marx, MEW 25, S. 257ff).

Hierin kulminiert merklich die gesamte Theorie, die empirische Oberflächenerscheinung des „Wohlfahrtskapitalismus“ der Nachkriegszeit hat also enormen Einfluss auf das – ja der Eigendefinition nach aus der Empirie abgeleitete – Instrumentarium der RegulationistInnen. Dies geschah jedoch zu einer Zeit, als jener historisch bereits in seinen Endstadien war bzw. in sich zusammenbrach (Trenkle, 1998, S. 26). Lipietz selbst nennt den Fordismus verklärend das „Goldene Zeitalter“ (Lipietz A. , 1998). Auch die Faszination für Gleichgewichtstheorien und die Frage nach den Institutionen ergibt in diesem Lichte Sinn, weil die historische Entwicklung des Fordismus ja tatsächlich eine sehr umfassende Veränderung der gesellschaftlichen Regelungs- und Normalisierungsmechanismen mit sich brachte bzw. jene vielfach überhaupt erst ausgebildet entstehen ließ. Die Regulationstheorie betrachtet dies allerdings nur aus Sicht der Wirtschaft – kulturelle, symbolische oder sozial-psychologische Verschiebungen, insbesondere die Frage nach der Subjektwerdung, interessieren sie nicht.<sup>214</sup> Dies bringt ihr, über theoriespezifische Umwege, von mehreren (unterschiedlichen) Seiten<sup>215</sup> den Vorwurf mangelnder „handlungstheoretischer Fundierung“<sup>216</sup> ein.

Das Konzept des Regulationsmodus passt eigentlich auch nur auf diese Phase bzw. stellt eine sehr direkte Ableitung aus dem Idealmodell des Fordismus dar. Mit dem Telos fordistischer Kon-

---

<sup>214</sup> Für eine weitergehende Einordnung des Fordismus bzw. der Veränderungen nach der zweiten industriellen Revolution vgl. (Kurz, 1999b, S. 381ff)

<sup>215</sup> Etwa aus diskursanalytischer Perspektive (Scherrer, 1995), aus post-operaistischer Sicht (Atzmüller, 2004) oder mit der (neo-)gramscianischen Hegemonietheorie (Röttger, 2001).

<sup>216</sup> In einer derartigen Definition schwingt freilich selbst wieder eine gewisse Ambiguität mit, denn Handlungsmacht ganz allgemein einzufordern, wo sie nicht existiert, ist nichts anderes als Voluntarismus. Bei einer kritischen Subjekttheorie geht es ja gerade darum, die historisch-logischen Grenzen der Handlungsmöglichkeit von Menschen im Kapitalismus auszuforschen.

sumnorm wird erklärt, wie eine gesamtgesellschaftliche Übereinstimmung von Produktion und Konsumtion – nichts anders ist ja die Regulation der Krisenhaftigkeit für die Regulationstheorie – möglich ist bzw. hergestellt wird. Der Begriff der Regulation ist also insofern ein spezifischer, als er nicht einfach die verborgene, esoterische Funktion der Reproduktion des Kapitals meint – dies ist bei Marx bereits ausgeführt –, sondern vielmehr auf die direkte Ebene eines je historischen strukturellen Ensembles von konkreten Handlungen abzielt. Hier findet sich auch das Postulat, von der Empirie auszugehen, in seiner Reinform. Diese Empirie ist – und hier kommt der wirtschaftswissenschaftliche Impetus zu Tage – vor allem eine der Zirkulation, die folglich als greifbare Oberflächenerscheinung vordergründig preis- bzw. einkommensförmig erscheint.

Die spezielle Rolle, die Geld deshalb in der Regulation für Aglietta spielt (Hübner, 1990, S. 77), überhaupt seine Faszination durch das Thema Geld<sup>217</sup>, wird so einleuchtend: Die RegulationstheoretikerInnen scheinen die Essenz des Argumentationsgangs der Wertformanalyse nicht verstanden zu haben, da Geld vor allem als Maß der Werte konzeptualisiert (Hübner, 1990, S. 74) und nicht in seiner Herleitung und Rolle als *wirkliches Geld* verstanden wird. Dies würde allerdings auch voraussetzen, Geld als Realabstraktion zu betrachten und somit in den dialektischen Entwicklungsgang des Kapitals einzuordnen, die Existenz von Geld als eigenständigem, vorausgesetzten „Überding“ vor allem auch als Geldfetisch zu verstehen (Marx, MEW 23, S. 107f). Gegen ein Oberflächenverständnis von Geld als Zeichen, also wesentlich als rein zirkulärem und exoterischem Element, wehrt sich bereits Marx (Marx, MEW 23, S. 105). Ein solches umfassend kritisches Denken ist der Regulationstheorie jedoch durch wissenschaftstheoretische Schranken verwehrt<sup>218</sup>.

Das Lohnverhältnis steht so also auch bei der Regulation im Blickpunkt – hier eher von Seiten des Klassenkampfes und der Frage der diesbezüglichen institutionellen Formen.

Neben dem Geld und dem Lohnverhältnis wird der Staat als weiterer Garant der Regulation gehandhabt, wobei jedoch die staatstheoretischen Überlegungen bei den verschiedenen Theoretikern unterschiedlich stark ausgeführt sind: Aglietta bleibt hier eher kryptisch, Lipietz misst ihnen breitere Bedeutung zu und die nicht-französischen Regulationisten Jessop und Hirsch sehen im Staat eine ganz zentrale Instanz der Regulation. Dies ist wiederum mit auch dem Anspruch geschuldet, aus der Regulationstheorie mehr als bloß ein wissenschaftliches Forschungsprogramm, zu machen. Wieso jedoch dieser Versuch einer gesellschaftstheoretischen Fassung des Ansatzes

---

<sup>217</sup> Diese mündete schließlich in der aus marxistischer Sicht obskuren, poststrukturalistisch anmutenden Erklärung des Tausches als „Kommunikation der Zeichen“ (Scherrer, 2005, S. 149).

<sup>218</sup> Vgl. 3.5.2.2

ebenfalls von vornherein eingeschränkt ist, soll nun wissenschaftstheoretisch nachvollzogen werden.

### **3.5.2.2 Althusser, der Kritische Realismus und die Regulationsschule**

Das bisher präsentierte allgemeine Forschungsprogramm der Regulationsschule wies die starke empirische Verankerung der theoretischen Modelle im Fordismus aus. Die esoterische Ebene erscheint also konsequent hinter die exoterische zurückgestellt zu sein – auch wenn die Autoren dies teilweise verneinen.

Es ist also eine eklatante Schwierigkeit bei der Vermittlung von gesamtgesellschaftlichen Aspekten und der Frage nach konkreten Ausformungen bzw. historischen Stadien wie dem Fordismus auszumachen. Gleichzeitig findet sich bei der Regulationstheorie auch ein explizit analytischer Anspruch, der vor allem auf der Vorgabe des Ausgleichs der konfliktorischen Natur des Kapitalismus fußt. Die Eigendefinition ist nun zwar, eine Theorie der intermediären Ebene zu sein (Hübner, 1990, S. 71), es stellt sich jedoch die Frage nach der Anschlussfähigkeit zu einer abstrakteren Ebene, die ja von den Autoren schon in der Annahme des beständigen Ausgleichs postuliert wird.

Meine These ist, dass diese Anschlussfähigkeit im Sinne eines Ableitungsverhältnisses bzw. eines ständigen Mitbewusstseins der zentralen Kategorien einer kritisch realistischen Ontologie tatsächlich deshalb nicht möglich war, weil die dialektische Herangehensweise der Marxschen Theorie ignoriert bzw. völlig verkannt wurde. Dies war mit der Fall, weil die Regulationstheorie ein Produkt der Rezeption des Althusserischen Strukturalismus war, und so dessen zentrale Mängel und wissenschaftstheoretischen Schranken auf einer neuen Ebene reproduzieren musste.

Anders als bei Althusser, der mit seinem wissenschaftstheoretischen Strukturalismus jegliche Ontologie – abseits der dogmatischen Setzung der Doktrinen des Marxismus-Leninismus – tendenziell nivellierte, fand jedoch bei den RegulationistInnen durch die Kritik der starren (ideologietheoretischen) Reproduktionsprozesse Althusserischer Prägung eine Rückbesinnung auf eine empiristische Ontologie statt. Dieser Drang zur Empirie wurde durch die selektive Kritik Althusserers eingefordert, wohl begünstigt durch den ökonomietheoretischen Background der frühen Proponenten.

[E]s liegt sogar nahe, die empirische Orientierung der Regulationisten als direkte Reaktion auf den sterilen Strukturalismus der Althusser-Tradition zu interpretieren. (Hübner, 1990, S. 46)

Es wurde an Althusserers Theorie generell die Unmöglichkeit der Veränderung moniert, die sein überbordender Strukturalismus, die Allgegenwärtigkeit der Ideologie, mit sich brachte. Die RegulationistInnen heben hier – mit unterschiedlichem Gewicht – durchaus die Rolle der (hegemonia-

len) Klassenkämpfe hervor (Lipietz, 1992, S. 27). Generell besitzt die Vorstellung historischer Offenheit auch einen breiteren Stellenwert als dies bei Althusser der Fall ist (Jessop, 2002, S. 99). Dennoch kann in keiner Weise von einer eigenständigen Rolle der Subjekttheorie gesprochen werden, diese existiert in dem neuen, ökonomisch vermittelten Strukturalismus der Theorie schlicht nicht.

Wie der Klasse kommt bei Althusser auch dem Subjekt keine Freiheit zu. Beide sind bloße Träger der Strukturen, in denen sie völlig gefangen sind. Aglietta und Lipietz betonen im Gegenteil einen kleinen Handlungsspielraum, einen letzten Rest Freiheit [...] Es bleibt allerdings die Frage, woher dieses Subjekt plötzlich kommt. [...] Die Theorie der Regulation hat es auf dieser theoretischen Ebene nicht vermocht, das Problem zu lösen, wobei aber nicht vergessen werden darf, daß diese theoretische Ebene nicht das eigentliche Thema der Regulationstheorie bildete. Festgemacht werden Aktivitäten von Subjekten nur dort, wo sie auftauchten: Im Arbeitsprozeß, in Streiks, in politischen Parteien, in Verteilungskämpfen etc. (Riedl, 1998, S. 77f)

Ähnlich verhält es sich mit der Reproduktionsvorstellung Althussters. Die Selbstreproduktion der Strukturen wurde in ihrem Inhalt (den Staatsapparaten) kritisiert – wesentlich für die fehlende empirische Vermittlung und hier insbesondere für mangelnde ökonomische Verankerung; jedoch nicht der prinzipiellen Form nach. Abgeschlossen wurde also nicht mit dem Konzept der strukturalistischen Reproduktion an sich, sondern es sollte eher eine krisentheoretisch fundierte Erneuerung nahe an der Empirie umgesetzt werden.

Ich habe mich bemüht zu zeigen, daß der Begriff der »Regulation« im wörtlichen Sinn sehr wohl eine »Aufhebung« der »Reproduktion« ermöglicht: die Einheit des Gegensatzes und der Identität im Inneren einer widersprüchlichen Struktur, das Moment das demjenigen der »Krise der Struktur« dialektische entgegengesetzt ist. (Lipietz, 1992, S. 54)

So stellte sich die Reproduktion nun als Regulation dar, und reguliert wird die dominante Artikulation der ökonomischen Strukturen, kanonisiert im Akkumulationsregime. So definiert auch Aglietta den Fordismus als Artikulation zwischen Produktion und Konsumption. (Aglietta, 1979, S. 117) Das grundlegende Schema der Althussterschen strukturalen Kausalität mit ihren überdeterminierten Widersprüchen wird also nicht aufgegeben. Es wird jedoch historisch-empirisch im Bereich der Ökonomie, vorwiegend der Zirkulation, geerdet und im Rekurs auf Marxsche Kategorien neu formuliert. Messlatte bleibt dabei stets die Erklärung des Fordismus. Insofern ist auch das Ende des Fordismus für die Regulationstheorie – ganz ähnlich wie bei Althussters Ausführungen zur Oktoberrevolution in *Pour Marx* (Althusser, 2005, S. 95ff) – ein überartikulierter historischer Widerspruch mit Bezug auf denselben.

Die Ideologietheorie Althusser wurde zwar von den RegulationistInnen kaum direkt rezipiert, eine ähnliche Stellung nimmt bei ihnen jedoch die Rolle der Institutionen ein: Vermittels der Regulation wirken diese als „Kitt“, der den Kapitalismus überhaupt erst zusammenhält.

Die Materialität der Ideologie bei Althusser geht Hand in Hand mit dem Begriff der Institutionen bei Aglietta und Lipietz. Die institutionellen (besser: strukturellen) Netze bei Lipietz prägen den Individuen ihre Handlungen auf, auch hier ist die Freiwilligkeit eine Verinnerlichung. (Riedl, 1998, S. 76)

Gleichzeitig sind sie das politische Element, das auch die durch und durch ökonomische Theorie weiterhin für sich beansprucht – freilich ohne klare Rolle des Subjekts.

Im Wesentlichen wurden also der Schematismus, die Rigidität und auch die analytisch-positive Argumentation Althusser übernommen. Auf einer tieferen Ebene wurde der Nominalismus der (kontingenten) Strukturen, die sich überdeterminieren, übernommen. Das völlige Einfrieren der Subjekt-Objekt Relation wurde jedoch aufgebrochen, und zwar „praktisch“, mittels einer empiristischen Ontologie.

Der logische Zusammenhang dieser verschiedenen Faktoren wird nie klar formuliert [...]. Wie schon bei der Rehabilitation des Subjekts werden auch hier die Engpässe des Althusserismus in gewisser Hinsicht „praktisch“ gelöst. [...] Diese „praktische“ Form der Überwindung Althusserischer Probleme durchzieht die Theorie der Regulation. (Riedl, 1998, S. 93f)

Diese Ontologie ist dem Kern nach von jener der bürgerlichen Wirtschaftswissenschaften inspiriert, geht jedoch nicht in ihnen auf, sondern bildet – unter Rückbezug auf Marx – vielmehr eine Mischform aus, in der die eigene ontologische Position relativ ungeklärt bleibt und ein ständiges Problem darstellt. So verbietet sich insbesondere eine weiterführende logische Einbindung der intermediären und analytischen Konzepte in eine breitere Gesellschaftstheorie. Folglich muss die polit-ökonomische Regulationstheorie der Marxschen *Kritik* der Politischen Ökonomie auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene distanziert gegenüber stehen.

Desweiteren ist diese wissenschaftstheoretische Unbestimmtheit der Regulationstheorie Anknüpfungspunkt für ein Abdriften in beiderlei Richtungen – hin zur absolut immanenten, plump-preistheoretischen Schule, die sich letztlich doch dem methodischen Individualismus der Wirtschaftswissenschaften verschreibt; oder hin zum völlig kontingenten Prozessdenken in direktem Anschluss an Althusser, der aus einer gesellschaftstheoretischen Perspektive völlig nutzlos, weil zirkulär ist, wie selbst Hirsch in der hier von Hübner nachgezeichneten Debatte anklingen ließ:

Um den in einem solchen Verständnis von Regulation angelegten a posteriori-Funktionalismus zu vermeiden, hat Jessop (1988a, S. 28ff.)<sup>219</sup> vorgeschlagen die „Objekte“ der Regulation nicht vorauszusetzen sondern sie als Produkt eines Prozesses von Regulation zu fassen, die sich selbst wiederum in diesem Prozeß verändern. Wie Hirsch (1990, S. 25)<sup>220</sup> richtig feststellt, beinhaltet dieser Vorschlag aber eine zirkuläre Logik: „Objekt“ des Prozesses ist der Prozeß selbst. Um diesen Zirkel aufzulösen, bedürfe es einer theoretischen Verbindung der invarianten Konstitutionsmerkmale kapitalistischer Gesellschaften mit den Konzepten Akkumulationsregime und Regulationsweise (ebd.). (Hübner, 1990, S. 287f)

Da die hier von Jessop vertretene Position aus Sicht des wissenschaftstheoretischen Möglichkeitsrahmens, in dem die Regulationstheorie steht (bzw. eher: von dem sie eingeengt wird), äußerst interessant ist, lohnt es, sie näher zu betrachten. Nicht zuletzt auch deshalb, weil Jessop das von ihm vertretene Verständnis der Regulationstheorie mit dem Kritischen Realismus assoziiert und von „seiner“ Regulationstheorie behauptet, sie arbeite prinzipiell mit einer implizit kritisch-realistischen Ontologie und Epistemologie (Jessop, 2002, S. 90).

Jessop knüpft hierfür direkt an Althusser an und versucht eigentlich schon für diesen die „implizit kritisch-realistische“ Vorgangsweise zu beanspruchen. Er sieht die Basis der Regulationstheorie also noch stärker als andere bei Althusser und bezieht sich – anders als die französischen RegulationstheoretikerInnen – explizit auf dessen wissenschaftstheoretische Arbeiten.

Althusser identified an alleged 'epistemological break' occurring around 1847 that enabled Marx to develop a scientific analysis of capitalism and, like critical realists in Britain, this French philosopher discussed the distinctive features and conditions of possibility of science as a theoretical practice. (Jessop, 2002, S. 91)

Jessop stellt also die Althusserische Vorstellung von Wissenschaft der kritisch-realistischen gleich, spricht sich mehr noch für dessen – völlig unvermittelte und dogmatisch gesetzte – Unterteilung der (Marxschen) Theorie in einen dialektischen und historischen Materialismus aus und sieht dessen anti-hegelianisches Überdeterminations-Theorem als Basis von Marx' Ontologie und Epistemologie. Selbst die kontingente Vorstellung von Ursachen im Sinne der strukturalen Kausalität ist für ihn positiv zu rezipieren, wiewohl sie zutiefst antiontologisch ist.<sup>221</sup>

Eigentlich kritisiert er (für ihn: mit der Regulationstheorie) an Althusser bloß dessen ungenügende Berücksichtigung sozialer Handlungen bzw. AkteurInnen (insbesondere im Sinne des Klassen-

---

<sup>219</sup> Hier: unv. Manuskript. Vgl. (Jessop, 1991)

<sup>220</sup> (Hirsch, 1990)

<sup>221</sup> Vgl. 2.1.5.2.1

kampfs) bei der Vorstellung der Reproduktion von Strukturen. Jessop entwickelte hierfür an anderer Stelle eine elaboriertere Theorie der Dialektik von *Structure & Agency*<sup>222</sup>; einen diesbezüglichen Mangel verschweigt er jedoch bei seiner „Kritik“ Althusser, bzw. übergeht die Problematik in seinem Verweis auf die „dialectical ‘overdetermined totality’“ (Jessop, 2002, S. 91) Althusser.

Wiewohl Bob Jessops Dialektik im Gegensatz zu Althusser nicht nur *rein* dem Namen nach eine solche ist, muss sie insofern verkürzt bleiben, als sie kein wirkliches Verständnis von Totalität voraussetzt, sondern als „Methode“ im Raum steht. Das „spiralenförmige“ Voranschreiten als Wechselspiel von abstrakt und konkret (Jessop, 2002, S. 98) ist demnach wohl eher im Sinne der bloßen Wechselwirkung zu verstehen, will also darauf hinaus, dass Kontext und Handlung sich gegenseitig determinieren und offen sind. Es zielt jedoch nicht auf die realabstrakte Subjekt-Objekt-Relation selbst ab, die sich vom Abstraktesten zum Konkretesten gerade ob ihrer Verfasstheit quasi automatisch entfaltet, und als Telos die fetischistisch verfasste Gesellschaft als solche hat. Insofern ist die Offenheit der Theorie (Jessop, 2002, S. 98) eine quasi unbeschränkte, da sie schlussendlich auf keiner intransitiven Basis steht. In diesem Sinne kann auch nicht von (negativer) Kritik, sondern bloß von (positiver) Analyse die Rede sein, da die Widersprüche nicht (normativ) aufgehoben werden, sondern als solche einfach in ihrer Dualität akzeptiert werden, sie müssten nur „dialektisiert“ werden:

Yet a genuine duality can be created by *dialectically relativizing* (as opposed to *mechanically relating*) both analytical categories [...]. In this context social structure can be studied in ‘strategic-relational’ terms as involving *structurally inscribed strategic selectivity*; and action can likewise be analysed in terms of its performance by agents with *strategically calculating structural orientation*.

[Herv. i. Orig.] (Jessop, 1996, S. 124)

Dieses Verfahren ist also vor allem zu kritisieren, weil es zwar inhaltlich-normativ offen ist, d.h. eigentlich alles und aus jeder Perspektive analysieren kann; jedoch formal-dialektisch geschlossen ist, auf keine gesellschaftliche Einordnung verweist, sondern stets nur „als solches“ auf eine gewisse Situation anzuwenden ist. Der bereits angeklungene Vorwurf der Zirkularität macht für diese Vorstellung der Dialektik dann auch Sinn – da tatsächlich keine Aufhebung stattfindet, sondern bloß eine unbestimmte Wechselwirkung angenommen wird, bleibt die Frage des Anfangspunktes und des Endpunktes der erkenntnistheoretischen Einordnung ungeklärt. Das sagt Jessop auch bzw. hebt dies sogar positiv hervor (hier am Beispiel der Struktur-Seite):

---

<sup>222</sup> Vgl. (Jessop, 1996)

In short, structures do not exist outside of specific spatial and temporal horizons of action pursued by specific actors [...] it does not posit abstract, atemporal and unlocated structures or wholly routinized activities performed by 'cultural dupes'. (Jessop, 1996, S. 126)

Das System ist also schlussendlich nur eine komplexere Variante des angekreideten mechanischen Dualismus, da die dialektische Herangehensweise völlig abstrakt herausgerissen wird aus ihrer gesellschaftlichen Verortung. Sie ist in diesem Sinne, wie die Hegelsche, nicht materialistisch. Sie vermag also vielleicht eine facettenreichere Analyse spezifischer Situationen zu ermöglichen, kann jedoch bezüglich deren Einordnung und Vernetzung nicht explizit werden. Sie fällt in jener Hinsicht auch hinter den Kritischen Realismus zurück, der mit der ständigen Offenlegung der Ontologie, mithin der Einführung einer intransitiven Ebene, jedenfalls die Frage nach dem „woher“ stellt und zumindest implizit die Anschlussstelle für eine gesellschaftstheoretische Fundierung liefert. Althusser ist vom Kritischen Realismus insofern meilenweit entfernt, als bei ihm Struktur als leeres Wort erscheint, somit jegliche Ontologie abseits der Sinndeutung geleugnet wird<sup>223</sup>.

Obwohl die Regulationstheorie in ihrem analytischen Ansatz und durch ihre empirischen Konkretion zwar zweifellos gegenüber der Aussagekraft der Althusser-Schule gewonnen hat, erreicht sie nie die (wissenschaftstheoretische) Höhe der Jessopschen Überlegungen, welcher zumindest in wichtigen Punkten vom Kritischen Realismus inspiriert ist und dementsprechend auf einer gewissen Ebene nicht nur richtige Fragen stellt, sondern auch über den disziplinären Tellerrand blicken kann und ein umfangreiches Sammelsurium verschiedenster Analysen produziert hat<sup>224</sup>. Dies geschah jedoch offensichtlich nicht auf Grund seiner wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Positionierung, sondern trotz ihr.

Wissenschaftstheoretisch positioniert sich Jessop dann auch ontologisch – ganz in der Tradition Althusser – im Rahmen einer nominalistischen Diskurstheorie. Er unterstellt so Marx, der mit seinem Postulat der Bewegung vom Realen und Konkreten zum Abstrakten das Konzept der Reabstraktion im Sinne hatte, die tatsächlichen epistemologischen Probleme nicht erkannt zu haben. Er begibt sich dabei jedoch nicht nur auf eine weniger tiefe ontologische Ebene als Marx, der von den „wirklichen Voraussetzungen“ (Marx, MEW 42, S. 34f) jeglicher Denkmöglichkeit ausgeht, sondern zieht auch Schlüsse im Sinne der linguistic fallacy:

---

<sup>223</sup> Vgl. S.69

<sup>224</sup> Jessop Schwerpunkt ist zwar die Staatstheorie, er ist jedoch auf der Foucaultschen Mikroebene der Macht (Jessop, 2005) ebenso bewandert, wie er bezüglich Genderaspekten sensibel ist (Jessop, 2004), sich mit Raumtheorie auseinandersetzt (Jessop, Brenner, Jones, & Meleod, 2003) und Globalisierung thematisiert (Jessop, 1999).

Given these ontological assumptions, Marx concluded that the ultimate task of theory is to appropriate the 'real concrete' as a 'concrete in thought'. Modern epistemologists might well argue, however, that, as it really exists beyond thought, the 'real concrete' can never be fully apprehended. [...] This implies that the starting point for any enquiry is discursively constituted: one cannot move from a theory-free 'real-concrete' to a theory-laden 'concrete in thought' (Jessop, 2002, S. 96)

Bob Jessop wähnt sich hier außerdem bei Michel Aglietta, der eine ähnliche Sicht vertritt (Jessop, 2002, S. 96) – wenn auch offensichtlich ohne die diskurstheoretische epistemologische Unterfütterung. Obwohl er kurz danach von Ontologie spricht, die sich erst in dem von ihm vorgeschlagenen simultanen Prozess vom Simplen zum Konkreten „artikuliert“, bleibt er auf einem Verständnis von *ontologischer Tiefe* stecken, das im Wesentlichen ident ist mit *Strukturiertheit*. Er interpretiert dabei auch Marx in den *Grundrissen* falsch, da er die Rückbewegung vom Komplexen zum Konkreten einfach abkappt und so ignoriert, dass Marx immer schon von einem spezifischen, historisch *realen Subjekt* ausgeht, das jeglicher Wissenschaft vorausgeht:

Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft ist bei dem Gang der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken und daß sie daher auch wissenschaftlich keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist. (Marx, MEW 42, S. 36)

Nur in diesem Sinne kann auch der Ontologie-Gedanke wirklich fruchtbar werden: wenn er auf das tatsächliche endgültige Konstituens, die Gesellschaft, verweist. Ohne diesen Verweis ist jeglicher Gedanke von Dialektik dem Kontext entrissen und auch der epistemische (oder ontische) Fehlschluss<sup>225</sup> ist so quasi angelegt. In diesem Sinne kann dann auch nur noch der unkritische Primat des Prozesses selbst, der andauernden Neubestimmung am Ende stehen. Dabei wird verkannt, dass es etwas zwischen diesem sozialen Nominalismus und der bloßen „Verifizierung fertiger Theorien“ (Jessop, 2002, S. 97) gibt – nämlich das Verständnis der realen Abstraktion, der andauernden Subjekt-Objekt-Dialektik. Wert, Ware, Geld und Kapital und die ihnen inhärente Bewegung sind also schlichtweg als a priori zu verstehen, und dies obwohl – bzw. gerade weil – sie sich als Kategorien sozialer Verhältnisse beständig neu konstituieren. Diese Essenz des Fetischismus hat Roy Bhaskar auch in seiner Konzeption des *Transformational Model of Social Activi-*

---

<sup>225</sup> Tatsächlich treten beide ja meist zusammen auf, jedoch lässt der Primat auf entweder die eine oder andere Seite eine ebenso einseitige Fokussierung bei der Benennung zu.

ty<sup>226</sup> im Hinterkopf gehabt, und sie liegt der Möglichkeit des (dialektisch verstandenen) Kritischen Realismus überhaupt zu Grunde.

Die klassische Regulationstheorie um Aglietta, Lipietz und – diesbezüglich auch – Boyer unterliegt anders als Jessop in seiner obigen wissenschaftstheoretischen Ausführung eher einer *ontic fallacy*, da sie zu oberflächlich von der historischen Empirie ausgeht, ihr zu ausgedehnte Relevanz in der Theoriebildung zumisst. Dies macht zwar nicht all ihre Analysen falsch, schränkt jedoch ihre Gültigkeit drastisch ein. Denn während die RegulationistInnen vermeinen, aus der empirischen Situation des (fordistischen) Kapitalismus allgemeine Thesen über die Notwendigkeit von Regulation ableiten zu können bzw. müssen, bauen ihre theoretischen Modelle derart stark auf jene spezifische Realität auf, dass sie überhaupt nur für diese Geltung haben bzw. haben könnten<sup>227</sup>. Die Regulationstheorie liefert also wesentlich die Erklärung des Fordismus, der es historisch überhaupt erst möglich machte, von Regulation im engeren Sinne zu sprechen<sup>228</sup>. Diese Setzung birgt jedoch auch für die Möglichkeiten von Gesellschaftskritik eine gewichtige Einschränkung, denn sie verschiebt den normativen Blickwinkel der Kritik von der (systemtranszendierenden) Fetschfrage hin zur (rein immanenten) Frage der Regulierung von Krisen. Systemüberwindung wird durch diese Perspektive auf kapitalistische Krisen<sup>229</sup> quasi automatisch einfach unter den Teppich gekehrt, da sie Akkumulation und *fordistische* Regulation nur zusammen denken kann, und so – wie sehr ihre ProponentInnen dies auch anders beteuern mögen – stets nur eine temporäre Krise der Akkumulation in den Raum stellt; wenn sich also keine passende Regulationsform auftut, wie dies im Wesentlichen seit dem Ende des Fordismus der Fall ist, muss rastlos nach einer gesucht werden, anstatt deren (krisenhaftes) Fehlen schlicht zu akzeptieren.

Die Durchsetzung eines neuen, globalen kapitalistischen Akkumulationsregimes kann jedoch so lange nicht erfolgreich sein und führt nicht zur Errichtung einer stabilen kapitalistischen Formation, wie es nicht zur Etablierung einer entsprechenden Regulationsweise auf sowohl nationaler als auch internationaler Ebene kommt. Diese ist momentan nicht erkennbar, was ein wesentlicher Grund für das lange Andauern der Fordismus-Krise ist. (Hirsch, 1995, S. 93)

---

<sup>226</sup> Vgl. S. 64

<sup>227</sup> Dadurch, dass sie allgemeinere Geltung beanspruchen, sind sie bis zu einem gewissen Grad auch falsch, insbesondere ob der wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Schwierigkeiten, die jene falsche Allgemeinheit evoziert.

<sup>228</sup> Ähnlich argumentiert auch Norbert Trenkle (Trenkle, 1998).

<sup>229</sup> Hierbei stellt sich erst einmal gar nicht die Frage nach der Beschaffenheit dieser Krise – denn ob es eine notwendige, dem System von sich aus innewohnende Krise ist, die den Fordismus ablöste, wie dies Robert Kurz glaubt (Kurz, 1995), oder „Krise“ im Sinne der intentionalen, sozialen Überwindung des Systems gedacht wird, spielt hier keine Rolle.

Die Kritik zielt hier also vielmehr auf die Errichtung einer stabilen kapitalistischen Formation ab. Auch wenn Hirsch bestimmt kein Freund derselben ist – die Perspektive bleibt bloß noch ein „radikaler Reformismus“ (Hirsch, 1995, S. 198), der eigentlich den Kapitalismus zu retten versucht, ob er dies will oder nicht; denn alles weitere ist bereits durch den (wissenschaftstheoretischen) Ansatz der Regulationstheorie versperrt.

Traf diese reformistische Orientierung nun für den Kreis um Aglietta, Lipietz und Boyer bereits von Anfang an und weitestgehend auch dem (akademischen) Selbstverständnis nach zu, so ist dies bei Joachim Hirsch nicht so leicht zu sagen. Sein Ansatz will eigentlich weiter hinaus als der französische. Warum bzw. in welcher Weise dies nicht gelingen kann soll nun kurz an Hand einer expliziteren Behandlung seiner Staatstheorie erörtert werden.

### **3.5.2.3 Staat, Fordismus, Gesellschaft – eine Kritik**

In gewisser Weise ist das regulationstheoretische Verständnis von Joachim Hirsch ein ganz anderes als jenes der französischen Schule. Joachim Hirsch betätigte sich in den 1970er Jahren in der Staatsableitungsdebatte und war dabei sicherlich mit der Neuen Marx-Lektüre in Kontakt gekommen. Diese wiederum vertrat ein Verständnis der Gesellschaft als Fetischverhältnis – wenn dieses auch noch nicht so ausgearbeitet war, wie es später in der Wertkritik der Fall sein sollte. Auch Hirsch scheint von diesem Einfluss geprägt zu sein:

Mit sozialen Formen werden in der materialistischen Gesellschaftstheorie den Menschen äußerlich und fremd gegenüberstehende Objekte bezeichnet, in denen ihr gesellschaftlicher Zusammenhang in einer verstellten, nicht unmittelbar durchschaubaren Weise zum Ausdruck kommt und mittels derer Gesellschaftlichkeit unter den bestehenden ökonomischen Bedingungen überhaupt erst möglich wird. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen müssen die Form von *Objektbeziehungen* annehmen, d. h., ihre eigene gesellschaftliche Existenz tritt den Menschen als Sache, als nur schwer zu durchschauender »Fetisch« gegenüber, der verbirgt, was ihn hervorbringt und bewegt. (Hirsch, 1995, S. 17)

Hirsch spricht hier ausdrücklich noch von einer Gesellschaftstheorie, also einer Theorie der Gesellschaft *als solcher*, die auch allgemein-abstrakte Aussagen über deren Wesenszüge macht. Der Fetisch wird zwar nicht explizit dialektisch gefasst oder in seiner Relevanz für die gesamtgesellschaftliche Synthese herausgestrichen, sondern bloß einseitig, von seiner Tendenz zur Objektivierung, betrachtet; trotzdem unterscheidet er sich dabei von der französischen Regulationstheorie, aber auch von Bob Jessop, die beide von diesem Themenkreis in keiner Weise reden, mit der ganzen Fragestellung offensichtlich nichts anfangen können. Joachim Hirsch scheint hinge-

gen tatsächlich zu versuchen, die gesellschaftstheoretische Perspektive nicht außer Acht zu lassen, obwohl er sich merklich auf Aspekte der politischen Herrschaft spezialisiert hat.

Im Vergleich zu den ursprünglichen regulationstheoretischen Ansätzen verwenden wir hier ein etwas erweitertes Konzept. Dies betrifft vor allem die Einbeziehung der materialistischen Staatstheorie [...]. Eine weitere Kritik bezog sich auf ihre Beschränkung auf den einzelstaatlichen Rahmen [...] Schließlich wird eine weitere Fassung des Begriffs Akkumulationsregime verwendet, die die gesellschaftlichen Naturverhältnisse, die Formen der Produktion und Aneignung von Wissen, die Geschlechterverhältnisse und das Raum-Zeit-Verhältnis mit einbezieht. (Hirsch, 2005, S. 87)

Hirsch beschreibt hier zwar ein ansehnliches Forschungsprogramm, in diesem Zusammenhang stellt sich aber erneut die Frage nach dem Verhältnis von abstrakter Form und konkreter Empirie.

Die Staatsableitungsdebatte selbst war jedenfalls wesentlich formanalytisch ausgerichtet. Sie fragte nicht nach der empirischen Gestalt eines je konkreten Staates, sondern versuchte vielmehr die Bedingungsnotwendigkeiten- und Möglichkeiten im Spektrum Staat abzustecken: Es wurde also gefragt, warum es im Kapitalismus eines Staates bedarf und welche Rolle er spielen kann. Hirsch selbst erkennt die Debatte auch immer noch als wichtig an und erläutert ihren Schwerpunkt wie ihre Relevanz:

Dagegen bezieht sich die materialistische Staatstheorie, so wie sie in der Staatsableitungsdebatte praktiziert wurde, auf die Kernaussagen der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie und versucht diese – als Kritik der Politik – weiter zu entwickeln. (Hirsch, 2002b)

Hirschs weiterführende Ausführungen machen jedoch merklich ein Abgehen von den Ansätzen der Staatsableitung sichtbar, einerseits, da er sie für abgeschlossen hält:

Für eine aktuelle Staatstheorie ist die Staatsableitungsdebatte gewissermaßen ein toter Hund. Sie war richtig und notwendig, aber man muss nun eben über sie hinausgehen. (Hirsch, 2002b)

Andererseits aber auch, da er eine intensivere analytische Beschäftigung mit konkreter Staatlichkeit (nun) für wichtiger hält. Hirsch setzt diesbezüglich auf Gramsci und Poulantzas, aber auch die Regulationstheorie. Diese sieht er zwar als Weiterführung der „materialistischen Staatskritik“ – gewissermaßen klingt hier vielleicht noch der kategorische Unterschied zwischen einer *Staatskritik* und *-analyse* heraus – betont aber andererseits auch das eigenständige Gewicht jener viel unmittelbareren Arbeiten:

Die Staatsableitung ist ja keine fertige Staatstheorie, sondern eben die Bestimmung der politischen Form der bürgerlichen Gesellschaft, die in einen umfassenderen theoretischen und historischen Kontext gestellt werden muss. Wenn dies nicht gemacht wird, läuft man wirklich in eine theoreti-

sche Sackgasse. Deshalb kam es in der Folge zu einer verstärkten Beschäftigung mit anderen Theorieansätzen, z.B. von Gramsci oder Poulantzas und später der Regulationstheorie und es wurde versucht, diese mit den Ergebnissen der materialistischen Staatskritik zu verbinden. (Hirsch, 2002b)

Es ist nun keineswegs so, dass eine rein formale Ableitung des Staates ausreichen würde bzw. sich eine analytische Beschäftigung mit den je historischen Spezifika erübrigt. Abgesehen von der Gestalt der inhaltlichen Weiterführung<sup>230</sup> ist jedoch vor allem die Meinung Hirschs zu hinterfragen, dass die Frage der Staatsableitung als abgeschlossen zu betrachtet sei. Dies erscheint gerade auf Grund des Entwicklungsstands ihres ideengeschichtlichen Kontexts mehr als unplausibel; tatsächlich ist vielmehr anzunehmen, dass zahlreiche Fragen der Staatsableitung aus gesellschaftstheoretischer Perspektive weder damals geklärt wurden, noch heute beanspruchen können, endgültig ausgearbeitet zu sein. Auf der Höhe kontemporärer Theorien kann rückwirkend die noch mangelnde Breite der Beschäftigung mit Gesellschaft attestiert werden<sup>231</sup>, sowie die allgemeine historische Tendenz zu einer (diskurs-)analytischeren Methode, die der dialektischen konträr gegenübersteht und in diesem Sinne auch nicht die wissenschaftlichen Standards des Kritischen Realismus erfüllt.

Wieso aber hat sich Hirsch nun so stark mit der *Staatsanalyse* und in Folge der *école de la régulation* assoziiert und die ursprüngliche Frage der Staatsableitung vergessen bzw. ad acta gelegt? Ich denke, dies hängt mit eben jener Uneindeutigkeit bei der Unterscheidung von Analyse und Kritik zusammen, die in Folge des (strukturellen) Einfrierens der Subjekt-Objekt-Dialektik nach Althusser zu einer allgemeinen Tendenz in Teilen der neomarxistischen Theoriebildung wurde. Bei Hirsch äußert sich diese Schwierigkeit der Ontologie einerseits im von der Regulationstheorie übernommenen Drang zur (historischen) Empirie als eigentlichem Momentum der Theorie. Gleichzeitig verfolgt er jedoch ein ganz anderes und weiter gehendes Programm der Gesellschaftskritik. Folglich wurden in der deutschen Rezeption der Regulationstheorie Konzepte und Begriffe selektiv übernommen. So ist z.B. der Begriff Fordismus, dem Aglietta in seiner Arbeit zentrale Bedeutung zumaß<sup>232</sup>, heute auch im deutschen Sprachraum weit verbreitet – er steht jedoch bei Aglietta, Lipietz und Boyer für ein spezifisches Akkumulationsregime, ein Set von öko-

---

<sup>230</sup> Inwiefern Gramsci hier eine Rolle spielt, wird im nächsten Kapitel kurz erörtert. Vgl. 3.5.2.4

<sup>231</sup> Vgl. 3.4.2

<sup>232</sup> Er selbst wiederum übernahm ihn ebenfalls von anderer Stelle und veränderte dabei den Bedeutungsrahmen: Bei Gramsci (Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 2003, S. 279ff) ging es weniger um eine Beschreibung einer Akkumulationsregimes als um einen Ausdruck für konkrete kulturelle und arbeitsorganisatorische Transformationen im Sinne des Taylorismus. Vgl. hierzu auch (Kurz, 1999b, S. 426ff)

nomisch-institutionellen Zusammenhängen, dem theorieimmanent eine wichtige Bedeutung zukommt, während er bei Hirsch viel weitergehend vor allem eine Epoche meint, quasi eine analytisch-historische Konkretisierung des Terminus „kapitalistische Gesellschaft“ ist.

