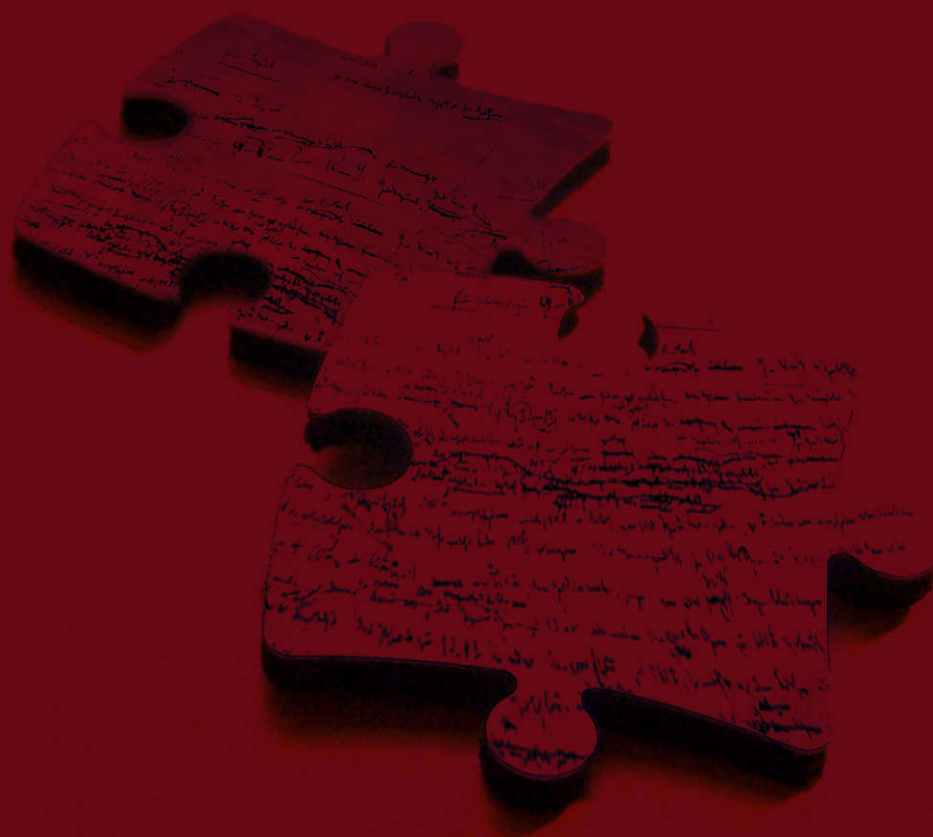


Stefano Breda / Kaveh Boveiri / Frieder Otto Wolf (Hrsg.)

MATERIALISTISCHE DIALEKTIK

bei Marx und über Marx hinaus



Freie Universität Berlin

Stefano Breda / Kaveh Boveiri / Frieder Otto Wolf (Hrsg.)

MATERIALISTISCHE DIALEKTIK bei Marx und über Marx hinaus

Akten der Tagung
„Materialistische Dialektik: Marx-Lektüren im Dialog“
30. – 31. Oktober 2015, Freie Universität Berlin

Freie Universität Berlin

2017 Freie Universität Berlin
Umschlaggrafik: Stefano Breda

Inhaltsverzeichnis

<i>Frieder Otto Wolf</i> Geleitwort.....	5
<i>Stefano Breda / Kaveh Boveiri</i> Einleitung.....	8
Teil I: Marx-Lektüren	
<i>Vesa Oittinen</i> Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? – From Kant to Marx and Back.....	19
<i>Stefano Breda</i> Materialistische Dialektik als begrenzte Dialektik Zur immanenten Kritik des Empirischen bei Marx.....	35
<i>Nikolaos Tzanakis Papadakis</i> Dialektik und politische Verfasstheit der ökonomischen Kategorien in Marx' <i>Kapital</i>	50
<i>Matthias Specker</i> »Ich hoffe, unsrer Parthei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen« Methodologisches zum politischen Entstehungsherd und Gehalt der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie.....	58
<i>Kaveh Boveiri</i> Zur These eines epistemologischen Bruchs zwischen dem <i>Kapital</i> und den <i>Grundrissen</i>	71
<i>Frieder Otto Wolf</i> Marx zwischen Berlin und Paris – Rückblick auf eine Nichtbegegnung.....	83
Teil II: Marxismen	
<i>Florian Geisler / Alex Strunve</i> Materialistische Dialektik als Theorie der Gesellschaft.....	109
<i>Elmar Flatschart</i> Materialist Dialectics and Gender – Negativity, Totality and the patriarchal Other.....	125
<i>Robert P. Jackson</i> Antonio Gramsci's Dialectic: Past and Present.....	137
<i>Daniel Goldstick</i> Integration and Branching.....	150
<i>Martin Küpper</i> Der Spiegel und der Turm. Grundzüge des spekulativen Materialismus.....	157

Alex Demirović

Die Selbstreflexion des Marxismus – Fünfzig Jahre „Negative Dialektik“.....168

Zu den Autoren.....183

Geleitwort

Ich denke, dieser Sammelband stellt – trotz seiner eher unauffälligen Publikationsform – ein kleines, aber durchaus wichtiges Ereignis dar. Es gelingt ihm nämlich, nicht so sehr drei unterschiedliche „Schulen“ der Marxrezeption und der Kapitallektüre zueinander in eine Begegnung zu bringen, sondern vielmehr drei Dimensionen der großen Aufgabe zu verdeutlichen, vor denen heute eine ernsthaft auf Karl Marx zurückgreifende Philosophie und Wissenschaft steht.

Ich sage Philosophie und Wissenschaft und meine dies erst einmal durchaus im Sinne ihrer Unterscheidung: Der von Marx vollzogene wissenschaftliche Durchbruch – nicht direkt, wie noch Althusser gemeint hat, zur Erforschung des „Kontinents Geschichte“, sondern zum wissenschaftlichen Begreifen der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften, in welchen wir immer noch leben – hat nicht als solcher bereits, gleichsam automatisch und nebenher, zu Herausbildung einer diesem Durchbruch adäquaten „marxistischen Philosophie“ geführt.¹ Diese ungelöste Aufgabe ist bis heute eine zentrale Herausforderung an alle Intellektuellen, die sich des Marxschen Erbes versichern wollen.

Ich habe gerade eben Philosophie und Wissenschaft gesagt und von der Politik geschwiegen. Das ist angesichts der Tatsache, dass Karl Marx seine wissenschaftliche Entdeckung der inneren Struktur dessen, was wir uns inzwischen als Kapitalismus zu bezeichnen gewöhnt haben, immer auch als ein gewichtiges politisches Geschoss gegen die Klassenherrschaft der Bourgeoisie begriffen hat, offensichtlich unzulässig und unzureichend. Marx' wissenschaftliche Forschung zielte immer darauf, durch objektive Erkenntnisse die Voraussetzungen dafür zu verbessern, durch politische Praxis im weitesten Sinne die bestehende Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise zu überwinden. Nach Marx' Überzeugung bedeutet dies keineswegs, die wissenschaftliche Strenge aufzugeben und etwa parteiisch zu argumentieren.

Für alle Philosophierenden ist es, wie ich denke, von entscheidender Bedeutung, zur Kenntnis zu nehmen und gleichsam im Kopf zu behalten, dass wissenschaftliche Forschung und politische Praxis immer schon im Gange sind, bevor Philosoph*innen sich daran machen, deren Prozesse und Vorgehensweisen zu reflektieren und gegebenenfalls in sie einzugreifen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich noch einmal die Bedeutung der heutigen Begegnung unterstreichen, in der es um eben diese Aufgabe der Philosophie angesichts wissenschaftlicher Forschungen im Ausgang von dem von Marx vollzogenen Durchbruch und in Bezug auf praktische Initiativen zur Befreiung von – wie wir heute sagen müssen – insbesondere kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen geht: Auch auf die Gefahr hin, sich vielleicht in den Nebelbänken des Philosophierens zu verlieren, müssen die unzureichend erfassten und wie immer wieder unvertrauten Gewässer der Philosophie befahren werden, um einerseits einer wirklichen Wissenschaft von der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise bei der Überwindung von allerlei Schwierigkeiten und Illusionen zu helfen, mit denen sie sich ganz unvermeidlich als „Oppositionswissenschaft“ in kritischer Auseinandersetzung mit etablierten Wissenschaftsdisziplinen und auch „interdisziplinären“ Forschungsansätzen immer wieder herumschlagen muss. Und um andererseits einer von den Kämpfenden selbst geradezu schöpferisch zu entwickelnden Politik der Be-

¹ Und ebenso wenig dazu, dass sich diese Problematik eines Denkens des vollzogenen Durchbruchs einfach erledigt hätte. Marx hat zwar wiederholt versichert, dass er entsprechende Ausführungen rasch nachliefern würde gerne, sobald einmal Zeit dafür fände – aber es war wohl kein Zufall, dass er diese Zeit sich nie genommen hat. Genau an dieser Stelle ist auch daran zu erinnern, dass Marx angesichts entsprechender Versuche jüngerer Zeitgenossen durchaus glaubhaft versichert hat: „Je ne suis pas marxiste!“.

freierung Orientierungen liefern zu können, die ihr sowohl bei der Bestimmung und Explikation der Zielsetzungen, als auch bei der Entwicklung ihrer auf die wirklichen Lagen und Verhältnisse bezogenen Strategien zumindest helfen können – und sei es auch nur, wie dies einst John Locke angesichts der Anfänge moderner bürgerlicher Wissenschaft versprochen hat, „by removing some rubbish“.

Wie dies angesichts der Unterschiedlichkeit der hier vertretenen Ansätze und Debattenlinien überdeutlich hervortritt, gibt es gegenwärtig noch kein Konsens über die zu lösenden Aufgaben und über die Methoden und Wege, durch die ihre Lösung zu erreichen ist. Hier muss die Debatte einfach weitergehen, ohne Ausgrenzungen und Tabus. Vielleicht lassen sich gemeinsame Grundlagen entwickeln, vielleicht wird deutlich werden, dass und warum hier unvermittelbare Gegensätze vorliegen. Es wäre "untubar und falsch", wie Marx gelegentlich sagt, diesen notwendigen Prozess weiterer Auseinandersetzungen etwa durch philosophische Antizipationen vorweg ausrichten zu wollen.

Vielmehr scheint es mir sinnvoll, darüber nachzudenken, was die unterschiedlichen Linien, wie sie heute hier vertreten sind – grob gesagt haben wir es mit einem „Hegel-Marxismus“, einer Fortführung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und einem gewissen „Althusserianismus“ zu tun – jeweils spezifisch in die Debatte einzubringen haben und was daher bei allen Weiterführungen „zu retten“ oder auch „aufzuheben“ sein wird.

- Das ist zunächst einmal die sorgfältige Aufmerksamkeit auf die Momente des hegelschen, hegelianischen und junghegelianischen Erbes, welche Marx' Sprache und Problemformulierungen unbestreitbar tiefer geprägt haben, als er dies selber oft zuzugeben bereit war. Hier können und müssen wir alle von einem modernen „Hegel-Marxismus“ einiges lernen – selbst wenn es uns vor allem darum geht, die Initiativen und Schritte als solche herauszuarbeiten und zu begreifen, durch die Marx immer wieder aus diesem Sprach- und Traditionszusammenhang auszubrechen versucht hat.
- Aber auch die Tatsache, dass die kritische Theorie der Frankfurter Schule eine differenzierte, in der Sprache der deutschen Philosophie formulierte Reflexion der Voraussetzungen und Grenzen der Marxschen Theorie (und der marxistischen Politik) formuliert hat, kann nicht aus dem schlechten Grund übergangen werden, dass ihre internationale Rezeption derart verspätet erfolgt ist, dass sie im französischen Moment der Philosophie, zu dem Althusser und seine Gruppe von jungen Philosophen gehört haben, keine ernsthafte Rolle gespielt hat – und ebenso wenig aus dem Grund, dass dies in der internationalen, US-amerikanisch geprägten Debatte überwiegend in ähnlicher Weise der Fall ist.
- Und schließlich wäre es auch ein schlechter Grund dafür, die philosophischen Initiativen Althusser's und seiner Gruppe deswegen zu übergehen, weil sie in der Tat – bis hin zu ihrer Kapitallektüre anhand der französischen Ausgabe von Roy! – auf durchaus partikuläre Weise diesem französischen Moment angehört hat, indem sie auf die besondere Linie der Epistemologie (insb. Bachelard und Canguilhem) zurückgriff, welche die neuere internationalen Debatte über Wissenschaftstheorie, die von der analytischen Philosophie geprägt war, oder auch über Wissenschaftsgeschichte im Anschluss an Thomas S. Kuhn schlicht nicht zur Kenntnis genommen hatte. Das macht es sicherlich unmöglich, sie gleichsam *eins zu eins* in die deutsche Debatte zu übertragen – aber das macht die Aufgabe sinnvoll und lohnend, zu untersuchen, welche kritischen und innovativen Beiträge aus ihr zu gewinnen sind.

Ich kann also nur hoffen, dass die heutige Begegnung dieser unterschiedlichen Ansätze und die jetzt aufgeschriebenen einzelnen Beiträge die hier notwendige Debatte erleichtert und vorant-

reibt, um zu einer philosophischen Problematik und Behandlung der Fragen zu kommen, welche dazu in der Lage ist, wirkliche wissenschaftliche Forschung von philosophischen Rätseln zu befreien und einer wirklichen Politik der Befreiung einen besseren Zugang zu Artikulationen ihre Ziele und ein tieferes Begreifen ihrer Lagen und Handlungsbedingungen zu erleichtern.

Und ich danke den Initiatoren und den Teilnehmer*innen dieser Tagung dafür, dass sie dies möglich gemacht haben.

Frieder Otto Wolf

Einleitung

Zum Entstehungszusammenhang dieses Bandes

Die in diesem Band gesammelten Beiträge wurden ursprünglich als Vorträge für die von uns organisierte internationale Tagung „Materialistische Dialektik: Marx-Lektüren im Dialog“ konzipiert, die am 30. und 31. Oktober 2015 an der Freien Universität Berlin stattfand. Wir sammeln sie hier – in einer durch die Autoren erweiterte und überarbeitete Version – in der Hoffnung, dass ihre Veröffentlichung einer Fortsetzung und einer Erweiterung der damaligen Diskussion förderlich sein kann.

Bei der Organisation der Tagung hielten wir uns hauptsächlich zwei Ziele vor Augen, die sich marxistisch orientierte WissenschaftlerInnen aus unserer Sicht dringend setzen sollten:

1. Die Frage nach der Spezifik einer materialistischen Dialektik wieder in den Mittelpunkt der Debatte über die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie und über die marxistische Gesellschaftsauffassung zu rücken;
2. die diversen Lesarten des Marxschen *Kapital* sowie die verschiedenen Traditionslinien innerhalb des marxistischen Spektrums wieder in einen offenen und möglichst konstruktiven Dialog miteinander zu bringen.

Umso dringender erscheinen diese beiden Aufgaben angesichts der neuen sowohl theoretischen als auch politischen Herausforderungen, mit denen sich das marxistische Denken im Rahmen der fortdauernden Weltwirtschaftskrise und der daraus folgenden Legitimationskrise kapitalistisch geprägter Herrschaftsstrukturen konfrontiert sieht. Denn der sich in den letzten Jahrzehnten durchgesetzten Tendenz zum Trotz, nach der weitgehenden Abkehr von Dialektik-Auffassungen deterministischer und geschichtsphilosophischer Prägung das Problem der Dialektik auf ein rein methodologisches und erkenntnistheoretisches Problem zu reduzieren, hat allein schon die Frage nach der Art und Weise, wie sich Marx in seiner Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise eines dialektischen Verfahrens bedient hat, und nach dem Verhältnis dieses Verfahrens zu Marx' Untersuchungsgegenstand, eine entscheidende *politische* Bedeutung. Von dieser politischen Bedeutung kann man sich leicht überzeugen, wenn man die Art und Weise berücksichtigt, wie Marx seinerzeit die Ergebnisse seiner Kapitaltheorie für seine politischen Auseinandersetzungen nutzbar machte: Seine Enthüllung und Darstellung der innerlichen, dialektischen Zusammenhänge zwischen scheinbar voneinander unabhängigen Phänomenen – wie etwa des Zusammenhangs zwischen Warenform der Arbeitsprodukte und Geldzirkulation, oder jenes zwischen Warenzirkulation und Lohnarbeit – hatten beispielsweise eine maßgebliche Funktion inne für Marx' politischen Kampf gegen den Proudhonismus und den Owenismus.¹ Gleichmaßen spielte Marx' Verständnis des Zusammenhangs zwischen der Klassengesellschaft und dem bürgerlichen Staat als dialektischer Zusammenhang zwischen zwei zwar verselbständigten, jedoch zusammengehörenden Momenten der kapitalistischen Verhältnisse eine relevante Rolle in

¹ Siehe in diesem Band den Beitrag von Matthias Spekker.

seiner Kritik des Gothaer Programms.² Wie die methodologischen Aspekte der Darstellung solcher dialektischen Zusammenhänge interpretiert werden und welcher epistemologische Status – mithin welche Erklärungskraft gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit – diesen dialektischen Zusammenhängen zugeschrieben wird, wirkt sich also stark auf die Frage aus, welche politischen Hinweise auch heute daraus gezogen werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen haben wir WissenschaftlerInnen aus den Fachgebieten Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft, VertreterInnen der möglichst vielfältigen Marx-Lektüren, aufgerufen, sich über das Konzept der materialistischen Dialektik auseinanderzusetzen, wie es den Kreuzungspunkt zahlreicher Grundfragen darstellt, die seit jeher Marx-ForscherInnen und marxistische TheoretikerInnen beschäftigen, und trotzdem noch keine eindeutige Antwort gefunden haben. Ein erster Komplex von Fragen betrifft speziell die Dialektik als Methode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie: Wodurch unterscheidet sich Marx' dialektische Methode von jener Hegels? Lässt sich der Unterschied zwischen den beiden als Unterschied zwischen einem materialistischen und einem idealistischen Verfahren deuten? Bedient sich Marx der Dialektik als Methode der Darstellung seiner Kapitaltheorie, oder als Methode seiner Theoriebildung selbst? Wie ist das Verhältnis zwischen Kapitaltheorie und Empirie zu verstehen? Und wie jenes zwischen Logischem und Historischem? Wie verhält sich das Dialektische zum Logischen?³ Wie ist die Vermittlung von Theorie und Politik zu konzipieren?⁴ Worin besteht also eigentlich der Gegenstand der Kritik der politischen Ökonomie? Geht es dabei im Wesentlichen um eine Ideologiekritik oder um eine Kritik der „Sache selbst“?⁵ Und wenn Beides zutrifft, wie hängen die beiden Kritik-Arten eigentlich zusammen? Je nach der Antwort auf solche Fragen ergeben sich nicht nur unterschiedliche Lesarten des Inhalts der Marxschen Darstellung im *Kapital*, sondern auch unterschiedliche Vorstellungen ihrer politischen Bedeutung.

Ein zweiter Komplex von Fragen betrifft die Dialektik als Charakterzug der marxistischen Theorie im weiteren Sinne: Spielt die Dialektik überhaupt eine Rolle in der marxistischen Gesellschafts- und Geschichtsauffassung auch jenseits der Marxschen Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise? Ist ein dialektisches Verfahren ausschließlich für die Erforschung der *spezifisch kapitalistischen* ökonomischen Struktur der Gesellschaft relevant, oder lässt sich durch ein solches Verfahren die *Totalität* der gesellschaftlichen Widersprüche erfassen und erklären?⁶ Und wenn die zweite Option zutrifft: Trifft sie dann erst unter kapitalistischer Ausformung der Gesellschaft zu, oder soll dem dialektischen Denken eine überhistorische, also eine unvergängliche Geltung zugeschrieben werden? Ist die Frage der Dialektik im Grunde genommen als eine erkenntnistheoretische Frage zu verstehen, die daher unser Begreifen der Wirklichkeit betrifft, oder wohnt die Dialektik der Wirklichkeit selbst inne, die es zu begreifen gilt?⁷ Kann also von einer Dialektik (in) der Natur, (in) der Geschichte oder (in) der Gesellschaft die Rede sein?⁸ Wodurch unterscheidet sich das Konzept einer materialistischen Dialektik von dem des dialektischen Materialismus, wie es zur offiziellen philosophischen Lehre der Sowjetunion wurde?

² Vgl. MEW 19, S. 27ff.

³ Siehe in diesem Band den Beitrag von Stefano Breda.

⁴ Siehe den Beitrag von Nikolaos Tzanakis Papadakis und den von Matthias Spekker.

⁵ Siehe den Beitrag von Vesa Oittinen.

⁶ Siehe insbesondere den in diesem Band nicht wiedergegebenen Vortrag von Alex Demirović, auf der Webseite <https://materialistisdialektik.wordpress.com/2015/11/19/audios-der-vortrage/>

⁷ Siehe in diesem Band den Beitrag von Elmar Flatschart.

⁸ Siehe den Beitrag von Daniel Goldstick und den von Martin Küpper.

Solche Fragen wurden in der Geschichte des Marxismus – und werden noch heute – auf unterschiedlichste Weise beantwortet. Die Debatte um den ersten Komplex von Fragen datiert spätestens auf Marx' Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des *Kapitals* (1873)⁹ zurück und hat seitdem nie an Intensität verloren.¹⁰ Im Zuge der ersten Welle der Marx-Rezeption¹¹ wurden auf diese Fragen zumeist Antworten gegeben, die stark durch die auf Engels zurückgehende logisch-historische Methodenkonzeption geprägt sind. Die Marx-Rezeptionstrends, die sich dann ab den 1960er Jahren im sogenannten westlichen Marxismus durchgesetzt haben, zeichnen sich ihrerseits primär durch neue Antworten auf dieselben Fragen aus. Dabei wurde im Rahmen der westdeutschen *neuen Marx-Lektüre*¹², wie sie der traditionellen logisch-historischen Dialektik-Auffassung eine logisch-systematische Methodenkonzeption entgegengesetzt hat, vornehmlich auf die Kontinuitätspunkte zwischen der Marxschen und der Hegelschen Dialektik fokussiert. Anders verhält es sich bei der Kapital-Neulektüre der Schule Althusser's, im Rahmen deren die Ablehnung der positivistischen Aspekte der traditionellen Marx-Rezeption mit einer erneuten Suche nach der Spezifik des Marxschen Verfahrens und mithin auch nach der Spezifik einer materialistischen Dialektik einherging.¹³ Mittlerweile sind auch diese neuen Marx-Lektüren etwas alt geworden und es stellt sich die Frage, ob eine dritte Welle der Marx-Rezeption¹⁴ neue Kombinationsmöglichkeiten zwischen den dialektischen und den materialistischen Elementen der Marxschen Kapitaltheorie herausfinden und für einen weiteren Fortschritt der Interpretationsdebatte nutzbar machen kann.¹⁵

Der zweite Fragenkomplex greift weit über die Interpretation des Marxschen Werkes hinaus und bildet historisch eines der wichtigsten theoretischen Terrains, auf denen sich verschiedene Marxismus-Strömungen voneinander unterschieden haben. Die jeweilige Antwort auf solche Fragen hat nämlich im Vergleich zur Fragen der ersten Gruppe noch stärkere, fast unmittelbare praktisch-politische Auswirkungen. So sind die politischen Motive und die historisch-praktischen Impulse kaum zu übersehen, die zahlreiche Schlüsselautoren des Marxismus – wie etwa Plechanow, Iljenkow, Lenin und Mao im „Osten“, sowie Lukács, Gramsci, Adorno, Althusser und Luporini im „Westen“ – zur Arbeit auf diesem theoretischen Terrain verleitet haben.¹⁶

Diese Vielfältigkeit sowohl der Blickwinkel, aus denen die Frage der materialistischen Dialektik betrachtet werden kann, als auch der Positionen, die sich historisch darüber entwickelt haben, haben wir bei der Auswahl der Vorträge für unsere Tagung zu wiedergeben versucht. Diese Ent-

⁹ Vgl. MEGA II.6, S. 700-710 / MEW 23, S. 18-28.

¹⁰ Man denke etwa an der heftigen Kontroverse zwischen Michael Heinrich und Wolfgang Fritz Haug um das Verhältnis zwischen Logischem und Historischem, in den Jahren 2003-2004.

¹¹ Verwiesen wird hier auf die in Hoff / Petrioli / Stützle / Wolf 2006 vorgeschlagene Periodisierung der Marx-Rezeption (vgl. ebd., S. 38, Fn. 34). Der Anfang der ersten Welle setzen die Autoren mit den Editionsarbeiten von Engels und Kautsky gleich, die zweite Welle setzt für sie erst in den 1960er Jahren ein.

¹² Vgl. Elbe 2010.

¹³ Vgl. Althusser 2011, S. 200ff.

¹⁴ Auf die Möglichkeit einer dritten Welle der Marx-Rezeption im 21. Jahrhundert weisen sowohl Hoff / Petrioli / Stützle / Wolf (2006) hin, als auch – weniger explizit – Heinrich / Bonefeld (2011).

¹⁵ Dass die Frage nach der methodologischen Spezifik der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie unauflösbar verbunden ist mit der Frage nach der materialistischen Dialektik, lässt sich auch *ex negativo* betonen. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht, dass jene Marx-Interpreten, die – wie etwa die meisten Vertreter des sogenannten analytischen Marxismus – die Frage der Dialektik vollumfänglich tilgen, dann auch dazu tendieren, dem *Kapital* jegliche methodologische Spezifität zu verweigern und es durch die Brille des für die neoklassische Ökonomie typischen methodologischen Individualismus zu lesen.

¹⁶ Für einen umfassenden, obwohl nicht immer ausgewogenen, Überblick über die Dialektik-Auffassungen, die sich in der Geschichte des theoretischen Marxismus auseinandergesetzt haben, siehe das Stichwort „Dialektik“ im *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Haug 1995).

scheidung wirkte sich in zweierlei Weise auf die Qualität der gemeinsamen Diskussion aus: Auf der einen Seite folgten auf die Vorträge stets angeregte und zumeist auch qualitativ hochwertige Debatten, die aber gerade deswegen tiefgründigere Diskussionen verdient hätten als jene, die der starre Zeitplan einer Tagung erlaubt; auf der anderen Seite hat sich die Herstellung eines konstruktiven Dialogs zwischen den unterschiedlichen Marx-Lektüren und den unterschiedlichen Marxismus-Auffassungen als eine zuweilen äußerst schwierige Aufgabe bestätigt. Nicht zuletzt aus diesen Gründen haben wir uns für die Veröffentlichung dieses Sammelbandes entschieden, damit die zahlreichen Anregungen, die sich aus der Zusammenstellung dieser höchst unterschiedlichen Ansätze ergeben, nicht im Nichts verlaufen und fruchtbar aufgegriffen werden können. Der Band hat also sicherlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit (denn keiner der beiden oben erwähnten Fragenkomplexe wird durch die hier gesammelten Aufsätze in allen seinen Aspekten erschöpfend behandelt) und legt auch nicht die Ergebnisse einer abgeschlossenen Diskussion vor. Vielmehr versteht er sich als eine Grundlage für die Wiederaufnahme und für die Erweiterung der Diskussion, indem er einen guten Überblick bietet über gegenwärtig laufende Versuche, neue Antworten auf die oben erwähnten Fragen zu erarbeiten oder alte Antworten in neue Richtungen zu entwickeln.

Zu den Beiträgen

Der Band ist folgendermaßen gegliedert: Der erste Teil, übertitelt „Marx-Lektüren“, umfasst sechs Beiträge, die sich mit der materialistischen Dialektik in Hinsicht auf die methodologischen und epistemologischen Aspekte der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie beschäftigen. Im zweiten Teil sind dann unter dem Titel „Marxismen“ sechs Beiträge gesammelt, die sich mit dem Problem der materialistischen Dialektik in der Perspektive der marxistischen Theorie im weitesten Sinne auseinandersetzen. Von diesen zwölf Beiträgen sind acht in deutscher und vier in englischer Sprache verfasst.

Neben den Autoren dieser Beiträge nahmen Andreas Arndt, Johannes Fechner, Kohei Saito und Vangelis Bantekas an der Tagung teil,¹⁷ deren Vorträge hier aus diversen Gründen nicht veröffentlicht werden konnten.¹⁸ Alex Demirovićs Beitrag zur Diskussion des zweiten Fragenkomplexes („Konstellation und Überdeterminierung. Zu einigen Aspekten der Dialektik bei Adorno und Althusser“) konnte auch nicht publiziert werden. Von demselben Autor haben wir allerdings in diesen Band einen Aufsatz zur Bedeutung der negativen Dialektik Adornos als Selbstreflexion des Marxismus aufnehmen können, der eine besondere Bedeutung in der Ökonomie des Bandes einnimmt. Denn in Anbetracht der obigen Überlegungen kann man den roten Faden der hier gesammelten Aufsätze am Titel des Beitrags Demirovićs anknüpfend so zusammenfassen, dass sie die Reflexion über die Spezifik der materialistischen Dialektik als Anlass zu einer *Selbstreflexion des Marxismus* nehmen. Für den Marxismus erscheint in der gegenwärtigen politischen und theoretischen Konjunktur eben die Reflexion über die Bedingungen seiner eigenen Existenz als theoretischer Ansatz, der sich nicht bloß auf eines der vielen harmlosen Theorieangebote im Rahmen

¹⁷ In diesem Zusammenhang kann nicht unbemerkt bleiben, dass bei der Tagung Wissenschaftler aus acht verschiedenen Nationalitäten vortrugen, tätig in zehn verschiedenen Universitäten von fünf verschiedenen Ländern, aber Repräsentanten *eines einzelnen Geschlechtes*.

¹⁸ Audioaufnahmen der meisten Vorträge – darunter auch derjenigen, die nicht in diesem Band enthalten sind – sowie der anschließenden Diskussionen, sind auf der Webseite der Tagung zu finden: <https://materialistishedialektik.wordpress.com/2015/11/19/audios-der-vortrage/>

des hegemonischen (neo)liberalen Relativismus reduzieren will, mehr denn je als eine Lebensfrage.¹⁹

Die Reihenfolge der Beiträge entspricht einer unter vielen möglichen inhaltlichen Verkettungen, die hier im Folgendem vorzustellen ist. Weil sich diese Publikation als Ansporn zur weiteren Diskussion versteht, wird hierbei keine bloß objektive Inhaltsbeschreibung der Beiträge geliefert, sondern vielmehr ein persönlicher Leitfaden zur Lektüre, an dem sich ein konstruktiver Dialog zwischen so stark heterogenen Positionen orientieren könnte.

Vesa Oittinen erörtert in seinem Beitrag den Zusammenhang zwischen der dialektischen Darstellungsweise und der Fetischismustheorie im *Kapital*. Dabei plädiert er für eine Interpretation der Marxschen Dialektik als eine kritische, emphatisch negative Disziplin, die sich dem Dialektikverständnis von Kant nähert. Bemerkenswert ist allerdings, dass eine solche kantianische Auffassung der dialektischen Methode bedeutende Verknüpfungspunkte mit Adornos scheinbar kaum vergleichbarer Vorstellung der negativen Dialektik aufweist. Denn genauso, wie bei Oittinen die Dialektik keine positive Erkenntnisfunktion innehat, sondern die „Logik“ transzendentaler Illusionen darstellt, ist für Adorno die Dialektik »das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen«²⁰, wie Demirović in seinem Beitrag hervorhebt. Beide Auffassungen sehen die Dialektik also in ähnlicher Weise als intern verbunden mit der Mystifizierung gesellschaftlicher Verhältnisse und unterscheiden sich voneinander im Wesentlichen durch ihr unterschiedliches Verständnis des objektiven Charakters dieser Mystifizierung. Ein Dialog zwischen den beiden Ansätzen sollte sich also in erster Linie um den Marxschen Begriff der »reelle[n] Mystifikation«²¹ drehen.

Eine wichtige Rolle spielt eben der Begriff der realen Mystifikation im Beitrag von *Stefano Breda*. Dieser versteht Marxs dialektische Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise als eine „aposteriorische Rekonstruktion der Voraussetzungen des Gegebenen“, durch die Marx den objektiven Anschein eines überhistorischen, naturhaften Charakters der kapitalistischen Verhältnisse desavouiert, indem er wechselseitige Implikationsbeziehungen herausfindet zwischen empirisch beobachtbaren Phänomenen, die aber aus einer empirischen Beobachtung als voneinander unabhängig erscheinen. Dabei distanziert sich Breda sowohl von der logisch-historischen als auch von der logisch-systematischen Methodenkonzeption, wie sie bei den Vertretern der *neuen Marx-Lektüre* vorkommt. Diesen wirft er vor, den aposteriorischen Charakter der kategorialen Übergänge in der dialektischen Entwicklung des Kapitalbegriffs zu vernachlässigen und dadurch diese Entwicklung als eine voraussetzungslose „Keimzellendialektik“ zu deuten, die mit dem materialistischen Charakter und mit dem kritischen Gehalt der Marxschen Kapitaltheorie inkompatibel wäre.

Gleichermaßen lehnt *Nikolaos Tzanakis Papadakis* die Vorstellung einer in sich abgeschlossenen dialektischen Darstellung bei Marx ab. Für ihn besteht die *differentia specifica* einer materialistischen Dialektik nämlich darin, dass sie sich mit Widersprüchen auseinandersetzt, die sich nicht vollkommen begrifflich prozessieren lassen. Die begriffliche Entwicklung im *Kapital* kann also für Papadakis erst durch Brüche hindurch voranschreiten, mittels deren Marx kontingent-historische Elemente in seine Darstellung einbezieht. Großer Verdienst dieser Interpretation ist es, dass sie eine solide Brücke zwischen der jugendlichen Kritik von Marx an der Hegelschen Dialektik und

¹⁹ Siehe dazu den Beitrag von Florian Geisler und Alex Struwe.

²⁰ Adorno 1977, S. 398.

²¹ MEGA II,2, S. 128 / MEW 13, S. 35.

seinem eigenen dialektischen Werk schlägt. Denn in seiner Kritik der politischen Ökonomie würde Marx seinem jugendlichen Vorwurf, Hegel beanspruche eine gedankliche Aufhebung von Widersprüchen, die sich erst praktisch auflösen lassen, so Substanz verleihen, dass er das „praktisch-theoretische“ Scheitern der immanenten Bewegung des Begriffs benutzt, um die Notwendigkeit immanent aufzuzeigen, die Widersprüche des *wissenschaftlichen* Diskurses der politischen Ökonomie auf einem anderen Feld zu lösen, nämlich auf dem *politischen* Feld.²²

Dem Verhältnis zwischen Theorie und Politik bei Marx ist auch der Beitrag von *Matthias Spekker* gewidmet. Während aber Papadakis sich auf den Weg fokussiert, der aus der kategorialen Entwicklung in das Terrain der Politik hinausführt, begeht Spekker den umgekehrten Weg, indem er einen Schritt hinter die kategoriale Darstellung im *Kapital* zurückgeht und anhand der Marxschen Auseinandersetzung mit Proudhon und insbesondere dessen Wert- und Geldtheorie zeigt, wie Marx wesentliche Einsichten über den politökonomischen Gegenstand erst durch die politisch motivierte Konfrontation mit gegnerischen Theorien gewinnt und sich hier auch der erkenntniskonstitutive Charakter seiner kommunistischen Position offenbart. Anhand einer Zusammenstellung der Beiträge von Papadakis und von Spekker lässt sich also die Hypothese eines Kreises Politik-Theorie-Politik bei Marx aufstellen. Durch Spekkers Hervorhebung des politischen Gepräges, der politischen Bedingtheit der Marxschen Theoriebildung werden allerdings nicht nur die Vorstellung einer einzig durch begriffliche Reflexion gewonnenen Kritik und die gängige methodologische Trennung zwischen Wissenschaft und politischer Praxis infrage gestellt. Denn wenn der politische Kampf mit seinen strategischen und taktischen Erfordernissen gewissermaßen zu einem Bestandteil des Marxschen Forschungsprozesses wird, dann stellt sich die Frage, welchen Einfluss diese Voraussetzungen der Marxschen Kritik auf deren Geltungsanspruch haben und welche Begründungsfunktion dabei der dialektischen Darstellung zukommt.

Eine radikal andere Auffassung des Verhältnisses zwischen Forschung und Darstellung findet sich im Beitrag von *Kaveh Boveiri*. Ausgehend von einer Kritik an der von Jaques Bidet und Alex Callinicos vertretenen These eines epistemologischen Bruchs zwischen den *Grundrissen* und dem *Kapital*, gelangt Boveiri zur entgegengesetzten These, das Verhältnis zwischen den beiden Werken sei vielmehr als jenes zwischen Forschung und Darstellung zu verstehen. Dieser These zufolge wären also die Manuskripte 1857–1858 nicht der erste Versuch, nicht dialektisch gewonnene Erkenntnisse dialektisch darzustellen, sondern quasi das Protokoll einer dialektischen Forschung.

Aus den ersten fünf Beiträgen des Bandes ergeben sich also zumindest drei mögliche Auffassungen der Rolle der Dialektik in der Marxschen Erkenntnisproduktion: Eine erste Möglichkeit wäre, die Rolle der dialektischen Methode auf eine Darstellung theoretischer Ergebnisse zu beschränken, die zwar eine unentbehrliche ideologiekritische Funktion ausübt, aber an sich keine positive Erkenntnis produziert. Eine zweite mögliche Position versteht die Dialektik zwar auch als Darstellungsweise zuvor bestehender Ergebnisse, der daher ein nicht dialektisch geprägter Forschungsprozess vorausgeht, misst aber dieser Darstellungsweise eine eigene erkenntnisproduzierende Funktion bei, indem sie postuliert, dass sich aus der dialektischen Verarbeitung vorher gewonnener Erkenntnisse eine neue Art von Erkenntnissen ergibt, die nicht anders gewonnen werden könnte. Eine dritte Möglichkeit wäre dann, die gesamte Erkenntnisproduktion von Marx als dialektisch gestaltet zu deuten, also die Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung

²² Sowohl nach Breda als auch nach Papadakis gilt also für die Marxsche Darstellung, was Demirović über Adornos begriffliche Anstrengung behauptet: Sie »zielt darauf, immanent den Weg aus der Immanenz der Begriffe nach draußen zu eröffnen.« (Siehe weiter unten in diesem Band, S. 177).

als Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Phasen einer übergreifenden dialektischen Methode.

Der letzte Beitrag des ersten Teils des Bandes fungiert – zusammen mit dem ersten Beitrag des zweiten Teils – als Scharnier zwischen den beiden Teilen. Der Beitrag von *Frieder Otto Wolf*, mit dem sich der erste Teil des Bandes schließt, ist nämlich einem Vergleich zwischen zwei einflussreichen Marx-Lektüren gewidmet: der westdeutschen „logischen“ *Kapital*-Lektüre, so, wie sie in dem Berliner „Projekt Krise“ Ausdruck fand, und *Das Kapital lesen* der Gruppe um Althusser. Wolf versucht jene Schwierigkeiten zu überwinden, die bislang zu einem gewissen Kommunikationsmangel zwischen den Vertretern dieser beiden *Kapital*-Lektüren geführt haben, indem er auf der einen Seite die Kompatibilitätselemente der beiden Ansätze zutage fördert und auf der anderen Seite die genauen Punkte bestimmt, in denen ihrer Vergleich die Marx-Forscher heute noch vor unversöhnlichen Alternativen stellt. Dabei werden allerdings theoretische Knotenpunkte zum Thema, die weit über das spezifische Gebiet der *Kapital*-Interpretation hinausgreifen, weil sie für die spezifischen Problematiken des zweiten Teils des Bandes relevant sind.

Explizit thematisiert wird die Relevanz der Frage nach der Spezifik der materialistischen Dialektik bei Marx für eine marxistische Gesellschaftstheorie im weitesten Sinne im Beitrag von *Florian Geisler* und *Alex Struwe*, mit dem sich der zweite Teil des Bandes eröffnet. Mit diesem Beitrag verschiebt sich der Fokus also von der Methode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zur Methode einer daran anschließenden übergreifenden Theorie der sozialen Evolution, deren Bedingungen die Autoren jedenfalls anhand einer Betrachtung Marx' eigener methodischen Äußerungen herausarbeiten. Eine marxistische Theorie, die für sich eine materialistische Dialektik beansprucht, sollte sich nach Geisler und Struwe primär dadurch zeichnen, dass sie – anders als idealistische Ansätze – imstande ist, die historischen Bedingungen ihrer eigenen Existenz und Notwendigkeit zu reflektieren, genauso wie die theoretischen Bedingungen ihrer Reproduktion. Auf dieser Grundlage vertreten die Autoren zum einen die These, dass ein Festhalten am Marxismus heute nur dann möglich ist, wenn man sich über die fundamentale Diskrepanz des Erkenntnisanspruchs des Marxismus gegenüber konkurrierenden Theorieangeboten im Klaren wird, und zum anderen die These, dass diese fundamentale Diskrepanz jene zwischen der dialektischen „Konzeption gesellschaftlicher Determination im Totalitätsbegriff“ und dem heute weithin akzeptierten Primat der Kontingenz ist.

Eben die Totalitätskategorie steht im Mittelpunkt des meta-theoretischen Vorschlag von *Elmar Flatschart*. Mit seiner originellen Erarbeitung und Formalisierung einer dialektischen Logik zielt Flatschart nämlich auf die Voraussetzungen für eine inhaltliche Substantiierung der Totalitätskategorie. Erforderlich für eine solche Substantiierung ist für ihn, dass der Widerspruch in der negativen Totalitätsbestimmung als vergeschlechtlicht verstanden wird, dass also die Gebrochenheit der modernen gesellschaftlichen Totalität nicht nur abstrakt benannt wird, sondern um die These eines „patriarchalen Anderen“ ergänzt wird. Durch diese Ergänzung auf der meta-theoretischen Ebene schlägt Flatschart eine Brücke zwischen den Feldern der marxistischen und der feministischen Theorie und inkludiert darüber hinaus in den spezifischen Untersuchungsgegenstand der materialistischen Dialektik auch jene symbolischen-imaginären Aspekte, die in der Geschichte des Marxismus oftmals als unbedeutende Überbau-Phänomene abgetan wurden.

Zur Idee einer konstitutiven Relevanz von Überbau-Phänomenen für eine materialistische Dialektik gelangt auch *Robert Jackson* in seiner Rekonstruktion der Dialektik-Konzeption von Gramsci. Anhand einer umfassenden Übersicht über die Kritiken an Croce und Bucharin in den *Gefängnisheften* erhellt Jackson beide Seiten des doppelten Dialektikverständnisses Gramscis: die

„reelle Dialektik“ und die Dialektik als Methode, als „Gedankentechnik“. Der reelle dialektische Prozess sei für Gramsci das Resultat der Wechselwirkung von Basis und Überbauten, wie sie einen dialektischen Zusammenhang kreiert zwischen permanenten und kontingenten Elementen der Widersprüche innerhalb der Basis. Auf das Begreifen einer solchen Wechselwirkung zielt Gramscis Theorie eines „homogenen Kreises“ Philosophie-Politik-Ökonomie. Abschließend skizziert Jackson die Art und Weise, wie eine solche Einsicht in die Dialektik-Konzeption Gramscis fruchtbar mit anderen Praxis-Theorien in Dialog gebracht werden könnte, wie jene von Pierre Bourdieu.

Die Problematik des Verhältnisses zwischen einer „reellen Dialektik“ und der Dialektik als „Gedankentechnik“, die sowohl bei Jackson als auch bei Flatschart auftritt – bei Letzterem in der Form eines meta-theoretischen dialektischen Widerspruchs zwischen der ontischen und der epistemischen Dimension der materialistischen Dialektik – entwickelt *Daniel Goldstick* in Richtung einer Widerspiegelungstheorie. Aufbauend auf einigen klassischen Passagen aus den Werken des späten Engels verteidigt Goldstick die Grundkonzepte des dialektischen Materialismus, wie eben eine Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis und die These einer „Dialektik der Natur“. Diese Verteidigung untermauert er mit Beispielen aus der Geschichte der Naturwissenschaften, aus denen er den Schluss zieht, wissenschaftlicher Fortschritt sei durch ständige Verschmelzung und ständige Verzweigung von Erkenntnissen und Wissenschaftsfeldern charakterisiert, worin sich die der Natur innewohnende Einheit der Gegensätzlichen und die universelle Verbindung zwischen den Seienden widerspiegeln.

Auf die traditionellen Konzepte des dialektischen Materialismus greift auch *Martin Küpper* in seiner Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Quellen und der theoretischen Grundzüge des spekulativen Materialismus zurück. Seine Vorstellung des spekulativen Materialismus und seines Zusammenhangs mit der Dialektik lässt sich allerdings nicht auf eine klassisch verstandene Widerspiegelungstheorie reduzieren. Küpper bezieht sich nämlich auf eine Spekulation, die er nicht auf die Metapher des Spiegels zurückführt, sondern – an Ernst Bloch anknüpfend – auf die Figur des Spähers, der in die Ferne schaut. In einer solchen Spekulation sollte sich also nicht einfach das Seiende reflektieren, sondern auch und in erster Linie das Noch-Nicht-Seiende. Spekulativer Materialismus versteht daher Küpper als kategoriale Anleitung zur Erforschung des Noch-Nicht-Wissens, nicht also zur Erforschung der Wirklichkeit, sondern vielmehr der Prozessstruktur der Wirklichkeit. In dieser Hinsicht begründet der spekulative Materialismus für Küpper die dialektisch-materialistische Perspektive, indem er die kategoriale Grundlage einer zu entfaltenden Dialektik der Natur und Dialektik der Gesellschaft zum Inhalt hat. Als eine spekulativ-materialistische Operation könnte in diesem Sinne auch Goldsticks Verteidigung der kategorialen Grundlagen des dialektischen Materialismus verstanden werden – eine Verteidigung, die sich eben als Bestimmung der „Prozessstruktur“ der Wirklichkeit darstellt und daher auch als spekulative Antizipation noch-nicht-vorhandener wissenschaftlicher Errungenschaften.

Der Band schließt sich mit dem Beitrag von *Alex Demirović*, in dem sowohl die Frage nach der Bedeutung der Totalitätskategorie als auch jene nach dem Verhältnis zwischen den ontologischen und den epistemologischen Ansprüchen der Dialektik wieder aufgenommen und im Sinne der negativen Dialektik Adornos beantwortet werden. Totalität nimmt dabei eine negative Bedeutung an: Sie entspricht dem Anspruch eines historisch bestimmten, zu überwindenden Herrschaftszusammenhangs, der aber seinem eigenen Anspruch auf Totalität immer nur durch Widersprüche hindurch gerecht werden kann. Dialektik sei also die Logik selbst dieses Herrschaftszusammenhangs. Die materialistische Wendung der Dialektik vollziehe sich demnach dadurch, dass diese

sich auch noch gegen sich selbst wendet, indem sie nicht lediglich positiv, für das Begreifen der gesellschaftlichen Totalität, eingesetzt wird, sondern auch negativ, für das Begreifen der Gebrochenheit dieser Totalität, also das Begreifen ihrer ständigen Unadäquatheit gegenüber ihrem eigenen Begriff. Erst in dieser negativen Bedeutung, als begriffsimmanenter Ausweg aus der Immanenz des Begriffs, verliere das dialektische Denken seine herrschaftsapologetische oder herrschaftsreproduzierende Wirkung und könne daher zur Überwindung des kapitalistischen Herrschaftszusammenhangs dienen. Somit würde sie aber – davon solle sich der Marxismus bewusst werden, um nicht (mehr) herrschaftsreproduzierend zu wirken – zur Überwindung ihrer eigenen Geltungsbedingungen dienen.

Abschließend muss noch auf eine Frage hingewiesen werden, die in den folgenden Beiträgen wiederholt angeschnitten wird, ohne jemals in den Vordergrund zu treten, nämlich die Frage nach dem spezifischen inhaltlichen Stellenwert der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie in der marxistischen Theorie. Die Antwort auf diese entscheidende Frage variiert erheblich erstens je nach der Art und Weise, wie die dialektische Methode auf dem Feld der *Kapital*-Interpretation aufgefasst wird, und zweitens je nach der Dialektik-Konzeption, die auf dem Feld der marxistischen Theorie im Allgemeinen angenommen wird. Denn beides fällt nicht unmittelbar zusammen. Jede Position auf dem einen Feld ist also potentiell kompatibel mit unterschiedlichen Positionen auf dem anderen Feld. Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog wäre daher nicht nur, dass sich die verschiedenen Positionen auf dem jeweiligen Feld miteinander über die oben hervorgehobenen Affinitäten und Divergenzen auseinandersetzen, sondern auch, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Feldern explizit gestellt wird.

Stefano Breda
Kaveh Boveiri

Literatur

- MEGA II.2 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858–1861*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1980.
- MEGA II.6 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1872)*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 6, Dietz Verlag, Berlin 1987.
- MEW 13 Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Dietz Verlag, Berlin 1961.
- MEW 19 Marx, Karl, *Kritik des Gothaer Programms*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Dietz Verlag, Berlin 1987.

MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1974.

Adorno, Theodor W. (1977): *Negative Dialektik*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M [EA 1966].

Althusser, Louis (2011): *Für Marx*, Suhrkamp, Berlin [EA 1965].

Elbe, Ingo (2010): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie Verlag, Berlin.

Haug, Wolfgang Fritz (1995): „Dialektik“, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2, Argument Verlag, Hamburg.

Heinrich, Michael / Bonefeld, Werner (2011): „Vorweg. Nach der neuen Marx-Lektüre“, in: Dies. (Hrsg.), *Kapital und Kritik – Nach der »neuen« Marx-Lektüre*, VSA-Verlag, Hamburg.

Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stütze, Ingo / Wolf, Frieder Otto (2006): „Einleitung zu *Das Kapital neu lesen*“, in: Dies. (Hrsg.), *Das Kapital neu Lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Münster.

TEIL I
Marx-Lektüren

Vesa Oittinen

Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back

The attention being paid to the theory of fetishism is one of the hallmarks of the latest phase of the reception of Marx's ideas, which began after the breakdown of true socialism. In previous phases, during the Second and Third International, fetishism theory had quite a marginal position in the way in which Marx's economic theory was conceived.

True, Karl Kautsky wrote as early as in 1887 in his *Karl Marx' ökonomische Lehren* that the chapter on the fetish character of the commodity in *Capital* "seems to us one of the most important in the book, to which every student ought to pay special attention".¹ But despite the fact that Kautsky's book was perhaps the most influential single exposition popularising the doctrines of Marxism in that epoch, the question of commodity fetishism was almost completely ignored in the theoretical work of the Second International, and even Kautsky himself was content with only a hint of the problematics, never going deeper into questions of fetishism in his presentation of Marx's doctrines. The same can be said of the theoreticians of the Third International: neither Lenin nor Gramsci ever paid much, if any, attention to the concept of fetishism.

The new thematisation of the concept is due above all to French scholars. In 2006, Antoine Artous published his book *Le fétichisme chez Marx*, which was followed by an important paper by Alain Bihr at the 5th International Marx Congress (Paris-Nanterre). Like Kautsky 120 years earlier, Bihr stressed that "le développement de [...] concept de fétichisme constitue bien l'un des axes structurantes du *Capital*, l'un des ses fils rouges". In a like manner, Michael Heinrich, in his introduction *Wie das Marxsche "Kapital" lesen?* (2008), which soon became very popular and has been republished several times, gave the chapter on fetishism a much more detailed exposition than had been customary in previous introductions of this kind. There is, so it seems, good reason to speak of a new trend in the reception of Marx, a trend which was not discernible in previous epochs of the workers' movement and as such speaks as much about the new demands of the present *Weltzustand* as about the richness of Marx's heritage.

However, although Artous, Bihr and Heinrich have all justly stressed the hitherto neglected significance of Marx's fetishism analyses, they have not reflected the question of the consequences that fetishism as the "red thread" of Marxian critique of political economy would have for the method – that is, how it affects our received understanding of the dialectical method in *Capital*. In this paper, I attempt to focus on two aspects of this question.