Mit »Fordismus« wird die historische Gestalt des Kapitalismus bezeichnet, die seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die siebziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein für die globalen gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Verhältnisse – nicht nur im kapitalistischen Teil der Welt – bestimmend war. (Hirsch, 1995, S. 75)

Auch das Konzept der Regulation ging gewissermaßen in den Sprachgebrauch ein. Jedoch meint es bei Hirsch – und ihm folgend oft auch in der allgemeinen deutschen Rezeption – viel eher den Staat selbst, als dies bei der französischen Schule der Fall war; diese hatte im engeren Sinne ökonomisch argumentiert und den Staat quasi als externen Faktor herangezogen.

Die Frage ist nun, ob dabei die ursprüngliche theoretische Aufladung erhalten bleiben konnte, denn wenn Regulation eigentlich eher Staat meint und Fordismus für eine bestimmte historische Epoche gilt, dann bleibt zu monieren, dass der Erklärungsgehalt der Begriffe nicht korreliert mit ihrer diskursiven Verbreitung.

Hübner kritisiert die Rezeption um Hirsch ähnlich, diffamiert sie als „newspeak“ und sieht eine Diskrepanz zwischen Begriffswendung und theoretischer Verankerung der verwendeten Kategorien (Hübner, 1990, S. 14f). Insbesondere interessant ist jedoch seine Einschätzung der Gründe für jene Rezeptionsbrüche:

Erschwert wird die Rezeption schließlich auch dadurch, daß für die Vertreter der *théorie de la régulation* ein *empirisch*-selektiver Problemzugang charakteristisch ist, so daß jeweils in der Auseinandersetzung mit historisch-konkreten Problemlagen auch die Weiterentwicklung theoretischer Konzepte erfolgt. [...] Fn.4: In diesem Prozess werden nicht allein Kategorien neu gefasst, Arbeitshypothesen verworfen und/oder präzisiert. In der Literatur finden sich auch vollständige Veränderungen grundlegender theoretischer Formulierungen. Aus marxistischen Theoretikern werden Neo-Ricardianer, aus Neo-Ricardiandern werden Keynes-Kalecki-Anhänger etc. [Herv. i. Orig.] (Hübner, 1990, S. 15f)

Bei Hirsch vermischt sich dieser empirisch-selektive Problemzugang mit einem Verständnis von Gesellschaft bzw. Gesellschaftstheorie. Dabei weicht die tatsächliche ontologische Fundierung einer Überbetonung des Staates bzw. der Rolle des Politischen. Dem Politikfetisch folgend wird so tatsächliche soziale Objektivität in einer falschen Handlungsunmittelbarkeit und auf einer falschen gesellschaftstheoretischen Ebene dargestellt, um aus dieser heraus erneut eine Objektivität zu konstruieren, die so bloß historisch – also für ein bestimmtes phänomenologisches Set an Zusammenhängen – signifikant war. Aus diesem falschen Primat des Politischen in Hirschs

Vorstellung von Gesellschaft erfolgt dann auf der einen Seite die problematische Rezeption der Regulationstheorie und auf der anderen das Missverständnis des basalen Movens von Gesellschaftlichkeit.

Robert Kurz erfasst diesen Zusammenhang in einer Kritik der regulationistischen Krisentheorie ähnlich:

Es wird so nicht die allgemeine Logik des Kapitals zu tatsächlichen kontingenten Reaktionsweisen und Verlaufsformen in Beziehung gesetzt, woraus sich erst eine adäquate Analyse ergeben könnte, sondern die allgemeine Logik samt dem entsprechenden Marxschen Begriffsapparat wird weitgehend ignoriert. [...] Die Theorie der Akkumulationsregime oder Akkumulationsmodelle und Regulationsweisen wird so auf bestimmte Weise ganz und gar ahistorisch, obwohl sie scheinbar historisch argumentiert. (Kurz, 2005, S. 434f)

Dies trifft noch mehr auf Hirsch zu als auf die französische Regulationsschule, da er auf gesellschaftstheoretischem Terrain argumentiert und nicht nur im engeren Sinne ökonomische Aspekte tangiert. Er will aus Perspektive der intermediären Regulationstheorie „nach unten hin“ Aspekte wie Rassismus, Nationalismus, Demokratie erörtern und „nach oben hin“ den allgemeinen Prozess der Globalisierung mittels der Beschreibung einer neuen postfordistischen Gesellschaftsordnung beschreiben. Dass er dies jedoch nicht kann und sich bei seiner Beschreibung der heutigen Entwicklungen stets auf die ahistorisierten Konzepte der vergangenen fordistischen Periode beziehen muss, liegt in seiner Grundkonzeption von Gesellschaft begründet. Als Kern des Problems stellt sich dabei eben jener Punkt heraus, an dem Hirsch von der Staatsableitungsdebatte abging und sich der Theoretisierung des Politischen widmet: Für ihn ist Gesellschaft nämlich ident mit Kapitalismus im engeren Sinn, also mit der ökonomischen Gestalt des Werts, dem Klassenwiderspruch und anderen davon abgeleiteten Widersprüchen. Dem gegenüber stünde die Politik als quasi Abgetrenntes, Eigenes und somit nicht Gesellschaftliches:

Von »Staat« als Herrschaftsform ist prinzipiell erst dann zu sprechen, wenn sich ein eigenständiger, zentralisierter Gewaltapparat, getrennt von Gesellschaft und Ökonomie herausbildet, »Politik« und »Ökonomie« als gesellschaftliche Funktionsbereiche damit auseinandertreten. (Hirsch, 2002a, S. 18)

In dieser grundlegenden Bestimmung ist Hirsch bezüglich der Rolle von „Gesellschaft“ zwar noch unpräzise, er spricht jedoch wenig später deutlicher von deren Rolle in der Trennung:

Diese Konzentration der Zwangsgewalt in einer von allen gesellschaftlichen Individuen und Klassen getrennten Form begründet die für den Kapitalismus kennzeichnende Trennung von »Ökonomie« und »Politik«, von »Staat« und »Gesellschaft« (Hirsch, 2002a, S. 22)

Der Staat wird so also als abgetrennter Kampfplatz für gesellschaftliche AkteurInnen (Hirsch, 2005, S. 28) aufgefasst – und demgemäß eigentlich auf selber Ebene wie „Gesellschaft“ bzw. „Ökonomie“. Wenn Hirsch auch stets versucht, die Wechselwirkungen zu betonen und von einem nicht instrumentalistischen Staatsbegriff redet, so läuft seine Argumentation trotzdem auf eine übermäßige Bewertung des Politischen hinaus. Dies liegt weniger darin begründet, dass Hirsch davon ausgeht, dass Kapitalismus ohne Staat nicht möglich ist oder der Staat als abgesonderter Bereich verstanden wird; hierin ist ihm zuzustimmen. Das Problem manifestiert sich vielmehr zwischen den Zeilen, in seinem Begriff von Gesellschaft. Gesellschaft als Totalität muss dem Staat wie der Ökonomie per definitionem vorgelagert sein und sollte als Modus der integralen Kohäsion konzeptualisiert werden, der einer spezifischen Logik folgt. Anders verstanden können auch Ausführungen über den Fetisch, wie von Hirsch anfangs zitiert, nur leer im Raum stehen, nicht in ihrer tatsächlichen Wirkmächtigkeit verstanden werden. Der Fetischismus ist so eine Ideologie unter anderen, bloßer „Verblendungszusammenhang“, dem „Staat“ hingegen kommt die externalisierte stabilisierende Wirkung zu, während Ökonomie und Gesellschaft schlicht in eins gesetzt werden.

Hirschs eigentümliche Gratwanderung zwischen Gesellschaftstheorie und intermediärer Analyse des Staates läuft so auf ein mangelndes ontologisches Fundament der Analysen hinaus, was wiederum zur Vermengung der verschiedenen Abstraktionsebenen bzw. ihrer historischen Formationen führt. Insbesondere werden Rollenzuschreibungen des *fordistischen* Staates übernommen und generalisiert und als ahistorische Bestimmungen des Staates selbst dargestellt.

Es ist ein spezifisches Erbe des Fordismus, dass Klassenwidersprüche sich politisch in Form des Staates manifestierten. Dies war jedoch nicht immer so und muss auch nicht so bleiben, da die politische Gestalt des (institutionalisierten) Klassenkampfes der starken ArbeiterInnenbewegung geschuldet war, die wiederum im Kontext des Fordismus ihre anerkannte gesellschaftlich-politische Rolle einnahm. Dass dieser Weg durch die herrschenden Verhältnisse verbaut ist, sollte Hirsch jedoch eigentlich seinen eigenen analytischen Ausführungen zum „Postfordismus“ entnehmen können (Hirsch, 2005, S. 154ff) – die globalisierte und gouvernementalisierte postmoderne Welt macht einen derartigen Rückbezug auf das (Staats-)Politische schlicht illusionär. Der soziologisch-politische Bezug auf die Kategorie „Klasse“ im Zusammenhang eines fundamentalen, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wirksamen, interessensmäßig artikulierten Konflikts ist

überhaupt zufällig<sup>233</sup>, weshalb auch nicht davon geredet werden kann, dass der Staat (weiterhin) „Ausdruck der Klassenverhältnisse“ (Hirsch, 2005, S. 142) ist und diese sich bloß in einer „neoliberalen Transformation“ (Hirsch, 2005, S. 142) befinden. Es sind eben nicht, wie Hirsch meint, staatliche Politiken, die für das Ende des Fordismus und die neue „neoliberale“ Ordnung verantwortlich sind. Noch weniger sind es KlassenagentInnen, die dies quasi-strategisch lanciert hätten. Ungeachtet der Einschätzung der realen Entwicklung ist diese Kausalbeziehung auf einer falschen, weil oberflächlichen, Erscheinungsebene angesiedelt und kann nicht zu den ontologischen Mechanismen der Wertvergesellschaftung durchdringen. Eine solche, klassensoziologische Überlegung geht weiter hinter den Stand der Staatsableitungsdebatte zurück, hier wird sich Hirsch also selbst untreu.

Wie die Zeit der organisierten und politisierten Klassenkämpfe vorbei ist, ist auch eine Erosion des Politischen als abstrakter Form überhaupt zu verzeichnen – weshalb umso mehr *antipolitische* Positionierungen opportun wären.

Dieser Tatsache kann Hirsch jedoch nicht ins Auge sehen, da er grundlegende Konzepte auf einer falschen Ebene einordnet. Insbesondere wird dies deutlich anhand seiner Theoretisierung der (modernen) Demokratie, die er im Speziellen ebenso unvermittelt konzeptualisiert, wie er Politik im Allgemeinen unkritisch behandelt. Hirsch sieht Demokratie nicht als spezifische Durchsetzungsform der kapitalistischen Gesellschaft, sondern macht ganz generell eine innere Verbindung der historischen Herausbildung von modernem Staat und Demokratie aus.

Im modernen kapitalistischen Staat, in dem alle Menschen als StaatsbürgerInnen in gleicher Weise einer einzigen zentralen politischen Gewalt unterliegen [...] wird die formelle Gleichheit der Menschen als konkurrierende Warenbesitzer zum ersten Mal in der Geschichte materielle Wirklichkeit. Damit bildet sich zugleich die Trennung von »Staat« und »Gesellschaft«, von »Politik« und »Ökonomie« heraus, die den modernen Staat von früheren Formen der politischen Herrschaft unterscheidet und die grundlegend ist für die sich nun entwickelnde Demokratie. (Hirsch, 2002a, S. 15)

Abgesehen davon, dass nach dieser Definition Staatlichkeit ein sehr junges Phänomen wäre und die Gestalt und Wirksamkeit „politischer Herrschaft“ vor den Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts – insbesondere auch hinsichtlich ihrer Rolle in der Herausbildung des Kapitalismus – ungeklärt bliebe, wird hier Demokratie normativ und ahistorisch dargestellt. Sie erscheint dabei einer-

---

<sup>233</sup> Gut zusammengefasst sind diese Überlegungen im Artikel *Der Klassenkampf fetisch* (Kurz & Lohoff, 1989). Exemplarisch kann folgende Stelle für die Essenz der Argumentation herangezogen werden:

Der ‚Klassenkampf‘ in diesem Sinne ist aber nichts weiter als die subjektive Seite der ‚Selbstbewegung des Kapitals‘, d.h. „der Selbstverwertung des Werts, in der Form eines bewusstlosen, den Individuen äußerlichen gesellschaftlichen Verhältnisses. (Kurz & Lohoff, 1989, S. 11f)

seits als Apriori der politischen Kämpfe, als Kampffeld (Hirsch, 2005, S. 79), andererseits aber auch als Möglichkeit formeller Gleichheit über die Gleichheit vor dem Kapital hinaus, wie aus obigem Zitat hervorgeht. Die innere Einheit beider Seiten im Politikfetisch bemerkt Hirsch nicht, weshalb er auch dabei stehen bleibt, zahlreiche phänomenologische Widersprüche festzustellen, ohne diese auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Totalität aufzuheben. Diese Widersprüche mögen eine oftmals sehr treffende Beschreibung der herrschenden Verhältnisse sein, bleiben jedoch ontologisch unbegründet; deshalb sind auch gerade die kausalen Zusammenhänge oft fehlerhaft, da bei der Analyse die Frage der generativen Mechanismen zu wenig bzw. falsch gestellt wird.

Dementsprechend immanent sind dann auch seine Vorstellungen der Problemstellungen emanzipativer Konzepte.

Das aktuelle Problem ist, dass die so genannte Globalisierung dazu führt, selbst die vorhandenen bürgerlich-demokratischen Strukturen zu unterminieren. Damit stellt sich die Frage einer Vereinbarkeit von Kapitalismus und Demokratie in einer historisch neuen und schärferen Weise. (Hirsch, 2002a, S. 14)

Hirsch Problemhorizont ist die bürgerliche Demokratie. Er sieht letztendlich also nicht, dass diese mitsamt ihrer Subjektivierungsformen, repräsentativen Gedanken und Vorstellungen abstrakter Gleichheit genauso Teil des zu kritisierenden Gegenstandes ist, wie die Entgrenzung der Kapitalakkumulation im Zuge der „Globalisierung“. Dass die Kritik der staatlichen Demokratie heute weniger opportun erscheint, weil Demokratie in vieler Hinsicht selbst im Zustand einer Erosion begriffen ist, kann über diese Tatsache ebenso wenig hinwegtäuschen, wie die mit jener Entwicklung einhergehende Verschlechterung der materiellen Verhältnisse vieler Menschen. Die Kritik der Demokratie müsste gemäß einer basalen Gesellschaftskritik eine finale sein und nicht nur, wie bei Hirsch, jene der Akkumulation.

Der Autor konstatiert stattdessen die Notwendigkeit der „Aufnahme des Kampfes“ innerhalb des Feldes Demokratie:

Dies wirft die Frage nach den Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der Demokratie über die bestehende Form hinaus auf. (Hirsch, 2005, S. 79)

Diese Weiterentwicklung kann aus einer dialektisch-kritischen Perspektive heute weder erfolgen, noch wäre sie wünschenswert, denn Demokratie als Konzept ist nicht weniger ein Produkt der kapitalistischen Moderne, als es andere, totalitäre Konzepte in der Politikform sind, deren

Durchsetzungsmodus mehr autoritär als konsensuell ist<sup>234</sup>. Partiiell steckt dies auch in Hirschs Ausführungen, er weiß aber offensichtlich nicht die richtigen Schlüsse daraus zu ziehen, denn wiewohl er die Schranken der „zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse“ sieht, zieht er nicht die Konsequenz der Kritik auch der leeren Worthülsen der aufklärerisch-demokratischen Prinzipien.

Dabei geht es darum, ob es möglich ist, die der bürgerlichen Demokratie innewohnenden, aber unter kapitalistischen Verhältnissen nicht verwirklichbaren Prinzipien praktisch einzulösen, ein politisches Gemeinwesen zu entwickeln, in dem die Forderung nach allgemeiner Freiheit, Gleichheit, Individualität und Selbstbestimmung realisiert sind. Dies bedeutet zunächst einmal, dass die heute bestehenden Demokratien einschließlich ihrer theoretischen Begründungen an den Normen und Prinzipien kritisch zu messen sind, die im Zuge der langen Kämpfe um ihre Durchsetzung entwickelt wurden, aber aufgrund der ihr zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse nie verwirklicht werden konnten. (Hirsch, 2005, S. 79f)

Die mangelnde Gesellschaftstheorie, welche Hirsch zu unklaren Bestimmungen wie der „Entgesellschaftung der Gesellschaft“ (Hirsch, 2002a, S. 173) führt, kommt in der Rettung der bürgerlichen Ideale vor sich selbst zum Vorschein. Diese Meinung positioniert sich in ihrer rein immanenten Kritik ganz im Erbe der ArbeiterInnenbewegung, die als immanente Bewegung *für* die Seite der Arbeit ebenfalls bloß die „wirkliche“ Umsetzung der bürgerlichen Ideale forderte.

Auf dieser Ebene ist es dann auch verständlich, warum Hirsch den „Kampfplatz Demokratie“ nicht nur nützen, sondern auch retten will – seine emanzipative Perspektive reicht schlicht nicht weiter. Wenn Hirsch in seinen vor allem analytischen Werken auch kaum vom Klassenkampf spricht, so unterliegt er strukturell doch dem Klassenkampffetisch der alten, arbeiterInnenbewegten Linken, die im Zuge der Durchsetzung der Neomarxismen eigentlich als überholt galt.

Die Konsequenz dieser diskrepanten und komplexen gesellschaftstheoretischen Positionierung ist eine bezüglich der alten Klassenkampftheorien höher stehende, jedoch strukturell ebenso verkürzte Theorie der gesellschaftlichen Konflikte. Bei Hirsch sind hier Anschlussstellen zu Gramsci vorzufinden, die als kurze Überleitung zur nächsten neomarxistischen Tendenz dienen sollen.

---

<sup>234</sup> Vgl. (Kurz, 1999b, S. 663ff) Das heißt natürlich nicht, dass innerhalb der Verhältnisse, im Alltag der Widerspruchsbearbeitung, nicht ein demokratischeres Regime einem autoritäreren vorzuziehen wäre.

### 3.5.2.4 *Schnittstellen zu Gramsci*

Bereits die französische Regulationstheorie betonte die Relevanz Antonio Gramscis Überlegungen zur Hegemonie für die Weiterentwicklung der Regulationstheorie. Aglietta sprach in seinem zentralen Werk *A Theory of Capitalist Regulation* zwar nur perspektivisch, aber dafür umso positiver über eine mögliche Vereinbarkeit von Regulations- und Hegemonietheorie:

The unification of these valuable descriptive investigations with more fundamental analysis of the determinants of social institutionalization should probably take its concepts from the work of Gramsci. By developing the Gramscian concept of the hegemony of a social class in the specific conditions of each nation, it may be possible to overcome the various traps of a structuralism of instances [...]. (Aglietta, 1979, S. 29)

Dieses Verständnis Gramscis legt nahe, dass Hegemonie der Regulationstheorie vorgelagert ist, also quasi nicht mehr auf der intermediären Ebene angesiedelt ist, sondern die Rolle eines abstrakteren Erklärungsansatzes gesellschaftlicher Prozesse einnimmt. Dieser ist – wie auch die gesamte Wechselwirkung von Akkumulation und Regulation – nur auf der nationalen Ebene verortet, internationale Zusammenhänge werden von ihm nicht erfasst, da für die RegulationistInnen das Zusammenspiel von Institutionen und „sozialen Klassen“ stets nur im Rahmen „Nationalstaat“ denkbar ist. Dieser Fokus wurde bisher bereits wissenschaftstheoretisch, im Sinne eines „historisierenden Analytismus“ kritisiert. Die darüber hinaus weisenden inhaltlich-theoretischen Implikationen entwickelt diese Beschränkung jedoch erst mit der weiteren Erörterung von „Gesellschaft“.

Freilich bleiben die Erörterungen Gramscis bei Aglietta reichlich unbestimmt. Expliziter wird bereits Bob Jessop in seiner Bezugnahme. In einer seiner letzten Veröffentlichungen zur Regulationstheorie verwies er direkt auf Gramsci.

We aim to show that Gramsci can be read both as a proto- and a post-regulationist, that is, as someone who prepared some of the intellectual ground for regulationist analysis and as someone whose work indicates the need to move beyond the RA towards what we call ‘cultural political economy’. (Jessop & Sum, 2006, S. 348)

Es geht Jessop allerdings eher um eine politisch-diskurstheoretische Deutung und Neuaneignung Gramscis.

Eine tatsächliche (gesellschaftstheoretisch motivierte) *Anwendung* Gramscis bzw. des Hegemoniekonzepts findet sich explizit erst bei Hirsch.

Es stellt sich also immer noch die Frage, wie über alle institutionellen Gegensätze und Konflikte hinaus die relative Einheitlichkeit der Staatsapparatur, die Verbindung von »Staat« und »ziviler Ge-

sellschaft« und damit zusammenhängend die Zustimmung und Folgebereitschaft der in viele Interessensgegensätze verstrickten Individuen gewährleistet bleiben kann. (Hirsch, 2002a, S. 64)

Die Antwort auf diese Frage ist für Hirsch das von Gramsci übernommene Konzept der Hegemonie. Folglich könnte ein Regulationsregime immer nur im Einklang mit einem passenden politisch-ideologischen Hegemonialschema funktionieren (Hirsch, 2002a, S. 58).

Die Frage selbst stellt sich jedoch auch für Hirsch bloß auf der nationalen Ebene, da er Staat und Wirtschaft nur zusammen versteht. Er sieht daher deren Verwobenheit als *politische Ökonomie*, es mangelt ihm aber am Gesellschaftsbegriff, der für die *Kritik* der Politischen Ökonomie ausschlaggebend ist. Deshalb setzt er die „Tatsache“ der Vermittlung einfach, bzw. leitet sie unvermittelt aus seiner (kaum tiefer gehenden) Theorie der Widersprüchlichkeiten des Kapitalismus ab:

Es gibt keinen ökonomischen Bereich unabhängig von Regulation und Staat, der Akkumulationsprozess des Kapitals ist immer schon in die Regulation mit dem Staat als institutionellem Zentrum eingebunden [...] Analog zum Begriff des »integralen Staates« bei Gramsci könnte man bei der Regulationstheorie von einem Konzept der »integralen Ökonomie« sprechen [...]. (Hirsch, 2002a, S. 58f)

Zur „integralen Ökonomie“, welche wesentlich durch den Fokus der Regulationstheorie erschlossen wird, gesellt sich nun also die umgekehrte Herangehensweise von Seiten der politisch-staatlichen Perspektive. Der so definierte „integrale Staat“ ist jedoch bei Hirsch unklar bestimmt. Er ist nämlich Zwangsapparat und zivile bzw. bürgerliche Gesellschaft gleichzeitig (Hirsch, 2002a, S. 60), während in Hirschs ursprünglicher Ableitung des Paares „Staat“ und „Ökonomie“ im Sinne der „integralen Ökonomie“ ersterer als abgetrennt von Gesellschaft gedacht wurde, wodurch Gesellschaftlichkeit konsequent auf die Ökonomie beschränkt blieb. Hirsch spricht zwar stets von Wechselwirkungen, kann diese jedoch nicht glaubhaft vermitteln. So ist nun aus Perspektive des integralen Staates Gesellschaft plötzlich dem so bestimmten Staat zugeordnet, der in seiner Dualität noch dazu relativiert wird, denn die Übergänge zwischen »Staat« und »ziviler« Gesellschaft wären höchst fließend (Hirsch, 2002a, S. 60). Hier wären nun hegemoniale Strategien von Bedeutung (Hirsch, 2002a, S. 66), die es erst ermöglichen würden, dass eine historische Formation im Sinne der Regulationstheorie auch zu einem historischen Block nach Gramsci werden kann (Hirsch, 2002a, S. 64). Dies wäre dann der „Idealzustand“ eines funktionierenden und stabilen Vermittlungsprozesses der beiden Seiten „Staat“ und „Ökonomie“ (Hirsch, 2002a, S. 65). Wo jedoch hier die Gesellschaft bleibt, welcher der beiden Seiten diese unterbestimmte Kategorie zugeordnet werden soll und wie sie überhaupt weiterführend anwendbar gemacht werden soll, bleibt ungeklärt. Insbesondere äußert sich dies auf der internationalen Ebene, wo das ganze begriffliche Instrumentarium nicht mehr anwendbar erscheint – umso mehr, als mit Marx dem

Kapitalismus ein tief sitzender Drang zur beständigen Expansion und somit Sprengung jeglicher nationaler Beschränkung innewohnt.

Die Tendenz, den Weltmarkt zu schaffen, ist unmittelbar im Begriff des Kapitals selbst gegeben. Jede Grenze erscheint als zu überwindende Schranke. (Marx, MEW 42, S. 321)

Gleichzeitig sieht Joachim Hirsch natürlich auch die Veränderung im Zuge der Globalisierung. Er äußert sich allerdings sehr vorsichtig und vage, spricht davon, dass die »Besonderung« des Staates als von der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Klassen getrennte und zentralisierte Gewaltinstanz erheblich modifiziert und in gewisser Hinsicht prekär wird (Hirsch, 2002a, S. 141).

Er kann dessen ungeachtet kein gesellschaftstheoretisches Erklärungsmodell liefern, wie dieser Kapitalismus ohne Staat funktionieren sollte; schon gar nicht kann er ein schlüssiges und abgeschlossenes Regulationsmodell in den herrschenden Verhältnissen vorfinden. Was also bleibt, ist die Rückbesinnung auf die Klassen, auf die alten politischen Kategorien und eine Vorstellung von Politik als „ewigem Kampfplatz“, die so zum Ziel emanzipatorischer Bewegungen wird.

Diese Politisierung der Ökonomie impliziert eine Re-Politisierung der Politik, die das Einheitsdenken (»pensée unique«) des neoliberalen Sachzwangdiskurses durchbricht und Alternativen der Gesellschaftsgestaltung wieder zum Thema macht (Narr/Schubert 1994, 254)<sup>235</sup>. (Hirsch, 2002a, S. 210)

Eine derartige Bestrebung läuft einerseits Gefahr, die Möglichkeitsräume des Politischen zu überschätzen, andererseits die Vermittlung von Ideologien, wie dem Liberalismus, mit einer realen gesellschaftlichen Basis zu wenig zu berücksichtigen. In diesem Sinne geht es nur noch um emanzipative Politik *innerhalb* der herrschenden Politikform, nämlich im Gedanken der Hegemonie. Antipolitische Konzepte, die eine integrale Kritik der gesellschaftlichen Totalität im widersprüchlichen Verhältnis zur Notwendigkeit der Reproduktion politisch-immanenter Strategien sehen und sich somit ständig kritisch auf den Fetischcharakter der Politikform selbst rückbesinnen, haben bei Hirsch keinen Platz. Das Fehlen der Gesellschaftskritik wird stattdessen durch die Beliebigkeit der andauernden „politischen Kämpfe“ kaschiert.

Es kommt darauf an, die bestehende, von den kapitalistischen gesellschaftlichen Formen geprägte und von Macht- und Herrschaftsverhältnissen durchzogene »Zivilgesellschaft« zu verändern, und zwar weltweit. [...] Dort liegt auch das entscheidende Terrain für hegemoniale Kämpfe. Eine andere Hegemonie, das heißt, eine andere Konzeption von Ordnung und Entwicklung der Gesellschaft lässt sich nur erkämpfen, wenn die bestehenden (zivil-) gesellschaftlichen Strukturen umgewälzt werden. (Hirsch, 2002a, S. 214)

---

<sup>235</sup> Vgl. (Narr & Schubert, 1994)

Diese fokussieren nun zwar im Abgang von einem starren, rein staatlich-herrschaftsförmigen Politikkonzeption auf die „Zivilgesellschaft“, welche konzeptuell einer „weicheren“, breiteren und kulturalisierten Politikvorstellung entwächst; die so geschaffene Vorstellung von „Hegemoniekämpfen“ ist jedoch letztlich nichts kategorial anderes als die alte Leier der Klassenkämpfe. „Klasse“ als soziologisch-immanente Kategorie weist jedoch nicht über das System hinaus, hat aus einer gesellschaftskritischen Perspektive, die Gesellschaft als Totalität erschließt, heute keine eigenständige theoretische Bedeutung mehr für die (Un-)Möglichkeit der Emanzipation. Sie war in diesem Sinne eigentlich seit jeher als Subjekt der Emanzipation gänzlich ungeeignet, da der Bezug auf sie eine Kritik am Movers der kapitalistischen Gesellschaft – und damit wirkliche Transzendenz – strukturell verbaute.

Die folgende Beschäftigung mit dem Neo-Gramscianismus wird dies eindringlich verdeutlichen, da die auf Gramsci aufbauend Theorie noch viel mehr und viel unmittelbarer dem Klassenfetisch unterliegt.

### 3.5.3 (Neo-)Gramscianismus

Der theoretische Bezug auf Gramsci hat seit der Renaissance marxistischer Theorien während der 1968er-Bewegung merklich an Aufwind gewonnen (Mouffe, 1979, S. 1). Die ursprünglich vertretenen „Entfremdungstheorien“ wichen vielerorts bodenständigeren Ansätzen mit mehr oder weniger klarem Bezug zum Klassenkampf<sup>236</sup> oder jedenfalls einer „härteren“ sozialwissenschaftlichen Absicherung<sup>237</sup>. Die in den 1970er Jahren stattfindende Wiederentdeckung Gramscis ist jedoch nicht vergleichbar mit der Verbreitung und Dominanz gramscianischer Theorien in der zersplitterten post-sozialistischen Linken nach 1989. Der Bezug auf Antonio Gramsci geschieht in der jüngeren Geschichte auf unterschiedlichste Weise und von verschiedenster Seite – etablierte PolitikwissenschaftlerInnen in der internationalen Politik<sup>238</sup> können mit ihm ebenso etwas anfangen wie die poststrukturalistische Kulturtheorie<sup>239</sup> oder akademisierte Bewegungslinke<sup>240</sup>.

Zwar könnte die Art und Zielrichtung der Rezeption bei den genannten AutorInnen kaum konträrer sein, dennoch muss es ein gemeinsames Substrat geben, welches diesen Pluralismus her-

---

<sup>236</sup> Die K-Gruppen der 70er, das (kurze) Aufflammen maoistischer Ansätze und das Überleben trotzkistischer Gruppierungen zeugen davon.

<sup>237</sup> In Frankreich erfuhr nach 1968 der Strukturalismus ein Revival in der Intelligenzija (Dosse, 1997, S. 169f) – wiewohl er selbst wiederum bald in Weiterentwicklungen wie dem Poststrukturalismus aufging.

<sup>238</sup> Vgl. (Cox, Production, Power, and world order, 1987)

<sup>239</sup> Vgl. etwa (Marchart, 2005)

<sup>240</sup> Vgl. z.B. die relativ junge österreichische Zeitschrift *Perspektiven. Magazin für linke Theorie und Praxis* (Perspektiven. Verein für Theorie und Geschichte sozialer Bewegungen, 2008)

vorbringt. Ich möchte mich deshalb zuerst auf diesen Kern der Theorien um Gramsci konzentrieren. Die exemplarische Darstellung zweier (konträrer) Weiterführungen im Rahmen neomarxistischer Theoriebildung wird weniger ausführlich gehalten und soll in erster Linie die Problematik des „Grundstocks“ in seiner wissenschaftstheoretischen wie inhaltlichen Weiterführung hervorheben und in zweiter Linie die Kontinuitäten in der wissenschaftstheoretischen Linie des neoorthodoxen Marxismus verdeutlichen.

Der Beginn dieser Auseinandersetzung muss eine kritische Darstellung Gramscis Ideen selbst sein, da der historische Kontext der Theoriebildung hier mehr als sonst eine Rolle spielt.

### **3.5.3.1 Die Philosophie der Praxis im historischen Kontext**

Antonio Gramsci war im Gegensatz zu vielen AutorInnen des Neomarxismus nicht politischer Denker und auf diese Weise Begründer einer theoretischen Perspektive, sondern eigentlich in erster Linie Politiker – er war Parteiführer der italienischen KP und Abgeordneter im Parlament und ein dezidierter Revolutionär in der Tradition des Marxismus-Leninismus. Sein Hauptziel war deshalb die Schaffung einer Theorie für das Proletariat, die Partei und die Revolution. Diesbezüglich unterschied er sich wenig vom Weltanschauungsmarxismus seiner Zeit. Es waren eher die Inhalte seiner Überlegungen, welche (partiell) über den orthodoxen Marxismus hinausgingen und später als ganz neue rezipiert wurden. Diese Inhalte lassen sich jedoch nicht einfach so von ihrer Form trennen, denn Gramscis Überlegungen waren im Sinne eines politischen Programms erst einmal historischer Natur und meist eher von mittelfristiger Perspektive. Seine Philosophie und sein Verständnis des historischen Materialismus sollten sich der geschichtlich bestimmten (kommunistischen) Praxis unterordnen bzw. ihr direkt zuarbeiten.

It has been forgotten that in the case of a very common expression [historical materialism] one should put the accent on the first term – “historical” – and not on the second, which is of metaphysical origin. The philosophy of praxis is absolute “historicism”, the absolute secularization and earthliness of thought, an absolute humanism of history. (Gramsci, 2003, S. 465)

Antonio Gramsci wendet sich in seinem Historizismus also recht direkt gegen den Materialismus, dessen genaue Bestimmung bei ihm noch von Interesse sein wird. Er spricht sich diesbezüglich vor allem gegen allgemeine (dialektische) überhistorische Gesetze aus und plädiert für eine säkulare, bodenständige und so geartet „historische“ Philosophie. Es ist also mehr als angebracht, eine Erschließung der *Philosophie der Praxis* zuerst einmal mit ihrem historischen Setting zu beginnen, denn diese Voraussetzung führt der Autor selbst als zentralen Anspruch seiner Überlegungen ein. Bei dieser historischen Betrachtung ist jedoch das spezifische Begriffsvokabular Gramscis besonders zu beachten: Es stellt sich nämlich heraus, dass dieses in vieler Hinsicht nicht

wirklich neu ist, sondern bloß von anderen – oft der „Gegenseite“ angehörig – DenkerInnen übernommen wurde und erst so in seiner historischen Bedeutung wirklich greifbar werden kann.<sup>241</sup>

Ich würde vorschlagen Gramscis Erneuerung des Marxismus im Schnittpunkt dreier historischer Ereignisse einzubetten, die in unterschiedlicher Weise für die Theoriebildung wirksam wurden: Auf einer zeitlich relativ spezifischen und vom Standpunkt Gramscis aus vergangenen Ebene ist die Modernisierungs- und Nationalgeschichte Italiens, insbesondere das politische *Risorgimento*, von Bedeutung.

Als punktueller und direkt bewegungstheoretischer Ansatzpunkt vieler Überlegungen ist die Oktoberrevolution der Bolschewiki in Russland zu betrachten.

Ein unmittelbarer und unabgeschlossener Bezugsrahmen war der Aufstieg des Faschismus in Italien (und vielen Teilen Europas) sowie die damit verbundene Schwächung der sozialistischen und kommunistischen Strömungen.

#### 3.5.3.1.1 Risorgimento

Der nationale Werdegang Italiens war ein verspäteter und krisenhafter. Nicht nur standen bürgerliche und monarchistische Kräfte der breiten Masse der (unorganisierten) Bevölkerung gegenüber, auch war die gesellschaftliche Entwicklung der Nord- und Südhälften der italienischen Halbinsel äußerst ungleich. Gramsci reflektiert diese Tatsache in seiner Analyse der *subalternen Gruppen*<sup>242</sup> bzw. deren Verhalten während des Risorgimento. Er geht im Falle der italienischen Entwicklung von einer gescheiterten Revolution aus, wobei er als Maßstab und *allgemeine* Perspektive von Revolutionen die geglückte Staatswerdung<sup>243</sup> sieht.

---

<sup>241</sup> Die von mir hauptsächlich verwendeten Primärquellen überschneiden sich inhaltlich teilweise und werden von mir vor allem aus darstellungsmethodischen Überlegungen abwechselnd zitiert. Dies hängt mit der Struktur der untersuchten Materie selbst zusammen: Gramsci hinterließ hauptsächlich Notizen und kaum Monografien, am bekanntesten sind die unter schwierigen Bedingungen produzierten „Gefängnishefte“. Diese sind ungeordnet und unvollständig und deshalb (sinnvoll) nur in einer gewissen thematischen Zusammenstellung verwendbar. Die beiden Quellen versuchen sich an einer solchen Annäherung in unterschiedlicher Weise: Die *Selections from the Prison Notebooks* (Gramsci, 2003) sind näher an der Zusammenstellung der Gefängnishefte, während der *Gramsci Reader* (Gramsci, 1988) historisch-thematisch aufgebaut ist und auch frühere Schaffensperioden enthält.

<sup>242</sup> Unter den Begriff „subaltern“ fallen im Wesentlichen alle nicht herrschenden sozialen Gruppen, wobei er nicht klar zwischen Klasse und Gruppe unterscheidet und diese an unterschiedlichen Stellen anscheinend synonym setzt. Vgl. z.B. (Gramsci, 2003, S. 56, 210) Dies zeugt bereits davon, dass bei Gramsci die ökonomische Klassenanalyse relativ weitgehend hinter die pragmatisch-instrumentelle Verwendung eines weiten, soziologisch-politischen Klassenbegriffs zurücktritt.

<sup>243</sup> Staat ist demnach bei ihm auch ein breites, vor allem politisches Konzept, dass er – unter anderem im Rekurs auf Niccolò Machiavelli – bis zu den mittelalterlichen „Stadtstaaten“ Oberitaliens zurückverfolgt. (Gramsci, 2003, S. 53f) Er wendet sich also gegen eine Staatstheorie, die Staat, Nation und Kapitalismus in ein direktes Ableitungsverhältnis setzt.

The subaltern classes, by definition, are not unified and cannot unite until they are able to become a "State" [...]. (Gramsci, 2003, S. 52)

Revolution und Staat sind also – wie auch im klassischen Marxismus-Leninismus – engsten miteinander verwoben, wobei allerdings die rein instrumentelle Staatssicht hier bereits verbreitert wird:

The historical unity of the ruling classes is realized in the State, and their history is essentially the history of States and of groups of States. But it would be wrong to think that this unity is simply juridical and political [...]; the fundamental historical unity, concretely, results from the organic relations between State or political society and "civil society". (Gramsci, 2003, S. 52)

Die Staatswerdung habe in Italien deshalb nicht so wie in Staaten mit bürgerlicher Revolution funktioniert, da die organische Relation zwischen Zivilgesellschaft und Staat von den zersplitterten Gruppen der bürgerlichen Revolution in Italien nicht abrupt hergestellt werden konnte. Genauer gesagt konnte die Bourgeoise nicht als Klasse die Einheit von „domination“ und „intellectual and moral leadership“ (Gramsci, 2003, S. 57) herstellen, sich also nicht in der kulturellen Seite des nationalen Projekts profilieren. Statt einer richtigen Revolution fand bloß eine *passive Revolution* statt. Diese konnte zwar partiell die Hegemonie herstellen, hatte jedoch nicht dieselbe Wirkung wie eine tatsächliche Revolution, insbesondere da sie die ländliche Bevölkerung nicht miteinbeziehen konnte. (Gramsci, 2003, S. 74) Der daraus resultierende fehlende Nationalgeist war bereits der Ursprung des großen Konflikts Italiens, der sich an der Nord/Süd-Trennung festmachen lässt:

During the Risorgimento, moreover, there already appeared, embryonically, the relationship between North and South [...] this relationship was, in fact not the normal organic one between a province and an industrial capital, but emerged between two vast territories of very different civil and cultural tradition, the features and the elements of a conflict of nationalities were accentuated. (Gramsci, 2003, S. 92)

In diesem Konflikt, bzw. im so entstandenen „schwachen“ bürgerlichen Staat an sich, sah Gramsci bereits die Möglichkeit des Faschismus begründet.<sup>244</sup>

Interessant ist jedoch auch die weitere Übernahme des Begriffs „passive Revolution“, der ursprünglich eigentlich vom konservativen Denker Vincenzo Cuoco stammt. (Gramsci, 2003, S. 59) Eine passive Revolution zeichnet sich dadurch aus, dass Hegemonie langsam erobert wird und zwar durch eine kulturelle, moralische und politische und insbesondere auch intellektuelle

---

<sup>244</sup> Die Analyse bzw. das Verstehen des Faschismus spielen beim „historischen“ Gramscianismus eine eigenständige, wichtige Rolle. Vgl. S. 189ff

Durchdringung der Gesellschaft. Die „moderati“, die gemäßigte Gruppe in der Unabhängigkeitsbewegung, setzte sich gegen die „democrati“ deshalb durch, weil sie mit ihrer liberal-bürgerlichen Ideologie ihre eigenen „organischen Intellektuellen“ etablieren konnte, durch diese Vorreiterrolle als progressive Kraft großen Einfluss auf die Intelligenzija überhaupt nehmen konnte und allmählich auch die ursprünglich radikaleren Elemente in sich aufzog:

There does not exist any independent class of intellectuals, or tends to form one; however, the intellectuals of the historically (and concretely) progressive class, in the given conditions, exercise such a power of attraction that, in the last analysis, they end up by subjugating the intellectuals of the other social groups; they thereby create a system of solidarity between all the intellectuals, with bonds of a psychological nature (vanity, etc.) and often of a caste character (technico-judicial, corporate, etc.) (Gramsci, 2003, S. 60)

In dieser historischen Analyse tritt bereit das Konzept der *organischen Intellektuellen* hervor. Sie sind die Träger der passiven Revolution, sind gleichzeitig Produkte einer sozialen Gruppe/Klasse und stellen ihr selbstreflexives und kohäsives Element dar. Sie erlangen in der Bevölkerung durch Tradition (rurale Eliten) oder funktionalistische Rollenzuschreibung (urbane Intellektuelle) Zustimmung über Alltagskultur und moralisch-ethische Vorstellung. (Gramsci, 2003, S. 12-14) Was jedoch nicht heißt, dass sie notwendigerweise deren Interessen vertreten, sich tatsächlich organisch aus der sozialen Klasse bzw. Gruppe, denen die breite Masse angehört, entwickeln. Dementsprechend konnte die passive Revolution in Italien zwar die Hegemonie herstellen, langsam immer größere Teile der geistigen Elite des Landes transformieren, jedoch keinen tatsächlich vollständigen Staat entwickeln, wie es beispielsweise die Jakobiner in Frankreich durch die Einbeziehung der ländlichen Bevölkerung zu Stande brachten. Stattdessen fand die hegemoniale Übernahme bloß in Form des *transformismo* statt, in der ursprünglich „linke“ AkteurInnen in ihrer Positionierung kaum mehr von „Rechten“ zu unterscheiden waren, schlussendlich manchmal auch zur Gänze zum anderen Lager wechselten. (Gramsci, 2003, S. 58) Hier ist wiederum bereits eine Anschlussstelle für Gramscis Betrachtung des Faschismus gegeben, da in ihm insbesondere das letzte Stadium des *transformismo* kulminierte.<sup>245</sup>

Die passive Revolution ist demnach nicht progressiv zu bewerten und auch nicht im Sinne eines aus dem Kontext gelösten, neutralen politischen Programms zu verstehen. Als Konzeption soll sie die liberalen und später faschistischen Umwälzungen fassen, ist aber gerade ob ihrer „dialectic of conservation and innovation“ (Gramsci, 1988, S. 428), die an anderer Stelle auch allgemeiner mit

---

<sup>245</sup> Vgl. S. 189ff

politischer Reformismus gleichgesetzt wird (Gramsci, 2003, S. 119), nicht anschlussfähig für linke Bewegungen. Sie stellt vielmehr eine historische Gegebenheit für selbige dar.

### 3.5.3.1.2 Oktoberrevolution 1917

Wie sehr Gramscis Theorie historisch-politisch ist, erweist sich bei seiner Analyse der Oktoberrevolution 1917. Einerseits ist Gramsci fasziniert und überzeugt von den Bolschewiki, insbesondere Lenin. Er lobt sie für ihre Disziplin und Organisation und sieht gerade in der Ausweitung und gesellschaftlichen Durchsetzung der Prinzipien einer hierarchischen Kaderpartei die tatsächliche Möglichkeit für Ordnung, die er der (unmittelbaren) Freiheit vorzieht.

Out of the Russian chaos these elements of order are crystallizing; the new order has begun. A hierarchy is being constituted: from disorganized and suffering masses one moves up to the organized workers and peasants, then the Soviets, then the Bolshevik Party and finally one man: Lenin. It is a hierarchical gradation based on prestige and trust, which formed spontaneously and is maintained through free choice. Where is the utopia in this spontaneity? Utopia is authority, not spontaneity; [...] It is in this that freedom holds sway, that freedom is guaranteed. (Gramsci, 1988, S. 51)

Die Entwicklung wird aktueurinnenseitig also positiv beurteilt, wobei Gramsci besonders die Unmittelbarkeit, das Aktive und Politische (im engeren Sinne) hervorhebt. Für ihn steht Lenin im Wesentlichen für eine Fortentwicklung des allzu wissenschaftlichen Marx hin zu einer unmittelbareren Politik, die für Gramsci auch aus dem Volk kommen muss, als *Philosophie der Praxis* nicht (nur) im engeren Sinne Wissenschaft sein kann. Für Gramsci sind also „Wissenschaft“ und „Politik“ gewissermaßen zwei unterschiedliche Paare Schuhe, die nicht ohne weiteres zusammenpassen – zumindest nicht so unmittelbar wie im Marxismus der zweiten Internationale, die ja von einem sehr mechanistischen Ineinandergreifen von Wissenschaft, Politik und gesellschaftlicher Veränderung ausging. Antonio Gramsci zieht jedoch aus der Kritik am orthodoxen Marxismus nicht den Schluss einer umfassenderen Kritik des ArbeiterInnenbewegungsparadigmas, sondern möchte seine spezifische Vorstellung der marxistischen Wissenschaft-Praxis-Relation einführen. Er verteidigt dabei explizit den Weltanschauungsmarxismus in seiner weltanschaulichen Seite im engeren Sinn, möchte ihn jedoch vor Ökonomismus und Mechanismus retten. Marx und Lenin würden sich demnach zwar nicht widersprechen, aber auch nicht einig sein:

They express two phases: science and action, which are homogeneous and heterogeneous at the same time. (Gramsci, 2003, S. 382)

Die marxistische Wissenschaft ist nun selbst Weltanschauung, weshalb sie nicht mit anderen Wissenschaften vergleichbar ist, in deren Tradition Marx stehen könnte bzw. vermeintlich stand. Denn eine solche Perspektive würde das Relevanteste übersehen, nämlich dass none of the oth-

ers has produced an original and integral conception of the world (Gramsci, 2003, S. 382). Karl Marx' herausragende Leistung ist also nicht etwa das *Kapital* sondern eher das kommunistische Manifest, es interessiert gerade jene Seite des „doppelten Marx“, die in der neueren (wertkritischen) Debatte kritisiert wird.

Erst so kann begriffen werden, wieso Gramsci zum Schluss kommen konnte, dass die bolschewistische Machergreifung eine *Revolution gegen das Kapital* war – wohlgemerkt eben nicht gegen die KapitalistInnen oder das soziale Verhältnis Kapital, sondern gegen die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie selbst. Wiewohl Antonio Gramsci zugestanden werden kann, dass er – (auch für die damaligen Verhältnisse) etwas verkürzt – das eher wissenschaftlich-ökonomisch formulierte *Kapital* mit dessen selektiver Deutung durch den zu jener Zeit verbreiteten Marxismus in eins setzte, muss umso eindringlicher darauf hingewiesen werden, dass es ihm doch um eine Argumentation gegen jegliche Form von gesellschaftlicher Determination durch nicht akteursbezogene Kräfte geht, und er für eine relativ offene Konzeption der Möglichkeit historischer Umwälzungen eintritt.

The Bolshevik Revolution consists more of ideologies than of events. (And hence, at bottom, we do not really need to know more than we do.) This is the revolution against Karl Marx's Capital. (Gramsci, 1988, S. 33)

Dass die russische Revolution also „funktionierte“, obwohl die Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft unvollendet war, sieht Gramsci als Sieg der bolschewistischen Ideologie im Kampf um politische Hegemonie. Dabei spielte es weniger eine Rolle, ob die Bolschewiki als MarxistInnen zu bezeichnen wären – sie waren es gemäß dem vorherrschenden Dogma nicht, so Gramsci. Durch die ideologische Propaganda, durch die Praxis des Umsturzes waren sie jedoch wieder marxistisch im Sinne der Durchsetzung einer proletarischen Weltanschauung; und genau diese Ebene ist es, welche für Gramsci zählt, welche die Philosophie der Praxis als obersten Endzweck anführt.

The only categorical imperative, the only norm: 'Workers of the world, unite!' The duty of organizing, the propagation of the duty to organize and associate, should therefore be what distinguished Marxists from non-Marxists. (Gramsci, 1988, S. 36)

Dieses Zitat trifft sehr gut den Kern der gramscianischen Erneuerung – es geht um eine Öffnung der starren Vorstellungen von Marxismus hin zu einer genuin politischen Ideologie, die sich als eine unter vielen konkurrierenden versteht. Gramsci geht damit – wegweisend für die spätere Entwicklung durch Althusser – von einem Ideologiebegriff im Sinne des „notwendig falschen Bewusstseins“ insofern ab, als er die Bestimmung als „falsch“ weglässt – für ihn ist der Fokus alleinig der Kampf der Ideen, und Ideologien sind diesbezüglich zwar „organisch“ im Sinne ihrer

historisch-politischen Bindung an eine Klasse/soziale Gruppe, jedoch nicht mehr notwendig aus einem gesellschaftlichen Rahmen abgeleitet. Sie haben eher einen instrumentellen Charakter in Gestalt der *historischen Blöcke*. Diese sind die spezifische Gestalt, welche die Basis-Überbau-Relation für Gramsci in geschichtlichen Situationen annimmt, wenn durch eben jene Vermengung von Ideologie und materiell-ökonomischen Bedingungen beide nicht mehr voneinander zu trennen sind. Gramsci geht damit zwar nicht völlig vom dualistischen Denken des orthodoxen Marxismus ab, lässt es aber *praktisch* unter den Tisch fallen<sup>246</sup>:

The analysis of these propositions tends, I think, to reinforce the conception of 'historical bloc' in which precisely material forces are the content and ideologies are the form, though this distinction between form and content has purely indicative value, since the material forces would be inconceivable historically without form and the ideologies would be individual fancies without the material forces. (Gramsci, 1988, S. 200)

Was also auf Seiten der Analyse übrig bleibt, ist die Notwendigkeit, spezifische geschichtliche Momente richtig zu analysieren und zu deuten, um im Spiel der Kräfte korrekt zu setzen. Dabei eröffnet sich vor allem eine grundlegende Unterscheidung: Wenn sich die Verhältnisse wie in Russland gestalten, also eine schwache Bourgeoisie, unausgebildete Zivilgesellschaft (und somit wenig durchgesetzte ideologische Prägung), sowie ein eher autoritärer Staat vorzufinden sind, wäre ein *Bewegungskrieg* angebracht. Dieser Begriff ist aus der Militärstrategie entlehnt, und wird von Gramsci auch an Hand von Beispielen des ersten Weltkriegs erläutert (Gramsci, 1988, S. 226f). Schnelles, hartes und direktes Vorgehen sind die signifikanten Merkmale dieser Form des „politischen Kriegs“.

Demgegenüber steht der *Stellungskrieg*, der die strategische Antwort auf eine andere politisch-kulturelle Situation ist. Denn im ausgebildeten Kapitalismus des Westens wäre die Bourgeoisie viel zu „stark“, um in einem „einfachen“ Staatsstreich wie in Russland aus ihrer hegemonialen Stellung verdrängt zu werden. Die hier erstmals konzipierte Vorstellung eines *integralen Staates* sollte für die spätere Gramsci-Rezeption von besonderer Bedeutung sein. Im Wesentlichen versteht sie sich als Antwort auf die Situation in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften Westeuropas, in welchen genau jener quasi-automatische Übergang zum Sozialismus, wie ihn der orthodoxe Marxismus der zweiten Internationale „vorsah“, nicht eintraf<sup>247</sup>. Dieses sehr de-

---

<sup>246</sup> Auch hier ähneln sich Althusser und Gramsci in ihrer Vorgehensweise, jedoch ist das Ziel dabei ein anderes. Gramsci geht es um die Ausrichtung an unmittelbar politischer Praxis, Althusser kommt auf einer wissenschaftstheoretisch-abstrakten (und sprachlich-immanenten) Ebene zum gleichen Schluss.

<sup>247</sup> Gerade in den entwickelten Staaten wäre im Sinne des historischen Materialismus der Übergang zum Sozialismus eine drängende Notwendigkeit gewesen, während in rückständigeren Staaten umgekehrt ein Zuwarten der proletari-

terministische Schema drehte Gramsci in seiner politizistischen Perspektive quasi um: Gerade in den entwickelten Ländern würde das hegemoniale Schema zivilgesellschaftlichen Konsens mit direktem herrschaftlichen Zwang verbinden (Gramsci, 2003, S. 263) und so einen Stellungskrieg, einen langsamen hegemonialen Kampf in der Zivilgesellschaft, namentlich auch im kulturellen „Überbau“, erfordern. Diese Perspektive geht jedoch nicht wirklich vom Modernisierungsdenken des orthodoxen Marxismus ab, denn jener wird zwar (richtigerweise) für seinen Ökonomismus gescholten, dagegen stellt Gramsci jedoch seine eigene – nun politizistische – Version des historischen Ablaufs der verschiedenen „Kampfphasen“ bzw. deren strategischer Notwendigkeiten:

To the economico-corporate phase, to the phase of struggle for hegemony in civil society and to the phase of State power there correspond specific intellectual activities which cannot be arbitrarily improvised or anticipated. In the phase of struggle for hegemony it is the science of politics which is developed; in the State phase all the superstructures must be developed, if one is not to risk the dissolution of the State. (Gramsci, 2003, S. 404)

Die Philosophie der Praxis ersetzt also die alte Weltanschauung bloß durch eine neue. Gemeinsam ist beiden die mangelnde Reflektion der Grundlagen von Gesellschaftsüberwindung. Gramsci strebt hier beispielsweise gar nicht mehr die Auflösung des Staates an bzw. stellt sie bloß relativ in Aussicht. Der Staat als integraler und ideologisch präformierter könne sich demnach höchstens in seiner Gestalt ändern und so „absterben“ – nämlich wenn die ethischen, zivilgesellschaftlichen und regulierenden Elemente obsiegen.

It is possible to imagine the coercive element of the State withering away by degrees, as ever more conspicuous elements of regulated society (or ethical State or civil society) make their appearance. The expression “ethical State” or “civil society” would thus mean that this “image” of a State without a State was present to the greatest political and legal thinkers, in so far as they placed themselves on the terrain of pure science [...]. (Gramsci, 2003, S. 263)

Die Entwicklung des Staates wird also bei Gramsci eher in ihrer Prozessualität als in einem etwaigen „Endprodukt“ (der Aufhebung) betrachtet. Sie stellt im Wesentlichen den Kampfplatz für seine Vorstellung von *Politik als Wissenschaft* dar. (Gramsci, 2003, S. 136) Gleichzeitig hebt er hervor, dass wichtige Aspekte des utopischen „Bilds“ einer neuen „ethischen“, „geregelten“ Staatlichkeit, bereits bei früheren (bürgerlichen) Denkern vorzufinden sind. Insbesondere bezieht sich Gramsci hier auf Niccolò Machiavelli bzw. Benedetto Croces Studien über den frühmodernen Autor. Machiavelli folgend ist Politik bekanntlich keine Frage der Moral, sondern des Kal-

---

schen Kräfte opportun gewesen wäre, da erst nach Durchlaufen einer bürgerlich-hegemonialen Phase der Sozialismus „anstünde“.

küls. Dies sieht Gramsci mit Croce ähnlich (Gramsci, 2003, S. 137), kritisiert jedoch dessen idealistische Politikfeindlichkeit, die sich aus einer Art neuhegelianischen Begriffsdiagnostik speist (Gramsci, 2003, S. 136ff; xxiii): Für Croce war Politik den Passionen unterworfen und nicht wirklich wissenschaftlich. Demgegenüber brachte Gramsci gerade die konfliktorische Seite der Politik selbst als relevantes Merkmal der Wissenschaft ein und versuchte so – erneut über eine Analogie zum Kriegswesen<sup>248</sup> – gerade die Unbestimmbarkeit der Politik, das von Croce kritisierte leidenschaftliche Moment, zu retten. Denn diese Leidenschaften würden zu sich finden in einer kollektiven Entität, der Partei. Sie würde also die real existierende Vereinigung von Theorie und Praxis, „politischer Wissenschaft“ und „Ideologie“ darstellen.

An dieser Stelle kommt dann auch Machiavelli zu Ehren, und zwar in einer Interpretation der Partei als moderner „Fürst“, die sich an Hand der Sorelianischen Abhandlung über die direkte Aktion syndikalistischer Prägung der tatsächlichen „mythischen Instanz“ annähert.

Machiavelli's *Prince* could be studied as a historical exemplification of the Sorelian 'myth' – i.e. of a political ideology expressed neither in the form of a cold utopia nor as a learned theorizing, but rather as a creation of concrete fantasy which acts on a dispersed and shattered people to arouse and organize its collective will. (Gramsci, 1988, S. 239)

Wie meist bei Gramscis Philosophie der Praxis steht auch hier die ideengeschichtliche Beschäftigung für eine konkrete, akteursbezogene Analyse. Er spricht also nicht generell vom Mythos, oder versucht sich in allgemeiner anti-aufklärerischer Moralistik, wie es Georges Sorel tut, sondern will auf eine spezifische historische Instanz hinaus, die als allgemeiner Wille die einzelnen unmittelbaren, lebenspraktischen Aspekte, ihre Interessen und ihren Willen, bereits in sich darstellt. Die „kalte Utopie“ lehnt er ebenso ab wie die ökonomistische „gelehrte Theorie“ – er bewegt sich also zwischen einer Ablehnung des Spontanismus auf der Subjektseite und einer Abkehr vom Determinismus auf der Objektseite.<sup>249</sup> Stattdessen tritt erneut das wichtigste moderne aufklärerische Vehikel, quasi das Supersubjekt der modernen Politikform, hervor: der „kollektive

---

<sup>248</sup> Hier kommt General Moltke zu Ehren, der die Unmöglichkeit einer fundierten strategischen Planung im Voraus postuliert haben soll (Gramsci, 2003, S. 139). Ähnliches findet sich auch schon an früherer Stelle, etwa bei Clausewitz (Clausewitz, 1978, S. 74ff), steht also durchaus in einer ernst zu nehmenden, wenn auch spezifischen, Ideentradition des Politischen, die – gemäß dem berühmten Zitat „Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik unter Einbeziehung anderer Mittel“ (Clausewitz, 1978, S. 22) – zwischen Krieg und Politik – trotz *formaler* Unterordnung des einen unter die andere – tatsächlich nicht mehr kategorisch unterscheiden kann.

<sup>249</sup> Vgl. S. 81; S. 194

*Wille*“. Im Gegensatz zu Sorel wird dieser aber nicht rein formlos mit dem Proletariat gleichgesetzt und manifestiert sich auch nicht, wie bei Machiavelli, in einer natürlichen Person<sup>250</sup>:

The modern prince, the myth-prince, cannot be a real person, a concrete individual. It can only be an organism, a complex element of society in which a collective will, which has already been recognized and has to some extent asserted itself in action, begins to take concrete form. (Gramsci, 1988, S. 240)

Dies ist nun zwar immer noch etwas vage und aus dieser Ableitung konkrete Organisationsstrategien zu entwickeln könnte wohl zu vielerlei Endpunkten führen; jedoch macht es sich Gramsci hier leicht, da er bereits voraussetzt, was das Ergebnis einer solchen Entwicklung sein muss, denn weiter heißt es:

History has already provided this organism, and it is the political party – the first cell in which there come together germs of a collective will tending to become universal and total. (Gramsci, 1988, S. 240)

Es ist also stets die Partei, die am Anfang und Ende der Philosophie der Praxis steht und es geht um ihren Kampf. Es handelt sich demnach um eine absolute Standpunktphilosophie, die sich nur durch diese Position – hier letztlich die Praxis des Klassenkampfes durch die Partei – begründet.

Ein ähnlich radikaler Politizismus findet sich in der Geschichte der Moderne bloß noch in der französischen Revolution und zwar beim jakobinischen Radikalismus, auf den sich Gramsci selbst auch positiv bezieht. Nicht zuletzt warf er ja den AkteurInnen des Risorgimento vor, zu wenig national-populäre Elemente nach dem Vorbild der Jakobiner aufgenommen zu haben. Hoare und Smith, die Herausgeber der englischen *Selections from the Prison Notebooks*, heben die Rolle des Jakobinismus in Gramscis politischer Theorie dementsprechend hervor.

The concept of “Jacobinism” is perhaps that which establishes most clearly and most succinctly the unifying thread which links all of Gramsci’s prison writings on history and on politics. (Gramsci, 2003, S. 123)

Wie es jedoch auch beim französischen Jakobinismus in den Wirren des *Terreur* kaum noch erkennbar war, wofür eigentlich gestritten wurde, und so der Kampf *an sich* zum Selbstzweck wur-

---

<sup>250</sup> Hierin liegt auch bereits eine Kritik Gramscis am „Caesarismus“ begründet – dieser lässt nämlich nicht die Partei, sondern tatsächlich eine natürliche Person in diese Funktion aufsteigen. Vgl. S. 189ff

de<sup>251</sup>, ist es auch bei Gramsci nicht einfach, die tatsächliche historisch-programmatischen Zielsetzung hinter der quasi-militaristischen Strategien- und Machtpolitik zu dechiffrieren.

Robert Bösch hat in seiner Kritik der *Renaissance Gramscis* eine aufschlussreiche These für die Einordnung des Telos der Philosophie der Praxis vorgeschlagen: Er interpretiert Gramsci wesentlich als Modernisierungstheoretiker, und zwar einer nachholenden, nationalen Modernisierung Italiens (Bösch, 1993, S. 165). Gemäß dieser Überlegung ließe sich der Schwerpunkt auf die politische Praxis, auf den Anspruch der unmittelbaren Veränderbarkeit, wie er in den Abhandlungen zu Machiavelli und auch als Weiterführung des „bolschewistischen Jakobinismus“ zu Tage tritt, ebenso erklären wie die intensive Beschäftigung mit der nationalen Geschichte Italiens. In diesem Zusammenhang müssen dann sowohl die adaptierten Strategien des Kampfes um die Hegemonie – die „weichen“, kulturalistischen und demokratisch erscheinenden Aspekte des „Kampfs der Ideologien“ – als auch der nationale Fokus der Überlegungen, die notwendige Bezugspunkte für die Durchsetzung modern-kapitalistischer und keineswegs kommunistischer Verhältnisse sein. Der historische Kontext für diese Entwicklung wäre demnach der (beginnende) Fordismus. Wo die Regulationstheorie einen nicht mehr real-existenten, weil historisch überholten Rahmen ontologisiert, ist in Gramscis Philosophie der Praxis vor allem der Versuch der erstmaligen Durchsetzung dieser Verhältnisse vorzufinden. Die fordistischen Veränderungen sieht Gramsci demgemäß auch weniger epochal, sondern eher von ihrer demographischen, technisch-organisatorischen und psychologischen Seite. Die von ihm übernommene heute gängige Bezeichnung „Fordismus“ ist insofern eigentlich eine Vorwegnahme dessen, was Gramsci so noch nicht bzw. nur in Ansätzen und geographisch fokussiert auf die USA sehen konnte. Trotzdem stehen die Ausführungen in den *Gefängnisheften* allesamt im Zeichen eines ungemein affirmativen Bezugs auf die Themen. Zu Gute zu halten ist dem Autor – und dies macht überhaupt auch erst die Einordenbarkeit als (ansatzweise) neomarxistisches Werk plausibel – die Wahrnehmung einer Vielzahl gesellschaftlicher Aspekte, wobei die Perspektive insbesondere auch eine besondere kulturelle Sensibilität aufweist. Allerdings passen die Schlüsse dieser Wahrnehmungen wiederum genau ins Schema des eigentlich immanenten Durchsetzungsdenkens in der kapitalistischen Modernisierung. Beispielsweise wird an einer Stelle über die „Animalität“ und die Vorzüge des „Industrialismus“ sehr einschlägig nachgedacht:

It has been an uninterrupted, often painful and bloody process of subjugating natural (i.e. animal and primitive) instincts to new, more complex and rigid norms and habits of order, exactitude and

---

<sup>251</sup> Gramscis affirmative Verwendung des Begriffs „totalitär“ in der Beschreibung dieser Partei(-politik) ist in jenem weiteren Zusammenhang ein interessanter Anhaltspunkt. (Gramsci, 2003, S. 147f)

precision which can make possible the increasingly complex forms of collective life [...]. This struggle is imposed from outside, and the results to date, though they have great immediate practical value, are to a large extent purely mechanical: the new habits have not yet become “second nature”. (Gramsci, 2003, S. 298)

Auch wenn die Wortwahl hier wohl eher zufällig ident ist mit dem späteren aufklärungskritischen Abhandlungen über die „zweite Natur“ in der *Dialektik der Aufklärung*, trifft die Aussage hier genau den gleichen Kern: Gramsci kann die „gesellschaftlichen Naturgesetze“ des warenproduzierenden Patriarchats nicht an sich kritisieren, sondern er bemängelt ihre unvollständige Durchsetzung. Es geht ihm also um eine vollständige Modernisierung<sup>252</sup> – notfalls auch mit Zwang; jedoch dem eigenen, „richtigen“. Diesbezüglich äußert er sich beispielsweise explizit bei der positiven Bewertung der (tayloristischen) Arbeitsrationalisierungen.

The principle of coercion, direct or indirect, in the ordering of production and work, is correct: but the form which is assumed was mistaken. (Gramsci, 2003, S. 301)

Auf dieser Basis verfolgte Gramsci also sein nationales Programm der Modernisierung in und durch die Partei. Um die „totalitäre“ Konzeption dieses Ansatzes zu verstehen, bedarf es also einer historischen Einbettung. Erst dann wird klar, wie und warum Gramsci möglichst alle Bereiche – über Religion, Kultur, Partei hin zum Staat – „integral“ betrachten möchte, sie als notwendiges Moment einer Entwicklung versteht (Gramsci, 2003, S. 266ff). Kritisch gewandt lässt sich aus der bloß neutralen Feststellung der gesellschaftlichen Bestimmungen in welcher sich die Politikform bewegt, einiges gewinnen – das Problem ist jedoch, dass es Gramsci essentiell um eine positive Variante der Neugestaltung (kapitalistischer) gesellschaftlicher Totalität geht. Wird dies in der heutigen oft sehr eklektischen Rezeption übersehen, mithin von dieser historischen Aufgabenstellung abstrahiert, so kommen jene Aspekte nicht mehr zur Geltung – wiewohl sie auf versteckte Art und Weise weiterhin ihre Spuren hinterlassen<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> Auch Lenin weist hier idente Positionen auf. Nicht umsonst bezieht sich Gramsci vor allem auf diesen und weniger auf Marx bzw. die Kritik der Politischen Ökonomie. Diese Äußerung über die Notwendigkeit, von der deutschen Kriegswirtschaft des ersten Weltkriegs zu lernen, steht paradigmatisch für die – spezifisch russische – modernisierungstheoretische Schlagseite „Leninscher Philosophie der Praxis“:

Solange in Deutschland die Revolution noch mit ihrer «Geburt» säumt, ist es unsere Aufgabe, vom Staatskapitalismus der Deutschen zu lernen, ihn mit aller Kraft zu übernehmen, keine diktatorische Methode zu scheuen, um diese Übernahme noch stärker zu beschleunigen, als Peter die Übernahme der westlichen Kultur durch das barbarische Rußland beschleunigte, ohne dabei vor barbarischen Methoden des Kampfes gegen die Barbarei zurückzuschrecken. (Lenin, Werke Bd. 27, 1978, S. 333)

<sup>253</sup> Diese Spuren äußern sich in der poststrukturalistischen Hegemonietheorie bei ihrer Demokratieaffirmation (vgl. S. 214) und in der neogramscianischen Theorie der IPÖ in ihrem allgemein-klassensoziologischen phänomenologischen Reduktionismus (vgl. S. 205)

### 3.5.3.1.3 Der (italienische) Cäsarismus

Um nun die ganz konkrete Problemlage der historischen Philosophie der Praxis im Kontext der italienischen Modernisierungsgeschichte verstehen zu können, ist es letztlich unabdingbar, die Entwicklung des italienischen Faschismus bzw. dessen Einfluss auf die italienische KP zu betrachten. Nicht nur, weil Gramsci selbst durch seine Inhaftierung und die Auflösung der Partei, für und in welcher er wirkte, vom Faschismus betroffen war, sondern auch, da er (angestoßen von diesen Zwängen) seine Theorien über den italienischen Staat wie auch die allgemeineren Aspekte der Fragen von Hegemonie, passiver Revolution, Staatlichkeit und politischer Bewegung, sehr direkt in einer Theorie des Faschismus aufgehen ließ.

Gramscis Analyse des Faschismus beginnt direkt dort, wo die an Croce angelehnte Einordnung der passiven Revolution des Risorgimentos in Italien aufhört: sie versucht die Entwicklung des bourgeoisen „Stellungskriegs“ zu adaptieren und den Faschismus im Wesentlichen als neue Form desselben zu outen. Wofür der Liberalismus im 19. Jahrhundert gestanden habe, stünde nun der Faschismus (Gramsci, 1988, S. 265), auch die ideologisch-traditionelle Kontinuität wird hervorgehoben (Gramsci, 1988, S. 266). Ebenso wie die *Moderati* im verlängerten 19. Jahrhundert, würde allerdings auch die faschistische Bewegung quasi „halbe Sache“ machen, denn eine tatsächliche, umfassende Revolution gelänge ihr nicht, da auch sie die ländliche Bevölkerung nicht wirklich miteinbeziehen, kein wirkliches *national-popular* herstellen könne. Letzteres Konzept ist zwar – wie sooft in den eigentlich Notizen darstellenden *Gefängnisheften* – ungenau umschrieben, stellt jedoch ein zentrales Instrument in Gramscis strategischen Überlegungen zum Stellungskrieg dar. Die Hegemonie unter Einbeziehung aller subalternen Klassen wäre demnach wesentlich kulturell, über Literatur, Folklore und Medien herzustellen. Dabei bemängelt Gramsci explizit den Rückstand der italienischen Entwicklung, da hier nicht – wie beispielsweise im Deutschen mit dem Begriff *völkisch* – eine unmittelbare Einheit der beiden Seiten „national“ und „popular“ existieren würde (Gramsci, 1988, S. 366). Dieser befremdliche Nachholbedarf kommt auch bezüglich (des Fehlens) der *organischen Intellektuellen* erneut hervor:

What is the meaning of the fact that the people prefer to read foreign writers? It means that they *undergo* the moral and intellectual hegemony of foreign intellectuals, that they feel more closely related to foreign intellectuals than to 'domestic' ones, that there is no national intellectual and moral bloc, either hierarchical or, still less, egalitarian. The intellectuals do not come from the people, even if by accident some of them have origins among the people [Herv. i. Orig.] (Gramsci, 1988, S. 367)

Gramsci fordert also diesen nationalen Block für die eigene Bewegung bzw. eine proletarische Perspektive ein und postuliert seine mangelnde Existenz auch angesichts des Faschismus. Die-

sem muss er aus jener Position zwar Zugeständnisse machen – er sieht also „progressive“ Momente<sup>254</sup>; gleichzeitig schränkt er ihre Tragweite jedoch ein:

These movements too can have a relatively 'progressive' content [...]. However, such forces cannot be absolutely progressive, in that they are not 'epochal'. They are rendered historically effective by their adversary's inability to construct, not by an inherent force of their own. (Gramsci, 1988, S. 273)

Der Faschismus befinde sich also am Scheideweg zwischen Revolution und Reaktion, da er die „state structures“, das „national life“ und die „social activity“ (Gramsci, 1988, S. 273) zwar tief verändere; letztlich wäre es jedoch eben bloß die Schwäche der tatsächlichen revolutionären Kraft – der proletarischen Partei, wie sie Gramsci als Demiurgen der Modernisierung imaginierte –, die ihren Aufstieg ermöglichte. Der Faschismus ist so wesentlich *Cäsarismus*, also die Projektion und Reduktion der politischen Beziehung auf eine charismatische Führungspersonlichkeit mit Vormachtstellung, und in dieser Gestalt bloß ein verkürztes Produkt eines Machtvakuumms zwischen zwei antagonistischen sozialen Gruppen. Er entstehe zwischen den Fronten und tendiere – wohl im Sinne Gramscis gänzlich „unorganisch“ – zur einen oder anderen Seite.

Nichtsdestoweniger gelinge es dem Faschismus, einen *historischen Block* zu konsolidieren, und zwar, da er einen wirtschaftspolitischen Kompensationskurs einschlage, der ihm Vorteile im Sinne der Aufrechterhaltung der passiven Revolution bringe:

The ideological hypotheses could be presented in the following terms: that there is a passive revolution involved in the fact that – through the legislative intervention of the state, and by means of the cooperative organization – relatively far-reaching modifications are being introduced into the country's economic structure in order to accentuate the 'plan of production' element; in other words, that socialization and co-operation in the sphere of production are being increased without however touching [...] individual and group appropriation of profit. (Gramsci, 1988, S. 266f)

Diese Tendenz ist also für Gramsci in einem Land der nachholenden Modernisierung wie Italien der einzig gangbare Weg, während in anderen westlichen Ländern, die bereits eine abgeschlossene nationale Modernisierung hinter sich haben, ein historischer Block unter Beteiligung der Massen und in Form einer parlamentarischen Demokratie vorzufinden ist (Gramsci, 1988, S. 248).

---

<sup>254</sup> Auch hier macht es Sinn, das Telos der Modernisierung zu berücksichtigen, welches Gramscis normativer Einschätzung zu Grunde zu legen ist.

Mit diesem strikten Nationalismus wendet sich Gramsci gegen eine zwar bereits kränkelnde<sup>255</sup>, aber dessen ungeachtet noch existente Tradition des Internationalismus in der Linken. Insbesondere das trotzkistische Konzept der permanenten Revolution – die Revolution müsste, um funktionieren zu können, solidarisch auf der ganzen Welt gemeinsam stattfinden – lehnt er ab und verweist stattdessen gerade auf die nationalen Ungleichheiten im Stand der Entwicklung, welche unterschiedliche Revolutionskonzepte nötig und möglich machen würden:

[...] Bronstein [Trotzki, Anm. ejf], apparently 'Western', was in fact a cosmopolitan – i.e. superficially national [...]. Illyich [Lenin] on the other hand was profoundly national [...]. (Gramsci, 1988, S. 228)

In Folge wird sogar der umgekehrte Weg vorgeschlagen, wobei sich Gramsci gegen Trotzki und zu Stalin stellt und gewissermaßen die Doktrin des *Sozialismus in einem Land* vorwegnimmt. Hierzu wählt er einen einfachen Ausweg, denn es wird schlicht postuliert, dass das Proletariat ohnehin eine internationale Klasse ist, dies quasi als *ceteris paribus*-Klausel vorausgesetzt werden kann und gerade deshalb die nationalen Besonderheiten relevant wären:

A class that is international in character has – in as much as it guides social strata which are narrowly national (intellectuals), and indeed frequently even less than national: particularistic and municipalistic (the peasants) – to 'nationalize' itself in a certain sense. Moreover, this sense is not a very narrow one either, since before the conditions can be created for an economy that follows a world plan, it is necessary to pass through multiple phases in which the regional combinations (of groups of nations) may be of various kinds. (Gramsci, 1988, S. 231)

Es wird also angenommen, dass eine nationale Perspektive nicht nur historisch-spezifisch die einzig plausible ist, sondern mittelfristig sogar generell gefördert werden sollte. Dies erscheint angesichts der allgemeinen Stoßrichtung der Philosophie der Praxis kaum verwunderlich, denn Politik im Sinne des strategisch-kalkulierenden Verständnisses der immanenten Machtpolitik ist historisch an die Staatsform gebunden, lässt sich ohne sie als Machbarkeitsrahmen nicht denken. Umgekehrt ist dieser Rahmen aber auch bloß selektiv offen für bestimmte analytische Reflexionen bzw. förderte eine spezifische Art der wissenschaftlichen und gesellschaftstheoretischen Beschäftigung. Nichts mehr ist letztlich die Philosophie der Praxis. Sie ist somit den Zwängen eines sehr direkten Pragmatismus unterworfen, wie dieses Zitat anschaulich zeigt:

But the most important observation to be made about any concrete analysis of the relations of force is the following: that such analyses cannot and must not be ends in themselves [...], but ac-

---

<sup>255</sup> Das Ende des allgemeinen Anspruchs auf eine Sozialistische Internationale stellten bekanntlich der erste Weltkrieg und die „Burgfriedenspolitik“ der jeweiligen involvierten sozialistischen/sozialdemokratischen Parteien dar.

quire significance only if they serve to justify a particularly practical activity, an initiative of will.

(Gramsci, 1988, S. 209)

Schlussendlich kristallisiert sich hier also ein voluntaristischer Pragmatismus heraus, dessen Bezugspunkt in vieler Hinsicht eher im klassischen Marxismus-Leninismus und nicht in neomarxistischer Theoriebildung zu verorten ist.

Dass dieser politische Voluntarismus allerdings nicht in leerem Raum steht, sondern mit einer impliziten wissenschaftstheoretischen Grundannahme vermittelt zu kritisieren ist, soll im nächsten Kapitel im Rekurs auf Althusser und wissenschaftstheoretische Erörterungen dargelegt werden.

### **3.5.3.2 Wissenschaftstheoretische Überlegungen (Gramsci & Althusser)**

Bisher habe ich Gramsci als historischen Denker beschrieben und vor allem seine politische Relevanz und Fixierung aufgezeigt. Dies entspricht weitestgehend auch dem Eigenanspruch der Philosophie der Praxis. Nichtsdestoweniger ist es nicht ausreichend, den Verweis auf die „Allmacht der Praxis“ schlicht als Positivum hinzunehmen, denn auch Gramsci hat sich zu einem gewissen Grad mit vorherrschenden wissenschaftstheoretischen Aspekten auseinandergesetzt, und mehr noch: Sein Werk durchaus auch wissenschaftstheoretisch zu lesen (Roth, 1972, S. 48).

Trotzdem bleibt diese Lektüre eine schwierige, weil einerseits viel „zwischen den Zeilen“ zu lesen ist, andererseits die expliziteren Passagen durchwegs schwer verständlich bzw. multipel interpretierbar sind.

Dies hängt allerdings bereits mit dem Kern des Konzepts der Philosophie der Praxis selbst zusammen, dass nämlich der *Begriff* der Praxis selbst eine zentrale Rolle spielt und wissenschaftstheoretisch zu deuten ist.

Dabei machte es keinen Sinn, so weit zu gehen wie Wolfgang Fritz Haug, der Gramsci überhaupt in die Nähe der nominalistischen, „theoriefreien“ (Adorno, 1956, S. 131) Sprachtheorie Wittgensteins stellen möchte, indem er unter der Überschrift „Erkenntnistheorie muss vor allem Sprachkritik sein“ Berthold Brecht, Antonio Gramsci und Ludwig Wittgenstein zusammenzudenken versucht. (Haug, 1996, S. 65ff) Die von ihm prononcierten Analogien sind vage und tendenziös; dies kann deshalb kaum verwundern, da eine derartige Deutung Gramscis zu sehr an der doch vorderer politischen Ausrichtung seiner Schriften vorbeigeht. Es sollte also weniger nach direkten Schnittstellen zu anderen (idealistischen) philosophischen Positionen gesucht, als die reale wissenschaftstheoretische Wirksamkeit der gramscianischen Texte selbst untersucht werden.