The *first* aspect is that Marx himself seems to have settled on the final – or "ripe", if you prefer this expression – form of his fetishism theory at quite a late stage, actually not until preparing for the second German edition of *Capital* which was published in 1873. The chapter on commodity fetishism is a new addition to the text and forms, as such, a digression – in the form of an excur-

¹ Cited here according to the English translation of 1925, at <http://www.marxists.org/archive/kautsky/1903/economic/ch01.htm>.

sus – from the otherwise continuously proceeding exposition from commodity via value-forms to money form.

The *second* aspect concerns the methodological role of fetishism theory. As just mentioned, in its “ripe” form, it does not form part of the dialectical exposition. Instead, having in the 1873 edition of *Capital* first analysed the commodity, the twofold character of labour and different forms of value, Marx breaks the exposition for a while, jumps aside and makes some critical reflections on fetishism, returning again to the dialectical exposition in the second chapter, now discussing exchange. This is, I would insist, a clear indication that Marx’s methodological intentions were not confined only to a dialectical exposition of the movement of capital, but followed other motifs which one can call *critical* – of course, in accordance with the sub-title of Marx’s chef d’oeuvre, but even in the Kantian sense of the term. In fact, the long tradition of Hegelian readings of Marx has downplayed these other, equally important aspects of his work, which cannot adequately be understood in the context of Hegelianism. It is, in fact, astonishing to see how, for example, the West German “Capital Logicians” of the 1970s, for all their excellent and very detailed knowledge of Marx’s oeuvre, closed their eyes to the role of fetishism theory which in no way fit in with their constructions of *Capital* as a slightly modified exposition of Spirit in Hegel’s *Logic*.

1 On Marx’s Road to Fetishism Theory

If one begins to trace Marx’s development in fetishism theory using the new MEGA, in itself an indispensable instrument and source, one soon makes a strange observation: the MEGA redaction seems to have already ascribed to Marx a fully developed fetishism theory at an early stage of his economic studies. According to the introduction written by the MEGA editors,

[d]ie Entwicklung der Theorie des Warenfetischismus begleitete den gesamten Herausbildungsprozess der ökonomischen Theorie von Marx von Anbeginn und war daher auch untrennbarer Bestandteil seiner Kritik der bürgerlichen Ökonomie.²

Marx should already in the manuscript of 1864–1865 have given a more or less complete “Resümee aller Fetischformen”³. Following this interpretation, which sees a theory of fetishism that has already been developed at a relatively early stage of Marx’s research on economic theory, the MEGA editors have in the index compiled *sub verbo* “Fetischismus” a large number of references, which seem to indicate that Marx had spoken of fetishism in connection with his analysis of commodities as early as at the end of the 1850s and especially in the early 1860s, in the preparatory manuscripts of *Capital* written in 1861–1863 and 1864–1865. Indeed, there are tens of referrals to the entries “Warenfetischismus” or “Fetischismus” in the indexes of MEGA’s commentary volumes created by the editors.

However, when one checks the references, it becomes soon clear that Marx has generally *not* used the expressions “fetishism” or “commodity fetishism” in the places referred to. In almost all the cases in which the MEGA index refers to “fetishism”, Marx is speaking only in more general terms about the fact that in capitalism, the social relations between men appear in a reified [*vergegenständlichte*] form. The first time he seems to have actually used the term “Fetischismus” in

² MEGA II/5 Text, p. 26*.

³ Ibid.

connection with a critique of political economy is in *Grundrisse*, from 1857–1858, where the word is used once⁴. In the text of the first edition of *Capital* (1867) the term occurs two times,⁵ in the latter instance as “Geldfetisch”. It is, in addition, mentioned twice in the appendix (“Anhang”) to the first chapter,⁶ which Marx wrote hastily and sent to the publisher after he had already finished the manuscript.

It thus seems rather obvious that the MEGA editors have ascribed to Marx a too straightforward theoretical development, a kind of teleologism where the road to the concept of commodity fetishism has been signposted from the very beginning. To an extent, this may be due to a “hagiographical” attitude to Marx, as the commentaries and indexes in question were compiled as early as in the 1970s, when the CPSU and SED were still patronising work on the MEGA edition. However, it must be said that nobody else had bothered to note the different phases in the development of commodity fetishism theory in Marx, no doubt because most commentators and scholars have been fixed on the mature part of Marx’s oeuvre, in this case the second edition of *Capital* (1872), where fetishism theory occurs in its most developed form.

Contrary to the received interpretation, I would stress that Marx gave the final touch to his theory of fetishism only in 1870–72, when he was preparing the second German edition of *Capital* (which formed the basis for the French edition, the translation of which Marx simultaneously supervised). Moreover, an analysis of Marx’s work reveals, to my mind, that we cannot here speak of a last polish only of an already existing theoretical construction. The shaping of the chapter on commodity fetishism for the second edition brought some important new elements to the theory – to the extent, that one could say that in 1870–72 a break in Marx’s economic thought took place. The mention of a “break” here should not to be taken over-dramatically (in the manner of Althusser’s famous *rupture épistémologique* of 1845), since smaller breaks and points of re-orientation are to be found scattered everywhere in the course of Marx’s economic research. The break of which I speak here concerns above all the methodological side of the critique of political economy; that is, Marx rises now to a new level in showing, how the dialectical method of exposition (*Darstellung*) is able to crack the Gordian knot formed by the fetishistic illusions of the bourgeois polit-economy.

The first edition of *Capital* did not yet contain any specific passages on fetishism. The first chapter, which dealt with commodity, had no inner division but formed a continuous whole. In the second edition, the first chapter (now named by Marx “Abschnitt”) was divided into four sub-chapters, treating (1) the two factors of commodity, (2) the double character of the labour expressed in commodities, (3) the value-form or exchange value, (4) “The Fetish Character of the Commodity and Its Secret”. This considerably more detailed division of the first chapter is the main change Marx made for the second edition of *Capital*, all other changes to the text of the first edition being much less substantial.

What were Marx’s motifs for such a reworking? He had felt the necessity for a reworking of the first chapter immediately after finished the first edition of *Capital* in 1867. The manuscript had already been sent to the publisher, Otto Meissner in Hamburg, when Marx began to write an appendix (“Anhang”) to Chapter I, and it was added to the end of the 1867 edition as a separate text⁷. To the end of the appendix Marx had added a laconic note: “Fortzufahren p. 35 im Text

⁴ MEGA II/1.2 Text, p. 567.

⁵ MEGA II/5 Text pp. 50, 59

⁶ MEGA II/5, Text, pp. 637, 638, in the first case in the rubric.

⁷ See MEGA II/5 Text, pp. 626–649.

des Buches”); that is, the text of the appendix was intended by Marx to be read before page 35 of the original edition, which begins with the words “Eine Waare scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding...”⁸. The same sentence is to be found in the second edition of 1873, but now as the first sentence of the chapter on commodity fetishism.

The impetus for writing the appendix came obviously from Ludwig Kugelmann, who, having seen the manuscript of the first edition of *Capital*, had hoped a more popular exposition of the difficult dialectics of value-form. Marx mentions this in his letter to Kugelmann of 13 July 1867.⁹ But already a little earlier, 16 June, even Engels had insisted that a more lucid survey of the development of value-form was needed, so that even a “Philister” could grasp it.

In the appendix, Marx discusses value, whose expression is characterised by an inversion. The sensual and concrete “goes for only a form of appearance of the abstract and general”, and not vice versa (which would be the “normal” case).¹⁰ This inversion leads, according to him, to four “peculiarities of the equivalent form” (*Eigentümlichkeiten der Aequivalentform*). The first inversion is that use-value becomes the form of appearance of its opposite, value. The second peculiar inversion is that concrete labour becomes a form of appearance of its opposite, abstract human labour. The third is that privately conducted work becomes the form of its opposite, labour in immediately social form. Finally, the fourth inversion consist of the peculiarity that “[t]he fetishism of the commodity form is more palpable in the equivalent form than in the relative value form”.¹¹

Here, in the appendix to *Capital* of 1867, commodity fetishism thus appears as one of the “peculiarities of the equivalent form” only. On the whole, the appendix, which was hastily written during the process of printing the book, was still a rather clumsy form in which to present the development of value-form and commodity fetishism, and Marx must have been dissatisfied with the solution.

So when the next opportunity came some years later, as a second edition of *Capital* became actual, Marx set about working towards a more coherent presentation of the matters in the first chapter of the book. Now the presentation has clarifying under-rubrics which are divided into triads, reminiscent of Hegelian dialectics: the chapter consists of three sections, and the third section, “The Form of Value” in turn consists of three sub-sections (Elementary, Total and General Form of Value). The fourth section, “The Fetishism of Commodities”, however, clearly stays outside this triadic division. Although the development of the value-form culminates in the fetishism section, it is not itself part of the dialectical development, but a digression.

When one makes acquaintance with Marx’s efforts to present the dialectics of value-form, a question irresistibly arises: why was it so important for Marx to present the development of value-form in dialectical pirouettes? Would not a simple constataion of the double character of the commodity value and hence even labour in capitalism have been enough? Why this “coquetterie” with Hegelian expressions, as Marx himself admitted – albeit ironically – in the foreword to the second edition of *Capital*? And why there is suddenly inserted into the text an excursus on commodity fetishism, which seems to break the continuity of a dialectical exposition?

The editors of MEGA try to explain the importance of fetishism theory in Marx thus:

⁸ MEGA II/5 Text p. 44.

⁹ MEW 31, p. 552. Marx here calls Kugelmann “the author of this plan”, i.e. of the appendix.

¹⁰ MEGA II/5 Text, p. 634: “Diese *Verkehrung*, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck.”

¹¹ MEGA II/5 Text, p. 637 sqq.: “Der Fetischismus der Waarenform ist frappanter in der Aequivalentform als in der relativen Werthform.”

In der 2. Auflage wurde die Behandlung des Warenfetischismus in der Form eines Gliederungspunktes als Knotenpunkt zum Verständnis der verkehrten bürgerlichen Bewusstseinsformen der sozialen Beziehungen und als die Quintessenz der Waren- und Wertformanalyse hervorgehoben [...] [D]ie Beweisführung [ist] durch Gedanken aus seiner Schrift 'Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft' ergänzt, durch neue Argumente bereichert und durch die veränderte Textfolge verbessert. Der Warenfetischismus wurde als eine die kapitalistischen Verhältnisse charakterisierende objektive Gedankenform stärker hervorgehoben. Das war die Folge einer detaillierten Erfassung der gesellschaftlichen Natur von Werts substanz, Wertgröße und vor allem der Wertform als gesellschaftliche Gegenständlichkeit. Damit wurde auch die materialistische Begründung der Theorie vom Warenfetischismus bereichert.¹²

And a little further:

Er [Marx; VO] kennzeichnete den Warenfetischismus als eine objektive Gedankenform, in der das Wesen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse verschleiert zutage tritt [...] Indem Marx das klarstellte, dass der Warenfetischismus nicht aus dem Inhalt der Wertbestimmungen entspringt, sondern aus der Form des Arbeitsprodukts als Ware, erfolgte seine konkret-historische Einordnung, die in der 2. Auflage noch vertieft wurde.¹³

The MEGA editors sum up several important points of fetishism theory, of which the core idea is that the commodity form presents ("*zurückspiegelt*", to use Marx's own expression¹⁴) the social relations between producers as a relation between things. They point further to the decisive fact that commodity fetishism does not originate from the *content* of the value determinations (*Wertbestimmungen*), but from their *form* (their social form as commodities). Here is thus a dialectics of form and content in operation, a dialectics well elaborated already by Hegel, but in Marx with different applicability – I will soon return to this question.

But for some reason, the MEGA editors do not ask what relationship the theory of fetishism in the second edition of *Capital* has to Marx's dialectical method of exposition. So the question already posed by me above remains current: why bother with dialectical subtleties when it might have been much simpler only to constate the double character of value and labour? And why does the discussion of fetishism takes the form of a digression from the continuous exposition (*Darstellung*) of value-forms?

2 On Backhaus's Interpretation

As such, the basic idea of fetishism theory is rather simple: in an economy based on commodity production, fetishism consists of illusions based on the inversion (*Verkehrung*) of real relations. The inversion thesis is not originally Marx's idea, but had already occurred in Feuerbach's theory of religion. True, Marx does not mention Feuerbach here by name, but the link between them is quite obvious. The comparison – in the form of an analogy – between the worlds of commodities and religion occurs already in the appendix of the 1867 edition of *Capital*:

Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der *religiösen Welt* flüchten. Hier *erscheinen die Produkte des menschlichen Kopfes* als mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende *selbständige Gestalten*. So in der *Waarenwelt* die *Produkte der menschl-*

¹² MEGA II/6 Text, p. 28*.

¹³ Ibid.

¹⁴ MEGA II/6 Text, p. 103.

chen Hand. Dies nenne ich den *Fetischismus*, der sich an die Arbeitsprodukte anleibt, sobald sie als *Waaren* producirt werden, der also von der *Waarenproduktion* unzertrennlich ist.¹⁵

In short, the illusion created by the fetishistic inversion consists in the fact that people conceive of their social relations as relations between things (commodities). Actually, the commodities are products of social labour, but fetishism leads people to see them as independent agents bestowed with human features. “It is only a certain *social relation between men* themselves, which here assumes for them the phantasmagoric form of a *relation between things*”.¹⁶

This fetishism, so simple in its origins, accompanies all the phenomena of capitalist society, and assumes increasingly poignant forms. Already in a manuscript of 1864, later published by Engels in the third volume of *Capital*, Marx could describe the “most externalised and most fetish-like form” which the relations of capital assume when they develop into interest-bearing capital:

M – M'. We have here the original starting-point of capital, money in the formula M – C – M' reduced to its two extremes M – M', in which M' = M + DM, money creating more money. It is the primary and general formula of capital reduced to a meaningless condensation. It is ready capital, a unity of the process of production and the process of circulation, and hence capital yielding a definite surplus-value in a particular period of time. In the form of interest-bearing capital this appears directly, unassisted by the processes of production and circulation. Capital appears as a mysterious and self-creating source of interest – the source of its own increase. The *thing* (money, commodity, value) is now capital even as a mere thing, and capital appears as a mere thing. The result of the entire process of reproduction appears as a property inherent in the thing itself. It depends on the owner of the money, *i.e.*, of the commodity in its continually exchangeable form, whether he wants to spend it as money or loan it out as capital. In interest-bearing capital, therefore, this automatic fetish, self-expanding value, money generating money, are brought out in their pure state and in this form it no longer bears the birth-marks of its origin. The social relation is consummated in the relation of a thing, of money, to itself. Instead of the actual transformation of money into capital, we see here only form without content. As in the case of labour-power, the use-value of money here is its capacity of creating value – a value greater than it contains. Money as money is potentially self-expanding value and is loaned out as such – which is the form of sale for this singular commodity. It becomes a property of money to generate value and yield interest, much as it is an attribute of pear-trees to bear pears. And the money-lender sells his money as just such an interest-bearing thing. But that is not all. The actually functioning capital, as we have seen, presents itself in such a light, that it seems to yield interest not as a functioning capital, but as capital in itself, as money-capital.

This, too, becomes distorted. While interest is only a portion of the profit, *i.e.*, of the surplus value, which the functioning capitalist squeezes out of the labourer, it appears now, on the contrary, as though interest were the typical product of capital, the primary matter, and profit, in the shape of profit of enterprise, were a mere accessory and by-product of the process of reproduction. Thus we get the fetish form of capital and the conception of fetish capital. In M – M' we have the meaningless form of capital, the perversion and objectification of production relations in their highest degree, the interest-bearing form [...].¹⁷

In the context of his fetishism theory, Marx speaks of capital and value as an “automatic subject”¹⁸, which has led some authors in the tradition of the Frankfurt School to interpret this as if

¹⁵ MEGA II/5 Text, p. 638.

¹⁶ MEGA II/5 Text, p. 637 sq.: “Es ist nur das bestimmte *gesellschaftliche Verhältniß der Menschen* selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt”.

¹⁷ MEW 25, pp. 404 sqq.

¹⁸ For example, in MEW 23, pp. 168 sq.: “In der Zirkulation G – W – G funktionieren dagegen beide, Ware und Geld, nur als verschiedene Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondere,

men in capitalism had actually lost their character of subjects and capital had become instead the active agent of society, fulfilling similar functions to those of the Spirit in Hegel's philosophy. However, a little later, Marx shows that this "automatism" is only seeming, not real, since there arises an aporia or, if you like, an antinomy. If the owner of commodities wants to become a capitalist, he "must sell them at their value and yet at the end of the process must withdraw more value from circulation than he threw into it at starting"¹⁹. This is a contradiction which creates such a friction in the supposedly "automatic" mill of capital that it must stop – provided the process of capital does not get some oiling from outside which keeps its wheels rotating.

How is capital helped over this contradiction? The answer Marx gives is simple: "In order to be able to extract value from the consumption of a commodity, our friend, Moneybags [i.e., the capitalist; VO] must be so lucky as to find, within the sphere of circulation, in the market, a commodity whose use-value possesses the peculiar property of being a source of value, whose actual consumption, therefore, is itself an embodiment of labour, and, consequently, a creation of value."²⁰

In other words, it is the surplus value from unpaid labour which makes the emergence of capital and, in the last instance, the whole of the capitalist economy, possible. Capitalism is actually not supported by the apparently automatic movement of value and capital, but, on the contrary, by the availability of labour as a commodity and source of surplus value.

This passage from Marx's *Capital* shows clearly the critical function of the fetishism concept. It shows that the apparent "surface" phenomena of the capitalist economy do not reflect its real essence in a direct way, but distort it. This distortion Marx calls a *quidproquo*, which implies that it has the character of inversion, the upside-down turn. It is for this structural identity that Marx likens fetishism to religion which, according to Feuerbach, was created just by such an inversion. So it is no wonder that fetishism theory has been interpreted by many Marx researchers as a criticism of ideology. For example, in a seminal essay written in the 1970s, Hans-Georg Backhaus refers to the analysis of value-form as "inaugurating the Marxian critic of ideology". According to him, Marx's expression of the fetishised commodity as a "sensuous-supersensuous thing" (*sinnlich-übersinnliches Ding*) denotes a reality *sui generis*, which cannot be reduced neither to the technological and physiological aspects of the labour process, nor to the contents of human consciousness and non-consciousness. The abstract objectivity of value is for Marx the social objectivity on the whole. Because this dimension is at the same time subjective and objective, it is distinct from the social relations which are constituted by conscious action alone.²¹

In this short comment on commodity fetishism, Backhaus has managed to both grasp some essential points of Marx's theory and give a questionable interpretation of it. Backhaus is of

sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andere über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt". Interestingly, the English translation of this passage available at the Marx-Engels Internet archive substitutes 'subject' for 'active character': "It is constantly changing from one form to the other without thereby becoming lost, and thus assumes an automatically active character." (see C1, p. 107).

¹⁹ MEW 23, p. 181.

²⁰ Ibid.

²¹ Backhaus 1997, p. 57: "Das »sinnlich-übersinnliche« Ding bezeichnet eine Realität *sui generis*, die sich weder auf die technologischen und physiologischen Aspekte des Arbeitsprozesses noch auf die Bewußtseins- und Unbewußtseinshalte der Menschen reduzieren läßt. Abstrakte Wertgegenständlichkeit ist für Marx gesellschaftliche Objektivität schlechthin. Dadurch daß diese Dimension der Wirklichkeit subjektiv und objektiv zugleich ist, unterscheidet sie sich von jenen sozialen Beziehungen, die allein durch bewußtes Handeln konstituiert werden."

course quite right in that the theory of fetishism is a theory of illusions produced by the “abstract objectivity of value” and can as such serve as a basis for a more developed theory of ideologies.

It seems to me, however, that Backhaus’s commitment to a Hegelian interpretation of Marx’s method prevents him from seeing the methodological role of Marx’s fetishism theory in the right light. For Backhaus, the “revolutionising” of theories of value, money and capital achieved by Marx in fact “began with the dialectical analyses of Hegel; they lay the foundation of Marx’s analysis of value form”.²² In accordance with this thesis, Backhaus asserts that the domain of illusion created by commodity fetishism should denote “a reality *sui generis*”, which “is at the same time subjective and objective”. This choice of terms reveals that Backhaus gives a Hegelian interpretation of Marx’s idea of fetishism. It is Hegelianism *sans phrase* to assert the unity of subject and object and to claim that the illusion is, in its own way, something real.²³ Actually, another writer from the Frankfurt School tradition, Hans-Jürgen Krahl, had already said the same in 1970: “Wenn Hegel sagt: Das Sein ist das Unmittelbare, und das ist ein Schein, so kann Marx daraus den Charakter der Wirklichkeit herauslesen”.²⁴

If we read accurately how Marx himself characterises the nature of the fetishism, we do not find any support for the Hegelian interpretation. In the final edition of *Capital* he explains the emergence of fetishism thus:

The men do not bring the products of our labour into relation with each other as values, because they see in these articles the material receptacles of homogeneous human labour. Quite the contrary: whenever, by an exchange, they equate as values their different products, by that very act, they also equate, as human labour, the different kinds of labour expended upon them. They are not aware of this, nevertheless they do it.²⁵

The last sentence in the quotation above is one of the rare references that Marx makes to the Scriptures. It comes from Luke 23:34 – “*non enim sciunt quid faciunt*” – and gives a clear hint as to how Marx understood the nature of illusions. The illusion does not exist by its own virtue; its existence is dependent on the judgement of the subject. This is a view contrary to what Hegel teaches, but shared by a long tradition of materialist and realist philosophy since Aristotle. As is well-known, Aristotle insisted that falsity lies not in things as such, but in the judgement we make of them.²⁶ To give a simple illustration: when I put a spoon in a glass filled with water, it looks as if the spoon were broken. This is an illusion which is “objective” insofar as it is the result of physical laws regulating the refraction of light in different kinds of substance. As such, as a sensuous experience, it is not false, simply because it is not appropriate to use such concepts as “true” and “false” to sensual impressions in themselves. The falsity arises first if I make the *judgement* that the spoon really is broken. It is thus wrong to say that the illusion exists, as an illusion, by itself; it is the product of a false judgement, and consequently presupposes a subject who makes this judgement.

²²Ibid., p. 302.

²³ For Hegel, the illusion (*der Schein*) is a necessary constitutive moment of the essence (*das Wesen*), and thus he can claim that “The Essence is, in and for itself, the sublated Being; that which contrasts to it, is but an illusion. However, the illusion is the proper positing of the Essence” (Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur Schein, was ihm gegenüber steht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens); Hegel 1999a, p. #244 (Lehre vom Wesen, Abschn. 1).

²⁴ Krahl 1970, here quoted according to: <http://www.krahl-briefe.de/bemerkungen.htm>.

²⁵ MEW 23, p. 88.

²⁶ *Met.* VI 4, 1027 b 25 sqq. (see Aristotle 1993, p. 73).

If we concede that Marx's view of the "reality" of illusions is more akin to that of Aristotle and the realistic tradition starting from him than to Hegel, it follows that commodity fetishism as a quotidian experience does not yet contain any truth-value. People who daily exchange or buy commodities cannot be said to be deluded so long as they do not reflect on it, but are doing their business quasi-unconsciously. In other words, people in capitalism do not live in a "reality *sui generis*", in an illusory Matrix-like world, as the formulations used by Backhaus and Krahl suggest. The delusion arises only when it is *asserted*, for example, that capital yields interest by virtue of its own properties, or that the profit of the capitalist emerges in the circulation of commodities, or that the worker gets paid for the full value of their labour time. All these assertions are typical fetishistic delusions.

3 Dialectics and Fetishism

All evidence points to the fact that in the late 1860s, Marx had an insight into the significance of fetishism theory, an insight which he succeeded in formulating in its final form doing emendations to the text for the second edition of *Capital* in 1870–71. Fetishism theory, which had previously been but one of the "peculiarities" of the equivalent form, now gains a new, higher status. At the same time as Marx becomes increasingly conscious of the role of fetishism theory, he eliminates the indications of Hegel and Hegelian dialectics from his oeuvre. This process is noted even by Backhaus. He, however, sees it as a "vulgarisation" and betrayal of Marx's original Hegelian insights. According to him, the "vulgarisation" began already with the appendix on value-form in the 1867 edition of *Capital*, inaugurating a development, which "in its final consequences led, via the vulgarised and historicised text of the second edition of *Capital*, into a theory of simple commodity production and thus to an abandonment of the idea of a dialectic theory of value and money".²⁷ Backhaus even goes so far as to speak of Marx's attempts to "conceal" his dialectical method in his later works on political economy.

Obviously, Backhaus's interpretation is grounded in the assumption that Marx is applying a dialectical method of exposition in a Hegelian manner, that is, as a way of presenting the whole reality of capitalism in a dialectical movement of categories. He even reproaches Marx for not having succeeded in doing this everywhere in his main work in a convincing manner.²⁸ In this reading, fetishism theory is nothing but a continuation of the dialectics of the value-form; it is deduced from the equivalent form as its fourth "peculiarity". This applies, however, only to the 1867 version of *Capital* and does not take in account the fact to which I already have referred above, namely that in the 1872 version of *Capital*, the passage on fetishism forms a clear digression from the dialectical exposition of the value-form given in the first chapter. Marx has thus between 1867 and 1872 revised (or specified, if you prefer this expression) his view on the status of fetishism theory in his critique of political economy.

It seems to me that Michael Heinrich interprets Marx on this question more correctly when he remarks that the analysis of fetishism forms a precondition for the critique of political economy.²⁹ In other words, fetishism theory is not the *result* of Marx's dialectical exposition of the initial

²⁷ Backhaus 1997, p. 258.

²⁸ For example, Marx has, according to Backhaus, not been able, "die Notwendigkeit eines Übergangs vom zweiten zum dritten Abschnitt oder von Substanz zur Form des Werts in keiner Fassung überzeugend darzulegen" (ibid., p. 143).

²⁹ Heinrich 2008, p. 202 sqq.

categories of political economy, but its *presupposition*. (This interpretation means turning Backhaus's reading upside-down, but as Backhaus's reading is a Hegelian one, this only consequently follows Marx's own programme of turning Hegel upside-down!)

The dialectical exposition of categories of capitalist mode of production thus proceeds as if first taking real the fetishised form of these categories. Marx analyses the circuit $M - C - M$ and $C - M - C$ and constates how consumption leads to contradictions, and finally, he points to the way out of the contradictions by hinting how matters actually stand. For example, in the second part, which deals with the transformation of money into capital:

In simple circulation, C-M-C, the value of commodities attained at the most a form independent of their use-values, *i.e.*, the form of money; but that same value now in the circulation M-C-M, or the circulation of capital, suddenly presents itself as an independent substance, endowed with a motion of its own, passing through a life-process of its own, in which money and commodities are mere forms which it assumes and casts off in turn. Nay, more: instead of simply representing the relations of commodities, it enters now, so to say, into private relations with itself. It differentiates itself as original value from itself as surplus-value; as the father differentiates himself from himself qua the son, yet both are one and of one age: for only by the surplus-value of £10 does the £100 originally advanced become capital, and so soon as this takes place, so soon as the son, and by the son, the father, is begotten, so soon does their difference vanish, and they again become one, £110.³⁰

That the value should figure as a "subject" is of course, a fetishistic expression, and Marx makes this clear by repeating the comparison with religious alienation he had already made at the end of the first chapter of the 1873 edition of *Capital*. The dialectical exposition of the (apparent) movement of value leads finally, through demonstrating how the fetishistic understanding of economic categories give rise to contradictions, to a solution: "M-C-M' is therefore in reality the general formula of capital as it appears *prima facie* within the sphere of circulation".³¹

All the "dialectics" of commodity and money is in fact (*in der Tat*, as Marx here writes) apparent only, and has as little to do with actual reality as the theological subtleties about the relationship between different hypostases of the Christian God. The reality is expressed poignantly in the last member of the general formula of capital: M' ; that is, the growth of value is caused by the addition of surplus value to it. The secret of the "dialectics" of value is thus simply the exploitation of living labour, an exploitation which is not visible on the surface of the formally equal social relations between men.

One should not forget either the sub-title of *Capital* – "Critique of Political Economy" – nor Marx's *in nuce* explanation of the aim and goals of his main work in a letter to Lassalle as early as in February 1858: "The work we are discussing is a *Critique of Economic Categories* or, if you like, the system of bourgeois economy in a critical description".³² Contrary to the assertions of Hegelian Marxists, one can thus say that it is the critique which is the driving force and leitmotif in Marx's theoretical work, not the dialectics *per se*. In this respect, one can agree with Emmanuel Renault,

³⁰ MEW 23, pp. 169 sq.: "Wenn in der einfachen Zirkulation der Wert der Waren ihrem Gebrauchswert gegenüber höchstens die selbständige Form des Geldes erhält, so stellt er sich hier plötzlich dar als eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz, für welche Ware und Geld beide bloße Formen. Aber noch mehr. Statt Warenverhältnisse darzustellen, tritt er jetzt sozusagen in ein Privatverhältnis zu sich selbst. Er unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd.St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd.St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd.St."

³¹ *Ibid.*, p. 170.

³² Marx to Lassalle, February 22, 1858 (see MEW 29, S. 550).

who writes: “Marx has not given any hint as how the different functions of dialectics he gives in his work should be understood; but on the other side, he has endeavoured, already from the period of his youth, to articulate the political and methodological sense of the idea of a critique; and it is this articulation which remains determinant in his critique of the political economy”.³³

The “dialectics” in Marx’s *Capital* (both in the 1867 and later versions) concerns above all the form of exposition. As is well-known, Marx distinguished – most explicitly in the afterword to the second German edition of *Capital*³⁴ – between research (enquiry, *Forschung*) and exposition (presentation, *Darstellung*). This distinction has been much discussed in the literature and I cannot go into detail here.³⁵ The enquiry has already laid bare the essential features of the bourgeois economy, revealing thus the illusions of both classical and vulgar political economy. The critique already plays its main role at this stage, which so to say prepares the conditions for a dialectical exposition. When these conditions are created, the exposition of the results shows, by leading the reader through different stages of dialectical turns, how the fetishistic illusions on the surface of the capitalist economy have their real causes in the commodity form and the exploitation of labour.

Here is a crucial difference from Hegel’s understanding of dialectics. Hegel’s *Logic* consists in fact of an exposition only. The preceding phase of critical enquiry is more or less absent in him. This is due to the fact that Hegel is generally hostile to the critical intentions of Kant (who is actually his main adversary), which, according to him, played a negative role in creating dualisms and preventing a final synthesis. In other words, Hegel’s dialectics lacks the critical-analytical moment which is discernible in both Kant and Marx, and aims instead at a conciliation (*Versöhnung*) with the existing world. In his early writings, Marx had already denounced the conciliatory aspect in Hegel’s *Philosophy of Right*, and it is obvious that this forms even generally the part of Hegel’s methodological heritage which is unacceptable to him. Marx’s materialist critique of Hegel refuses to accept the reconciliatory mediation of substance and subject which forms the basis of Hegel’s whole philosophical programme. In this respect, Marx returns to the “dualisms” of Kant.

The question of a “hidden” affinity of Marx to Kant in the methodological respect is of course not new. As early as in the 1960s, the Czech Marxist philosopher Jindřich Zelený asked in his important study on the science logics of Marx whether similarities can be seen between Kant and Marx “as critics of reason”.³⁶ This way of posing the question should, of course, be distinguished from the Neo-Kantian reading of Marxism in the early 1900s. The reputation of this reading has, due to its closeness to a revisionism of the Bernsteinian kind, led to the fact that attempts to find Kantian motives in Marx’s theory have generally been viewed with suspicion

³³ “Relevons à ce propos qu’alors que Marx n’a donné aucune indication quant à l’articulation des différentes fonctions de ses propres références à la dialectique, il s’est au contraire efforcé dès sa période de jeunesse d’articuler les sens méthodologiques et politiques de l’idée de critique, et que c’est cette articulation qui reste déterminante dans sa critique de l’économie politique” (Renault 2009, p. 55).

³⁴ MEW 23, p. 27: “Of course the method of presentation must differ in form from that of inquiry. The latter has to appropriate the material in detail, to analyse its different forms of development, to trace out their inner connexion. Only after this work is done, can the actual movement be adequately described. If this is done successfully, if the life of the subject-matter is ideally reflected as in a mirror, then it may appear as if we had before us a mere a priori construction. My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite.”

³⁵ For a good survey of the discussion, see the Headword *Forschung/Darstellung* in the *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Pietilä 1999, coll. 696-701).

³⁶ See Zelený 1972, p. 299 sqq. (chapter “Kant und Marx als Vernunftkritiker”). The Czech original of the book was published in 1962.

among Marx scholars and theoreticians of the Left. It seems to me, however, that it is quite legitimate to ask whether Marx's distancing from Hegel does bring him back to positions similar to those of Kant. It is, after all, rather obvious that Marx does not distance himself from Hegel in order to subscribe to some kind of empiricism or pre-Kantian ontological metaphysics instead.

4 Back to Kant?

As regards Marx's theory of fetishism, it is thus reasonable to ask whether Marx is now approaching Kant's notion of dialectics. For Kant, dialectics was principally a negative discipline. Its task was to lay bare the "transcendental illusions" of pure reason, which, when isolated from experience, necessarily falls in antinomies. Insofar as Marx's exposition of the dialectical succession of economic categories (in the first chapter of *Capital*, this amounts to the concepts of commodity and value-forms) serves as a genetical-critical explanation of the real nature of the capitalist mode of production by showing how the illusory surface of bourgeois societies – in which wealth "presents itself 'as an immense accumulation of commodities'"³⁷ – so we should indeed say that dialectics plays here an analogous function to that in Kant.

I say analogous, not a similar function. Kant explains the emergence of transcendental illusions – which are to be separated from purely logical mistakes or misguided sense-perceptions – as resulting from the jumbling up of subjective principles of cognition with objective ones: it happens, he says, that "the subjective necessity of a certain connection of our conceptions, is regarded as an objective necessity of the determination of things in themselves"³⁸.

This is an illusion which is impossible to avoid, as it belongs to the nature of our reason itself. Thus, the business of transcendental dialectics is to intervene as if *post festum* and dispel the illusions. Because it cannot, however, remove the source of the illusions in our reason, it can only make us conscious of its existence and warn us of relapsing into it:

Transcendental dialectic will therefore content itself with exposing the illusory appearance in transcendental judgements, and guarding us against it; but to make it, as in the case of logical illusion, entirely disappear and cease to be illusion is utterly beyond its power [...]. There is, therefore, a natural and unavoidable dialectic of pure reason – not that in which the bungler, from want of the requisite knowledge, involves himself, nor that which the sophist devises for the purpose of misleading, but that which is an inseparable adjunct of human reason, and which, even after its illusions have been exposed, does not cease to deceive, and continually to lead reason into momentary errors, which it becomes necessary continually to remove.³⁹

Kant had defined the transcendental as something which is to be applied "to all knowledge which is not so much occupied with objects as with the mode of our cognition of these objects,

³⁷ This is the opening sentence of *Capital*; in it, Marx is citing from his 1859 publication *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

³⁸ KrV B 353 (Kant 1998, p. 408).

³⁹ KrV B 354 (Kant 1998, p. 408 sq.). In the original: "Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transcendenten Urtheile aufzudecken und zugleich zu verhüten, dass es nicht betrüge; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen [...]. Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen."

so far as this mode of cognition is possible *a priori*”⁴⁰. The decisive difference between Kant’s and Marx’s thinking is that Marx does not subscribe to Kant’s apriorism. But if we drop the *a priori* pretension, the business of both Kant’s transcendental dialectics and Marx’s theory of fetishism is similar: both do not speak so much of the objects in themselves as our way of cognising them.

A further aspect of similarity between Kant’s and Marx’s theories is that Kant’s doctrine of transcendental, dialectical illusions was directed towards the pretensions of metaphysics, which claimed to be able to deduce from pure reason real, but at the same time immutable and eternal, knowledge of Man and the world. In an analogous manner, Marx’s doctrine of fetishism is directed against the pretensions of the bourgeois political economy, which claims to have found eternal, natural and immutable laws of economic life. One could thus say that Marx did to the bourgeois political economy what Kant did to earlier metaphysics; namely, destroyed its basis with a critical intervention.

But why just dialectics? It is a well-known fact that Marx himself admitted that the first chapter of *Capital*, which deals with value-theory, is a challenge for readers of his main work. One would have expected that he would have chosen some easier mode of presentation. I believe that the answer lies in Marx’s anti-empiricist concept of science, which he summarised in the well-known dictum: “Alle Wissenschaft wäre überflüssig wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen”⁴¹. The anti-empiricist stance, which demands that one must be able to distinguish between what the things seem to be and what they really are, even demands a substantial emendation to the received method of modern science. In this respect, Marx’s afterword to the second German edition of *Capital* is especially interesting. After having first briefly commented on the reception of his *chef d’oeuvre* by saying that the method which was applied there was but “little understood” [*wenig verstanden*], he continues, instead of explicating his method with his own words, by citing in extenso from a review by Illarion Kaufman in the Russian journal *Vestnik Evropy*. Only after that does he comment:

Of course the method of presentation must differ in form from that of inquiry. The latter has to appropriate the material in detail, to analyse its different forms of development, to trace out their inner connexion. *Only after this work is done* can the actual movement be adequately described. If this is done successfully, if the life of the subject-matter is ideally reflected as in a mirror, then it may appear as if we had before us a mere *a priori* construction.⁴²

Marx makes here an explicit distinction between the “analytic” phase of research and the “synthetic” part of presenting the results. What he calls his “dialectical method” refers above all to the second methodic step, the synthesis, which first becomes possible after the analysis has done its work and prepared the necessary building blocks. Actually, the analytic phase, that is, the deconstruction of the object of research, is mostly a process which takes place in the head of the researcher only; it is the second step, the exposition, which is meant to convince other people, the readers. The exposition does not add anything new to the results of the analysis; it only puts them in a new order and sequence.

⁴⁰ KrV B 25 (Kant 1998, p. 83).

⁴¹ MEW 25, p. 825.

⁴² MEW 23, p. 27, italics mine: “Allerdings muss sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Erscheinungsformen 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 aussehn, als habe man mit einer Konstruktion *a priori* zu tun.”

The distinction which Marx makes between the analytic and synthetic moments of the method⁴³ in his afterword to the second edition of *Capital* should be understood as a further move away from Hegel. In Hegel's objective-idealist dialectics, the analysis and the synthesis make up an indivisible unity, because "die absolute Methode [...] verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist."⁴⁴ This somewhat cryptic formulation means that for Hegel, the method and its object were in the last instance identical: the movement of the object was nothing but the movement of the method itself. Marx, for his part, rejects the identification of the object of research and the method of the research – he had stressed already in the Introduction to the *Grundrisse* that the exposition, in which one rises from the abstract to the concrete, should not be understood as the coming into being of the concrete itself – and thus in questions of method he remains nearer to Kant than to Hegel.

Marx's anti-empiricism does not thus mean that he would underestimate or downplay the empirical research of facts – quite the contrary. The collection and evaluation of empirical material, the analytic phase of the research, is in Marx the prius. The dialectical exposition forms a secondary phase, although not less important. Its importance lies in the fact that the results of the analysis need a *justification*, just like for Kant. The term "justification" (in German: *Rechtfertigung*) is picked up by Kant from the sphere of juridical terminology and replanted in philosophy. Its function in Kant's theory reflects the peculiar synthesis of empiricism and rationalism which was even otherwise constitutive of his philosophy. Empirical concepts do not actually need any deduction from further concepts, since they refer more or less unproblematically to the experience. The matter is different with scientific abstractions: their use cannot limit itself only to the (as Kant formulates) *quaestio facti*, i.e. the notice of facts; they demand, in addition, the acknowledgement of the *quaestio juris* (the question, how these facts are justifiable).⁴⁵ It is thus for Marx, too: an empirical statement of the fact that the capitalist squeezes surplus labour from his workers would be nothing but a *quid facti*; to prove it as *quid juris* needs a dialectical deduction. As Kant's paragon was here the juridical process which wanted proofs only "beyond reasonable doubt", so there is no attempt to attain apodictic certainty, different from Hegel's dialectics.

To sum up my thesis: the significance and hidden meaning of a dialectical form of presentation of the value-form is to ground a theory of "social illusions"; that is, to show that the bourgeois forms of consciousness concerning the nature of economic realities are in fact turned upside-down (Marx's own German expression is *verkehrt*, which can even be translated as "perverted"). This is done, as already mentioned, by showing that the products (i.e. commodities) have in capitalism a social form, different from their actual material content, which generates the illusion that "the social relation of the producers to the total labour [*Gesamtarbeit*] is a social relation of things existing outside them", as Marx formulated⁴⁶. To show this presupposes that a distinction is made between form and content, between the social form of commodities (and labour) and its concrete material content. It is this dialectics which produces the fetishist illusions – illu-

⁴³ I am here thus of a different opinion from Zelený, who insists that the analysis and synthesis form in Marx an unity, albeit an unity "of a specific art" (Zelený 1972, p. 178). Of course it is possible to discuss the ways in which the analysis and synthesis are connected in Marx, but in every case it is certain that they are not identical, and that the analysis must, according to Marx, *precede* the synthesis.

⁴⁴ Hegel 1999b, p. 241.

⁴⁵ For a *locus classicus*, see e.g. KrV B 116 ff. (Kant 1998, p.164 sqq.).

⁴⁶ MEGA II/6 Text, p. 103.

sions, which are so strong that Marx speaks of “objective forms of thought” [*objektive Gedankenformen*]. Without the dialectical exposition of value-form, it would have been much more difficult to detect the source of the fetishist illusions.

Bibliography

Marx and Engels' Writings

- MEGA II/1.2 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte 1857–1858*, Teil 2, in: MEGA II/1.2, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- MEGA II/5 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1867)*, in: MEGA II/5, Dietz Verlag, Berlin 1983.
- MEGA II/6 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1872)*, in: MEGA II/6, Dietz Verlag, Berlin 1987.
- MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: MEW 23, Dietz Verlag, Berlin 1974.
- MEW 25 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, in: MEW 25, Dietz Verlag, Berlin 1972.
- MEW 29 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Briefe. Januar 1856 – Dezember 1859*, in: MEW 29, Dietz Verlag, Berlin 1978.
- MEW 31 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Briefe. Oktober 1864 – Dezember 1867*, in: MEW 31, Dietz Verlag, Berlin 1965.
- C1 Marx, Karl, *Capital. A Critique of Political Economy*, Volume I, URL: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

Other Sources

- Aristotle (1993): *Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, Clarendon Press, Oxford.
- Backhaus, Hans-Georg (1997): *Dialektik der Wertform*, Ça ira, Freiburg.
- Heinrich, Michael (2008): *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, Schmetterling, Stuttgart.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999a): *Wissenschaft der Logik I*, in: G.W.F. Hegel: *Hauptwerke*, vol. 3, Felix Meiner, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999b): *Wissenschaft der Logik II*, in: G. W. F. Hegel: *Hauptwerke*, vol. 4, Felix Meiner, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg.

- Kautsky, Karl (1925): *The Economic Doctrines of Karl Marx*, URL:
<http://www.marxists.org/archive/kautsky/1903/economic/ch01.htm>.
- Krahl, Hans-Jürgen (1970): “Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik”, in: Oskar Negt (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Pietilä, Veikko (1999): “Forschung/Darstellung”, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 4, Argument Verlag, Hamburg.
- Renault, Emmanuel (2009): “Qu’y a-t-il au juste de dialectique dans Le Capital de Marx?”, in: Frank Fischbach (ed.): *Marx – Relire Le Capital*, PUF, Paris.
- Zelený, Jindřich (1972): *Die Wissenschaftslogik bei Marx und “Das Kapital”*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main et al.

Materialistische Dialektik als begrenzte Dialektik Zur immanenten Kritik des Empirischen bei Marx¹

1 Ein theoretisches Spannungsfeld

Es wurde im Jahre 1974 von Cesare Luporini hervorgehoben, dass die Zusammenstellung der Begriffe „Dialektik“ und „Materialismus“ keine unmittelbare Bedeutung ergibt, sondern vielmehr ein »theoretisches Spannungsfeld«², innerhalb dessen es zu arbeiten gilt, damit die Bedeutung dieser Kombination überhaupt erst herausgefunden werden kann. Schon seit den sechziger Jahren wurde vielfach der Versuch unternommen, die materialistische Dialektik als Methode der Kritik der politischen Ökonomie vom dialektischen Materialismus als weltanschauliche Geschichtsphilosophie abzugrenzen. In diese Richtung bewegten sich trotz unterschiedlicher Ansätze sowohl die Kapital-Neulektüre der Schule Louis Althussers in Frankreich als auch die im Rahmen der Frankfurter Schule entstandene *neue Marx-Lektüre*³. Allerdings hat die Entwicklung dieser neuen Marx-Lektüren kein eindeutiges Verständnis der materialistischen Dialektik mit sich gebracht. Alle erforderlichen theoretischen Bausteine liegen im Feld vor, sie können aber auf unterschiedlichste Weise zusammengebaut werden.

Unter jenen Autoren, die heute am stärksten an die deutsche *neue Marx-Lektüre* anknüpfen, besteht die Tendenz, den dialektischen Pol des theoretischen Spannungsfeldes als vorrangig zu betrachten, so dass der Verweis auf die Dialektik die Spezifik des Marxschen dialektischen Verfahrens in den Hintergrund drängt und der Gegensatz von materialistischer und idealistischer Dialektik bei manchen Autoren sogar als überholt gilt.⁴ Die hier vertretene Lesart knüpft vielmehr an diejenigen Positionen an, die das Erbe der Schule Althussers am meisten verarbeitet haben, also an Ansätze, die versuchen, die materialistische Dialektik gegen das auf Hegel zurückgehende Konzept eines absoluten Wissens abzugrenzen.⁵ Dabei wird es sich allerdings als fruchtbar erweisen, jene Elemente, die für die jeweilige Richtung typisch sind, in einem höheren Grad zueinander in Beziehung zu setzen, als dies bislang geschehen ist.

Es geht im Folgenden nicht in erster Linie darum, philologisch zu rekonstruieren, welche die „wahre“ Methode von Marx gewesen ist, sondern vielmehr darum, die methodologische Aspekte der Marxschen Kapitaltheorie so zu interpretieren, dass sie am besten den grundlegenden Zielen dieser Theorie dienen kann, also der Darstellung der »spezifisch kapitalistische[n] Produktionsweise«⁶ und »durch die Darstellung Kritik«⁷ derselben.

¹ Die hier vorgestellten Thesen sind Bestandteil meines Dissertationsprojekts *Kredit und Kapital – Kreditsystem und Reproduktion der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise in der dialektischen Darstellung des »Kapital«*. Ausführlicher werden sie im ersten Kapitel der Doktorarbeit aufgestellt.

² Luporini 1974, S. VIII.

³ Vgl. Elbe 2010.

⁴ Siehe z. B. Fineschi 2006, S. 127.

⁵ Vgl. z. B. Wolf F. O. 2008. Dort wird programmatisch versucht, »[...] die spezifische Differenz der materialistischen Dialektik im Ausgang von dem Umstand zu bestimmen, dass sie ein *endliches Wissen* ist.« (ebd., S. 75).

⁶ MEW 23, S. 533, 652, 653, 657.

⁷ MEW 29, S. 550.

Zwecks einer Eingrenzung des Spannungsfeldes „materialistische Dialektik“ ist aber von Bedeutung, wie Marx seine eigene Methode gegen die hegelianische Dialektik, *so wie er diese versteht*, oder allgemein gegen eine idealistische Dialektik abgrenzt. Versucht man die Textstellen, in denen Marx sich über die Spezifik seiner Methode ausspricht, thesenhaft zusammenzufassen, kann man die folgenden entscheidenden Oppositionen extrapolieren:

Entfaltung der »eigentümliche[n] Logik des eigentümlichen Gegenstandes« ⁸	statt	Anwendung eines »fertige[n] System[s] der Logik« ⁹ auf einen bestimmten Gegenstand
Aposteriorische Rekonstruktion dieser Logik		»Konstruktion a priori« ¹⁰
Aneignung des Konkreten »als ein geistig Konkretes« ¹¹		Rekonstruktion des »Entstehungsprozeß[es] des Konkreten selbst« ¹²

Unternimmt man nun dasselbe, um jene Faktoren zu extrapolieren, die bei Marx' Verständnis seiner Methode den Bezug auf die Dialektik notwendig machen, sind die folgenden Kontinuitätspunkte zu erheben:

- a. »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen«¹³. Die Aneignung des Konkreten »als ein geistig Konkretes« hat also die Aufgabe, »die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit zu fassen«¹⁴;
- b. Die Erfüllung dieser Aufgabe führt von der »unmittelbare[n] Erscheinungsform der Verhältnisse«, wie sie »die *Vorstellungsweise* von Spießer und Vulgärökonom« prägt, zu ihrem »*innere[n] Zusammenhang*«¹⁵;
- c. Diese geistige Aneignung des bestehenden Konkreten ist so gestaltet, dass »in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation«¹⁶ eingeschlossen ist.

Es kommt darauf an, von diesen Hinweisen – die an sich nur ein theoretisches Spannungsfeld eingrenzen – auszugehen, um ihnen eine bestimmte Bedeutung zuzuschreiben.

Als eine erste Annäherung kann aus diesen Hinweisen das Folgende geschlossen werden:

Der *dialektische* Charakter der Marxschen Darstellung liegt darin, dass sie von einem Resultat ausgeht, welches aber als ein *Unmittelbares* erscheint, um zum selben Resultat als solches zu gelangen, nämlich als *mittelbar*. Diese *Entwicklung* des Darstellungsgegenstandes erfolgt durch eine *im-*

⁸ MEW 1, S. 296.

⁹ MEW 29, S. 275.

¹⁰ MEW 23, S. 27.

¹¹ MEW 13, S. 632.

¹² Ebd.

¹³ MEW 13, S. 632.

¹⁴ Hegel 2003, S. 511. Diese Aufgabe kennzeichnet aber bei Hegel lediglich die synthetische Methode.

¹⁵ MEW 31, S. 313.

¹⁶ MEW 23, S. 28.

manente Kritik der Kategorien der politischen Ökonomie¹⁷, eine Kritik nämlich, die nicht aus deren absoluter Negation stammt, sondern aus deren „bestimmter Negation“¹⁸, die »in dem positiven Verständnis« dieser Kategorien eingeschlossen ist.

Der *materialistische* Charakter dieser dialektischen Entwicklung stammt hingegen aus den folgenden Eigenschaften:

- These 1: Die Entwicklung an sich findet vollständig auf einer *logischen* Ebene statt (das entspricht der dritten Zeile in der Oppositionstabelle);
- These 2: Die Entwicklung ist *nicht* im Logischen abgeschlossen (das entspricht der zweiten Zeile in der Oppositionstabelle).
- Aus der Verbindung dieser beiden Eigenschaften folgt, dass die Entwicklung *nicht in sich selbst abgeschlossen* ist.

Die erste These kann als gemeinsamer Nenner der *neuen Marx-Lektüre* betrachtet werden. Sie impliziert die Ablehnung der historisierenden Lektüre des *Kapital*, die die Kritik der politischen Ökonomie als eine dialektische bzw. begriffliche Darstellung der historischen Entwicklung versteht. Die zweite These befindet sich schon jenseits der Gemeinsamkeiten der Neuen Marx-Lektüre. Sie impliziert die Ablehnung des sogenannten Keimzellendialektik-Ansatzes, dem zufolge Marx eine Anfangskategorie herausgefunden habe, aus der die Totalität der kapitalistischen Verhältnisse abgeleitet werden könne, kraft einer progressiven Aufhebung der jener Kategorie innewohnenden Widersprüche.

2 Zu These 1 – Logisches und Historisches

Bei Marx kann von dialektischer Entwicklung überhaupt nur die Rede sein, soweit sie dialektische Entwicklung eines »eigentümlichen Gegenstandes« ist: *des Kapitalbegriffs*. Unter „Kapitalbegriff“ ist hier der Gesamtgegenstand der Marxschen Darstellung zusammengefasst, so verstanden, wie es aus einer strengen Unterscheidung zwischen „kapitalistischer Produktionsweise“ und „Kapitalismus“ folgt. „Dialektische Entwicklung des Kapitalbegriffs“ bezeichnet das Begreifen der spezifisch kapitalistischen Produktionsweise *in ihrer Eigentümlichkeit*. Durch dieses Begreifen sind weder die bestimmten kapitalistischen Gesellschaften in ihrer Bestimmtheit noch die Gesellschaftsformation in ihrem umfassenden Charakter gefasst¹⁹, sondern lediglich ihre ökonomische Struktur, ihre besondere Vergesellschaftungsweise der Arbeit. Beim Kapitalbegriff als Gegenstand der dialektischen Entwicklung handelt es sich also um einen *logischen* Gegenstand, der als solcher nicht in der historischen Zeitlichkeit existieren kann. Damit die Entwicklung sich nicht in einer *petitio principii* auflöst, darf die Abgrenzung ihres Gegenstandes nicht a priori erfolgen, etwa durch einen historischen Vergleich mit anderen Produktionsweisen. Wäre Letztes der Fall, dann würde die Spezifik, die es zu finden gilt, arbiträr als Prämisse vorausgesetzt. Die Abgrenzung des Entwicklungsgegenstands muss sich stattdessen als Resultat der Entwicklung selbst ergeben. Die kapitalistische Produktionsweise in ihrer Spezifik kann ferner keine eigene Geschichte haben: Gegenstand einer historischen Untersuchung kann nur die Art und Weise sein, wie diese spezifische Produktionsweise sich in den verschiedenen Gesellschaften durchgesetzt und entwickelt hat, also die Geschichte der Kapitalismen. Dialektische Entwicklung und historische Untersuchung haben also verschiedene Gegenstände, und der Gegenstand der Letzteren kann erst richtig festgelegt werden, wenn die Ersterer vollzogen ist.²⁰

¹⁷ Vgl. Backhaus 1997, S. 505.

¹⁸ Vgl. Hegel 1969, S. 49.

¹⁹ Vgl. Wolf F. O. 2009, S. 4.

²⁰ Vgl. MEGA II.1.2, S. 369; MEGA II.1.1, S. 42. Vgl. dazu Luporini 1974, S. 385-387.

Bei der dialektischen Entwicklung geht es um die Entfaltung der inneren, logischen Zeitlichkeit des Kapitalbegriffs. Die kategorialen Übergänge, deren Reihenfolge die logische Zeitlichkeit des Kapitalbegriffs bildet, entsprechen keinem Ereignis, das im historischen Werden der Verhältnisse passiert ist oder passieren kann, sondern logischen Zusammenhängen, die – das Ganze der betroffenen Verhältnisse einmal als geworden gegeben – sich jederzeit zwingend geltend machen: »Dieselbe Geschichte spielt täglich vor unseren Augen.«²¹

Die Entwicklung der Kategorien so zu lesen, als ob sie einer Entwicklung in der historischen Zeitlichkeit entspräche, ist – nach Marxens Wortlaut – nicht nur falsch, sondern gar »unthubar«²², denn »die einfachste ökonomische Kategorie [...] kann nie existieren außer als abstrakte, *einseitige* Beziehung eines *schon gegebenen* konkreten, lebendigen Ganzen.«²³ Die Kategorien, die in der dialektischen Entwicklung des Kapitalbegriffs aufeinander folgen, drücken abstrakte Momente eines als gegeben genommenen Ganzen aus. Ihr abstrakter Charakter liegt eben darin, dass sie zwar Erscheinungsformen des Ganzen sind, dieses Ganze aber immer nur einseitig ausdrücken können. Das Ganze ist im Gegenteil deswegen als konkret zu bezeichnen, weil es die Einheit dieser zueinander gehörenden Momente ausdrückt. Der Kapitalbegriff soll im Zuge seiner Entwicklung eben jene spezifischen Zusammenhänge zwischen den diversen Erscheinungsformen der kapitalistischen Verhältnissen ausdrücken, ohne die jede Erscheinungsform nicht existieren kann, kurzum die spezifische *Struktur* dieser Verhältnisse. Es handelt sich insofern um einen dialektischen Begriff, als er eine innere Zeitlichkeit besitzt, in der die Kategorien, die ihn bilden, sich fortlaufend als seine abstrakten Momente erweisen.

3 Von These 1 zu These 2 – Logisches und Dialektisches

Ist das Ziel der dialektischen Darstellung so definiert, dann kann diese Darstellung keine Bekanntmachung fertiger Resultate der Forschung sein. Sie bezeichnet im Gegenteil eine besondere Arbeit am Forschungsmaterial, aus der man erst eine neue Art von Informationen über dieses Material gewinnen kann, also Informationen, die nicht *vor* der Darstellung da sind. Das Ziel der Darstellung liegt also nicht bloß darin, die Logik des Gegenstands auszudrücken, sondern zugleich darin, diese Logik herauszufinden. In der Annahme dieser These zur Logizität des Gegenstands verbirgt sich aber die Gefahr eines Missverständnisses: Bei verschiedenen Autoren, die sich im Rahmen der *neuen Marx-Lektüre* bewegen, ist die Rede von „logischer Methode“ bzw. „logisch-systematischer Methode“.²⁴ Die Bezeichnung des Gegenstands sollte aber nicht als Bezeichnung der Methode gelten. Die Methode der Darstellung ist als dialektisch zu bezeichnen, als logisch hingegen die Ebene, die Art von Zeitlichkeit, auf der sich diese Darstellung entwickelt. Behauptet man, die Methode sei deswegen logisch, weil logisch – statt historisch – das Kriterium ist, nach dem die Kategorien eingeordnet werden, so unterstellt man, die Logik des Gegenstands sei schon *vor* seiner Darstellung bestimmt, und es gehe nur darum, dem von dieser Logik angegebenen Kriterium zu folgen. Die Bezeichnung der Methode sollte dagegen eben darauf hinweisen, wie diese „Logik der Sache selbst“ herauszufinden ist. Darauf weist das Adjektiv „dialektisch“ am besten hin. Wird diese Dialektizität der Methode mit der Logizität des Gegenstandes gleichgesetzt, dann wird die dialektische Entwicklung des Kapitalbegriffs zu »einem in sich geschlungenen Kreis«²⁵ hegelianischer Art, in dem die innere Logik des Kapitalbegriffs dadurch bestimmt wird, dass man

²¹ MEW 23, S. 161 / MEGA II.5, S. 102.

²² MEGA II.1.1, S. 42 / MEW 13, S. 638.

²³ MEGA II.1.1, S. 38f. / MEW 13, S. 632, Herv. v. Verf.

²⁴ Vgl. z. B. Reichelt 1972, S. 126; Schmidt 1977, S. 74; Elbe 2010, S. 67, aber auch Wolf D. 2008, S. 10ff.

²⁵ Hegel 2003, S. 571.

dieser Logik selbst in ihrer eigenen Entwicklung folgt. Das Konkrete (sprich: die vielfältigen Bestimmungen in ihrer Einheit) sei schon völlig in den einfachsten Kategorien, in den abstrakten Bestimmungen enthalten und durch die logische Entwicklung dieses Abstrakten zu enthüllen. Die dialektische Entwicklung wird so zur *Selbstentwicklung* der Logik des Kapitalbegriffs. Eine solche Selbstentwicklung setzt aber die hegelianische Identität von Subjekt und Objekt der Entwicklung voraus, die sich entsprechend durch die Gleichsetzung von (logischem) Gegenstand und (dialektischer) Methode bemerkbar macht. Die dialektische Darstellung gilt hier also als Mittel eines *absoluten* Wissens (als Selbstwissen des Erkenntnisgegenstands).

Der Verweis auf die gemeinsamen Merkmale der *neuen Marx-Lektüre* genügt also nicht, um das theoretische Spannungsfeld der materialistischen Dialektik zu verarbeiten. Denn die „Keimzeldialektik“, die der logisch-systematischen Methodenkonzeption entspricht, steht in direktem Gegensatz zur zweiten oben angeführten These über den materialistischen Charakter der dialektischen Entwicklung.

4 Zu These 2 – Logisches und Empirisches

Die zweite These kann als einschränkende Bedingung der ersten genommen werden: Obwohl es sich um die Entwicklung der inneren Zeitlichkeit des Kapitalbegriffs handelt, und daher um eine Entwicklung, die völlig auf der logischen Ebene stattfindet, ist diese Entwicklung nicht im Logischen, und daher nicht in sich selbst abgeschlossen. Bekanntlich geht die Marxsche Darstellung nicht von einem Begriff aus²⁶, sondern von einer empirischen Kategorie: von der Ware als Form, in der »der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, *erscheint* [...]«²⁷. Der empirische Charakter dieser Anfangskategorie liegt eben darin, dass ein gegebenes Ergebnis der historischen Entwicklung »in der Form, worin [es] *erscheint*«²⁸ beobachtet wird. Diese Kategorie besitzt also einen aposteriorischen Charakter, der aber keineswegs positivistisch zu verstehen ist: Sie stellt sich weder als Begriff noch als positive Beschreibung eines Phänomens dar, sondern entspricht der *Form*, in der die *Erfahrung* eines gesellschaftlichen Phänomens von den handelnden Subjekten und den Ökonomen *wahrgenommen* wird.²⁹ Das Material, mit dem Marx zunächst zu tun hat, sind also die ökonomischen Verhältnisse, so wie sie den beteiligten Subjekten und den Theoretikern dieser Verhältnisse *erscheinen*. Die Kategorien der politischen Ökonomie gelten hier als „Selbstverständnis“ der bürgerlichen Gesellschaften. Der Kern des Marxschen Verfahrens ist dadurch charakterisiert, dass Marx diese empirische Erfahrung in einem *Problem* verwandelt.³⁰ Die Frage, die die begriffliche Entwicklung in Gang setzt, ist jene, wie diese Erfahrung überhaupt möglich ist.

Es kann aber ferner nicht behauptet werden, dass, wenn die Anfangskategorie einmal als empirische Erfahrung gesetzt wurde, die gesamte Kette der begrifflichen Übergänge sich *absolut*, unabhängig vom Historisch-Empirischen entwickeln kann, so dass die Entwicklung ihren aposteriorischen Charakter transzendieren könnte, indem sie am Ende ihres Verlaufs dieselbe empirische Erfahrung, von der sie ausgegangen ist, als Resultat ihrer eigenen autonomen Bewegung setzt. Denn eine solche Aufhebung des a posteriori in das a priori würde wiederum die Identität

²⁶ Vgl. MEW 19, S. 368f.; 374f.

²⁷ MEW 23, S. 49, Herv. v. Verf.

²⁸ MEW 19, S. 369.

²⁹ Die ökonomischen Theorien und das Handeln der Subjekten in der Gesellschaft sind also beide Gebiete der von Marx im Zuge des Forschungsprozesses untersuchten *Empirie*.

³⁰ Vgl. Establet / Macherey 1973, S. 65, dt. Althusser / Balibar / Establet / Macherey / Rancière 2015, S. 610.

von Subjekt und Gegenstand der Entwicklung voraussetzen.³¹ Im Gegensatz dazu rührt der materialistische Charakter der Entwicklung daher, dass nicht lediglich der Anfang der dialektischen Bewegung, sondern *jeder* ihrer wesentlichen Schritte notwendigerweise durch diese Übernahme und Transformation der historisch-empirischen Erscheinungen gekennzeichnet ist.³²

Dadurch, dass die dialektische Entwicklung in der logischen Zeitlichkeit ihres Gegenstands stattfindet, wird also nicht das Historische aus der marxischen Methode ausgeblendet: Das Historische tritt ständig ein in die Entwicklung durch das Empirische, nämlich durch das historisch Gewordene in seinen Erscheinungsformen.

5 Eine begrenzte Dialektik

Man kann nun die zwei Thesen zum materialistischen Charakter der dialektischen Darstellung „normativ“ umformulieren, um hervorzuheben, wie diese Thesen jeweils zwei Beschränkungen, zwei Grenzen des Dialektischen in der marxischen Methode entsprechen.

Grenze 1: Das Logische muss als Grenze des Dialektischen gelten.

Die dialektische Entwicklung kann nur als materialistisch bezeichnet werden, wenn sie, in ihrer Eigenschaft als dialektisch, auf die logische Ebene beschränkt ist – also nur dann, wenn sie dafür bestimmt ist, die innere Struktur eines gewordenen Gegenstandes und dadurch seine Spezifik ans Licht zu bringen, nicht aber dann, wenn sie dafür bestimmt ist, sein historisches Werden zu erklären. Die Übertragung des logisch notwendigen Charakters der dialektischen Darstellung auf die historische Entwicklung führt letztlich zu einer Idealisierung der Geschichte und zum historizistischen Determinismus. Eine dialektische Methode, die sich von einem solchen Idealismus unterscheiden muss, kann nur insofern als Schlüssel zum Verständnis des historischen Werdens dienen, als sie die logischen Voraussetzungen für die Existenz des Gewordenen bestimmt, und es dadurch auch ermöglicht, zu verstehen, welche Schritte der historischen Entwicklung die entscheidenden waren, damit diese Entwicklung in dem resultieren konnte, was sich *de facto* daraus ergeben hat. Wie und warum jene Schritte stattfanden, bleibt damit aber völlig unerklärt. Zur Lösung solcher Fragen ist eine materialistische Dialektik ungeeignet.³³

Grenze 2: Das Dialektische muss sich auf die Darstellungsweise beschränken.

Die dialektische Entwicklung kann nur als materialistisch bezeichnet werden, wenn sie nicht a priori vorgeht, also wenn sie nicht selbständig ist. Denn zwar muss sie sich – um als dialektisch betrachtet zu werden – von einer empiristischen Methode absetzen; aber um als materialistisch zu gelten, kann sie sich nicht von der Empirie unabhängig machen. Dass diese beiden Anforderungen im Grunde zusammenhängen, erklärt sich wie folgt: Das Problem, das das spezifische Terrain der Marxschen Kapitaltheorie eröffnet, liegt darin, dass die kapitalistischen Verhältnisse in ihrem eigenen Zusammenhang sich nicht einfach dadurch ergreifen lassen, dass man sich von der Ideologie, subjektiv verstanden, emanzipiert, denn der ideologische Inhalt der Auffassungsweise der politischen Ökonomie stammt selbst aus der gesellschaftlichen Objektivität der kapitalistischen Verhältnisse, was Marx »reelle Mystifikation«³⁴ nennt. Wert, Geld, Waren, Arbeit, Kapital usw. erscheinen nicht »in ihrem eigenen Zusammenhang«, im Gegenteil: So, wie sie objektiv erscheinen, erscheinen sie nicht einmal als Verhältnisse, sondern als Dinge. Das Falsche in den Kategorien der politischen Ökonomie ist also selbst Bestandteil der Wahrheit der kapitalistischen

³¹ Vgl. Hegel 2003, S. 572: »[...] und damit schließt [der reine Begriff], dies Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben«.

³² Vgl. Wolf F. O. 2006; ders. 2008, S. 88; Luporini 1974, S. 238.

³³ Vgl. MEGA II.1.2, S. 369 / MEW 42, S. 373.

³⁴ MEGA II.2, S. 128 / MEW 13, S. 35.

Verhältnisse. Man kann nicht einfach die Fehler der politischen Ökonomie beiseiteschieben und sich direkt an die Tatsachen wenden. Man versteht die Wahrheit der kapitalistischen Verhältnisse nur, wenn man das Falsche der Kategorien der politischen Ökonomie versteht. So gehören *Kritik* der politischen Ökonomie und *Darstellung* der kapitalistischen Produktionsweise notwendigerweise zusammen. Damit die kapitalistischen Verhältnisse in ihrem eigenen Zusammenhang aufgefasst werden können, darf die empirische Erfahrung nicht empiristisch behandelt werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines dialektischen Verfahrens. Durch die dialektische Darstellung sollen »gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen«³⁵ auf diejenigen spezifischen »Formen des menschlichen Lebens«³⁶ zurückgeführt werden, auf deren Grundlage jene Gedankenformen post festum erst entwickelt werden konnten, eben als Nachdenken über diese Formen. So wird der aposteriorische und historisch bestimmte Charakter der Kategorien der politischen Ökonomie aufgezeigt. Die entscheidende Frage lautet in diesem Zusammenhang: Welche *Resultate* der historischen Entwicklung *setzt* die (als Faktum genommene) Existenz dieser objektiven Gedankenformen *voraus*? Eine solche Beweisführung kann aber eine in sich abgeschlossene Entwicklung des Kapitalbegriffs nicht leisten. Stattdessen muss das Historische in die Entwicklung auf logischer Ebene eintreten. Denn einerseits sollen die Kategorien, die jeweils die Bestimmungen des Kapitalbegriffs darstellen, »objektive Gedankenformen« sein, empirisch vorgefunden als Resultate der historischen Entwicklung, andererseits sollen diese Kategorien dadurch entwickelt werden, dass man sie auf ihre notwendigen empirischen Voraussetzungen zurückführt, die wiederum jeweils Resultate der historischen Entwicklung sein sollen. Wenn aber die gesamte Entwicklung schon potentiell in der ersten Kategorie enthalten wäre, wie eine Pflanze in ihrem Keim, dann wären die Verhältnisse in ihrem eigenen Zusammenhang schon in dieser objektiven Gedankenform reflektiert, nur unbewusst, und kraft einer logischen Entwicklungsmethode zutage zu fördern. Aber gerade eine solche Reflektion wird gelehrt von der Problemstellung, die zur Notwendigkeit eines dialektischen Verfahrens geführt hat: Die kapitalistischen Verhältnisse, so wie sie objektiv erscheinen, und daher auch wie sie in der Kategorien der politischen Ökonomie erscheinen, sind nicht die Verhältnisse in ihrem eigenen Zusammenhang. Um diese Verhältnisse in ihrem eigenen Zusammenhang zu begreifen, muss man über jene Kategorien hinausgehen, die diese Verhältnisse ausdrücken, und ihre empirischen, historisch bestimmten Voraussetzungen herausfinden. Die Erreichung des Ziels der Kritik der politischen Ökonomie setzt also den Rückgriff auf eine empirische Forschung voraus, die *an sich* nichts mit der dialektischen Methode zu tun hat.

Marx' bekannte Behauptung, dass »die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie Ihre Grenzen kennt«³⁷, lässt sich also im Hinblick auf das theoretische Spannungsfeld der materialistischen Dialektik so umformulieren, dass man die dialektische Entwicklung des Kapitalbegriffs erst dann materialistisch interpretieren kann, wenn man sich beider hier identifizierter Grenzen bewusst ist.

6 Die aposteriorische Rekonstruktion des Gegebenen als immanente Kritik des Empirischen

Es gilt nun ein positives Deutungsprinzip zu bestimmen, das es ermöglicht, die dialektische Entwicklung so zu fassen, dass sie den beiden formulierten Anforderungen entspricht und sie sich dadurch von einem idealistischen Verfahren unterscheidet.

³⁵ MEW 23, S. 90.

³⁶ Ebd., S. 89.

³⁷ MEGA II,2, S. 90f. (Vgl. auch MEW 23, S. 181 u. 183).

Beide Anforderungen werden von der dialektischen Entwicklung erfüllt, wenn sie als *aposteriorische Rekonstruktion der Voraussetzungen des Gegebenen* gelesen wird.

Diese Formulierung beschreibt sowohl das Verhältnis der gesamten Entwicklung zu ihrem Gegenstand als Ganzes genommen, als auch die bestimmte Art und Weise, wie die einzelnen begrifflichen Schritte der Entwicklung erfolgen. Aus dem formulierten Deutungsprinzip folgt also auf den beiden Ebenen das Folgende:

1. Die Entwicklung des Kapitalbegriffs als Ganzes rekonstruiert die notwendigen Voraussetzungen für die Existenz der spezifisch kapitalistischen Verhältnisse.
2. Die Entwicklung selbst besteht aus einer Kette begrifflicher Übergänge, in der jedes Glied die notwendige Voraussetzung für die Existenz des vorhergehenden darstellt.

Die dialektische Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise muss jene spezifische Form der Vergesellschaftung von Arbeit rekonstruieren, die der bürgerlichen Gesellschaften zugrunde liegen *muss*, damit die bürgerlichen Verhältnisse so erscheinen *können*, wie sie es tun. Diese Erscheinungsweise der Verhältnisse wird in der Darstellung als gegeben genommen, so dass die gesamte Entwicklung a posteriori erfolgt. Jede Kategorie der Entwicklung gilt als gegebene und objektive Erscheinungsweise der Verhältnisse. Jeder Übergang von der einen zur anderen Kategorie soll die notwendigen Voraussetzungen dafür bestimmen, dass die in der ersten Kategorie ausgedrückten Verhältnisse so erscheinen können, wie sie de facto erscheinen. Die zweite Kategorie muss nicht von der vorherigen abgeleitet werden, vielmehr drückt sie ebenso einen Erfahrungsinhalt aus, der aber als derjenige Erfahrungsinhalt nachgewiesen wird, dessen Existenz die notwendige Bedingung für das Dasein des vorher dargestellten bildet. Insofern könnte von einer *immanenten Kritik des Empirischen* die Rede sein. Bei den kategorialen Übergängen wird die empirische Unmittelbarkeit der ersten Kategorie so zurückgewiesen, dass sie sich als notwendigerweise vermittelt durch die zweite erweist. Auf diese Weise tritt die spezifische Mittelbarkeit jedes betroffenen Phänomens zutage, es werden also jene *spezifischen Zusammenhänge* zwischen den Phänomenen bestimmt, ohne die jeder einzelne Phänomen nicht da sein könnte, kurzum die *Struktur* der Verhältnisse.

Die Struktur der kapitalistischen Produktionsweise muss aus den Existenzbedingungen der Produktionsweise bestehen und darf ferner aus nichts anderem als diesen Existenzbedingungen bestehen, weil sie sich auf *den gesamten Möglichkeitshorizont* der kapitalistischen Produktionsweise erstrecken soll. Denn die Struktur der kapitalistischen Produktionsweise muss als solche von der Form *impliziert* sein, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse in *jeder* beliebigen kapitalistischen Gesellschaft erscheinen. Die Erfüllung dieser Bedingung wird von der Art und Weise gewährleistet, in der die Erscheinungen in die kategoriale Entwicklung eintreten: Eine bestimmte empirische Tatsache – wie beispielsweise das Vorhandensein der Arbeitskraft auf dem Warenmarkt – erweist sich als Bestandteil der Struktur, soweit sie sich als diejenige spezifische Tatsache erweist, welche notwendig ist für einen spezifischen Schritt der Entwicklung, als diejenige Tatsache nämlich, deren Existenz von den vorher dargestellten Erscheinungen logisch vorausgesetzt wird. Andere genauso empirisch feststellbare Umstände – wie etwa die Vorherrschaft der Fabrikarbeit – indem sie keine spezifische Rolle bei der Entwicklung spielen, erweisen sich als historische Gestalten³⁸ der strukturellen Formen.

Welche Resultate der Forschung eine Rolle in der Darstellung spielen sollen, und welche Rolle sie spielen sollen, entscheidet sich also erst durch die Darstellung selbst.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Kette der begrifflichen Übergänge keine Entwicklung darstellt, die aus dem ersten Glied wie aus einem Keim entspringt: Wie ausdrücklich von Frieder

³⁸ Vgl. Fineschi 2008, S. 154.

Otto Wolf hervorgehoben³⁹, ist die Vorwärtsbewegung der Kategorien keine logisch selbständige Bewegung, denn zum einen könnte der Zusammenhang zwischen zwei Kategorien keinesfalls ergriffen werden, wenn der Zusammenhang zwischen den von den Kategorien jeweils ausgedrückten Verhältnissen sich nicht faktisch als Resultat der historischen Entwicklung ergeben hätte; zum anderen könnte die logische Vorwärtsbewegung von der einen Kategorien zur nächsten auch nicht ohne einen *tatsächlichen* Rückgriff auf gegebene Tatbestände erfolgen.

Im nächsten Abschnitt wird die theoretische Relevanz des gerade skizzierten meta-theoretischen Deutungsprinzips am Beispiel der Wertformanalyse-Interpretation hervorgehoben. Damit soll exemplifiziert werden, wie die Vernachlässigung der einen oder der anderen der hier identifizierten Grenzen einer materialistischen Dialektik unweigerlich zu idealistischen Ergebnissen führt.

7 Für eine materialistische Interpretation der Wertformanalyse

Der hier vertretenen Interpretation der dialektischen Darstellung zufolge hat die Wertformanalyse von Marx⁴⁰ die Aufgabe, die Voraussetzungen dafür herauszufinden, dass abstrakte menschliche Arbeit als Werts substanz fungieren kann, was sich vorher⁴¹ als Voraussetzung für die allgemeine Austauschbarkeit der Waren, also für die allgemeine Warenzirkulation, erwiesen hat. Weil die kategoriale Entwicklung im Zuge der Wertformanalyse von der einfachen (oder zufälligen) Wertform – in der zwei bestimmte, qualitativ heterogene Warenmenge deswegen austauschbar sind, weil sie gleichwertig sind – zur allgemeinen Wertform oder Preisform führt – in der alle möglichen Waren deswegen austauschbar sind, weil sie alle ihren Wert in Geld ausdrücken –, zeigt diese Entwicklung, dass Geldzirkulation eine Voraussetzung für die allgemeine Warenzirkulation ist. Zu dieser Entwicklung sind in diesem Zusammenhang zwei Anmerkungen zu machen: (1) Marx leitet weder die Existenz der Geldzirkulation von der Kategorie der Warenzirkulation logisch ab, noch umgekehrt. Ebenso wenig leitet er beide von einem dritten Faktor ab, etwa vom Wertbegriff. Stattdessen nimmt er sowohl die Existenz der Warenzirkulation, als auch jene der Geldzirkulation als Erfahrungsinhalte, als empirische Fakten. Was er auf der logischen Ebene rekonstruiert, ist vielmehr der Zusammenhang zwischen diesen beiden Erfahrungsinhalten. (2) Während die kategoriale Entwicklung vom Wert zum Geld führt, verläuft die Erklärungsbewegung rückwärts, also vom Geld zum Wert.

Aus einer Lesart der Wertformanalyse als aposteriorische Rekonstruktion der Voraussetzungen des Gegebenen ergibt sich also eine Interpretation der Marxschen Werttheorie als *monetäre Werttheorie* – eine Interpretationslinie, die im westlichen Marxismus von Hans Georg Backhaus inauguriert wurde⁴² und die Marxsche Werttheorie als radikal unterschiedlich auffasst von der ricardianischen Arbeitswertlehre, wie sie Marx bis zu den 1960er Jahren allgemein unterstellt wurde und noch heute von Vertretern einer logisch-historischen Methodenkonzeption wie Wolfgang Fritz Haug verfochten wird. Eben am Beispiel der Ansätze von Haug auf der einen Seite und von Backhaus auf der anderen muss hier aber aufgezeigt werden, dass sowohl die logisch-historische als auch die logisch-systematische Auffassung der dialektischen Methode von Marx zu einer idealistischen Interpretation der Wertformanalyse führen, weil sie jeweils eine der hier identifizierten Grenzen dieser Methode vernachlässigen.

³⁹ Vgl. Wolf F. O. 2006, S. 174; Wolf F. O. 2008, S. 87-90.

⁴⁰ Vgl. MEW 23, S. 62ff.

⁴¹ Vgl. MEW 23, S. 56ff.

⁴² Als Vorläufer ist der sowjetische Ökonom Isaak Rubin zu erwähnen.

Zu einer idealistischen Interpretation der Wertformanalyse gelangt Haug dadurch, dass er die *erste* Grenze einer materialistischen Dialektik übersieht, also die Tatsache, dass die dialektische Entwicklung auf einer *logischen* Ebene angesiedelt ist. Für Haug folgt nämlich Marxens Formanalyse einer »genetisch-rekonstruktive[n] Methode«⁴³, die auf das Verständnis des Genetischen zielt, wobei das Genetische »als das modellhaft begriffene H[istorische] gleichsam »in laboratoriums-hafter Reinkultur« verstanden werden«⁴⁴ sollte. Die Wertformanalyse sei also das begriffliche Modell der historischen Genese des Geldes und führe daher von gegebenen Bedingungen zu ihren notwendigen *Folgen*. Dementsprechend fundiert Marxens Wertformanalyse für Haug keine monetäre Werttheorie, sondern vielmehr eine »wertformanalytische Geldtheorie«⁴⁵. Versucht man nun die Bedeutung einer solchen Geldtheorie zu schematisieren, zeichnet sie sich dadurch, dass sie den geldvermittelten Austausch der Arbeitsprodukte aus der Wertform der Produkte erklärt. Einer solchen Theorie zufolge können sich die warentauschenden Subjekte also deswegen der Geldvermittlung bedienen, weil die ausgetauschten Waren Wertgegenstände sind, weil sie also Produkte abstrakter menschlicher Arbeit und mithin von vornherein allgemein miteinander austauschbar sind. Umgekehrt sieht eine monetäre Werttheorie den geldvermittelten Austausch der Arbeitsprodukte als wesentlichen Bestandteil des Grundes dafür, dass Arbeitsprodukte überhaupt Wertform, also Warenform annehmen. Einer monetären Werttheorie zufolge kann abstrakte menschliche Arbeit also erst deswegen Werts substanz sein – und Arbeitsprodukte können daher erst deswegen als Waren ausgetauscht werden –, weil sich die warentauschenden Subjekte der Geldvermittlung bedienen. Nun kann man also den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Ansätzen erkennen: Für die monetäre Werttheorie hängt die Wertform der Arbeitsprodukte nicht zuletzt von einer besonderen Art und Weise ab, wie Arbeitsprodukte ausgetauscht werden, nämlich jener Art und Weise, in der Arbeitsprodukte in den empirisch beobachtbaren bürgerlichen Gesellschaften *de facto* ausgetauscht werden. Für eine wertformanalytische Geldtheorie hängt umgekehrt die besondere Art und Weise, in der Arbeitsprodukte *de facto* ausgetauscht werden, von der Tatsache ab, dass Arbeitsprodukte *per definitionem* Wertgegenstände sind, weil menschlicher Arbeit die Eigenschaft innewohne, Werts substanz zu sein. Eine solche Vorstellung, in der die Warenform der Produkte und die entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse aus den Eigenschaften der Produkte erklärt werden, würde aber Marx Warenfetischismus nennen. Hier ist aber nur von Bedeutung, dass eine solche fetichistische Interpretation der Wertformanalyse auf einer *idealistischen* Interpretation der Marxschen Verfahrensweise beruht, nämlich auf der Vorstellung, Marx habe empirische Fakten und historische Entwicklungen durch eine apriorisch aufgestellte Werttheorie erklärt und begrifflich modelliert.

Zu einer ähnlichen fetichistischen Interpretation der Wertformanalyse gelangt man allerdings auch dann, wenn man – wie etwa Backhaus – die dialektische Darstellung von Marx so interpretiert, dass sie zwar der ersten Bedingung für eine materialistische Dialektik entspricht, aber nicht der zweiten.

Backhaus ist sich nämlich wohl bewusst der Tatsache, dass die dialektische Entwicklung bei Marx auf einer logischen Ebene angesiedelt ist, weswegen er die logisch-historische Methodenkonzepktion und die dazu gehörige lineare Lektüre der Wertformanalyse ablehnt. Weil er aber den aposteriorischen Charakter der gesamten kategorialen Darstellung auf der einen Seite und der einzelnen begrifflichen Schritte auf der anderen Seite vernachlässigt, begeht er den entgegengesetzten Fehler, die dialektische Darstellung als eine auf der logischen Ebene abgeschlossene Ent-

⁴³ Haug 2001, S. 261.

⁴⁴ Haug 2003, S. 384. Die Darstellung auf der logischen Ebene wäre also für Haug, mit Engels' Worten ausgedrückt, »nichts anderes als die historische [Behandlung], nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten.« (MEW 13, S. 475 / MEGA II.2, S. 253).

⁴⁵ Haug 2007, S. 562.

wicklung zu deuten, die daher voraussetzungslos vorgehen sollte. Auf diese Weise verwechselt er eine kategoriale Entwicklung, die *auf der logischen Ebene* stattfindet – weil sie in der Enthüllung *logisch notwendiger* Zusammenhänge zwischen Kategorien besteht, die aber nicht selbst logisch abgeleitet werden – mit einer *logischen Entwicklung der Kategorien*, also mit einer logischen Ableitung der einen Kategorie aus der anderen. Auf dieser Verwechslung beruht die logisch-systematische Methodenkonzeption, wie sie zum Kennzeichen der *neuen Marx-Lektüre* geworden ist. Dieser Methodenkonzeption zufolge hat die dialektische Entwicklung bei Marx die Aufgabe, das *hinter* den Erscheinungsformen der kapitalistischen Verhältnisse verborgene *Wesen* eben dieser Verhältnisse ans Licht zu bringen, und dieses »Wesen als Organisator der Erscheinungen, in ihnen enthalten und sie bestimmend, nachzuweisen«⁴⁶, wie die Autoren von *Krise und Kapitalismus bei Marx* behaupten. Aufgabe der dialektischen Entwicklung sei also die »Erklärung der Notwendigkeit dessen, was ist«⁴⁷. Um eine solche Aufgabe erfüllen zu können, müsste aber die dialektische Entwicklung trotz der Heteronomie ihrer Inbetriebsetzung über eine autonome Bewegung verfügen: Ihre Bewegung müsste buchstäblich *auto-nom*, αὐτός - νόμος sein, d. h. nur durch ihre eigenen selbst aufgestellten Regeln bestimmt, also wiederum buchstäblich *ab-solutus*, d. h. frei von jeglicher externer Bedingtheit. Nach dieser Dialektik-Auffassung ist die dialektische Entwicklung also ähnlich wie eine Maschine zu betrachten, die zwar von außen in Gang gesetzt wird, dann aber ohne weitere externe Hilfe ihre Aufgabe ausführt. Der begriffliche Fortgang sei also *unbedingt* notwendig: Er sei in der Lage – so, Hegel zitierend, die genannten Autoren – »in unaufhaltsam, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.«⁴⁸ Eben eine solche Interpretation des dialektischen Vorgehens als ein absolutes Vorgehen liegt der These von Backhaus zugrunde, im Übergang vom zweiten zum dritten Abschnitt des ersten Kapitels des *Kapital* sei »ein Bruch aufweisbar«⁴⁹, aufgrund dessen »die „Deduktion“ des Wertes sich überhaupt nicht mehr als dialektische Bewegung begreifen lässt [...]«⁵⁰. Bei dieser Diagnose stützt sich Backhaus auf die Marxsche Bezeichnung des Tauschwertes als *Erscheinungsform* des Wertes, aus der er schlussfolgert, der Wert sei das *Wesen* des Tauschwertes.⁵¹ Der diagnostizierte Bruch bestehe darin, dass die »Vermittlung von Substanz und Form des Werts« nicht als »notwendiger Übergang«⁵² einsichtig sei. Die Marxsche Darstellung sei nämlich die Antwort auf die entscheidende Frage schuldig geblieben: »Wie wird der Wert zum Tauschwert und zum Preis – warum und in welcher Weise hat der Wert sich im Tauschwert und im Preis als den Weisen seines „Andersseins“ aufgehoben?«⁵³ Um rigoros dialektisch voranzugehen, hätte Marx für Backhaus also nachweisen müssen, warum das *Wesen* „Wert“ *notwendigerweise* die Erscheinungsform „Tauschwert“ annehmen muss. Aber gemäß dem hier vorgeschlagenen Deutungsprinzip soll Marx – entgegen seiner eigenen Bekundung⁵⁴ – keineswegs die Frage von Backhaus beantworten. Denn nachdem Marx gezeigt hat, dass die Menschen ihre verschiedenartigen Arbeiten aufeinander als verschiedene Quantitäten gleichartiger menschlicher Arbeit beziehen müssen, *damit* die Arbeitsprodukte überhaupt einen Preis haben können, also nachdem er bewiesen hat, dass der Wert eine notwendige Voraussetzung darstellt für die Existenz des Tauschwertes als »empirisches« Faktum⁵⁵, muss er dieses empirische Faktum nicht

⁴⁶ Bader u. a. 1975, S. 73.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Hegel 1969, S. 49, zit. in Bader u. a. 1975, S. 95. Für eine ähnliche Vorstellung siehe auch Fineschi 2006, S. 142-145.

⁴⁹ Backhaus 1971, S. 131.

⁵⁰ Ebd. S. 130, Herv. d. Verf.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Ebd., S. 131.

⁵³ Ebd. S. 130f.

⁵⁴ Vgl. MEW 23, S. 53.

⁵⁵ Backhaus 1971, S. 130.

wieder aus dem Wertbegriff ableiten. Er kann ohne weiteres von der Werts substanz zur Wertform, also zum Tauschwert, zurückkehren, um zu zeigen, wie die Wertbeziehung überhaupt *möglich* ist, nämlich durch das Geld. Marx muss also keineswegs beweisen, *warum* die Werts substanz die Wertform annimmt. Denn wenn diese Form nicht als empirisches Faktum feststellbar wäre, wäre die Arbeit keinesfalls Werts substanz, oder genauer: Dann gäbe es überhaupt keine abstrakte menschliche Arbeit, die als Werts substanz betrachtet werden kann. Aus der Perspektive einer materialistischen Dialektik hat es daher keinen Sinn, einen notwendigen Übergang vorwärts, von der Werts substanz zur Wertform, zu erwarten. Vielmehr kommt es nur darauf an, den Tauschwert (die scheinbare Eigenschaft einer einzelnen Ware) als Wertform zu erkennen (die Form einer Beziehung zwischen Waren als gesellschaftlichen Gegenständen), und rückwärts die Werts substanz auf die Wertform zurückzuführen. Im Zuge der Wertformanalyse wird nämlich gezeigt, dass der Tauschwert keine Eigenschaft einer einzelnen Ware sein kann, sondern dass er »nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann«⁵⁶, und dass dieses Verhältnis ein Geldsystem voraussetzt. Im weiteren Verlauf der aposteriorischen Rekonstruktion der Voraussetzungen wird dann der Tauschwert der Produkte – und damit ihre Warenform – schrittweise als abhängig von einem ganzen gesellschaftlichen Zusammenhang nachgewiesen: von der spezifisch kapitalistischen Produktionsweise.

Hätte Marx die Wertform theoretisch aus der Werts substanz abgeleitet, wie Backhaus von ihm verlangt, dann wäre Marx selbst dem Warenfetischismus verfallen.

Nicht zufällig neigt Backhaus dazu, seine Frage bemerkenswerterweise so zu formulieren, als ob die dialektische Entwicklung auf der Ebene der historischen Zeitlichkeit stattfinden sollte: »Warum und in welcher Weise hat der Wert sich im Tauschwert und im Preis [...] aufgehoben?« Diese Frage hätte Marx für Backhaus mit »Aufweis einer inneren Notwendigkeit«⁵⁷, mit einem »*notwendige[n]* Übergang« von der Werts substanz zur Wertform beantworten sollen. Das heißt, er hätte die Eigenschaft der Arbeit, Werts substanz zu sein, als erklärende, unabhängige Variable annehmen, und daraus die Notwendigkeit der kapitalistischen Verhältnisse ableiten sollen. Dies wäre aber genau das Gegenteil dessen, was Marx in seiner Kritik des Warenfetischismus beweisen will, also dass die Eigenschaft der Arbeit, Werts substanz zu sein, von den historisch bestimmten, empirisch feststellbaren Tauschverhältnissen abhängt, und nicht umgekehrt die empirisch feststellbaren Tauschverhältnisse von einer innewohnenden Eigenschaft der Arbeit, Werts substanz zu sein:

Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.⁵⁸

Das heißt, die Begründungslinie läuft nicht vorwärts von der Werts substanz zur Wertform der Produkte, sondern rückwärts von der Wertform zur Werts substanz. Backhaus verlangt aber, dass die Begründungslinie in beide Richtungen verläuft. Das erste Kapitel des *Kapital* sollte für ihn also sowohl eine monetäre Werttheorie als auch eine wertformanalytische Geldtheorie enthalten. Hätte aber Marx eine solche absolute Dialektik zwischen Werts substanz und Wertform bewiesen, dann hätte er somit eine absolute Notwendigkeit der kapitalistischen Tauschverhältnisse postuliert.

Backhaus' idealistische Erwartungen an die dialektische Darstellung von Marx rühren von seiner Auffassung der dialektischen Entwicklung als eines in sich abgeschlossenen logischen Sys-

⁵⁶ MEW 23, S. 62. Vgl. auch MEW 19, S. 358; MEGA II.6, S. 29ff.

⁵⁷ Backhaus 1971, S. 130.

⁵⁸ MEW 23, S. 88.

tems, das daher den aposteriorischen Charakter seiner Voraussetzungen transzendieren sollte. Denn für ihn kann sich die dialektische Methode »[...] nicht darauf beschränken, die Erscheinungsform nur auf das Wesen zurückzuführen: sie muß darüber hinaus auch zeigen, *warum* das Wesen gerade diese oder jene Erscheinungsform annimmt.«⁵⁹ Aber wenn auch die abstrakte Arbeit als das Wesen des Tauschwertes, der Preise usw. betrachtet werden könnte – und das ist nicht der Fall –, wäre es durch eine materialistische dialektische Methode unmöglich, zu beweisen, warum sich dieses Wesen gerade in diese und nicht in jene Weise konkretisiert hat. Eine solche Erklärung könnte nur durch eine historische Untersuchung versucht werden, sie würde aber in diesem Fall nicht jene „innere Notwendigkeit“ aufweisen, nach der Backhaus auf der Suche ist. Ferner kann aber das vermeintliche Wesen – die abstrakte Arbeit als Werts substanz – erst *deswegen* existieren, weil sich *genau* diese Erscheinungsform – der Tauschwert – in Erscheinung tritt, weil sich also die Warenform der Produkte als Kennzeichen des gesellschaftlichen Austausches durchgesetzt hat. Das Begriffspaar „Wesen / Erscheinungsform“ ist also in diesem Zusammenhang schlicht unpassend, denn die Existenz des vermeintlichen Wesens lässt sich erst aus der Existenz seiner vermeintlichen Erscheinungsform erklären. Weil Backhaus an der traditionellen Bedeutung dieses Begriffspaares festhält, fordert er dann verständlicherweise die umgekehrte Erklärung: dass also eine bestimmte empirisch beobachtbare Erscheinungsform dadurch erklärt wird, dass sie die Erscheinungsform eines bestimmten Wesens ist, die eben diese und nicht eine andere Erscheinungsform annehmen muss.

Abschließend lässt sich sagen: Wenn beide Grenzen des Dialektischen bei Marx berücksichtigt werden und das Marxsche Verfahren als eine immanente Kritik des Empirischen verstanden wird, dann muss die weithin geteilte These abgelehnt werden, die Marxsche Desavouierung der ideologischen Vorstellungen der kapitalistischen Verhältnisse beruhe darauf, dass er die wesentlichen kapitalistischen Prozesse hinter den erscheinenden Prozessen aufdeckt, dass er also – mit den Worten von Luporini – die hinter den »scheinbaren Bewegungen«⁶⁰ verborgenen »wirklichen Bewegungen« zutage fördert, etwa die Kapitalzirkulation hinter der allgemeinen Warenzirkulation, oder die abstrakte menschliche Arbeit hinter dem Geld, oder das Kapitalist-Lohnarbeiter-Verhältnis hinter dem Warenbesitzer-Warenbesitzer-Verhältnis. Denn wenn die dialektische Darstellung als aposteriorische Rekonstruktion der Voraussetzungen des Gegebenen verstanden werden soll, dann sind *alle* gerade erwähnten Phänomene, Prozesse und Verhältnisse gleichermaßen als *Erscheinungsformen* der kapitalistischen Verhältnisse zu betrachten – Erscheinungsformen, die von Marx als solche, also empirisch gefunden wurden: *Keine* der Kategorien der dialektischen Entwicklung – weder die späteren noch die anfänglichen – drückt an sich einen „unsichtbaren“, also nicht empirisch wahrnehmbaren Umstand aus, der sich hinter den sichtbaren Umständen verbirgt. Das Einzige, was diese Erscheinungsformen – soweit sie vereinzelt betrachtet werden – nicht erscheinen lassen, und in diesem Sinne verbergen, also das Einzige, was als Wesen der kapitalistischen Verhältnisse betrachtet werden kann, weil es sich von jedem ihrer Erscheinungsformen unterscheidet, sind jene Zusammenhänge zwischen diesen Erscheinungsformen, ohne die jede einzelne Erscheinungsform nicht existieren könnte. Das „Wesen“ der kapitalistischen Verhältnisse, auf das die Marxsche Darstellung zielt, besteht also nicht aus einem einzelnen Element, auf das sämtliche Erscheinungsformen dieser Verhältnisse zurückzuführen wären, sondern ergibt sich aus dem *Zusammengehören* dieser Erscheinungsformen, aus ihrem Struktur-Sein.

⁵⁹ Backhaus 1971, S. 132, Herv. d. Verf.

⁶⁰ Luporini 1974, S. 238.

Literatur

Schriften von Marx und Engels

- MEGA II.1 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte 1857–1858*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- MEGA II.2 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858–1861*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1980.
- MEGA II.5 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1867)*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Dietz Verlag, Berlin 1983.
- MEGA II.6 Marx, Karl, *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des „Kapitals“ (Dezember 1871 – Januar 1872)*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 6, Dietz Verlag, Berlin 1987.
- MEW 1 Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- MEW 13 Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Dietz Verlag, Berlin 1961.
- MEW 19 Marx, Karl, *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Dietz Verlag, Berlin 1962.
- MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1890)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1974.
- MEW 29 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Briefe. Januar 1856 – Dezember 1859*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 29, Dietz Verlag, Berlin 1963.
- MEW 31 Marx, Karl / Engels, Friederich, *Briefe. Oktober 1864 – Dezember 1867*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 31, Dietz Verlag, Berlin 1965.
- MEW 42 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte 1857–1858*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42, Dietz Verlag, Berlin 1983.

Andere Quellen

- Althusser, Louis / Balibar Étienne / Establet, Roger / Macherey, Pierre / Rancière, Jacques (2015): *Das Kapital lesen*, Westfälisches Dampfboot, Münster [EA 1965].
- Backhaus, Hans-Georg (1971): „Zur Dialektik der Wertform“, in: Schmidt, Alfred (Hrsg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [EA 1969].
- Backhaus, Hans-Georg (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça ira Verlag, Freiburg.
- Bader, Veit-Michael u.a. (1975): *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.

- Elbe, Ingo (2010): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie Verlag, Berlin.
- Etable, Roger / Macherey, Pierre (1973): *Lire le Capital IV*, Maspero, Paris [EA 1965].
- Fineschi, Roberto (2006): *Marx e Hegel, Contributi ad una rilettura*, Carocci, Roma.
- Fineschi, Roberto (2008): *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*, Carocci, Roma.
- Haug, Wolfgang Fritz (2001): „Genesis“, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Argument Verlag, Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (2003): „Historisches/Logisches“, in: *Das Argument*, Nr. 251, Argument Verlag, Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (2007): „Die »Neue Kapital-Lektüre« der monetären Werttheorie“, in: *Das Argument*, Nr. 272, Argument Verlag, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main [EA 1812–1816].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003): *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 [EA 1812–1816].
- Luporini, Cesare (1974): *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Reichelt, Helmut (1972): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt am Main / Europa Verlag Wien [EA 1970].
- Schmidt, Alfred (1977): *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Carl Hanser Verlag, München [EA 1971].
- Wolf, Dieter (2008): „Zur Methode in Marx’ „Kapital“ unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum Methodenstreit zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich“, in: Elbe, Ingo / Reichardt, Tobias / Wolf, Dieter: *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion*, Wissenschaftliche Mitteilungen des Berliner Vereins zur Förderung der MEGA-Edition, Heft 6, Argument Verlag, Hamburg.
- Wolf, Frieder Otto (2006): „Marx’ Konzept der ‚Grenzen der dialektischen Darstellung‘“, in: Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stützel, Ingo / Wolf, Frieder O. (Hrsg.): *Das Kapital neu Lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Wolf, Frieder Otto (2008): „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik“, in: Ders.: *Umwege². Der Tod der Philosophen und andere Vorgriffe*, Freie Universität Berlin, Berlin [EA 1983] URL: http://www.diss.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDOCS_derivate_000000000207/Frieder_Otto_Wolf_Umwege2_elektron_08_edg.pdf (zuletzt gesichtet am 17.01.2017).
- Wolf, Frieder Otto (2009): „What ‘capitalism’ is, what it means to be against it, and what it takes to end it: Some remarks to prevent a renewal of blind alleys“, Paper für die gemeinsame Tagung „Kapitalismustheorien“ von ÖGPW und DVPW, Sektion Politik und Ökonomie, 24. und 25. April 2009, Wien. URL: https://www.academia.edu/570884/What_capitalismis_what_it_means_to_be_against_it_and_what_it_takes_to_end_it_Some_remarks_to_prevent_a_renewal_of_blind_alleys (zuletzt gesichtet am 16.01.2017).

Dialektik und politische Verfasstheit der ökonomischen Kategorien in Marx' *Kapital*

In seiner Vorlesung vom 25 Januar 1978 kommentiert Michel Foucault den Streit zwischen Marx und Malthus über die Gesetzte, die die Vergrößerung der Bevölkerung lenken, mit den folgenden Worten:

Der eine, Malthus, begriff das Problem der Bevölkerung wesentlich als ein Problem der Bio-Ökonomie, während hingegen Marx versuchte, das Problem der Bevölkerung zu umgehen und sogar den Begriff der Bevölkerung auszulagern, um sie dann doch in der eigentlich nicht mehr bio-ökonomischen, historisch-politischen Gestalt des Klassenkampfes wiederzufinden.¹

Die Frage, die ich behandeln möchte, betrifft eben das „Wiederfinden“ des Klassenkampfes als irreduzible Tatsache ökonomischen Denkens. Auf welche Art und Weise entdeckt Marx im ökonomischen Denken den Klassenantagonismus wieder? Was ist seine systematische Stelle in der Kritik der politischen Ökonomie? Ich glaube, dass die Antwort auf diese Fragen in dem Marxschen Umgang mit der Dialektik zu finden ist. Die These, die ich im Folgenden vertreten und untermauern werde, lautet: Marx gebraucht die Dialektik der grundlegenden ökonomischen Kategorien, d.i. ihre notwendige und innere Widersprüchlichkeit, um den politisch-ökonomischen Diskurs mit exakter begrifflicher Notwendigkeit in einen anderen Diskurs, den wir mit Foucault politisch-historisch nennen können, zu übersetzen. Diese Übersetzungsleistung, auf die ich im Folgenden eingehen werde, nimmt ihren Ausgang von dem Scheitern des Prozessierens der Widersprüche der ökonomischen Kategorien.

Ein Widerspruch an sich lässt sich nicht denken. Es sei denn, er wird in den Zusammenhang seiner Auflösung gestellt. Objektive, notwendige Widersprüche, im Sinne der Dialektik seit Kant, lassen sich demnach entweder als aufgehobene oder als prozessierende Widersprüche denken. So konnte Kant die Antinomien der reinen Vernunft nur aus der Perspektive ihrer Auflösung in der Idee konzipieren. Hegel denkt den Widerspruch, indem er ihn als prozessierenden Widerspruch, der auf seine immer schon vollzogene Aufhebung drängt, auffasst. Diese Konzeptionen von Widersprüchlichkeit im Sinne der Dialektik, beziehen sich auf die Möglichkeit des gedanklichen Nachvollzugs der Aufhebung von Widersprüchen. Alles vollzieht sich im Denken und Denken ist die Erfassung des Seins in seinem eminenten Sinn. Denn undenkbares Sein, der Gegenstand ohne seine Denkbestimmungen, wäre höchstens, wie Hegel schreibt, ein bloßer Name. Man kann zum Beispiel den absoluten Unterschied und zugleich die absolute Identität von Sein und Nichts nur im Rahmen einer höheren Begrifflichen Form denken, nämlich im Werden.² Gleichermäßen kann man die Dialektik der sinnlichen Gewissheit nur als stets in ihrem Resultat aufgehobenen Widerspruch denken.³ Und die Dialektik der absoluten Freiheit lässt sich nur in ihrem Aufgehobensein in einem modernen Rechtsstaat denken, der die Freiheit und den allgemeinen

¹ Foucault 2006, S. 118.