Die Leerstelle einer Entwicklung in dieser Richtung, die ontologische Selektivität, welche durch

die *epistemologische Positionierung* der Philosophie der Praxis vorliegt, müsste demgemäß als Kernkonzept dem Forschungsinteresse zugrundeliegen.

Der ideengeschichtliche Ursprung des Begriffs der Philosophie der Praxis liegt bei Antonio Labriola, und offensichtlich hat Gramsci nicht nur den Namen, sondern auch einiges Inhaltliches von dem Vordenker des Marxismus Italiens übernommen<sup>256</sup>: Die Fragen der Dialektik, des „anti-spekulativen“ Denkens und letztlich besonders die spezifische Art mit der Subjekt-Objekt-Problematisierung umzugehen – sie geht quasi erkenntnistheoretisch in der Praxis auf – tauchen bei Gramsci erneut auf – wenn auch weniger philosophisch, sondern vor allem angewandt im Politizismus. Folgendes Zitat fasst sehr gut die essentiellen Aspekte der Kontinuität zwischen Labriola und Gramsci zusammen.

Die „Philosophie der Praxis“ ist die „praktische Umkehrung der Erkenntnistheorie“, worunter Labriola die idealistische, insbesondere Hegelsche Subjekt-Objekt-Dialektik versteht, und damit die Konstituierung der Einheit von Subjekt und Objekt, von Theorie und Praxis auf materialistischer Basis. Grundidee dieser Umkehrung ist, daß jeder gedankliche Akt „Arbeit“ ist und diese Arbeit, wie die körperliche Arbeit, ihre Wurzeln und ihr Material in den „objektiven“ gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen findet. Der Gedanke und seine Derivate (wie etwa Wissenschaft) sind für Labriola „wahre und eigentliche Funktionen der Gesellschaft“ (Roth, 1972, S. 17)

Interessant ist hier vor allem die gekonnte Umgehung der Subjekt-Objekt-Problematisierung. Kernpunkt dieser Vorgehensweise ist eine dogmatische Setzung nach dem Muster der formalen Logik: Alles was Arbeit ist, entspringt den gesellschaftlichen Verhältnissen; auch Denken ist Arbeit; deshalb entspringt Denken den gesellschaftlichen Verhältnissen. Als rein logische Aussage würde diese Ableitung allerdings nicht viel Erkenntnisgewinn bringen – denn wenn Denken mit Arbeit gleichgesetzt wird und diese den gesellschaftlichen Verhältnissen anheim gestellt wird, sagt dies weder etwas über die Tätigkeit (des Denkens) noch etwas über die Gesellschaft an sich aus. Allerdings lässt sich durch diese rein formale Ableitung eine Tendenz etablieren, die eine ganz bestimmte Vorstellung über die Wirkung der Verhältnisse nährt. Eigentlich handelt es sich nicht mehr um eine Kausalbeziehung im eigentlichen Sinn, sondern Denken und Gesellschaft werden gleichgesetzt. Jedoch nicht in rein idealistischer Absicht, wie bei Hegel, sondern um die eigene Praxis zu untermauern. Mit dem Kritischen Realismus kann hier einerseits die ontologische Unterbestimmtheit kritisiert werden: es gibt keine Ebene mehr, die kausal wirken würde, es wird

---

<sup>256</sup> In den Gefängnisheften sagt Gramsci das auch direkt in einer Verteidigung Labriolas gegen Trotzki:

In reality Labriola, who affirms that the philosophy of praxis is independent of any other philosophical current, is self-sufficient and is the only man who has attempted to build up the philosophy of praxis scientifically. (Gramsci, 2003, S. 386f)

nicht einmal ansatzweise nach generativen Mechanismen gesucht und auch die transzendente Frage nach der Gesellschaft erübrigt sich für eine derart nivellierte Identitätstheorie.

Andererseits kann jedoch auch die epistemologische Unmittelbarkeit kritisiert werden – denn wenn die Gedanken bloß „wahre und eigentliche Funktionen der Gesellschaft“ sind, stellt sich das Problem der Deutung in der transitiven Dimension nicht mehr, würde vor allem jegliches Verständnis von Ideologie überflüssig.

Dies wird von Gramsci als *absoluter Historismus* umschrieben und positiv gewertet:

The aim, instead of developing a total conception of the world, is to concentrate on a theory that can progress as a practical canon of historical study. (Gramsci, 1994a: 311)<sup>257</sup>. Thereby avoiding any attachment to universal truths or succumbing to a philosophical position similar to medieval theologism: making an ‘unknown god’ of the economic structure (Gramsci, 1994a: 365). (Morton, 2003, S. 123f)

Dieser Historismus ist nun – wie Morton ebenfalls, jedoch für Gramsci eintretend, meint – kein allgemeiner, sondern dient der Philosophie der Praxis<sup>258</sup>; es geht um die Praxis der KP *organisch* mit dem je vorherrschenden Alltagsverstand zu verschmelzen. In welche Richtung dies geschieht, ob also die Partei dem Volk angenähert oder das Volk der Partei unterstellt sein soll, bleibt unergründet, da ja die Tatsache a priori gesetzt ist. Dieser Widerspruch offenbart sich in der Bewertung des *buon senso/senso comune*:

This quotation can serve to indicate how the terms good sense and common sense are used ambiguously: as „philosophy“, as a specific mode of thought with a certain content of beliefs and opinions, and as an attitude of amiable indulgence, though at the same time contemptuous, towards anything abstruse and ingenious. (Gramsci, 2003, S. 423)

Was also (historisch) richtig und notwendig ist, erweist sich erst durch die Erfolge der Praxis, denn to have succeeded in forcing the introduction of a new truth is a proof that the truth in question has exceptional evidence and capacity for expansion (Gramsci, 2003, S. 423).

Der „Historismus der Praxis“, wie ihn Gramsci mit Labriola vertritt, stellt eine eigentümliche Mischung aus der epistemischen und der ontischen Fallacy dar: Beide treten in extremer Form auf, um in der Setzung der Praxis „stillgelegt“ zu werden. Weltanschauliches (ArbeiterInnen-bewegtes) Tun erhält dadurch zwar eine Legitimierung, es kann jedoch weder die Gesellschaft in ihrer Logik und

---

<sup>257</sup> Zitierte Quelle: (Gramsci, 1994)

<sup>258</sup> Ähnlich interpretiert dies auch Roth im Bezug zum Verhältnis von „schöpferischer“ und „rezeptiver“ Philosophie, wo eine Synthese von „Willen“ und „historischem Blickwinkel“ vorgeschlagen wird. Vgl. (Roth, 1972, S. 57f), (Gramsci, 2003, S. 345)

als Totalität erfasst werden, noch lässt sich eine ontologische Basis für kritische Wissenschaft schaffen.

Deutlich aufzeigen lässt sich dies an einem „inhaltlichen“ Aspekt des Zitats.

Die Praxis konstituiert sich bei Gramsci nun – und dies ist eine der wenigen politischen Positionen, die nicht instrumentell variabel, sondern vorausgesetzt ist – als proletarische Praxis. Er setzt also, ganz im Sinne des orthodoxen Marxismus (seiner Zeit), emanzipativ-politisch-revolutionäre Praxis mit Praxis auf dem Boden des positiven Bezugs zur Kategorie Arbeit gleich. Diesbezüglich positioniert sich Gramsci ebenfalls ident mit Labriola, da Denken und (körperliche) Arbeit eins werden, um so auf diesem gemeinsamen Boden „materialistisch“ in den gesellschaftlichen Verhältnissen verwurzelt zu werden. Diese Überidentifikation mit einem zentralen, der spezifischen – eigentlich kritikwürdigen – Gesellschaftlichkeit zugehörigen Mechanismus, namentlich der Arbeit, geht allerdings noch über den Stand der impliziten Standpunktlogik der ArbeiterInnenbewegung hinaus, denn es wird positiv bewertet, dass Arbeit ihren Ursprung in den gesellschaftlichen Verhältnissen findet, anstatt diese zu kritisieren. An Hand eines derartig kruden Unverständnisses selbst der allgemeinen Problematik der Arbeitsgesellschaft wird bereits verständlich, wie der instrumentelle, machtstrategische Politizismus des Modernisierungstheoretikers Gramsci entstehen konnte. Aus einer gesellschaftskritischen Perspektive enthält eine Theorie, die derart vernachlässigend mit ihren zentralsten Kernelementen umgeht, relativ wenig Potential.

Die wissenschaftliche, erkenntnistheoretische Seite ist insofern beschränkt, als sie Ontologie zu Gunsten der Epistemologie, genauer: einer Art pragmatischen Intersubjektivismus, völlig außen vor lässt:

„Objektiv“ bedeutet einzig und allein dies: daß man als ‚objektive Wirklichkeit‘ diejenige bezeichnet, die von allen Menschen anerkannt wird, unabhängig von jedem partikularen und beschränkten Gesichtspunkt. (Gramsci, 1966, S. 54) zit. n. (Roth, 1972, S. 54f)

Es wird also Wissenschaftlichkeit auf die Epistemologie, bzw. eine bestimmte Art des Erkennens reduziert, da jeglicher Gedanke einer real existierenden Welt – somit also der Kern des Realismus – negiert wird. Der Zwangscharakter eines deterministischen „Objektivismus“ in Gestalt der ökonomistischen Basis-Überbau-Ableitungskausalität des orthodoxen Marxismus wird überschießend kritisiert, indem jegliche Ableitungslogik abgelehnt wird. Die mangelnde Kritisierbarkeit und Dynamik einer starren, geschichtsdeterministischen Scholastik wird so ersetzt durch eine ebenso wenig hinterfragbare Zementierung der eigenen Praxis-Emphase: Was wahr ist, bestimmt sich durch den Standpunkt, und zwar absolut. Dass dies bis zu einem gewissen Grad im Widerspruch zur unkritischen Haltung gegenüber den „instrumentellen Wissenschaften“ steht, tut dem nichts ab, ja bestätigt eher noch den eingeschränkten Blickwinkel weg von einer holisti-

schen hin zu einer begrenzt *subjektivistischen* Vorstellung von Wissenschaft und Gesellschaftskritik.

Gramsci zufolge wäre jegliche Annahme einer objektiven, real existierenden Wirklichkeit bloß religiösen Ursprungs, ein festgefahrener Hirngespinnst, ein naiver Realismus, der zwar verbreitet ist, aber so nicht wirklich zähle, sondern bloß einer ideologischen Hypostasierung theologisch-ontologischer Dogmatik entwachse (Roth, 1972, S. 52). Gleichzeitig wendet er sich jedoch nur gegen den Inhalt der alten Religion, nicht deren Form. Im Gegenteil strebt er ihre Einheit von Philosophie und Geschichte an, jedoch in eben neuer, *politischer* Form (Roth, 1972, S. 74). Er übernimmt dabei für diese Einheit von Philosophie und Politik das Konzept der *religione* von Croce, welcher weniger auf den spezifischen Glaubensinhalt als auf die gesellschaftliche Funktion und Wirkung der Religion abzielte. So verstanden ist Religion die Einheit von Wirklichkeitsauffassung [...] und einer dieser Wirklichkeitsauffassung entsprechenden Ethik [...] (Roth, 1972, S. 74). Anders als Croce, der zwischen Philosophie und Politik unterschied, geht Gramsci jedoch wie erwähnt von einer Einheit beider aus, und diese Einheit offenbart sich für ihn in einem positiv gewendeten Begriff der Ideologie.

Die Ideologien seien, anstatt von der Philosophie getrennt werden zu können, vielmehr die wahren Philosophien, weil sie die „Popularisierung“ der Philosophie seien, welche die Massen zur konkreten Aktion, zur Veränderung der Wirklichkeit anleiteten. (Roth, 1972, S. 74)

Statt bei Wissenschaft, Philosophie und Geschichte endet also alles bei den Ideologien bzw. einer Geschichte der um Hegemonie kämpfenden sozialen AkteurInnen; anstelle der Stadien des Historischen Materialismus sind es die „ideologischen Kämpfe“ der Moderne, beginnend von der Renaissance (Machiavellis) bis hin zur französischen Revolution (der Jakobiner), die bestimmend sind (Roth, 1972, S. 75). Das Ende dieser progressiven Entwicklung ist nun schließlich die Philosophie der Praxis:

[D]er Marxismus als Philosophie der Praxis ist für ihn Fortsetzung und „Krönung“ dieser ethisch-politischen Initiativen, da nur er in der Lage ist, eine dauerhafte Grundlegung sittlichen und politischen Handelns zu liefern, die nicht sogleich in den Dienst der Klassenherrschaft gestellt wird, sondern die Gesellschaft von der Klassenherrschaft befreit. Die Philosophie der Praxis entspricht so einer „Verbindung von protestantischer Reformation und französischer Revolution“<sup>259</sup>, d.h. sie will zugleich *Ethik* und *Politik* sein. [Herv. i. Orig.] (Roth, 1972, S. 75)

---

<sup>259</sup> Zit. n. (Gramsci, 1967, S. 189f)

Die letztgenannte Verbindung ist aus einer gesellschafts- und fetischkritischen Sicht eine durchaus exakte – jedoch müsste sie gerade im Sinne einer notwendigen Negation dieser Kernmomente kapitalistischer Gesellschaftlichkeit und nicht der blinden Affirmation verfolgt werden. Das protestantische Ethos stand bekanntlich schon bei Max Weber für den „Geist des Kapitalismus“ (Weber, 2000) und kann durch die ihm eigene moralisch-ethischer Fundierung der Monadisierung und Rationalisierung des Menschen als zentrales ideologisches Moment in der Durchsetzung des modern-patriarchalen (Wert-)Subjekts gelten; die französische Revolution wiederum steht für die bürgerlichste der bürgerlichen Revolutionen, in der die repräsentativ-abstrakte politische Form ihren vollendeten Ausbildungsschub fand.

Was nun Antonio Gramsci und Louis Althusser verbindet, sind zwei für beide zentrale wissenschaftstheoretische Aspekte – einerseits die Prämisse, andererseits die Conclusio ihrer Theorie. Es ist dies erstens die Auflösung der basalen Subjekt-Objekt-Problematik in einer dogmatisierten Instanz – bei Gramsci die politische Praxis und bei Althusser der subjektlose Strukturalismus –, die sich letztlich auf eine Absicherung des eigenen Standpunkts bzw. dessen Logik reduziert<sup>260</sup>; zweitens die zentrale Rolle eines „idealistischen“ Ideologiekonzepts als treibendes Moment der historischen Entwicklung<sup>261</sup>.

Die Philosophie der Praxis nimmt also vieles vorweg, das sich in Althusser's Werk zugespitzt entfaltet – auf einer neuen Stufe und vielfach radikaler theoretisiert. Die konkreten Inhalte wie auch die Intention der Theorien unterscheiden sich zwar in mancherlei Hinsicht, und Althusser bezog sich durchaus kritisch auf Gramsci<sup>262</sup>. Dennoch lässt sich diese wissenschaftstheoretische Identität abseits von aller konkret-inhaltlichen Gemeinsamkeit (wie der kulturalistisch-staatstheoretischen „Überbautheorie“ der Ideologien) konstatieren.

Das prägnanteste Merkmal der Kontinuität in der Entwicklung der neoorthodoxen Theorieströmung ist dabei die völlig Loslösung von einem substantiellen Gesellschaftsbegriff und dessen (wissenschafts-)theoretischen Konsequenzen. Auf dieser Grundlage baut eine gewisse Beliebigkeit, jedenfalls aber eine Unbestimmtheit bezüglich der Subjekt-Objekt-Dialektik, auf, die sich innertheoretisch unterschiedlich artikulieren kann.

In diesem Fehlen eines allgemeinen Begriffs des gesellschaftlichen Verhältnisses ist es angelegt, daß der Akzent der theoretischen Analyse entweder stärker auf die „Basis“ (i.e. den „objektiven

---

<sup>260</sup> Vgl. S. 81f

<sup>261</sup> Vgl. 2.1.5.2.2

<sup>262</sup> Kritisiert wurden von Althusser an erster Stelle der mangelnde Wissenschaftsanspruch und der absolute Historismus Gramscis. Eine umfassende Darstellung muss in dieser Arbeit jedoch ausgespart bleiben. Vgl. hierzu etwa (Coassin-Spiegel, 1983, S. 97ff)

Faktor“) oder auf den „Überbau“ (i.e. den „subjektiven Faktor“) gesetzt werden kann [...]. Hinter den wechselseitigen Vorwürfen des Objektivismus (auch „Ökonomismus“ genannt) oder des Subjektivismus (bzw. „Voluntarismus“) verschwindet meist die Tatsache, daß es sich dabei um eine negative Identität handelt. (Bösch, 1993, S. 155)

Es ist also die konsequent negative, dialektische und gesellschaftliche Totalität denkende Perspektive die beiden, Gramsci und Althusser, vollends fehlt. Als Folge bewegen sich Gramsci, Althusser aber auch die Regulationstheorie auf ihre eigene Weise in der herrschenden Logik, qualifizieren sich aber allesamt durch eine umfassende Ignoranz gegenüber der dialektischen, auf Totalität abzielenden Seite des Marxschen Werks, welche es eigentlich erst zu tatsächlicher Gesellschaftskritik macht. In dieser Hinsicht sind sie schließlich auch nicht „materialistisch“ und verfehlen es die Frage nach der gesellschaftlichen Ontologie (umfassend genug) zu stellen.

Es verwundert also kaum, dass die neuere Rezeption und Weiterentwicklung Gramscis ähnlich jener Althussters unterschiedlichste Wege geht, und trotzdem auf die gemeinsame kontingente wissenschaftstheoretische Basis andocken kann. Ein kurzer Überblick über die kontemporären „Neogramscianismen“ soll dies verdeutlichen, aber auch die Anknüpfungspunkte für die post-strukturalistische Annahmen und deren Einordenbarkeit im Nexus des neoorthodoxen Theoriestrangs aufzeigen.

### **3.5.3.3 Polit-Ökonomischer Neogramscianismus**

Eine vor allem im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts entstandene Schule der Gramsci-Rezeption nennt sich Gramscianismus bzw. Neogramscianismus und versucht die einschlägige Theoriebildung auf die internationale Ebene auszudehnen. Sie ist für diese Arbeit auch „fachspezifisch“ von besonderem Interesse, da sie sich als genuin politikwissenschaftliche Strömung in der internationalen Politik präsentiert. Das Feld, in dem sich der Ansatz bewegt und welches gleichzeitig als Schule maßgeblich von ihm vorangetrieben wird, ist die Internationale Politische Ökonomie (IPÖ bzw. engl. IPE). Die IPÖ selbst entstand als Weiterentwicklung der Fragestellungen der klassischen Politischen Ökonomie weg vom nationalistischen Rahmen und hin zu einer internationalen Perspektive auf politische Macht- und internationale wirtschaftliche Zusammenhänge. Während in den Anfängen der klassischen (liberalen) IPÖ ursprünglich vor allem internationale wirtschaftliche Aktivitäten im engeren Sinne beleuchtet wurden (Scherrer, 2004, S. 1387), forciert der Neogramscianismus die Rolle des Politischen, insbesondere der Klassenformationen. Verglichen mit dem zweiten untersuchten neogramscianischen Theoriestrang, der vor allem für eine post-strukturalistische Kritik des Determinismus und somit einer relativistischen Perspektive auf Soziales wie Erkenntnis steht, spielt Politik im Neogramscianismus der Internationalen Politik eine viel

„stärkere“ Rolle. Obwohl postuliert wird, dass eine maßgebliche Prämisse der Theorie die epistemologische und ontologische Kritik des Empirismus/Positivismus (in der IPÖ) wäre (Gill, 1993, S. 22), spricht vieles dafür, dass die Theorie eher am objektivistischen Pol des modernen wissenschaftstheoretischen Kontinuums einzuordnen ist. Die voluntaristischen Einschläge, welche sie von Gramsci geerbt hat, sind dabei gerade die Basis eines verkürzt-klassensoziologischen ontologischen Positivismus, sprechen also mitnichten für eine idealistische Perspektive im eigentlichen Sinn.<sup>263</sup> Unter dem Vorzeichen dieser These aus Sicht des Kritischen Realismus soll die folgende Darstellung einiger Punkte der Theorietradition erfolgen.

Um den Neogramscianismus in der IPÖ zu verstehen, bedarf es eines kurzen Exkurses in das Theoriekontinuum der Internationalen Beziehungen, wo sich traditionell zwei – recht konträre – politikwissenschaftliche „Schulen“ gegenüberstehen<sup>264</sup>.

Der politische Realismus, heute oft in seiner „neo-realistischen“ Gestalt, fokussiert einerseits auf den anarchischen Charakter des zwischenstaatlichen Beziehungsnetzwerks und andererseits auf einen Machtpragmatismus staatlicher Außenpolitik im Sinne einer Logik, die letztlich auf Eigeninteressen der einzelnen Staaten beruht. Dabei wird von einem objektiven Rahmen an historischen Gesetzen ausgegangen, welche die internationale Konstellation allgemein gültig machen (Lehmkuhl, 1996, S. 74f).

Der Idealismus in der internationalen Politik hebt demgegenüber die normative Gestaltbarkeit der Politik zwischen den Staaten hervor, wobei die Rolle internationalen Gewaltenteilung und Kooperation – teils auch im Sinne konkreter Utopien – hervorgehoben wird. In diesem Zusammenhang spielen eher die internationalen Institutionen (z.B. Neoliberaler Institutionalismus) und das Völkerrechts (z.B. Regimetheorie) unterschiedlich akzentuiert eine Rolle, als es das konkrete Zusammenspiel von staatlicher Politik (Macht) und staatenloser Anarchie tut. (Patzelt, 2003, S. 426f)

Für den Neogramscianismus in der IPÖ ist nun eher der Realismus von Interesse, wenn auch vielfach als „Reibungsfläche“ für die eigene Theorie. Dabei wird davon ausgegangen, dass die machtpolitische Perspektive zwar Sinn macht, jedoch in eine (gramscianische) Kritik der historischen Bedingungen jener Vorstellung eingebettet werden muss.

Here, I do not wish to be understood as suggesting that the neo-realist vision of world politics is simply wrong, that it is an illusion of ‘false consciousness’. Rather, it is an historically real and effec-

---

<sup>263</sup> Umso weniger lässt sich der Neogramscianismus dem Idealismus der Internationalen Politik zuordnen, hierzu gleich anschließend.

<sup>264</sup> Die fundierte erklärende Kritik jener Tatsache selbst wäre durchaus von Interesse, hat jedoch hier keinen Platz.

tive but none the less self-limiting form of theory/practice. [...] But the way in which it allows them to make sense of their world also has the effect of portraying as natural and universal a set of social relations which are historically specific and socially mutable. (Rupert, 1993, S. 83)

Rupert<sup>265</sup> meint weiter, dass die realistische Vorstellung der Anarchie zwischen den Staaten dementsprechend als Produkt der kapitalistischen sozialen Beziehungen zu verstehen wäre (Rupert, 1993, S. 84). Dementsprechend wären sowohl das moderne (internationale) politische Staatensystem wie auch die Wirtschaft durch den entfremdenden Mechanismus der kapitalistischen Beziehungen geprägt. Ziel der Theorie müsse es nun sein, internationale Politik von jener Basis der Produktion und Reproduktion des Sozialen überhaupt zu betrachten, wobei der internationalen Sphäre eine eigene Rolle zukommen müsste (Rupert, 1993, S. 85).

An diesem Punkt beginnt also die Neutheoretisierung durch den Neogramscianismus, die zuerst vor allem durch Cox<sup>266</sup> geprägt wurde. Dieser fängt zwar nicht bei der Entfremdung an, sondern allgemeiner mit einer Bestimmung des Gegenstands der Produktionsverhältnisse (Cox, 1987, S. 11ff), kommt jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis, was die weitere Aufgabe der Theorie betrifft:

Production generates the capacity to exercise power, but power determines the manner in which production takes place. This study approaches the understanding of current historical change from the standpoint of reciprocal relationship between power and production. (Cox, 1987, S. 1)

Um diese wechselseitige Beziehung zu erschließen, versucht Cox nun systematisch die Kategorien Gramscis aus ihrer nationalen Beschränkung herauszureißen und auf die internationale Ebene zu holen. Dass dabei wenig direkt übernommen werden kann, es mehr oder weniger kreativer Umdeutung bedarf, ist quasi common sense<sup>267</sup>, denn Antonio Gramsci selbst hinterlässt so gut wie keine irgendwie elaborierten Fragmente zu dieser Frage. Übernommen werden – naheliegender Weise – tendenziell eher Begriffe der Makroebene wie „Hegemonie“, „historischer Block“, „Bewegungs-/Stellungskrieg“ und „passive Revolution“ (Cox, 1993, S. 50ff); die detaillierten Spezifika der italienischen Geschichte, Aspekte des politischen Parteienkampfes und überhaupt die „weicheren“, kulturellen Themen finden eher weniger Eingang. Diese selektive Rezeption (und Uminterpretation) kann bereits als gewisses Problem des Neogramscianismus verstan-

---

<sup>265</sup> Der Autor steht wohl für eine der fortschrittlichen Position im Lager des Neogramscianismus – er thematisiert Aspekte wie Entfremdung und berücksichtigt wissenschaftstheoretische Überlegungen, wie sie im Kritischen Realismus vorzufinden sind – wenn auch nur in einer Fußnote (Rupert, 1993, S. 89). Trotzdem teilt er im Wesentlichen die Grundannahmen des gramscianischen Theoriegerüsts.

<sup>266</sup> Vgl. (Cox, Production, Power, and world order, 1987)

<sup>267</sup> Vgl. (Rupert, 1993, S. 85) (Cox, 1993, S. 58) (Augelli & Murphy, 1993, S. 145) (Cox & Schechter, 2002, S. 3)

den werden, insbesondere, wenn Gramscis eigenes Postulat des absoluten Historismus der Philosophie der Praxis gelten soll.

Dass die Inkongruenzen jedoch darüber hinaus gehend wissenschaftstheoretischer Art sind, legt die inhaltliche Gestaltung der Weiterführung von Gramscis Ideen nahe.

An erster Stelle steht hier die Hegemonie. Sie ist auf Grund ihrer innertheoretischen Bedeutung<sup>268</sup> als *Logik des Politischen* zentrale Neuerung gegenüber dem orthodoxen Marxismus. In Abgrenzung zum durchaus gängigen Hegemoniebegriff in den Internationalen Beziehungen, der bloß ein anderes Wort für Dominanz im Kräfteverhältnis ist (Cox, 1993, S. 60), wird dieser weiter gefasst im Sinne der konsensualen Führung. Es geht also darum, dass Staaten auch ohne direkte Machtausübung latent prädominant sein können. Darüber hinaus werden nicht nur Staaten als Akteurinnen auf der internationalen Ebene betrachtet, sondern auch soziale und politische Aspekte berücksichtigt. Hegemonie spielt sich also auf drei nötigen Ebenen ab:

World hegemony is describable as a social structure, an economic structure, and a political structure; and it cannot be simply one of these things but must be all three. (Cox, 1993, S. 62)

Dieses Schema erscheint nun vorerst relativ breit zu sein, aber die tatsächliche Erweiterung gegenüber dem Machtmodell zwischen Staaten beschränkt sich auf das Ökonomische und Soziale. Was Ersteres betrifft, wird ein Schema von dominanten und ausstrahlenden Produktionsmodi entwickelt, das durchaus an jenes der Akkumulationstheorie erinnert: Der Produktionsprozess wird ebenfalls von Anfang an neutral als allgemeine Konstante und gemeinsamer Ausgangspunkt der Überlegungen festlegt (Cox, 1987, S. IX). Es geht also nur noch um die Ausformung in sozialen Verhältnissen der Produktion, nicht um eine Kritik der Basis dieser Produktion überhaupt. Analytisch macht Cox (Cox, 1987, S. 12) diesbezüglich erneut drei Analyseebenen auf, welche vage mit jenen der regulationstheoretischen, aber auch schon Marxschen Analyse verglichen werden können.

An erster Stelle steht die soziale Macht, welche das Ziel der Produktion zu bestimmen vermag; hier sind hauptsächlich Klassenfragen relevant.

Die zweite Ebene zielt auf die Art und Weise ab, wie Produktion organisiert wird; dies betrifft vor allem die Bestimmung als intensiv/extensiv und die Frage nach Technologien.

Am Schluss steht die Beschäftigung mit den distributiven Effekten der Produktion, was analog zur Mehrwertverteilung zu sehen ist.

---

<sup>268</sup> Auch die poststrukturalistische Hegemoniethorie knüpft zuerst an die Ausarbeitung der Hegemonie an. Diese ist nicht ohne Grund so, vielmehr ist sie gerade ob ihrer Rolle als zentrales, politisch-kontingentes Instrument in der Philosophie der Praxis notwendigerweise Ursprung jener Weiterführungen.

Jene Analyseebenen führen dann zu einer vielgliedrigen Interpretation der Geschichte moderner industrieller Produktion, die sich, so Cox, unter die Überschrift dreier großer Abschnitte stellen lässt.<sup>269</sup> Zuerst wäre der Kapitalismus ein kompetitiver gewesen (Cox, 1987, S. 51ff), in dem geschichtlich zuerst die unabhängigen „SelbsternehmerInnen“ (Cox, 1987, S. 52ff), dann die Organisation am Arbeitsmarkt (Cox, 1987, S. 55ff) und schließlich der „Bipartism“ (Cox, 1987, S. 63ff) – die Vermittlung der Produktionsprozesse über die (gewerkschaftliche) Institutionalisierung – dominant waren.

Dem folgte eine monopolistische Phase ab dem Ende des 19. Jahrhunderts (Cox, 1987, S. 69ff). Hier kam es zuerst zur Bildung von großen wirtschaftlichen Korporationen (Cox, 1987, S. 70ff), dann zum „Tripartism“ (Cox, 1987, S. 74ff), dem gegenüber dem „Bipartism“ noch gesteigerten Eingreifen des Staates als Akteur und schließlich zum Staatskorporatismus (Cox, 1987, S. 79ff), wie er beispielsweise im Faschismus zu Tage trat. Schlussendlich bezeichnend für die unkritische, im engen Sinne des Ökonomischen materialistische Basis jener Beschreibung der Produktionsprozesse ist die Einordnung der staatskapitalistischen Wirtschaftsregime, die als „redistributive Entwicklung“ firmieren (Cox, 1987, S. 83ff): Es wird zwar nicht, wie oftmals auch in linken Debatten, eine völlige (wesensmäßige) Differenz zwischen „Markt- und Planwirtschaft“ konstatiert (Cox, 1987, S. 103); dies passiert jedoch nicht auf Grund einer Kritik der gemeinsamen Basis beider Systeme, sondern im Lichte einer technischen Abstraktion von gesellschaftlichen Aspekten überhaupt. Auf dieser „neutralen“ analytischen Ebene mögen Ausführungen stimmen oder nicht – sie entbehren jedenfalls jeglichen kritischen Potentials. Dieses verortet Cox dann auch an ganz anderer Stelle, abseits des „ökonomischen Funktionalismus“:

Functional logic describes the fit among the modes, their mutual adaption and reinforcement. But functional logic does not explain origins or transformations. When we ask such questions, we are led to examine the role of the state. Different forms of state have been the creators of new modes of social relations of production and have acted as coordinators and regulators of configurations of modes. (Cox, 1987, S. 103)

Hier kommt klar hervor, wo für Cox das Subjekt der politischen Ökonomie liegt. „States, World Orders, and Production Relations“ betitelt sich der zweite Teil seines zentralen Werks, und er

---

<sup>269</sup> Die Ausführungen über die Produktionsmodi sind historisch durchaus interessant, sind jedoch in dieser Arbeit weniger relevant, da sie für die Kritik des Schwerpunkts im Neogramscianismus – der aktuellen Analysen in der IPÖ – nicht direkt relevant erscheinen.

schaftt darin die Basis für die heute gängigen „Anwendungen“ des Neogramscianismus<sup>270</sup>. Hier haben nun auch die Konzepte Gramscis wieder Platz, denn die Verknüpfung von „world order“ und „state“ ist die „world hegemony“, eine Periode in der – trotz der Abgrenzung von der Verkürzung auf Staaten in den orthodoxen Internationalen Beziehungen – wiederum *ein Staat* es schaffte, einen historischen Block zu konsolidieren, also soziale, politische und ökonomische Vorherrschaft zu erlangen. Dies war laut Cox in drei historischen Perioden zweimal der Fall: Zuerst kam eine britische Hegemonie (1845-75) unter Vorzeichen des Liberalismus (Cox, 1987, S. 123ff), dann eine non-hegemoniale Phase (1975-1845) der imperialistischen Kämpfe und des Faschismus (Cox, 1987, S. 151ff) und schließlich eine kurze amerikanische Hegemonie (1945-65), die „Pax Americana“ (Cox, 1987, S. 211ff), die von einem neuen Tauziehen um die Vorherrschaft unter dem Stern der Trilateralen Kommission (Europa, USA, Japan) abgelöst wurde.

Abgesehen davon, dass diese Einteilung inhaltlich auf mehr als wackeligen Beinen steht, ja in ihrer Fokussierung auf „organic alliances“ (Gill, 2003a) zwischen Führungseliten gefährlich nahe in die Richtung von Verschwörungstheorien rückt, ist sie methodisch und hinsichtlich ihres kritisch-theoretischen Substrats zu hinterfragen. Dass bereits an dieser Stelle – der grundsätzlichen Verwendung des Konzepts „Hegemonie“ im internationalen Zusammenhang – die gramscianischen Begriffe, mithin die epistemologischen Möglichkeiten, eigentlich überstrapaziert werden, zeigt die mangelnde Fähigkeit, die damit notwendig verbundenen Konzepte des integralen Staates, insbesondere die Zivilgesellschaft, zu berücksichtigen. Über dieses Problem schreibt Cox wenig<sup>271</sup>, abgesehen von dem Verweis auf eine „Internationalisierung des Staates“ (Cox, 1987, S. 253) in den Internationalen Organisationen. Er geht zwar nicht so weit, dass er diese als Platzhalter für die Zivilgesellschaft setzen würde oder gar der Imagination eines „Weltstaats“ anheim fallen würde<sup>272</sup>; er legt jedoch nahe, dass es dennoch globale Klassenverhältnisse gibt, die aus und durch nationale Klassen entstehen (Cox, 1987, S. 7). Klassenbeziehungen sind also ebenfalls international, aktualisieren sich jedoch national (Cox, 1993, S. 58).<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Das dies der Hauptzweck der ganzen Sache ist, sagt Cox auch selbst:

The ultimate purpose of these historical reflections is to see how far the relationships they reveal can be helpful in understanding the events affecting world order, states, and production relations that have occurred since the early 1970s. (Cox, 1987, S. 109)

<sup>271</sup> Im sonst sehr ausführlichen Stichwort-Index kommt das Wort nicht vor.

<sup>272</sup> Andere AutorInnen tun diesen gewagten Schritt jedoch, sprechen von „world society“, „world state“ und „international political society“ (Augelli & Murphy, 1993, S. 129).

<sup>273</sup> Obwohl die hier intendierte darstellende Kritik keine genaue Ausführung der gesamten neogramscianischen Landschaft nötig macht, da es vielmehr darum geht, die wissenschaftstheoretische Basis, die allen ExponentInnen mehr oder weniger gemeinsam ist, zu beschreiben, bleibt kurz zu erwähnen, dass in der sog. „Amsterdam School“ um Kees van der Pijl diesbezüglich viel expliziter Stellung genommen wird – es wird von einer sehr simplen Beziehung zwischen

Bei Gill finden sich neuere und eindeutiger Bemerkungen zur Klassenanalyse, die zur Erhellung der klassentheoretischen Perspektive beitragen:

The concept of capital implies a social relation of inequality [...] a class corresponds, at least methodologically, to a certain 'objective' reality, constituted primarily by a property relation (class-in-itself). In addition, we can distinguish subjectively and politically between classes, or fractions of classes: in terms of those which are, or are not, self-conscious of their common interests and attempts to unify their forces in a common struggle (class-for-itself). (Gill, 2003b, S. 167f)

Das hier vertretene Konzept der Klasse ist also kein funktionales und extern kritisiertes, wie es in der Kritik der Politischen Ökonomie bzw. deren Rezeption in der Wert-Abspaltungskritik vorzufinden ist, sondern ein immanentes: es geht um die vom Wertzusammenhang produzierten sozialen Agentinnen (Klassen), um die diesbezüglichen Eigentumsverhältnisse im System und das Bewusstsein der AkteurInnen hinsichtlich dieser Prozesse. Diese klassisch-arbeiterbewegungs-marxistische Herangehensweise findet also auf der – unhinterfragten – Basis der kapitalistischen Real-Metaphysik statt. Insofern haben wir es hier auch recht eindeutig mit einer „objektiven“ Realität zu tun, die in den methodischen Ausführungen des Neogramscianismus sonst untergeht<sup>274</sup>.

Dabei wird nun aber vor allem die Rolle der internationalen Bourgeoisie hervorgehoben. Es interessieren die organischen Intellektuellen der bürgerlichen Klasse, das Proletariat bleibt eher wenig erläutert<sup>275</sup>. Allen voran die Analysen der neueren Entwicklungen – welche unter dem Stern eines sich globalisierenden, vernetzten „disziplinären Neo-Liberalismus“ (Gill, 2003b, S. 116ff) stünden – machen deutlich, dass es für die NeogramscianerInnen eigentlich nur die sich globalisierenden Eliten, ihre Stratifizierung und (vermeintliche) Klassenbewusstheit zu analysieren gibt (Gill, 2003b, S. 169). Sie sind also selbst ihrem eigenen Schema nach inkonsequent.

Nach diesem groben Abriss kann nun eine wissenschaftstheoretische Kritik des Neogramscianismus versucht werden. Die grundsätzliche Verschiebung gegenüber Gramsci selbst ist vor allem auf der ontologischen Ebene anzusiedeln. Während dieser nationalstaatliche Mechanismen vor-

---

(internationaler) Klasse, Klassenbewusstsein und Klasseninteresse sowie deren realpolitischer Umsetzung ausgegangen. Vgl. z.B. (Pijl, 2001, S. 122ff)

<sup>274</sup> Vgl. S. 206

<sup>275</sup> An mancher Stelle wird moniert, dass die proletarischen Klassenpositionen bzw. -Kämpfe zu wenig berücksichtigt und die Rolle der Ideologie überbewertet würden (Burnham, 1991, S. 83f). Dies ist allerdings insofern „Wunschdenken“, als diese Auslassung tatsächlich kein Fehler der Theorie ist, sondern bloß Resultat des Mangels einer Instanz, die irgendwie als „moderner Prinz“ einer soziologisch kompakten ArbeiterInnenklasse interpretiert werden könnte. Aus Perspektive der kritisch-dialektischen Tradition sind also beide Positionen als klassensoziologisch verkürzt zu kritisieren.

aussetzte<sup>276</sup>, versucht die Schule der IPÖ internationale Mechanismen zu ergründen. Sie scheitert dabei jedoch nicht nur, wie mehrfach erwähnt, an der „Übersetzung“ des grundlegenden begrifflichen Netzes von einer strikt nationalen und historistischen auf eine internationale und dynamistisch-schematische Perspektive, sondern macht schon auf einer basalen wissenschaftstheoretischen Ebene keinen großen Fang: Ihr Versuch, sich von den orthodoxen Internationalen Beziehungen abzugrenzen, misslingt insofern, als sie zwar deren implizite Ontologie (insbesondere die rein machttheoretische Sicht des Neo-Realismus) kritisiert, an ihrer statt jedoch einen ähnlichen phänomenologischen Reduktionismus setzt. Es wird zwar – mit Gramsci – der Ontologiebegriff „radikalisiert“, d.h. in diesem Fall dynamisiert und entsubstantialisiert:

In the process of constructing this critique of capitalist social reality, ontology itself is radicalized; no longer viewed a priori, i.e., as prior and constitutive of the reality which we can know, it becomes instead an ongoing social product, historically concrete and constable. (Rupert, 1993, S. 67)

Die historisch konkreten Analysen bauen jedoch sehr wohl weiterhin auf dem – positivistisch-realistischen – Boden der Internationalen Beziehungen, die als solche nicht kritisiert, sondern vorausgesetzt werden. Dies lässt sich an Hand eines Abschnitts über zentrale Formkategorien des modernen warenproduzierenden Patriarchats, „structure&agency“, aufzeigen.