² Vgl. HW 5, S. 82f. u. 95.

³ Vgl. HW 3, S. 89f.

Willen durch seine Institutionen konkret werden lässt.⁴ Dialektik lässt sich lediglich im Prozessieren des Widerspruchs denken.

Materialistische Dialektik, wie die von Marx, würde sich dadurch auszeichnen, dass sie die Möglichkeit, dass das Prozessieren des Widerspruchs scheitert, zu denken versucht. Im Gegensatz zu Hegel räumt Marx die Möglichkeit eines nicht mehr prozessierenden Widerspruchs ein und benutzt das Scheitern der immanenten Bewegung des Begriffs, um vom widersprüchlichen Diskurs der Wissenschaft der politischen Ökonomie in das Feld eines anderen Diskurses, den man einen politisch-historischen nennen könnte, überzugehen.

Ich behaupte also, dass es bei Marx die Perspektive einer gedanklichen Aufhebung der Widersprüche nicht mehr gibt. Wie Frieder Otto Wolf überzeugend aufgezeigt hat, stößt die immanente, dialektische Bewegung der politisch-ökonomischen Kategorien an entscheidenden Stellen auf das Scheitern einer gedanklichen Vermittlung des Widerspruchs von Wert und Gebrauchswert.⁵ Das heißt, dass der der Ware und im Allgemeinen: aller von ihr abgeleiteten ökonomischen Formen immanente Widerspruch sich keine neuen Bewegungsformen mehr schaffen kann, in denen er prozessieren würde. An jene Stellen, die als Brüche in der dialektischen Darstellung aufgefasst werden müssen, treten statt höherer Formen, in denen sich der Widerspruch von Gebrauchswert und Wert weiter entwickeln ließe, emphatisch kontingente Elemente,⁶ denen gegenüber die ökonomische Wissenschaft indifferent bleibt. Allerdings betrachtet Wolf die sich notwendig ergebenden Brüche der dialektischen Darstellung im *Kapital* als Indizien dafür, dass Marx kein fertiges und fixes Methodenkonzept habe und nach Gelegenheit, die selbst vom Gegenstand diktiert ist, Elemente aus anderen Wissenschaften (etwa der Chemie oder der Geschichtswissenschaft) in seine Darstellung einschleichen lasse.⁷ Ich schlage hingegen vor, diese Brüche der dialektischen Darstellung als diejenigen Stellen im Kategoriengefüge der ökonomischen Wissenschaft zu interpretieren, an denen die politisch-historische Verfasstheit sowohl der ökonomischen Wissenschaft als auch ihres Gegenstandes erwiesen wird. Die kontingenten Elemente, welche Marx notwendig in seine immanente Darstellung vermittelt deren Brüche einbezieht, verweisen demnach auf systematische Stellen der Unbestimmtheit und Kontingenz, auf Situationen historischer Offenheit, in denen von Neuem entschieden wird, wie und ob überhaupt die Gesellschaft des Kapitals weiter existieren wird. Sie verweisen also auf den »mehr oder minder verstärkten Bürgerkrieg[...]«⁸, wie Marx an einer Stelle schreibt, als den geheimen Geltungsgrund ökonomischer Begriffe.⁹ Um die Fruchtbarkeit und Plausibilität der oben angeführten These zu untermauern, werde ich mich auf zwei Brüche der dialektischen Entwicklung im Marxschen *Kapital* konzentrieren. Der erste von ihnen betrifft die Einführung der Ware Arbeitskraft.

Die dialektische Darstellung des Kapitals geht von dem Widerspruch von Wert und Gebrauchswert, der dem Warenbegriff inhäriert, aus. Marx sagt uns, dass der Gebrauchswert für

⁴ Vgl. ebd., S. 438f.

⁵ Vgl. F. O. Wolf 2006.

⁶ Wolfs Interpretation zufolge gilt die Einbeziehung kontingenter Elemente in Marx' Darstellung auch für die Kategorie des Geldes. Dabei erweist sich die faktische und historisch bestimmte Einführung der edlen Metalle als Geldware in Bezug auf die begriffliche Erfassung des Geldes als wesentlich. »Dies ist als solcher kein allgemeiner, begrifflich darstellbarer Prozess, sondern ein singuläres Ereignis. [...]« (Ebd., S. 160).

⁷ Vgl. ebd., S. 164f., 182f.

⁸ MEW 23, S. 316.

⁹ Mit dieser These knüpfe ich einerseits an die Debatte über die Grenzen der dialektischen Darstellung in der Kritik der politischen Ökonomie (hierzu vgl. Riedel 1997, Reichelt 1996, Reichelt 2000, F. O. Wolf 2006.) und andererseits an die Frage nach der Stelle der Politik in Marx' Ökonomiekritik (vgl. Balibar / Luporini / Tosel 1979).

die ökonomischen Kategorien nur relevant ist, sofern er der Träger, die sachliche Hülle, die Gallerte der abstrakten Arbeit, d.h. des Wertes, ist. Die Erforschung der konkreten Qualität der Waren als nützliche Gegenstände obliegt einer anderen Wissenschaft, der Warenkunde.¹⁰ Obwohl diese einigermäßen an Relevanz verloren hat, wird sie auch bis heute praktiziert.¹¹ Indem sie sich mit den konkreten Qualitäten der Dinge beschäftigt, betrachtet die Warenkunde die Waren als Resultate einer geschichtlichen Tat, vermittelt derer eben diese Qualitäten entdeckt oder erfunden wurden, wie Marx gleich am Anfang des ersten Buches des *Kapital* erklärt.¹² Für die politische Ökonomie ist dieses historische Moment der Waren irrelevant. Sie befasst sich nur mit den Gesetzen und Faktoren, welche das Wertsein der Waren anbelangen und bestimmen. Demnach stellt Marx die ökonomischen Kategorien als Selbstdarstellung des Wertes dar. Entsprechend geht er in der sogenannten Wertformanalyse der Frage nach, wie sich der Wert darstellt. Die Wertformen (einfache, entfaltete, allgemeine Form usw.) sind eben Versuche diesen Widerspruch in seinem immanenten Prozessieren darzulegen. Nachdem Marx den Begriff des Geldes entwickelt, stellt sich der Wert in der Form der einfachen Warenzirkulation dar, nämlich in der Form W-G-W. In dieser Form vermittelt der Wert in seiner allgemeinen und daher eigentlichen Gestalt, also im Gelde, die Warenmetamorphose. Daher ist die Form W-G-W keine eigentliche Darstellungsform des Wertes und muss in eine höhere übergehen, in welcher der Wert sich selbst vermitteln würde: die Form G-W-G'. In ihr geht der Wert von seiner eigentlichen Geldgestalt vermittelt der Ware als Mittler zurück zu seiner anfänglichen Gestalt. Er unterscheidet sich von sich selbst und findet sich in dieser quantitativen Selbstdifferenzierung wieder. Die Frage, die aus diesem Gedankengang hervorgeht, lautet bekanntermaßen, wie es möglich sein kann, dass aus dem Äquivalententausch eine Wertvergrößerung entspringt. Dies drückt sich in der folgenden, rein logisch unlösbaren Antinomie aus: Der sich verwertende Wert, »kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und [...] kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen«¹³. Marx kommt daher zum Resultat:

Die Veränderung muß sich also zutragen mit der Ware, die im ersten Akt G-W gekauft wird, aber nicht mit ihrem Wert, denn es werden Äquivalente ausgetauscht, die Ware wird zu ihrem Wert bezahlt. Die Veränderung kann also nur entspringen aus ihrem Gebrauchswert als solchem, d.h. aus ihrem Verbrauch.¹⁴

An diesem Punkt wird erfordert, dass ein ganz besonderer Gebrauchswert in Betracht gezogen wird, der die Eigentümlichkeit besitzt, Wert zu produzieren. Wie Marx in dem Text „Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses“ diesen Gedankengang kommentierend schreibt: »Die *Formbestimmung des Gebrauchswerts* wird hier selbst wesentlich für die Entwicklung des *ökonomischen Verhältnisses*, der *ökonomischen Kategorie*«¹⁵. An dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass Marx die Findung der konkreten Qualitäten, die die Waren zu nützlichen Dingen machen, wortwörtlich als »geschichtliche Tat«¹⁶ auffasst. Und so unwesentlich und irrelevant es

¹⁰ Vgl. ebd., S. 50.

¹¹ Vgl. Hölzl 1982.

¹² Vgl. MEW 23, S.49f.

¹³ Ebd., S. 180.

¹⁴ Ebd., S. 181.

¹⁵ MEGA II/4.1, S. 55.

¹⁶ „Diese verschiedenen Seiten und daher die mannigfachen Gebrauchsweisen der Dinge zu entdecken ist geschichtliche Tat. So die Findung gesellschaftlicher Maße für die Quantität der nützlichen Dinge.“ (MEW 23, S. 49f.).

vorkommen mag, wie, wann und durch welche Prozeduren die menschlichen Gesellschaften die Gebrauchswerte der Orange entdeckt haben, so gilt das gleiche freilich nicht für die besondere Ware, deren Gebrauchswert es ist, Wert zu produzieren, nämlich die Ware Arbeitskraft. Denn, um von allen vorherigen Kategorien – Ware und Geld – den allgemeinen und auf dieser anfänglichen Ebene der Darstellung immer noch abstrakten Begriff des Kapitals¹⁷ als eine spezifische ökonomische Kategorie überhaupt unterscheiden zu können, bedarf es des Rückgriffs auf die konkrete Geschichte, die diese Ware hervorbringt. Zwar beschreibt Marx an der oben zitierten Stelle die Entdeckung einer solchen Ware auf dem Markt seitens des Geldbesitzers bzw. Kapitalisten als Resultat geglückten Zufalls, fügt jedoch sofort hinzu, dass wir hier offenbar mit dem Resultat »einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, [dem] Produkt vieler ökonomischer Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion«¹⁸ zu tun haben. Und dieses Resultat ist das für die Epoche des Kapitals spezifische Klassenverhältnis, das Verhältnis von Kapitalisten und Arbeitern. Hier wird deutlich, dass die Antinomie der Kapitalzirkulation, mithin die Frage, wie unter der Bedingung des Äquivalententausches eine Wertvergrößerung vor sich gehen könne, nicht durch eine höhere begriffliche Form, in der der immanente Widerspruch der Ware weiter prozessieren würde, gelöst wird, sondern ein emphatisch kontingentes, für die Bestimmung der ökonomischen Kategorien selbst wesentliches Moment durch Rückgriff auf die hierfür relevante Geschichte eintreten muss. Es wird dadurch aufgewiesen, dass die Geltung der ökonomischen Kategorie letztlich von einem ganz bestimmten Klassenverhältnis abhängt und – mehr noch: Sie sind die Form, in die sich dieses antagonistische Verhältnis einschreibt. Marx löst also diesen nicht mehr prozessierenden Widerspruch nicht auf, sondern *übersetzt* ihn in die politisch-historischen Zusammenhänge, welche er im 24. Kapitel, unter dem Namen der sogenannten ursprünglichen Akkumulation behandelt.¹⁹ Diese Prozeduren, wenn wir der Marxschen Darlegung folgen wollen, gehorchen freilich keinerlei geschichtlicher Logik, sondern sie sind kontingent.

Ein zweites Beispiel für die Brüche der dialektischen Darstellung ist die Antinomie bei der Bestimmung des Arbeitstags. Zunächst muss klar gestellt werden, dass mit der Beantwortung der Frage, wie und ob der Arbeitstag bestimmt wird, die Geltung der ganzen vorherigen Begriffsentwicklung steht und fällt. Denn der Widerspruch bzw. die Frage, die immer noch offen bleibt, lautet, wie eine Wertverwertung unter der Bedingung des äquivalenten Austausches vor sich gehen kann. Zwar antwortet Marx im 4. Kapitel im Anschluss an die historische Tatsache der kapitalistischen Klassenbildung, dass die Arbeitskraft als Ware vorhanden sein muss und tatsächlich vorhanden ist, aber es ist noch nicht erwiesen, wie und für wie lange die Arbeitskraft betätigt werden muss, um Waren von höherem Wert als jenen, den diese hat, real zu produzieren. Geklärt werden muss, wie die Gesamtdauer des Arbeitstags bestimmt wird. Dies ist für die Darstellung der ökonomischen Kategorien im *Kapital* vor allem darum konstitutiv, weil die Wertbildung überhaupt und mithin alle bisher betrachteten Kategorien von der realen *Existenz* der Mehrwertproduktion abhängen. Für die Mehrwertproduktion ist der Unterschied zwischen dem Wert der Arbeitskraft auf dem Markt und dem während ihrer produktiven Konsumtion zu

¹⁷ Der Begriff des Kapitals ist im 4. Kapitel als abstrakt zu bezeichnen, insofern er nur formal, d.i. als sich verwertender Wert, bestimmt ist.

¹⁸ Ebd., S. 183.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 741-791.

erzeugenden Wert entscheidend. Diese »Wertdifferenz«²⁰ ist die *Bedingung der Möglichkeit* von Verwertung überhaupt; mitnichten aber gewährleistet sie *ihre Wirklichkeit*. Die Bestimmung der Grenzen der Arbeitszeit betrifft demzufolge auch die Frage, ob und inwieweit diese in *der Realität* gesetzt wird. Findet sie nicht reell statt, ist die bisherige Kategorienentwicklung grundlos, d.h. es gibt keine Adäquanz von Kategorie und Sache. Wird sie hingegen gesetzt, setzt dies den reellen Grund der Adäquanz von ökonomischer Kategorie und ihrem Gegenstand.

Es muss also reell die Wertdifferenz erzeugt werden, d.h. die Arbeiter müssen realiter mehr arbeiten als es für die Reproduktion eines Wertäquivalents ihrer Arbeitskraft erheischt ist. Daher schreibt Marx: »Der Arbeitstag ist daher bestimmbar aber an und für sich unbestimmt«²¹. Da aus den begrifflichen Bestimmungen die Gesamtdauer eines Arbeitstags nicht folgt, wendet sich Marx' Analyse wiederum an den spezifischen Gebrauchswert der Arbeitskraft, um in seiner konkreten geschichtlichen Gestaltung die Antwort auf das genannte Problem zu suchen. Daher reformuliert Marx die Antinomie, dass Mehrwert »nicht aus der Zirkulation entspringen [...] und ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen«²² kann, in der ideellen Streitigkeit zwischen Kapitalisten und Arbeitern.²³ Die spezifische Natur der Ware Arbeitskraft bedingt, dass sie, obwohl sie an den Kapitalisten verkauft wird, dem Arbeiter immer noch gehört, denn dieser lässt sich als Besitzer der Arbeitskraft von diesem seinem Besitztum nicht abtrennen.²⁴ Was also als Streit in Rechtssprache ausgedrückt wird – das bekannte »Recht wider Recht«²⁵ des 8. Kapitels – ist nichts anderes als der unlösbare, nicht weiter prozessierende Widerspruch der Formel G-W-G' als eine Selbstdarstellungsform des Wertes. Auch hier folgt auf den unlösbaren Widerspruch keine höhere begriffliche Form, sondern eine historiographische Darstellung des Kampfes um die Normierung des Arbeitstags. Diese Historiographie, welche an dem Bruch der dialektischen Darstellung auftritt, kann nicht als „Illustration“ ausgelegt werden. Denn Illustrationen im strikten Sinn verbildlichen einen fixen und begrifflich greifbaren Sachverhalt. Wenn die Marxsche Historiographie etwas an dieser Stelle tatsächlich illustriert, dann ist es eben eine Unbestimmtheit, welche aus einem gedanklich nicht mehr prozessierbaren Widerspruch hervortritt, der – eben weil er nicht mehr prozessieren kann – sich nicht mehr denken lässt. An diese Stelle muss der aktive Klassenkampf als eben etwas kontingentes, einmaliges und singuläres eintreten, weshalb er nicht im Rahmen eines rein ökonomischen Diskurses gedacht werden kann. Daher schlage ich vor, diese Historiographie von Marx nicht als Illustration, sondern als beispielhaften Fall einer eigentümlichen Übersetzungsleistung zu lesen.²⁶ Die historiographische Darstellung resultiert also nicht aus einer in sich vollkommen kohärenten begrifflichen Immanenz, sondern tritt genau an dem Bruch eben dieser Immanenz zu Tage, um ihren geheimen Geltungsgrund offenzulegen.

Unter diesem Aspekt seien einige Bemerkungen hinsichtlich dessen angeführt, was die

²⁰ Ebd., S. 208.

²¹ Ebd., S. 246.

²² Ebd., S. 180.

²³ Vgl. ebd., S. 247f.

²⁴ Diese Eigentümlichkeit liegt den folgenden Worten zu Grunde, die Marx den Arbeiter aussprechen lässt: „Dir gehört daher der Gebrauch meiner täglichen Arbeitskraft. Aber vermittelt ihres täglichen Verkaufspreises muß ich sie täglich reproduzieren und daher von neuem verkaufen können. Abgesehen von dem natürlichen Verschleiß durch Alter usw., muß ich fähig sein, morgen mit demselben Normalzustand von Kraft, Gesundheit und Frische zu arbeiten, wie heute.“ (Ebd., S. 248).

²⁵ Ebd., S. 249.

²⁶ Ich entnehme den Terminus „Übersetzung“ von Alexander Gallas, der in demselben Kontext von „Übersetzung“ der „Synchronie“ der kategorialen Darstellung in die „Diachronie“ der Geschichte spricht, ohne diesen entscheidenden Punkt weiter zu spezifizieren (vgl. Gallas 2006, S. 117).

Marxsche historische Darstellung über die Normierung des Arbeitstags nicht zu leisten bezweckt. Erstens bietet sie keinerlei Basis zu einer Klassen*theorie* im strengen Sinne. Die historiographische Narration liefert keinen konsistenten und definierten Klassenbegriff. Dessen systematischer Ort befindet sich am Ende des dritten Bandes, wo allerdings das Manuskript abbricht.²⁷ Es geht auch nicht um die Klärung, wie sich die Klassen in kapitalistischen Gesellschaften *politisch* konstituieren, wie sie sich verstehen und wie sie handeln. Dennoch *zeigt* das Kapitel über den Arbeitstag, weshalb die Klassenkämpfe und die mit ihnen verbundenen Erfahrungen »nicht problemlos in den theoretischen Analysen auf[gehen]«²⁸ und weshalb sie nicht in Termini einer „reinen“ Wissenschaft (wie etwa der politischen Ökonomie) erfasst werden können. Denn der Klassenkampf wird nicht als systematischer Begriff eingeführt, sondern tritt im Mittel des Narrativs am *Bruch der kategorialen Immanenz* auf und schließt daher prinzipiell die Möglichkeit aus, sich in eben dieser Immanenz auszudrücken. Genau genommen ist es ebendarum falsch zu behaupten, der Klassenkonflikt im Kapitalismus sei »durch die gesellschaftlichen Formen der Ware strukturiert und in sie eingebettet«²⁹, wie beispielsweise Postone in seinem Buch *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* behauptet. In die Warenform eingebettet ist diesbezüglich die Notwendigkeit, die aus ihr entspringenden Charaktermasken zu überwinden. Der Käufer der Ware Arbeitskraft (der Kapitalist) sowie ihr Verkäufer (der Arbeiter) müssen demgemäß bewusst als politisch organisierte Fraktionen einander entgegentreten. Positionen wie die Postones gehen hingegen von einer immer schon konstituierten Warenform aus, die die Kämpfe völlig determiniert, ohne von ihnen determiniert zu werden.

Kategorial notwendig, mithin durch die Warenförmigkeit bedingt ist einzig der Konflikt. Dieser ist aber als konkreter Konflikt theoretisch unbestimmt. Wie er sich entwickelt und artikuliert, ob er zur Befestigung oder zur wesentlichen Destabilisierung des Kapitalverhältnisses beiträgt, hängt von den Aktionen der gegeneinander kämpfenden Lager und von den sie umgebenden Umständen ab. Weder der Verlauf noch der Ausgang eines bestimmten Klassenkonfliktes ist rein theoretisch zu erschließen, dies kann vielmehr nur im Nachhinein historiographisch artikuliert werden. Deshalb ist es vergeblich, in diesem Kapitel Antworten auf die Frage zu suchen, ob die Kämpfe der Arbeiterklasse *notwendig* systemimmanent sind oder ob sie dieses System überwindend wirken. Dies zeigt sich auch daran, dass sich im Kapitel über den Arbeitstag Argumente für beide Positionen finden: *Einerseits* führten die Arbeiterkämpfe zur Etablierung der Zeit als Maßeinheit der konkreten Arbeiten und trugen dadurch zur Stabilisierung des Wertgesetzes bei. So wird beispielsweise im Fabrikakt von 7. Juni 1844 verordnet, dass der Anfang des Arbeitstags »durch eine öffentliche Uhr« gezeigt werden solle und der Fabrikant verpflichtet sei »eine großgedruckte Notiz in der Fabrik aufzuhängen, worin Anfang, Ende, Pausen des Arbeitstags angegeben sind«³⁰. So gesehen könnte man an dieser Stelle von Heterogonie der Zwecke sprechen: Die Klassenkämpfe hätten das Interesse des Gesamtkapitals an einem normierten Arbeitstag da verwirklicht, wo es selbst nicht hätte einsehen können.³¹ *Andererseits* hat sich durch eben diese Klassenkämpfe die Arbeiterklasse *politisch*

²⁷ Vgl. MEW 25, S. 893.

²⁸ F. O. Wolf 2001, S. 140.

²⁹ Postone 2003, S. 474.

³⁰ MEW 23, S. 299.

³¹ Dass man von Heterogonie der Zwecke sprechen kann, wirft ein anderes Licht auf die ökonomischen Formen. Diese sind nicht bloß vorgegeben, sondern werden im Klassenkampf ständig re-strukturiert. Sie können nicht als reine Formen angesehen werden, die man in Absehung von ihrer konkreten Materialität kohärent studieren könnte. Vielmehr zeigt Marx im *Kapital*, dass der Klassenkampf sich nicht nur in diesen Formen abspielt, sondern er ist

ausgebildet und eine solche »moralische Energie« erhalten, »die sie dahinführt, *möglicherweise* die politische Macht in Besitz zu nehmen«³², wie Marx einen Fabrikinspektoren zitierend anmerkt. Die sich in den Konflikten entwickelnden Dynamiken lassen sich im Voraus nicht heraufbeschwören, sondern lediglich im Nachhinein *feststellen*.

Darum ist im *Kapital* die Darstellungsform der Politik und des Klassenkampfes notwendiger Weise die Historiographie. Hierbei drückt sich nicht bloß Historisches aus, sondern das Politische, d.i. das für die kapitalistischen Verhältnisse unausrottbare Faktum des Klassenkampfes. Man sieht: Am Bruch der dialektischen Darstellung, dort nämlich, wo die begriffliche Prozessierung des Widerspruchs scheitert, übersetzt Marx den politisch ökonomischen Diskurs in eine polemisch verfasste Historiographie, in der ein politisches „Wir“ und „die Anderen“ auftaucht. Dieser Konflikt lässt sich nicht spekulativ betrachten, indem man etwa den Standpunkt eines unbeteiligten Subjekts einnimmt. Während in der kategorialen Entwicklung Marx den Standpunkt eines nachvollziehenden Subjekts innehat, ist er nun außerhalb der Sphäre des rein Ökonomischen darauf angewiesen, Partei zu ergreifen.

Wenn man akzeptiert, dass – wie ich gezeigt habe – die Historiographie an dieser Stelle die Darstellungsform der Politik ist und dass sie an das gescheiterte Prozessieren des dem ökonomischen Kategoriengefüge immanenten Widerspruchs anknüpft, so muss man auch akzeptieren, dass die Brüche der dialektischen Darstellung im *Kapital* die begriffliche Entwicklung nicht bloß epistemologisch begrenzen und die Ökonomie gegen andere Wissenschaften abgrenzen,³³ sondern sie leisten etwas Wesentlicheres: Sie weisen auf, dass der Kern der politisch-ökonomischen Kategorien der unausrottbare Klassenantagonismus ist, dass ferner die ökonomischen Kategorien: Ware, Geld, Kapital, Profit, Zins usw. der Ausdruck einer bestimmten Bewältigung und parteilichen wie provisorischen Lösung eben dieser Konfliktuosität darstellen, die sich aufgrund ihrer inneren Dynamik immer wieder desintegriert und destabilisiert, um entweder zerstört oder von neuem etabliert zu werden.

Literatur

Schriften von Marx, Engels und Hegel

- MEGAII/4.1 Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte 1863–1867. Teil 1*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 4.1, Dietz Verlag, Berlin 1988.
- MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1890)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1961.
- MEW 25 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, in: *Marx-Engels-*

immer ein Kampf um diese Formen selbst. Dies heißt in concreto, dass die Klasse der Kapitalisten und der Staat darauf aus sind, die Arbeiterklasse in die ökonomischen Formen einzuschreiben, während die letztere sich dieser Einschreibung zu entziehen oder wenigstens ihren Status in dieser zu verbessern trachtet.

³² MEW 23, S. 320; Herv. N.T.P.

³³ Als Gegenbeispiel vgl. D. Wolf 2007, S. 56ff.

Werke, Bd. 25, Dietz Verlag, Berlin 1961.

HW 3 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

HW5 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

Andere Quellen

Balibar, Étienne / Luporini, Cesare / Tosel, André (1979): *Marx et sa critique de la politique*, Maspero, Paris.

Foucault, Michel (2006): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Übers. von C. Brede-Konersmann & J. Schröder, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Gallas, Alexander (2006): „Das Kapital“ mit Poulantzas lesen. *Form und Kampf in der Kritik der politischen Ökonomie*, in: L. Bretthauer / A. Gallas / J. Kannankulam / I. Stütze (Hrsg.): *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, VSA-Verlag, Hamburg.

Hölzl, Josef (1982): *Geschichte der Warenkunde in Österreich*, Schriftenreihe des Instituts für Technologie und Warenwirtschaftslehre, Bd. 5, WU-Wien, Wien.

Postone, Moishe (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, Übers. von C. Seidler / W. Kukulies / P. Haarmann / N. Trenkle / M. Dahlmann, Freiburg.

Reichelt, Helmut (1996): „Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt?“, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 1996, Berlin / Hamburg.

Reichelt, Helmut (2000): „Grenzen der Dialektischen Darstellungsform – oder Verabschiedung von der Dialektik. Einige Anmerkungen zur These von Dieter Riedel“, in: *MEGA-Studien*, 2000, Heft 1.

Riedel, Dieter (1997): „Grenzen der dialektischen Darstellungsform“. In: *MEGA-Studien*, 1997, Heft 1.

Wolf, Dieter (2007): „Zum Übergang vom Geld ins Kapital in den Grundrissen, im Urtext und im Kapital. Warum ist die »dialektische Form der Darstellung nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt?“, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 2007, Hamburg & Berlin.

Wolf, Frieder Otto (2006): „Marx' Konzept der ‚Grenzen der dialektischen Darstellung‘“, in: J. Hoff / A. Petrioli / I. Stütze / F. O. Wolf (Hrsg.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Münster.

Wolf, Frieder Otto (2001): „Was tut die ausgebeutete Klasse, wenn sie kämpft? Einige Überlegungen zur Neulektüre der Darstellung des »Kampfs um den Normalarbeitstag« im »Kapital«, in: H. Wagner (Hrsg.): *Interventionen wider den Zeitgeist. Für eine emanzipatorische Gewerkschaftspolitik im 21. Jahrhundert*, VSA-Verlag, Hamburg.

Matthias Spekker

**»Ich hoffe, unsrer Parthei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen«
Methodologisches zum politischen Entstehungsherd und Gehalt der Marxschen Kritik
der politischen Ökonomie¹**

1 Problemaufriss

Die Art und Weise, wie Marx im *Kapital* die Totalität der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in ihrem kategorialen Zusammenhang darstellt, ist nicht zuletzt auch deshalb »ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär«², weil er in einem »Cirkellauf«³ die entwickelteren Kategorien zugleich als notwendige Voraussetzungen der einfacheren einholt und so alle Illusionen und Gerechtigkeitsvorstellungen, die der oberflächlichen »Betrachtung der einfachen Circulation«⁴ entspringen, als unhaltbar desavouiert. So zeigt Marx, dass ohne kapitalistische Reproduktion jener universelle Warentausch zwischen voneinander isolierten Privatpersonen gar nicht möglich wäre,⁵ sondern man es eben mit einem zur Totalität entfalteten Prozess zu tun hat, der seine eigenen (historischen) Voraussetzungen nun (systematisch) als seine Resultate (re-)produziert. Damit klärt Marx nicht nur, wie kapitalistische Ausbeutung und Mehrwertproduktion nicht im Widerspruch zum freien Äquivalententausch formal gleicher WarenbesitzerInnen stehen, sondern gerade durch diesen vermittelt werden. Er entziffert überdies auch die in der Arbeiterbewegung (und auch heute noch) äußerst populäre Vorstellung eines gerechten Tauschs, der durch die „Macht des Geldes“ und eine damit verbundene Lohnprellerei pervertiert würde, als Ideologie im engen Sinne eines notwendig falschen Bewusstseins, das den kapitalistischen Verhältnissen erst entspringt. Nicht zuletzt an solchen Punkten zeigt sich, warum Marx das *Kapital* als das »furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an

¹ Aufbauend auf die Überlegungen aus meinem Vortrag für die Tagung *Materialistische Dialektik – Marx-Lektüren im Dialog* ist ein deutlich längerer Artikel entstanden, der jüngst unter dem Titel „Überlegungen zur konstitutiven Rolle des politischen Handgemenges für Marx’ Kritik der politischen Ökonomie“ im *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16* (Spekker 2016) erschienen ist. Der hier nun vorliegende Artikel hat die seitdem neu hinzugekommenen Erkenntnisse aufgenommen und stellt quasi eine Kurzfassung dar, kann angesichts des vorgegebenen Umfangs die detaillierteren Ausführungen aus dem *Jahrbuch* aber nicht ersetzen.

Neben den Diskussionen mit Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Bohlender im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts *Marx und die ‚Kritik im Handgemenge‘. Zur einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik* waren mir besonders die Hinweise und Einwände von Andrei Draghici, Michael Heinrich, Jan Rickermann, Nicos Tzanakis Papadakis und Patrick Viol sehr hilfreich.

² MEGA² II.6, S. 709 (MEW 23, S. 28). Zur Zitierweise: Ich werde im Folgenden zusätzlich zur MEGA² auch – falls vorhanden – die jeweilige Stelle in den MEW angeben, um die Lektüre meines Artikels „demokratischer“ zu gestalten, da es viele LeserInnen gibt, die keinen Zugang zur wissenschaftlich zwar korrekteren, aber selbst in Fachbibliotheken nicht selten unvollständigen und für den „Privatgebrauch“ zu teuren Gesamtausgabe haben. Im Literaturverzeichnis werde ich die entsprechende MEW-Quelle jedoch nicht eigens angeben. Wo umgekehrt der jeweilige Text bislang noch nicht in der Gesamtausgabe erschienen ist, wird die MEW-Quelle auch im Literaturverzeichnis erscheinen.

³ MEGA² II.4, S. 24.

⁴ MEGA² II.2, S. 53.

⁵ Vgl. MEGA² II.1, S. 174 (MEW 42, S. 177).

den Kopf geschleudert worden ist»⁶, verstanden wissen wollte. Denn in dieser Darstellung ist auch die Begründung enthalten, warum das politische Ziel nicht die unmittelbare Abschaffung des Geldes und die Umwandlung von Arbeitern in kleine Privatproduzenten⁷ sein kann, wie es etwa die Proudhonisten und ein beträchtlicher Teil der sozialistischen Szene propagierten, sondern die kapitalistischen *Produktionsverhältnisse* abgeschafft werden müssen.

Solche Kritik an den Illusionen, die mit der Form W-G-W oder auch mit der Lohnform verbunden sind, berührt also offensichtlich die *politische Praxis*, und nun mag die Lektüre des *Kapitals* suggerieren, dass die politischen Implikationen die *Folge*, die *Konsequenz* aus der wissenschaftlich durchgeführten Kritik der politischen Ökonomie sind und »keineswegs«, so etwa Michael Heinrich, »die Voraussetzung der wissenschaftlichen Ergebnisse«⁸. Wenngleich auch Heinrich, der hier nur ausdrücklich betont, was in weiten Teilen der akademischen Marx-Rezeption *common sense* ist, selbstverständlich das *Kapital* als politisch bedeutsamen Text begriff, schwingt in solchen Lesarten ein Methodenverständnis mit, das ich im Folgenden konterkarieren möchte.

Statt mich direkt der Frage nach Methode und kritischem Gehalt der dialektischen Darstellung in Marx' ökonomiekritischem Werk zu widmen, werde ich, Marx' Warnung vor dem Schein der Darstellung berücksichtigend, »als handle es sich nur um Begriffsbestimmungen und die Dialektik dieser Begriffe«⁹, einen Schritt früher ansetzen und (anhand eines konkreten Beispiels) der Frage nachgehen, *was* Marx hier eigentlich einer dialektischen Darstellung zuführt und wie der *Erkenntnisprozess* aussieht, der ihn auf diesen spezifischen Zusammenhang spezifischer Kategorien überhaupt gebracht hat. Betrachtet man genauer den Forschungsprozess Marxens, der auch aufgrund von dessen bekanntem Diktum, er unterscheide sich von der schließlichen Darstellung, meist wenig Interesse hervorruft; geht man zudem auch genealogisch in die Marxsche Theorieentwicklung zurück, so lässt sich die oben beschriebene methodologische Trennung zwischen Wissenschaft und politischer Praxis nicht mehr ohne Weiteres aufrecht erhalten. Was der dialektischen Darstellung nämlich nur noch schwerlich anzusehen ist, tritt an Marx' ersten Auseinandersetzungen auf dem Terrain der politischen Ökonomie und dann schließlich dem großen *Grundrisse*-Manuskript, aber auch brieflichen Selbstauskünften über seine Motive noch deutlich zu Tage, und es zeigt sich, wie sein Denken und seine Kritik – seinem frühen Diktum folgend – sich »im Handgemenge«¹⁰ entwickelt und geschärft haben.¹¹

Solche Auseinandersetzungen stellen ein zentrales Prisma dar, durch das sich Marx der Gegenstand der politischen Ökonomie und, durch deren Kritik vermittelt, die gesellschaftliche Totalität erst aufgeschlüsselt haben. Sie sind konstitutiver Entstehungshorizont dieses besonderen Wissens der *Kritik der politischen Ökonomie* – die politischen Implikationen, die aus dieser Kritik zu *folgen* scheinen, gehören also tatsächlich schon zu deren *Voraussetzungen*. Davon bleibt aber auch ihre Architektonik nicht unberührt.

⁶ MEW 31, S. 541.

⁷ Die männliche Form ist hier und in den folgenden Fällen bewusst gewählt, da zu Marx' Zeiten die Arbeiterbewegung in weiten Teilen eine Männer-Veranstaltung war. Dies gilt noch stärker für den Proudhonismus, der auch in seinen theoretischen Elaboraten explizit nur von Männern ausging. Im misogynen Weltbild Proudhons waren Frauen geistig wie körperlich minderwertig und nur für Hausarbeit zu gebrauchen; vgl. Proudhon 1970.

⁸ Heinrich 2006, S. 383.

⁹ MEGA² II.1, S. 85 (MEW 42, S. 85 f.).

¹⁰ MEGA² I.2, S. 173 (MEW 1, S. 381).

¹¹ Die diesbezügliche Bedeutung seiner Aktivität in der *Internationalen Arbeiterassoziation*, die sich etwa an seiner unter dem Titel „Value, price and profit“ bekanntgewordenen Rede von 1865 aufzeigen ließe, kann ich in diesem Text nicht berücksichtigen, da sie den Rahmen sprengen würde und einer gesonderten Arbeit bedürfte.

Geht man der Spur der Gegner nach, so stößt man immer wieder auf Pierre-Joseph Proudhon. Dessen Bedeutung »für die Anlage der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie«¹² steht in einem auffälligen Missverhältnis zu ihrer nur wenig erfolgten akademischen Rezeption, denn – wie im Folgenden gezeigt werden soll – erst über die eminent politische Auseinandersetzung mit Proudhon, deren Anfänge bei Erscheinen des *Kapital* schon über 20 Jahre zurückliegen, gelingt es Marx, eine der zentralen Problematiken der politischen Ökonomie auf den Begriff zu bringen. Gerade dieses Handgemenge hat aber Voraussetzungen, die – wie ich zum Schluss aufwerfen, nicht abschließend klären möchte – auch ein Licht auf den Charakter der dialektischen Darstellung im *Kapital* werfen.

2 Die Formierung des Kampfes gegen Proudhon

Der junge, gerade ins Pariser Exil gezogene Marx war dem in der sozialistischen Szene v.a. durch seine Schrift *Qu'est ce que la propriété?* bereits etablierten Proudhon¹³ zunächst recht zugeneigt, erblickte er doch in dessen Vorgehen, »die Basis der Nationalökonomie, das Privateigentum, einer kritischen Prüfung, und zwar der ersten entschiednen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung«¹⁴ unterzogen und damit die *wirklichen*, ökonomischen Verhältnisse in den Mittelpunkt gerückt zu haben, einen Weg, den er, Marx, in seiner Abkehr vom Junghegelianismus nun fortan auch selbst stärker beschreiten sollte. Wenngleich er auch hier schon erkennt, dass Proudhon seine Kritik selbst noch »vom Standpunkt der Nationalökonomie«¹⁵ aus formuliert, weil er deren Begriffe nicht weiter hinterfragt, sondern unmittelbar mit ihnen gegen das Privateigentum operiert, kann Proudhon – zusammen mit Engels' *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* – als der zentrale Anstoß für Marx' Hinwendung zur politischen Ökonomie gewertet werden.¹⁶

Schon 1846 schlagen Marx' Sympathien indes in ihr Gegenteil um, und er erklärt Proudhon zum »Feind jeder politischen Bewegung«¹⁷. Was war geschehen? Marx und Engels versuchten zu dieser Zeit, *Kommunistische Korrespondenz-Komitees* zwecks einer europäischen Vernetzung der Bewegung auf die Beine zu stellen und Proudhon als deren Pariser Vertreter zu gewinnen.¹⁸ Dieser wollte aber nur unter der Bedingung zusagen, man möge tolerant bleiben und keine neuen Dogmen aufstellen. Zudem lehnte er die gewaltsamen Umsturzvorstellungen der Kommunisten ab.¹⁹ Diese Einwände kommen für Marx einer Absage gleich, und sein Ärger steigert sich noch, als er Proudhons kurz darauf erscheinendes *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* liest.

Proudhon stellt hier, ausgehend von der gängigen Theorie, der Wert der Arbeit bestimme den Wert der von dieser produzierten Produkte, das mutualistische Konzept eines gerechten Warentauschs durch selbständige Kleinproduzenten²⁰ auf, denen so der volle Ertrag ihrer Arbeit

¹² Brentel 1989, S. 191.

¹³ Vgl. Thomas 1980, S. 176 f.

¹⁴ MEW 2, S. 33.

¹⁵ Ebd., S. 32.

¹⁶ Vgl. Thomas 1980, S. 197 u. 223; Brentel 1989, S. 200.

¹⁷ MEGA² III.2, S. 78 (MEW 4, S. 555).

¹⁸ Vgl. Ebd., S. 7 f. (MEW 27, S. 442 ff.).

¹⁹ Vgl. Thomas 1980, S. 207 ff.

²⁰ Vgl. Proudhon 2003, S. 573.

zukomme,²¹ während mit der Macht des Geldes auch die ungerechte Möglichkeit eines sich in Profit, Zins und Grundrente ausdrückenden ungerechtfertigten arbeitslosen Einkommens abgeschafft würde. An die Stelle des Geldes sollen Zertifikate treten, die die individuelle Arbeitsleistung und damit den sogenannten konstituierten Wert des Produkts dokumentierten, wodurch schließlich wieder ein unmittelbares Gleichgewicht zwischen Produktion und Konsumtion hergestellt wäre.²² Der Weg dorthin soll friedlich mittels sogenannter Volksbanken befördert werden, die zinslose Kredite an Arbeiter vergeben, damit diese zu unabhängigen Produzenten werden könnten. Revolutionären Umsturz und zentrale Wirtschaftsplanung lehnt Proudhon entsprechend konsequent ab.²³

Marx reagiert in kürzester Zeit mit einem für das sozialistische Publikum im französischsprachigen Raum bestimmten Pamphlet, *Misère de la philosophie. Réponse a la philosophie de la misère de M. Proudhon*, um Proudhons populäre und für die politischen Ziele von Marx und Engels gefährliche Positionen zu desavouieren: Denn das, was Proudhon als erst noch zu verwirklichende, gerechte Gesellschaftsordnung ansieht, entspricht, so Marx, völlig den bestehenden bürgerlichen Verhältnissen; die ökonomischen Kategorien (hier der freie und gleiche Warentausch und der Arbeitswert), die Proudhon als »präexistierende«, »ewige Ideen«²⁴ und »ewige Vernunft«²⁵ erscheinen, die es gegen die schlechte Wirklichkeit zu verwirklichen gelte, seien tatsächlich nichts als »Abstraktionen von den wirklichen, vorübergehenden, historischen gesellschaftlichen Beziehungen«²⁶. Das gelte insbesondere auch für seine Werttheorie, die lediglich Resultat einer »utopische[n] Auslegung der Theorie Ricardos«²⁷ sei. Allerdings erfolgt diese Einschätzung Marxens selbst noch auf dem Boden der Ricardoschen Arbeitswerttheorie, in der er »die wissenschaftliche Darlegung des gegenwärtigen ökonomischen Lebens«²⁸ erblickt. Während die politische Stoßrichtung bei Marx und Engels zu dieser Zeit bereits weitgehend gefestigt ist, kann von einer *Kritik der politischen Ökonomie* zu diesem Zeitpunkt also noch nicht die Rede sein.

Schon an dieser Episode wird ersichtlich, dass Marx' Beschäftigung mit ökonomischen Fragestellungen und insbesondere der Zweck seiner Veröffentlichungen auf diesem Gebiet von bewegungspolitischen Konjunkturen nicht losgelöst verstanden werden können. Das wird umso deutlicher, als Marx, dessen Pamphlet kaum Resonanz erzeugt, auch in den folgenden Jahren Proudhons theoretische Entwicklung, die vom Stand der ökonomischen Wissenschaften her als eher unbedeutend erachtet werden kann, intensiv beobachtet und schließlich in seinem ersten großen Manuskript für eine Kritik der politischen Ökonomie 1857/'58 zum großen Schlag gegen den Proudhonismus ausholt.

3 Die Bestimmung des Geldwesens in den *Grundrissen* als kommunistische Kritik

Im Gegensatz zum noch einmal zehn Jahre später erscheinenden *Kapital*, das über den konkreten Forschungsprozess, der zur dort ausgebreiteten systematischen Darstellung führen sollte, kaum

²¹ »In ihren rein objektiven Beziehungen betrachtet [...] findet die Gerechtigkeit ihren Ausdruck im Wert. Was aber ist der Wert? verwirklichte Arbeit.« (Ebd., S. 563)

²² Vgl. hierzu ausführlich ebd., S. 73 f. und 563 ff.

²³ Vgl. MEGA² I.20, S. 65 (MEW 16, S. 30).

²⁴ Ebd., S. 62 (S. 28).

²⁵ MEGA² III.2, S. 72 (MEW 4, S. 549).

²⁶ Ebd., S. 75 (S. 552).

²⁷ MEW 4, S. 81.

²⁸ Ebd.

noch Auskunft gibt, lässt sich an den *Grundrissen* dieser Prozess noch deutlich erkennen.²⁹ Was hier aber ebenfalls deutlich hervorsticht, ist die Tatsache, dass Marx seine Erkenntnisse gerade auch in der politisch motivierten Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Gegnern gewinnt.³⁰ Gleich zu Beginn seines Manuskripts arbeitet er sich an den soeben veröffentlichten Geldreformvorschlägen Alfred Darimons und im weiteren Verlauf ebenfalls an dessen Stichwortgeber Proudhon ab. Angesichts der sich anbahnenden Weltwirtschaftskrise will Darimon das »Privilegium des Goldes und Silbers«, »allgemeines Austauschinstrument« zu sein, abgeschafft und die bisherige Geldware durch Papiergeld ersetzt sehen, das unmittelbar Arbeitszeit repräsentiere und damit »zum Rang aller andren Waren«³¹ degradiert wäre.³² Marx demonstriert sehr penibel, weshalb solches »Arbeitsgeld« bzw. »Stundenzettel«³³ unmöglich das Geld ersetzen können, wobei seine zentrale Kritik generell auf die irrige Vorstellung zielt, man könne »durch Änderung im Zirkulationsinstrument« – einen darüber hinausgehenden Begriff vom Geld hat der Proudhonismus nicht – »die bestehenden Produktionsverhältnisse und die ihnen entsprechenden Distributionsverhältnisse«³⁴ revolutionieren. Dass die Proudhonisten überhaupt diese Strategie verfolgen, verweist bereits darauf, dass ihr Verständnis von den Produktionsverhältnissen über das der bürgerlichen Ökonomen gar nicht hinauskommt. Wie diese naturalisieren und affirmieren auch sie grundsätzlich die tauschvermittelte Warenproduktion, deren Grundlage, nämlich die auf Privatproduktion und Anwendung von Lohnarbeit beruhende *Klassengesellschaft*, in den bürgerlichen Geldtheorien aufgrund ihrer Fixierung auf die Austauschverhältnisse gar nicht vorkommt³⁵. Und schon in den *Pariser Manuskripten* hält Marx Proudhon entsprechend vor, dieser wolle die bestehende gesellschaftliche Form der Arbeit gar nicht abschaffen,³⁶ für ihn bleibe – so dann weiter in den *Grundrissen* – »die Lohnarbeit die allgemeine Basis der Produktion«³⁷, weshalb er die Ersetzung des Geldes durch Stundenzettel bei gleichzeitiger Beibehaltung der Warenproduktion schon als »Kern des Socialismus«³⁸ propagiere.

Was die Arbeitsgeldtheoretiker aber gar nicht in den Blick bekommen, ist die Frage, warum das »bürgerliche Austauschsystem [...] *notwendig* ein *besondres* Equivalent für alle Werthe«³⁹ schafft. Damit will Marx nicht einfach auf die funktionale Notwendigkeit eines allgemeinen Zirkulationsmittels hinaus, das den unmittelbaren Barter überwindet⁴⁰, sondern es geht ihm um das von ihm später im *Kapital* so genannte »Geldrathsek«⁴¹, um den Umstand also, dass es

²⁹ Diese These hat z.B. auch Kaveh Boveiri, wengleich mit anderem Schwerpunkt, in seinem Tagungsbeitrag „Zur These vom epistemologischen Bruch zwischen dem *Kapital* und den *Grundrissen*“ vertreten.

³⁰ Insofern sind die *Grundrisse* auch nicht nur ein *philosophisches* Experimentierfeld, als das Urs Lindner sie darstellt; vgl. Lindner 2013, S. 235 ff.

³¹ MEGA² II.1, S. 61 (MEW 42, S. 62).

³² Dieses auch heute noch sich einiger Beliebtheit erfreuende „Heilmittel“ war damals in bürgerlich-reformerischen und sozialistischen Kreisen recht populär. Vgl. auch Marx' Kritik am Urheber solcher Ansätze, John Gray, in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEGA² II.2, S. 155 ff. (MEW 13, S. 66 ff.)).

³³ MEGA² II.1, S. 71 (MEW 42, S. 71).

³⁴ Ebd., S. 57 (S. 58).

³⁵ Vgl. MEGA² IV.8, S. 231 ff.

³⁶ Vgl. MEGA² I.2, S. 245 (MEW 40, S. 521).

³⁷ MEGA² II.1, S. 236 (MEW 42, S. 239).

³⁸ MEGA² II.2, S. 157 (MEW 13, S. 68).

³⁹ MEGA² II.1, S. 61 (MEW 42, S. 62); Herv. M.S.

⁴⁰ So wird das Geld etwa von Smith, Ricardo und Mill verstanden und deshalb als Selbstverständlichkeit akzeptiert; vgl. Heinrich 2006, S. 50.

⁴¹ MEGA² II.6, S. 81 (MEW 23, S. 62).

notwendig dieser dinglichen Vermittlungsform bedarf, weil die Produkte von *Lohnarbeit* als *Waren* den Markt betreten und ihren Wert in eben jener Form ausdrücken und realisieren *müssen*.

Es ist dieser Rahmen – die gegen den Proudhonismus zu schärfende Bestimmung, was Geld ist –, in dem Marx zu einer entscheidenden Differenzierung gelangen soll, die charakteristisch für seine eigene Werttheorie werden und die er später den »Springpunkt« nennen wird, »um den sich das Verständniß der politischen Oekonomie dreht«⁴². Diesen Springpunkt, den Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit, stellt er hier im Rahmen dessen dar, was er in der Wertformanalyse später als erste Eigentümlichkeit der Äquivalentform verhandeln wird: dass nämlich das Geld als »*unmittelbare Materiaturl abstrakter menschlicher Arbeit*«⁴³ fungiert.

Wenn die Arbeitsgeldtheoretiker die unmittelbare Arbeitszeit als Wertmaß begreifen und diese deshalb an die Stelle des Geldes setzen zu können glauben, dann ignorieren sie völlig das Problem, dass es sich dabei immer nur um die subjektive, einer jeweils konkreten Arbeit zugehörige Arbeitszeit handeln kann, die aber – und das ist eine Tautologie – nichts außer sich selbst, also ihre in der von ihr produzierten Ware enthaltenen Menge „misst“. Denn: »Die Arbeitszeit existirt nicht als allgemeiner, von den natürlichen Besonderheiten der Waaren unabhängiger und abgeschiedner (losgelöster) Gegenstand des Austauschs.«⁴⁴ Sie muss sich als Maß, das *dieselbe* Arbeitszeit in allen Waren ausdrückt, also vergegenständlichen

[...] in einer Waare, die nur ihre Quotität oder Quantität ausdrückt, gleichgültig gegen ihre natürlichen Eigenschaften ist und daher in jede andre Waare, die dieselbe Arbeitszeit vergegenständlicht, metamorphosirt, d.h. ausgetauscht werden kann. Als Gegenstand soll sie diesen allgemeinen Charakter besitzen, der ihrer natürlichen Besonderheit widerspricht. Dieser Widerspruch kann nur gelöst werden, indem er selbst vergegenständlicht wird; d.h., indem die Waare doppelt gesetzt wird, einmal in ihrer natürlichen unmittelbaren Form, dann in ihrer vermittelten, als Geld. [...] Das Geld ist die Arbeitszeit als allgemeiner Gegenstand oder die Vergegenständlichung der allgemeinen Arbeitszeit, die Arbeitszeit als *allgemeine Waare*.⁴⁵

Marx' in der direkten Auseinandersetzung mit proudhonistischen Vorstellungen über das Geld gewonnene Erkenntnis ist hier also, dass die Geldform in der kapitalistischen Gesellschaft notwendig ist, die Warenwelt notwendig eine besondere Ware als Geld von sich unterscheidet, weil, wie er es später ausdrücken wird, »die einzelne Arbeit sich als abstrakt allgemeine und in dieser Form als *gesellschaftliche* darstellen muß.«⁴⁶

Wenngleich der Begriff hier noch nicht explizit fällt, hat Marx also in den *Grundrissen* erstmals die *abstrakte Arbeit* von der konkreten differenziert und als Werts substanz erfasst.⁴⁷ Was im *Kapital* schließlich nur noch als Abstraktionsfolge erscheint – aus dem Doppelcharakter der Ware, Gebrauchswert und Träger von Wert zu sein, wird auf den Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit geschlossen –, ergibt sich hier aber in Wirklichkeit erst aus Marx' Konfrontation proudhonistischer, auf Sozialreformen zielender Theorien über den Zusammenhang von Geld, Tauschwert und Arbeitszeit mit seinem eigenen Verständnis vom Wesen

⁴² MEGA² II.5, S. 22 (MEW 23, S. 56).

⁴³ Ebd., S. 30; vgl. auch ebd., S. 632.

⁴⁴ MEGA² II.1, S. 99 (MEW 42, S. 101).

⁴⁵ Ebd., S. 100 (S. 101). In der MEW-Ausgabe steht anstelle von »Quotität« »Qualität«. Welcher Ausdruck der richtige ist, lässt sich ohne Blick ins Original-Manuskript nicht zweifelsfrei entscheiden, doch auch hiermit ließe sich vermutlich keine Klarheit schaffen, da sicherlich Marx' berühmte Sauklaue erst der Grund für diese Unklarheit war. Inhaltlich ergibt »Quotität« an dieser Stelle aber mehr Sinn.

⁴⁶ MEGA² II.3, S. 1324 (MEW 26.3, S. 135).

⁴⁷ Heinrich hingegen verortet diese Entdeckung erst in *Zur Kritik* von 1859 (vgl. Heinrich 1994, Sp. 56), was m.E. nur insofern richtig ist, als hier dann auch Begriff und Inhalt schließlich zusammenkommen.

des Geldes und der Arbeit. An diesem offenbart sich nicht nur explizit der politische Stellenwert dieses Konflikts, sondern auch das philosophische Fundament von Marx' sich hierin ausdrückendem Kommunismusverständnis.

Marx arbeitet sich vor allem deshalb am Proudhonismus ab, weil dieser »die Privatproduction bestehn lassen, *aber* den Austausch der Privatproducte *organisiren*, [...] die *Waare* will, aber das *Geld* nicht«⁴⁸. Der Kommunismus dagegen ist »gemeinschaftliche Production«⁴⁹, »freie[r] Austausch der Individuen die associirt sind auf der Grundlage der gemeinsamen Aneignung und Controlle der Productionsmittel.«⁵⁰ Weil unter der kapitalistischen Produktionsweise aber – und das Gleiche gilt auch für Proudhons sozialistische Warenproduktion – die Arbeit gerade nicht »von vorn herein als Glied der *allgemeinen Production gesetzt*«⁵¹ ist, nicht als unmittelbar gesellschaftliche verausgabt wird, muss sich laut Marx ihr gesellschaftlicher Charakter ausdrücken in einem außer ihr liegenden Ding, das sie durch die Vermittlung der von ihr hergestellten Waren erst nachträglich als Glieder einer solchen Allgemeinheit bestätigt. Aus diesem Grund bezeichnet Marx in den *Grundrissen* das Geld auch als die greifbare »gesellschaftliche Macht«⁵², das »*reale Gemeinwesen*«⁵³, gar als »Gott in der Welt der Waaren«⁵⁴, und es ist alles andere als ein Ausrutscher, dass er hier plötzlich wieder auf eine Wortwahl zurückgreift, die seinem frühen, von *Ludwig Feuerbach* beeinflussten Denken entstammt.

Marx hat zwar entscheidende Aspekte der Philosophie Feuerbachs nicht geteilt oder recht schnell überwunden (etwa dessen Sensualismus), und doch scheint hier ein für seine Frühschriften bedeutsames Motiv wieder durch, nämlich die Projektionsthese aus Feuerbachs Religionskritik, die Marx schon in den *Pariser Manuskripten* auf das Geld anwendet, um festzustellen, dieses sei »das entäußerte *Vermögen der Menschheit*«⁵⁵, und die sich bis ins sogenannte Fetisch-Kapitel im *Kapital* zieht. In den Frühschriften ist dieses Argument aber immer verknüpft mit dem umstrittenen Begriff des *Gattungswesens*. Dieser dient Marx dort nicht nur als Schlüssel, mit dem er überhaupt erst die kapitalistische Arbeitsteilung, die etwa Adam Smith ahistorisch als Resultat des Aufeinandertreffens von immer schon als Privateigentümer mit einem natürlichen Hang zum Tausch imaginierten Einzelnen erscheint, als *entfremdeten* Ausdruck, »als das *entfremdete, entäußerte* Setzen der menschlichen Tätigkeit als einer *realen Gattungstätigkeit* oder als *Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen*«⁵⁶ dechiffriert.⁵⁷

Entscheidend ist auch und zuvörderst, dass sich das Feuerbachsche Konzept des Gattungswesens in Marx' Vorstellung vom Kommunismus als jener bewussten gemeinschaftlichen Gestaltung des Lebens und der Produktion niederschlägt, die das Gegenteil der kapitalistischen

⁴⁸ MEGA² III.9, S. 295 (MEW 29, S. 573).

⁴⁹ MEGA II.1, S. 103 (MEW 42, S. 104).

⁵⁰ Ebd., S. 92 (S. 92).

⁵¹ Ebd., S. 102 (S. 103).

⁵² Ebd., S. 90 (S. 90).

⁵³ Ebd., S. 150 (S. 150).

⁵⁴ Ebd., S. 146 (S. 148).

⁵⁵ MEGA² I.2, S. 320 (MEW 40, S. 565). Vgl. auch die deutlich von Moses Hess' Aufsatz „Über das Geldwesen“ beeinflusste Formulierung aus „Zur Judenfrage“: »Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.« (Ebd., S. 166 (MEW 1, S. 375)).

⁵⁶ Ebd., S. 309 (MEW 40, S. 557).

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 309 ff. (S. 557 ff.). Die klassische Nationalökonomie steht demgegenüber vor der methodologischen Schranke, dass der gesellschaftliche (und geschichtliche) Charakter der Arbeit sich nicht aus dem Begriff der Arbeitsteilung, wie sie ihn fasst, immanent ableiten lässt. Es ist im Gegenteil für den Smithschen ebenso wie für den gegenwärtigen *methodologischen Individualismus* kennzeichnend, dass ihm Gesellschaft erst das Resultat des Tauschs, nicht schon die Voraussetzung der Arbeitsteilung ist.

Produktionsweise wäre, von welcher er entsprechend auch in den *Grundrissen* festhält, dass sie genau aus dem Grunde das Geld nötig hat, weil sie »nicht *unmittelbar* gesellschaftlich ist, nicht the offspring of association«⁵⁸, und der Ausgangspunkt der Gesellschaft bisher »nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist«⁵⁹. Beide hier in Kontrast zur bürgerlichen Gesellschaft gesetzten Bestimmungen des Kommunismus sind erst ausgehend von Marx' Anknüpfung an Feuerbachs Bestimmung des menschlichen Gattungswesens nicht als Widerspruch, sondern als unmittelbar gleichbedeutend zu begreifen. Deshalb fasst Marx den Kommunismus, geschichtsphilosophisch verstanden als »3^{te} Stufe« der historischen Abfolge der Gesellschaftsformationen, als »[f]reie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens«⁶⁰.

Indes soll hier mitnichten behauptet werden, der Kommunismus als schließliche Verwirklichung unmittelbar gesellschaftlicher Produktion (als zentralem Aspekt des menschlichen Gattungswesens) wäre der *Maßstab der Kritik* der politischen Ökonomie, mit der Marx die bisherigen Produktionsverhältnisse einer *normativen* Kritik unterwürfe⁶¹. Marx behauptet ja keineswegs, die kapitalistische Produktionsweise wäre deshalb *verkehrt*, weil es in ihr keinen gesellschaftlichen (im Sinne von kommunistischen) Zusammenhang gäbe, sondern er stellt dar, dass der gesellschaftliche Zusammenhang sich hier erst durch den geldvermittelten Austausch von *unmittelbar* ungesellschaftlich produzierten Waren herstellt, der gesellschaftliche Charakter der Arbeit sich also erst in einem Ding, dem Geld, ausdrückt. Das ist der Kern der Kategorie der *abstrakten Arbeit*, die den »spezifisch gesellschaftlichen Charakter [der] Privatarbeiten«⁶² ausdrückt.

Dennoch stellt sich der ökonomische Gegenstand Marx ja nicht wie von selbst, als unmittelbar gegebene empirisch feststellbare Tatsache dar, sondern kommt dem philosophisch fundierten Konzept der – im Kommunismus ihre Verwirklichung findenden – menschlichen Arbeit in Marx' Forschungsarbeit eine *erkenntnis-* bzw. *wissenskonstitutive* Funktion zu, und zwar nicht nur in den Frühschriften, sondern gerade auch bei der aus der Konfrontation mit dem Proudhonismus gewonnenen Präzisierung der eigenen Arbeitswerttheorie.⁶³ So ist die – im wissenschaftlich geführten Handgemenge stärker Gestalt annehmende – Einsicht Marxens, dass im *Geldausdruck* ihres Produkts die unter kapitalistischen Bedingungen verausgabte konkrete Arbeit ihr *gesellschaftliches* Wesen bestätigt, weil sie hier unmittelbar ungesellschaftlich verausgabt wird (während sie erst im Kommunismus *unmittelbar gesellschaftlich* wäre⁶⁴), eine zentrale Ermöglichungsbedingung für die Erkenntnis, dass nicht einfach die zur Herstellung einer Ware aufgewandte Arbeitszeit deren Wert bestimmt, sondern dass die Privatarbeit aufgrund ihres

⁵⁸ MEGA² II.1, S. 91 (MEW 42, S. 92).

⁵⁹ Ebd., S. 126 (S. 127).

⁶⁰ Ebd., S. 91 (S. 91). Vgl. ausführlicher zur hier nur angerissenen Bedeutung der Feuerbachschen Gattungsphilosophie für Marx' Kommunismusverständnis und Ökonomiekritik meinen o.g. Aufsatz (Spekker 2016, insb. S. 206–211) sowie grundlegend Bak 2006.

⁶¹ So etwa Zimmermann 1986, S. 239 und Lange 1978, S. 25.

⁶² MEGA² II.6, S. 104 (MEW 23, S. 87).

⁶³ Auch Wolfgang Fritz Haug fragt nach der »Schlüsselfunktion der sozialistischen Perspektive«, durch die »sich für Marx der Stoff [der politischen Ökonomie; M.S.] durch die Beziehung auf den Sozialismus perspektivisch anordnet und aufschließt« (Haug 1972, S. 565 f.), kann deren *erkenntnis-* bzw. *wissenskonstitutive* Funktion letztlich aber nur behaupten, da er den Nachweis im Wesentlichen über Zitate aus den drei *Kapital*-Bänden führt, die den Sozialismus bzw.

Kommunismus als unmittelbar gesellschaftliche Produktionsweise charakterisieren. Haug geht also von der bereits *fertigen Darstellung* aus. Was hier Voraussetzung und was Ergebnis ist, lässt sich so aber gar nicht überzeugend bestimmen.

⁶⁴ Vgl. MEGA² II.5, S. 41 u. 45 f.

atomistischen Charakters sich im Geldausdruck ihrer Ware (also ihrem greifbaren Tauschwert) notwendig von sich selbst als bloß besonderer Arbeit unterscheidet, dass es ohne Geld also auch keine Wertproduktion gibt, sondern das Geld durch sein Gleichgelten mit der konkreten Warenwelt erst die abstrakte wertschaffende Arbeit als gesellschaftliche Substanz der Warenwelt materialisiert und misst, ihre Existenzbedingung ist.⁶⁵

So lässt sich schließlich an dieser Episode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie aber auch ersehen, wie Marx' politische Zielsetzungen keineswegs erst das *Ergebnis* einer ordentlich durchgeführten Wissenschaft sind. Im Gegenteil gehen sie, hier in Form eines ganz bestimmten Verständnisses von einer kommunistischen Gesellschaft, wesentlichen Resultaten der Marxschen ökonomiekritischen Forschung *voraus*, ist die Notwendigkeit ihrer Durchsetzung sogar ein zentrales *Begründungsziel* der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den proudhonistischen Geldtheorien, unter dem sich Marx der ökonomische Gegenstand erst erschließt.⁶⁶

Auf die polemische Dimension der Kritik der politischen Ökonomie verweist auch Marx selbst explizit: So betont er gegenüber Joseph Weidemeyer, er habe mit dem auf den *Grundrisse*-Manuskripten aufbauenden *Ersten Heft von Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) den »Proudhonsche[n], jezt in Frankreich fashionable Socialismus [...] in der Grundlage caput gemacht. Der Communismus muß sich vor allem dieses »falschen Bruders« entledigen. [...] Ich hoffe, unsrer Parthei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen.«⁶⁷ Und Engels trägt er auf, in einer möglichen Rezension zu betonen, dass nun der »Proudhonismus in der Wurzel vernichtet«⁶⁸ sei.

4 Fazit

Es sind die Niederungen des oft als exoterisch abgewiesenen Gehalts in Marx' Denken, seine auf bewegungspolitisch relevante Fragen ausgerichteten Kämpfe auf wissenschaftlichem Terrain, in die sich zu begeben hilfreich sein kann, um zu erkennen, dass sich Marx' wissenschaftliche Kritik der politischen Ökonomie nur schwerlich unter dem ideologischen Anspruch bürgerlicher, wertfreier Wissenschaftlichkeit subsumieren lässt. Die allzu saubere methodologische Trennung von Wissenschaft und politischer Praxis muss sich als Schein erweisen, wo Marx' politischem Begründungsziel, das auch ganz bestimmte philosophische Annahmen zur Voraussetzung hat, bereits eine konstitutive Rolle für die Erkenntnis und Kritik des politökonomischen Gegenstands zukommt.

⁶⁵ Und erst ausgehend von diesem Verständnis des Arbeitswert-Geld-Zusammenhangs kann Marx dann den notwendigen begrifflichen Übergang des Geldes zum Kapital entfalten – und nicht etwa ausgehend von einer bereits gesetzten allgemeinen bzw. Durchschnittsprofitrate, wie Ricardo das versucht hat; vgl. MEGA² II.3, S. 826 (MEW 26.2, S. 171).

⁶⁶ Wenngleich es auch hier bis zur Reife der Darstellung im *Kapital* noch weiterer Schritte bedurfte.

⁶⁷ MEGA² III.9, S. 295 (MEW 29, S. 573).

⁶⁸ Ebd., S. 521 (S. 463). Dieser Aufforderung kam Engels allerdings nicht nach – zumindest nicht in den ersten beiden seiner angekündigten drei aufeinanderfolgenden Artikel für die in London erscheinende Zeitung *Das Volk*. Der dritte Artikel wurde nicht mehr publiziert, da die Zeitung ihr Erscheinen eingestellt hatte, ein mögliches Manuskript ist nicht gefunden worden. (vgl. MEW 29, S. 712 f. [Anmerkung der Redaktion]) Engels' Rezension erlangte in der späteren Marx-Rezeption jedoch zweifelhafte Berühmtheit, v.a. durch hier aufgestellte Behauptung, die von Marx angewandte »logische Behandlungsweise« sei »in der That nichts andres als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten.« (MEGA² II.2, S. 253 [MEW 29, S. 475])

Das heißt aber keineswegs, dass Marx somit sein eigenes Verdikt unterliefe, demzufolge ein Mensch, »der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrthümlich sie immer sein mag), sondern *von aussen*, ihr *fremden*, *äusserlichen Interessen* entlehnten Standpunkt zu *accommodiren* sucht, [...] »gemein«⁶⁹ sei. Denn zum einen akkomodiert Marx sein Wissen nicht jenen Annahmen, sondern durch diese generiert er es überhaupt erst. Entscheidender ist aber, ob diese Annahmen – der gesellschaftliche Charakter der Arbeit als menschliche Gattungstätigkeit, der erst im gegen die bürgerliche Gesellschaft wie auch den Proudhonismus in Anschlag gebrachten Kommunismus als »Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen«⁷⁰ in sein Recht gesetzt wäre – bei Marx den Charakter bloßer Voraussetzungen beibehalten. Zumindest Marx' eigenem Anspruch nach ist das nicht der Fall. Im Gegensatz zur bürgerlichen Wissenschaft, die wesentlich auf unhinterfragten, ideologischen, bornierten Setzungen aufbaut, erzwingt sein dialektisches Totalitätsverständnis, dass er nicht nur über die scheinbar voraussetzungslosen Setzungen der Nationalökonomien aufklärt, indem er im Laufe der Darstellung der Kategorien der bürgerlichen Ökonomie ihre geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen begrifflich einholt, sondern genauso mit seinen eigenen Voraussetzungen, seinem Standpunkt verfährt. Das bedeutet, dass die Geltung seiner Annahmen innerhalb der wissenschaftlichen Darstellung, die sie ermöglicht haben, auszuweisen sein muss. Und begrift man die Kritik der politischen Ökonomie – in ihrer Eigenschaft als systematische Darstellung der ökonomischen Kategorien – als Erfassung der gesellschaftlichen Totalität durch begriffliches Einholen ihrer Voraussetzungen, dann hätte der Beweis, dass in kapitalistischen Produktionsverhältnissen sich im Geld die abstrakte Arbeit als Werts substanz materialisiert, auch den zunächst vorausgesetzten gesellschaftlichen Charakter der Arbeit als menschlicher Gattungstätigkeit, der kommunistisch zu befreien wäre, als den Verhältnissen tatsächlich inhärent erwiesen.

Damit kommt der dialektischen Darstellung in der Kritik der politischen Ökonomie aber ein über die Offenlegung der Mechanismen der kapitalistischen Produktionsweise und die Entmystifizierung der ihr entspringenden Illusionen hinausgehender Zweck zu: Sie soll auch den *wissenschaftlichen Beweis* liefern, dass der Kommunismus als Verein freier Menschen, die sich ihre gemeinschaftliche, gesellschaftliche Produktivität als gesellschaftliches Vermögen untergeordnet haben würden, nicht bloß Utopie, sondern als *bestimmte Negation* der kapitalistischen, klassenförmigen Vergesellschaftungsform real möglich ist.⁷¹

Soweit der Plan. In Wirklichkeit hat Marx die systematische Darstellung der gesellschaftlichen Kategorien als Totalität nicht zum Abschluss gebracht, sondern bekanntlich nur den ersten Band des *Kapital* veröffentlichen können. Ist der seinem eigenen Verständnis nach wissenschaftliche

⁶⁹ MEGA² II.3, S. 771 (MEW 26.2, S. 112). Heinrich bringt dieses Zitat explizit gegen Positionen in Anschlag, die in Marx' wissenschaftlicher Kritik eine bereits vorausgesetzte sozialistische Perspektive ausmachen; vgl. Heinrich 2006, S. 383 f.

⁷⁰ MEGA² I.2, S. 263 (MEW 40, S. 536).

⁷¹ Das mag dann auch erklären, warum andere Formen gesellschaftlicher Konflikte, Widersprüche und Pathologien (sei es das Geschlechterverhältnis, der im 19. Jahrhundert immer populärer werdende Rassismus oder der antisemitische Wahn, der nicht zuletzt auch Proudhon angetrieben hat), für Marx keine große Rolle gespielt haben. Auch sie sind Teil der gesellschaftlichen Totalität, aber sie fallen nicht in Marx' kategoriale Darstellung – auch nicht in geplante und nicht mehr realisierte Folgepublikationen. Marx stellt nicht die auf all ihre Begriffe gebrachte gesellschaftliche Totalität in ihrem dialektischen Zusammenhang dar, sondern die für das Verständnis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und unter dem Fokus seiner politischen Annahmen zentralen Kategorien als begriffliche Totalität. Insofern beruft sich aber auch die in weiten Teilen des späteren Marxismus beliebte Strategie, all das, was sich unter dieser Darstellung nicht wiederfindet, als Nebenwiderspruch abzuspalten, nicht völlig zu Unrecht auf Marx.

und d.h. kategoriale *Beweis* der objektiven Geltung seiner Theorie also überhaupt zu Ende geführt bzw. führbar? Lassen sich die in diesem Artikel herausgearbeiteten Voraussetzungen, die Marx' Erkenntnisprozess begleitet haben, überhaupt abschließend einholen? Das muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Hier mag aber einer der Gründe dafür liegen, warum Marx mit dem Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* im 24. Kapitel eine geschichtsphilosophische Absicherung ins *Kapital* eingebaut hat.

Literatur

Schriften von Marx und Engels

- MEGA² I.2 Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1982.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Erste Wiedergabe)*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1982.
- MEGA² I.20 Marx, Karl, *Über P.-J. Proudhon*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 20, Dietz Verlag, Berlin 1992.
- MEGA² II.1 Marx, Karl, *Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- Marx, Karl (MEGA² II.1): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- MEGA² II.2 Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1980.
- MEGA² II.3 Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863)*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin 1979.
- MEGA² II.4 Marx, Karl, *Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863–1865). Erstes Buch*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin 1988.
- MEGA² II.5 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [Erstauflage]*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Dietz Verlag, Berlin 1983.
- MEGA² II.6 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [zweite Auflage]*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 6, Dietz Verlag, Berlin 1987.
- MEGA² III.2 Marx, Karl / Engels, Friedrich / Gigot, Philippe Charles, *Brief an Pierre-Joseph Proudhon vom 5. Mai 1846*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1979.
- Marx, Karl, *Brief an P. W. Annenkow vom 28. Dezember 1846*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1979.

- MEGA² III.9 Marx, Karl, *Brief an Joseph Weidemeyer vom 1. Februar 1859*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin 2003.
- MEGA² III.9 Marx, Karl, *Brief an Engels vom 22. Juli 1859*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin 2003.
- MEGA² IV.8 Marx, Karl, *Londoner Hefte 1850–1853. Heft VII*. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. IV, Bd. 8, Dietz Verlag, Berlin 1986.
- MEW 2 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin 1962.
- MEW 4 Marx, Karl, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin 1977.
- MEW 31 Marx, Karl, *Brief an Johann Philipp Becker vom 17. April 1867*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 31, Dietz Verlag, Berlin 1965.

Andere Quellen

- Bak, Zanghyon (2006): *Das Menschen- und Weltbild bei Feuerbach und Marx*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.
- Brentel, Helmut (1989): *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Springer Fachmedien Verlag, Wiesbaden.
- Haug, Wolfgang Fritz (1972): „Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Das Argument* 74. Fragen der marxistischen Theorie (IV).
- Heinrich, Michael (1994): „Abstrakte Arbeit“, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Argument Verlag, Hamburg.
- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition [überarbeitete und erweiterte Neuauflage]*, Westphälisches Dampfboot, Münster [EA 1991].
- Lange, Ernst Michael (1978): „Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 13.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Schmetterling-Verlag, Stuttgart.
- Proudhon, Pierre-Joseph (2003): *System der ökonomischen Widersprüche oder: Philosophie des Elends*, Karin Kramer Verlag, Berlin.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1970): *Von der Anarchie zur Pornokratie*, Arche Verlag, Zürich.
- Spekker, Matthias (2016): „Überlegungen zur konstitutiven Rolle des politischen Handgemenges für Marx' Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Marx-Engels-Jahrbuch* 2015/16.

Thomas, Paul (1980): *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge & Kegan Paul, London / Boston / Henley.

Zimmermann, Rolf (1986): „Das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fundierung“, in: Angehrn, Emil / Lohmann, Georg (Hrsg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Hain Verlag bei Athenäum, Königstein/Ts.

Kaveh Boveiri

Zur These eines epistemologischen Bruchs zwischen dem *Kapital* und den *Grundrissen*¹

Einführung

Die Idee eines epistemologischen Bruchs in Marx' Werken beschränkt sich nicht auf die These Althusser's, ein solcher Bruch sei zwischen dem jungen Marx und dem Marx des *Kapital* festzustellen. Jacques Bidet und Alex Callinicos sind der Meinung, dass der wirkliche Bruch zwischen den *Grundrissen* und dem *Kapital* liegt.² Mein Artikel zeigt einerseits die Schwierigkeiten auf, auf die die letztgenannte Theorie eines Bruchs stößt. Andererseits vertritt er die These, dass das Verhältnis zwischen den *Grundrissen* und dem *Kapital* vielmehr als das Verhältnis zwischen Forschungs- und Darstellungsweise zu verstehen wäre. Nach dieser These erfüllen die *Grundrisse* die dreifache Aufgabe, die laut Marx die Forschung kennzeichnet, nämlich die Aneignung des Stoffes im Detail, die Analyse der verschiedenen Entwicklungsformen des Stoffes und die Aufspürung von deren innerem Band, und deshalb ermöglichen sie, die *Grundrisse*, die Darstellungsweise im *Kapital*. Zu diesem Zweck gliedert sich mein Text in drei Teile: Im ersten Teil beschreibe ich die Quelle dieser Idee der Dichotomie in Marx' Werken; im zweiten Teil zitiere und kritisiere ich in jedem einzelnen Fall die Zitate, mit denen Bidet und Callinicos für diese Idee des Bruchs oder der Dichotomie argumentieren; letztlich schlage ich meine Lektüre vor.

1 Die Quelle: Die Idee der Dichotomie in Marx' Werken

Vielleicht kann man sagen, dass die Idee einer solchen Dichotomie hauptsächlich aus der scheinbaren Inkohärenz entspringt zwischen dem, was Marx in zwei Texten schreibt. In seiner Einführung aus dem Jahr 1857, die er später am Anfang der *Grundrisse* veröffentlichte, schreibt Marx:

Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist....die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.³

¹ Ich möchte mich bei Michael Zibell bedanken, der diesen Text gegengelesen und mir sehr hilfreiche Vorschläge gemacht hat. Eine ausführlichere Version dieses Textes wird in meiner Doktorarbeit erscheinen.

² Siehe Bidet 1985, 2000, 2005 und Callinicos 1978, 2014.

³ Marx 1953, S. 21-22.

Was hier akzentuiert ist, ist die sogenannte logische Bewegung, die – mindestens relativ – unabhängig von den Phänomenen ist. Im Nachwort zum *Kapital* vertritt Marx eine Auffassung, die mit der Geschichte und der Abfolge der Phänomene verflochten ist. Anders gesagt, beobachten wir hier etwas, das ähnlich aussieht wie das, was sich besonders in Hegels *Wissenschaft der Logik* findet.

Jedoch ist dieses Szenario problematisch im Vergleich zu dem, was Marx später schreibt. Im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* vom 24. Januar 1873 zitiert Marx, um die Idee zu unterstützen, dass die Methode des *Kapital* dialektisch ist, jedoch wenig verstanden wurde, aus einem Artikel in dem „Europäischen Bote“ in Petersburg. In diesem Artikel finden wir Sätze, die für unsere Diskussion besonders wichtig sind:

Für Marx ist nur eins wichtig: das Gesetz der Phänomene zu finden, mit deren Untersuchung er sich beschäftigt. Und ihm ist nicht nur das Gesetz wichtig, das sie beherrscht, soweit sie eine fertige Form haben und in einem Zusammenhang stehn, wie er in einer gegebenen Zeitperiode beobachtet wird. Für ihn ist noch vor allem wichtig das Gesetz ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung, d.h. der Übergang aus einer Form in die andre, aus einer Ordnung des Zusammenhangs in eine andre. Sobald er einmal dies Gesetz entdeckt hat, untersucht er im Detail die Folgen, worin es sich im gesellschaftlichen Leben kundgibt... Demzufolge bemüht sich Marx nur um eins: durch genaue wissenschaftliche Untersuchung die Notwendigkeit bestimmter Ordnungen der gesellschaftlichen Verhältnisse nachzuweisen und soviel als möglich untadelhaft die Tatsachen zu konstatieren, die ihm zu Ausgangs- und Stützpunkten dienen. Hierzu ist vollständig hinreichend, wenn er mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer andren Ordnung nachweist, worin die erste unvermeidlich übergehn muß, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewußt oder nicht bewußt sind. Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen.⁴

Nach diesem Zitat schreibt Marx, dass der Autor seine wirkliche Methode, die nichts anderes als die dialektische Methode ist, „treffend“ und „wohlwollend“ geschildert hat.⁵

Wie wir sehen, ist hier die Konsequenz der Phänomene betont und aus dieser Konsequenz finden wir die Gesetze dieser Konsequenz. Die Phänomene, die die Gegenstände der Kritik der politischen Ökonomie sind – die Ware, die Produktion, das Geld usw. – sind aber zeitlich und historisch. Man kann dann sagen, dass hier der zeitlich-historische Aspekt die Priorität als Gegenstand des Studiums hat. Die logische Sequenz kommt nach der Sequenz der Phänomene und ist mit Sequenz dieser Phänomene sozusagen in Harmonie.

2 Die Idee des Bruches in der Sicht von Bidet und Callinicos

Jetzt präsentieren wir zwei Hauptautoren unserer Diskussion, die eine Dichotomie zwischen den *Grundrissen* und dem *Kapital* finden, nämlich Jacques Bidet und Alex Callinicos. Ihre Leseweise der Texte stimmt nicht in jeder Hinsicht überein⁶, aber ich beschränke mich in diesem Artikel darauf, wo ihre Standpunkte für unsere Diskussion übereinstimmend sind.

Wir beginnen mit einem Zitat von Jacques Bidet in der letzten Version seines Gedankens:

⁴ MEW 23, S. 25-26.

⁵ Ebd. S. 26.

⁶ Callinicos 2014, S. 72.

Wenn man den ‚epistemologischen Bruch‘ betrachtet, so war der zwischen Marx in seiner Reife und dem jungen Marx nicht so groß wie der, der die *Grundrisse* und das *Kapital* voneinander trennt. In seinem ersten Entwurf, den *Grundrissen*, arbeitet Marx systematisch mit der Hegelschen Logik. In seinem veröffentlichten Werk, dem *Kapital*, überwindet er fortschreitend deren formale Unterstützung, indem er die theoretische Darstellung auf ihre eigene Logik gründet, basierend auf einem neuen Begriffssystem, für die sich gewisse dialektische Mittel als unangemessen erwiesen. Die „dialektische Überlegenheit“ der *Grundrisse* im Vergleich zum *Kapital* verleiht dem *Kapital* jedoch keine theoretische Überlegenheit. Sie rechtfertigt nicht, für die Interpretation der zweiten Ausarbeitung, also des *Kapital*, zur „Logik“ des ersten Exposé, also der *Grundrisse*, zurückzukehren. Es ist besser, seiner Faszination zu widerstehen, und das ganze Maß des theoretischen Fortschritts, das sich beim Vergleich der einen Version mit der anderen zeigt, von der vollständigen ersten Version bis zur vollständigen letzten Version, der französischen des *Kapital* aufzunehmen. Fortschritte, die nicht das Einzelne verbessern, sondern das Prinzip.⁷

Abgesehen von dem Punkt der Dualität zwischen „theoretisch“ und „dialektisch“ finden wir in diesem Absatz von Bidet nicht erklärt, was er mit dialektischer Superiorität meint. Er spricht dem *Kapital* theoretische Superiorität zu, sagt jedoch nicht, was die *Grundrisse* dem *Kapital* geben. Wir glauben, was sich in den *Grundrissen* findet, ist keine überlegene Dialektik. Was wir beobachten, ist vielmehr der Gebrauch der dialektischen Terminologie, aber das ist etwas anderes als überlegene Dialektik.

In einem gleichen Absatz sagt Bidet: »Marx trennt sich im *Kapital* unter einem entschieden theoretischem Zwang von der dialektischen Darstellung, die die seine in den *Grundrissen* war [...]«⁸.

Wir meinen dazu, dass das, was im *Kapital* fehlt, nicht die dialektische Darstellung ist, sondern die dialektische Forschung, die es in den *Grundrissen* gibt. Das ist die Grundlegung unserer These, die wir im folgenden Artikel entwickeln.

Alex Callinicos andererseits schreibt: »Marx folgt im *Kapital* der Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten.«⁹ Allerdings bestätigt Marx diese Methode auch als die richtige Methode der Politischen Ökonomie in den *Grundrissen*.¹⁰ Wenn wir demgegenüber akzeptieren, dass das in der *Grundrissen* nicht der Fall ist, dann stellt sich die Frage, welche Funktion die *Grundrisse* haben, um dieses Aufsteigen im *Kapital* zu ermöglichen. Weiter schreibt er: »In der Zeit, in der Marx die Manuskripte schreibt, die als *Kapital* auf uns gekommen sind, hat er die Idee abgelehnt, die beiden, Hegel und dem klassischen Begriff der Wissenschaft, gemeinsam ist, nämlich dass der Inhalt der Wissenschaft in ihrem Ausgangspunkt implizit enthalten ist.«¹¹

⁷ »[L]a « rupture épistémologique » à considérer n'était pas tant celle qui distingue le Marx de la maturité du jeune Marx, que celle qui sépare les *Grundrisse* du *Capital*. Dans sa première esquisse, Marx travaille systématiquement à l'aide de la logique hégélienne. Dans son œuvre publiée, il s'affranchit progressivement de son support formel, l'exposé théorique imposant sa logique propre, fondée sur une nouvelle conceptualité, à laquelle certains instruments dialectiques s'avèrent inadéquats. La « supériorité dialectique » des *Grundrisse* sur *Le Capital* ne lui confère donc aucune supériorité théorique. Elle n'autorise pas à recourir à la « logique » du premier exposé pour l'interprétation du second. Il convient plutôt de résister à sa fascination, et de prendre toute la mesure des progrès théoriques qui se manifestent d'une version à l'autre, de la toute première esquisse jusqu'à la toute dernière version, française, du *Capital*. Progrès qui ne relèvent pas du détail, mais du principe.« (Bidet 2005, S. 1).

⁸ »Marx, dans *Le Capital*, sous une contrainte théorique décisive, se détache de la présentation dialectique qui était la sienne dans les *Grundrisse*, sans être cependant en mesure d'en tirer toutes les conclusions qui s'imposent.« (Bidet 2005, S. 2).

⁹ Callinicos 2014, S. 72.

¹⁰ Marx 1953, Einleitung.

¹¹ »By the time that Marx writes the manuscripts that have come down to us as *Capital*, he has rejected the idea, common to both Hegel and the classical conception of science, that the content of science is implicit in the starting point.« (Callinicos 2014, S. 133).

Das ist richtig für die Forschungsweise, aber nicht für Darstellungsweise, wie wir im Folgenden sehen werden. Weil Callinicos diesen Unterschied nicht berücksichtigt, stellt er Fragen wie die folgende: »Wenn die Bewegung vom Konkreten zum Abstrakten etwas ist, das sich im Denken entfaltet, wie gelangt Marx' theoretischer Diskurs zum sachlichen Inhalt?«¹² Zu dieser Frage möchte ich zunächst feststellen, dass Marx jedenfalls den sachlichen Inhalt braucht, um sich vom Hegelschen Idealismus zu distanzieren. Davon abgesehen aber gibt es hier eine Konfusion zwischen zwei Arten des Konkreten: dem reellen Konkreten einerseits und Gedankenkonkreten andererseits.

In seiner Kritik von Althusser's Dichotomie schreibt Callinicos: »Die Schwierigkeit, die Althusser's Standpunkt hat, ist die Anwesenheit von Hegelscher Terminologie in dem Werk, das Althusser für den Gipfel von Marx' wissenschaftlicher Arbeit hält, nämlich dem *Kapital* selbst.«¹³

Ich glaube, dass dies nicht der Fall ist, und folglich, dass diese Kritik unberechtigt ist. Erstens hat Althusser völlig Recht¹⁴, wenn er sagt, dass der Gebrauch der Hegelschen Terminologie im *Kapital* quantitativ nicht so bemerkenswert ist wie in den *Grundrissen*. Diese sind voll von Hegelschen Begriffen, jenes nicht so. Jedoch ist das Problem allgemein bekannt: Was in den *Grundrissen* fehlt, ist die dialektische Darstellung, weil sich die kategoriale Bewegung nicht in ihnen findet. Im *Kapital* ist umgekehrt die kategoriale Bewegung zu finden – zugleich ähnlich wie die Hegelsche und unterschieden von dieser –, nicht aber einen so sichtbaren Rückgriff auf die Hegelsche Terminologie wie in den *Grundrissen*.

Callinicos kritisiert die Idee, die unter anderen von Mandel vorgeschlagen wurde¹⁵, einen Unterschied zwischen Forschungsweise und Darstellungsweise zu sehen, worin die *Grundrisse* die Bewegung vom Konkreten zum Abstrakten vollziehen und das *Kapital* jene vom Abstrakten zu Konkreten. Abgesehen davon, dass dies nicht wirklich dem entspricht, was Mandel sagt, weil er vielmehr den Gedanken vertritt, dass wir diese zwei Bewegungen in ihrer Einheit sehen müssen¹⁶, ist unsere Lektüre teilweise einverstanden mit der Kritik von Callinicos, weil wir glauben, dass diese zwei Momente des Abstrakten und Konkreten gleichzeitig unterschiedlich sind und aber auch zusammenhängend. Damit unterstützen wir ein dialektisches Prinzip, das Hegel vorschlägt, dass es Kennzeichen aller Dialektik ist, gegen jeden Standpunkt zu argumentieren, der sich auf ein nur einseitiges Verständnis gründet.

Nach dieser Kritik schlägt Callinicos seinen korrigierenden Standpunkt vor, wobei er einem Zitat von Ilyenkov folgt.

Also ist die ‚Darstellungsweise‘ des Materials im ‚Kapital‘ nichts anderes als die ‚korrigierte‘ Methode der Erforschung des Materials, u.zw. nicht willkürlich korrigierte, sondern strikt im Einklang mit den Forderungen von Gesetzen, die der Prozess der Erforschung selber diktiert.¹⁷

Ihr Hauptgedanke, sowohl Callinicos als auch Bidets und ihnen folgend Ilyenkovs, ist etwas, was man einen Korrektionsstandpunkt oder ein Korrektionsverhältnis zwischen Darstellungsweise und Untersuchungsweise nennen kann. Im Folgenden skizziere ich in diesem

¹² »If the movement from abstract to concrete is something that unfolds within thought, how does Marx's theoretical discourse acquire factual content?« (Callinicos 2014, S. 132).

¹³ »The difficulty that [Althusser's] approach has is *the presence of the Hegelian terminology* in the work that Althusser identifies as the pinnacle of Marx's scientific achievement, namely *Capital* itself.« (Callinicos 2014, S. 71).

¹⁴ Althusser 2005, S. 205.

¹⁵ Mandel 1975, S. 73.

¹⁶ Vgl. Mandel 1975, S. 14 ff.

¹⁷ Ilyenkov 1979, S. 142.

Artikel kritisch diesen Standpunkt und schlage eine Lektüre vor, die uns hilft, ein klassisches Problem der marxistischen Epistemologie, vorgestellt auch von den Autoren von *Das Kapital neu lesen*¹⁸, zu beantworten.

3 Unser Vorschlag

Unsere Hauptkritik an dieser Idee der Dichotomie beruht darauf, dass in ihr der formelle Unterschied zwischen Darstellungs- und Forschungsweise, wie Marx ihn exponiert hat, übersehen wird. Dieser Unterschied ist einerseits ein Versuch, eine schwere und wichtige Frage in der Geschichte der Philosophie zu beantworten, andererseits kann er uns helfen, eine Lösung vorzuschlagen für ein Problem, das die Autoren von *Das Kapital neu lesen* hervorgehoben haben. Im Folgenden versucht dieser Artikel, Ideen dazu zu entwickeln und diese Lösung zu erklären. Jedoch haben wir bis hierher nur über Marx' unserer Meinung nach wichtigen Einfall gesprochen. Hören wir ihn selbst an:

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.¹⁹

Die dreifache Funktion der Darstellung ist noch deutlicher von Karel Kosík formuliert:

i. Umfassende Aneignung des Stoffes, Bewältigung des Materials bis in alle historisch zugänglichen Details; ii. Analyse der einzelnen Entwicklungsformen dieses Materials; iii. Erforschung der inneren Zusammenhänge, d.h. Bestimmung der Einheit dieser verschiedenen Entwicklungsformen.²⁰

Die Darstellung wird möglich mit der Verwirklichung dieser dreifachen Funktion der Forschung. Durch diesen dreifachen Aspekt unterscheidet sich unsere Lektüre von der Kosíks, wenn er von der „drei Stufen“ spricht und daher eine Dreiteilung vorschlägt, während unsere Lektüre sich explizit mehr in Übereinstimmung mit dem befindet, was Marx und Engels zum Beispiel in der *Deutschen Ideologie* sagen.²¹ Es gibt dann keine drei Stufen oder drei Ebenen, sondern drei Momente derselben monolithischen Forschungsweise! Ein anderer Punkt, der unsere Lektüre von Kosíks Lektüre unterscheidet, ist, dass er nicht betont, dass eine solche Funktion in den *Grundrissen* realisiert wird²².

¹⁸ Vgl. Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stütze, Ingo / Wolf, Frieder O. (Hrsg.) 2006, S. 29.

¹⁹ MEW 23, S. 27

²⁰ Kosík 1986, S. 32. (Unsere Unterstreichung)

²¹ MEW 3, S. 29. »Übrigens sind diese drei Seiten der sozialen Tätigkeit *nicht als drei verschiedene Stufen zu fassen*, sondern eben nur als drei Seiten, oder um für die Deutschen klar zu schreiben, drei „Momente“, die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen«. Man kann weitergehen und sagen, dass eine solche Attitude, die verschiedenen Etappen monolithisch zu sehen, immer dann eingenommen wird, wenn man jedes gesellschaftliche Problem problematisieren würde. Vgl. Lemieux 2010, S. 30ff. Das ist wahrscheinlich nicht der Fall in Gramscis Diskussion, wo er von „levels“ spricht als Momenten, in: Gramsci 1971, S. 137. Dieter Wolf bemerkt diesen Unterschied auch nicht in seiner Diskussion über die *Grundrisse*. »Mit Adorno könnte man über Marx' Methode sagen, sie „schmiege sich ihrem Gegenstand“ an. Die dialektische Darstellung in den *Grundrissen* ist davon geprägt, dass das Zusammenspiel von Forschungs- und Darstellungsmethode noch voll im Gang ist und viele Darstellungsprobleme noch ungelöst sind. Marx' Einsichten in den Zusammenhang von Ware und Geld, in die abstrakt-menschliche Arbeit als Arbeit in gesellschaftlich-allgemeiner Form, in den Doppelcharakter der Arbeit usf. sind noch unzulänglich.« (Wolf D. 2016, S. 45).

²² Vgl. Marx 1973, S. 8, 25 ff.

Nach dem obigen Zitat fährt Marx fort, indem er sagt, dass die Funktion der Forschungsweise nur dann voll realisiert würde, wenn die wirkliche Bewegung, das Leben des Stoffs ideell widerspiegelt würde.²³ Diese dreifache Funktion ermöglicht vielmehr einen vermittelten Ausgangspunkt und auch eine kategoriale Bewegung. Dieser Ausgangspunkt wird erst am Ende des Werkes, der *Grundrisse*, deutlich, wo die Forschungsweise am besten realisiert ist. Allerdings gibt es in den *Grundrissen* selbst keine kategoriale Bewegung, sondern die Oszillation zwischen den Kategorien, hauptsächlich in ihren Hauptkapiteln, d. h., Geld und Kapital. Oszillation ist sicherlich auch eine Bewegung, jedoch gibt es darin keine logische Notwendigkeit, die eine Kategorie zu der anderen Kategorie hinführt, wie es im *Kapital* der Fall ist. Die Abwesenheit eines vermittelten Ausgangspunktes hängt mit der Abwesenheit der kategorialen Bewegung zusammen. Die Kritiker haben also recht: Es gibt in den *Grundrissen* keine kategoriale Bewegung, so wie es sie im *Kapital* gibt, aber die Oszillation zwischen den Kategorien Kapital und Geld ist ein Zeichen dafür, dass Marx sich auf dem Wege zu einer kategorialen Bewegung befindet. Das ist mein Vorschlag gegen alternative Leseweisen, die sagen, die Kategorien in den *Grundrissen* seien nicht entwickelt²⁴ oder sie seien nicht »flattened out«.²⁵

Auf diese Weise unterscheidet sich unsere Lektüre auch von jener der Autoren der *neuen Marx-Lektüre* wie Reichelt 1873 und Backhaus 1997, wenn sie sagen, »eine dialektische Darstellung findet sich nur in dem Text (*Grundrisse*), während die logische Konsistenz in den folgenden Werken schwächer ist.«²⁶ Unsere Lektüre stimmt mit der von Fineschi überein, insofern auch er diesen Standpunkt kritisiert, unterscheidet sich aber von ihr, wenn er sagt, dass es auch in den *Grundrissen* dialektische Darstellung gibt²⁷. Was Fineschi übersieht, glaube ich, ist, dass von der Forschung formell unterschieden wird zwischen einer Mischung zwischen Darstellung als Darstellung *tout court* und Darstellung als einer Weise²⁸. Unser Gedanke ergibt sich auch als das natürliche Resultat der unterschiedlichen Interpretationen des Verhältnisses zwischen der Forschungs- und Darstellungsmethode. Die vollständige Realisierung der Darstellung findet sich im *Kapital*, aber zwischen den *Grundrissen* und dem *Kapital* gibt es einen Schritt vorwärts in Richtung dieser Realisierung der Darstellung, insofern *Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859)* mit der Ware beginnt, aber diese Realisierung erfolgt nur teilweise, weil es dort keine kategoriale Bewegung gibt. Denn vermittelter, absoluter und notwendiger Ausgangspunkt auf der einen Seite und kategoriale Bewegung auf der anderen Seite bedingen sich einander, wie dies im *Kapital* deutlich wird, indem wir die Realisierung der Darstellung erleben.

²³ »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 aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.« (MEW 23, S. 27). Für ein Beispiel siehe *Lohnarbeit und Kapital*, in: MEW 6, S. 398, wo Marx den Gedanken betont, dass es eine Einheit zwischen der Darstellung und der Wirklichkeit gibt.

²⁴ Fineschi 2013, S. 72.

²⁵ Negri 1991, S. 12.

²⁶ Fineschi 2013, S. 72.

²⁷ Fineschi 2013, S. 71.

²⁸ Er macht aber zwei andere Fehler: erstens übersieht er die Wichtigkeit der Forschungsweise, zweitens sagt er ohne Grund, dass die Marxsche Darstellungsweise ähnlich der Hegelschen Darstellungsweise ist. »'Mode of research' [Forschungsweise] and 'mode of exposition' [Darstellungsweise] are the expressions used by Marx to define his own method in the afterword to the second German edition of Capital Volume I (in Fowkes's translation: 'method of inquiry' and 'method of presentation') (Marx 1993, P. 102). The category 'exposition' (or 'presentation') is a crucial one; in fact, the German term 'darstellen' does not simply regard the way given results are presented, but the way the theory itself develops through its different levels of abstraction toward totality. It is in fact explicit that Marx is referring to Hegel's Darstellung when he uses this word. The process of exposition posits results.« (Fineschi 2013, S. 71).

Während Hegel am Anfang der *Wissenschaft der Logik* argumentiert, dass ein Ausgangspunkt weder vermittelt noch unmittelbar sein kann oder beides, vermittelt und unmittelbar, sein muss²⁹, gibt uns das *Kapital* einen Ausgangspunkt, der vermittelt, absolut und notwendig ist – die Ware. Dieser Ausgangspunkt ist vermittelt durch die kapitalistische Methode der Produktion, er ist absolut, weil es keinen kleineren untrennbaren Moment in den Kategorien gibt, und er ist auch notwendig, weil kein anderer Ausgangspunkt dieselbe Rolle spielen kann. Die Ware, Ausgangspunkt im *Kapital*, ist ein integraler Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der dieselbe Rolle spielt wie der Begriff oder Word-Meaning in der Epistemologie von Vygotsky als kleinster unteilbarer Bestandteil wie ein Molekül, nicht wie ein Atom. Die Wirkung dieses vermittelten Ausgangspunktes geht weiter und hat Einfluss nicht nur auf die individuellen Kategorien, sondern auch auf die allgemeine kategoriale Bewegung. Dies ist der Horizont, den ein solcher gegenwärtiger Ausgangspunkt eröffnet.³⁰ Ein solcher Ausgangspunkt existiert nicht in der Forschungsweise und kann dort nicht existieren. Im Text kann man das insofern bestätigen, als es in den *Grundrissen* tatsächlich keinen solchen Ausgangspunkt gibt. Aber ein solcher Ausgangspunkt bestimmt die kategoriale Bewegung und ist auch umgekehrt von dieser Bewegung bestimmt. Eine solche Bewegung findet sich in den *Grundrissen* nicht.

Das Verhältnis zwischen Forschungs- und Darstellungsmethode ist aber weitreichender als nur ein Korrekptionsverhältnis,³¹ was manche Autoren widerlegt. Callinicos und auch Ilyenkov übersehen den dreifachen Charakter der Forschungsweise, reduzieren ihn auf eine Sammlung von Daten und sehen deshalb nicht, was Marx von der Forschungsweise sagt! Den Gedanken, dass der Unterschied der Form von verschiedenen Gelegenheiten abhängt und in Marx' persönlicher Verbundenheit mit der Sache seines Studiums³² begründet ist, finden wir nicht besonders befriedigend. Dieser Gedanke kann nur richtig sein, wenn wir unterscheiden zwischen Forschung und Darstellung einerseits und Forschung und Untersuchung andererseits. Unserer Lektüre zufolge gibt es keine Untersuchungsweise als solche, nur ihre Momente der Darstellung und Forschung.³³ Anders gesagt manifestiert sich die Untersuchungsweise als verschiedene, aber auch zusammenhängende Momente, entweder als Forschungsweise oder als Darstellungsweise, weil sie zwei Momente der Untersuchungsweise sind. Jede ist gleichzeitig *der Moment* der Untersuchung, also es gibt die zeitliche Abfolge, zuerst *Grundrisse*, dann *Kapital*, aber auch *das Moment* der Untersuchung, weil es einen inneren Zusammenhang gibt. Jener ist dann das und der Moment der Forschungsmethode der Untersuchung, dieser das und der Moment der Darstellungsmethode der Untersuchung. Diesem Gedanken zufolge ist der formelle Unterschied zwischen diesen Momenten erkannt und erklärt. Insofern ist mein Artikel ein Versuch in Richtung einer Antwort auf ein Problem, das die Autoren von *Das Kapital neu lesen* gestellt haben, nämlich Demonstration

²⁹»Es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung.« (Hegel 1969a, S. 66).

³⁰ Vgl. Harootunian 2015, S. 31: »But starting from the commodity rather than its concept meant also that one must start from the present rather than the past.«

³¹ Der Unterschied zwischen Forschungs- und Darstellungsmethode ist, so glauben wir, wichtiger als dass er durch den zutreffenden, aber platten Begriff eines Korrekptionsverhältnisses zwischen beiden bezeichnet werden könnte. In einem Handbuch, zum Beispiel, lesen wir: »Writing to be effective, must follow closely the thoughts of the writer, but not necessarily in the order in which those thoughts occur.« (Strunk, William Jr, and White E.B. 2000, S. 26).

³² Ilyenkov 1979, S. 12.; Callinicos 2014. S. 73-75.

³³ Folgende von Marx akzeptierte Behauptung I. I. Kaufmans über die Vorgehensweise von Marx unterstützt unsere Hypothese: »Demzufolge bemüht sich Marx nur um eins: durch genaue *wissenschaftliche Untersuchung* die Notwendigkeit bestimmter Ordnungen der gesellschaftlichen Verhältnisse nachzuweisen und soviel als möglich untadelhaft die Tatsachen zu konstatieren, die ihm zu Ausgangs- und Stützpunkten dienen.« (MEW 23, S. 26, Herv. KB). Diese wissenschaftliche Untersuchung hat zwei Momente: Forschung und Darstellung.

des »inneren Zusammenhangs von Forschung und Darstellung«³⁴ trotz ihres Unterschieds als zwei Momente der Untersuchung. Bei dieser Lektüre wird die Darstellung von der Forschung unterschieden bleiben und mit der Erkenntnis dieses Unterschieds antwortet Marx, unserer Lesart zufolge, auf eine schwierige und seit langem in der Geschichte der Philosophie erörterte Frage, die schon in verschiedenen Formen vorgebracht worden ist, unter anderen von Parmenides, Aristoteles, Hegel³⁵.

Wenn wir davon ausgehen, dass Forschung und Darstellung zwei Momente der Untersuchung sind, können wir eine Menge Schwierigkeiten nicht nur in Marx' Werken erklären, sondern auch in den Kommentaren seiner Werke.

Als erstes ein Beispiel aus dem *Kapital*: Am Anfang des *Kapitals* lesen wir: »Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware«³⁶. Wörtlich genommen lässt dieser Satz das Verhältnis zwischen Untersuchung, Forschung und Darstellung unbestimmt, weil Marx einerseits sagt, dass seine Untersuchung mit der Analyse der Ware beginnt, andererseits, wie wir oben gesehen haben, sagt er, Forschungsmethode und Darstellungsmethode sind formell unterschiedlich³⁷. Unserem Vorschlag nach möchte Marx hier sagen, dass das Darstellungsmoment der Untersuchung am Anfang der Untersuchung im *Kapital* steht.