So what is the role of political agency in this process? For Braudel, as for Gramsci and Marx, the answer is that structures are created through, and transformed by, collective action. They also agreed that such structures were institutionalized by repeated patterns of thought and action over time. Collective action is constituted by the interaction of human beings with their natural and social environment, driven in part by how they seek to secure the survival and reproduction of their communities and ways of life over time. Thus the nature of social structures and political agents is part of the dialectic of historical transformation. This dialectic involves the making of one form of society with its patterns of social reproduction and its replacement by another. (Gill, 2003b, S. 43f)

Die AkteurInnen und Strukturen werden so als absolut ahistorische dargestellt, was Dialektik als eigentümliches Substitut für „historische Veränderung“ erscheinen lässt. Die – schwierige – Frage der Übertragung nationalstaatlicher Kategorien auf eine internationale Ebene bzw. die weiterführende Frage der Verschiebung von einer nationalen hin zu einer transnationalen kapitalisti-

---

<sup>276</sup> Das Problem der Philosophie der Praxis ist ja ihre Reduktion des Ontologischen, die konsequenterweise zu einer impliziten Affirmation der real bestehenden Verhältnisse führt. Vgl. S. 195

schen Vergesellschaftung wird also nicht werttheoretisch-realistisch behandelt<sup>277</sup>. Stattdessen wird bloß eine rein immanente, (klassen-)soziologische Perspektive entwickelt. Versteckt zu Tage tritt dabei ein Voluntarismus – die wissenschaftstheoretische Pragmatik der Philosophie der Praxis – der keiner sein darf, denn faktisch hat der Neogramscianismus es mit den vorgegebenen strukturellen Bedingungen der internationalen Beziehungen zu tun. Es ist diese auf Ereignis- und (Macht-)Politik zentrierte Ausrichtung, welche die Ontologie des Neogramscianismus ausmacht. Diese ist in diesem Sinne immerhin ausgebildeter als jene Gramscis – es existiert ein zwar vager, jedoch festgelegter objektiver methodischer Rahmen; sie verbleibt aber insofern verkürzt, als sie die Sphäre des Aktualen im Sinne empirisch-soziologischer Verschiebungen überakzentuiert und die dahinterliegenden realen Mechanismen verkennt. Ihr Positivismus unterscheidet sich nur insofern von jenem der bürgerlichen IPÖ, als er marxistisch-klassensoziologisch aufgeladen ist: Es sind nun Klassen die „wahren“ AkteurInnen, nicht mehr anarchische Staaten – diese sind jedoch genauso festgesetzter Rahmen. Die teilweise durchaus profunden empirischen Recherchen scheitern deshalb an der folgenden „Konstellationsanalyse“, die nicht über eine letztlich positivistische Analyse hinauszukommen vermag. Der Neogramscianismus liefert folglich nichts Neues, es erscheint wenig ersichtlich zu sein, warum die „marxistisch-wissenschaftliche“ Perspektive in der IPÖ hier einer „liberal-wissenschaftlichen“ vorzuziehen ist. Beide vereint ein gemeinsamer ontologischer Bezugspunkt, und die Analysen unterscheiden sich hinsichtlich ihres Potentials, die Basis der ontologischen Mechanismen zu dechiffrieren, nicht, da sie von einer profunden Kritik dieser Mechanismen weit entfernt sind. Insofern ist der Neogramscianismus meiner Einschätzung nach auch die am wenigsten innovative der untersuchten neoorthodoxen Strömungen – er beschäftigt sich fast gar nicht mit den gesellschaftsphilosophischen Grundfragen des warentroduzierenden Patriarchats als solchem.

Die diskursanalytische Hegemonietheorie stellt gewissermaßen das konträre Extrem zu dieser gesellschaftsphilosophischen Platttheit dar – es sind hauptsächlich hochkomplexe, aber auch rein formale Überlegungen, die jene Spielart des Bezugs auf Gramsci ausmachen.

#### **3.5.3.4 Diskursanalytische Hegemonietheorie**

Die diskurstheoretisch inspirierte Hegemonietheorie macht noch viel deutlicher als jede andere Aufnahme gramscianischer Überlegungen einen Umweg über Althusser<sup>278</sup> bzw. dessen Erbe: Sie bezieht sich direkt auf „postmoderne“ bzw. post-strukturalistische Überlegungen und versucht

---

<sup>277</sup> Der Versuch einer solchen theoretischen Weiterentwicklung findet sich z.B. bei Neusüss (Neusüss, 1972, S. 94ff)

<sup>278</sup> Dementsprechend gelten viele der wissenschaftstheoretischen Probleme dieser Philosophie auch hier analog. Vgl. u.a. 3.2

unter Rekurs auf die Diskurs- (Michel Foucault) und Psychoanalyse (Jacques Lacan) noch mehr als Gramsci selbst einen Begriff der *kulturellen* Hegemonie zu forcieren. Diesem bezüglich des Marxismus vornehmlich zersetzenden Prozess im Sinne der (begrifflichen) Dekonstruktion, wie sie zuerst Jacques Derrida<sup>279</sup> vertrat, steht allerdings auch eine positive Perspektive gegenüber und zwar die bejahende Haltung zur (radikalen) Demokratie. Was bei Gramsci das Politische als solches war, wird nun durch die Demokratie ersetzt, wobei, wie sich herausstellen wird, Demokratie als hegemonialer Endzweck des Unternehmens eine ganz andere Aufladung hat als das Ziel proletarisch-nationaler Hegemonie in Gramscis Philosophie der Praxis.

Der Anknüpfungspunkt von Laclau und Mouffe an Gramsci ist die Konzeption von Hegemonie als Kulminationsraum politischer Theorie:

Leitfaden unserer Analyse waren die Transformationen im Hegemoniebegriff, verstanden als diskursive Oberfläche und fundamentaler Knotenpunkt marxistischer politischer Theoriesierung. (Laclau, 1996, S. 33)

Gleichzeitig wird – wie bereits durch die diskursive Konnotation nahegelegt – der Begriff jedoch weit über die ursprüngliche Verwendung im Kontext der Anwendung auf die Praxis ausgedehnt. Mehr als folgerichtig ist die Feststellung des tief greifenden Wandels hin zum „anti-foundationalism“, dem (möglichst) ontologielosen Denken, in der *Philosophie der Praxis*. Diese Philosophie der Kontingenz soll nun zu Ende gedacht werden.

Unsere Hauptschlußfolgerung ist, daß hinter dem Begriff der „Hegemonie“ ein wenig mehr verborgen liegt als ein Typus politischer Beziehung komplementär zu den Basiskategorien der marxistischen Theorie. In Wirklichkeit leitet er eine Logik des Sozialen ein, die mit diesen Kategorien nicht vereinbar ist. [...] Es wird eine der zentralen Aufgaben dieses Buches sein, diese besondere Logik der Kontingenz zu bestimmen. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 33)

Wenn auch das Endprodukt selbst nicht einmal mehr mit den *Kategorien* des Marxismus vereinbar ist<sup>280</sup>, so wird doch bei jenen begonnen. Nachdem im ersten Kapitel von *Hegemonie und radikale Demokratie* eine ausgewählte Geschichte der Entwicklungen rund um den Begriff der Hegemonie in der ArbeiterInnenbewegung präsentiert wird, geht es im zweiten Teil um die (eigene) Abgrenzung des Begriffs im Kontext der Diskussion um die zweite Internationale. Der wesentli-

---

<sup>279</sup> Vgl. etwa (Engelmann, 2007, S. 20ff)

<sup>280</sup> An diesem Punkt unterscheidet sich der hier intendierte „Postmarxismus“ von der Traditionslinie der Kritischen Theorie fundamental: Es findet zwar in beiden eine recht umfassende Abgrenzung vom ArbeiterInnenbewegungsmarxismus statt, aber im Gegensatz zum hegemonietheoretischen Postmarxismus bleiben in der kritisch-dialektischen Tradition die Kategorien erhalten – obwenn sie oft eine diametral konträre Deutung erfahren, bleibt der gemeinsame Nenner doch das (materialistische) Ziel der erklärenden, negativen Kritik der Gesellschaft, bzw. deren Logik, die eben nicht in bloßer Kontingenz aufgeht.

che Konflikt letzterer im Bezug auf hegemoniale Konzepte war die Frage des Determinismus: Während die damalige Orthodoxie bekanntlich von einer rigiden historischen Stufentheorie der Entwicklung hin zum Kommunismus ausging, war es die russische Theoriebildung um Lenin, aber vor allem auch Trotzki, die davon – nicht generell, jedoch in spezifischen historischen Situationen – insofern abging, als sie die hegemoniale Übertragung der (modernisierenden) Rolle der Bourgeoisie auf das Proletariat zuließ:

Tatsächlich bezeichnet „Hegemonie“ hier mehr als eine Beziehung, sie bezeichnet einen *Raum* der durch die Spannung zwischen zwei sehr unterschiedlichen Beziehungen beherrscht wird: (a) jener der hegemonisierten Aufgabe und ihres „natürlichen“ Klassenagenten, und (b) jener der hegemonisierten Aufgabe und der sie hegemonisierenden Klasse. [Herv. i. Orig.] (Laclau & Mouffe, 2006, S. 82)

Die zwei Positionen würden jedoch das tatsächliche Problem verkennen, da beide auf eine klare Äußerlichkeit der Klassenbeziehung rekurrierten; „Klasse“ bliebe schließlich bei beiden ökonomisch determiniert, während Laclau/Mouffe hiervon abgehend eine genuin politische Lösung suchen möchten. Jene sehen sie in den hegemonialen Beziehungen – allerdings ohne zu erklären, weshalb jene als neues Desiderat erscheint, worauf also die Logik der Hegemonie als erklärendes Muster fußt. Der widersprüchliche Dualismus der kapitalistischen Verhältnisse, der im Determinationsproblem erscheint, wird also nicht akzeptiert bzw. dialektisch aufgehoben – letztlich also gesellschaftstheoretisch geerdet – sondern soll an sich hinterfragt werden. Das geschieht nun durch eine Ableitung, die sich als zentral und immer wiederkehrend für die Hegemonietheorie erweisen wird:

Dies erklärt, warum sich der im Diskurs der zweiten Internationale aufzufindende Pseudo-Dualismus aus denselben Gründen in der Theorie der Hegemonie wiederholt. Beziehung (a) und Beziehung (b) können nicht begrifflich artikuliert werden, einfach deshalb, weil die letztere überhaupt keine positive begriffliche Spezifik besitzt und auf ein kontingent abweichendes Terrain der Beziehungen zwischen außerhalb seiner selbst konstituierten Agenten reduziert ist. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 84)

Gramsci wird hier also bezüglich des Moments der Offenheit weit überholt. Bei ihm war die „Revolution gegen das Kapital“ formell noch nicht eingeordnet in ein völlig kontingentes *Schema*. Die Philosophie der Praxis ging nicht in abstrakte Überlegungen über die (logischen) Konsequenzen für die Möglichkeit von Theorieproduktion überhaupt auf. Dafür war Gramsci tatsächlich im engeren Sinne viel zu „praktisch“ orientiert – ihm ging es um real existierende Organisationsfragen, mit denen sich die Linke seiner Zeit konfrontiert sah. Das Element der Kontingenz entstand auf diesem Weg als Nebenprodukt einer Philosophie *der Praxis*. Die Hegemonietheorie treibt den

Charakter der Unbestimmbarkeit, letztlich Beliebigkeit viel weiter voran. Laclau/Mouffe drehen den Spieß um und dekonstruieren eben jenen *Diskurs über* die Praxis, um zu ihren formalen Überlegungen zu kommen, wie Emanzipation (un-)möglich wäre.

Die Erläuterung der Positionierung im Themenfeld „Emanzipation“ findet sich pointiert im von Laclau alleine verfassten Buch *Emanzipation und Differenz* (Laclau, 2002). Sie soll trotz ihrer Sperrigkeit kurz präsentiert werden, da sie abgesehen von ihrem konkreten Inhalt als symptomatisch für die Denkart zu gelten hat, und die in Hegemonie und radikale Demokratie ausgearbeitete prodemokratische Argumentation und so letztlich auch die Rolle im Gramscianismus verständlicher macht.

Laclaus Überlegungen beginnen bei einer Erörterung der für ihn klassischen Emanzipationsdefinition „unseres politischen Imaginären“ (Laclau, 2002, S. 23). Er macht dabei sechs Dimensionen aus, die sich durchwegs widersprechen. Das wichtigste Widerspruchspaar, auf das er in Folge seine Kritik aufbaut, ist jenes der *dichotomischen Dimension* (a) und der *Dimension des Grundes* (b). Erstere besagt, dass zwischen Emanzipation und der ihr vorhergehenden sozialen Ordnung eine absolute Diskontinuität bestehen müsse (Laclau, 2002, S. 23); die zweite besteht im Wesentlichen in der Forderung, den „sozialen Grund“, die Basis der Gesellschaft im Prozess der Emanzipation aufzugreifen und zu überwinden (Laclau, 2002, S. 23f). Die anderen Dimensionen beziehen sich auf den Holismus, die Befreiung von entfremdeten Momenten, die Präexistenz einer Herrschaft ausübenden Entität und die Schaffung einer möglichst rationalen Ordnung, welche allesamt Eigenschaften des modernen Emanzipationsgedankens wären.

Die weitere Argumentationslinie (Laclau, 2002, S. 24ff) ist ungefähr jene:

Eine Spaltung in ein „Neues“ und „Altes“ (a) impliziert immer ein „Anderes“, Emanzipation ist nicht möglich ohne ein „von“. Wenn der Spalt zwischen alter und neuer Ordnung nun aber absolut sein soll, dann darf zwischen den beiden Polen kein Grund existieren, keine soziale Objektivität, ansonsten wäre das Andere jeweils Teil der Identität der einen Seiten. Gleichzeitig wird jedoch vorausgesetzt, dass ein (negativer) Grund in Gestalt der zu überwindenden Gesellschaft als Maßstab existent ist (b).

Emanzipation ist also entweder radikal, dann kann sie jedoch nicht auf der Basis eines (feststellbaren) sozialen Grund passieren und wäre demnach (als Akt) auch irrational; oder sie passiert in Bezug zu einer sozialen Objektivität und kann somit rational sein. Dann ist jedoch der Akt der Gründung kein radikaler, da ja ein gemeinsamer Link zwischen Altem und Neuem in dieser rational begründbaren Dimension des Grundes selbst manifestiert ist.

Der einzige Ausweg ist für ihn also die völlig leere ontologische Hypothese:

[...] daß die Formulierung widersprüchlicher Behauptungen eine logische Bedingung dafür ist, daß Gesellschaft als ganze nicht widersprüchlich ist.[.] (Laclau, 2002, S. 30)

Laclau durchschaut dabei zwar, dass es sich hierbei um nichts anderes als eine Neuformulierung einer *Dimension des Grundes* handelt, betont dabei aber deren rein hypothetische Setzung, um so die mit Hegel (in Gestalt der Dialektik) zu monierende logische Notwendigkeit einer solchen Setzung abzuwehren. Er kommt dann recht rasch zum Schluss, dass die ominösen Widersprüche (inhaltlich) schlicht gar nicht mehr verhandelt werden sollen, sondern als solches akzeptiert werden müssten. Seine zwei Auswege gestalten sich dementsprechend vage:

Der erste ist, daß es unmöglich ist, wenn der Begriff »Emanzipation« Bedeutung behalten soll, irgendeine seiner beiden inkompatiblen Seiten zurückzuweisen. Vielmehr müssen wir eine gegen die andere ausspielen[...]. Der zweite Aspekt ist, daß diese doppelte und widersprüchliche Erfordernis nicht bloß etwas ist, von dem wir ausgehen müssen, falls Emanzipation als relevanter politischer Begriff beibehalten werden soll [...]. Unsere Analyse hat uns zu der Schlußfolgerung geführt, daß es die kontradiktorischen Seiten selbst sind, die ihre wechselseitige Gegenwart und zugleich ihren wechselseitigen Ausschluß verlangen [...]. Daher haben wir es nicht einfach mit einer logischen Inkompatibilität zu tun, sondern vielmehr mit einer realen *Unentscheidbarkeit* zwischen den beiden Seiten. (Laclau, 2002, S. 31)

Diese Unentscheidbarkeit wird nun nicht nur für den Themenkreis Emanzipation geltend gemacht, sondern ist eigentlicher Modus, immer wiederkehrendes Muster der neuen Hegemonietheorie. Im Endeffekt lässt sich diese Denkweise auf ein Verfahren des Umgangs mit der Subjekt/Objekt-Problematik zurückführen:

Doch das verortet uns auf einem ganz anderen Terrain, in dem die eigentliche Möglichkeit der Subjekt/Objekt-Unterscheidung das simple Resultat der Unmöglichkeit ist, irgendeinen der beiden Terme zu konstituieren. (Laclau, 2002, S. 46)

Genau jene Unmöglichkeit, das „Einfrieren“ der Problematik in einer Verschiebung auf die bloße (diskursive) Form, stellt eine Analogie zu Althusser dar. So versucht beispielsweise auch die Überdeterminationstheorie<sup>281</sup> jegliches „Äußerliche“ konsequent und dabei völlig formal<sup>282</sup> los zu werden und endet ebenfalls bei einer Akzentuierung des Prozessualen, Leeren in der linguistischen Gestalt des übermäßig aufgeladenen Vehikels „Diskurs“. Allerdings ist die Logik der Kontingenz in der post-strukturalistischen Hegemonietheorie zweifellos markanter und pointierter

---

<sup>281</sup> Vgl. S. 31ff;

<sup>282</sup> Dass der eigene Formalismus, die eigene Methoden in derartigen Prozessen der Dekonstruktion ebenso untergraben werden – also eigentlich haltlos sind –, habe ich versucht zu argumentieren. Vgl. 3.2

ausformuliert. Auch der diskurstheoretische Ausweg – im Grunde auch wieder ein „substantieller Grund“ – ist bei Laclau dementsprechend differenzierter entwickelt und lässt die Verwirrung des parteimarkistischen Diskurses zu Gunsten einer klaren Benennung der Kategorien – Herrschaft und Emanzipation, Objekt und Subjekt, Universalismus und Partikularismus – hinter sich. Es sind nicht, wie bei Althusser, „wahre“ Residuen – „Wissenschaft“ oder „Sprache“ –, die gerettet werden. Bei Laclau findet sich eine viel ausgeklügeltere diskursive Umschiffung der Problematik, die manche Hintertür offen lässt:

Das Universelle ist Symbol einer abwesenden Fülle, während das Partikulare nur in der widersprüchlichen Bewegung existiert, gleichzeitig eine differenzielle Identität durchzusetzen und sie durch Einordnung in ein nicht-differenzielles Medium aufzuheben. (Laclau, 2002, S. 56)

Das universalistische Paradigma kann also als solches weiter gerettet werden, es werden bloß die Inhalte „flexibilisiert“:

Das Universelle besitzt – wie wir gesehen haben – keinen konkreten Inhalt für sich selbst [...], sondern ist der immer zurückweichende Horizont, der aus der Ausweitung einer unbegrenzten Kette äquivalenter Forderungen resultiert. (Laclau, 2002, S. 46)

Dies ist für den/die TheoretikerIn zweifellos vorteilhaft, denn dieser „zurückweichende Horizont“ lässt sich – wie schon Gramscis Strategismus – beliebig füllen. Die Frage nach der *Art* dieser Füllung stellt sich unvermindert.

Diese Weiterentwicklung fand freilich nicht im leeren Raum statt, sondern folgt selbst einer gewissen inhaltlichen – durchaus von emanzipativen Gedanken angetriebenen – Tradition, wenn es auch keinen expliziten gemeinsamen Nenner gibt. Zu beachten ist die teilweise schulbildende Entwicklung zwischen „strukturalistischem Althusser“ und „poststrukturalistischer“ Hegemonietheorie. Insbesondere erwähnenswert sind die „Cultural Studies“, welche Bindeglied nicht nur zwischen dem strukturalen Marxismus und dem Postmarxismus waren, sondern viel weitergehend die gesamten Geisteswissenschaften prägten. Sie wurden maßgeblich von Stuart Hall beeinflusst, der im Umfeld des *New Left Review* unter Perry Anderson direkt und früher als andere mit der französischen Tradition des Strukturalismus bzw. des strukturalen Marxismus in Kontakt kam und Elemente dieses Denkens aufgriff. (Marchart, 2008, S. 67ff) Der „harte“ Diskurs Gramscis, welcher – trotzdem er relativ zum herrschenden Zeitgeist eine deutliche Verschiebung hin zu kulturell-politischen Aspekten darstellte – nicht nur seine Metaphern der Machtpolitik und dem Kriegswesen entlehnte, erhielt so selbst einen „cultural turn“ (Marchart, 2008, S. 17). Die subtilen Verschiebungen gegenüber Gramsci können hier nicht weiter verfolgt werden – was jedoch bleibt, ist der Politizismus/Voluntarismus, der – quasi konjunkturell dem Zeitgeist des endenden

Fordismus entsprechend – eine Weiterführung dessen ist, was bereits der heterodoxen Theorie Gramscis zu entnehmen ist:

Für Gramsci sind politische Subjekte strenggenommen keine Klassen, sondern komplexe „Kollektivwillen“; entsprechend haben die ideologischen Elemente, die durch eine hegemoniale Klasse artikuliert werden, keine notwendige Klassenzugehörigkeit. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 103)

Die Idee des Kollektivwillens bleibt es also, die Laclau/Mouffe mit Gramsci teilen; in ihm geht die Vorstellung der Hegemonie notwendig auf.

An dieser Stelle endet folgelogisch auch die umfassende Dekonstruktion der Kategorien. Der Raum des Politischen selbst, die Denkweise innerhalb der modernen politischen Form (die mangels ontologischer Fundierung nicht erkannt werden kann und deshalb in ihrer mangelnden geschichtlich-gesellschaftlichen Kontextualisierung implizit sogar noch zeitlos erscheint) wird nicht angetastet. Wir haben es hier allerdings mit einer Notwendigkeit zu tun, denn eine Theorie, die nicht kritisch-emanzipative Theorie mit der Ziel der ganzen Gesellschaft ist, und sich überdies qua diskursiver *epistemic fallacy* sukzessive aller „Äußerlichkeiten“ entledigt, bedarf zumindest eines letzten Ankers, an dem der Emanzipationsgedanke festgemacht werden kann. Dies ist die plurale Demokratie, die als diskursiver Garant für die Möglichkeit der hegemonialen Verschiebung gegen „Herrschaftsverhältnisse“ gilt (wie wenig diese auch verortet werden):

Unsere These ist, daß erst ab dem Moment, als der demokratische Diskurs in der Lage war, die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren, die Bedingungen der Möglichkeit des Kampfes gegen die verschiedenen Typen von Ungleichheit existierten. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 195)

Demokratie wird dabei zwar nicht „essentialistisch“, also inhaltlich-aufklärerisch affirmiert, sondern bloß als Knotenpunkt bzw., mit Lacan, „Stepp-Punkt“ (Laclau & Mouffe, 2006, S. 150) betrachtet, in dem sich die unauflösbaren sozialen Antagonismen in Gestalt „leerer“ Äquivalenzverhältnisse als Möglichkeit des Äußerlichen auflösen ließen (Laclau & Mouffe, 2006, S. 168ff). Es geht also vordergründig gar nicht um die demokratischen Inhalte selbst.

Trotzdem wird letztlich der demokratische Gedanke unkritisch übernommen.

Dies lässt sich auf einer Metaebene – mittels immanenter Kritik auf dem Terrain des Postmarxismus, und somit mit den Waffen der Dekonstruktion selbst – insofern argumentieren, als die Tatsache der positiven diskursiven Äußerung im Demokratiediskurs, der ja vermeintlich die Möglichkeit leerer Äquivalenzverhältnisse schafft, die *Kategorie* des leeren Äquivalenzverhältnisses reproduziert, und somit den Antagonismus bloß neu erscheinen lässt: nämlich im Diskurs *über* diese Kategorie und dem ihm innewohnenden Differenzen.

Dies sind freilich Gedankenkonstruktionen, die wohl nicht umsonst befremdlich erscheinen. Sie durchziehen jedoch in ähnlicher Form – hier an Hand der vielleicht etwas schneidigeren Kategorie „Freiheit“ – die gesamten Überlegungen.

This confronts us with the following paradox: that which limits freedom – i.e. power – is also what makes freedom possible. [...] In deciding within an undecidable terrain, I am exercising a power which is, however, the very condition of my freedom. This power presupposes – as all power – the repression of possibilities which are not actualized. This repression is, at the same time, the exercise of my power and the exercise of my freedom. This means that a totally free society – from which power would have been eliminated – and one which would be entirely unfree are equivalent concepts. (Laclau, 1996, S. 52)

Das „diskursive Spiel“ hängt an den Begriffen alleine, treibt sie auf die Spitze, um dann zu vermeintlich radikalen Aporien zu gelangen. Dass die *Begriffe* „Freiheit“ und „Macht“ – wie letztlich die meisten politischen Kategorien – definitivisch vage, und deshalb stark kontextgebunden sind, somit auch philosophische Gedankenexperimente ad nihilem ermöglichen, wird hier ausgenutzt, um die Notwendigkeit einer Logik der Kontingenz als einzigen Ausweg darzustellen. Demgegenüber steht die komplexe tatsächliche Realität des herrschenden warenproduzierenden Patriarchats, die sehr „substantiell“ wirkt und beständig Herrschaftsmomente (re-)produziert, die nicht alleine diskursanalytisch fassbar sind, sondern eine ontologische Basis des Sozialen voraussetzen.

Ohne dialektischer Aufhebung, deren soziale wie kategorische Abstufung ihre Fundierung in der Gesellschaft findet, erscheint der Endpunkt, den Laclau/Mouffe dem Spiel setzten, also letztlich willkürlich – wieso gerade die liberale Ideologie potentielle Trägerin der Emanzipation sein kann, weitergehend, warum Ideale wie Gleichheit bzw. der Kampf gegen Ungleichheit (Laclau & Mouffe, 2006, S. 218) überhaupt weiter aktuell sind, kann die Theorie nicht schlüssig erklären. Die Fixierung auf den Orkus plural-demokratischer Ideen macht sie allerdings nicht nur in gewisser Weise „zahn“ gegenüber den modernen westlichen Herrschaftskontexten, die ebendies fordern, sondern auch besonders anfällig bzw. anschlussfähig für liberale Ideologien. Beispielsweise führt die Relevanz der Debatte über die Zivilgesellschaft<sup>283</sup> – aus Sicht der kritisch-dialektischen Perspektive die ausgebildetste, und deshalb am stärksten zu kritisierende Gestalt der monadisierenden und gleichzeitig vereinheitlichenden Politikform und ihrer kulturellen Masseninstitutionen –, aber vielmehr noch die eklatante „Substanzlosigkeit“ des gesamten Denkmodus auf libe-

---

<sup>283</sup> Vgl. etwa (Buttigieg, 1994)

ralem Terrain zu einer unbemerkten Annäherung an die eigentlich angegriffenen herrschenden ideologischen Komplexe:

Die Aufgabe der Linken kann deshalb nicht darin liegen, auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten, sondern hat sie im Gegenteil in die Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 219)

Das Ziel sind also explizit nicht mehr der Sozialismus oder kommunistische Verhältnisse, sondern die umfassende Demokratie, da sie allein, als historische Singularität, eine Welt der leeren Äquivalenzketten ermöglicht.

Aber der Sozialismus ist einer der Bestandteile eines Projekts für radikale Demokratie, nicht umgekehrt. (Laclau & Mouffe, 2006, S. 221)

Hier schließt sich der Kreis zur dogmatischen Setzung des positiven „Grundes“ Demokratie; die liberale Ideologie, die bereits bei Marx zentraler Punkt der Kritik (der Politischen Ökonomie) war, wird affirmiert oder wenigstens übermäßig unkritisch übernommen.

Summa summarum verwundert es dann auch kaum noch, dass Laclau sich weniger mit (neo-) marxistischer Theoriebildung im engeren Sinn beschäftigt, aber dafür beispielsweise dem pragmatischen Liberalismus eines Richard Rorty annähert:

This points to the general line of the objections that I want to put to Rorty. These objections have nothing to do with this basic pragmatistic outlook – a terrain in which I do not find myself too far from him – but rather with his unilateralization of the results of that pragmatism. To put it bluntly: I think that if he wants to ground on pragmatist premises the concrete politics that he advocates, something intermediate is missing. (Laclau, 1996, S. 61)

Die wesentlich identen Modelle der Dekonstruktion und des Pragmatismus Rortys hebt Laclau deutlich hervor. Der Dissens liegt also bei der Füllung des „leeren Signifikanten“ im Sinne eines radikal-demokratischen Hegemonieprojekts.

Die hier präsentierte *Theorie mit Gramsci* lässt sich in ihrer doppelten Bestimmung zusammenfassen: Sie wendet poststrukturalistische Denkelemente auf Gramscis Gedanken an, und schöpft gleichzeitig aus der gramscianischen Tradition, um der postmodernen Kontingenzphilosophie eine hegemonietheoretische Note zu geben. Es ist aber gerade die – wenn auch nicht ungebrochene oder lineare – wissenschaftstheoretische Kontinuität, die es ermöglicht, von Gramsci aus einen Faden hin zum Poststrukturalismus zu spinnen. Diese Kontinuität, jene im neoorthodoxen Marxismus, ist es, die hervorgehoben werden soll.

Mit dem Post-Operatismus reiht sich schließlich auch die letzte untersuchte Tendenz in diese

Entwicklung ein. Der Übergang ist – trotz differenter inhaltlich-politischer Standpunkte – ein passender, denn auch der Post-Operaismus nährt sich von poststrukturalistischen Gedanken.

### **3.5.4 Post-Operaismus**

Mit dem Post-Operaismus behandle ich als letzte Tendenz eine Denkweise, die einige symptomatische Eigenschaften der neoorthodoxen Strömung auf die Spitze treibt, dabei aber gleichzeitig auch die Widersprüchlichkeiten am deutlichsten artikuliert. Insbesondere die Fehlleistung, produktiv mit der Subjekt-Objekt-Problematik umzugehen, wird durch die zutiefst inhärente Untrennbarkeit von Praxis und Theorie im Post-Operaismus archetypisch hervor gestrichen. Trotz der von den anderen beiden Theorien erneut sehr unterschiedlichen Herkunft und Genese der Konzepte lassen sich hier die wissenschaftstheoretischen Gemeinsamkeiten und Einschränkungen noch einmal gut beispielhaft herausstreichen.

#### **3.5.4.1 Widerspruchsbearbeitung im Fordismus – der Operaismus**

Der Operaismus<sup>284</sup> ist noch viel mehr als die beiden untersuchten Strömungen Produkt einer historischen Konstellation, einer auf AkteurInnen und Praxis zentrierten Entwicklung innerhalb der ArbeiterInnenbewegung. Während Gramsci seine Ideen noch in der abstrakten Form einer *Philosophie der Praxis* fasste, ist für den Operaismus die absolute Unmittelbarkeit und die direkte Vermengung mit dem Leben der ArbeiterInnen von zentraler Bedeutung.

Der Entstehungskontext dieser sehr charakteristisch „italienischen“ Theorie (Birkner & Foltin, 2006, S. 11) kann auf zwei Kausalzusammenhänge zurückgeführt werden.

Zum einen war es die politische Situation im Italien der Nachkriegszeit, die zu einer eigenen Art der Radikalisierung führte. Während die ArbeiterInnenschaft gestärkt aus dem zweiten Weltkrieg hervorging und nach dem Ende des Faschismus generell ein „linksaffines“, in vieler Hinsicht sogar revolutionäres Klima vorherrschte, verwirklichte die PCI unter ihrem Parteiführer Palmiro Togliatti ein Programm, das vor allem auf die Etablierung in der repräsentativen Politik abzielte und die Sicherung des wirtschaftlichen Aufschwungs der *Nation* Italien vor die Interessen der ArbeiterInnen in den Fabriken stellte (Wright, 2005, S. 16ff). Hinter diesen Zweck traten die „konkre-

---

<sup>284</sup> Ich beziehe mich in dieser Darstellung nur auf das Werk Steve Wrights über die Theoriegeschichte des Operaismus (Wright, 2005) sowie auf das Einführungsbuch in den Post-Operaismus von Martin Birkner und Robert Foltin (Birkner & Foltin, 2006). Diese Beschränkung hat zweierlei Gründe. Einerseits ist es für die Darstellung des kontemporären Post-Operaismus nicht notwendig, die gesamte (Kampf-)Geschichte des Operaismus nachzuzeichnen, umso mehr als dies quellenteknisch nicht sehr einfach ist, da vergriffene Werke und vor allem Zeitschriften die dominante Publikationsform waren. Andererseits ist die Geschichte des Operaismus maßgeblich auch eine der sehr konkreten Ereignisse bzw. der Reaktionen auf diese. Die (wissenschaftstheoretische) Relevanz dieser Form der Theorie ist allerdings nur innerhalb des (post-)operaistischen Lagers selbst derartig groß, aus einer wert-enspaltungskritischen Perspektive der gesellschaftlichen Metaebene und der damit einhergehenden epistemologischen Selbstkritik interessiert diese Ereignisgeschichte kaum.

ten Klassenkämpfe“ – der Streit um die Arbeitsbedingungen – wie auch die Selbstbestimmungsrechte der ArbeiterInnen zurück. (Wright, 2005, S. 19ff)

Andererseits ist auch die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklungsphase von Bedeutung. Im Zuge der weiter fortschreitenden „Fordisierung“ der Gesellschaft wurde – vor allem in Norditalien – der Alltag in der Fabrik zur Normalität für breite Schichten der Gesellschaft. Das „Wirtschaftswunder“ zog dabei insbesondere auch Menschen aus dem semi-feudalen Mezzogiorno an, die sehr radikal und rasch – auf einer soziologisch-empirischen Ebene quasi unter Auslassung einer veritablen „formellen Subsumption unter das Kapital“ – vollständig in einen industriellen Kapitalismus integriert wurden. (Wright, 2005, S. 20, 57f)

In dieser Konstellation manifestierte sich der Wunsch nach Veränderung zuerst auf der intellektuellen Ebene. Einige Intellektuelle, von denen der ehemalige PSI (Sozialistische Partei Italiens)-Kader Raniero Pazieri und Mario Tronti aus der PCI die später bekanntesten sind (Wright, 2005, S. 30), gründeten die *Quaderni Rossi* (Roten Hefte) als Organ eines „dissidenten Marxismus“ (Wright, 2005, S. 31). Von Anfang an spielte dabei die ganz unmittelbare Situation des (fordistischen) ArbeiterInnenklasse eine große Rolle; neben den berühmten „Arbeiteruntersuchungen“ (*coricerca*), einer Art proletarischen teilnehmenden Beobachtung, rückte vor allem eine Neukonzeptualisierung des Marxismus in den Vordergrund – die disziplinierende und unterdrückende Rolle der Produktivkraftentwicklung wurde als Anstoß für eine unmittelbare Kritik dieser Bedingungen in theoretischer Form genommen (Birkner & Foltin, 2006, S. 18f). Dabei wurde aus dem ursprünglich beschränkten Forschungsprogramm mehr und mehr ein Theorie-Praxis-Komplex, der sich auch einer Relektüre des *Kapitals* und einer daraus folgenden neuen Zielsetzung revolutionärer Politik widmete. Dabei war insbesondere der szientistisch-empiristische, anti-hegelianische und „technische“<sup>285</sup> Marxismus Galvano Della Volpe Quelle der Inspiration: seine Umdeutung der Kritik der Politischen Ökonomie hin zu einer empirischen Wissenschaft in direktem Anschluss an Hume<sup>286</sup> inspirierte den Operaismus. Tronti meinte im Anschluss an Della Volpe etwa:

---

<sup>285</sup> Die Überbewertung von technischen Argumenten im eigentlichen Sinn äußert sich z.B. in der zentralen Rolle, welche die Beschaffenheit des Kapitalismus als „Maschinenwelt“ einnimmt. (Birkner & Foltin, 2006, S. 17f) Diese findet sich in der postoperaistischen Rezeption Guattaris/Deleuzes wieder (vgl. 3.5.4.3) und manifestiert sich nicht zu letzt auch darin, dass die Exegese eines Bruchstücks der *Grundrisse*, des sogenannten „Maschinenfragments“ (Marx, MEW 42, S. 590-605), ein zentrales Unternehmen des Post-Operaismus ist – insbesondere, da sich hier einmal der Begriff des „general intellect“ findet (vgl. S. 218). Die Rolle der Maschinerie, mithin die technisch-soziologische Schlagseite des (Post-)Operaismus, ist bereits Hinweis auf die oberflächliche, auf rein phänomenologische Aspekte beschränkte Ausgangsposition der Theoriebildung.

<sup>286</sup> Vgl. (Merker, 1973, S. 10ff); (Della Volpe, 1980)

Immer wenn man vom Kapitalismus ausgeht, landet man beim Kapital und umgekehrt: Man kann nicht von der Methode im Kapital sprechen, ohne von dieser Methode zur Analyse des Kapitalismus überzugehen. (Asor Rosa, 1975, S. 1640) zit. n. (Wright, 2005, S. 39)

Die frühen Operaist(In)en ergänzten diese Wissenschaftsphilosophie jedoch um eine proletarische Standpunktlogik – demnach wäre die Analyse nur aus dem Kampf des Proletariats ableitbar. Hierfür wurde in Folge sogar Lukács herangezogen, der ja bekanntlich in seiner Entfremdungstheorie dem Proletariat ebenso unmittelbar und rechtbar eines Begründungszusammenhangs die privilegierte Erkenntnisposition zuwies. (Wright, 2005, S. 49)

Der Massenarbeiter und seine Organisation (Birkner & Foltin, 2006, S. 19) wurden gleichermaßen zum Subjekt und Erkenntnisgegenstand der Theorie. Einen weiteren Schub für die Theorie brachte nicht nur die theoretische Radikalisierung in Form der Neugründung der Zeitschrift *Classe Operaia* unter der Regie von Tronti und nun auch bereits Antonio Negri (Wright, 2005, S. 75ff); von immanenter Bedeutung für eine derart analytische wie vom Forschungsschwerpunkt eng umgrenzte Theorie sollte die beginnende Krise des Fordismus Ende der 1960er Jahre werden. Der normalisierte Fabrikalltag, eigentlich Kritikpunkt des Operaismus, geriet langsam selbst in Gefahr, und äußerte sich auch in den kulturellen und Subjekt-bezogenen Verschiebungen seit dem „langen 1968“ (Kastner & Mayer, 2008). Die ArbeiterInnen sahen sich in dieser Situation existentiell bedroht und radikalisierten ihre Kampfformen erneut. Diese wird vom (Post-)Operaismus freilich bereits als Eigenleistung der sozialen Bewegungen wahrgenommen (Birkner & Foltin, 2006, S. 28), denn Krisen werden bloß als „Klassenkampf von Oben“ betrachtet (Birkner & Foltin, 2006, S. 80), als Reaktion „des Kapitals“ auf die Kämpfe der ArbeiterInnenklasse verstanden. Im vitalistischen Schema des Kampfes der „lebendigen Arbeit“ (ArbeiterInnen) gegen die „tote Arbeit“ (Maschinerie und Fabrik) interessierte die „Klassenzusammensetzung“ (Birkner & Foltin, 2006, S. 29ff), nicht die Wertzusammensetzung des Kapitals (Marx, MEW 23, S. 640ff), der „gesellschaftliche Arbeiter“ (Birkner & Foltin, 2006, S. 35ff), und nicht die Arbeitsgesellschaft. Die umfassenden Untersuchungen, Interpretationen und Analysen im Kontext der Verschiebungen proletarischer (politischer) Praxis stellen also nicht nur einen Kernbereich der operaistischen „Theorie“ dar, sondern sind eigentlich beinahe ihr einziger Fokus. Die klassenfixierte Standpunktlogik vermischte sich jedoch – anders als z.B. in der „Klassenwissenschaft“ Althusers – direkt mit kämpferischen Momenten aus der Basis:

Die Zeit der Systematisierung, der Wiederholung und der gewählten Einfachheit der systematischen Diskurse ist endgültig vorbei: eine rigorose einseitige Klassenlogik, engagierter Mut von unserer Seite und kühle Ironie gegenüber den anderen ist wieder notwendig. (Tronti, 2002, S. 90) zit. n. (Wright, 2005, S. 95)

Noch treffender gehen die (wissenschaftstheoretische) Position, das Forschungsinteresse und gleichzeitig die Eingeschränktheit des Blickwinkels aus diesem berühmt gewordenen Zitat Trontis hervor:

[Man kann] nicht verstehen, was die Arbeiterklasse *ist*, wenn man nicht sieht, *wie sie kämpft*.