Von den Kommentaren erwähnen wir Kosíks Standpunkt in *Die Dialektik des Konkreten*. Was Kosík sagt, macht, wörtlich genommen, sein Szenario inkonsistent, weil er einerseits sagt, »der Ausgangspunkt der Untersuchung muss formal mit dem Ergebnis übereinstimmen«³⁸; andererseits aber, dass »der Beginn der Darstellung und der Beginn der Forschung [...] zwei verschiedene Dinge (sind). Dieser ist zufällig und beliebig, jener aber notwendig.«³⁹ Unsere Lektüre schlägt eine Antwort auf dieses Problem vor, nämlich dass der Anfang der Darstellung, d. h. die Ware⁴⁰, mit dem Ergebnis übereinstimmt (nicht völlig gegeben in Marx Werken, weil sie inkomplett sind), nämlich die kapitalistische Form als eine Totalität. Man kennt die einzelne Zelle als Totalität und genauso den ganzen Körper als Totalität. Es gibt also eine Bewegung vom ersten zum zweiten, von der Zellenform zur körperlichen Form, von der Ware zur kapitalistischen Produktionsweise.

Um es so zu sagen, finden wir den Gedanken, die Forschung und Darstellung als zwei Momente der Forschung⁴¹ zu sehen, nicht akzeptabel und finden auch eine mechanistische Verteilung⁴² der Momente in Marx' Projekt ebenso unfruchtbar.

Die monolithisch-dreifache Funktion der Forschungsweise ergibt ein allgemeines Kriterium, dessen Anwendbarkeit über die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise hinausgeht, ähnlich und auch unterschieden von Descartes bekannten vier Schritten⁴³, und das trotz Marx und Engels' Bemerkung gegen die Möglichkeit eines »Rezeptes oder Schemas.«⁴⁴

³⁴ Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stützle, Ingo / Wolf, Frieder O. (Hrsg.) 2006, S. 29.

³⁵ Parmenides *Über die Natur*, Aristoteles *Physik* A.1, 184a16–20 und *Metaphysik* Z.3, 1029b3–12, Hegels *Wissenschaft der Logik II* (1969b), S. 502.

³⁶ MEW 23, S. 49.

³⁷ MEW 23, S. 27.

³⁸ Kosík 1986, S. 30.

³⁹ Kosík 1986, S. 32. Was Camus sagt in *Mythes de Sisyphe*, nämlich »Toutes les grandes actions et toutes les grandes pensées ont un commencement dérisoire« (Camus 2013, S. 260), kann nur teilweise in Marx richtig sein. Es hängt davon ab, ob man die *Grundrisse* oder *Das Kapital* berücksichtigt.

⁴⁰ Vgl. Dardot, Pierre; Laval, Christian 2012, S. 326 ff.

⁴¹ Für einen Beispiel Vgl. Negri, 1991, S. 14.

⁴² Paolucci 2011, S. 62.

⁴³ Descartes 2000, S. 88–90.

⁴⁴ MEW 3, S. 27; MEW 23, S. 25.

Wenn es zutrifft, dass die Marxsche Dialektik beschränkt ist, zum Beispiel auf die Kritik der politischen Ökonomie, müssen wir fähig sein, die folgende Frage zu beantworten: Warum wäre diese dreifache Funktion nicht in der allgemeinen Forschung benutzbar? Wir glauben, dass es in diesem Zusammenhang eine Antwort nicht geben kann. Deshalb knüpfen wir das, was Marx hier versucht, an eine schwere und langerörterte Frage in der Geschichte der Philosophie, nämlich das Problem des Ausgangspunktes und der Methode der Philosophie, im Sinne einer Bewegung vom Ausgangspunkt aus. Anders gesagt verfolgt Marx grundsätzlich die Frage, womit die Wissenschaft und die Philosophie beginnen muss, und stellt die These auf, dass es davon abhängt, mit welcher Methode begonnen wird, mit der Forschungs- oder mit der Darstellungsmethode. Diese letzte Frage ist, soweit wir sehen, in der Geschichte der Philosophie nicht gestellt worden, nicht einmal von Hegel.

Die Implikationen einer solchen Betrachtungsweise erlauben eine möglichst kohärente Lektüre der *Grundrisse* und des *Kapital* und demonstrieren so den Zusammenhang der Forschungs- und Darstellungsweise, werfen aber andererseits neue Fragen zur Diskussion auf.

Schlussfolgerungen

Wenn man nicht nur akzeptieren möchte, dass jeder genuine Philosoph mit einem besonderen Anfangspunkt zu philosophieren beginnt, sondern auch eine neue Haltung in Bezug auf den Anfang einnimmt⁴⁵, dann finden wir bei Marx beides.

Alle Implikationen dieser These können hier nicht diskutiert werden. Mein Artikel beschränkt sich auf eine dieser Implikationen. Diese Diskussion ist mit der Frage einer Grenze/Schranke in der Darstellung und der Forschungsweise verbunden. Ich beginne mit einem Zitat aus Frieder Otto Wolfs Interpretation dazu:

Für Marx gibt es – wegen dieser von ihm bewusst beachteten ‘Grenzen der dialektischen Darstellung’ – keine vergleichbare Marscherleichterung durch spekulative Rückgriffe auf allgemeine dialektische Denkfiguren. Allein nachdem im Prozess der Forschung die besonderen singulären Gegenstände ‘durchdrungen’ worden sind, d. h. nachdem herausgearbeitet worden ist, welcher Zusammenhang von strukturaler Kausalität sich an den singulären Gegenständen exemplifizieren lässt, wird für Marx eine begrenzte ‘dialektische Darstellung’ des entdeckten Zusammenhanges möglich.⁴⁶

Wir sehen also zunächst, dass Wolf akzeptiert, dass die Forschung der Darstellung vorausgeht. Wir haben in unserem Artikel versucht zu demonstrieren, was „herausarbeiten“ und „durchdringen“ im Kontext der marxschen Methodologie heißen könnte. Eine Hauptidee ist es dabei, dass, wenn die Darstellung und Forschungsweise formell unterschiedlich sind, die Grenzen und Schranken auch in jedem Fall unterschiedlich sein müssen. Dazu ist es einerseits nötig, die formalen Unterschiede zu diskutieren. Wenn man mit Wolf von einer Grenze bei der Darstellungsweise spricht, glauben wir, dass im Unterschied dazu bei der Forschungsweise von einer Schranke gesprochen werden muss. Diese Schranke findet sich in den *Grundrissen* und bereitet den Weg für die Darstellungsweise im *Kapital*, die dort an eine Grenze stößt. Eine Funktion der Forschungsweise, wie sie sich in den *Grundrissen* findet, ist es, die Schranken anzugeben, um diese im *Kapital* aufzuheben. Die Schranken können jedoch nicht in der Forschungsweise selbst aufgehoben werden. Sie sind Schranken ähnlich wie Hegelsche

⁴⁵ Deleuze 2005, S. 21.

⁴⁶ Wolf 2006, S. 179.

Schranken und deshalb müssen sie aufgehoben werden, aber was diese Aufhebung ermöglicht, ist die Darstellungsweise. Hiermit meine ich nicht, dass die drei Bände des *Kapital* von Marx die abgeschlossene Verwirklichung der Darstellungsweise sind. Vielmehr möchte ich vorschlagen, dass diese drei Bände des *Kapital* die Verwirklichung des Plans der *Grundrisse* als ihrer Forschungsweise sind.

Die Grenzen der Darstellungsweise sind selbst das Resultat der Schranken der Forschungsweise, wie sie sich in den *Grundrissen* finden. Diese Schranken – wie die Schranken in Hegels *Wissenschaft der Logik* – erscheinen mit dem *Sollen*. Das *Sollen* führt in der *Wissenschaft der Logik* zu Schranken. Dieses *Sollen* ermöglicht einerseits die Aufhebung der Schranken der Forschungsweise, um sich andererseits in den Grenzen der Darstellungsweise zu manifestieren. Das „Sollen“ des Satzes »Die Expropriateurs werden expropriert«⁴⁷, geht weiter auf der theoretischen Ebene, was auch in Hegels *Wissenschaft der Logik* der Fall ist.⁴⁸ Marx' kritische Analyse kann auf diese Weise den Slogan verwirklichen, den er schon in *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* vorschlägt, um ihren Gegenstand nicht nur zu verneinen, sondern zu vernichten.

Was Marx selbst im sogenannten Urtext des *Kapital* sagt, nämlich, dass »die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie Ihre Grenzen kennt«⁴⁹, kann auch, glauben wir, auf die Erkenntnis dieses doppelten Unterschiedes, nämlich des Unterschiedes zwischen Grenze und Schranke einerseits und des Unterschiedes zwischen der Darstellungsweise und der Forschungsweise andererseits bezogen werden. Das bedeutet, dass der Satz folgendermaßen weiter gehen muss: „...und auch ihre Schranke kennt“, und dass das schon in der Forschungsweise klar wäre.

Der Titel eines Artikels von Roberto Fineschi endet mit einer Frage: „Die vier Ebenen der Abstraktion in Marx' Begriff des *Kapital*. Oder: Kann man die *Grundrisse* als höchste Version von Marx' Theorie des Kapitals betrachten?“⁵⁰ Nach unserer Lektüre ist die Antwort auf diese Frage sowohl negativ als auch positiv: Als Forschungsmethode ja, aber als Darstellungsmethode nein.

Der von manchen Kommentatoren vorgeschlagene Gedanke⁵¹, dass es in den *Grundrissen* eine neue Darstellung gibt, ist eine unbegründete These. Wenn man unserem hier dargelegten Vorschlag folgt, geben uns die *Grundrisse* die Forschungsmethode und das *Kapital* trotz aller unentwickelten Punkte die Darstellungsmethode, aber die *neue Darstellung* bleibt die herkulische Aufgabe unserer Epoche.

⁴⁷ MEW 23, S. 791.

⁴⁸ Die Idee des Guten erscheint am Ende des Kapitels über die Idee des Erkennens, und die ganze *Wissenschaft der Logik* ist Voraussetzung für *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vgl. Hegel 1989, S. 32.

⁴⁹ MEGA II.2, S. 90ff.

⁵⁰ Fineschi 2013, „The Four Levels of Abstraction of Marx's Concept of 'Capital'. Or, Can We Consider the *Grundrisse* the Most Advanced Version of Marx's Theory of Capital?“. Nach der hier vorgestellten Lektüre sollte von Momenten die Rede sein, nicht von Ebenen oder Levels.

⁵¹ Negri 1991, S. 12-13, 31, 51.

Literatur

- Althusser, Louis (2005): *Pour Marx*, La Découverte, Paris.
- Bidet, Jacques (2005): „La dialectique du Capital, Critique et reconstruction méta/structurelle“, in: Actes du Colloque *La dialectique aujourd'hui*, organisé par Lucien Sève et Bertell Ollman, Espaces Marx, Paris.
- Callinicos, Alex (2014): *Deciphering Capital. Marx's Capital and its Destiny*, Bookmark publications, London.
- Camus, Albert (2013): *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris.
- Dardot, Pierre / Laval, Christian (2012): *Marx, Prénom : Karl*, Gallimard, Paris.
- Deleuze, Gilles (2005): *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Lonrai.
- Engels, Friedrich / Marx, Karl (1978): *Deutsche Ideologie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3 (MEW 3), Dietz Verlag, Berlin.
- Fineschi, Roberto (2013): „The Four Levels of Abstraction of Marx's Concept of 'Capital'. Or, Can We Consider the *Grundrisse* the Most Advanced Version of Marx's Theory of Capital?“, in: Bellofiore, Riccardo / Starosta, Giulio / Thomas, Peter D. (Hrsg.): *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, Leiden Boston, S. 71–100.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. Lawrence and Wishart, London.
- Harootunian, Harry (2015): *Marx after Marx, History and Time in the Expansion of Capitalism*, Columbia University Press, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969a): *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969b): *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Heinrich, Michael (2013): *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital», Teil 2*, Schmetterling Verlag, Stuttgart.
- Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stütze, Ingo / Wolf, Frieder O. (Hrsg.) (2006): *Das Kapital neu Lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Berlin.
- Ilyenkov, E.W. (1979): *Die Dialektik des abstrakten und konkreten im »Kapital« von Karl Marx*, Das europäische Buch, Westberlin.

- Kosík, Karel (1986): *Die Dialektik des Konkreten, eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (stw), Frankfurt am Main.
- Lemieux, Cyril (2010): „Problématiser“, in: Pugnam, Serge (Hrsg.): *L'enquête sociologique*, Quadrige, PUF.
- Marx, Karl (1973): *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, übers. v. Martin Nicolaus, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex.
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Europäische Verlagsanstalt, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1974): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23 (MEW 23), Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1961): *Lohnarbeit und Kapital*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 6 (MEW 6), Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1980): *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858–1861*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 2 (MEGA II.2), Dietz Verlag, Berlin.
- Negri, Antonio (1991): *Marx beyond Marx, Lessons on the Grundrisse*, Autonomedia, Brooklyn, New York.
- Paolucci, Paul (2011): *Marx and the Politics of Abstraction*, Brill, Netherlands.
- Strunk, William Jr / White E.B. (2000): *Elements of Style*, Macmillan Publishing Company Inc.
- Wolf, Dieter (2016): „Abstraktionen in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der diese Wirklichkeit darstellenden Kritik der politischen Ökonomie“, URL: <http://www.dieterwolf.net/wp-content/uploads/2016/02/Abstraktion.pdf>
- Wolf, Frieder Otto (2006): „Marx' Konzept der »Grenzen der dialektischen Darstellung«“, in: Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stütze, Ingo / Wolf, Frieder O. (Hrsg.), *Das Kapital neu Lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Berlin, S. 159 – 188.
- N.B.: Alle Texte, die nicht originell auf Deutsch sind, wurden von mir übersetzt.

Frieder Otto Wolf

Marx zwischen Berlin und Paris Rückblick auf eine Nichtbegegnung

Ich nehme die Debatte jetzt nicht auf dem Niveau auf, das Andreas Arndt gerade vorgegeben hat.¹ Ich mache vielmehr noch einmal einen Umweg.

Den Titel meines Beitrags könnte man nämlich durchaus auch autobiografisch lesen: Ich habe Anfang der 1970er Jahre in Westberlin das *Projekt Krise*² kennengelernt. Das war nicht meine erste Marxlektüre – in den frühen 1960er Jahren hatte ich bereits, angeregt von Lucien Goldmann, in Paris, den Lukács von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ rezipiert³ (und vorher allerdings schon die westdeutsche Neulektüre des jungen Marx nachvollzogen, wie sie im Anschluss an Siegfried Landshut von Iring Fetscher exemplarisch vertreten wurde). Und dann habe ich – seit 1974 immer wieder in Portugal, 1976-1977 in Coimbra, und immer wieder auf dem Weg dahin wiederum in Paris – die politischen und philosophischen Initiativen der Gruppe um Louis Althusser nachvollzogen, zunächst auf einem politischen Umweg.

Ich will hier versuchen, diesen besonderen Zusammenhang der frühen 1970er Jahre noch einmal unter einem neuen Gesichtspunkt zu rekapitulieren, d. h. im Rückblick näher zu bestimmen versuchen, wie sich die Kapital-Lektüre des westberliner *Projekts Krise* und die Kapitallektüre der Gruppe um Louis Althusser, mit der ich erst 1975 intensiver in Berührung gekommen bin, produktiv zueinander in Beziehung setzen lassen – in der Hoffnung, dass sich aus dieser Rekonstruktion für die gegenwärtige Debatte etwas gewinnen lässt.⁴

¹ Siehe den in diesem Band nicht veröffentlichten Vortrag von Andreas Arndt auf der Seite <https://materialistischedialektik.wordpress.com/2015/11/19/audios-der-vortrage/> (Anm. d. Red.).

² Als einer der am Institut für Soziologie im FB Philosophie und Sozialwissenschaften aus der Neuaneignung des Marxismus durch die Studentenbewegung entstandenen Arbeitszusammenhänge um Veit-Michael Bader, neben dem öffentlich bekannter gewordenen „Projekt Klassenanalyse“ (PKA) um Joachim Bischoff. Als eine erste Annäherung an eine Auflistung der Teilnehmer*innen des Projektes kann das Autor*innenverzeichnis von Bader u.a. 1974 dienen.

³ Wegen der faktischen Unauffindbarkeit des deutschen Textes in der Bundesrepublik zunächst in der schönen Übersetzung von Kostas Axelos – und zwar parallel zur Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit* als das bei meinen deutschen Philosophielehrern alternativlos herrschende Philosophiemodell, was mir – auch ohne Goldmanns These zu übernehmen, Heidegger habe damit auf Lukács philosophisch geantwortet (Goldmann 1973) – jedenfalls die nötigen Ressourcen für eine kritische Lektüre Heideggers an die Hand gegeben hat.

⁴ Insbesondere nämlich eine Schärfung unseres Sinns für die spezifischen Leistungen der unterschiedlichen philosophischen Interventionen der Gruppe um Althusser, des vom *Projekt Krise* vertretenen „westberliner Marxismus“ und der von Adorno philosophisch artikulierten späten „Frankfurter Schule“ (zu deren Berührungspunkten zu den Interventionen Althussters finden sich wichtige Hinweise bei Perry Anderson (Anderson 1976, S. 72f): Nämlich, wie ich heute zu denken tendiere und in distanzierter Zuspitzung formulieren möchte, die Einsicht in die Notwendigkeit und Schwierigkeit des Bruchs mit der herrschenden Ideologie in der Begründung kritischer Wissenschaft, die Erkenntnis der Bedeutung methodischer Erfahrung in der Ausarbeitung dieser Wissenschaft und die Sensibilität für die in der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ deutlich gewordene Widersprüchlichkeit von Fortschritt und Aufklärung, mit der sich auch kritische Wissenschaft immer wieder auseinandersetzen muss.

1 Das Projekt Krise und der „abstrakte Band“ in meinem Lebenslauf

Speziell habe ich mein heutiges Thema gewählt, um ein unveröffentlichtes Buchmanuskript von 1973/74 vorzustellen (das ich in absehbarer Zeit auch noch zu veröffentlichen plane), dessen Veröffentlichung damals aufgrund der in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin Anfang/Mitte der 1970er Jahre durchgesetzten Trendwende unterblieben ist.

Dieses Buch über eine Erneuerung der von Marx' Kritik der politischen Ökonomie eröffneten Perspektiven für eine kritische gesellschaftswissenschaftliche Forschung und Theoriebildung, unter dem Titel „Gesellschaftliche Erfahrung und wissenschaftliche Methode. Bedingungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft“, war aus meiner Begegnung mit dem *Projekt Krise* entstanden: Als ich 1971 nach Berlin kam, an das von Klaus Holzkamp repräsentierte „PI“, das nach einer Institutsspaltung den Versuch machen konnte, eine im Lichte der Marxschen Theorie erneuerte Forschung und Lehre im Fach „Psychologie“ zu entwickeln⁵, da war der westberliner Marxismus schon in seinen wesentlichen Teilströmungen entwickelt: Am Institut für Soziologie gab es die bereits genannten „Projekte“, vor allem das *Projekt Klassenanalyse* und das *Projekt Krise*, am Institut für Philosophie den *Argumentkreis* um Wolfgang Fritz Haug, bei den Politologen den Kreis um die „*Probleme des Klassenkampfes*“⁶ (später nur noch als „Prokla“), unter denen Elmar Altvater der bekannteste war, bei den Ökonomen einen entsprechenden Kreis um Klaus-Peter Kisker (und die Zeitschrift *Mehrwert*), aus dem ich insbesondere Gerd Famulla seit meiner Saarbrücker Zeit näher kannte.

Ich habe damals – über die Hochschulpolitik im Fachbereich „Philosophie und Sozialwissenschaften“ – speziell Zugang zu einigen Teilnehmerinnen des *Projekts Krise* gefunden, das bereits 1972 mit dem Konzept einer Einführung in die Soziologie durch den Vergleich von Marx und Weber (wie es dann der Publikation Bader u.a. 1976 zugrunde lag) hervorgetreten war, sowie 1974 mit einem anspruchsvollen Versuch, das Thema „Krise und Kapitalismus bei Marx“ (2 Bde., Frankfurt a. M. 1974) am Text von Marx – und nicht an nachträglichen Theorieentwürfen des offiziellen (oder auch des dissidenten) Marxismus – zu bearbeiten. Vor allem dieses Buch war für mich – nach den frühen programmatischen Arbeiten von Joachim Bischoff (insb. Bischoff 1973) – dann Anlass und Grundlage einer erneuten Reflexion der Grundlagen marxistischer Theoriebildung – nachdem ich bereits in meiner Saarbrücker Zeit, zum Teil in Kooperation mit Heidelberger Kollegen (Hans Nutzinger und Elmar Wolfstetter⁷) Kapitallektüren organisiert hatte.

Diese – nicht nur individuell, im Kopf oder im Arbeitszimmer, sondern in vielfältige Debatten einer Zeit der Umorientierung vollzogene – Reflexion hat dann letztlich dazu geführt, dass ich zusammen mit Sabine Gensior, Beate Kraus und Bent Paulsen aus dem *Projekt Krise* bzw. seinem Umfeld in den Jahren 1974/75 ein Buch zur Wissenschaftstheorie/Methodologie/Epistemologie⁸ der Gesellschaftswissenschaften mitgeschrieben habe: „Gesellschaftliche Erfahrung und

⁵ Meine wissenschaftliche Kritik an einem unzureichend reflektierten Vorgehen der sich aus meiner Sicht zwar mit etwas kritischer Distanz doch immer noch an dem Marxismus-Leninismus der DDR bzw. der Sowjetunion orientierenden Akteure am Institut habe ich kurz zuvor in meinem – dann ebenfalls unveröffentlicht gebliebenen – Habilitationsvortrag „Der Ablösungsprozess der Psychologie von der Philosophie“ umrissen (vgl. inzwischen <http://friederottowolf.de/media/FOW_Abl%C3%B6sungsprozess_1973_1974_0001_NEW.pdf>).

⁶ Zu dessen partiell politischer Vorgeschichte in einem Parteigründungsversuch vgl. Anon. 1973.

⁷ Die damals einen nützlichen Sammelband zur Vergegenwärtigung vor allem der Debatte um den „Abschluss des Marxschen Systems“ herausgegeben hatten (Nutzinger/Wolfstetter 1974).

⁸ Wir sprachen zwar oft von „Methodologie“ diskutierten aber vor allem die wichtigsten deutschsprachigen Beiträge zur Wissenschaftstheorie oder auch der „Logik“ der Gesellschaftswissenschaften.

wissenschaftliche Methode“ (Gensior u.a. 1975a). Das war in der von uns geplanten Buchpublikation der sogenannte „abstrakte Band“; daneben gab es noch einen „konkreten Band“ unter dem Titel „Gesellschaft, Arbeit, Bildung“ (Gensior u.a. 1975b), mit vier exemplarischen Untersuchungen zur gesellschaftlichen Bedeutung emanzipatorischem Potenzial von Bildungspolitik im weiteren Sinne.

Auf der Grundlage dieser Arbeiten bin ich dann fast Professor für „Gesellschaftstheorie“ an der Gesamthochschule Paderborn geworden, was dann aber vom zuständigen Wissenschaftsminister Johannes Rau, dem späteren Bundespräsidenten, verhindert worden ist.⁹ Dieser, wie sich rückblickend herausstellen sollte, für mich definitive Karriereknick, fiel mit einem Paradigmenwechsel des Verlages zusammen – und führte bei mir und den Mitautor*innen zu einer weitgehenden Umorientierung unserer beruflichen Planungen, in Richtung Berufsbildungsforschung, Industrie-Soziologie, Humanisierungsforschung, Bourdieu-Rezeption – und zwar aus Gründen der Notwendigkeit eines Überlebens im Wissenschaftssystem dann ziemlich rasch, so dass eine Überarbeitung der druckfertigen Manuskripte für andere Verlage nicht mehr in Frage kam. So kam es dann nicht mehr zu einer Publikation dieses Buches.

Außerdem hat an diesem Punkt meines Lebenslaufs in Bezug auf mich als Person dann gleichsam die Geschichte eingegriffen: Die portugiesische Nelkenrevolution von 1974 eröffnete mir, vermittelt durch chilenische Kolleg*innen, die Möglichkeit der intellektuellen Beteiligung an einem realen „revolutionären Prozess, der im Gang war“ (PREC = processo revolucionário em curso¹⁰) und die damit verknüpften¹¹ – von einer Doktorandin vermittelte – persönlichen Begegnungen mit Louis Althusser ließ mich ebenfalls Vieles neu durchdenken, was wir 1973/74 in unseren Büchern zu klären versucht hatten.¹²

2 Die Problematik des „abstrakten Bandes“ – im Vergleich zu *Das Kapital lesen*¹³

Aber worum war es uns in unserem „abstrakten Band“ eigentlich gegangen? Wir haben darin den Versuch gemacht, ganz allgemein zu reflektieren, welche Voraussetzungen sich für eine „positive

⁹ Es gibt Grund zur Vermutung, dass im Hintergrund eine Warnung der sog. „Notgemeinschaft für eine Freie Universität“ (NOFU) eine maßgebliche Rolle für dieses Minister-Veto gespielt hat.

¹⁰ Über den ich dann auch selber kleinere Beiträge publiziert habe, in Portugal (1977, 1978a u. 1979) und in Westberlin (1978b). Ich denke, die immer noch lohnendsten theoretischen Untersuchungen zu diesem Prozess, zu seinen Möglichkeiten und seinem Scheitern haben João Martins Pereira (1976), Francisco Louçã (1984) und Mário Murteira (2011) vorgelegt.

¹¹ Louis Althusser hatte sich in einer (bisher nur auf Portugiesisch veröffentlichten, Althusser / Rebello 1976) Reihe von Briefen an den kritischen Sozialisten Luiz Francisco Rebello auf diesen Prozess bezogen und ich fuhr 1975-77 mehrfach mit dem Zug von Portugal nach Berlin und zurück und besuchte bei meinen Zwischenhalten in Paris dann jedes Mal Althusser, um mit ihm über die Entwicklung des PREC, insbesondere über die Frage einer möglichen Einheit der Linken zu diskutieren.

¹² In mein Bändchen „Umwege“, das der Verlag der „Moderne Zeiten“ 1983 zu meinem 40. Geburtstag publiziert hat, sind dann sowohl der Stand der Überlegungen des „abstrakten Bandes“, als auch meine erste Verarbeitung meiner portugiesischen Erfahrungen und des begonnenen Dialogs mit Althusser eingegangen.

¹³ Der Vergleich wäre selbstverständlich grotesk, wenn er wissenschaftsgeschichtlich gemeint wäre – ein unveröffentlichtes Buchmanuskript lässt sich einfach nicht mit einem publizierten Welterfolg vergleichen. Ich denke aber doch, dass er produktiv gemacht werden kann: Indem er nämlich eine vergangene, übergangene Möglichkeit vergegenwärtigt, auf die in einer gegenwärtigen Deliberation darüber, was im Feld der Philosophie (und der Wissenschaften von Gesellschaft und Geschichte) zu tun ist, doch noch mit einem gewissen Gewinn zurückgeblickt werden kann. Wissenschaftsgeschichtlich wird dadurch nur eine ganz kleine, differenzierende Ergänzung des Bildes vom „westberliner Marxismus“ geleistet, wie es sich im historischen Bewusstsein heutiger deutscher Marxist*innen vielleicht noch abzeichnet, sofern dieses nicht von dem sprachlich naheliegenden Eindruck eines „Hegelmarxismus“ geblendet wird.

Wissenschaft von der Gesellschaft“ (in der Dimension ihres methodischen Vorgehens, speziell in Bezug auf die „der moderne[n], bürgerliche[n] Gesellschaft“) bestimmen und näher artikulieren ließen. Damit haben wir den Versuch unternommen, auf dem Niveau der zeitgenössischen Debatte darzustellen, was der in Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* vollzogene Durchbruch zu einer wirklichen Wissenschaft von der Gesellschaft für die wissenschaftliche Forschung im Bereich der Gesellschaftswissenschaften, im Kern auch der Soziologie¹⁴, bedeutet hatte und immer noch bedeutete.

Unser Ausgangspunkt lag dabei im Bereich der methodologischen bzw. epistemologischen Reflektion – und zwar genau an dem Punkt, an den dann in den späten 1970ern und frühen 1980ern international die „Krise des Marxismus“ diskutiert worden ist¹⁵ – in Deutschland (d. h. in der Bundesrepublik und in Westberlin), wo der Marxismus gerade erst von der Studentenbewegung neu entdeckt und an die meisten Universitäten gebracht worden war, mit besonderer, geradezu existenzieller Schärfe. Wir begnügten uns zunächst mit der Feststellung, dass die Marxsche Theorie dringend einer erneuten Explikation und Vergegenwärtigung bedurfte. In Übereinstimmung mit anderen Ansätzen des westberliner Marxismus ging es uns dabei immer wieder auch darum, der von der Frankfurter Schule ausgehenden wissenschaftsskeptischen Re-Philosophierung der Marx-Rezeption¹⁶ eine – sich vor allem auf die Kapital-Lese-Bewegung¹⁷ stützende – Erneuerung der einzelwissenschaftlichen Forschung im Ausgang von Marx' wissenschaftlichen Entdeckungen entgegenzusetzen.¹⁸ Deswegen unser Insistieren auf „positiver

¹⁴ Die sich dadurch allerdings von einer Wissenschaft mit dem Anspruch auf die Erkenntnis aller Gesellschaften auf den Status einer Wissenschaft von der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Herrschaft in modernen Gesellschaftsformationen hätte transformieren müssen.

¹⁵ Vgl. etwa die PROKLA 136 (1983), an deren Redaktion ich aktiv beteiligt gewesen bin.

¹⁶ Die uns doch allzu sehr an die problematischen Züge des „Neomarxismus“ der 1960er Jahre zu erinnern schien – für den etwa Lucien Goldmann, Herbert Marcuse und Henri Lefebvre als exemplarisch stehen können – insbesondere an die dort gängige „Ausklammerung“ der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Dass in dieser Hinsicht gerade bei Adorno ein aktives und sehr viel komplexeres Verhältnis vorlag, war uns schlicht unbekannt.

¹⁷ Vgl. immer noch deren skizzenhafte Vergegenwärtigung in *Das Kapital neu lesen* (Hoff u.a. 2006, S. 16-23). Es dürfte wichtig sein, sich klar zu machen, dass sich diese intellektuelle Bewegung nicht auf die unterschiedlichen philosophisch-politischen Interventionen reduzieren lässt, welche historisch in sie eingegriffen haben – also weder auf die „neue Marxlektüre“ mit Helmut Reichelt als prägender Figur und Michael Heinrich oder auch Dieter Wolf als führenden Exponentinnen (vgl. den rückblickenden Text von Michael Heinrich (Heinrich 2015), sowie den klugen Überblick von Jan Hoff 2010), noch auf die Intervention der Gruppe um Althusser (vgl. Wolf 2015). Kolja Lindner (Lindner 2008) und John Milios (Milios 2009) haben überzeugend darauf hingewiesen, wie stark diese neue Marxlektüre mit ihrem Insistieren auf der „Wertform“ doch an Althusser's ‚Problematik‘ faktisch angeknüpft hat, indem sie allerdings über ihn hinausging. Wir versuchten jedenfalls damals, über eine Beschränktheit dieser „neuen Marxlektüre“ hinauszukommen, die in ihrer Tendenz greifbar wurde, alle Fragen durch begriffliche Rekonstruktionen auf der Grundlage der Marxschen Texte lösen zu wollen und derart zu einem Funktionalismus zu regredieren, der nichts Neues unter Sonne kennt; ohne aber – wie etwa Wolfgang Fritz Haug – deren zentrale Errungenschaft aufzugeben, nämlich die Systematizität der Marxschen Theorie als solche aus den Marxschen Argumentationen heraus anhand der Texte zu begreifen.

¹⁸ In diesem Punkt wurde auch von Anfang an eine gemeinsame Differenz zur „Frankfurter Schule“ (vgl. inzwischen die instruktive historische Darstellung von Demirović 1999) gesehen – ganz gleich, ob Horkheimer / Adorno oder Krahl – die trotz ihres harten Konflikts in der Frage einer gegenwärtigen revolutionären Praxis in dieser Hinsicht übereinstimmten – und dann Reichelt (vgl. die Selbstdarstellung in Reichelt 1982), der den Weg zu einer als solche ernst genommenen, aber auch verselbständigten Theorie beschritten hat. Dieses doppelte Insistieren des westberliner Marxismus auf einer gegenwärtigen Theorie und Praxis hat dann auch zu einem vermutlich vor allem von Horst Arenz vermittelten Versuch (vgl. Arenz 1973) geführt, die theoretischen Initiativen Althusser's und seiner Gruppe einerseits von Seiten des westberliner Marxismus kritisch zu rezipieren (was in Kooperation mit Urs Jaeggi als Professor am Institut für Soziologie der FUB dann zur ersten deutschen Publikation von Schriften Althusser's nach 1973 geführt hat – nämlich Althusser 1973), andererseits aber auch eine kritische Aufarbeitung des Beitrags der Gruppe um Althusser zu leisten, was dann allerdings in eine schlichte Konstatierung der unvermittelbaren Differenz zwischen den von beiden Seiten bezogenen Positionen einmündete, andererseits in eine französische

Wissenschaft“, was aber nach unserer Überzeugung auch die Ausarbeitung einer entsprechenden philosophischen Reflexion auf dem Niveau der philosophischen Gegenwart miteinschließen musste.¹⁹ Als eine entscheidende Pointe unseres Projektes lässt sich rückblickend die These hervorheben, dass diese philosophische Reflexion jedenfalls der Wissenschaft von der bürgerlichen Gesellschaft als solche selber wiederum von Voraussetzungen ausgehen muss, welche sich erst durch die gelungene Erforschung der Grundstrukturen dieser historischen Konstellation von Gesellschaftsformationen, „in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht“ (*Kapital*, Bd. 1, erster Satz) als solche erschließen lassen, bzw. in der darauf reflektieren These, dass dies keine mangelhafte Zirkelhaftigkeit der Argumentation darstelle, sondern vielmehr die adäquate Form einer materialistischen Epistemologie.

An dieser Stelle fällt unmittelbar auf, dass wir uns damit in einem zentralen Punkt explizit von dem Projekt unterscheiden haben, wie es acht Jahre vorher Althusser und seine Mitarbeiter formuliert hatten: Wir redeten von der „Wissenschaft von der Gesellschaft“, sie sprachen – in Anspielung auf den (in der kommunistischen Weltbewegung als Parteidoktrin zur nicht weiter hinterfragbaren Grundlage erklärten) „historischen Materialismus“²⁰ – von der „Wissenschaft von der Geschichte“. Unsere Bezugnahme galt sicherlich der inzwischen im System der institutionell etablierten Wissenschaften angekommenen Soziologie als Gesellschaftswissenschaft, als Teil des Versuchs, im Spannungsfeld zwischen Karl Marx und Max Weber den Raum für eine Forschung zu erobern bzw. zu stabilisieren, welche den Marxschen Durchbruch im Bereich der Kritik der politischen Ökonomie zum Ausgangspunkt für eine kritische und materialistische Forschung nehmen konnte; ihre Bezugnahme zielte auf das Kernstück der stalinistischen Hegemonie in der unter marxistischen Vorzeichen organisierten Politik, wie sie als Aufgabe kommunistischer Parteien begriffen wurde.²¹

Wir haben damals – und deswegen hatten wir auch diesen Doppelband konzipiert – den Versuch unternommen, unsere Überlegungen über die Voraussetzungen einer positiven

Selbstdarstellung des PKA (in Gestalt einer kritischen Darstellung Althusser: Collectif Projekt Klassenanalyse 1976), die aber unverständlich blieb, vgl. die althusserianische Replik von Bensussan 1976. Ich habe dann 1976/77 auf Portugiesisch die Hauptthesen des PKA referiert (Wolf 1977 a u. b) bzw. zunächst auf Französisch so weit auf eine mit derjenigen, an der die Gruppe um Althusser gearbeitet hatte, vergleichbare Problematik beziehen können (Wolf 1977c), dass dieser mir zugestand, dass es doch unterschiedliche Horizonte und Perspektiven auf die Marxsche Theorie gäbe, die als solche erst noch aufzuarbeiten wären (mündliche und briefliche Mitteilung).

¹⁹ In Bezug auf das Verständnis von positiver Wissenschaft und den „Positivismusverdacht“ lag damals ein tiefer Graben zwischen Frankfurt und Westberlin – und das ist bis heute noch nicht ausdiskutiert: Unser Insistieren auf positive Wissenschaft bedeutete jedenfalls nicht, die den Frankfurtern teure „Konstitutionsproblematik“ wegzuwerfen, aber sie auch nicht aus dem realen Kontext des weiterhin wirklich vollzogenen Forschungsprozesses herauszulösen.

²⁰ Dieser Begriff geht bekanntlich nicht auf Marx oder Engels, sondern auf Franz Mehring zurück. Zu seiner komplexen Geschichte, die ihn jedenfalls der Selbstverständlichkeit entzieht, vgl. den Eintrag „historischer Materialismus“ im *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*.

²¹ In den Kreisen jedenfalls in den ich mich bewegt habe – und das waren relevante Kreise der westberliner und bundesdeutschen radikalen Linken – hatte eigentlich fast niemand die Vorstellung, die real existierenden kommunistischen Parteien gleichsam wieder erobern oder auch neu aufbauen zu können, wie dies ja von verschiedenen Ansätzen versucht worden ist. Und diejenigen, die wie der Althusserianer Peter Schöttler oder der führende westberliner Marxist Joachim Bischoff mit dem Projekt Klassenanalyse zumindest den Versuch unternahmen, so etwas zu initiieren, mussten bald erfahren, dass ein solches Projekt aussichtslos war. Bis weit in die DKP hinein war es doch Konsens, dass der stalinistische Marxismus historisch erledigt war. Die weit verbreitete Überzeugung war doch, auch etwa in der Kapitallesebewegung, die meines Wissens 1960 in Kuba initiiert worden ist, dass es darum ging, sich der Grundlagen des Marxismus im Ausgang von Marx' wissenschaftlicher Leistung in seinem Hauptwerk ganz neu zu versichern. Das gilt auch für diejenigen, die damals meinten, das ließe sich irgendwie mit Trotzki oder mit Mao machen, jedenfalls mit ein paar mehr oder minder grundlegenden Nachbesserungen an dem von diesen Traditionslinien bereitgestellten Erbe.

Wissenschaft von der modernen bürgerlichen Gesellschaft in einem engen Zusammenhang mit wirklichen wissenschaftlichen Forschungen zu entwickeln – also diese Methodologie als notwendige Voraussetzung so weit theoretisch zu entwickeln, d. h. explizit zu formulieren, wie dies in der und für die Forschungspraxis erforderlich war. Dieses Projekt war ausdrücklich nicht mit dem Anspruch verbunden, so etwas wie eine eigenständige philosophische Grundlegung zu leisten, sondern beschränkte sich darauf, eine hinreichend elaborierte Explikation des ungedachten Selbstverständlichen im eigenen Vorgehen an die Hand zu geben.²²

Althusser hatte seinerseits auf eine spezifische Tradition der auf konkrete wissenschaftshistorische Untersuchungen gestützten Epistemologie (Bachelard, Canguilhem)²³ zurückgreifen können, wir hatten uns zum Teil auf vergleichbare Untersuchungen im Zusammenhang des philosophischen Konstruktivismus (insbes. auf Arbeiten von Lorenzen, Mittelstraß und Kambartel)²⁴ stützen können, den ich in meinem Philosophiestudium 1962-1966 näher kennengelernt hatte²⁵. Althusser und seine Mitarbeiter hatten durch die explizite philosophische Ausarbeitung ihrer Untersuchungen den Versuch unternommen, insbesondere den in der „kommunistischen Weltbewegung“²⁶ ebenso offiziellierten „dialektischen Materialismus“ – wie ich hier in Deutschland immer noch sofort betonen muss – gegenüber der herrschenden stalinistischen Doxa gegenstrebig durch eine eingreifende marxistische Philosophie zu besetzen. Es bleibt allerdings ein grotesker Fehler – der allerdings in der flüchtigen Rezeption, die Althusser und seine Gruppe in Deutschland erfahren haben, leider keineswegs ausgeblieben ist – daraus, dass sie den Kampf um Konzeptionen wie den „historischen“ und „dialektischen Materialismus“ aufgenommen haben, flugs darauf zu schließen, es handele sich um „langweilige Stalinisten“.

Insgesamt ist damit das grundlegende Verhältnis deutlich genug umrissen: Wir haben uns dezidiert auf Gesellschaft und nicht auf Geschichte bezogen – und das hat auch damit zu tun, dass die Frage der großen historischen Transformationen und Übergänge bei uns eher dethematisiert geblieben ist, während diese Probleme bei Althusser und seiner Gruppe eher im Zentrum standen (wie dies dann in Balibars Untersuchungen von 1974 ausdrücklich herausgearbeitet worden ist).

²² Dass dabei die impliziten Strukturen der Universitäten und Forschungsinstituten eine vergleichbar prägende Rolle spielen wie die herrschaftlichen Strukturen in politischen Parteien, war das zentrale Thema von Bourdieu / Passeron 1970, das ihre althusserianischen Kritiker (Baudelot / Establet 1972) keineswegs bestritten, sondern weiter zuspitzen und insbesondere auf den Klassenkampf beziehen wollten.

²³ Dominique Lecourt (1974) hat einen informativen und aufschlussreichen Rückblick auf diese französische Schule der Epistemologie aus einer althusserianischen Perspektive vorgelegt.

²⁴ Rückblickende Überblicksdarstellungen aus einer kritisch reflektierten „Schulperspektive“ findet sich bei Janich 1992 u. Mittelstraß 2008.

²⁵ In diesem Sinne kann gesagt werden, dass in *Das Kapital lesen* ebenso wie in unserem „abstrakten Band“ mit den jeweils verfügbaren „Bordmitteln“ gearbeitet wurde – allerdings waren in einem Fall diese „Bordmittel“ von Bedeutung für einen historischen „französischen Moment der Philosophie“ (vgl. rückblickend Badiou 2016) und in dem anderen nur eine der Formen, in denen sich der „deutsche Moment der Philosophie“ in die globale „Weltphilosophie“ eingebracht hat.

²⁶ In dieser Selbstbezeichnung fielen bekanntlich, wie im Rückblick unübersehbar, Anspruch und Wirklichkeit unrettbar auseinander. Noch in den 1970er Jahren war dies für die linken Kräfte der Elefant im Porzellanladen, den alle nicht zu sehen vorgaben: In Frankreich war dies die immer noch in der Arbeiterklasse verankerte Existenz der französischen kommunistischen Partei, die zumindest einen realen Bezug zu einer Politik der Arbeiterklasse symbolisierte, an der Althusser trotz aller Kritik immer festgehalten hat. In Deutschland war diese Existenz aber gleichsam staatlich abgespalten, nämlich in die DDR, und sie stand daher in Westdeutschland und Westberlin nicht mehr wirklich zur Verfügung für eine politische Bewegung, während die entsprechende kommunistische Partei (nach ihrer „Marranisierung“ Ende der 1940er Jahre, vgl. Wolf / Adler 1980) ab 1956 verboten war dann – auch nach ihrer „Neugründung“ als DKP – dauerhaft marginalisiert blieb.

Daraus ergab sich als konvergierend von beiden Ansätzen diagnostizierte Schwierigkeit, dass mit der systematischen Rekonstruktion des Kapitals – durchaus gegen Marx' eigene optimistische Annahmen – ausschließlich und allein die ganz allgemeine Bestimmung zu entwickeln ist, dass die Reproduktion des Kapitals sich immer wieder widersprüchlich vollzieht und dass es keinen Grund und schon gar keine Garantie dafür gibt, dass etwa diese Widersprüche irgendwann alle aufgelöst würden bzw. dass sich irgendwann für sie keine „Bewegungsformen“ mehr finden lassen, in welchen sie sich weiterhin reproduzieren könnten. Was Balibar (1974) mithilfe der Unterscheidung von allgemeiner Produktionsweise und konkreten Gesellschaftsformationen herausarbeitete, hatte sich uns aus einer bestimmten Tradition der Kapitallektüre unter dem Gesichtspunkt des „idealen Durchschnitts“²⁷ als unumgängliches Resultat ergeben: In dem „idealen Durchschnitt“ der Reproduktion der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise kann nicht vorab ein Bruchpunkt angegeben werden, an welchem diese Reproduktion keine geeigneten Formen mehr für sich finden bzw. entwickeln könnte – so wenig wie es eine Garantie dafür geben kann, dass diese Reproduktion immer wieder gelingt (dazu ist das offene System der Reproduktion der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise von zu vielen ihm äußeren Bedingungen und sogar in seinem Inneren von kontingenten Kräfteverhältnissen abhängig).

Indem es Frage der Transformation bzw. der Übergänge als historische Perspektive aufwirft, hat *Das Kapital lesen* allerdings ganz explizit einen Problemhorizont eröffnet, den wir damals nicht näher betrachtet haben, weil wir uns auf die unvermeidliche Differenz von (Re-)Konstruktion des „idealen Durchschnitts“ und empirischer Untersuchung gegebener Gesellschaften als Voraussetzung einer wirklich wissenschaftlichen Erkenntnis der konkret gegebenen gesellschaftlichen Prozesse konzentriert haben.²⁸

Wir haben damals ganz bewusst von der „positiven Wissenschaft von der bürgerlichen Gesellschaft“ gesprochen und uns damit gegen den Verdacht gestellt, jedes Insistieren auf positive Erkenntnisse in den Wissenschaften sei bereits irgendwie positivistisch – oder zumindest des Positivismus verdächtig. Demgemäß sahen wir geradezu einen Kontrast zwischen dem Anspruch auf wirkliche Wissenschaft und einer positivistischen Wissenschaftsideologie, die etwa auf die Kategorie der Kausalität gänzlich zu verzichten vorschlägt und demgemäß auch auf jeden Erklärungs-(und damit auch Veränderungs-)Anspruch verzichtet und sich ausschließlich auf eine bloße Beschreibung des vorgefundenen Stoffs verlegt. Damit haben wir vor allem die Pointe herausarbeiten wollen, dass es uns um eine wirkliche Wissenschaft ging, die positive Erkenntnisse über die gesellschaftliche Realität produzieren und damit auch tragfähige Grundlagen für ein wissenschaftlich angeleitetes politisches Handeln bereitstellen kann – und nicht bloß um kritisch-

²⁷ Den Hanno Pahl (Pahl o.J.) kreativ genutzt hat, um – in kritischer Erweiterung von Überlegungen Urs Lindners (Lindner 2008) – die Frage aufzuwerfen, wie denn über die „epistemologischen Differenzen von Marx und Foucault“ hinweg der von Foucault diagnostizierte, historisch vollzogene „Formwechsel von Herrschaft (und eben nicht: Rückgang von Herrschaft) mit Marx kapitalismusspezifisch konkretisiert werden“ kann.

²⁸ Rückblickend ließe sich dies wohl dahingehend zuspitzen, dass wir in unserem „abstrakten Band“ – zumindest ein wenig – den Klassenkampf vergessen haben. Andererseits konnten wir aber – durch unsere Anknüpfung an neuere Entwicklungen einer durchaus historisch-kritischen Epistemologie, die sich neben der Lorenzen-Schule auch in Teilen der Schule des späten Wittgenstein (etwa bei von Wright 1974) entwickelt hatte – an einen neueren und zum Teil zumindest gleichgewichtigen Strang der epistemologischen Debatte anknüpfen, als dies Althusser und seiner Gruppe möglich war. Vor allem aber hatte uns die westberliner Kapital-Lese-Bewegung von der strategischen Notwendigkeit befreit, Marx' wissenschaftlichen Durchbruch auf einen omnihistorisch gemeinten „historischen Materialismus“ gleichsam auszuweiten, anstatt ihn richtigerweise spezifisch auf seine Kritik der politischen Ökonomie zu beziehen – d. h. auf die Freilegung der Herrschaftsform des Kapitals innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

philosophische Reflexionen ohne praktische Konsequenzen. Außerdem haben wir zwar grundsätzlich auch zwischen der kapitalistischen Produktionsweise im Singular und den bürgerlichen Gesellschaften im Plural unterschieden, und auch daran gearbeitet, diese kapitalistische Produktionsweise in ihrer allgemein „formbestimmten“ Spezifik zu begreifen.²⁹ Wir sind aber doch ein Stück weit dem von Marx selber erweckten Eindruck erlegen, seine theoretische Rekonstruktion des „idealen Durchschnitts“ der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften ließe sich unproblematisch zu allgemeinen Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft im Singular verdichten.

Im Ausgang von einer Bestimmung der „Aufgabe einer methodologischen Reflexion von Gesellschaftswissenschaft“ haben wir damals *zum einen* unseren Begriff „positiver Wissenschaft von der Gesellschaft“ entfaltet, der auf eine kritische Neubestimmung der Begriffe von Erfahrung und Systematik beruhte und auf dieser Grundlage eine Explikation „materialistische[r] Dialektik als Methode kritischer Wissenschaft“ unternahm, und *zum anderen* herausgearbeitet, wie *Das Kapital* den „methodischen Leitfaden positiver Wissenschaft von der Gesellschaft“ an die Hand gibt (4f.).

Was wir damals immerhin geleistet haben, möchte ich Ihnen mit wenigen zentralen Zitaten verdeutlichen: »Wenn also bei Marx der Begriff als der Organisator seiner Erscheinungen dargestellt wird, so beinhaltet das ein anderes Verhältnis des Wesens zu seinen Erscheinungen als bei Hegel. Bei Hegel kommt der ‚Geist‘ zu sich selbst, bei Marx hingegen ist das, was sich entfaltet und zu Bewusstsein kommt, von vornherein durch ein internes *Verhältnis* bezeichnet, nämlich ein bestimmtes Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Dadurch, daß Marx in seiner Theorie wesentlich die Auseinandersetzung mit der Natur thematisiert, kommt ein Moment von Offenheit in seine systematische Darstellung gesellschaftlicher Entwicklung, das zu Hegels wissenschaftlichem System in scharfem Gegensatz steht. Insofern ist es zwingend, daß Marx in seiner systematischen Darstellung immer wieder auf Punkte stößt, an denen er auf die notwendige Berücksichtigung empirischer Ausprägungen historischer Voraussetzungen u. ä. verweist; und es ist ebenso zwingend, dass am Ende seiner Untersuchung nicht ein Kreis sich in sich schließt,³⁰ in dem hegelschen Sinne, dass Vollständigkeit der wirklichen und der wissenschaftlichen Entwicklung erreicht wäre, sondern dass der nunmehr notwendige Übergang in die Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gefordert wird« (108f.)³¹, was dann das Postulat des „Umschlags von Theorie in

²⁹ Bei aller Differenz, wie sie sich daraus ergab, dass wir den für Marx zentralen Begriff der Formbestimmung nicht - zugunsten des Strukturbegriffs - als unrettbar hegelianisch (u.d.h. letztlich idealistisch) aufzugeben bereit waren, sondern daran arbeiteten, dessen notwendige materialistische Korrektur explizit zu machen (vgl. o.), ergab sich hieraus eine strategische Übereinstimmung mit dem Projekt der Gruppe um Althusser - die es uns dann später, durchaus im inhaltlichen Anschluss daran erleichtert hat, wissenschaftlich die von Aglietta entwickelte und von Lipietz zugespitzte „Regulationstheorie“ mit ihrer Leistung der Artikulation konkreter Überdeterminationen und der modellhaften „Entzifferung“ von Kontingenzen als solche theoretisch zu rezipieren (Wolf 2000) - und politisch das Erfordernis der eigenständigen Kombination von ökologischer Transformation und sozialistischem Übergang als solches zu artikulieren (vgl. Wolf 1986).