[Herv. i. Orig.] (Tronti, 1974, S. 164)

Sinngemäß nahm die Systematisierung und später immer mehr auch „marxistische“ Deutung der Arbeitskämpfe den wichtigsten Stellenwert im Operaismus ein.

Das Problem war jedoch, dass der Operaismus just in jener historischen Phase auf theoretische und organisatorische Höhen kam, als der „fordistische Massenarbeiter“ bereits in seiner hegemonialen gesellschaftlichen Präsenz gefährdet war – denn gerade in der Zeit um 1970, die gezeichnet war von Umbrüchen und dem Stocken des fordistischen „Wirtschaftswunders“, wurde die stereotype „Kasernierung“ in einer abgeschlossenen Welt der Fabriken immer mehr zur Vergangenheit. (Birkner & Foltin, 2006, S. 32f) Dem Operaismus ging also sein zentrales Subjekt verloren. Dies hatte einerseits relativ rasch den Abstieg des klassischen Operaismus als Bewegung in und aus den Fabriken zur Folge, was dazu führte, dass verzweifelt nach neuen Knotenpunkten des Widerstands gesucht wurde. Die Universitäten, besetzten Häuser und die entstehenden libertär-autonomen Strukturen konnten die intrinsisch klassenfixierte Theorie jedoch letztlich nicht retten (Wright, 2005, S. 212), und so versank sie mit dem Ende der 1970er als Theorie-Praxis-Komplex einer *operaistischen Bewegung* in die Orientierungs- und Bedeutungslosigkeit. (Wright, 2005, S. 226ff)

Andererseits wollten sich die „organischen Intellektuellen“ der Bewegung, allen voran Antonio Negri, nicht mit jenem jähen Ende zufrieden geben und versuchten sich in einer theoretischen Fortbildung des Operaismus. Dabei spielte insbesondere das Theorem des „gesellschaftlichen Arbeiters“, der als Subjekt der Kämpfe (und der Theorie) den Massenarbeiter beerben sollte, eine gewichtige Rolle. Unter vager Berufung auf das „Maschinenfragment“ aus den Marxschen *Grundrissen*, in dem die Rede vom „General Intellect“ ist (Marx, MEW 42, S. 602f), wird versucht die Diffusion des Massenarbeiters<sup>287</sup> (bzw. dessen Kämpfe) in die Gesellschaft zu erklären.

---

<sup>287</sup> Der Androzentrismus des klassischen Operaismus muss eigentlich nicht hervorgehoben werden, er entspricht schließlich der Normalität marxistisch-arbeiterInnenbewegter Theoriebildung dieser Zeit. Dass Birkner/Foltin dies trotzdem tun und anschließend die feministische Revolte gegen diese (und viele weitere) Zustände in einem Atemzug mit der Geschichte der operaistischen Kämpfe nennen (Birkner & Foltin, 2006, S. 35ff), ist dementsprechend mehr als fragwürdig. Denn obwohl die Autoren klar einen Bruch hervorheben, reihen sie implizit letztlich dennoch alles in ein gemeinsames Kontinuum der Kämpfe ein, die irgendwie (spätestens in der Multitude) wieder zusammenfinden. Demgegenüber wäre die Frauenbewegung als sich unabhängig von der ArbeiterInnenbewegung entwickelnde zu theoretisieren; die gemeinsame Aufhebung der Widersprüche zwischen beiden wird nicht *per se*, in den „neuen Kämpfen“

Negris umstrittenster Beitrag zur Untersuchung der Klassenzusammensetzung war die Hypothese von einem neuen, quer durch die Gesellschaft verstreuten Proletariat sowohl in der Produktions- als auch in der Reproduktionssphäre, eines >gesellschaftlichen Arbeiters<, neben dem der Massenarbeiter des fordistischen Fließbandes wie ein armseliger Prototyp wirkte. (Wright, 2005, S. 165)

Von dieser Ausgangsfragestellung einer Verbreiterung der „Arbeiterperspektive“ entwickelte sich Negri immer weiter weg, nicht nur von Marx, sondern auch von vielen seiner MitstreiterInnen. (Wright, 2005, S. 185f) Aus dieser Phase<sup>288</sup> in den späten 1970ern und frühen 1980ern stammt auch seine anschließend ausgebaute These einer „Krise des Wertgesetzes“ – in dieser rein politischen Marx-Rezeption wäre das Wertgesetz demnach mit dem sich vergesellschaftenden Kapitalismus immer mehr zu einem bloßen Machtverhältnis geworden und somit (für die politischen Kämpfe) nur noch insofern relevant, als sich eine „gesellschaftliche Gegenmacht“ bilden müsste. (Wright, 2005, S. 170) Tatsächlich würde das Proletariat von sich aus seine „Selbstverwertung“ betreiben, wäre also der tatsächliche Agent der Verwertung im Sinne einer konstituierenden Macht<sup>289</sup> (Birkner & Foltin, 2006, S. 46ff) – jegliche andere Theoretisierung würde die „Arbeiterautonomie“ objektivistisch einschränken. Dieser krude Reduktionismus kommt aus Sicht einer nur irgendwie konsistenten Lektüre der Kritik der Politischen Ökonomie natürlich quasi einer Absage an das Konzept Kapitalismus überhaupt gleich.

Die theoretische Weiterentwicklung des an jenem Punkt angelangten (und auf wenige Vordenker(Innen) reduzierten) Operaismus kann demgemäß als ein „Füllen der Lücken“, wissenschaftstheoretisch formuliert als die Suche einer (ansatzweisen) ontologischen Fundierung, verstanden werden. Und hier schöpfte Negri vor allem aus dem Fundus postmoderner Entwicklungen.

#### **3.5.4.2 Weiterführung in postmodernen Zeiten: *Empire & Multitude***

Nachdem der Operaismus in Italien zum Erliegen gekommen war und ein großer Teil der verbliebenen AktivistInnen – darunter auch Negri – kriminalisiert wurde (Birkner & Foltin, 2006, S. 41f), entwickelte sich die Theorie des Operaismus im Exil in Frankreich weiter. Dabei spielte – wie der Name *Post-Operaismus* schon verrät – der Einschlag der „französischen Philosophie“, des Poststrukturalismus, eine große Rolle. Diese Entwicklung soll vorerst nicht theoriegeschichtlich nachvollzogen werden, denn dies würde den Status-Quo der neomarxistischen Essenz des Post-

---

möglich, sondern könnte nur im *spezifischen* Fall der Kämpfe einer Aufhebungsbewegung auf der Basis der Kritik des modernen warenproduzierenden Patriarchats als solchem in Sichtweite gelangen.

<sup>288</sup> Eine ausführlichere Darstellung jener Theorie des gesellschaftlichen Arbeiters, die bereits weit weg von Marx, aber noch nicht angereichert mit poststrukturalistischen Versatzstücken ist findet, sich in *The Politics of Subversion* (Negri, 2005, S. 75ff).

<sup>289</sup> Dieser Begriff ist vor allem in der späteren Debatte von Relevanz. Vgl. 3.5.4.2

Operaismus verdunkeln. Es macht mehr Sinn, zuerst bei den Veränderungen gegenüber den ursprünglichen Ansätzen zu beginnen, um das nicht einfach gefasste und sehr eklektizistische Werk des kontemporären Post-Operaismus verstehen und kritisieren zu können. Nach einer Darstellung der eigentlichen Theorien wird die tatsächliche wissenschaftstheoretische Kritik und Einschätzung im Lichte des Kritischen Realismus im letzten Kapitel erfolgen.

Einen guten Einstieg in die poststrukturalistische Umgestaltung liefert ein kurzer Essay Negris aus dem Jahr 1986, also kurz bevor er eine umfassende wissenschaftstheoretische wie auch diskursiv-methodische Wendung durchmachte. Im Wesentlichen bringt er dabei den Prozess der realen Subsumption – für ihn eine Angelegenheit der Flexibilisierung, des „gesellschaftlichen Arbeiters“ und gleichzeitig der historische Bruch hin zu einer neuen Ordnung (später: dem Empire) – in Zusammenhang mit dem Postmodernismus (Negri, 2005, S. 204). Er kritisiert zwar noch dessen Eklektizismus (den er selbst später übernehmen sollte), hebt aber die deskriptive Stärke dieser Art zu denken hervor (Negri, 2005, S. 202). Insbesondere die Krise (des Massenarbeiters) beschreibe er gut:

Postmodernism is a world made up of an infinity of atoms that contingently form an existence (and they could equally well destroy it); it is a symbolic, imaginary and simulated order: but as there is no reality with which it can be compared, it itself is reality. (Negri, 2005, S. 203)

Soweit könnte eine (wohlwollende) kritische Anerkennung der Postmoderne als ideologischer Ausdruck der postfordistischen Realität durchaus noch gehen. Doch Negri sieht die postmoderne Philosophie nicht bloß negativ-situiert, als ideologischer Reflex – er will eigentlich nicht materiell über ihre Aporien hinausgehen. Er spricht dem rein symbolischen Zustand vielmehr positive Wirksamkeiten zu, die über einfache Ideologie weit hinausgehen und folglich die postmoderne Theorie unkritisiert als Anknüpfungspunkt erscheinen lassen.

The project is ambiguous, but it seems to me that the theorists of postmodernism have posed certain conditions, starting from which it is possible to construct the concept of new collective subjectivities. [...] In postmodernism the subject is thus, by definition, completely mobile and flexible. [...] The real paradox is that the more mobile and flexible the human quality is, and the more abstract the productive capacity is, the more collective the world and the subject are. (Negri, 2005, S. 206f)

Der grundlegende Antagonismus zwischen Kapital und ArbeiterInnen, der Negri immer beschäftigte, wird damit nicht überwunden, sondern in der Form der postmodernen Flexibilität aufgelöst, um irgendwie trotzdem weiter zu existieren. Das kollektive Subjekt der Befreiung existiert hier immer schon immanent, ja kommt gerade in der postfordistischen Auflösung des Kapitalismus, die von der realen Subsumption unter das Kapital geprägt ist, zu Tage. (Negri, 2005, S.

204f) Von Vorteil ist die postmoderne Flexibilität auch deshalb, da sie viel breiteren Spielraum für die Setzung neuer Subjekte der Emanzipation lässt. Diese Problemstellung ist es offensichtlich auch, die Negri in die Postmoderne führt: Er sucht nach einem Weg, seinem (der kapitalistischen Realmetaphysik immer schon absolut immanenten) kämpfenden Subjekt neues Leben einzuhauchen.

Entgegen der Darstellungsweise im bekanntesten Werk *Empire* (Hardt & Negri, 2001), wo zuerst die politische Weltordnung, eine Genealogie der Herrschaft und schließlich die Produktionsmodi im Programm des Inhaltsverzeichnisses stehen, sollte also eigentlich die Multitude an erster Stelle jeglicher Darstellung stehen, denn sie ist (Nicht-)Substanz<sup>290</sup> jeglicher Kausalität.

### Empire

Der Anfang ist jedoch wohl „sachlicher“, da er das „harte“ Gebiet der internationalen Politik tangiert. Es wird also die recht eingeschränkte räumlich-soziale Perspektive des ursprünglichen Operismus gegen den Anspruch einer umfassenden Erklärung der Weltpolitik gestellt. Dies ist jedoch tatsächlich bloßer Einstieg, denn entgegen tatsächlicher machtpolitischer Überlegungen auf diesem Terrain, wie sie z.B. der Neogramscianismus vertritt, wird mit dem Urteil der Krise des westfälischen Systems (Hardt & Negri, 2004, S. 4) recht schnell die neue Weltordnung, das Empire, vorgestellt. Aus der „Überdeterminierung“<sup>291</sup> des kolonialen/imperialen Systems würde demnach ein System entstehen, das politische und ökonomische Macht in sich vereint (Hardt & Negri, 2004, S. 9). Diese Einheit von Politik/Ökonomie ist für Hardt/Negri offensichtlich nicht bereits in der Kritik der Politischen Ökonomie angelegt, sondern entpuppt sich erst in dieser neuen, wesentlich politisch-juridischen Instanz. Das Imperium würde sich nach dieser Definition vom „normalen“ zwischenstaatlichen Zustand durch uneingeschränkte Souveränität unterscheiden und dabei einerseits einen grenzenlosen Raum (seines) universellen Rechts produzieren, andererseits die historische Zeit zum Stillstand bringen. (Hardt & Negri, 2004, S. 10f) Die Analogien zu Fukuyamas berühmtem „Ende der Geschichte“ (Fukuyama, 1992) scheinen auf dieser Ebene augenfällig zu sein.

Hardt/Negri wollen jedoch keine „absolute“ oder gar affirmative Geschichtsteleologie schaffen, sondern den Übergang ins Empire mit Marx argumentieren. In einer durchaus interessanten, wenn auch letztlich bodenlosen<sup>292</sup> Vermengung des Foucaultschen Theorems eines Übergangs von der Disziplinargesellschaft zur Kontrollgesellschaft mit der bereits entwickelten Vorstellung

---

<sup>290</sup> Die spinozistische Bedeutung dieser Tatsache wird im nächsten Kapitel nochmals erläutert.

<sup>291</sup> Die direkten Bezüge auf Althusser sind nicht nur an dieser Stelle bemerkbar. Vgl. 3.5.4.3

<sup>292</sup> Es fehlt hier – wie durchgängig in der Argumentation – die ontologische Begründung; die Frage nach den kausalen Mechanismen wird nicht einmal richtig aufgeworfen.

vom „gesellschaftlichen Arbeiter“ und der „reellen Subsumption unter das Kapital“ wird beschrieben, in welcher Weise diese Veränderung stattfand. (Hardt & Negri, 2004, S. 22ff) Die postmoderne biopolitische Produktion würde sich demnach insofern radikal von der modernen Produktion unterscheiden, als nun nicht mehr die „Basis“ vom „Überbau“ getrennt wäre, sondern das Leben ganz unmittelbar unter der Herrschaft des Empire produziert würde. (Hardt & Negri, 2004, S. 27) Dies wird vor allem durch eine Tatsache begründet:

The central role previously occupied by the labor power of mass factory workers in the production of surplus value is today increasingly filled by intellectual, immaterial, and communicative labor power. (Hardt & Negri, 2004, S. 29)

Der rudimentäre Gedanke des „General Intellect“ wird recht umfassend ausgedehnt zu einer Analyse der gesamten modernen Gesellschaft. Was in der kritisch-dialektischen Tradition immer schon zentrales Thema der Kapitalismuskritik war, ist für die postoperaistische Interpretation erst im Empire, und hier als kategoriale Differenz zu allem davor gewesenen, vorzufinden.

The great industrial and financial powers thus produce not only commodities but also subjectivities. They produce agentic subjectivities within the biopolitical context: they produce needs, social relations, bodies and minds – which is to say, they produce producers. (Hardt & Negri, 2004, S. 32)

Hier findet die „harte“ Kategorie des produzierenden Akteurs also zu zahlreichen „weichen“ sozialen Aspekten, die bisher nicht berücksichtigt werden konnten. Letztere werden allerdings weniger erklärt, sondern eher *implizit* ontologisch vorausgesetzt und dann in einer möglichen Verknüpfung<sup>293</sup> *interpretiert*. Die „internationalen Korporationen“ – zentraler Angriffspunkt der neuen „globalisierungskritischen Bewegung“ – spielen in diesem Zusammenhang eine passende Rolle als vermittelnde Akteurinnen: sie ermöglichten die transnationale und kulturell-symbolische Kommunikation im Empire und trügen so zu dessen (informell machtförmiger) Organisation bei. Dieser eigentümliche „materialistische cultural turn“, der bereits in der Leere, die vom „Ende des Wertgesetzes“ produziert wurde, angelegt ist, ersetzt in postmoderner Manier die Überlegungen über die Gesetze der kapitalistischen Produktion. Produktion als fundamentale *Ausgangskategorie* bleibt dabei jedoch immer erhalten. Wie und woher sich dies begründen lässt, bleibt offen.

Stattdessen wird die Herrschaftsfunktion des Empires betont, wie Birkner/Foltin zusammenfassend festhalten:

---

<sup>293</sup> Dieses zentrale Manko ist vom poststrukturalistischen Grundstock um Deleuze/Guattari geerbt. Vgl. 3.5.4.3

Der Herrschaftsimperativ des Empire ist ein dreifacher: alles einschließen (es gibt kein außen mehr, alles ist Teil des Empire), differenzieren (Anerkennung der Unterschiede) und dann die Widersprüche verwalten. Rassismus wird nicht mehr essentialistisch oder gar biologisch, sondern »kulturell« definiert. (Birkner & Foltin, 2006, S. 98)

Die Schwierigkeiten einer derartigen Herrschaftskonzeption sind jedoch evident: wenn erst mit dem Empire diese „kulturelle Definition“ der Ideologeme tatsächlich „wahr“ wird, stellt sich die Frage, ob die Essentialismen dann vor dem Empire gültige waren. Da dies wohl kaum unterstellt werden kann, stellt sich erneut die Frage nach einer *gemeinsamen* sozialen Ableitung, die vom rigiden Differenzdenken einer nur vermeintlich aufgelösten Vorstellung direkter Herrschaft<sup>294</sup> nicht geleistet werden kann. Die poststrukturalistische Vorstellung der disparaten Subjektivitäten kann weder sich selbst noch ihre Abstammung vom „vorgelagerten“, kritisierten, modernen Subjektdenken begründen.

Tatsächlich ist das Subjekt auch nicht gestorben, es existiert als Urheber der (biopolitischen) Produktion weiter, versteckt sich bloß hinter einer postmodernen diskursiven Mythologie, die allerdings den dualistisch-manichäischen Charakter der Theorie kaum verbergen kann. In diesem Sinne benötigt das Empire eine potente Antagonistin, und findet diese in der Multitude.

### Multitude

Der Ansatzpunkt für das Gegensubjekt bzw., wie sich herausstellen wird, eigentlich einzige Rest-Subjekt findet sich in der bereits erwähnten Produktionsontologie. Denn ganz im Sinne der operatistischen „Lesart“ des Kapitals, *sind* die ProduzentInnen gleichzeitig eigentlich schon das Kapital, und sinnentsprechend auch der Widerstand gegen selbiges. Die enthistorisierte Vorstellung der „lebendigen Arbeit“ führt also direkt zur Konzeption des Widerstands.

Auch wenn Marx' Darstellung mit dem Kapital beginnt, musste seine Forschung doch bei der Arbeit ansetzen und permanent feststellen, dass in Wirklichkeit die Arbeit primär ist. Das Gleiche gilt nun für den *Widerstand*. Auch wenn die alltägliche Verwendung des Ausdrucks das Gegenteil unterstellen mag – Widerstand gilt als eine Antwort oder Reaktion -, so ist *Widerstand gegenüber der Macht primär*. [Herv. i. Orig.] (Hardt & Negri, 2004, S. 82)

---

<sup>294</sup> Auch wenn Hardt/Negri dies vehement abstreiten – das Empire bleibt letztlich nichts als eine „*Herrschaftsinstanz über*“. Es pflöpft sich über die Multitude, wie der lebendigen Arbeit vermeintlich bloß die abstrakte Arbeit aufgesetzt ist und das Kapital die ArbeiterInnen ausbeutet. Besonders zu Tage kommt dies auch in der Rede von einer „parasitären“ bzw. „korrupten“ Beschaffenheit des Empire, z.B. hier: The transnational aristocracy seems to prefer financial speculation to entrepreneurial virtue and thus appears as a parasitical oligarchy. (Hardt & Negri, 2001, S. 316) Auf die gefährliche Nähe solcher reduktionistischer Herrschaftsvorstellungen zu antisemitischen Ideologemen weist Robert Kurz richtig hin (Kurz, 2003b, S. 259).

Die Multitude ist also gleichzeitig Demiurgin und Zerstörerin, trägt immanent alle für eine Emanzipation nötigen Eigenschaften und Fähigkeiten bereits in sich<sup>295</sup>. Sie ist viel mehr als nur eine Klasse<sup>296</sup>, sondern existierte schon immer dort, wo produktives, immanentes Schaffen existent war. Historisch stellte gerade der Umbruch in die Moderne, jene Phase, die – abseits der von Hardt/Negri zitierten „großen philosophischen Entwicklungen“ – für das Gros der Menschen (jene, die wohl irgendwie mit dem Begriff Multitude gemeint sind) eine unglaublich schreckliche, demoralisierende und gewaltvolle war, den Beginn der „Multitude der Singularitäten“ dar (Hardt & Negri, 2001, S. 73). Dies zählt vielleicht deswegen nicht, weil die Autoren die „dreadful tragedies and heroic conquests“ (Hardt & Negri, 2001, S. 73) ohnehin in ihre Ontologie der Kämpfe einordnen und damit die „Immanenz“ wieder hergestellt ist. Jedenfalls ist die Postmoderne nunmehr von der Befreiung der lange unterdrückten Multitude geprägt, denn die immaterielle Arbeit hat sich durchgesetzt bzw. wurde vom Proletariat bzw. der schlummernden Multitude durchgesetzt. Der Begriff der immateriellen Arbeit ist hierfür so weit wie nur möglich gefasst worden:

Die erste Form wäre Arbeit, die vor allem intellektuell oder sprachlich ist, also etwa das Lösen von Problemen, den Umgang mit Symbolen, analytische Aufgaben und solche, die das sprachliche Ausdrucksvermögen fordern. [...] Die andere Hauptform immaterielle Arbeit nennen wir affektive Arbeit. [...] Affektive Arbeit ist somit die Arbeit, die Affekte und Behagen, Befriedigung, Erregung oder Leidenschaft hervorbringt oder manipuliert. (Hardt & Negri, 2004, S. 126)

Der Umkehrschluss aus dieser Definition wäre zwar, dass alles, was nicht der stupiden, repetitiven Fabrikarbeit entspricht, immer schon immaterielle Arbeit und damit außerhalb des Wertzusammenhangs, ja bereits Kern der Emanzipation gewesen ist. Damit würde jedoch bereits zu weit gegangen, denn jegliche Anspielung auf die Kritik der Politischen Ökonomie kann – will eins *Empire* oder *Multitude* konsistent lesen und verstehen – ohnehin nur noch symbolisch verstanden werden. Für Hardt/Negri hat jedoch der Übergang der „linearen Beziehung am Montageband“ zur „nicht festgelegten Beziehung im verteilten Netzwerk“ (Hardt & Negri, 2004, S. 132) jedenfalls schlicht stattgefunden und zeugt jetzt von der neuen produktiven Energie der Multitude. Letztlich wäre dies jedoch alles als „Tendenz“ zu verstehen, wäre von einer „qualitativen Hegemonie“ (Hardt & Negri, 2004, S. 128) auszugehen, die gesamtgesellschaftlich wirke. Jedoch gerade nicht im Sinne eines irgendwie gearteten ontologischen Mechanismus, sondern erneut in

---

<sup>295</sup> Hier wird erneut die Rolle der Ideologien stark unterbeleuchtet.

<sup>296</sup> Wobei „Klasse“ bereits als rein politisches Konzept verstanden wird, die dann und nur dann ein kollektives Ganzes bildet, wenn sie gemeinsam kämpft (Hardt & Negri, 2004, S. 122).

Gestalt einer bloß Subjekt-zentrierten Perspektive der Kämpfe. BäuerInnen (Hardt & Negri, 2004, S. 134ff), die biopolitisch aktiv sind, die „Armen“ (Hardt & Negri, 2004, S. 149ff), die ja eigentlich reich – reich an „Produktivität“ – sind, und MigrantInnen (Hardt & Negri, 2004, S. 153ff), die in ihrem Wunsch nach mehr bereits die Weigerung, die Dinge so zu akzeptieren, wie sie sind (Hardt & Negri, 2004, S. 154) tragen, lassen sich so problemlos in die „schöpferische Kraft“ der Multitude integrieren.

Es ist wohl kaum zu erwähnen, dass diese Konzepte selbst noch gemäß einer sehr gutmütigen Einschätzung als äußerst vage umrissene betrachtet werden müssen. Dennoch bleibt festzuhalten, dass gerade in ihnen der Kern, das Movers jeglicher Analyse und weiterführenden Überlegung liegt.<sup>297</sup> Denn die Multitude ist als konstituierende Macht, als Leben schlechthin, immer schon „alles“, durch sie wird selbst das Empire zur kärglichen leeren Hülle. (Birkner & Foltin, 2006, S. 107) Diese nahezu unbegrenzte Inklusion in ein „rhizomatisches“, netzwerkartiges Gefüge von „Singularitäten“, welches nicht näher bestimmt ist als durch diese (dogmatisch gesetzte) Form selbst, lässt auch das Subjekt-Objekt Problem völlig obsolet werden, mithin die Rede von Gesellschaft und Subjektivierung als völlig jenseitig erscheinen.

Das ist die Definition der Multitude, die wir oben gaben: Singularitäten, die gemeinsam handeln. Der Schlüssel zu dieser Definition liegt in der Tatsache, dass es hier keinen konzeptuellen und keinen tatsächlichen Gegensatz zwischen Singularität und Gemeinsamkeit gibt. (Hardt & Negri, 2004, S. 123)

Das „Rundherum“ – alle Analysen, Beschreibungen, Interpretationen und philosophischen Überlegungen – ist mehr oder weniger geistreich und zeichnet sich durch eine beachtliche Verarbeitung der abendländischen Philosophie aus. Diese Verarbeitung gleicht jedoch mehr einem Spiel denn einer systematischen Konzeption, ist nicht umsonst an vielen Stellen literarisch oder gar mythologisch angehaucht.

Auch die Bestimmung der Multitude als Aufhebung der Differenz zwischen sozialer Singularität und sozialem Ganzen ist insofern jenseitig, als sie höchstens für eine mögliche Utopie die (abstrakte) Vorahnung sein könnte, aber mitnichten heute vorzufinden ist – im Gegenteil ist die kapitalistische Subjektivierung viel umfassender und viel zerstörerischer, vor allem auch viel ideologieträchtiger, als dies früher der Fall war – und dies trotz bzw. gerade auf Grund der zunehmenden Virtualisierung der Realität. Die vitalistisch-narrative Diskursform kann über diese Lücken selbst bei hartgesottene BefürworterInnen kaum hinwegtäuschen, so sehen z.B. auch Birkner/Foltin ein, dass das reine Immanenzdenken für den Gedanken der Emanzipation gewisse

---

<sup>297</sup> Die ontologische Natur des Konstrukts der Multitude wird im nächsten Kapitel noch von Interesse sein. Vgl. 3.5.4.3

Schwierigkeiten birgt (Birkner & Foltin, 2006, S. 63f) oder der Vorwurf der „Lebensphilosophie“ zumindest nicht völlig von der Hand zu weisen ist (Birkner & Foltin, 2006, S. 102). Dennoch lösen auch sie die Probleme schlussendlich wieder in einer Praxisemphase auf, wonach auch die Theorie nur „fragend voranschreiten“ könne (Birkner & Foltin, 2006, S. 64).

Warum sowohl Diskursform als auch die Unbestimmbarkeiten nicht bloße Lust und Laune sind, sondern auf der basalen wissenschaftstheoretischen Fundierung beruhen, soll im letzten Kapitel erläutert werden.

### **3.5.4.3 Mit dem Poststrukturalismus zur kontingenten Prozess-Ontologie**

Die Ursprünge dieser bestimmten Spielart einer ontologisch leeren, anti-realistischen Denkart sind hier erneut aufzuspüren. Die grundsätzliche Analogie zur Althusserschen Kontingenzphilosophie, mithin zum „ontologischen Bruch“ durch und um Althusser, sollten bereits im Laufe der bisherigen Darstellung ansatzweise ersichtlich gewesen. Wissenschaftstheoretisch stellt sich die Frage in welcher Weise die völlig anti-ontologische Haltung, das auch hier anzutreffende „Einfrieren“ der Subjekt/Objekt-Frage in einer Philosophie der Kontingenz, vonstatten geht.

Hierfür ist es notwendig, zu jenem Punkt zurückzukehren, an dem der ursprüngliche Operaismus sich mit poststrukturalistischen Ideen vermengte.

Die postmodernen Denker, auf welche sich der Post-Operaismus in seiner Entstehungsphase am meisten stützte, waren Gilles Deleuze<sup>298</sup> und Félix Guattari. Der gemeinsame Angelpunkt beider ist der Bezug auf Spinoza.

Gilles Deleuze's erstes wichtiges Werk war bezeichnenderweise ein Buch über David Hume. Er geht dabei insofern über die übliche Rezeption Humes hinaus, als er die Humesche Regelmäßigkeit nicht als gegeben annimmt und von diesem Punkt weiterdenkt, sondern die Frage der Konstitution von Beziehungen als solche hinterfragt<sup>299</sup>. Ihm ist bewusst, dass es bloße Gewohnheit ist, welche die synthetische Funktion für das Kausalschemas erfüllt:

Es ist im Gegenteil die Gewohnheit, die sich als Synthese erweist; und Gewohnheit ist gleichbedeutend mit Subjekt. [...] Insofern ist die Gewohnheit für die Erinnerung nicht nur, was das Subjekt für den Geist ist, sondern mehr noch, die Gewohnheit kann überhaupt leicht auf jene Dimension des

---

<sup>298</sup> Dieser selbst lässt sich wiederum direkt mit Althusser in Verbindung bringen. Hinsichtlich der Kontinuität zwischen dem „aleatorischen Materialismus“ und dem Politikverständnis Gilles Deleuze', insbesondere der Ablehnung von totalisierenden Theorien zu Gunsten von möglichst kontingenten Konzepten, tut dies Alain Bealieu (Bealieu, 2003).

<sup>299</sup> Ich verweise an dieser Stelle nochmals auf die am Anfang dieser Arbeit stehenden Exkurse zu Hume – vielleicht erweist sich mit der Wiederkehr desselben Themas an dieser Stelle auch die Relevanz der Thematik für „angewandte“ Fragen noch etwas deutlicher.

Geistes verzichten, die man Erinnerung nennt; die Gewohnheit bedarf der Erinnerung nicht.  
(Deleuze, 1997, S. 115)

Deleuze misst dieser Tatsache ganz unmittelbar Bedeutung zu, und zwar nicht kritisch, sondern positiv, in einer Theorie der Differenz und Immanenz gleichermaßen, die sich aus keinerlei externem Legitimationsgrund speist. Identität und Differenz – nichts anderes als eine subjektivistisch-idealistische Umdeutung der Frage nach Subjekt und Objekt – stünden in einem völlig beliebigen Verhältnis, ihre Unterscheidbarkeit wäre schlicht hinfällig, weil die *Kategorien*, mit denen wir diese Unterscheidung machen, als Zeichen stets beliebig wären.

Der Immanenzplan des Denkens, schon weil er sich aus den »Quasi-Ursprüngen« des Unbewussten und dessen unvordenklichen Zeitsynthesen, auch Simulakren genannt, zusammensetzt, kann nie ausgeschöpft oder endgültig ergründet werden. Er kann nur erschlossen werden aus Zeichen und Wirkungen. Seine differentielle Natur ist eine nachträgliche Forderung [...]. (Ott, 2005, S. 35)

An Hume schätzt Deleuze folglich genau jene unbestimmte Relationslogik, die für den Kritischen Realismus die Frage nach der Ontologie ideologisch verdeckt<sup>300</sup>. Zugespitzt findet sich dies in der Huldigung an Humes im Vorwort zu *Empiricism and Subjectivity*:

He created the first great logic of relations, showing in it that all relations (not only "matters of fact" but also relations among ideas) are external to their terms. As a result, he constituted a multifarious world of experience based upon the principle of the exteriority of relations. We start with atomic parts, but these atomic parts have transitions, passages, "tendencies," which circulate from one to another. These tendencies give rise to habits. Isn't this the answer to the question "what are we?" We are habits, nothing but habits – the habit of saying "I." Perhaps, there is no more striking answer to the problem of the Self. (Deleuze, 2001, S. X)

Die epistemologische Aussage dieser Hume-Auslegung ist also, dass Wahrheit als solche nicht mehr interessiert, weil ja das vorgelagerte Subjekt der Wahrheit bereits hinfällig ist; von Interesse sind nur noch die Gewohnheiten bzw. die Möglichkeiten, diese gewohnheitsmäßigen Konstruktion und Interpretation zu hinterfragen.

Die Frage nach der Gestalt des „Immanenzplans“, der den unbestimmten Differenz-Relationismus umhüllt, beantwortet Deleuze nun mit Spinoza. Es könnte also gesagt werden, dass mit Hume die Frage nach der Epistemologie beantwortet wird, während von Spinoza die Ontologie übernommen wird.<sup>301</sup> Das zentrale Motiv ist hierbei ein monistisches Substanzdenken, bei dem die Immanenz selbst zur Substanz wird. Dies nennt er „Feld der Immanenz“ und koket-

---

<sup>300</sup> Vgl. 2.2.2.2

<sup>301</sup> Für Deleuze/Guattari stellt sich die Frage nach der Unterscheidung von Epistemologie und Ontologie freilich nicht.

tiert dabei nicht nur mit der geographischen Bedeutung des Begriffs „Feld“, sondern versucht jene wörtlich-symbolisch einzusetzen. Diese „Geophilosophie“ verlagert dabei aber ganz unvermittelt das „Feld“ weg von der Subjekt/Objekt-Problematik hin zum neu gesetzten „glatten Raum“ (Ott, 2005, S. 37):

Denken ist weder ein gespanntes Seil zwischen einem Subjekt und einem Objekt noch eine Revolution, ein Umlauf des einen um das andere. Denken geschieht vielmehr in der Beziehung zu dem Territorium und zu Terra, der Erde [...]. Die Erde ist kein Element unter anderen, sie vereinigt alle Elemente in einer Umfassung, bedient sich aber des einen oder anderen zur Deterritorialisierung des Territoriums. (Deleuze & Guattari, 1996, S. 97) zit. n. (Ott, 2005, S. 38)

Die Deterritorialisierung wird in einem Abschnitt von *Mille Plateaux* äußerst symbolisch und abstrakt beschrieben. Dies geschieht an Hand der Metapher einer „Gesichtsmaschine“<sup>302</sup>, die den „Körper“<sup>303</sup> deterritorialisiert und dabei aber das Gesicht umso übercodierter „reterritorialisiert“ (Deleuze & Guattari, 2005, S. 181). Dies steht scheinbar für den (historischen) Prozess der Lösung von den ursprünglichen streng reglementierten „primitiv-territorialen Maschine“. Der Kapitalismus als „Krone der Zivilisation“ wäre demnach die am weitesten fortgeschrittene Form der Deterritorialisierung, die aber gleichzeitig schizophren ist, da sie binäre Muster fundamental aufbricht; jedoch nur, um sie gleichzeitig reterritorialisierend wieder axiomatisch aufzubauen. (Deleuze & Guattari, 2000, S. 250) So wirkt er (maßgeblich auch durch Instanzen wie die Psychoanalyse) normierend auf die Leidenschaften und Bedürfnisse der Menschen und kann nicht zur tatsächlichen „nomadologischen“ Befreiung der Individuen führen, kann seine eigene deterritorialisierende Tendenz nie vollständig erfüllen, da er auch „Kriegsmaschine“ ist. (Deleuze & Guattari, 2005, S. 420) Dieser Entwicklungsweg, der in *Capitalism and Schizophrenia* ungemein sperrig und metaphorisch formuliert ist, wird als überhistorisches Faktum ontologisiert (Ott, 2005, S. 99) und ist damit ohne Zweifel nichts anderes als eine Geschichtsteologie, deren soziale Basis im Sinne ontologischer Mechanismen aber völlig verdeckt bleibt.

Die Art und Weise, wie sich diese Verdeckung methodisch-systematisch aufbaut, manifestiert sich im Konzept des *Rhizoms*. Es handelt sich dabei erneut um ein Lehnwort aus der Biologie, wo es ein amorphes Wurzelgeflecht meint; es unterscheidet sich vom hierarchisch-dichotomen (Wissens-)Modell der Baumwurzel, wo aus einer Hauptwurzel systematisch Nebenwurzeln ent-

---

<sup>302</sup> Die Maschinenmetapher zielt auf das produzierend-prozessuale Moment der Relationalität ab. Dieses wiederum steht für einen gewissen wirksam werdenden sinnhaften Zusammenhang, und ist so vergleichbar mit dem Subjektiven. Vgl. auch (Birkner & Foltin, 2006, S. 54)

<sup>303</sup> Der Körper ist die spinozistische Substanz, „Körper und Organe“ (Deleuze & Guattari, 2005, S. 40) sind die (postmodern-)virtualisierte Instanz des Körpers, dieser ist permeated by unformed, unstable matters, by flows in all directions, by free intensities or nomadic singularities, by mad or transitory particles. (Deleuze & Guattari, 2005, S. 40)

stehen (Deleuze & Guattari, 1977, S. 8f). Damit ist die Struktur des (modernen) Denkens gemeint, welche Deleuze/Guattari ablehnen; sie wollen sie durch eine tatsächliche Vielheit ersetzen:

Das Viele (multiple) muß man machen: nicht dadurch, daß man fortwährend übergeordnete Dimensionen hinzufügt, sondern im Gegenteil ganz schlicht und einfach in allen Dimensionen, über die man verfügt: jedesmal  $n - 1$  (Das Eine ist nur dann ein Teil der Vielheit, wenn es von ihr abgezogen wird). (Deleuze & Guattari, 1977, S. 11)

Ein Rhizom ist damit absolut heterogen und trotzdem fundamental mit- und ineinander verbunden; (Deleuze & Guattari, 1977, S. 11) es zeichnet sich durch eine Vielheit aus, die für sich selbst Substanz ist und somit Subjekt und Objekt hinter sich lässt (Deleuze & Guattari, 1977, S. 13); es weist zahlreiche Bruchlinien auf, weshalb keine dichotomen Gegensätze wie gut/böse aus dem Rhizom ableitbar sind; (Deleuze & Guattari, 1977, S. 16f) dementsprechend ist rhizomatische (Text-)Produktion niemals als Kopie eines bereits bestehenden möglich, sondern höchstens als Karte, die stets Neukonstruktion ist. (Deleuze & Guattari, 1977, S. 20ff) Das Rhizom steht des weiteren auch für die bewusst eklektische Schreibart der Autoren, die nicht nur gerne auf „nicht-wissenschaftliche“ Schreibformen zurückgreifen, sondern auch Anleihen bei Biologie, Kunst, Literatur u.v.m nehmen. Dabei wollen sie nicht nur als erkennbare Autoren zurücktreten (Deleuze & Guattari, 1977, S. 5), sondern auch das Buch völlig „körperlos“, nur noch als reine Funktion in einer Vielheit betrachten, es existiert überhaupt nur durch das Außen und im Außen (Deleuze & Guattari, 1977, S. 7).