³⁰ Auch wenn Marx vorhatte, am Schluss seiner Darstellung wieder auf die „Oberfläche“ der bürgerlichen Gesellschaft - also auf die „ungeheure Warensammlung“ als die Form, in der in den modernen bürgerlichen Gesellschaften der „gesellschaftliche Reichtum“ „erscheint“ (MEW 23, S. 49, s.o.), um zu erklären, warum jener diese Erscheinungsform annimmt, ist dies - anders als das Sein der Hegelschen Logik - kein Ergebnis einer sich in sich schließenden Kreisbewegung des Begriffs, sondern des Zusammenwirkens der Formen des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses in historischen Kämpfen, deren Ausgang ganz grundsätzlich offen ist.

³¹ Das Manuskript von Gensior u.a. 1974 wird im Folgenden mit der Angabe der bloßen Seitenzahlen zitiert.

Methode“ konkretisiert und mit Leben erfüllt.³² Und es geht dabei, wie dies in der Hegelschen Enzyklopädie bekanntlich der Fall ist, nicht um die hegelianische These dass alle Einzelpositionen letztlich immer im Gesamtzusammenhang des Systems „aufgehoben“ sind – sondern dass auch am Ende jeder wissenschaftlichen Untersuchung, auch wenn sie bis zu einer systematischen Rekonstruktion der relevanten Zusammenhänge vorangetrieben wird, von ihr aus gesehen noch offene Positionen bestehen bleiben, an denen die (vom dargestellten Systemzusammenhang aus betrachtet) kontingenten „natürlichen“ oder historischen „Umstände“ für das durch politisches Handeln erzielbare Ergebnis letztlich entscheidend bleiben. Hieraus ergab sich für uns eine weitere, geradezu strategische Unterscheidung, durch die wir uns aus jeder Art von ‚Kapital-Logik‘ herausbewegten: »Die Erscheinungen des Wesens sind somit [bei Marx; fow] nicht zu verstehen als die verschiedenen Gestaltungen und Objektivierungen, die das Wesen im Laufe seiner Entwicklung durchmacht – für diese der im strengen Sinne der begrifflichen Entwicklung angehörigen Gestalten verwendet Marx den Terminus ‚Erscheinungsformen‘. Die Rede von den ‚Erscheinungen‘, in denen sich das Wesen in der unmittelbaren Erfahrung manifestiert, ist dagegen dort zu finden, wo es um die Erfassung der nicht mehr „begrifflich zu entwickelnden“ Strukturmerkmale der untersuchten Prozesse geht.« (109) Von dieser Unterscheidung aus kommen wir dann zur Bestimmung einer der althusserianischen Unterscheidung von Produktionsweise und Gesellschaftsformation analogen und methodologisch entscheidenden Differenz: Nämlich der, »dass [...] für Marx die Unterscheidung zwischen der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft nach ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen [für Althusser u.a. der „kapitalistischen Produktionsweise“; fow] und der Untersuchung einer bestimmten historischen Gesellschaft [für Althusser u.a. der singulären „Gesellschaftsformation“; fow] auf die Existenz einer entscheidenden Differenz zwischen beiden zurückgeht« (ebd.) – und zu einer analogen Betonung der realhistorischen Kontingenzen: »Da Bewegungsgesetze [der bürgerlichen Gesellschaft; fow], die er [Marx; fow] darstellt, wesentlich *Entwicklungsgesetze* sind, können die jeweiligen ‚Resultanten‘ dieser Entwicklungsgesetze zu bestimmten Zeitpunkten nicht prognostiziert werden, daher auch nicht ihre Rückwirkungen auf die ökonomische Struktur, neue Entwicklungen etc.« (ebd.). Dies dient uns schließlich zum Ausgangspunkt einer näheren Bestimmung der „materialistischen Dialektik“ – in Abgrenzung von der idealistischen Dialektik im Gefolge Hegels: *Erstens* als „Kritik“, d. h. »als Aufklärung der den realen Verkehren der gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechenden Denk- und Bewusstseinsformen«, so dass sie dazu in der Lage ist, immer wieder »kritisch – und nicht vertrauensvoll [...] inmitten der konkreten Vorstellungen der gesellschaftlichen Individuen anzufangen«; *zweitens* als »ihrer Darstellung [immer schon; fow] den Ausdruck ihrer Begrenztheit, ihrer Endlichkeit« enthaltend, so dass die »in ihr enthaltenen Angaben über die eigenen natürlichen und historischen Voraussetzungen [...], die logisch den Status von Behauptungen über Tatsachen haben« und daher »als solche der Überprüfung zugänglich sind« (166), und, *drittens*, ist gemäß der von uns entwickelten Auffassung zwar für die idealistische Dialektik »alles das, was außerhalb der Selbstbewegung des Begriffs fällt, etwas bloß Zufälliges für die Wissenschaft, als Vernunftwissenschaft Gleichgültiges« (167), aber »für die *materialistische Dialektik* als wissenschaftlich vermittelter Selbsterkenntnis der gesellschaftlichen Individuen ist dagegen die Erkenntnis der gesetzmäßigen Zusammenhänge ihres Zusammenlebens gerade in seinen

³² Ich habe diesen Gedanken später in einer auf diese ‚extern‘ bleibenden Punkte zielende Kapital-Lektüre konkretisiert (Wolf 2006).

konkreten Erscheinungen notwendiges letztes Ziel der wissenschaftlichen Forschung, schon weil sie nicht auf Kontemplation, sondern auf praktische Veränderung zielt.« (ebd.). Daraus ergibt sich dann eine spezifische Begründung des Primats der Praxis: Um den »Anspruch« (168) darauf einlösen zu können, dass wissenschaftliche Forschung »ihrerseits schließlich in wissenschaftlich angeleitete, bewusste gesellschaftliche Praxis umschlagen« kann (ebd.), muss sie sich der elementaren Tatsache stellen, dass »[g]esellschaftliche Praxis als Handeln gesellschaftlicher Individuen mit bestimmten Interessen in bestimmten Situationen [...] als solches niemals allgemein sein [kann]« (ebd.) – so dass schließlich »die bis jetzt entwickelten methodologischen Differenzierungen beim ‚Kopfsprung‘ in das bunte Treiben der konkreten Erscheinungen [keineswegs] einfach fallen gelassen werden könnten: Sie sind vielmehr *in* der konkreten Untersuchung der Erscheinungen in ihrer unmittelbar erfahrbaren Vielfalt zur Geltung zu bringen« (ebd.).

Anhand dieser rückblickenden Zusammenfassung des für diesen Vergleich zentralen Grundzugs unserer damaligen Argumentation wird deutlich, dass wir den Unterschied zwischen Entwicklung des Begriffs und wissenschaftlicher Erfahrung nicht bloß allgemein postuliert haben, sondern ihn in der Art und Weise des konkreten wissenschaftlichen Vorgehens zu verankern suchten. Im „abstrakten Band“ haben wir den Versuch unternommen, eine gründliche und umfassende methodologische Reflexion der Forschungsweise zu entfalten, welche im Sinne der von uns begründeten Wissenschaftsprogrammatik damals bereits in den Wissenschaften von der Gesellschaft im Ausgang von dem Durchbruch der Marxschen Theorie aus entwickelt werden konnte – auch wenn derartige Durchbrüche zunächst historisch verhindert worden sind – durch Rezeptionsprobleme vor allem aufgrund der zunehmend Vorherrschaft neoklassischer Denkmodelle, aber durchaus auch aufgrund des unvollendeten Charakters der Marxschen Theorie, der an wichtigen Stellen Dogmatisierungen nahelegte, um dadurch eine völlige Aufgabe ihrer spezifischen Differenz zu vermeiden, wie sie mit Eduard Bernsteins „Revisionismus“ zu drohen schienen.

Diese spezifische Differenz des von Marx erzielten grundsätzlichen theoretischen Durchbruchs hatte Marx selber allerdings nicht klar artikulieren können und auch Engels war dazu eher noch weniger in der Lage gewesen. Auch wir unternahmen daher den Versuch, ihn mit den uns zu Verfügung stehenden Mitteln deutlicher herauszuarbeiten³³: Wir verstanden methodisches Vorgehen als ein schrittweise begründendes Vorgehen, als dessen Ergebnis dann auch die Entfaltung einer begrifflichen Systematik vollzogen werden kann – und dem es dann

³³ Und dabei war uns zumindest halb bewusst, dass es weder im frankfurterischen, noch im westberliner Zusammenhang zielführend hätte sein können, hierfür eine Problemartikulation zu verwenden, die im französischen Moment der Philosophie und einer in Frankreich vergleichsweise überschaubaren und weniger entwickelten Kapitallesebewegung erarbeitet worden waren. Insbesondere Althussers gelegentliche Rückgriffe auf einen relativistischen „Konstruktivismus“ (etwa in Althusser 1978) und seine damit verbundene Ablehnung des Begriffs der „Formbestimmung“ machen wichtige Schranken dieser Entwicklung deutlich, die m. E. erst dadurch überwindbar werden, dass über die de Saussuresche, bloß „linguistische“ Problematik des Verhältnisses von Zeichen und Bedeutung hinaus auch auf die spezifischere, „logische“ Problematiken von Begriff, Definition und Beweis eingegangen wird, wie sie Frege in seiner Begründung der modernen Logik entfaltet hat – mit entsprechenden Konsequenzen für den Begriff einer materialistischen Dialektik (vgl. Wolf 1983). Allerdings würde ich heute an dieser Stelle auch die Differenz betonen, die es erforderlich macht, zwischen einer wissenschaftlichen Kapital-Lektüre, welche dem theoretischen Nachvollzug der Argumentation verpflichtet ist – einschließlich der kritischen „Dekonstruktion“ von Marxens eigentümlichen Vorstellungen von „wissenschaftlicher Darstellung“ mit ihren hegelianischen ‚Eierschalen‘ – und einer praktischen, als deliberativ zu begreifenden Kapital-Lektüre unterscheiden, wie sie Althusser in seiner Ausgabe der Kapital-Übersetzung von Roy dem lesenden Arbeiter empfohlen hat (Althusser 1969, S. 13, dt. 679).

schließlich gelingen kann, diese verschiedenen Schritte dann tatsächlich zu einem kohärenten Zusammenhang zusammenzufügen. Auf dieser Grundlage haben wir materialistische Dialektik inhaltlich als eine spezifische Verbindung von methodisch strukturierter Erfahrung und Systematik bestimmt und diese Bestimmung als die grundlegende, methodologisch angeleitete Artikulation einer Praxis wirklicher Wissenschaft begriffen. Insbesondere haben wir allen empiristischen und positivistischen Auffassungen von Wissenschaft einen Begriff von systematischer Erfahrungswissenschaft entgegengehalten, während wir zugleich die ausdrückliche Bestimmtheit von Wissenschaft durch die Erfahrung betont haben – als Erfahrung von etwas Vorausgesetztem, welches sich nicht in das System hinein auflösen lässt und das sich auch nicht nachträglich durch die unabweisbar erforderliche wissenschaftliche Produktion von Begriffen substituieren lässt. Damit haben wir die Differenz einer wissenschaftlichen, materialistischen Dialektik zur philosophischen Dialektik Hegels angegeben. Wir haben in unserem „abstrakten Band“ dann auch so etwas wie „Gesellschaftstheorie“ zumindest resümierend dadurch näher bestimmt, dass wir (im Rückgriff auf die Ergebnisse systematischer Rekonstruktionsversuche innerhalb der Kapitallesebewegung) den epistemologischen Status der „Kritik der politischen Ökonomie“ als wirklicher bzw. auch positiver Wissenschaft artikuliert haben – also indem wir die Fragen beantworteten, warum und inwiefern Marx’ *Kritik der politischen Ökonomie* trotz ihres unvollendeten Status *erstens* wissenschaftlich gültig (und also „wahr“) ist und *zweitens* dazu in der Lage ist, in gewisser Hinsicht eine tragfähige Anleitung zum Handeln vorzugeben. Im Ausgang von der zentralen These des *Projekts Krise* – dass nämlich das von Marx formulierte „Bewegungsgesetz“ der modernen bürgerlichen Gesellschaften als „Leitfaden“ für weitere Forschungen dienen kann – haben wir die These vertreten, dass das von Marx behandelte Problem der Akkumulation durch Ausbeutung in unpersönlicher Form als „Schlüsselproblem“ für alle weitere gesellschaftswissenschaftliche Erforschung moderner Gesellschaften zu begreifen ist, in dem von hier aus die grundlegende Differenzierung zwischen den vormodernen, persönlich konstituierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen auf der einen Seite und den modernen, rein sachlich vermittelten und unpersönlichen Herrschaftsverhältnissen der Moderne auf der anderen Seite als solche begriffen und zur Grundlage theoretisch aufgeklärter empirischer Untersuchungen gemacht werden kann. Das heißt dann wiederum, dass das allgemeine Bewegungsgesetz der modernen bürgerlichen Gesellschaften, »in welchen kapitalistische³⁴ Produktionsweise herrscht«³⁵ das Verhältnis zwischen ausgebeuteter und ausbeutender Klasse kein Herrschaftsverhältnis zwischen Personen zur Grundlage hat, die vielmehr formell „frei und gleich“ bleiben (oder dies sogar erst werden), sondern als ein Verhältnis von formal bestimmten Positionen, deren persönliche Träger in der Bestimmung seiner Herrschaftlichkeit nicht als solche in Betracht kommen – wie dies in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie in seinen Grundzügen begriffen worden ist, was allerdings noch in seinen konkreten Vermittlungs- und Umsetzungsformen zu untersuchen und zu rekonstruieren bleibt.³⁶

Von hier aus haben wir nun allerdings nicht weiterverfolgt, wie diese moderne Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise sich in konkreten Praktiken von Ausbeutung und

³⁴ Im von Marx durchgesehenen französischen Text des *Kapital I* steht hier der bestimmte Artikel.

³⁵ MEW 23, S. 49.

³⁶ Ich habe dann später von hier ausgehend vorgeschlagen, auch außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise moderne Herrschaftsverhältnisse als solche von vormodernen, noch personal gebundenen Herrschaftsverhältnissen zu unterscheiden, etwa in den Bereichen der Geschlechterverhältnisse, der internationalen Verhältnisse der „Abhängigkeit“ oder auch der politischen Machtverhältnisse, unter denen die Verhältnisse des modernen Staates sich ebenfalls durch ihren allgemeinen und sachlich vermittelten Charakter ausdifferenzieren.

Klassenkampf verwirklicht und reproduziert, sondern haben uns vielmehr der Aufgabe zugewandt, genauer auszuarbeiten, wie die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* durch den von ihr geleisteten Durchbruch und die „Dechiffrierung“ der modernen, „sachlich vermittelten“ Verhältnisse als „methodischer Leitfaden“ für weitere gesellschaftswissenschaftliche Forschungen dienen kann. Dieses zentrale Konzept des „methodischen Leitfadens“ sollte in unserer Argumentation deutlich machen, dass es in der konkreten Forschung immer schon um mehr geht als um die bloße Applikation allgemeiner Bestimmungen auf konkrete Fälle, sondern darum, dass man den von Marx erzielten methodologischen Durchbruch dafür nutzt, im Anschluss daran neue und weitergehende Untersuchungen anzustellen, welche dann immer auch neue Probleme der Methodenentwicklung aufwerfen. Mit diesem Begriff des „Leitfadens“ haben wir also den Versuch unternommen, *einerseits* zu betonen, dass die Forscher*innen sich wirklich auf die nicht aus den allgemeinen entwickelten begrifflichen Bestimmung herzuleitende Fülle des Stoffs einzulassen haben, *andererseits* aber auch die grundlegende Einsicht in das allgemeine Bewegungsgesetz der kapitalistischen Produktionsweise dabei nicht aus dem Auge verlieren dürfen.

Die konkrete Art und Weise, auf die sich eben das, was auch Marx als das Wesen bestimmt, in konkreten Entwicklungen determinierend zur Geltung bringt, lässt sich daher nicht allgemein voraussagen: In der konkreten Situation politischen Handelns entscheidet die Gesamtheit der Umstände über die erzielten Ergebnisse des – immer auch antagonistischen – Handelns der dieser Situation beteiligten Kräfte und Subjekte – sodass keine konkrete Prognose möglich ist. Es gibt zwar allgemeine Tendenzen, die sich auf der Ebene der systematischen Entwicklung der Begriffe auch durchaus formulieren lassen, daraus ergibt sich jedoch keine belastbare Vorhersage der jeweils konkret zu erreichenden Ergebnisse. Marx übernimmt hier von Hegel die durchaus problematische Redeweise von den „Erscheinungsformen“: Eine tragfähige Erklärung der konkreten Erscheinungen, wie sie in der wirklichen Geschichte und in der wirklichen Praxis auftreten, kann bei Marx aus derartigen „Erscheinungsformen“ aber nicht abgeleitet werden; denn im Unterschied zu Hegel lassen sich aus den systematisch zu entfaltenden Bestimmungen des Begriffs heraus nicht auch noch diese Umstände und ihr Zusammenwirken in konkreten historischen Lagen bestimmen.

Diese von mir hier reartikulierend zusammengefasste damalige Argumentation hatte den Gedanken zum Hintergrund (insb. im Kapitel über „Kritik als Methode systematischer Erfahrungswissenschaft“, 113-168), dass es zwar einen unhintergehbaren Hintergrund an Erfahrung für jede Tätigkeit gibt, so dass an die Stelle der Vollständigkeits- und Abschließungstendenzen, wie sie ein sich vor allem auf Hegels Auffassung von Dialektik berufender „Hegelmarxismus“ propagierte, geradezu eine Betonung der „Endlichkeit“ und damit der „Offenheit“ erforderlich ist – selbst in der auch noch gegenüber allen Formen des wissenschaftlichen Erkennens offenen primären Erfahrung. Auch wenn das wissenschaftliche Denken dann immer wieder aktiv das Erfahrene zu begreifen (und d. h. theoretisch zu verarbeiten) hat – und dafür geeignete Begriffe ausarbeiten bzw. die verwendeten Begriffe kritisch prüfen und überarbeiten muss, bleibt dieses primäre Verhältnis als solches bestehen. Allerdings betonten wir gegenüber jedem naiven oder dogmatischen Empirismus (der von der Auffassung durchdrungen ist, die Erfahrung würde letztlich schon selbst, ohne theoretische Kritik, zu richtigen Erkenntnissen bzw. wahren Aussagen führen) die Notwendigkeit einer systematisch-begrifflichen Entwicklung wissenschaftlicher Theorien.

Wir haben auf dieser Grundlage dann – wenn auch nur sehr knapp – formuliert, wie eine Politik aussehen müsste, die auf der vom abstrakten Band artikulierten Grundlage operiert: Im letzten Abschnitt haben wir unter dem Titel „kritische Gesellschaftswissenschaft und Gesellschaftspolitik“ in einigen Grundlinien umrissen, wie die theoretischen Befunde kritischer gesellschaftswissenschaftliche Untersuchungen in Momente eine Politik der Befreiung durch strukturelle Veränderung in den betreffenden Gesellschaften übersetzt werden können. In diesem Zusammenhang ging es uns vor allem darum, dass die Einsicht in die Strukturen und Bewegungsformen der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in modernen bürgerlichen Gesellschaften sowohl die Instrumente konkreter theoretischer Herrschaftskritik an die Hand gibt, als auch (zumindest allgemein) die Voraussetzungen für eine praktische Politik der Transformation, also eine Politik der Herrschaftsüberwindung, bestimmt. Dies war für uns – im Ausgang von der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie – zunächst einfach bestimmt durch die Kapitalherrschaft – aber immerhin war dies auch für uns keine allgemein begründbare Notwendigkeit, sondern ergab sich erst aus den faktischen „Gegebenheiten“ und öffnete damit die Tür dazu, auch andere gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse als solche theoretisch ins Auge zu fassen und praktisch zu berücksichtigen., genauer durch die moderne, unpersönliche Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in den modernen bürgerlichen Gesellschaften.³⁷

Wir haben dies damals in einer Schlusspassage theoretisch und politisch zu artikulieren versucht: »Diese methodologische Untersuchung hat uns auf drei Ebenen zu weiterführenden Resultaten geführt:

1. Der Begriff einer systematischen Erfahrungswissenschaft, die die innere Struktur ihres Gegenstandes gedanklich reproduziert, schließt notwendig die methodologische Bestimmung mit ein vermitteltes Resultat praktisch-kritischer Tätigkeit und unmittelbares Ergebnis wissenschaftlicher Kritik zu sein.
2. Die Bestimmung der Methode der Kritik als Aspekt der Marxschen ‚dialektischen Methode‘ macht ihren wesentlichen Unterschied zur idealistischen Dialektik der Hegelschen Vernunftwissenschaft aus. Durch sie konstituiert sich die Marxsche Theorie erst als systematische Erfahrungswissenschaft im Unterschied zu jeglicher allgemeinen philosophischen Spekulation. Als solches charakterisiert das Moment der Kritik auch noch ihre systematische Darstellung als Resultat der dialektischen Methode der Forschung.
3. Die Aufgabe der Wissenschaft von der Gesellschaft ist mit der systematischen Darstellung des allgemeinen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft³⁸ allein noch nicht gelöst. Die Untersuchung ihres spezifischen Gegenstandes muß vielmehr im Ausgang von diesem systematischen Resultat der Kritik zur systematischen Erklärung seiner konkret historischen Entwicklung durch kritische Durchdringung ihrer unmittelbar erfahrbaren Erscheinungsformen fortgeführt werden. Erst dadurch wird nicht nur die wissenschaftliche Aufgabe des Begreifens des wirklichen gesellschaftlichen Lebenszusammenhanges lösbar, diese kritische Wendung der allgemeinen Theorie ist auch eine wesentliche Voraussetzung ihrer Rückwirkung in die gesellschaftliche Praxis

³⁷ Erst in der Auseinandersetzung mit den radikalen und theoretisch expliziten Formen der Frauenbewegung und des ökologischen Protestes habe ich dann auch das sich daraus ergebende Erfordernis begriffen, in diesen modernen Gesellschaftsformationen von einer artikulierten Pluralität basaler und irreduzibler Herrschaftsverhältnisse auszugehen.

³⁸ Also mit der Vollendung der Marxschen „Kritik der politischen Ökonomie“.

durch Beschleunigung der Entwicklung der praktisch-kritischen Tätigkeit der gesellschaftlichen Individuen in ihren wesentlichen Zusammenhängen.« (164f.)

Mit anderen Worten haben wir uns damals also nicht einfach nur auf die Praxis der wissenschaftlichen Kritik zurückbezogen, nicht einmal auf ein um die Problematik des Materialismus erweitertes Verständnis einer derartigen Kritik, sondern sind davon ausgegangen, dass es grundlegend und davor immer schon eine praktisch kritische Tätigkeit gibt, welche durch diese wissenschaftliche Kritik dann als solche artikuliert wird – und dass die Methode der Kritik als zentraler Aspekt der von Marx in Anspruch genommenen „dialektischen Methode“ gemäß ihrem wesentlichen Unterschied zur idealistischen Dialektik begriffen werden muss, wie sie im Rahmen der umfassend verstandenen Hegelschen Vernunftwissenschaft artikuliert worden war. Wir haben daran damals dann die These angeschlossen, dass sich die Marxsche Theorie dadurch als systematische Erfahrungswissenschaft konstituiert, welche sich als solche von jeglicher allgemeinen philosophischen Spekulation und in diesem Sinne auch von der Hegelschen Vernunftwissenschaft abgrenzt.³⁹

Wir haben daran dann die Frage angeschlossen, inwiefern sich die Marxsche Theorie im Vollzug ihrer inhaltlich keineswegs äußerlichen Darstellung als systematische Erfahrungswissenschaft konstituiert, die sich als solche sowohl von jeglicher allgemeinen philosophischen Spekulation (und in diesem Sinne erst Recht von der Hegelschen Vernunftwissenschaft) als auch von einem bloßen Empirismus abgrenzt. Als solche charakterisiert das Moment der Kritik auch noch entscheidend ihre systematische Darstellungsform – nämlich als Resultat der dialektischen „Methode der Forschung“. Wir konnten daher *drittens* festhalten, dass gerade in der Wissenschaft von der Gesellschaft mit der allgemeinen Darstellung des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft allein die Aufgabe ihrer wissenschaftlichen Untersuchung noch nicht gelöst sein kann. Die Untersuchung jedes spezifischen Gegenstandes, wie er uns in der Praxis und damit auch in der empirisch vorgefundenen Realität begegnet, muss vielmehr im Ausgang von diesem systematischen Resultat der Kritik zu einer kritischen Durchdringung und umfassenden Erklärung ihrer unmittelbar erfahrbaren Erscheinungen fortgeführt werden.⁴⁰ Erst dadurch wird nicht nur die wissenschaftliche Aufgabe der wirklichen gesellschaftlichen Lebensverhältnisse im Zusammenhang lösbar, diese kritische Wendung der allgemeinen Theorie zur Methode der Untersuchung ist auch eine wesentliche Voraussetzung für ihre bewusste, rückwirkende Anwendung auf die gesellschaftliche Praxis – also für eine praktisch kritische Tätigkeit der gesellschaftlichen Individuen in ihren maßgeblichen Zusammenhängen.

Wir haben diesen Befund damals zu drei „Bedingungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft“ zusammengefasst⁴¹:

»1. Methodologische Bestimmungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft« (Gensior u. a. 1975, 81-93). Dadurch wird diese Wissenschaft spezifisch als »systematische Erfahrungswissenschaft« bestimmt, »die die innere Struktur ihres Gegenstandes gedanklich

³⁹ Hier standen wir allerdings sofort vor der Herausforderung, die Frage beantworten zu müssen, was denn eigentlich genau diese „hegelsche Vernunftwissenschaft“ als solche ausmacht – insbesondere, wie das ihr eigene Verfahren der Untersuchung realer Verhältnisse aussieht und wie sich eine nicht mehr vernunftwissenschaftliche, sondern erfahrungswissenschaftliche Vorgehensweise davon unterscheidet.

⁴⁰ Diese explizit zu lösende Aufgabe konnte dementsprechend nicht durch eine bloße Beschwörung „des Umschlags der Theorie in Methode“ bewältigt werden, sondern bedurfte einer näheren Untersuchung (vgl. Wolf 1983a).

⁴¹ Im 1. Kapitel des sog. „konkreten Bandes“.

reproduziert«, und zwar als »vermitteltes Resultat praktisch-kritischer Tätigkeit und unmittelbares Ergebnis wissenschaftlicher Kritik« (a.a.O., 89), so dass sie sich als eine »materialistische Dialektik« von einer »idealistischen Dialektik« (a.a.O., 90) unterscheidet: »Für eine *idealistische Dialektik* ist Kritik nur ein verschwindendes Moment des Ganges der Wissenschaft, der sich wesentlich als substantielles Denken vollzieht, das zwar Negation als logische Kategorie beständig vollzieht, nicht aber immer wieder den Prozeß der Erfahrung reproduziert, der sie in denkenden Individuen hervorgebracht hat. Dagegen ist in der *materialistischen Dialektik* als Methode der systematischen Erfahrungswissenschaft Kritik als Aufklärung der den realen Verkehren der gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechenden Denk- und Bewußtseinsformen notwendiges Moment ihrer Darstellung, so daß eine beständige Überprüfung ihrer systematischen Darstellung als rationelle Form der Aufklärung dieser gesellschaftlichen Mystifikation möglich ist. [...] Die *materialistische Dialektik* enthält in ihrer Darstellung den Ausdruck ihrer Begrenztheit, ihrer Endlichkeit, indem sie mehrfach auf ihre – natürlichen wie historischen – Voraussetzungen verweist, die sie nicht als durch ihre eigene Bewegung erst hervorgebrachte, wenn auch als in dieser beständig zu reproduzierende begreift.« (a.a.O., 91) – mit der Konsequenz, »daß die Wissenschaft von der Gesellschaft, die bewußt den Anforderungen materialistischer Dialektik entspricht, [...] sich auf die Untersuchung des gesamten Reichtums der erfahrenen gesellschaftlichen Wirklichkeit einlassen muss und nicht etwa von vornherein irgendwelche Bereiche oder Aspekte dieser Erscheinungen als für die Erforschung des ‚Wesens‘, der ‚eigentlichen Wirklichkeit‘ unerheblich beiseitelassen kann.« (a.a.O., 92) Denn damit würde sie »in der Konsequenz jeden Anspruch darauf ablegen müssen, ihrerseits schließlich in wissenschaftlich angeleitete, bewußte gesellschaftliche Praxis umschlagen zu können« – die könne nämlich »als solche niemals allgemein sein« und spiele »sich immer im Medium gerade dessen ab, was eine derartige, zu Recht als ‚essentialistisch‘ kritisierte Position als ‚unerheblich‘ zur Seite schieben würde« (a.a.O., 93).⁴²

»2. Gesellschaftstheoretische Bestimmungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft« (a.a.O., 93-103). Angesichts der historischen Tatsache, dass die zu untersuchenden Gesellschaften moderne bürgerliche Gesellschaften sind, konkretisiert sich die allgemeine Feststellung, »daß erfahrungswissenschaftliche Methode bei der wissenschaftlichen Erfassung von Gesellschaft bestimmt ist durch die Struktur ihres Gegenstandes« (a.a.O., 93) dahingehend, dass zunächst die „Aufgabe“ zu lösen ist, »die allgemeine Struktur der bürgerlichen Gesellschaft darzustellen« (ebd.). Dies geschieht dann, »indem die Resultate der Marxschen Untersuchung in Anknüpfung an seine Ausführungen über den Begriff der Konkurrenz zusammengefasst werden« (ebd.): Indem nämlich festgehalten wird, »daß in ihr die Formulierung des allgemeinen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft insofern zu einem vollständigen Resultat geführt wird, als in ihm sich sowohl die näheren Bestimmungen der Zirkulation als auch die der Produktion zusammenschließen« (ebd.) – wobei die »Sphäre der Produktion« (a.a.O., 94) »[a]ußerhalb dieser [„auf dem Markt“ lokalisierten, ebd.] Welt von gesellschaftlichen Beziehungen« (ebd.) liegt, die sich in der Form der »Rechtsbeziehung zwischen freien und gleichen Individuen« (ebd.) vollziehen: »Das Charakteristikum dieser Sphäre der Produktion ist die Unterwerfung der lebendigen Arbeit unter die vergangene Arbeit, das Kapital« (ebd.), welches, wie wir weiterhin betonen, »als fremde Macht dieses Nebeneinander [dass »viele nebeneinander als ein

⁴² Aus diesen Überlegungen ergab sich zumindest ein spezifischer, produktiver Zugang zu Althusser's Überlegungen über „Widerspruch und Überdetermination“.

Gesamtarbeitskörper {stehen}, ohne sich in diesem Nebeneinander selbstgewählt und geplant arbeitsteilig zu befinden«, ebd.] bewirkt«. Mit anderen Worten sind eben die »Beziehungen der Individuen zueinander [in der modernen bürgerlichen Gesellschaft und dem ihr gegenüber relativ verselbständigten Staat; fow] [...] nicht nur durch die allen gemeinsame Eigenschaft als Warenbesitzer, d. h. Privatproduzenten, und als Staatsbürger gekennzeichnet, sondern durch den erst bei der Analyse der Produktionsverhältnisse aufzudeckenden fundamentalen Gegensatz zwischen Eigentümern von Produktionsmitteln und den von diesen ausgebeuteten Eigentümern von Arbeitskraft«. Was dann wiederum bewirkt, dass der »Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften [...] als Klassengegensatz zwischen Kapitalistenklasse und Arbeiterklasse hervortritt« (a.a., 100) und als »entscheidende Konsequenz, die aus der Marx'schen Erklärung der bürgerlichen Gesellschaft zu ziehen ist« (102), »auf die Möglichkeit gesellschaftlichen Handelns der vergesellschafteten Produzenten auf der Grundlage dieser Erkenntnis des wesentlichen Zusammenhangs der bürgerlichen Gesellschaft [abhebt]« (ebd.) – also darauf, dass die »bestimmte Form, in der Gesellschaftlichkeit besteht und sich beständig wiederherstellt, [...], [...] unverträglich [wird] mit der gesellschaftlichen Form, in der die Produktion und Reproduktion der menschlichen Lebensbedingungen unter der Herrschaft des Kapitals vergesellschaftet wird: Die Produktionsverhältnisse bringen selbst die vergesellschaftete Produktionsweise hervor, also die vergesellschaftete Aneignung der Natur durch die gesellschaftlichen Personen« (102f.)⁴³ – bzw. »die Arbeiterklasse [wird] die Rolle dieses historischen Subjekts [übernehmen]« (103).

»3. Gesellschaftliche Entwicklung und Entwicklungstendenzen wissenschaftlicher Arbeit« (a.a.O., 104-108). Um »die Aufgabe einer systematischen Erklärung der konkreten Entwicklungen dieser historischen Gesellschaftsformation [des besonderen Gegenstandes ‚bürgerliche Gesellschaft‘]« (a.a.O., 104) wirklich zu lösen, ist es (gemäß unserer damals formulierten Auffassung) »erforderlich, die in bestimmten historischen Situationen gemachte Erfahrung der relativen Zusammenhanglosigkeit der unmittelbar sich aufdrängenden Erscheinungen auf den sich in ihr durchsetzenden gesetzmäßigen Zusammenhang hin zu entziffern« (ebd.) – mit dem „Ziel“, »die Bewegungsgesetze der Gesellschaft, in der wir leben, in ihrer immer mehr zunehmenden Kompliziertheit aufzuspüren und nachzuzeichnen« (ebd.). Dies wird von uns dann »angesichts des Entwicklungsstandes spezialisierte sozialwissenschaftlicher Untersuchungen« (ebd.) dahingehend zugespitzt, dass »diese Aufgabe heutzutage nicht in naiver Abstraktion von den Ergebnissen dieser Untersuchungen zu lösen [ist]« (ebd.), also allein oder primär unter Berufung »auf Formen alltäglicher Erfahrung als kritischer Instanz«, sondern es erforderlich mache, »in den mehr oder minder partiellen Ergebnissen, die diese arbeitsteilig betriebenen Forschungen hervorgebracht haben, die inneren Zusammenhänge aufzusuchen und herauszuarbeiten, die es erlauben, die relative Disparatheit zu überwinden, die diesen Ergebnissen unmittelbar anhaftet.« (a.a.O., 104f.) Daraus zogen wir die Konsequenz, dass gemäß dem »methodologische[n] Programm der Marx'schen Theorie« das »Fortschreiten der Erkenntnis wirklicher Verhältnisse [...] nur in die Wege geleitet werden [kann], wenn die vielfältigen Ergebnisse gegenwärtiger Forschungen mit herangezogen werden für die Erklärung gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse in ihrer differenzierten Gestalt« (a.a.O., 105) – d. h.

⁴³ Hier wird die immanente Schranke unserer damaligen Reflektion deutlich: Wenn wir fragen, wann denn diese Stunde schlägt, zu der die Produktionsverhältnisse dies bewirken, müssten wir – mit Althusser – sagen, dass dies so *niemals* geschehen wird, sondern der politischen Aktion kollektiver Akteure unter überdeterminierten und insofern immer auch kontingenten Verhältnissen bedarf.

»die Marx'sche Theorie [ist] geradezu darauf angewiesen [...], jeweils die Resultate gegenwärtiger wissenschaftlicher Arbeit sich zum Gegenstand zu machen«, bzw. »prinzipiell die gesamte nach-Marxsche Wissenschaft Gegenstand kritischer Auseinandersetzung zu sein hat« (ebd.) – ohne allerdings aus dem Auge zu verlieren, dass »sowohl die theoretische wie auch die methodische Entwicklung in den gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen Resultat der realen gesellschaftlichen Entwicklung ist« (a.a.O., 107). Dabei sei durchaus mit sachlich begründeten ebenso wie mit politisch gesetzten Schranken zu rechnen, welche der wissenschaftlichen Forschung gesetzt werden (a.a.O., 107f.), aber der „Fortgang der Wissenschaft“ setze eben immer wieder voraus, »daß die realen gesellschaftlichen Verhältnisse einen Grad der Entwicklung erreichen, der auch die Überwindung solcher Schranken ermöglicht, ja sie sogar erforderlich macht« (a.a.O., 108). Was dann die Grundlage für eine optimistische Perspektive bildet: »Für unseren Zusammenhang heißt das, daß umfassende positive Erkenntnis der Gesellschaft als Resultat des Ganges der Wissenschaft durch die Entwicklung der realen Verhältnisse hervorgebracht wird.« (ebd.)

Soweit die Grundthesen unserer damaligen Argumentation. Bevor ich in meiner heutigen Argumentation weitergehe, möchte ich allerdings noch einige Gesichtspunkte hinzusetzen, an denen ich vergleichbare Themen und Probleme in *Das Kapital lesen* und in unserer Ausarbeitung einer Methodologie der Gesellschaftswissenschaften im Ausgang von der *Kritik der politischen Ökonomie* zu erkennen glaube.

Wir hatten zugleich auch nach aktuelleren philosophischen Orientierungspunkten gesucht und es dabei – wie die meisten westberliner Marxist*innen – ganz bewusst vermieden, uns auf die *Frankfurter Schule* zu beziehen, weil diese angesichts der anstehenden Aufgaben – einerseits des kritischen Brechens mit den das Terrain der „Wissenschaft von Geschichte und Gesellschaft“ beherrschenden Disziplinen der Psychologie, der Soziologie und der Ökonomie⁴⁴, und andererseits der Entfaltung einer radikalen, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse angreifenden und überwindenden Praxis nach der Nacht des 20. Jahrhunderts geradezu als verschüttet behandelt wurde.⁴⁵ Speziell hatten wir auf den logischen Konstruktivismus der Lorenzen-Schule zurückgegriffen und uns auch ein bisschen beim späten Wittgenstein bzw. dessen Schülern umgeschaut. Georg von Wrights kritische Rekonstruktion des Verstehens-Begriffs (Wright 1974) wurde dabei für uns besonders wichtig – gerade auch um den für die deutsche Kapital-Lese-Bewegung zentralen Begriff der „Formbestimmung“ seinen aristotelisch-hegelianischen Beschränkungen zu entreißen.⁴⁶ Die Gruppe um Althusser hatte die Frankfurter Schule bekanntlich nicht wirklich gekannt (und jedenfalls nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen) – und ihre epistemologischen Bezüge lagen in der in Frankreich – als ein Moment des

⁴⁴ Dass gerade im Fall von Adorno – ganz anders als bei Habermas – das Anliegen der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie nicht völlig in Vergessenheit geraten war, hat inzwischen erst wieder Dirk Braunstein (2011) zeigen können.

⁴⁵ Auch etwa von Horkheimer, der dem jungen Habermas wegen seiner politischen Radikalität die Habilitation verweigern wollte – und ihn so dazu zwang, sich in Marburg zu habilitieren, bei Wolfgang Abendroth, dem einzigen traditionell marxistischen Hochschullehrer in der Bundesrepublik. Ich denke, daraus lässt sich nicht schließen, dass auch bei uns und generell bei den Westberlinern die Verdrängung wirksam war, mit der in der Bundesrepublik zunächst die deutsche „Nacht des 20. Jahrhunderts“, mit Auschwitz als Geschichtszeichen, belegt worden war.

⁴⁶ Althusser hat dagegen diesen Begriff ignoriert bzw. ihn als idealistisch beiseitegelegt und dafür den Begriff der Struktur stark gemacht – was dann wiederum in Deutschland zu einem starken Rezeptionshindernis geworden ist, wo deswegen in Bezug auf die philosophische Initiative von Althusser und seiner Gruppe oberflächlich plausibel von einem „strukturalistischen Angriff auf die Geschichte“ (Schmidt 1969) geredet werden konnte.

„französischen Momentes der Philosophie“ (vgl. Badiou 2016) – entwickelten historischen Epistemologie um Bachelard und Canguilhem.

Darin sehe ich heute im Rückblick eine doppelte Vergleichbarkeit: *Zum einen* in Bezug auf den Kampf darum, einen Rückfall in bloß allgemeines Philosophieren zu vermeiden und wirklich an Marx anzuknüpfen, speziell an den von Marx vollzogenen wissenschaftlichen Durchbruch zu einer dann, wie Althusser später betonen sollte, »endlichen Theorie« (Althusser 1977), und *zum anderen* das Bemühen um eine wirklich zeitgenössische, d. h. in gegenwärtigen philosophischen Debatten argumentations- und behauptungsfähige philosophische Artikulation der impliziten Voraussetzungen dieser „neuen Wissenschaft“ – d. h. in einer Absetzung sowohl von der Tradition des offiziellen Marxismus, der Marx’ im *Kapital* vollzogenen wissenschaftlichen Durchbruch grundsätzlich ignoriert hatte, als auch von großen Teilen der Kapital-Lese-Bewegung, die sich damit begnügte, Marx in seinen eigenen Worten zu begreifen. In beiden Unternehmungen – in *Das Kapital Lesen* und in unserem „abstrakten Band“ – erwies es sich als zentral, die Frage nach der spezifischen Differenz der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zur Hegelschen Auffassung der Dialektik auf eine tragfähige Weise stellen zu können. Ebenfalls beiden Ansätzen gemeinsam war ein Bestreben danach, wie wir dies damals formulierten, der Komplexität der Verhältnisse gerecht zu werden – was spezifisch festgemacht werden konnte an der Art und Weise, wie das marxsche Tendenzgesetz der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise mit seinen „entgegenwirkenden Ursachen“ zusammen gedacht werden musste. Für Althusser und seine Gruppe begann hier eine wichtige begriffliche Entwicklung mit der Unterscheidung von Produktionsweise und Gesellschaftsformationen und, allgemeiner artikuliert, mit der Betonung der Überdetermination wirklicher, realer gesellschaftlicher Prozesse. Es war kein Zufall, dass dies zu einem vergleichbaren Resultat führte: Nämlich zur Einsicht in die Schwierigkeit der Prognose künftiger historischer bzw. gesellschaftlicher Ereignisse und der daraus sich ergebenden Betonung des rückwirkenden Charakters gesellschaftswissenschaftlicher Erklärungen.

Wir haben *Das Kapital* als methodischen Leitfaden für weitere gesellschaftswissenschaftliche Forschung begriffen, während Althusser es als die Eröffnung des Zugangs zum „Kontinent Geschichte“ bestimmt hat. Ich denke, wir können auch vergleichen, dass sowohl *Das Kapital lesen* als auch unser Versuch einen Bruch vollzogen haben mit einer Kapitallektüre, welche rein immanent zu bleiben versucht – sich also damit begnügt, das *Kapital*, so wie es als unvollendetes Projekt vorliegt, zu rekonstruieren und gleichsam zu vervollständigen. Wir haben daran gearbeitet, die Kapitallektüre zu öffnen für daran anschließende Forschungen, Althusser und seine Gruppe haben in ihrer „symptomatischen“ Kapitallektüre den Versuch unternommen, den Text des *Kapital* selbst geradezu zum Ausgangspunkt für die Generierung neuer Fragestellungen zu machen. Wir haben von der Notwendigkeit einer „kritischen Durchdringung“ gesprochen, Althusser und seine Gruppe von dem Erfordernis des „epistemologischen Einschnitts“. Wir hatten aber auch ein vergleichbares Problem, nämlich dasjenige, welches Althusser später als das Problem des „Theoretizismus“ gekennzeichnet hat: Die Frage nach der „Politik des Kapitals“ haben wir nicht explizit gestellt und auch Althusser und seine Gruppe haben das in *Das Kapital lesen* immer wieder an den kaum beachteten Rand ihrer Überlegungen abdriften lassen⁴⁷.

⁴⁷ Das gehört zu den ernsthaften Gründen, aus denen Althusser später den „Theoretizismus“ dieser Arbeiten kritisiert hat (vgl. etwa Althusser 1975).

Dennoch wird im Rückblick sichtbar, denke ich, wie im *Projekt Krise* und unserer daran anschließenden Reflektion die Begriffsbildung und Methode des Marxschen Durchbruchs zur Kritik der politischen Ökonomie genauer fassbar gemacht und für zeitgenössische wissenschaftspolitische und -philosophische Debatten fruchtbar gemacht werden konnten, während die Leistung von *Das Kapital lesen* vor allem darin bestand, die epistemologischen Voraussetzungen für den politischen Bruch mit der nicht-enden-wollenden Reproduktion der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise in den modernen bürgerlichen Gesellschaften klar zu artikulieren.

3 Was ergibt sich heute aus diesem Rückblick?

Diese Debatte ist natürlich inzwischen über *Das Kapital lesen* einerseits und *Krise und Kapitalismus bei Marx* andererseits durchaus hinausgegangen. Ich zitiere nur einige Bezugspunkte: Althusser hat in einem 1978 in *Il Manifesto* abgedruckten Text den „Marxismus als endliche Theorie“ diskutiert und die für die Zukunft marxistischer Forschungen entscheidende Frage aufgeworfen, wie es möglich ist, ohne völlige Selbsterstörung aus diesem umfassenden, geradezu totalisierenden Anspruch des Marxismus als einer Theorie herauszukommen, in welcher ihrem Anspruch gemäß wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Reflexion beständig zusammenfallen und dadurch auch noch die Grundlage für eine grundlegende Strukturen angreifende und überwindende politische Praxis bereitstellen sollen.

Cesare Luporini, Etienne Balibar und André Tosel (Balibar u.a. 1979) haben etwa gleichzeitig den Versuch unternommen, schon bei Marx neben seiner *Kritik der politischen Ökonomie* eine spezifische *Kritik der Politik* als ein eigenständiges Feld der wissenschaftlichen Untersuchung auszumachen und in ihren Grundzügen zu rekonstruieren. Veit Michael Bader (1995 u. 2001) hat – wie wir durchaus sagen können – in wiederum vergleichbarer Weise eine positive Theorie sozialer Ungleichheit und des darauf bezogenen gesellschaftlichen Handelns zu entwickeln, welche Marx' Kritik der politischen Ökonomie ergänzt durch eine kritische Theorie politischen Handelns. Vor allem André Tosel (1991) hat dann das Postulat eines „Kommunismus der Endlichkeit“ in seinen Studien zu Marxschen Theorie detailliert herausgearbeitet und begründet. Etwas zeitversetzt, aber durchaus schon gleichzeitig, haben *Dependencia*-Theoretiker wie André Gunter Frank (1968 u. 1972) in ihrer Theorie der „abhängigen Entwicklung“ oder später auch die feministischen Theoretikerinnen der „Intersektionalität“ – deren Debatte und Grundgedanken Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger (2005) in Deutschland aufgegriffen und zusammengefasst haben – die Frage der Ungleichmäßigkeit und Ungleichheit⁴⁸ der unterschiedlichen Entwicklungszusammenhänge real unterschiedener gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse auf die wissenschaftliche Tagesordnung gesetzt. Hieran haben dann wiederum im Zusammenhang des „critical realism“ (vgl. Lindner / Mader 2017) Debatten über die spezifische Realität und Durchsetzung von Herrschaft durch eine theoretische Rekonstruktion ihre unterschiedlichen Formen angeknüpft (vgl. etwa Lukes 1974 u. Wartenberg 1990).

⁴⁸ Mit dieser Formulierung kann ich hier auf den Beitrag der trotzkistischen Linie der marxistischen Tradition mit ihrem zentralen Konzept der ungleichmäßigen und kombinierten Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse verweisen, vgl. etwa Mandel 1975, S. 102, sowie Misik 2016 – wie sie m. E. verdeckt auch in Althusser's Mao-Lektüre eingegangen ist.

Ich habe aus diesen Strängen der theoretischen Entwicklung wiederum zwei Thesen gewonnen, die ich bisher vor allem in meinen Nachworten zu den von mir herausgegebenen Althusser-Bänden formuliert und zumindest skizzenhaft begründet habe. Dies ist zum einen die These von der Pluralität und Überdetermination basaler, d. h. aufeinander nicht reduzierbarer Herrschaftsverhältnisse, die als solche jeweils spezifisch wissenschaftlich untersuchbar sind⁴⁹: das Kapitalverhältnis, die imperialen, oft postkolonialen Abhängigkeitsverhältnisse im internationalen Raum, die Verhältnisse eines modernen Patriarchats und, was oft vergessen wird, die historisch spezifischen Formen, in welchen Menschengruppen und tendenziell die gesamte Menschheit diejenigen Naturprozesse zu beherrschen versuchen, welche in ihre eigene Reproduktion eingehen, und zugleich die nicht intendierten Rückwirkungen mehr oder minder kompensieren müssen, welche von diesen Beherrschungsversuchen ausgehen. Hierher gehört auch noch der von Jürgen Link (Link 1996) diagnostizierte „Normalismus“, wie er in modernen fordistische Gesellschaften und auch noch in deren Fortführung unter neoliberalen Vorzeichen herrscht. Dies sind einfach diejenigen Verhältnisse, welche mir bisher aufgefallen sind: Ich sehe keine Möglichkeit, die Vollständigkeit dieser Liste vorab zu bestimmen. Zum anderen habe ich versucht, die These zu begründen, dass wissenschaftliche Forschung und politische Deliberation auf irreversible Weise auseinandergetreten sind – und dass darin auch ein bedeutendes Moment politischer Befreiung liegt, gerade wenn dieser Befund nicht dahingehend missverstanden wird, dass bewährte und gefestigte Ergebnisse wissenschaftliche Untersuchung für eine angemessene politische Deliberation ihre Bedeutung verloren hätten.

Literatur

Althusser, Louis (1975): *Elemente der Selbstkritik*, übers. u. eingel. v. Peter Schöttler, Westberlin.

Althusser, Louis (1969): „Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*“ [Hinweise für die Leserschaft...], in: Ders., Karl Marx, *Le Capital*, vol. 1, Paris, 7-26 [dt. in: Althusser u.a. 2014, 671-695].

Althusser, Louis (1978): „Avant-propos“, in: Gérard Duménil, *Le concept de loi économique dans „Le Capital“*, Paris, 7-26 [dt. in: Althusser u.a. 2014, 701-723].

Althusser, Louis (1973): *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx-Interpretation*, Westberlin 1973.

Althusser, Louis / Balibar, Étienne / Macherey, Pierre / Rancière, Jacques / Establet, Roger: *Lire le capital*, Paris 1965 (dt. als *Das Kapital lesen*, Münster 2014).

⁴⁹ Auch wenn ich schon früh auf die Eigenständigkeit der Dimension der Geschlechterverhältnisse hingewiesen worden bin – und dem auch ein Stück weit in Lektüren von Isabelle Stengers und Luce Irigaray nachgehen konnte, ist es dann für mich insbesondere die Problematik der Eigenständigkeit der politischen Ökologie gewesen, an der sich für mich diese irreduzible Pluralität exemplifiziert hat (vgl. Antunes u.a. 1990, sowie etwa Paust-Lassen / Wolf 1999).

- Althusser, Louis / Rebello, Luiz Francisco (1976): *Cartas sobre a revolução portuguesa*, Lisboa.
- Anderson, Perry, (1976): *Considerations on Western Marxism*, London.
- Anon. (1973): *Auflösung und Lernprozesse eines ML-Zirkels. Politische Erklärung von Genossen des ehemaligen KB/ML* (Kommunist. Theoretisches Organ. Kommunistischer Bund Westberlin. Sondernummer 4.), 48 S., Berlin.
- Antunes, Carlos / Juquin, Pierre / Kemp, Penny / Stengers, Isabelle / Telkämper, Wilfried / Wolf, Frieder Otto (1989): *Pour une alternative verte en Europe*, Paris (dt. Hamburg 1990, parallel in einigen Sprachen, z.T. unter dem ursprünglichen Titel des „ökosozialistischen Manifests“).
- Arenz, Horst (1973): „Über den Autor“ und „Zu den Texten“, in: Althusser 1973, 7-9.
- Bader, Veit-Michael (1995): *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft. Soziologische und philosophische Überlegungen*, Münster.
- Bader, Veit-Michael (2001): „Kultur und Identität: Essentialismus. Konstruktivismus oder kritischer Realismus“, in: Rademacher, Claudia / Wiechens, Peter (Hrsg.): *Geschlecht — Ethnizität — Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz*, Opladen, 145-174.
- Bader, Veit-Michael / Berger, Johannes / Ganßmann, Heiner / Hagelstange, Thomas / Hoffmann, Burkhard / Krätke, Michael / Kraus, Beate / Kürschner, Lor / Strehl, Rüdiger (1974): *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Frankfurt am Main, 2 Bde.
- Bader, Veit-Michael / Ganßmann, Heiner / Knesebeck, Jost v. d. / Berger, Johannes (1976): *Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, Frankfurt am Main, 2 Bde.
- Badiou, Alain (2016): *The Adventure of French Philosophy*, London.
- Balibar, Étienne, Luperini, Cesare et Tosel, André (1979): *Marx et sa critique de la politique*, Paris.
- Baudelot, Christian / Establet, Roger (1972): *L'école capitaliste en France*, Paris.
- Bourdieu, Pierre / Passeron, Jean-Claude (1970): *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris (dt. als *Die Illusion der Chancengleichheit*, Stuttgart 1971).
- Bensussan, Gérard (1976): „Comment lire Marx“, in: *dialectiques. Revue trimestrielle*, Nr. 15-16, 130-134.
- Braunstein, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, transcript, Bielefeld (2. Aufl. 2016).
- Collectif Projekt Klassenanalyse (1976): „Louis Althusser – lutte contre la déchéance de la théorie de Marx“, in: *dialectiques. Revue trimestrielle*, Nr. 15-16, 118-129.
- Demirović, Alex (1999): *Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main.
- Frank, André Gunder (1968): *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt am Main.