Es fällt zugegeben schwer, diese extreme Form postmodernen Denkens in eine Codierung zu bringen, die einer materialistischen Philosophie intersubjektiv vermittelbar ist. Die Gemeinsamkeiten zwischen Marx, wie er im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde, und Deleuze/Guattari wirken verschwindend gering. Ziel der letztgenannten Autoren ist es, soziale Realität nicht nur als solche zu negieren, sondern auch noch jegliche Spur einer epistemologischen Objektivitätsbestrebung im Sinne des Versuchs einer methodischen Nachvollziehbarkeit der eigenen Gedanken radikal zu verbannen: sie beanspruchen also zwar, sich mit wissenschaftlichen Materien zu beschäftigen, halten sich jedoch bewusst und wenig verschämt an keinerlei der epistemologisch-methodischen Vorgaben, die der gesellschaftlichen Praxis „Wissenschaft“ eigen sind. Dies brachte ihnen bereits das Urteil ein, die brillianteste Mischung aus wissenschaftlichem, pseudowissenschaftlichen und philosophischen Jargon (Sokal & Bricmont, 1999, S. 189) geschaffen zu haben. Dem ist – unabhängig von der Wertung jener Tatsache – zuzustimmen. Und das streicht die Einzigartigkeit und folglich auch relative Inkommensurabilität des Werkes hervor. Dass die Union zwischen Operaismus und Deleuze/Guattaris Poststrukturalismus dennoch mög-

lich war, zeugt also vor allem von einer eigentümlichen Entwicklung im sich als marxistisch begreifenden Denken – die Rezeption war ja auch nicht ohne Grund eher einseitig. Es lassen sich deshalb zentrale Aspekte ausmachen, die Hardt/Negri direkt von Deleuze und Guattari übernahmen.

Analog zum Immanenzfeld steht das Empire, es ist die völlig virtualisierte kapitalistische Gesellschaft, eine epochale „Kriegsmaschine“ unter dem Vorzeichen der Mehrwertproduktion. Die „maximal mögliche Abstraktion“ im Kapitalismus steht für die Phase der realen Subsumption unter das Kapital, wie sie Negri & Co seit jeher als Epochenbruch ausmachen.

Der Prozess der Deterritorialisierung findet seinen Endpunkt in der absolut deterritorialisierten Multitude, die als nomadisches Moment der Kriegsmaschine innewohnt und sie gleichzeitig untergräbt; diese Multitude ist rhizomatisch aufgebaut, lässt sich nicht fassen, außer im Flux des Prozesses und der andauernde Kämpfe gegen das System. Dabei soll jegliche Teleologie verpufft sein, wobei jedoch trotzdem der Antagonismus zwischen „state“ (Empire) und „society“ (Multitude) entstünde. Dies geht aus einem Aufsatz hervor, in dem Negri sich mit *A Thousand Plateaus* auseinandersetzt.

But what is meaning, on this completely immanent horizon, on this absolutely non-teleological scene? It is the expression of desire, it is the enunciation and organization of desire as event, as discrimination vis a vis any transcendence, as hostility to any blocking of becoming. Faced with the State, and faced in particular with the State of mature capitalism, the molecular order spontaneously organizes a molar apparatus, it necessarily becomes a counter-power: society against the State, or better still, much better, the set of desiring subjectivities and their infinite arborescences, on the nomadic rhythm of their appearances, against any fixed, centralizing and castrating machine. [...] The point of view which upholds nomadology is a genuine "philosophy of praxis". (Negri, 2002a)

Deleuze' und Guattaris Versuch einer „Schizoanalyse“ des Kapitalismus soll in zentralen Begriffen – insbesondere des hier festgemachten Dualismus zwischen „Staat“ und „NomadInnen“ – eine „Philosophie der Praxis“ sein. Unzweifelhaft handelt es sich bei letzterer um die eigene, (post-)operaistische Vorstellung von Praxis, die so nun in viel universellerer, aber gleichzeitig auch unbestimmterer Form auftritt.

Das grundlegende Problem an dieser Übernahme ist jedoch, dass Deleuze'/Guattaris absolut immanentes System sich nicht einfach von einer symbolisch-abstrakten Ebene des reinen und bewusst beliebigen *Gedankenspiels*<sup>304</sup> auf eine gesellschaftlich-abstrakte Ebene der Kräftever-

---

<sup>304</sup> Hier drängt sich der Vergleich mit dem „aleatorischen Materialismus“ des späten Althusser auf. Vgl. S. 82f

hältnisse übertragen lässt – dies ist vor allem eine epistemologische Hürde, weil Deleuze/Guattari schließlich nicht einmal mehr beanspruchen, Wahrheit über etwas produzieren zu können; sie betreiben im engeren, idealistischen Sinne Phänomenologie. Soziale Mechanismen als ontologische Realität können so stets nur völlig unbestimmt und vieldeutig interpretierbar und meist versteckt in metaphorischen Anspielungen („Körper ohne Organe“; „Kriegsmaschine“; „Nomadologie“) erscheinen.

Der Anspruch Negris ist hingegen ein ganz greifbarer: Er will eine Philosophie der revolutionären Praxis begründen und diese soll noch praktischer und unmittelbarer sein als jene Gramscis, von der er sich kritisch distanziert. Die epistemologischen Einschränkungen, die ein solches ontologisches Feld vorgibt, ermöglichen es kaum, eine derart vage diskursiv-methodische Vorgehensweise beizubehalten. Dass hier dann doch ein teleologisches Moment, eine ontologische Konstante formuliert werden muss, gibt Negri schließlich sogar selbst zu.

Only one direction, only one teleology: the growing abstraction of relations, which fits the complexity of arborescences, the development of rhizomes and the expansion of conflicts. An abstraction which is itself a territory, a new territory, newly covered with folds, various shadows, and possible alternatives. The power of desire made itself into the surface of a territory, and the transformation repeats itself indefinitely. (Negri, 2002a)

Der Prozess der „growing abstraction of relations“ erscheint hier – wie bei Deleuze/Guattari, letztlich auch bei Spinoza – selbst als Ontologie. Woher kommt jedoch dieser Prozess? Das einzige was Negri hier anbietet, ist „desire“. Dass die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen jedoch gerade im postmodernen Kapitalismus vom System geformt werden, ja hier noch viel weniger als früher ein Ausweg erkenntlich ist, kann oder möchte Negri nicht erkennen. Insofern gelingt auch die positiv-vitalistische Umdeutung des Konzepts der Biopolitik, die bei Foucault zwar produzierend, jedoch auch gleichzeitig im Sinne der Normalisierungsgesellschaft normierend wirkt. (Foucault, 1978, S. 144f) Mit Foucault hätte sie also gerade nicht jenes vitalistisch-emanzipative Potential, das Negri ihr unterstellt, sondern wäre im Gegenteil ideologiekritisch zu erschließen. Überhaupt wäre zu fragen, wieso und in welcher Weise Emanzipation (vom Empire) überhaupt nötig wäre, wie ohne jegliches Transzendenzdenken einerseits der Kommunismus als befreite Gesellschaft, und andererseits der Kapitalismus als Instanz, von welcher Befreiung nötig wäre, in ihrem Antagonismus erhalten bleiben könnten.

Wenn dies alles bereits in der Multitude inkludiert sein soll, stellt sich erneut die Frage nach den ontologischen Mechanismen, die es der Multitude überhaupt ermöglichen so umfassend „produktiv“ zu sein. Dies erkannte offensichtlich auch Negri, denn trotz der an mancher Stelle anklingenden Kritik am Denken der ontologischen Dimension versuchte er in einem mehrfach über-

setzten Aufsatz in *Multitudes*, der postoperaistisch inspirierten Theoriezeitschrift, eine „ontologische Definition der Multitude“ (Negri, 2002b) zu erschließen. Zuerst wird dabei eigentlich erneut bloß eine *Beschreibung* der Multitude geliefert; unter dem Vorzeichen eines „ontological shift“ (Negri, 2002b) finden sich dann jedoch Ausführungen, die eindeutiger in eine wissenschaftstheoretisch interpretierbare Richtung gehen. Die grundsätzliche Frage führt zurück zu Spinoza und dem Subjekt-Objekt-Dualismus: In welchem Verhältnis stehen „Singularitäten“ zur Multitude, wie lässt sich die monistische Substanz absoluter Immanenz benennen? Ausgehend von der These, dass es heute kaum noch möglich wäre, die Warenproduktion von der Subjektproduktion zu trennen (Negri, 2002b), wird die Macht dieses Prozesses selbst hervorgehoben: Sie produziere die Subjekte; gleichzeitig werde dabei jedoch die Multitude mit produziert, da sie ein „Ganzes der Singularitäten“ (Negri, 2002b) sei. Daneben verwirft Negri den Versuch, dieses Ganzes in einer dialektischen Wechselbewegung zu theoretisieren:

[H]ere the dialectical Aufhebung is ineffective because the unity of the multiple is for the multitude the same as that of living, and living can hardly be subsumed by the dialectics. Moreover, the disposition of the production of subjectivity that finds in the multitude a common figure, presents itself as collective praxis, as always renewed activity and constitutive of being. The name «multitude» is, at once, subject and product of collective praxis. (Negri, 2002b)

Erneut mit Spinoza (und auch Deleuze/Guattari) bezeichnet Negri die Multitude weiter als Körper. Doch dieser Körper ist wiederum nur „relation and process“, also „living labour“ und somit die „material construction of the world and of history“ (Negri, 2002b). Demnach ist *der* Körper auch gleichzeitig *die* Körper, nämlich im Sinne der vielen involvierten „Singularitäten“. Diese Körper wären wiederum Metamorphosen unterworfen, könnten sich zu singulären Ereignissen und Synthesen verwandeln – einfach deshalb, weil die Multitude als Ganzes, als Körper, ja nichts ist, als Kämpfe, Bewegungen und Wünsche der Transformation. Gleichzeitig macht die Multitude jedoch auch das Empire, was natürlich vorteilhafterweise automatisch das Potential enthält, diese Herrschaftsbeziehung loszuwerden. Nach dieser bereits reichlich tautologischen „Annäherung“ wird die „ontological power“ der Multitude auf drei Ebenen entwickelt.

Erstens ist das die immaterielle bzw. intellektuelle Arbeit, die beweise, dass Wissen keiner Herrschaft bedarf, um zu kooperieren und universal zu wirken (Negri, 2002b).

Zweitens wird Sprache als „primary form of constitution of the common“ (Negri, 2002b) entdeckt und mit der „lebendigen Arbeit“ zur „ontological machine“ (Negri, 2002b) hochstilisiert, die gemeinschaftliche Erfahrung ermögliche.

An letzter Stelle stünde „postmoderne Politik“ selbst für die Macht der Multitude, by showing

how no conditions for a free society to exist and reproduce itself are given without the spread of knowledge and the emergence of the common (Negri, 2002b).

Diese drei „Beweise“ für die „ontological power“ der Multitude haben allerdings wenig mit Ontologie im Sinne des Kritischen Realismus zu tun – es handelt sich mitnichten um gesellschaftliche Mechanismen, die unabhängig von bloß oberflächlichen Verschiebungen auf Seiten der AkteurrInnen vor sich gehen.

Beim ersten Beispiel betrifft dies die kausale Verbindung zwischen der Multitude und immaterieller Arbeit: Selbst wenn akzeptiert wird, dass die neue immaterielle Arbeitswelt existiert, und sie beweist, dass Herrschaft obsolet wird<sup>305</sup>, lässt sich in keiner Weise daraus schlussfolgern, wie die Multitude ontologischer Mechanismus für diese Entwicklung sein sollte bzw. die immaterielle Arbeit mit deren Existenz in Verknüpfung steht.

Die zweite Feststellung über Sprache und „lebendige Arbeit“<sup>306</sup> ist ebenso keine ontologische – das „common“ bleibt derartig unbestimmt, dass schlicht alles Gesellschaftliche unter diesen Begriff subsumiert werden könnte, und die Tatsache, dass Arbeit und Sprache in irgendeiner Weise ontologisch wirksam sind, grenzt an eine Binsenweisheit. Wie dies alles mit der Multitude zu tun haben soll, erwähnt Negri nicht einmal mehr – abseits der Tatsache, dass anscheinend eine assoziative Verbindung zwischen dem „experience of the common“ (Negri, 2002b) und der Multitude intendiert wird.

Der letzte „Beweis“ ist schließlich eine Art Synthese der ersten beiden in der Form eines einfachen Zirkelschluss: Die postmoderne Politik soll die ontologischen Kräfte der Multitude aufzeigen, da sie beweise, dass eine befreite Gesellschaft ohne die Verbreitung von Wissen und der Entwicklung des „common“ nicht möglich ist. *Denn* Freiheit wäre bloß durch die Entwicklung der Multitude gegeben. Die Multitude beweist hier also über den Umweg postmoderner Politik die Multitude. Es wird keine ontologische Wirksamkeit im Sinne von „powers and liabilities“ ergründet oder auch nur postuliert, sondern schlicht ein *ontologisches Faktum* reproduziert. Dieses Faktum steht allerdings als solches schlicht im Raum und wird – ganz im Sinne des monistischen Prozessdenkens – nie irgendwie vermittelt. Insbesondere auch nicht mit der oben aufgeworfe-

---

<sup>305</sup> Dies ist bereits eine sehr fragwürdige Annahme – selbst wenn es um Tendenzen gehen soll. Wenn überhaupt, könnte dies wohl höchstens für direkte, kaum jedoch strukturelle Herrschaftsformen geltend gemacht werden.

<sup>306</sup> Der Begriff der „lebendigen Arbeit“ wurde bisher noch nicht behandelt. Eine Kritik der Marxrezeption des Post-Operaismus in *einzelnen Kategorien* würde das Maß dieser Arbeit allerdings bei weitem sprengen. An dieser Stelle sei aber vermerkt, dass die Vorstellung lebendiger Arbeit hier eine andere ist als die Marxsche – bei Marx ist dieser Begriff vor allem ein funktionaler, der als andere Seite der „vergegenständlichten Arbeit“ bloß den technisch-organisatorisch Wandel der Aggregatzustände von Arbeit verdeutlichen soll. Diese vor allem metaphorische Veränderung steht in krassem Gegensatz zum wörtlichen, vitalistischen Verständnis Hardts/Negris. Für sie ist Arbeit deshalb auch eine überhistorische und positiv-emanzipative Kategorie.

nen Frage nach einer „Teleologie der zunehmenden Abstrahierung“, wie sie Negri in Bezug auf Deleuze/Guattari ausmacht. Warum es zu einer derartigen Teleologie kommt, in welcher Weise diese wirkt, und wie sowohl die phänomenologische Gestalt sowohl des Informationskapitalismus, als auch der „virtualisierenden“ postmodernen Politik und Philosophie in Verbindung mit dieser Tendenz gebracht werden könnten, interessiert den Post-Operaismus nicht mehr.

Was als einziges übrig bleibt, ist eine völlig leere Ontologie der sozialen Prozesse unter dem vagen Metakzept „Multitude“, in dem schlicht alles inkludiert sein kann, was den eigenen Vorstellungen von „emanzipativen Kämpfen“ entspricht. Das Ziel muss einer derartig beliebigen ontologischen Basis allerdings auch abhanden gekommen sein, insofern gibt es eigentlich keine Emanzipation mehr. Dementsprechend schwenken Hard/Negri in ihren Aussagen über jene Kämpfe auch völlig unvermittelt zwischen einem unschlüssigen und affirmativen Reformismus (Hardt & Negri, 2004, S. 319ff) und einer „Basisbewegungs-Positionierung“ im Sinne der Etablierung einer „Transzendenz in der Immanenz“. Für letztere muss schließlich sogar Augustinus herhalten, der eine „civitas dei“ auf Erden schaffen wollte.

In this regard we might take inspiration from Saint Augustine's vision of a project to contest the decadent Roman Empire. No limited community could succeed and provide an alternative to imperial rule; only a universal, catholic community bringing together all populations and all languages in a common journey could accomplish this. The divine city is a universal city of aliens, coming together, cooperating, communicating. (Hardt & Negri, 2001, S. 207)

Selbst für eine/n MarxistIn darf es heute aber nicht bei frommen Wünschen bleiben, insbesondere nicht, wenn diese getränkt sind von einer moralisch-manichäischen Lebensphilosophie, die zwischen „guter“ sozialer Bewegung von unten und „dekadenter und böser“ Herrschaft von oben differenziert. Die ideologische Schlagseite, welche das „Einfrieren“ der Subjekt-Objekt-Problematik in dieser Spielart einer *Ontologie des Prozesses* aufweist, liegt in einer Ausblendung des strukturell-funktionalen Rahmens selbst, in welchem sowohl Empire („Objekt“) und Multitude („Subjekt“) sich befinden.

Dadurch geht das Verständnis von dessen identitätslogischer Wirkweise und deren mögliche fetischismuskritische Dechiffrierung im Sinne der Ideologiekritik verloren. Es kann so kurzum nur *in* der Moral des Kapitalismus gedacht werden, nicht *gegen* sie. „Lebendiges“ (das Prozessierende, sich ständig Weiterbewegende und Erschaffende) in Gestalt der Multitude steht dem „Abstrakten“ (das Aufgesetzte, Dekadente, Parasitäre) manifestiert im Empire in Reinform gegenüber, wie vermeintlich das Proletariat der Beourgeoisie gegenübersteht, und das produktive („schaffende“) Kapital dem zintragenden („raffende“) Kapital. Dass die vom Post-Operaismus vorangetriebene Verschiebung vom Proletariat (als eingeschränkt definiertes Subjekt) auf die

Multitude und von der Arbeit hin zur Erschaffung *an sich* in diesem Sinne die ideologische Wirkung nur noch potenziert, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Denn gerade das, was Kapitalismus ausmacht – das maßlose, ziellose, abstrakte Produzieren *als solches*, als Selbstzweck – wird emporgehoben zum eigentlichen Emanzipationsgrund. Emanzipation wird so denklogisch ident gesetzt mit Unterwerfung – auf nichts anderes muss schlussendlich auch der Gedanke eines monistischen Immanenzdenkens hinauslaufen.

Wissenschaftstheoretisch kristallisiert sich dies alles als eine besondere Zuspitzung der als „ontological monovalence“ bezeichneten, ineinander verschränkten ideologischen Fehlschlüsse heraus: In der absoluten Standpunktlogik der „lebendigen Arbeit“ geht gesellschaftliche Ontologie in der (Erkenntnis-)Position der Multitude auf, es handelt sich um die epistemic fallacy. Gleichzeitig wird die ontic fallacy begangen, da die Multitude auch als „absolute Substanz“ im Sinne einer ontologischen Tatsache jegliche epistemologische Debatte überflüssig macht. Es handelt sich also um dasselbe Muster, das auch schon bei Althusser konstatiert wurde.

Theorie und Praxis werden so auf besonders krude Art zusammengedrückt in einem neuen Dogmatismus, einer neuen, nun „postmodernen“ Orthodoxie, die ob ihrer ontologischen wie auch epistemologischen Radikalität jene des klassischen orthodoxen Marxismus bei weitem übertrifft: Im Gegensatz zu ihm hat sie eine völlig kontingente, doppelt ideologische ontologische Basis, die sich weiter vom Verständnis der kapitalistischen Realmetaphysik wegentwickelt hat, als dies auf Basis der alten ArbeiterInnenbewegung je möglich gewesen wäre. Dies ist deshalb der Fall, weil dieser neue Dogmatismus es qua epistemologischem Relativismus geschafft hat, ein wissenschaftstheoretisches Gebäude zu erschaffen, das unangreifbar ist: Die nicht ausgewiesene, kontingente Ontologie und die radikal-relativistische Epistemologie vermengen sich zu einem monolithischen Ganzen, welches letztlich bloß die eigene Standpunktlogik (der Praxis) rechtfertigt. Die der zugespitzten Logik der ontological monovalence ist also auch im Kontext des Neomarxismus doppelt dogmatisch, verewigt den eigentlich zu kritisierenden gesellschaftlichen Status quo<sup>307</sup> in seiner basalen Form umfassend.

Der Post-Operaismus ist so gewissermaßen die Krönung der neoorthodoxen Tendenz, und in dieser Gestalt eigentlich ein völliger Rückschritt hinter das, wofür der Begriff „Neo-Marxismus“ ursprünglich stand – Theorie ist wieder Praxis und die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie ist noch mehr vergessen, als sie dies selbst im simpelsten ArbeiterInnenbewegungsmarxismus jemals war. Gegenüber diesem zeichnet sich der Post-Operaismus allerdings noch dadurch aus, dass er nicht einmal mehr das völlig immanente Konzept eines bestimmten Emanzipationssub-

---

<sup>307</sup> Vgl. S. 71

jekts, einer Aufhebungsbewegung denken kann. Die Multitude ist tatsächlich wie ein Körper – jedoch ein Körper ohne Kopf.

### 3.5.5 Zusammenfassung des Entwicklungswegs

Der „Endpunkt Post-Operaismus“ ist auch das Ende des inhaltlich-thematischen Vergleichs, der dieser Arbeit zu Grunde liegt. Dieser Endpunkt ist dabei nicht nur zufällig ein guter Anknüpfungspunkt für eine Zusammenfassung dessen, was ich bisher zu entwickeln versucht habe – ist es doch gerade die hier vorzufindende Kulmination der Rückwertsgewandtheit, die mehr als alle anderen Exemplifikationen die Natur der neoorthodoxen Strömung entlarvt. Zugleich streicht sie aber auch den tiefen ontologischen Graben, der sie von der dialektisch-kritischen Strömung trennt, deutlich heraus. Dieser drückt sich durch eine Nivellierung der ontologischen Überlegungen überhaupt, und (folglich) dem Mangel einer gesellschaftstheoretischen Fundierung im Kontext eines neomarxistischen Anspruchs aus.

In Folge möchte ich noch einmal den Entwicklungsgang der neoorthodoxen Strömung überblicksartig in grafischer Form darstellen (Abb. 13)<sup>308</sup>.

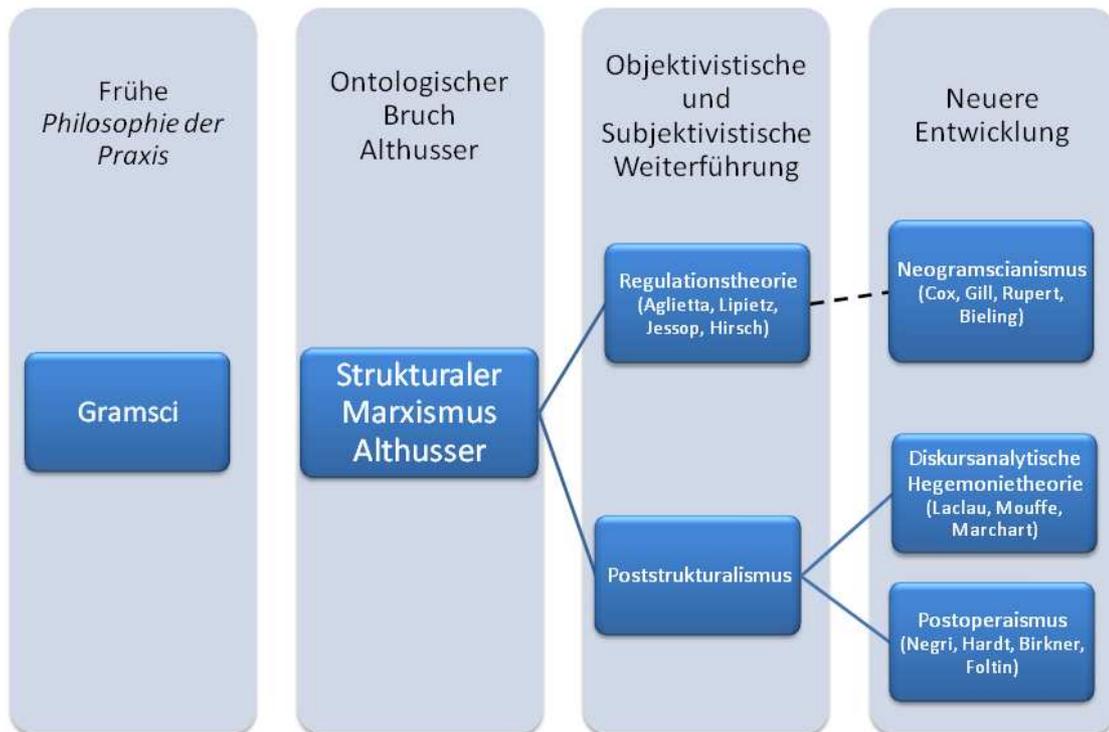
Den historischen Anfang macht die Philosophie der Praxis, wie sie erstmals von Gramsci kanonisiert wurde. Sie ist zwar nur partiell der neoorthodoxen Tradition zuzuordnen, da diese – gemäß meiner Grundthese eines ontologischen Bruchs – erst ab dem strukturalen Marxismus und neueren neomarxistischen Entwicklungen als solche hervortritt. Dennoch nimmt Gramsci einiges vorweg, was für letztere umfassend Geltung erlangen sollte. Er hatte nicht zuletzt auch Althusser durch seine Ideologietheorie und seine umfassend kontingente Denkart im Sinne der (dogmatischen) Setzung des Primats der eigenen Praxis beeinflusst. Überdies greifen so gut wie alle anderen erwähnten Theorieströmungen – zumindest vermittels des politizistischen Denkens gemäß der Logik der Hegemonie – auf die eine oder andere Weise auf Gramsci zurück. Auch markiert er mit seinem partiellen Ausbruch aus der Tradition des orthodoxen Marxismus ein praktisch-politisches Novum.

In dieser Hinsicht schließt Althusser an die Philosophie der Praxis an, er versucht gewissermaßen seine eigene Philosophie der Praxis zu kreieren. Sein Werk treibt jedoch das anti-ontologische, gegenüber Dialektik feindliche, standpunktlogische und doppelt dogmatische Denken im Bann der ontological monovalence auf die Spitze: sein *linguistic turn*, der immanent auch ein „anti-

---

<sup>308</sup> Die Anführung der VertreterInnen spiegelt nicht notwendigerweise deren Berühmtheit oder Wichtigkeit für die Theoriebildung wider, sondern bezieht sich vor allem auf das Vorkommen in dieser Arbeit.

*realistic turn*“ ist, steht für einen ontologischen Bruch in der gesamten marxistischen Theorie-tradition.



**Abbildung 13: Entwicklung der neoorthodoxen Tradition**

Dieser war – wie das Beispiel Gramsci zeigt – freilich kein punktuell Ereignis, sondern entwickelt sich langsam als epistemologische Tendenz im Marxismus. Trotzdem hat die Althusserische Schule als ein markanter Einschnitt zu gelten, denn gerade die explizit wissenschaftstheoretische Erneuerung im Zuge der Einbringung strukturalistischer Elemente und des Bezugs auf Bachelard ist so (in ihrer Wirkmächtigkeit) zuvor nicht anzutreffen. Auch danach gibt es kaum eine derartig einschlägige Beschäftigung im neomarxistischen Denken der neoorthodoxen Tradition, welche ähnlich wirksam geworden wäre.

Im Gegenteil hat sich die Philosophie der ontologischen Leere innerhalb des Marxismus so zuerst nicht ungetrübt weiter halten können. Mit der Regulationstheorie entwickelte sich eine analytische Herangehensweise, welche die Althusserische Vereinigung der modernen wissenschaftstheoretischen fallacies wieder auf die eine Seite hin zurückbildete: den Arbeiten der RegulationstheoretikerInnen liegt eine eher objektivistisch-positivistische Ontologie zugrunde, die als eine Abkehr von Althusser in zentralen Punkten zu verstehen ist. Die absolut immanente Zirkularität der Konzepte wurde von der linguistisch-wissenschaftstheoretischen Ebene quasi auf die „materielle“ Basis der Politischen Ökonomie geholt, um so die (vermeintlich) ewige Reproduktion der Wechselbeziehung von Staat und Ökonomie, Regulation und Akkumulation zu erschließen.

In die objektivistische Kerbe schlägt auch der Neogramscianismus in der Internationalen Politischen Ökonomie. Ähnlich wie die Regulationstheorie<sup>309</sup> geht auch er von einem durch und durch immanenten ontologischen Rahmen aus, der unkritisch hingenommen wird und nicht zur Aufhebung in der Frage nach einer gesamtgesellschaftlichen Ontologie kommt. Dieser Rahmen ist jedoch die Internationale Politik und ihre Machtbeziehungen, die sinngemäß auch mit dem Bezug auf das strategische Denken Gramscis am Besten konzeptualisiert werden können. Dabei wird jedoch das phänomenologische Raster der augenscheinlichen Oberflächenwahrnehmungen, wie es auch die bürgerliche Wissenschaft der „Internationalen Beziehungen“ beschäftigt, kaum transzendiert. Einzig die Einführung einer Klassenperspektive scheint diesbezüglich neu zu sein. Diese ist jedoch aus einer kritischen Perspektive auf die dahinterstehende machtpolitische Logik kaum als progressive Entwicklung zu deuten.

Die eher subjektivistische Weiterentwicklung nach Althusser stellt demgegenüber weiter gehend eine Übernahme des eigentlichen wissenschaftstheoretischen Kerns dar: während die objektivistische Seite zu Gunsten umfassender Analysen von der Logik der Kontingenz abging, sich diese also nur „angewandt“, in der fehlenden gesellschaftstheoretisch-ontologischen Fundierung bemerkbar macht, sind die beiden eher subjektivistisch anschließenden Theorien umfassend vom (strukturalistischen) „Einfrieren“ der Subjekt-/Objekt-Problematik auf dem Terrain „materialistischer“, marxistischer Gesellschaftskritik geprägt. Als solches war jedoch der „Umweg“ über den Poststrukturalismus von Nöten. Diese postmoderne Denkart stellt eine Abkehr vom marxistischen Denken dar, wie sie im Anschluss an Althusser eigentlich nur konsequent ist: es interessieren nur noch die Mikroverhältnisse, eine punktuell-aktualistische Perspektive ist die einzig mögliche, da jeglicher gesellschaftlicher Ontologie zu Gunsten eines radikalen (De-)Konstruktivismus abgeschworen wird. Der Poststrukturalismus lässt deshalb allerdings auch recht offensichtlich kaum Anschlusspunkte für eine etwas breitere kritische theoretische Betätigung nach dem Vorbild des Marxismus offen. Diese Lücke haben die vom Marxismus beeinflussten VertreterInnen der letzten beiden Schulen auf unterschiedliche Art zu schließen versucht.

Die diskursanalytische Hegemonietheorie um Laclau und Mouffe schöpfte aus dem dekonstruktivistischen Fundus um den ArbeiterInnenbewegungsmarxismus umfassend zu kritisieren. Auf einer durchwegs anspruchsvollen philosophischen Ebene wurde dabei jedoch das Kind mit dem Bad ausgeschüttet: anstatt die sinnvollen Elemente in einer kritischen Rezeption zu aktualisieren

---

<sup>309</sup> Die Ähnlichkeit ist jedoch nicht im Sinne einer direkten Kontinuität, der gegenseitigen theoretischen Befruchtung, zu verstehen. Sie ist auf der wissenschaftstheoretische Ebene anzusiedeln und sagt so nicht viel über die inhaltlichen Verknüpfungen selbst aus. Diese spezifische Art der Verbundenheit habe ich in Abb. 13 mit einer durchbrochenen Verbindungslinie gekennzeichnet.

entledigte sich der „Postmarxismus“ – ganz gemäß der Logik der Kontingenz – schlicht des gesamten materialistischen und kritischen Potentials, das mit Marx begründet wurde. Übrig bleibt nur noch ein gramscianisch inspiriertes politisches Gerüst, das sich wesentlich durch seine begriffliche und nicht kritische Radikalität auszeichnet. So ist die Hegemonietheorie auch mehr poststrukturalistisch als marxistisch und folglich besonders gefährdet, (postmodern-liberalen) Ideologien anheim zu fallen.

Der Post-Operaismus geht den anderen Weg und möchte die eigene „marxistische“ Theoriebildung mit poststrukturalistischen Gedanken anreichern: das klassische Subjekt der Emanzipation, die ArbeiterInnenklasse, wird vor allem deshalb zur Multitude, weil so die Kontinuität einer kontingenten Ontologie der Kämpfe aufrecht erhalten bzw. sogar auf eine neue Stufe gehoben werden kann. Dieser Zug legt jedoch die grundlegende Qualität der neoorthodoxen Theorie umso eindrücklicher an den Tag: die tautologische, monistische Philosophie der einen Substanz dient letztlich bloß der Zementierung der eigenen „arbeiteristisch“-standpunktlogischen Position, die postmodern pluralisiert bloß unter noch unbestimmteren Vorzeichen auftritt.

Resümierend ist festzuhalten, dass ein großer Teil der heute (im Wissenschaftsbetrieb) relevanten neomarxistischen Theorien einer neoorthodoxen Strömung zuordenbar ist. Diese zeichnet sich vor allem durch eine flache gesellschaftstheoretische Ontologie aus, welche es nicht zu Stande bringt, die Widersprüche des warenproduzierenden Patriarchats bis auf ihre grundsätzliche realmetaphysische Basis zu erschließen. Gleichzeitig ist die neoorthodoxe Tendenz geprägt von einer epistemologischen Unklarheit, die es – im Anschluss an das doppelt dogmatische „Einfrieren“ der Subjekt-Objekt-Problematik in der Philosophie Althusser – ungemein schwer macht, (ideologische) Praxis von (kritischer) Theorie zu differenzieren. Das alle Ansätze vereinende, wesentlich orthodoxe Moment liegt in dieser neuen Unbestimmbarkeit, die letztlich auf der fehlenden gesellschaftstheoretischen Fundierung beruht. Denn die vermeintliche Einheit von Theorie und Praxis stellt sich in der herrschenden Totalität maßgeblich negativ her, und ist in diesem Sinne fundamental zu kritisieren. Die im neoorthodoxen Neomarxismus vertretenen handlungspolitischen Alternativen bzw. die strukturellen Einengungen stehen im gemeinsamen Lichte der immanenten Ontologie und können die fetischistische Dynamik des modernen Verhältnisses von Struktur und Handeln nicht essentiell fassen, da ihnen der epistemologische Rahmen für dieses Denken überhaupt fehlt: anstatt die Subjekt-Objekt-Relation dialektisch aufzuheben, wird sie immer wieder (ideologisch) verarbeitet, um im besten Fall zu „neutralen“ analytischen Aussagen zu kommen und im schlechtesten eine unangreifbare tautologische Fixierung der ursprünglichen Widersprüche in neuer Gestalt zu produzieren.

Die neoorthodoxe Einheit von Theorie und Praxis in der ihr zu Grunde liegenden wissenschafts-

theoretischer Vermengung ist also selbst als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihres spezifischen historischen Entstehungshintergrunds, zu betrachten. Die postmoderne Dynamisierung und Virtualisierung des Kapitalismus führte zu (neomarxistischen) Theorien, die das dem Kapitalismus inhärente, zutiefst tautologische und anti-substantielle Moment auf einer neuen Stufe ideologisch widerspiegeln: die zunehmende Fetischisierung des Sozialen findet sich so analog in der Theorie, als Produktion von „leeren“ Subjektivitäten, die sich jedoch standpunktlogisch-absoluter denn je manifestieren und als Kritik von Strukturen, die als solche schlicht empirisch gesetzt sind, ohne dass ihre ontologische Fundierung ergründet würde.

Auf der Ebene der politisch-praktischen Überwindung des warenproduzierenden Patriarchats lässt sich ähnliches konstatieren. Die Notwendigkeit einer teleologischen sozialen Instanz – immanent auch eines politischen Subjekts, das jedoch beständig auf seine eigene anti-politische Aufhebung drängt –, welche vom Ziel geleitet ist das System als negativ *bestimmtes* zu überwinden, wird entweder im Rekurs auf die postmodernen Pluralisierung geleugnet, oder in der materiellen Immanenz eines regressiven Rückbezugs auf Kategorien der überholten ArbeiterInnenbewegung ideologisch verarbeitet.

Erst eine basale Kritik könnte eine Aufhebungsbewegung entstehen lassen, in der Theorie und Praxis auf bisher noch nicht bestimmbarer Ebene zusammenfallen.

Um die Fetisch-Konstitution durchbrechen zu können, müssen sowohl die „theoretische Praxis“ als auch die immanente „Gegenpraxis“ jeweils auf ihrem eigenen Feld einen Transformationsprozess durchmachen, bis beide Seiten über sich hinausgehen und erst im Resultat verschmelzen können. Die berühmte „Einheit von Theorie und Praxis“ kann also nicht bereits *Voraussetzung* sein, sondern nur immanentes *Telos* der kategorialen Kritik; sie fällt mit der realen Transzendierung zusammen oder sie wird nicht sein. [Herv. i. Orig.] (Kurz, 2007, S. 102f)

Sowohl die subjektivistischen wie auch die objektivistischen Gestaltungen sind also in ihrer Ausrichtung von vornherein doppelt beschränkt: erstens durch die mangelnde gesellschaftstheoretische Tiefe, die sie beständig (implizit) zur Positionierung *innerhalb* der modernen Widersprüche drängt, anstatt sie negativ-kritisch aufzuheben; und zweitens durch die wissenschaftstheoretisch induzierte ideologische Einheit von Theorie und Praxis, die im Sinne der tautologischen Denkart die ausgesetzte ontologische Fundierung gleichermaßen als Ausgangspunkt wie auch als Konsequenz hat.

Bezüglich dieser Belange trifft nun auch die Einordnung als „orthodox“ zu – die Theorien können nicht „mit Marx über Marx hinaus“ (Ortlieb, 2007), sondern fallen sogar noch hinter ihn zurück, nämlich auf die Position der ArbeiterInnenbewegung bzw. ihrem wissenschaftstheoretischen Standpunktdenken.

## 4 Conclusio und Perspektiven

Am Abschluss dieser Arbeit soll ein kurzes Resümee stehen, indem ich den Entwicklungsweg nochmals Revue passieren lasse. Ein zentraler Bestandteil dieses Rückblicks muss dabei auch die Offenlegung von möglichen Problemen, unzulänglich ausgeführten Aspekten und auch größeren inhaltlichen Lücken sein. In den dabei aufgeworfenen Fragestellungen ist zugleich auch ein Ausblick auf mögliche und notwendige weiterführende Erörterungen angelegt.

Ohne Zweifel war für mich der Anfang am Schwersten. Der Einstieg in ein so schwierig greifbares und weitläufiges Feld wie die Frage nach der Marxschen Erkenntnismethode ist allerdings nicht nur für mich hart gewesen, sondern ist auch in der einschlägigen Debatte alles andere als geklärt. Als zentrale Einsicht im Kontext des Neomarxismus lässt sich dennoch die Divergenz zwischen einer dialektischen und einer strukturalen Interpretation herausstreichen. Ich habe versucht zu zeigen, dass die dialektische Interpretation näher bei Marx ist, und auch die Stärke eines konsistenten, in sich schlüssigen emergenten Theoriegebäudes aufweist. Diese Prämisse lag der weiteren Arbeit als normatives Moment zu Grunde. Zweifelsohne ist jener Teil wohl auch deshalb etwas kurz geraten, weil ich vieles davon im weiteren Verlauf aufklärte bzw. auch bereits in meinen Vorarbeiten für mich als geklärt erachtet hatte. Dennoch: obwohl es zu diesem Thema bereits viel Literatur (insbesondere aus den 1960ern und -70ern) gibt und auch durch eine inhaltliche Argumentation einiges vermittelt wird, ist es immer noch opportun, hierzu mehr als nur ein paar Worte zu verlieren. Es wäre also durchaus notwendig, auf dem Stand der heutigen Debatte und aus Perspektive der Wert-Abspaltungskritik eine klare methodische Positionierung zu den Fragen der Dialektik als Darstellungsweise und der Totalität als ontologischem Denkraum, mithin also auch der Kritik als (so) bestimmter zu formulieren. Dies konnte und wollte ich allerdings nicht leisten, es wäre Aufgabe kommender Arbeiten.

Ähnlich könnte wohl auch bemängelt werden, dass ich den zweiten wichtigen Themenabschnitt – die Vermittlung von Kritischem Realismus und dialektischer kritischer Theorie – nicht umfassend genug darzustellen vermochte. Dies war jedoch auch bloß einer der beiden Schwerpunkte der Arbeit und demgemäß konnte der Anspruch hier nicht sein, eine annähernd endgültige Abhandlung zu präsentieren. Eine weiterführende Verbindung im Sinne der gegenseitigen wissenschaftstheoretischen „(Rück-) Übersetzung“ wäre also ein wichtiges Unternehmen, welches perspektivisch aus meinem, eher auf die Anwendung ausgerichteten, Versuch abgeleitet werden könnte.

Die besondere Rolle, welche die Kritik Althusers in dieser Arbeit einnimmt, ist in diesem Sinne auch bloß immanent zu verstehen: meine Erörterungen auf der gesellschafts- und wissenschafts-

theoretischen Metaebene arbeiten sich deshalb an ihm ab, weil er ein besonders gutes Beispiel für eine gewisse Tendenz darstellt und gleichzeitig an einem historischem Knackpunkt pointiert Inhalte vertrat, die hinsichtlich des Vergleiches der Neomarxismen als besonders gut verwertbar zu gelten haben. Sinngemäß könnte sich eine mögliche weiterführende Arbeit, welche es sich zum Ziel setzt zwischen kritisch-dialektischer Tradition und Kritischem Realismus zu vermitteln, die Beschäftigung mit dem Strukturalen Marxismus getrost ersparen.

Für die hier stattfindende Auseinandersetzung ist Althusser jedoch von zentraler Bedeutung, denn mit ihm ließ sich eine der Kernthesen meiner Arbeit, die Vorstellung eines *ontologischen Bruchs*, am konzisesten präsentieren. Hiermit meine ich eine gewisse Neuerung erarbeitet zu haben, die zur besseren Einordnung der Neomarxismen beitragen kann. Auch die Anwendung des engeren kritisch-realistischen wissenschaftstheoretischen Rahmens auf die Neomarxismen, insbesondere das Aufzeigen der *fallacies* und die Entlarvung der *ontological monovalence*, betrachte ich als wichtige Punkte meiner Arbeit, die in einer Conclusio nicht fehlen sollten. Dabei bin ich mir freilich bewusst, dass diese Ausführungen keineswegs abgeschlossen sind: Gerade das Konzept der *ontological monovalence* bedürfte eingehenderer Behandlung, einerseits um die volle (und möglicherweise zu kritisierende) Einbindung in das (neuere) Werk Bhaskars zu behandeln, andererseits aber auch um eine bessere „Anwendung“ in inhaltlich-gesellschaftstheoretische Form zu ermöglichen.

Ich hoffe damit vor allem klar gemacht zu haben, wie umfassend und tiefsitzend der Graben zwischen den beiden aufgefundenen Traditionen (heute) tatsächlich ist: Kritische Theorie muss aufs Ganze gehen, wenn sie ihren kritischen Anspruch stringent erhalten will – gerade in Zeiten gesellschaftlicher Krisen und Umbrüche, wo die Notwendigkeit einer kritischen Theorie umso himmelschreiender wird. Die bloß immanenten, analytischen oder sonst wie ontologisch verkürzten Ansätze der neoorthodoxen Neomarxismen sind auf Grund ihrer wissenschaftstheoretischen Limitierungen letztlich nicht im Stande dies zu bewerkstelligen, auch wenn sie noch so ambitioniert sind und in der aktuellen Debatte breitere Aufmerksamkeit erlangen als dialektisch-kritische. Umgekehrt muss angenommen werden, dass die teils noch mangelhafte inhaltliche Umsetzung vieler Aspekte in der kritisch-dialektischen Tradition nicht gegen sie spricht, sondern auf einen weiteren Ausbaubedarf hinweist. Abgesehen von der bereits erwähnten methodischen Festlegung, müssten hier allen voran die Staats- und Politiktheorie, das Wert-Abspaltungstheorem und die erklärende Vermittlung zwischen logischem Kern und empirischer Hülle am Programm stehen. Trotz einiger Leerstellen bleibt als Schlussfolgerung meiner Arbeit festzuhalten, dass die Möglichkeit hierfür prinzipiell wissenschaftstheoretisch angelegt ist.

Bezüglich der dargestellten „neoorthodoxen“ Neomarxismen möchte ich allerdings noch einige „versöhnende“ Worte finden. Meine Argumentationen waren, auch auf der inhaltlichen Ebene, zuvörderst kritischer Natur. Das heißt jedoch nicht, dass alle diese Theorien per se zu verwerfen sind, meint keinerlei fortschrittlichen Erklärungsgehalt besäßen. Nicht zu vergessen ist, dass ich die Theorien sehr selektiv und vor allem mit der Kernthese des ontologischen Bruchs im Hinterkopf präsentiert habe. Die Schärfe der Abgrenzung ist also auch nur auf dieser Ebene so konsequent durchzuhalten. Auf einer weniger abstrakten Ebene kann inhaltlich einiges von allen Strömungen gelernt werden und gerade auch die in jüngerer Zeit entstandenen eklektischen Verschmelzungen einzelner Ansätze – ich denke hier an Autoren wie Joachim Hirsch oder Bob Jessop – liefern anspruchsvolles Material für eine kritische Theorie des warenproduzierenden Patriarchats; ja sind in gewissen Bereichen der Wert-Abspaltungskritik in Ausführlichkeit und analytischem Tiefgang überlegen. Es ist also mehr das synthetische, eben gesellschaftstheoretische, Moment, welches den unabweisbaren Vorsprung darstellt und einen, letztlich auch entscheidenden, wissenschaftstheoretischen Unterschied ausmacht. Die wissenschaftstheoretische Bearbeitung und Kritik der neoorthodoxen Strömung hatte als ihr Ziel, dies zu zeigen, beansprucht aber nicht mehr, gar eine identitäre Abgrenzung. Denn insbesondere heute, wo non-konformen Ansätzen nicht nur an den Universitäten rauer Wind entgegenweht, ist eine solidarische Haltung gegenüber anderen kritischen Positionen eine mehr als nur pragmatische Notwendigkeit.

Mein persönliches Resümee gestaltet sich kritisch, wie ich auch in gewisser Weise zufrieden bin. Ich komme nicht umhin festzustellen, dass ich zahlreiche Themen angerissen, viele davon einführend behandelt, aber kaum einen Inhalt halbwegs zum Abschluss gebracht habe. Dies ist nun wohl generell das Los einer Vergleichsarbeit, spiegelt aber sicherlich auch meinen persönlichen Entwicklungshorizont wider: Diese Arbeit ist für mich schlussendlich auch eine wichtige Momentaufnahme, in sie flossen zahlreiche Themen ein, die für mich von Interesse waren und im Zuge der Studien für diese Arbeit endlich erschlossen werden konnten. Auch wenn das Werken an dieser theoretischen Baustelle also ganz bestimmt einen subjektiven Einschlag hat und als Diplomarbeit nicht beanspruchen kann bzw. muss, weit über die „persönliche Widerspruchsbearbeitung“ im Kontext des universitär erworbenen Wissens hinauszugehen, hoffe ich doch einige Punkte von allgemeinem Interesse offen gelegt zu haben.



## 5 Literaturverzeichnis

- Adamczak, B. (2006). *Theorie der polysexuellen Ökonomie*. Abgerufen am 24. Mai 2008 von Diskus. Frankfurter Student\_innen Zeitschrift 06-1: [http://copyriot.com/diskus/06-1/theorie\\_der\\_polysexuellen\\_oekonomie.htm](http://copyriot.com/diskus/06-1/theorie_der_polysexuellen_oekonomie.htm)
- Adorno, T. W. (2003a). Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (Bd. 6, S. 413-527). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003b). Negative Dialektik. In R. Tiedemann (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* (Bd. 6, S. 7-413). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003c). Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika. In T. W. Adorno, & R. Tiedemann (Hrsg.), *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Aglietta, M. (1979). *A theory of capitalist regulation: The US experience*. (D. Fernbach, Übers.) London: NLB.
- Aglietta, M. (2000). *Ein neues Akkumulationsregime. Die Regulationstheorie auf dem Prüfstand*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Althusser, L. (1975). *Elemente der Selbstkritik*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Althusser, L. (2005). *For Marx*. London: Verso.
- Althusser, L. (2008). Ideology and Ideological State Apparatuses. In L. Althusser, *On Ideology* (S. 1-61). London: Verso.
- Althusser, L. (1999a). Marx dans ses limites. In L. Althusser, *Écrits Philosophiques et Politiques Tome1* (S. 367-539). Paris: Librairie générale française.
- Althusser, L. (1953). *On Marxism*. Abgerufen am 4. April 2008 von Marxist Internet Archive: Louis AlthusserArchive: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1953/onmarx/on-marxism.htm>
- Althusser, L. (1970). Philosophy as a Revolutionary Weapon. *New Left Review* (1/64).
- Althusser, L. (1999b). Une Question de Faits. In L. Althusser, *Écrits Philosophiques et Politiques Tome 1* (S. 265-285). Paris: Librairie générale française.
- Althusser, L., & Balibar, E. (1972a). *Das Kapital lesen I*. Reinbek : Rowohlt.

- Althusser, L., & Balibar, E. (1972b). *Das Kapital lesen II*. Reinbek: Rowohlt.
- Anderson, P. (1978). *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Aquino, T. d. (1988). *Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia*. . Hamburg: Meiner .
- Aristoteles. (1981). *Politik*. (O. Gigon, Hrsg.) München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Asor Rosa, A. (1975). *Storia d'italia. Dall'unità ad oggi. La cultura* (Bd. Vol.4: tomo II). Turin: Einaudi.
- Assiter, A. (June 1984). Althusser and Structuralism. *The British Journal of Sociology* , 35 (2), S. 272-296.
- Assiter, A. (2003). *Revisiting Universalism* . New York: Palgrave MacMillian .
- Atzmüller, R. (2004). Fit mach mit? Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes - ein Rezensionessay. *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* , 10, S. 54-62.
- Augelli, E., & Murphy, C. N. (1993). Gramsci and International Relations. In S. Gill (Hrsg.), *Gramsci, historical materialism and international relations* (S. 127-148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Backhaus, H.-G. (1997). *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: ca ira.
- Balibar, E. (1976). Sulla dialettica storica. Note critiche su 'Leggere il Capitale' . In E. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*. (S. 209ff). Bari: De Donato.
- Baumeister, B., & Negator, Z. (2005). *Situationistische Revolutionstheorie. Eine Aneignung. Volume I. Echiridion*. Stuttgart: Schmetterling.
- Bealieu, A. (2003). La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser. *Actuel Marx* 2003/2, No. 34 , S. 161-174.
- Bebel, A. (1910). *Die Frau und der Sozialismus*. Stuttgart: Dietz.
- Becker, J. (2002). *Akkumulation, Regulation, Territorium*. Marburg: Metropolis.
- Becker-Schmidt, R. (1987). Die doppelte Vergesellschaftung - die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In L. Unterkirchner, & I. Wagner (Hrsg.), *Die andere Hälfte der Gesellschaft*. Wien: Österreichischer Soziologentag 1985.
- Behrens, D., & Hafner, K. (1993). Totalität und Kritik. In D. Behrens, *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg: ca ira.

- Benton, T. (1985). *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence*. Houndsmill: MacMillian.
- Bhaskar, R. (1978). *A Realist Theory of Science*. Hassocks, Sussex: Harvester Press .
- Bhaskar, R. (1993). *Dialectic. The Pulse of Freedom* . London: Verso .
- Bhaskar, R. (2002). *Reflections On Meta-Reality* . New Delhi : Sage .
- Bhaskar, R. (1998). *The Possibility of Naturalism*. London/New York: Routledge .
- Birkner, M. (2002). Der schmale Grat. *Grundrisse - Zeitschrift für linke Theorie & Debatte* , 1, S. 30-40.
- Birkner, M., & Foltin, R. (2006). *(Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling.
- Bockelmann, E. (2008). Die Synthesis am Geld: Natur der Neuzeit. Eine Antwort auf Sohn-Rethels Frage nach dem Zusammenhang von Warenform und Denkform. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* , 5, S. 25-58.
- Bockelmann, E. (2004). *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*. Springe: Zu Klampen.
- Boer, R. (2007). Althusser's Catholic Marxism. *Rethinking Marxism* , 19 (4), 469-86.
- Bonß, W. (2003). Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen. In A. Demirovic (Hrsg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Bösch, R. (1993). Die wundersame Renaissance des Antonio Gramsci. *Krisis* , 13, S. 151-191.
- Bourdieu, P. (2004). *Der Staatsadel* . Konstanz: UVK.
- Brühmann, H. (1980). *Der Begriff des Hundes bellt nicht. Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser*. Wiesbaden: Heymann .
- Buchholz, U. (1978). Antonio Gramsci . In H. Kimmerle, *Modelle der materialistischen Dialektik* (S. 210-229). Den Haag: Nijhoff.
- Burnham, P. (1991). Neo-Gramscian Hegemony and the International Order. *Capital & Class* , 45, S. 73-93.
- Buttigieg, J. A. (1994). Gramscis Zivilgesellschaft und die civil-society-Debatte. *Das Argument* , 206 (4/5), S. 529-554.
- Clausewitz, C. v. (1978). *Vom Kriege*. Reinbek: Rowohlt.

Coassin-Spiegel, H. (1983 ). *Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramscis Philosophie*. Berlin: Argument .

Cox, R. (1993). Gramsci, hegemony and international relations: An essay in methods . In S. Gill (Hrsg.), *Gramsci, historical materialism and international relations* (S. 49-67). Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, R. (1987). *Production, Power, and world order*. New York: Columbia University Press .

Cox, R., & Schechter, M. G. (2002). *The Political Economy of a Plural World. Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*. Londong: Routledge.

Debord, G. (1996). *Die Gesellschaft des Spektakels* . Berlin : Tiamat .

Deleuze, G. (1997). *David Hume*. Frankfurt/Main: Campus .

Deleuze, G. (2001). *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1977). *Rhizom*. Berlin: Merve.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Was ist Philosophie* . Frankfurt a.M. : Suhrkamp .

Della Volpe, G. (1980). *Logic As a Positive Science*. London: Verso.

Dimoulis, D., & Milios, J. (2000). Werttheorie, Ideologie und Fetischismus. (C.-E. V. Rolf Hecker, Hrsg.) *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1999 , Marx` Ökonomiekritik im Kapital* , S. 12-57.

Dosse, F. (1997). *Geschichte des Strukturalismus. Band 2. Die Zeichen der Zeit, 1967-1991*. Hamburg: Junius.

Durkheim, E. (1960). The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions. In K. H. Wolff (Hrsg.), *Emile Durkheim. A Collection of Essays, with Translations and Bibliography* (S. 325-340). Columbus: Ohio State University Press.

Engelmann, P. (2007). Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion* (S. 5-33). Stuttgart: Reclam.

- Foucault, M. (2005). Die "Gouvernementalität" (Vortrag) . In M. Foucault, *Analytik der Macht* (S. 148-175). Frankfurt/M. : Suhrkamp .
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality. Vol. 1. An Introduction* . New York: Pantheon .
- Fukuyama, F. (1992). *End of History and the Last Man* . London : Penguin .
- Geene, S. (28. Juni 2000). *Unterwegs im biopolitischen Raumschiff*. Abgerufen am 10. Februar 2008 von Jungle World: [http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle\\_world/\\_2000/27/28a.htm](http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2000/27/28a.htm)
- Giddens, A. (1997). *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press .
- Gill, S. (1993). Epistemology, Ontology and The 'Italian School'. In S. Gill (Hrsg.), *Gramsci, historical materialism and international relations* (S. 21-49). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, S. (January 2003a). *Gramsci, Modernity and Globalization*. Abgerufen am 25. 08 2008 von International Gramsci Society Online Article: [http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online\\_articles/articles/gill01.shtml](http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online_articles/articles/gill01.shtml)
- Gill, S. (2003b). *Power and Resistance in the New World Order*. Houndsmill: Palgrave Macmillan.
- Gramsci, A. (1988). *A Gramsci Reader*. (D. Forgacs, Hrsg.) London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (1966). *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* . Torino: Einaudi .
- Gramsci, A. (1994). *Letters from Prison* (Bd. Vol. 1 ). (F. Rosengarten, Hrsg., & R. Rosenthal, Übers.) New York: Columbia University Press.
- Gramsci, A. (1967). *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*. (C. Riechers, Hrsg., & C. Riechers, Übers.) Frankfurt am Main: Fischer.
- Gramsci, A. (2003). *Selections from the Prison Notebooks*. (Q. Hoare, & G. N. Smith, Hrsg.) New York: International Publishers.
- Grigat, S. (2007). *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*. Freiburg : ca ira .
- Grigat, S. (1997). *Kritik des Fetischismus. Die Marxsche Werttheorie als Grundlage emanzipativer Gesellschaftskritik*. Wien: Unv. Diplomarbeit an der Universität Wien.
- Habermas, J. (2006). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp .
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press .

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Haug, W. F. (1996). *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Hamburg: Argument.

Hauser, K. (17. Mai 1996). Die Kulturalisierung der Politik. Anti-Political-Correctness als Deutungskämpfe gegen den Feminismus. (B. f. Bildung, Hrsg.) *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, 7-69.

Heinrich, M. (1994). Abstrakte Arbeit. In W. F. Haug (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 1*. Hamburg: Argument Verlag .

Heinrich, M. (2003). *Die Wissenschaft vom Wert*. Münster: Westfälisches Dampfboot .

Heinrich, M. (2004). *Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling.

Hirsch, J. (1995). *Der nationale Wettbewerbsstaat: Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus*. Berlin : Id-Verlag.

Hirsch, J. (1980). *Der Sicherheitsstaat. Das "Modell Deutschland", seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen*. Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt.

Hirsch, J. (2002a). *Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen*. Hamburg: VSA-Verlag.

Hirsch, J. (1990). *Kapitalismus ohne Alternative? Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistischen Politik heute*. Hamburg : VSA-Verlag .

Hirsch, J. (2005). *Materialistische Staatstheorie*. Hamburg: VSA-Verlag.

Hirsch, J. (2002b). Tote Hunde wecken? (A. -F. Strömung, Interviewer) Abgerufen am 10. Juni 2008 von Arranca! - Für eine linke Strömung <http://arranca.nadir.org/arranca/article.do?id=141>.

Hirsch, J., & Roth, R. (1980). "Modell Deutschland" und neue soziale Bewegungen. *PROKLA* (40), S. 14-39.

Hobbes, T. (2003). *Leviathan*. Stuttgart: Reclam .

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2006). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Hübner, K. (1990). *Theorie der Regulation. Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der Politischen Ökonomie*. . Berlin: Sigma Bohn .

Hume, D. (2003). *A Treatise of Human Nature*. Mineola, New York: Dover Publications .

Hutterer, R. (2007). *Wissenschaftsphilosophie in der Bildungswissenschaft. Reader zur Vorlesung*. WS 2007/2008: Institut f. Bildungswissenschaften, Universität Wien.

Initiative Sozialistisches Forum. (2000). *Der Theoretiker ist der Wert*. Freiburg: ca ira.

Irwin, L. (1997). *WSCR Glossary* . Abgerufen am 28. März 2008 von The Web Site for Critical Realism:

[http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/index.php?sitesig=WSCR&page=WSCR\\_060\\_WSCR\\_Glossary&subpage=WSCR\\_110\\_Epistemic\\_and\\_Ontic\\_Fallacies](http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/index.php?sitesig=WSCR&page=WSCR_060_WSCR_Glossary&subpage=WSCR_110_Epistemic_and_Ontic_Fallacies)

Jakob, M. (1998). Die Regulationstheorie. Eine Einführung. In Arbeitsgruppe\_Marxismus (Hrsg.), *Kapitalistische Entwicklung und Krisen. Eine marxistische Kritik der "Regulationstheorie"* (S. 7-37). Wien: AGM.

Jappe, A. (2005). *Die Abenteuer der Ware*. Münster: Unrast .

Jessop, B. (2002). Capitalism, the Regulation Approach, and Critical Realism. In A. Brown (Hrsg.), *Critical Realism and Marxism* (S. 88-116). Cambridge: Routledge.

Jessop, B. (1996). Interpretive Sociology and the Dialectic of Structure and Agency. *Theory, Culture & Society*, 13 (1), S. 119-128.

Jessop, B. (2005). *Macht und Strategie bei Poulantzas und Foucault*. Hamburg: VSA-Verlag .

Jessop, B. (1991). Polar Bears and Class Struggle: Much less than a Self-Criticism. In W. Bonefeld, & J. Holloway (Hrsg.), *Post-Fordism and Social Form* (S. 145-169). London: Macmillan.

Jessop, B. (1999). Reflections on Globalization and its (Il)logics. In P. Dicken, P. Kelley, K. Olds, & H. Yeung (Hrsg.), *Globalization and the Asia Pacific: Contested Territories* (S. 19-38). London: Routledge.

Jessop, B. (August 2004). The Gender Selectivities of the State. A Critical Realist Analysis. (E. Publishing, Hrsg.) *Journal of Critical Realism*, 3 (2), S. 207-237.

Jessop, B., & Sum, N.-L. (2006). *Beyond the Regulation Approach*. Cheltenham: Edward Elgar .

Jessop, B., Brenner, N., Jones, M., & MeCleod, G. (Hrsg.). (2003). *State/Space* . Oxford : Blackwell Publishing .

jour-fixe-initiative berlin. (1999). *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*. Berlin und Hamburg: Argument.

Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft* . Paderborn: Voltmedia .

Kastner, J., & Mayer, D. (2008). Weltwende 1968? Ein Jahr in globalgeschichtlicher Perspektive. Einleitung. In J. Kastner, & D. Mayer, *Weltwende 1968? Ein Jahr in globalgeschichtlicher Perspektive*. Wien: Mandelbaum .

Kerber, H. (1993). Erkenntnistheorie und materialistische Gesellschaftstheorie. In D. Behrens, *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg: ca ira .

Kirchhoff, C., Meyer, L., Pahl, H., Heckel, J., & Engemann, C. (2004). Vorwort: Perspektiven der Neuen Marx-Lektüre. In C. Kirchhoff, L. Meyer, H. Pahl, J. Heckel, & C. Engemann (Hrsg.), *Gesellschaft als Verkehrung*. Freiburg: ca ira.

Kocyba, H. (1979). *Widerspruch und Theoriestructur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen Kapital*. Frankfurt.

Krahl, H.-J. (1970). Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik. In O. Negt (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (S. 137-151). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kurz, R. (Dezember 1987). Abstrakte Arbeit und Sozialismus. *Marxistische Kritik* , 4, S. 57-108.

Kurz, R. (2005). *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Berlin: Klaus Bitterman .

Kurz, R. (2003a). *Die Antideutsche Ideologie*. Münster: Unrast.

Kurz, R. (1999a). Die Diktatur der abstrakten Zeit. Arbeit als eine Verhaltensstörung der Moderne. In R. Kurz, E. Lohoff, & N. Trenkle (Hrsg.), *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*. Hamburg: Konkret.

Kurz, R. (1995). Die Himmelfahrt des Geldes. *Krisis* , 16/17, S. 21-76.

Kurz, R. (2006a). *Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen*. Abgerufen am 5. Mai 2008 von Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=8&posnr=207&backtext1=text1.php>

Kurz, R. (1992). Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Weiblichkeit und Männlichkeit. *Krisis* , 12, S. 117-168.

Kurz, R. (2007). Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* , 4, S. 15-107.

Kurz, R. (1994). *Kollaps der Modernisierung* . Leipzig: Reclam.

- Kurz, R. (2006b). *Marx Lesen!* Frankfurt am Main: Eichborn.
- Kurz, R. (1999b). *Schwarzbuch Kapitalismus*. Berlin: Ullstein.
- Kurz, R. (2004). Tabula rasa. Wie weit soll, muss oder darf die Kritik der Aufklärung gehen? In R. Kurz, *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*. (S. 89-153). Bad Honnef: Horlemann.
- Kurz, R. (2003b). *Weltordnungskriege. Das Ende der Souveränität und die Wandlung des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*. Bad Honnef: Horlemann.
- Kurz, R., & Lohoff, E. (1989). Der Klassenkampffetisch. Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus. *Marxistische Kritik*, 7, S. 10-41.
- Laclau, E. (1996). Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In C. Mouffe (Hrsg.), *Deconstruction and Pragmatism* (S. 47-69). London: Routledge.
- Laclau, E. (2002). *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia und Kant .
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2006). *Hegemonie und radikale Demokratie*. Wien: Passagen Verlag.
- Larise, D. (1 / 2006). Der aleatorische Materialismus. *Synthesis Philosophica*, 21 (2), S. 115-137.
- Larise, D. (2004). *Zum Begriff des aleatorischen Materialismus bei Louis Althusser*. Unv. Diplomarbeit an der Universität Wien.
- Lehmkuhl, U. (1996). *Theorien internationaler Politik*. München/Wien: Oldenbourg.
- Lenin, W. I. (1973). *Philosophische Hefte*. Berlin: Dietz.
- Lenin, W. I. (1978). *Über "linke" Kinderei und über Kleinbürgerlichkeit*. Berlin: Dietz.
- Lipietz, A. (März 1985). Akkumulation, Krisen und Auswege aus der Krise: Einige methodische Überlegungen zum Begriff "Regulation". *PROKLA*, 58, S. 109-139.
- Lipietz, A. (1998a). Kette, Schuss und die Regulation. In A. Lipietz, *Nach dem Ende des "Goldenen Zeitalters": Regulation und Transformation kapitalistischer Gesellschaften* (S. 77-115). Hamburg: Argument-Verlag.
- Lipietz, A. (1998b). *Nach dem Ende des "Goldenen Zeitalters": Regulation und Transformation kapitalistischer Gesellschaften*. Hamburg: Argument.
- Lipietz, A. (1992). Vom Althusserismus zur "Theorie der Regulation". In A. Demirovic, H.-P. Krebs, & T. Sablowski (Hrsg.), *Hegemonie und Staat* (S. 9-55). Münster: Westfälisches Dampfboot.

Lohoff, E. (2005). Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte - eine Skizze. *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 29, S. 13-61.

Lohoff, E. (2001). *Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt*. Abgerufen am 13. April 2008 von *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*: [http://www.balix.de/e-lohoff\\_emanzipation-vom-subjekt.htm](http://www.balix.de/e-lohoff_emanzipation-vom-subjekt.htm)

Macyntré, A. (1967). Spinoza. In P. Edwards (Hrsg.), *Encyclopaedia of Philosophy*. New York/London: MacMillan.

Manschot, H. (1983). Von der theoretischen zur strategischen Dialektik. Zum Dialektikbegriff L. Althusser's. In H. K. [Hrsg.], *Dialektik Heute. Rotterdamer Arbeitspapiere*. (S. 97-109). Bochum: Germinal.

Marchart, O. (2005). *Ästhetik des Öffentlichen. Eine politische Theorie künstlerischer Praxis*. Wien: Turia + Kant.

Marchart, O. (1998). *Beantwortung der Frage: Was heißt Post-Marxismus?* Abgerufen am 28. Mai 2008 von *Sammelpunkt. Elektronisch archivierte Theorie*: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/65/1/postm.htm>

Marchart, O. (2008). *Cultural Studies*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft .

Marsh, D., & Furlong, P. (2002). A Skin, not a Sweater: Ontology and Epistemology In Political Science. In D. Marsh, & G. Stoker (Hrsg.), *Theory and Methods in Political Science*. Houndsmill: Palgrave.

Marx, K. (1959). *Das Elend der Philosophie* (Bd. MEW 4). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1975). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1* (Bd. MEW 23). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1974). *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Band 3*. (Bd. MEW 25). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1975). *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Band 2* (Bd. MEW 24). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1978). *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]* (Bd. MEW 13). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. (Bd. MEW 42). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1954). Marx an Lasalle, 22. Februar 1858. In K. Marx, *Briefe über "Das Kapital"* (S. 80-81). Berlin: Dietz.

Marx, K. (1969). *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik.

- Marx, K. (1973). *Thesen über Feuerbach* (Bd. MEW 3). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1978). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Bd. MEW 13). Berlin: Dietz.
- Marx, K., & Engels, F. (1973). *Die Deutsche Ideologie* (Bd. MEW 3). Berlin: Dietz.
- Merker, N. (1973). Galvano Della Volpe - Theoretiker des Marxismus. In G. D. Volpe, *Für eine materialistische Methodologie* (N. Merker, Übers., Internationale Marxistische Diskussion 43 Ausg., S. 5-33). Berlin: Merve.
- Morton, A. D. (February 2003). Historicizing Gramsci: situating ideas in and beyond their context. *Review of International Political Economy*, 10 (1), S. 118-146.
- Mouffe, C. (1979). Introduction: Gramsci today. In C. Mouffe (Hrsg.), *Gramsci and Marxist Theory* (S. 1-19). London: Routledge.
- Narr, W.-D., & Schubert, A. (1994). *Weltökonomie. Die Misere der Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Negri, A. (1996). *Anmerkungen über die Entwicklung des Denkens beim späten Althusser*. Abgerufen am 23. Januar 2008 von Episteme - Onlinephilosophie für eine Philosophie der Praxis: <http://www.episteme.de/htmls/Negri.html>
- Negri, A. (May 2002a). *On Gilles Deleuze & Félix Guattari, A Thousand Plateaus*. Abgerufen am 2. September 2008 von korotonomedya: [http://korotonomedya.net/theoria/Negri\\_1000plateaus.html](http://korotonomedya.net/theoria/Negri_1000plateaus.html)
- Negri, A. (2005). *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press.
- Negri, A. (2002b). Towards an Ontological Definition of the Multitude. (<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article269>, Hrsg.) *Multitudes*, 9 (mai-juin 2002).
- Neusüss, C. (1972). *Imperialismus und Weltmarktbeziehung des Kapitals*. Erlangen: Politladen Druck.
- Norris, C. (Autum 1999). *Roy Bhaskar Interviewed*. Abgerufen am 09. 11 2007 von [http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rbhaskar\\_rbi.html](http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rbhaskar_rbi.html)
- Ortlieb, C. P. (2007). *Exit. Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert. Mit Marx über Marx hinaus. Das theoretische Projekt der Gruppe "EXIT!"*. Kaiserslautern: Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e.V. .
- Ott, M. (2005). *Gilles Deleuze zur Einführung*. Hamburg: Junius .

- Patzelt, W. (2003). *Einführung in die Politikwissenschaft*. Passau: Wiss.-Verl. Rothe.
- Perspektiven. Verein für Theorie und Geschichte sozialer Bewegungen. (2008). Abgerufen am 20. Juni 2008 von PERSPEKTIVEN: Magazin für linke Theorie und Praxis: <http://www.perspektiven-online.com/start/>
- Pfaller, R. (1997). *Althusser. Das Schweigen im Text*. München: Fink .
- Pijl, K. v. (2001). Die nationalen Grenzen der transnationalen Bourgeoisie. In H.-J. Bieling, K. Dörre, J. Steinhilber, & H.-J. Urban (Hrsg.), *Flexibler Kapitalismus* (S. 120-132). Hamburg: VSA-Verlag.
- Pollock, F. (1975). *Stadien des Kapitalismus*. München: Beck .
- Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York and Cambridge : Cambridge University Press .
- Postone, M., & Brick, B. (September 1982). Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism. *Theory and Society* , 11 (5), S. 617-658.
- Redaktion Bahamas . (2003). *Gegen die antisemitische Internationale. Antideutsche kommunistische Konferenz am 6. und 7. Juni 2003*. Abgerufen am 10. Juni 2008 von Bahamas: <http://www.redaktion-bahamas.org/aktuell/Konferenz-Ank.htm>
- Redaktion Bahamas. (21. Februar 2002). *Zum bundesweiten Treffen antideutscher Gruppen in Berlin*. Abgerufen am 10. Juni 2008 von trend onlinezeitung. 02/02: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0202/t340202.html>
- Reichelt, H. (1999). *Der Zusammenhang von Werttheorie und ökonomischen Kategorien bei Marx*. Abgerufen am 15. 2 2008 von Universität Bremen: Beiträge zur sozialökonomischen Handlungsforschung: <http://www.wiwi.uni-bremen.de/seari/beitrag1reichelt.htm>
- Reichelt, H. (2008). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik* . Hamburg: VSA.
- Reichelt, H. (2001). *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Freiburg: ca ira .
- Reitter, K. (2003). Logisch oder historisch? Einführende Bemerkungen zu einer Kontroverse zwischen Michael Heinrich, Hans Georg Backhaus und Wolfgang Fritz Haug. *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* , 8, S. 22-33.
- Rheinberger, H.-J. (2007). *Historische Epistemologie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Riedl, M. (1998). *Der klassische Althusserismus und die Theorie der Regulation*. Wien: Unver. Diplomarbeit an der Universität Wien.

- Roth, G. (1972). *Gramscis Philosophie der Praxis* . Düsseldorf: Patmos .
- Röttger, B. (2001). *New Economy - old theory. Die Regulationstheorie am Ende der Fahnenstange?* Abgerufen am 2. Juni 2008 von Sozialistische Positionen. Beiträge zu Politik, Kultur und Gesellschaft : <http://www.sopos.org/aufsaeetze/3b61aaae86a58/1.phtml>
- Rubin, I. I. (1973). *Sudien zur Marxschen Werttheorie*. Frankfurt a. M. : Europ. Verl. Anst. .
- Rupert, M. (1993). Alienation, capitalism and the inter-state system: toward a Marxian/gramscian critique. In S. Gill (Hrsg.), *Gramsci, historical materialism and international relations* (S. 67-93). Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (2000). *History of Western Philosophy* . London: Routledge .
- Sayer, A. (1984). *Method in Social Science - a Realist Approach*. London : Hutchinson Educational.
- Scheit, G. (2000). Postrukturalismus und Kritische Theorie. Über ein Buch der jour-fixe-initiative berlin. *Streifzüge* , 2/2000, S. 13-16.
- Scherrer, C. (2005). Die école de la régulation: Französische Wirtschaftstheorie mit Ausstrahlung jenseits des Rheins. In F. Beilecke (Hrsg.), *Der Intellektuelle und der Mandarin, Festschrift für Hans Manfred Bock* (S. 143-160). Kassel: Kassel University Press.
- Scherrer, C. (1995). Eine diskursanalytische Kritik der Regulationstheorie. *PROKLA* , 25(3) (100), S. 457-482.
- Scherrer, C. (2004). Internationale Politische Ökonomie. In W. F. Haug (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Bd. 6/II, S. 1387-1406). Argument: Hamburg.
- Schlosser, R. (Juni 2004). *Über Ontologie und Kritik der Politischen Ökonomie. Aus Anlass von Moïse Postones neuer Interpretation der Kritik der Politischen Ökonomie*. Abgerufen am 25. April 2008 von trend. onlinezeitung: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0604/t180604.html>
- Schmidt, A. (1978). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* . Frankfurt a. M. : Europäische Verlagsanstalt .
- Schmidt, A. (1970). Einleitung. In A. Schmidt, *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholz, R. (1992). Der Wert ist der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis. *Krisis* , 12, S. 19-52.
- Scholz, R. (2005a). *Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos*. Abgerufen am 4. März 2008 von Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft:

- <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=17&posnr=189&backtext1=text1.php>
- Scholz, R. (2005b). *Differenzen der Krise - Krise der Differenzen*. Bad Honnef: Horlemann.
- Scholz, R. (2000). *Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. . Bad Honnef: Horlemann.
- Scholz, R. (1999). Wert und Geschlechterverhältnis. *Streifzüge* , 2/1999, S. 7-10.
- Schweppenhäuser, G. (2005). *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*. Hamburg: Junius .
- Smith, S. B. (1984). *Reading Althusser. An Essay on Structural Marxism*. London: Cornell University Press.
- Smith, T. (1999). The Relevance of Systematic Dialectics to Marxian Thought: A Reply to Rosenthal. *Historical Materialism* , 1999/4, S. 215-240.
- Sohn-Rethel, A. (1973). Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des "reinen Verstandes". In A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit* (S. 30-115). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen*. München: C. H. Beck.
- Spehr, C. (1996). *Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise*. Wien: Promedia.
- Spinoza, B. d. (1977). *Die Ethik*. Reclam: Stuttgart .
- Taureck, B. (1988). *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Reinbek: Rowohlt.
- Thieme, K. (1982). Die Marx-Interpretation Louis Althusser's. In K. Thieme (Hrsg.), *Althusser zur Einführung*. Hamburg: SOAK Verlag .
- Thompson, E. P. (1980). *Das Elend der Theorie: zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*. Frankfurt : Campus-Verl. .
- Trenkle, N. (Oktober 2004). Arbeitskritik und soziale Emanzipation. Eine Replik auf Kritiken am Manifest gegen die Arbeit. *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* (28).
- Trenkle, N. (2002). Gebrochene Negativität. Anmerkungen zu Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik. *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* , 25, S. 39-66.
- Trenkle, N. (1998). Kein Anschluß unter dieser Nummer. *Weg und Ziel* , 5, S. 26-30.

- Trenkle, N., & Kurz, R. (1999). Die Aufhebung der Arbeit. Ein anderer Blick in das Jenseits des Kapitalismus. In R. K. Norbert Trenkle (Hrsg.), *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit* (S. 203-224). Hamburg: Konkret.
- Tronti, M. (1974). *Arbeiter und Kapital*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik.
- Tronti, M. (2002). Lenin in England. In N. Balestrini, & P. Moroni, *Die goldene Horde: Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien*. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Trumann, A. (2002). *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*. Stuttgart: Schmetterling.
- Tse-Tung, M. (1937). Über den Widerspruch. In M. Tse-Tung, *Fünf philosophische Monographien* (S. 27-87). Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur.
- Vidal, J.-F. (2000). Birth and Growth of the Regulation School in the French Intellectual Context (1970-1986). In A. L.-D. Weisz, *Institutional economics in France and Germany: German Ordoliberalism versus the French Regulation School* (S. 13-47). Berlin: Springer.
- Vincent, J.-M. (2001). *Un autre Marx*. Lausanne: Ed. Page Deux.
- Wallerstein, I., & Balibar, E. (1998). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin: Argument.
- Wallner, G. (2006). Die Leute der Geschichte. *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 3, S. 20-65.
- Weber, M. (2000). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Werlhof, C. v. (1983). Der Proletarier ist tot. Es lebe die Hausfrau. In *Frauen, die letzte Kolonie* (S. 113-136). Hamburg: Reinbek.
- Wertmüller, J. (2005). Verständnis, Toleranz und Respekt - Antirassisten und Islamisten gemeinsam gegen rechte Verbindungen. *Bahamas*, 46.
- Willutzki, J. (1995). Die Antiquiertheit des Begriffes "Patriarchat". In M. N. Ilse Bindseil (Hrsg.), *Mit Foucault und Fantasie* (Bd. 4 Frauen, S. 59-74). Freiburg: ca ira.
- Wright, S. (2005). *Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus*. Berlin/Hamburg : Assoziation A.





## ***Lebenslauf***

Geboren am: 8.10.1982  
In: St. Pölten, Niederösterreich  
StaatsbürgerInnenschaft: Österreich  
Wohnhaft in: Wien

### **AUSBILDUNG**

#### **Besuch der Volksschule Wagram in St. Pölten**

1989-1993

#### **Besuch des Gymnasiums der Englischen Fräulein St. Pölten**

1993-2001 (Schulabschluss mit „gutem Erfolg“ im Juni 2001)

#### **Studien der Politikwissenschaft, der Rechtswissenschaften und der Internationalen Entwicklung**

Seit dem Wintersemester 2002

### **ERFAHRUNG**

#### **Tutor im PS Geschichte der Nord-Südbeziehungen bei Dr. Gerald Hödl**

Sommersemester 2005 und Wintersemester 2005

#### **Tutor im PS Internationale Politische Ökonomie bei Dr. Johannes Jäger**

Sommersemester 2006 und Wintersemester 2006/2007

#### **Co-Moderation des Workshops: „Parlamentarische ‚Demo- kratie‘ – Ende der Geschichte?**

2. österreichisches Sozialforum, Juni 2004

#### **Moderation des Workshops: „Umsonstläden – Vorstellung und Diskussion. Zwischen radikaler Gesellschaftskritik und Elendsverwaltung“**

Solidarökonomiekongress Berlin, November 2006

#### **Tätigkeit im „Verein solidarischer Lebensformen“**

Seit Herbst 2004

### **QUALIFIKATIONEN**

CAE – Cambridge Certificate of Advanced English