- Frank, André Gunder (1972): *Lumpenbourgeoisie: lumpendevlopment; dependence, class, and politics in Latin America*, New York.
- Gensior, Sabine / Kraiss, Beate / Paulsen, Bent / Wolf, Frieder Otto (1975a): *Gesellschaftliche Erfahrung und wissenschaftliche Methode. Bedingungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft*, unveröffentlichtes Manuskript, 168 S.
- Gensior, Sabine / Kraiss, Beate / Paulsen, Bent / Wolf, Frieder Otto (1975b): *Gesellschaft, Arbeit, Bildung. Die Entwicklung gesellschaftswissenschaftlicher Forschung und ihr Beitrag zur Grundlegung von Bildungspolitik*, unveröffentlichtes Manuskript, 277 S.
- Goldmann, Lucien (1973): *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Paris.
- Heinrich, Michael (1991): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 7. erw. Aufl., Berlin 2017.
- Heinrich, Michael (2005): „Invaders from Marx. Über den Umgang mit der Marx’schen Theorie und über die Schwierigkeiten einer heutigen Lektüre – eine kritische Auseinandersetzung mit Karl Heinz Roth und anderen“, in: *Jungle World*, Nr. 38, 21. September 2005 (Englisch rev. als „Invaders from Marx. On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading“ unter <http://www.oekonomiekritik.de/205Invaders.htm>).
- Hoff, Jan (2010): „Marx in Germany“, in: *Socialism and Democracy*, 24, H. 3, 175-180.
- Hoff, Jan (2016): *Befreiung heute: Das emanzipatorische Denken und seine historischen Hintergründe*, Hamburg.
- Irigaray, Luce (1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt am Main.
- Janich, Peter (Hrsg.) (1992): *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Klinger, Cornelia (2003): „Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht“, in: Knapp / Wetterer 2003, 14–48.
- Klinger, Cornelia / Knapp, Gudrun-Axeli (2005): „Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmung von Klasse, Geschlecht, »Rasse« / Ethnizität“, in: *Transit. Europäische Revue*, 29, 72–95.
- Klinger, Cornelia / Knapp, Gudrun-Axeli / Sauer, Birgit (2007): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Frankfurt am Main / New York.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2003): „Achsen der Differenz – Aspekte und Perspektiven feministischer Grundlagenkritik“, in: Knapp / Wetterer 2003, 291-322.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2010): „Intersectional Invisibility“. Anknüpfungen und Rückfragen an ein Konzept der Intersektionalitätsforschung“, in: Lutz, Helma / Herrerar Vivar, Maria Theresa / Supik, Linda (Hrsg.): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, Wiesbaden, 223-243.

- Knapp, Gudrun-Axeli / Wetterer, Angelika (Hrsg.) (2003): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik 2*, Münster.
- Lecourt, Dominique (1974): *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris [die dt. Ausgabe erschien unter dem doppelt artikulierten Titel *Kritik der Wissenschaftstheorie. Marxismus und Epistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Hamburg 1975].
- Lindner, Kolja (2008): „The German Debate on the Monetary Theory of Value: Considerations on Jan Hoff's Kritik der klassischen politischen Ökonomie“, trans. G. M. Goshgarian, in: *Science & Society*, 72, H. 4, 402-414.
- Lindner, Urs (2008): „Antiessentialismus und Wahrheitspolitik. Marx, Foucault und die neuere Wissenschaftstheorie“, in: *Prokla, Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Jg. 38, H. 2, 203-220.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus, kritische Sozialtheorie*, Stuttgart.
- Lindner, Urs / Mader, Dimitri (Hrsg.) (2017): *Critical Realism meets kritische Sozialtheorie. Erklärung und Kritik in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld.
- Link, Jürgen (2009): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen.
- Louçã, Francisco (1984): *25 de abril, dez anos de lições, Ensaio para uma revolução*, Lisboa.
- Louçã, Francisco / Rosas, Fernando (2004): *Ensaio Geral – Passado e Futuro do 25 de Abril*, Lisboa.
- Lukes, Steven (1974): *Power. A Radical View*, London (stark erw. Neuauflage 2005).
- Mandel, Ernest (1975): *Late Capitalism*, London.
- Martins Pereira, João (1976): *O Socialismo, a Transição e o Caso Português*, Lisboa.
- Milios, John (2009): „Rethinking Marx's Value-Form Analysis from an Althusserian Perspective“, in: *Rethinking Marxism*, 21, H. 2, 260-272.
- Misik, Robert (2016): „Die Revolution, dieses Rhizom. Von Trotzki's Gesetz der ungleichzeitigen und kombinierten Entwicklung bis zum postmodernen Wissen“, in: *INDES*, Sonderheft, 99-104.
- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (2008): *Der Konstruktivismus in der Philosophie im Ausgang von Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen*, Paderborn.
- Murteira, Mário (2011): *Portugal nas Transições – O Calendário Português desde 1950*, Lisboa.
- Nutzinger, Hans G. / Wolfstetter, Elmar (Hrsg.) (1974): *Die Marxsche Theorie und ihre Kritik. Eine Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Frankfurt.
- Pahl, Hanno (o.J. [2010-11]): „Idealer Durchschnitt und Dispositivanalyse: Neue Befunde an den Baustellen Marx/Foucault/Butler“ (Rezension zu: Hanna Meißner, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und*

- Marx: Bielefeld 2010), URL: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Rezension_Meissner.pdf
- Reichelt, Helmut (1982): „From the Frankfurt School to Value-Form-Analysis“, in: *Thesis Eleven*, 4, 166-169.
- Schmidt, Alfred (1969): „Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte“, in: Ders. (Hrsg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, 204-209.
- Stengers, Isabelle (2008): *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin.
- Stengers, Isabelle (2015): *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, London.
- Tosel, André (1991): *Études sur Marx (et Engels): Vers un communisme de la finitude*, Paris.
- Von Wright, Georg Hendrik (1974): *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main.
- Wartenberg, Thomas E. (1990): *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Philadelphia.
- Wolf, Frieder Otto (1977): „Socialismo ou fascismo – alternativa em Portugal?“ in: *Economia e Socialismo*, 16, Lisboa, 31-44.
- Wolf, Frieder Otto (1978a): „Ideologia burguesa e proletariado“, in: *Vértice. Revista de cultura e arte*, Coimbra, No. 404/405, 2-17.
- Wolf, Frieder Otto (1978b): „Phönix aus der Asche. Zur Neuorientierung der portugiesischen Linken seit 1975“, in: *Beiträge zum wissenschaftlichen Sozialismus*, H. 5, 1978, 119-134.
- Wolf, Frieder Otto (1980): „Estado burguês e luta proletária na crise dos anos 70-80: esboço de uma problemática“, in: *Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra. N. Especial – Estudos em homenagem ao Prof. Doutor J. J. Teixeira Ribeiro*, Bd. 4, 231-264.
- Wolf, Frieder Otto (1983a): „Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik“, in: Ders. 1983b, 100-125.
- Wolf, Frieder Otto (1983b): *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover (veränderte Neuauflage als „Umwege². Der Tod der Philosophen und andere Vorgriffe. Zweite, vom Autor durchgesehene und veränderte Auflage“, URL: www.diss.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUODOCS_derivate_000000000207/Frieder_Otto_Wolf_Umwege2_elektron_08_edg.pdf) (vgl. a. „Materialistische Dialektik nach der Postmoderne“, URL: http://www2.bdwi.de/uploads/frieder_otto_wolf_materialistische_dialektik_nach_der_post_moderne.pdf)
- Wolf, Frieder Otto (1998): „Auf dem Weg zur europäischen Alternative (Nachwort)“, in: Lipietz, Alain: *Nach dem Ende des »Goldenen Zeitalters«: Regulation und Transformation kapitalistischer Gesellschaften. Ausgewählte Schriften* (Argument-Sonderband Neue Folge 255), hrsg. v. Hans-Peter Krebs, Hamburg, 209-219.

- Wolf, Frieder Otto (2000): „Nachwort: In der großen Krise global handlungsfähig werden!“, in: Lipietz, Alain: *Die große Transformation des 21. Jahrhunderts: Ein Entwurf der politischen Ökologie*, Münster, 127-156, 168-180.
- Wolf, Frieder Otto (2002): *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster (²2009).
- Wolf, Frieder Otto (2015): „Warum es heute an der Zeit ist, *Das Kapital* lesen wieder zu lesen“, in: Althusser u.a. 2015, 725-744.
- Wolf, Frieder Otto (2006): „Marx’ Konzept der »Grenzen der dialektischen Darstellung«“, in: Hoff, Jan / Petrioli, Alexis / Stütze, Ingo / Wolf, Frieder Otto (Hrsg.): *Das Kapital neu Lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie*, 159-188.
- Wolf, Frieder Otto, mit Alexandre Adler (1980): „Der »historische Block« des »Modell Deutschland«. Ein Gespräch“, in: *Prokla. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik*, H. 41, 93-104.
- Wolf, Frieder Otto, mit Pia Paust-Lassen (2001): *Ökologie der Menschheit – Strategien der nachhaltigen Entwicklung als Transformationsaufgabe*, Berlin.
- Wolf, Frieder Otto, mit Pia Paust-Lassen (2002): „Ökosozialismus und Ökokapitalismus. Zu Saral Sarkars Kritik der Systemalternativen“, in: *Widerspruch* (Zürich), No. 42, 179-185.

TEIL II
Marxismen

Materialistische Dialektik als Theorie der Gesellschaft

Die seit langer Zeit nur schwer wegzudenkende Präsenz des Marxismus in der Sozialwissenschaft wird häufig auf zwei Arten erklärt: Einerseits habe sich der Gegenstand – eine Gesellschaft, die in wesentlichen Aspekten von ihrer kapitalistischen Produktions- und Denkweise bestimmt ist – zwar an der Oberfläche, nicht aber seinem Organisationsprinzip nach verändert, das Marx in besonders klaren Begrifflichkeiten auf den Punkt gebracht habe. Andererseits habe Marx aber nicht nur die kapitalistische Gesellschaft begrifflich rein interpretiert, sondern dabei implizit auch eine Methode der Analyse und Kritik entwickelt, die für eine allgemeine Erkenntnis der Evolution von Gesellschaftsformen auch jenseits bestimmter Phasen des Kapitalismus ihre Gültigkeit bewahre. Aus den politischen Herausforderungen einer Welt, die sich an der Oberfläche seit Marx' Zeiten tatsächlich stark gewandelt hat, ohne das Organisationsprinzip Kapitalismus aufzugeben, ergibt sich daher die Berechtigung zu einem neuen Versuch, eine solche übergreifende Theorie der sozialen Evolution zu formulieren.

Materialistische Dialektik – so lautet unsere These – kann als eine unter mehreren Antwortstrategien auf diese wissenschaftliche Herausforderung verstanden werden. Im Folgenden wird diese These an Anhaltspunkten 1) aus Marx' eigenen methodischen Äußerungen, 2) aus der Marxismus-internen Debatte und 3) aus einem genaueren Blick auf die Abgrenzungsmöglichkeiten des Marxismus zu externen Theorieangeboten und mithin die zeitgenössische Unfähigkeit, eine solche Grenzziehung überhaupt vorzunehmen, begründet. Zugleich wird jeweils entwickelt, welche inhaltlichen Konsequenzen sich daraus für eine materialistische Dialektik als Forschungseinstellung ergeben müssten, das heißt in welchem Sinn und zu welchem Zweck sie materialistisch *und* dialektisch sein kann.

1 Anhaltspunkte für Aufgabe und Form materialistischer Dialektik bei Marx

Marx hat zur Auffassung des Materialismus von Feuerbach angemerkt, dass jener in seiner materialistischen Kritik der Religion nicht berücksichtigt habe, »daß das „religiöse Gemüt“ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist.«¹ Laut Marx reicht es nicht hin, das Auseinanderfallen von einer vermeintlich realen, materiellen Welt und ihrem ideologischen (in diesem Fall: religiösen) Überbau festzustellen und letzteren dafür zu kritisieren, die Ausgestaltung der sozialen Institutionen nicht so einzurichten, wie es die materielle Welt verlangt, um die besten Ergebnisse für die Lebensqualität zu erzielen. Vielmehr, so meint Marx wohl, bestehe der begründete Verdacht, dass dieses Auseinanderfallen der Welt in eine materielle und eine geistige *selbst* einer Logik folgt, die entschlüsselt werden muss, wenn der Weg zu besseren Institutionen erschlossen werden soll.

¹ MEW 3, S. 7.

Vor dem Hintergrund der Annahme der Gesellschaft als Determinationsverhältnis, die eine gedankliche Vermittlung zu ihrer Erkenntnis braucht, ergibt sich erst die Notwendigkeit, das Denken selbst als Teil einer gesellschaftlichen Totalität zu begreifen und es darin praktisch werden zu lassen. Insofern, als nicht bei der Ansicht stehen geblieben werden kann, das Denken oder Niederschreiben eines Gedankens selbst sei bereits mit der realen Wirksamkeit des Inhalts dieses Gedankens identisch – was tatsächlich gerade der religiösen Praxis entspricht –, bleibt stets ein Graben zwischen Realität und Gedanke zurück. Falls Marx mit seiner Intuition recht behält, müsste sich also die Qualität der einen oder anderen Betrachtung der materiellen Welt über diesen epistemologischen Graben hinweg daran messen lassen, *ob und wie gut diese Betrachtungen selbst Auskunft darüber geben können, wie dieser Graben zustande kommt und wie sich die eigene Betrachterposition zu ihm verhält*. Dieser zentrale methodische Punkt von Marx, der auch seine Kritik an Feuerbach anleitet, trifft hier nicht nur für den Bereich der Religion zu, sondern für *alle* Praktiken, die an der Gestaltung oder der Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse beteiligt sind: Für die Politik ebenso wie für die Philosophie und die Wissenschaft – und gilt, ganz sicher, auch für eine materialistische Dialektik.

Marx drückt diese Forderung nach einem Gütekriterium an wissenschaftliches Denken in den Thesen auch folgendermaßen aus: »Daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.«² Die Kritik am bisherigen Materialismus, er sei nur vom Idealismus her entwickelt, lässt sich nur so erklären: Marx ist der Ansicht, dass dieser epistemologische Bruch nur von der Seite des Materialismus her überwunden werden kann. Aber warum?

Der Idealismus kann aus sich selbst heraus nicht begreiflich machen, warum eine Gesellschaft einen Idealismus hervorbringen sollte. Der Materialismus hingegen – sofern er sich nicht schlicht als politische Argumentationshilfe begreift, sondern als Wissenschaft vom Formwandel der Gesellschaft und seiner Steuerung – kann sehr wohl erklären, warum Gesellschaften in bestimmten Stufen nicht nur einen Idealismus, sondern auch den Materialismus selbst hervorbringen können oder sogar müssen.

Nun existierte aber auch die Möglichkeit, den Materialismus nicht aus sich selbst, sondern aus einem humanistischen Standpunkt zu entwickeln – eine Möglichkeit, gegen die Marx große Anstrengungen unternimmt, weil dieser Weg gerade das entscheidende, das Wissenschaftliche und nicht bloß Philosophische des Materialismus untergraben müsse.

Zu dieser ersten Forderung gesellt sich bei Marx aber scheinbar ganz automatisch eine zweite: Die Entwicklung einer Politik habe nicht nur im eben ausgeführten Sinne *materialistisch*, das heißt als Theorie über die weltliche Grundlage des gesellschaftlichen Formwandels, sondern auch *dialektisch* zu erfolgen, nämlich aus dem *Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage*. Wenn die weltliche Grundlage eine außerweltliche Sphäre von sich abspaltet, müsse sie bereits zuvor innerlich zu sich selbst in einen Gegensatz getreten sein, müssen in der weltlichen Sphäre gegensätzliche Kräfte am Werk sein, deren eigene Dynamik determinierende Auswirkungen auf die außerweltliche (religiöse, philosophische, politische, wissenschaftliche) Sphäre haben. Eine materialistische Dialektik habe also die Aufgabe, das Entstehen dieser Außenwelt – obwohl sie dieser Außenwelt selbst mit angehört – und deren stetigen Wandel aus der materiellen Grundlage *sonne gleichzeitig* deren inneren Gegensätzen und wiederum deren stetigem Wandel zu erklären.

² Ebd., S. 6.

An einer weiteren bekannten Stelle bringt Marx diesen Problemzusammenhang auf den Punkt, nämlich in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«³ Diese Stelle lässt sich vor allem in dem Sinn verstehen, dass die Sinnhaftigkeit der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit selbst reflektiert und weltgeschichtlich eingeordnet werden muss: Will das Bewusstsein irgendetwas sinnvolles aussagen, so muss es sich ganz offenbar darüber im Klaren sein, aus welchem gesellschaftlichen Sein es hervorgebracht wurde. Kann es das nicht, so steht es im Verdacht, einfach ein organisches (Abfall-)Produkt des gesellschaftlichen Seins zu sein. Überhaupt entschlüsselt sich eine große Portion von Marx' Werk unter diesem Gesichtspunkt: Marx hat stets versucht aufzuzeigen, warum und inwiefern sowohl das spontane gesellschaftliche Bewusstsein als auch das wissenschaftliche Bewusstsein der Politischen Ökonomie eben ein organisches Produkt der gesellschaftlichen Seinsweise des Kapitalismus sind. Seine Antwort war: Sie sind ein organisches Produkt, weil sie idealistisch argumentieren (auf Basis eines Idealbilds des Eigentum besitzenden Bürger-Menschen) statt materialistisch, und weil sie nicht dialektisch argumentieren (und die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auf äußere Faktoren zurückführen).

Nun scheint es uns aber wichtig anzumerken, dass, obwohl Marx mit guten Gründen die Dialektik und den Materialismus so eng zusammenzieht – was sowohl für einige Inspiration als auch Verwirrung sorgt –, beide doch jeweils unterschiedliche Elemente und durchaus getrennt zu betrachten sind. Der Terminus *materialistische Dialektik* wäre nur Pleonasmus, wären beide Teile unmittelbar identisch. Was damit also nur gemeint sein kann, ist eine *bestimmte Kombination* der beiden Forschungseinstellungen oder -maximen des Materialismus und der Dialektik. Ausgehend davon, dass »alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, [...] ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis [finden]«⁴, soll das Denken Ausgang an der realen Beschaffenheit der Dinge nehmen (materialistisch), was es aber nur kann, wenn es diese in seiner widersprüchlichen Bewegung und wechselseitigem Zusammenhang (an)erkennt (dialektisch).

Wenn uns eine materialistische Dialektik also heute Auskunft über die Frage geben soll, was zu tun ist, so müssen wir als erstes fragen, ob die materialistische Dialektik, ob also das spezifische Ensemble von dialektischer und materialistischer Forschungseinstellung heute noch vor den eigenen Gütekriterien, die wir dankenswerter Weise von Marx übernehmen können, überhaupt besteht. Die Frage ist zunächst auf der *Innenseite des Marxismus* zu stellen, als eine Selbstverständigung der Theorie über ihren Anspruch und dessen Umsetzung, will sie denn mehr sein als nur ein weiterer unter den gängigen Pleonasmen in einem bereits bestehenden diskursiven Überangebot an Politik. Die Frage stellt sich darauf aufbauend aber auch an der *Außenseite des Marxismus* und damit in der Abgrenzung zu konkurrierenden Theorieangeboten, die sich auf die politischen Grundfiguren beziehen, welche von dem Begriff materialistische Dialektik angedeutet werden – und die von der wissenschaftlichen Revolution, die Marx eingeläutet hat, als unzureichend etikettiert wurden.

2 Materialistische Dialektik auf der Innenseite des Marxismus

³ MEW 13, S. 9.

⁴ MEW 3, S. 5.

Die Frage, wie diese *Dialektik* eigentlich aussieht, die Marx scheinbar so selbstverständlich einfordert, ist seit jeher umstritten. Wann und in welchem Sinne ist die Rede von Gegensätzen in der materiellen Grundlage, von Widersprüchen in der bürgerlichen Gesellschaft und damit Dialektik überhaupt in einem strengen und rational nachvollziehbaren Sinne gerechtfertigt? Wir haben an anderer Stelle einige Punkte vorgetragen, die uns eine große Skepsis gegenüber dieser Denkart der Selbstwidersprüchlichkeit nahelegen, weil sie gerade mit Vertretern des entgegengesetzten Erkenntnisinteresses des Marxismus große Übereinstimmungen aufweist.⁵ Im Folgenden möchten wir stattdessen einige symptomatische Wegmarken aus der inneren Diskussion über materialistische Dialektik herausgreifen.

Eine wichtige Annäherung zu dem Themenkomplex findet sich bei Karl Korsch. Korsch rekonstruierte in seiner Monographie über Karl Marx die Bedeutung von Materialismus und Dialektik über Ricardo und Hegel.⁶ Für Ricardo bleiben die in der bürgerlichen Gesellschaft hervortretenden Widersprüche theoretisch noch unvermittelt nebeneinander bestehen. Diese Kritik macht ökonomisch Sinn, ging Ricardo doch noch, gegen manche Zweifel, von der Gültigkeit von Says Theorem von Preisbildung durch Angebot und Nachfrage aus. Erst Marx' Kritik an diesem Theorem – »Decken sich Nachfrage und Angebot, so hört, unter sonst gleichbleibenden Umständen, die Preisszillation auf. Aber dann hören auch Nachfrage und Angebot auf, irgend etwas zu erklären.«⁷ –, vorbereitet durch die vorwegnehmende Lösung dieses Rätsels durch die Entdeckung der Ware Arbeitskraft, »deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein«⁸, bringt Marx dazu, hier tatsächlich einen Widerspruch zu diagnostizieren: »Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.«⁹

Die Darstellung der Vorgänge in der Politischen Ökonomie in ihrem Zusammenhang erfordert also offenbar die Anerkennung eines Widerspruchs, einer Dialektik, die, solange sich nicht weiter gelöst ist, als solche akzeptiert werden muss. Das zu erkennen und kritisch festzuhalten ist die Differenz von Marx zu Ricardo.

Hegel wiederum stelle gerade die Gegenseite vor. Er spüre zwar systematisch Widersprüche auf, aber nur um sie sogleich wieder in einer höheren Einheit zu „verschlucken“ und aufzulösen. Mit dieser Form der großen Dialektik habe Marx tatsächlich „vollkommen gebrochen“. Es scheint für Korsch offenbar, dass sich es sich bei Marx um eine knappe, und überhaupt nicht emphatische Dialektik handeln muss, eine Dialektik wider Willen sozusagen. Die Dialektik ist so gar keine Methode, sondern das Problem, und der dialektische Widerspruch nicht die Maxime oder der Punkt, auf den die Analyse zutreiben soll, sondern eine reine Notwendigkeit der Darstellung – einer unzureichenden Darstellung.

Marx' Methode wird von Korsch an dieser Stelle als Umstülpung oder als „Transplantation“ der Hegelschen Dialektik charakterisiert. Hegel habe nämlich in seiner Manier als geisteswissenschaftlicher Naturwissenschaftler es stets zur Maxime gemacht, rationalistische beziehungsweise positivistische Erkenntnisse durch Geist und Dialektik zu überformen. Umgekehrt sei es dagegen das Forschungsprogramm von Marx, eine tendenziell

⁵ Vgl. Geisler / Struwe, 2016a.

⁶ Vgl. Korsch 1967, S. 12.

⁷ MEW 23, S. 560.

⁸ Ebd., S. 181.

⁹ Ebd., S. 180.

naturwissenschaftliche Theorie des Geistes zu leisten – in einer Form, die ihre eigenen Grenzen und Gültigkeiten selbst mitbedenkt, durch den Lauf der Zeit also auch nur als eine Wissenschaft in Bewegung zu haben ist. Korsch charakterisiert dieses Umstülpen als einen qualitativen Sprung, dessen Unkenntnis auch Folgen für die politische Urteilskraft haben kann. Korsch's Rekonstruktion lässt sich insgesamt nur so verstehen: als Parteinahme für die Position, die Marxsche Gesellschaftsforschung sei nicht nur über die idealistische Philosophie, sondern über jede philosophische Denkweise überhaupt hinausgeschritten.

Inwiefern Korsch selbst dieser Intuition treu geblieben ist, war Bestandteil langer und für die Gegenwart weitgehend vergessener und bedeutungsloser Debatten.¹⁰ Aber auch Marx selbst hält diese Maxime der minimalen Dialektik keineswegs immer konsequent durch. Die gleichzeitige Nähe und Ferne zu Hegel hat viele weitere mit der Frage beschäftigt, ob es denn nun die Gemeinsamkeiten oder die Differenzen zu Hegel waren, die Marx' Forderung nach materialistischer Dialektik so wirkmächtig gemacht haben.

Neben anderen hat Andreas Arndt in einem aktuelleren Überblick zu dieser Problematik zurecht darauf aufmerksam gemacht, dass die Suche nach einer solchen erneuerten materialistischen Dialektik als die Methode von Marx ursprünglich *keine* große politische Rolle gespielt hat: »[D]ie Theoretiker der II. Internationale – Orthodoxe wie Revisionisten – hatten wenig Sinn für Marx' „Kokettieren“ mit der hegelschen Dialektik«¹¹, schreibt Arndt. Erst Lenin habe mit seinem berühmten Diktum die Frage nach der hegelschen Logik in Marx' Werk zu einer politisch entscheidenden Frage gemacht.

Arndt unterscheidet präzise mehrere mögliche Verbindungslinien vom Kapital zum Hegelschen Stand der Logik und verwirft letztlich alle Versuche, eine Dialektik in das Kapital „hineinzulesen“ oder zu transplantieren. Die Hegelsche Logik bleibt für Marx eine Art »Reservoir dialektischer Denkfiguren«¹², derer sich experimentell bedient werden könne, um eine realwissenschaftliche Auseinandersetzung weiterzubringen. Für Marx gelte es nur, in diesen Denkfiguren das Hegelsche Quidproquo zu enttarnen, bei dem, im Namen der Suche nach der reinen Idee, in der Empirie etwas anderes als die Empirie erblickt wird, nämlich die Selbstbewegung der Idee.

Diese Denkfiguren seien dann allerdings doch wieder von enormer Wichtigkeit, denn nur mithilfe der prinzipiellen Möglichkeit, in der Empirie etwas anderes zu erblicken, als auf den ersten Blick zu sehen ist, sei überhaupt kritisches Denken möglich. Arndt hält deshalb Marx' Versuch, über die Einbeziehung von philosophischen Mustern letztlich die Philosophie an sich ad acta zu legen, für naiv und undurchführbar:

Marx sieht offenbar in der hegelschen logischen Idee eine Verselbstständigung des Denkens, und zwar eine solche Verselbstständigung, die auf einer Abstraktion von realen Zusammenhängen beruht. Damit erkennt Marx zwar an, dass Hegels Philosophie bis in die scheinbar abstraktesten Bestimmungen hinein empirisch gesättigt und nicht das Ergebnis einer bodenlosen Spekulation sei; zugleich übergeht er aber auch die Frage nach dem Status einer eigenen Reflexion begrifflich-kategorialer Zusammenhänge, wie sie Hegel auf der Ebene der *Wissenschaft der Logik* vornimmt. Genauer gesagt: diese Theorieebene – auf welche m. E. auch eine so genannte materialistische Dialek-

¹⁰ Vgl. Korsch 1993.

¹¹ Arndt 2013, S. 29.

¹² Ebd., S. 31.

tik nicht verzichten könnte – kommt bei Marx gar nicht vor; sie ist offenbar dem proklamierten Abschied von der Philosophie zugunsten der empirischen Wissenschaft zum Opfer gefallen.¹³

Und weiter:

Über die Naivität dieses in der *Deutschen Ideologie* verbreiteten Empirismus – als ob soziale und institutionelle Zusammenhänge empirisch beobachtbar seien wie ein Sonnenaufgang oder der Flug eines Vogels – braucht man kein Wort zu verlieren.¹⁴

Für eine materialistische Dialektik würde das bedeuten, dass sie einstweilen noch nicht mit einer völligen Selbst-Transparenz dienen kann: Eine selbstreflexive Theorie der Evolution materieller Verhältnisse wäre damit *noch* nicht zu haben, zumal die Grundbegriffe noch nicht klar genug entwickelt sind – und wenn überhaupt auch nicht bei Marx zu suchen wären. Insofern liegt hier ein großer Bruch zwischen Hegel und Marx vor, der aber keine Entwicklung zum Guten darstellt.

Diese Frage nach der Kontinuität oder Differenz der Dialektik bei Hegel und Marx hat auch Louis Althusser umgetrieben, der diesen Bruch gerade entgegengesetzt interpretiert hatte. Althusser skizziert, dass durch Frage nach einer Formtheorie *der Philosophie* bereits bei Marx möglich gemacht wurde.

Für Louis Althusser war die Frage nach der Rolle der Philosophie im Marxismus durch den Kampf gegen die Dominanz des Existenzialismus politisch aufgeladen. Seine These im Anschluss an Lenin lautete, dass der Marxismus zunächst tatsächlich ganz und gar auf der Seite der Wissenschaft steht, und die Philosophie nicht als Spielfeld, sondern als Gegner zu betrachten hat. Der Marxismus sei keine neue Philosophie, sein revolutionärer Gehalt bestünde gerade in der »radikale[n] Ablehnung der Philosophie«.¹⁵ Althusser's eigener Versuch, diese These zu begründen, eine neblige Unterscheidung zwischen »Regionen« und »Kontinenten« der Wissenschaft¹⁶, bleibt leider unausgegoren. Umso stärker wirkt jedoch der Bezug auf eine der zentralen historisch-materialistischen Argumentationsfiguren von Engels, die auch von Lenin diskutiert wurden. Engels schrieb:

Der Staat ist also nicht von Ewigkeit her. Es hat Gesellschaften gegeben, die ohne ihn fertig wurden, die von Staat und Staatsgewalt keine Ahnung hatten. Auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwicklung, die mit der Spaltung der Gesellschaft in Klassen notwendig verbunden war, wurde durch diese Spaltung der Staat eine Notwendigkeit. Wir nähern uns jetzt mit raschen Schritten einer Entwicklungsstufe der Produktion, auf der das Dasein dieser Klassen nicht nur aufgehört hat, eine Notwendigkeit zu sein, sondern ein positives Hindernis der Produktion wird. Sie werden fallen, ebenso unvermeidlich, wie sie früher entstanden sind. Mit ihnen fällt unvermeidlich der Staat.¹⁷

Althusser's Überlegung ist nun, dass alle diese Thesen auch für die Philosophie zutreffen, dass fast an allen Stellen mühelos das Wort „Philosophie“ an die Stelle des Wortes „Staat“ treten könnte. Auch die Philosophie hat es nicht immer gegeben, auch die Philosophie wird wieder verschwinden. Was sind nun also die Entwicklungen, die das Entstehen einer Philosophie sowie eines Staates möglich machen? Ist es wirklich die Spaltung der Klassen?

¹³ Ebd., S. 34.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Althusser 1974, S. 18.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 20.

¹⁷ MEW 21, S. 168.

Althusser meint: Nein, nicht die Spaltung der Klassen, sondern allgemein die Entwicklung der Wissenschaften machen eine Philosophie nötig und möglich. Diese neue Philosophie könne also immer nur langsam und lange Zeit nach der ursprünglichen wissenschaftlichen Erneuerung entstehen. Doch wie begründet Althusser diese Auffassung? Es scheint, als weiche er hier, nachdem er sich eben noch so eng an Engels und Lenin geklammert hatte, nun widerstandslos von einer materialistischen Forschungseinstellung ab und argumentiert selbst wieder metaphysisch und philosophisch: Er spricht von »Erschütterungen«¹⁸, die angeblich von wissenschaftlichen Neuerungen ausgehen.

Dennoch ist der angestoßene Gedankengang prinzipiell rational. Er lautet: Können bestimmte Stufen der Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse angegeben werden, die das Entstehen einer Philosophie begründen und welche Rückschlüsse lassen sich daraus auf den politischen Gehalt dieser Art der philosophischen Produktion ziehen? Althusser nennt dies eine »Theorie (d.h. objektive Erkenntnis) der Philosophie«.¹⁹ Es scheint uns, dass aus einer solchen nüchternen Fragestellung zunächst keine unlösbaren begrifflichen Probleme erwachsen. Für eine materialistische Dialektik käme es wohl darauf an, diesen Versuch ernsthaft zu unternehmen.

Althusser sieht sehr richtig das infame Potential eines solchen Ansatzes: Auch heute noch würde es als ein Zeichen der größten Respektlosigkeit aufgefasst, würde man leitende Lehrpersonen, zumal aus dem „linken“ Spektrum, auffordern, ihr philosophisches und theoretisches Tun in ein kohärentes politisches Programm einer linken Globalstrategie einzuordnen. Eine solche nur allzu nachvollziehbare, ja grundlegende Forderung würde als reine Dreistigkeit abgeschmettert, nicht ohne den Hinweis, dass so etwas wie eine globale Strategie oder gar ein kohärentes, selbst-reflektiertes Forschungsprogramm überhaupt gar nicht möglich sei in einer so differenzierten Welt. Eine solche Forderung – und sei es nur nach einer scharfen Grenzziehung der Wissenschaftspraxis²⁰ – würde als ein autoritäres Hindernis und überhaupt als unwissenschaftlich abgetan werden. Einer solchen Forderung würde heute mit der exakt gleichen Überheblichkeit der Schulphilosophie begegnet werden, die schon Lenins Kritiken entgegengeschleudert wurde und die Althusser so gut darstellt und entlarvt. Althusser bezieht hier Stellung hinter Lenin gegen diese Philosophie, darin besteht überhaupt seine Aktualität für heute.

Mit dieser Einstellung stellt sich Althusser den ideologischen Herausforderungen seiner Zeit: Der Begründung des westlichen Marxismus auf Basis der marxistischen Philosophien von Georg Lukács und Antonio Gramsci. Diese beiden und ihre diversen Nachfolger, die

ihre Ungeduld gegenüber dieser sehr langsam entstehenden Philosophie nicht zügeln konnten und soweit gingen zu erklären, diese Philosophie sei schon längst entstanden, und zwar zu Beginn, in den Feuerbachthesen, schon *vor* den Anfängen der marxistischen Wissenschaft. Sie beweisen ihre These dann einfach mit dem Hinweis, daß – da ja jede Wissenschaft zum „Überbau“ gehöre und jede bestehende Wissenschaft in ihrem Kern positivistisch, weil bürgerlich sei – die marxistische „Wissenschaft“ nur *philosophisch* und der Marxismus nur eine Philosophie, eine nach-hegelsche Philosophie oder eine „Philosophie der Praxis“ sein könne.²¹

¹⁸ Althusser 1974, S. 22.

¹⁹ Ebd., S. 14.

²⁰ Wir haben hier beispielsweise das kollektive Aufatmen im Anschluss an Rahel Jaeggis Verkündigung, dass man endlich kein Marxist mehr sein müsse, um sich mit Marx zu „beschäftigen“; Vgl. Jaeggi / Loick 2014, S. 12.

²¹ Althusser 1974, S. 24; Herv. im Orig.

Mehr oder weniger die gesamte Geschichte der Degeneration der sozialdemokratischen II. Internationale sei auf deren philosophisches Denken – und auf die damit verbundenen Abweichungen vom Marxismus – zurückzuführen:

Die Abweichungen heißen: Ökonomismus, Evolutionismus, Voluntarismus, Humanismus, Empirismus, Dogmatismus usw. Das sind im Grunde *philosophische* Abweichungen, und als solche wurden sie auch von den großen Führern der Arbeiterbewegung, vor allem Engels und Lenin entlarvt.²²

Doch überlegen wir genau: Was *bedeutet* hier der Terminus „philosophische Abweichungen“ tatsächlich? Was *kann* er sinnhafterweise bedeuten? Es gibt zwei Möglichkeiten. Soll damit gesagt sein, dass die Theoretiker der II. Internationale *auf philosophischem Gebiet* vom richtigen Pfad abgewichen sind, dass sie sich in eine *inhaltlich* falsche Philosophie verstrickt haben? Oder soll gerade umgekehrt gesagt sein, dass die Abweichung darin besteht, von dem nicht-philosophischen Denken, von einem streng wissenschaftlichen Pfad aus *in das Gebiet der Philosophie hinein abgewichen zu sein*? Besteht der Fehler gerade darin, sich *überhaupt* auf philosophisches Denken eingelassen zu haben, das schon seiner *Form* nach falsch ist?

Letztendlich traut auch Althusser es sich ebenfalls nicht zu, die Frage nach der *Stoßrichtung* eines neuen, modernen Denkens (die er selber mit so viel Nachdruck angestoßen hat) eindeutig zu beantworten. Für 1968 war die Idee, es könne einen wissenschaftlichen Marxismus gerade jenseits der Philosophie geben, scheinbar noch eine Neuheit – und ein Unding. Mindestens aber wurde sie voreilig mit jenem Reduktionismus Stalinscher Prägung verwechselt, der den wissenschaftlichen Gehalt des Marxismus auf wenige Formelsätze zu verewigen trachtete und gegen den man sich daher entschieden zur Wehr setzen musste – ungeachtet dessen, dass Althusser selbst dieser „Abweichung“ widersprach. Auch der große Kritiker der Philosophen, Lenin, hat letztlich an der Idee einer marxistischen Philosophie – der Dialektik – festgehalten. Und vor ihm schon sah sich Engels genötigt, sich vor allem im Anti-Dühring zu philosophischen Fragen marxistisch zu äußern.

Doch die Leistung von Althusser besteht darin, diesen Unwillen, dieses *Stolpern in die Philosophie hinein* bei Engels und Lenin darzustellen und auch zurecht darauf hinzuweisen, dass Marx' eigene Transformation gerade in die Richtung eines Nicht-Philosophen verlief. Wir möchten daher vorschlagen, dass sich eine materialistische Dialektik, wenn sie einen Sinn haben soll, unbedingt auf eine solche Dialektik als unvermeidliche Notwendigkeit der Darstellung beziehen muss – und keinesfalls einen philosophischen oder politischen Gehalt in *its own right* entwickeln sollte.

3 Die fehlende Außenseite des Marxismus

Die Dialektik als Philosophie zu betreiben ist daher keinesfalls ein hinreichendes Kriterium für eine genuin marxistische Auseinandersetzung und es liegt nahe zu vermuten, dass die Philosophie überhaupt nur eine Berechtigung im materialistischen Denken hat: Die Reflexion auf das Denken selbst, welches in marxistischer Spielart bedeuten muss, die Produktionsbedingungen des Denkens analog zu den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen nachzuvollziehen. Jene Reflexion ist zwar zwingender Bestandteil, dieser ist aber nicht aus sich heraus selbstverständlich, sondern nur in Rekurs auf den spezifischen Erkenntnisanspruch, die Gesellschaft in ihrem

²² Ebd., S. 25.

inneren Zusammenhang zu erkennen. Erst die Annahme der Gesellschaft als determiniertem Ganzen bringt das Denken in einen problematischen Zusammenhang mit dieser Totalität, der selbst Gegenstand sein muss. Diese Reflexionsfähigkeit ist eine spezifisch marxistische Errungenschaft.

Nicht zuletzt spielt auch daher das dialektische Denken heutzutage eine äußerst marginale Rolle, die sich aus der Hinfälligkeit dieses Erkenntnisanspruchs ergibt, oder wie Daniel Loick es sozialphilosophisch wendet, der »Verabschiedung der Idee einer gesellschaftlichen Totalität, welche [...] heute jegliche Plausibilität verloren zu haben scheint«²³. Wenn eine marxistische Theorie in der materialistischen Dialektik einen Sinn findet, dann die jenes Erkenntnisanspruchs, den sie ermöglichen soll. Diese Demarkation wurde tatsächlich mit der Verabschiedung eines orthodoxen Marxismus²⁴ für obsolet erklärt.

Das Bemerkenswerte daran ist zunächst, dass die Verabschiedung der orthodoxen marxistischen Erkenntnistheorie im Namen des Marxismus selbst vollzogen wurde. In gewisser Weise hat sich so ein Marxismus herausbilden können, dessen dezidiertes Kennzeichen es ist, nicht mehr marxistisch zu sein, da, wie Ernesto Laclau und Chantal Mouffe Mitte der 1980er Jahre konstatieren, »wir ganz einfach festhalten [sollten], daß wir uns jetzt auf einem post-marxistischen Terrain befinden«²⁵. Gemeint ist der tief greifende Wandel der Verhältnisse, in dem die marxistische Erkenntnistheorie und ihre Analysen »von einer Lawine historischer Veränderungen, die den Boden spalteten, auf dem diese Wahrheiten gründeten, ernstlich herausgefordert worden«²⁶ sind. Die Wahrheiten des Marxismus selbst haben ihn in Misskredit gebracht, da sie die Ergebnisse eines ökonomischen Reduktionismus, eines simplen Basis-Überbau-Modells mit linearem Determinationszusammenhang und eindeutiger Kausalität, seien, als deren Stichwortgeber Marx mit seinen Äußerungen über das vom Sein bestimmte Bewusstsein immer wieder galt.

Indem damit alle überbaulichen Phänomene der Determination durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse unterstellt werden, versperre sich die marxistische Theorie den Blick auf die reale Komplexität der Gesellschaft, sie reduziere alles auf den von ihr konstatierten ökonomischen Determinationszusammenhang. Was es folglich zu überwinden galt, lässt sich auf einen einfachen Nenner bringen: Determinismus. Und tatsächlich: es ist das erste Kennzeichen marxistischer Theoriebildung (im orthodoxen Sinne), das *Primat der gesellschaftlichen Determination* über den epistemologischen Graben hinweg zu behaupten und zu verteidigen. Dieses Primat der Determination ist Einsatz und Voraussetzung der Theorie zugleich, es *ist* der marxistische Erkenntnisanspruch. Wir sind mittlerweile zu jener folgenreichen Gleichsetzung von Determinismus und Determination konditioniert, die dem Bruch mit dem marxistischen Erkenntnisanspruch zugrunde liegt, dass es schwer fällt wahrzunehmen, dass die marxistische Theorie gegen den Determinismus seit Marx selbst eine zentrale interne Reflexionsinstanz besaß²⁷ und damit die Gleichsetzung von Determination und Determinismus in sich selbst ein

²³ Loick 2012, S. 23.

²⁴ Die Irritation, welche jener Begriff der Orthodoxie hervorrufen mag, ist dabei symptomatisch. Gemeint ist aber nur die Strenge der Erkenntnisfähigkeit, nicht der Dogmatismus, für den die Orthodoxie immer wieder Pate stehen muss.

²⁵ Laclau / Mouffe 2012, S. 34.

²⁶ Ebd., S. 31.

²⁷ Es ist nicht Marx, der eine Theorie der gesellschaftlichen Totalität zu ihrer Erstarrung im Determinismus fortführt, ganz im Gegenteil, der Marxsche Impuls ist gerade der einer Kritik an der Theorie der Totalität: namentlich Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft.

haarsträubender Reduktionismus bleibt. Dies deutet auf eine Horizontverschiebung auf der grundlegendsten Ebene des Denkens hin, die das Primat der Determination durch jenes der Kontingenz ersetzt.

Wenn Marx mit einer idealistischen Vorstellung der Dialektik, als einer Identitätsphilosophie in der das Denken dem Sein entspricht, bricht und stattdessen „das Sein das Bewusstsein bestimmen“ lässt, dann ist das jene für den Marxismus bezeichnende Geste der Historisierung eines Totalitätsdenkens, die aber die Erkenntnis der Totalität in ihrer Determination zum Zwecke hat. Dies nicht anzuerkennen führt dann zu der Konsequenz, in der Marx selbst die Negation seiner eigenen Einsicht in die Geschichtlichkeit der Gesellschaft zu attestieren, sodass er seine eigene Radikalität nicht durchhält, der puren Negativität am Grunde der menschlichen Freiheit nicht Herr werden konnte und sie zwangsweise bändigen musste, indem er »dem Kontingenzgrund des Sozialen [...] die Fesseln historischer Notwendigkeit an[legt]«²⁸.

Die historische Notwendigkeit ist für Marx aber kein Taschenspielertrick, vielmehr war es sein Erkenntnisprodukt, den Zusammenhang der Gesellschaft als »bloß historische Notwendigkeit«²⁹ zu erfassen, als eine reale, nicht idealisiert hergestellte. Seit Marx gehört der »Gesichtspunkt der Totalität«³⁰ gewissermaßen zum Gütekriterium des Marxismus, dessen Kern wiederum die Determination als Einsatz und Bedingung der Erkenntnis ist. Dies lässt sich vom traditionellen bis zum westlichen Marxismus nachvollziehen, wobei letzterer bereits an der Schwelle der scheinbaren Unmöglichkeit, die sich veränderten Verhältnisse als Ganzes zu begreifen, steht.³¹ Wie Adorno ausformuliert, wenn er anmerkt, »daß die gegenwärtige Gesellschaft in sich eine so komplexe und schwierig konstruierte Sache ist, daß sie der Theorie [...] sich widersetzt«³².

Adornos Bemühung um eine philosophische Grundlegung der Gesellschaftstheorie, die zugleich den Anspruch der Philosophie, System zu sein, zurückweist, als die notwendige Täuschung über den partiellen Charakter der philosophischen Begriffsbildung,³³ ist damit paradigmatisch für das Ringen um das Primat der Determination und gegen den Determinismus. Er bearbeitet damit genau jenes Totalitätsproblem, dem sich auch Althusser gegenüberstellt, dass sich also die historische Erscheinung der Gesellschaft kaum mehr als Totalität begreifen lässt. Aber gerade dieser Schein – den Daniel Loick als Argument anführt – ist das, was in der Erkenntnis ja durchdrungen werden soll und wogegen sich Althusser theoretisch mit der Überdeterminierung der überbaulichen Phänomene als strukturiertes Ganzes zur Wehr setzt.³⁴

In Abgrenzung zum marxistischen Primat der Determination stehen damit einerseits Denksysteme, denen eben diese Komponente fehlt, die wahlweise gar keinen Begriff eines solchen Zusammenhangs besitzen oder ihre Kräfte dezidiert darauf verwenden, einen solchen zu leugnen (Irrationalismus, bürgerliche Wissenschaft, Gegenaufklärung – der Marxismus selbst hat viele Namen für sein Gegenüber). Andererseits Systeme der bloßen Abstraktion, deren Totalitätsbegriff eben nicht die Reflexion auf die Determination des Denkens mit richten. Diese Gegenüberstellung mag für uns heute befremdlich erscheinen, weil sie gewissermaßen den anachronistischen Dualismus zwischen bürgerlicher, also nicht-marxistischer, Theorie und dem

²⁸ Marchart 2014, S. 494.

²⁹ MEW 42, S. 716.

³⁰ Lukács 1970, S. 94.

³¹ Was mithin als so etwas wie die unterschwellige Entstehungsbedingung des Westlichen Marxismus insgesamt betrachtet werden kann. Vgl. Anderson 1978.

³² Adorno 1998, S. 45.

³³ Vgl. Adorno 1966, S. 18ff.

³⁴ Vgl. Althusser 2011, S. 250ff.

Marxismus voraussetzt. Eine Prämisse also, die wir schon überwunden geglaubt haben, mit dem Prozess der Öffnung des Marxismus. Diese Öffnung bestand gerade darin, von der so verhassten Determinationsinstanz Abschied zu nehmen und die ontologische Prämisse der Kontingenz selbst zu übernehmen, als hätte es niemals einen Marxschen Geschichtsbegriff gegeben. Im Ergebnis kann damit der »immense geschichtsphilosophische und wahrheitstheoretische Ballast des Dialektikbegriffs abgeworfen«³⁵ werden, sodass »man [...] keine Marxistin (mehr) sein muss, um sich mit Marx zu beschäftigen«³⁶.

Jene Öffnung des Marxismus ist zugleich der Anschluss an eine, wie man gerne sagt, post-fundamentalistische Gesellschaftstheorie, deren Grundbedingung das Primat der Kontingenz bildet. In den politischen Grabenkämpfen der 1960er Jahre wurde diese Grundlegung von verschiedenen Theoretikern wie Foucault, Derrida, Rancière etc. vorbereitet, als direkte Auseinandersetzung mit den politischen und theoretischen Verfehlungen des Marxismus.³⁷ Die Lösung des Problems eines vermeintlich totalitären Denkens lag dabei in der radikalen Historisierung jeder theoretischen Grundlage, der Kritik der autoritären Wissenssysteme und mithin der Instituierung radikaler Negativität als Ausgangspunkt des Denkens selbst. Erkenntnis kann in diesem Zusammenhang nur jene künstliche Bändigung der Kontingenz bedeuten und ist damit erklärter Widerspruch zur Freiheit.

Diese theoretische Entwicklung, auf die wir an anderer Stelle genauer Bezug genommen haben,³⁸ ist von entscheidender Bedeutung für die heutige Selbstbehauptung einer materialistischen Dialektik, da sich in dieser die epistemologischen Koordinaten derart verändert haben, dass es sich wahrlich um eine Horizontverschiebung handelt. Das Primat der Kontingenz ersetzt nicht nur intern der marxistischen Theorie ihr orthodoxes Gütekriterium, es regelt auch das Verhältnis des Marxismus zu anderen Theorien neu, indem es auf ein Bekenntnis zur gemeinsamen Grundlage der ontologischen Kontingenz verpflichtet. Auf diesem Boden aber hat die Dialektik ihre Funktion zurecht eingebüßt und verkommt zur vermeintlichen Begriffszauberei der Auflösung von Widersprüchen, die im aufklärungsresistenten Paradoxiebegriff des Poststrukturalismus viel besser verhandelbar seien.

Die „Öffnung des Marxismus“ in der faktisch nicht-dialektischen Erneuerung eines Neo- oder Postmarxismus ist aber nicht einfach eine externe Entwicklung, sie hat vielmehr theorieimmanente wie politisch-strategische Gründe. Wir finden beispielsweise bei Laclau die Idee, dass die Annahme der universalen Kontingenz es erst erlaube, jeglichen fundamentalistischen Anspruch einer diskursiven Formation anzugreifen, die sie immer nur eine prekär stabilisierte hegemoniale Ordnung darstelle.³⁹ Auch bei Jacques Rancière wird das Primat der Kontingenz so zum Wesen des Politischen per se als »letztlich das Fehlen einer *Arche*, die reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung«⁴⁰ und ultimativ der Garant der Freiheit, ebenso wie es den theoretischen Hintergrund bietet, die sich ausdifferenzierten politischen und sozialen Kämpfe adäquat zu begreifen. Man muss nicht Poststrukturalist*in sein, um diese populäre Grundannahme zu teilen. Das Primat der Kontingenz ist längst zum geteilten Horizont der Gesellschaftstheorie geworden. Gleichzeitig gerät darin mindestens in Vergessenheit, dass eine solche Theorie nur auf Kosten des zentralen Kriteriums des Marxismus selbst zu haben war: der

³⁵ Loick 2012, S. 23 f.

³⁶ Jaeggi / Loick 2014, S. 12.

³⁷ Vgl. etwa Schoch 1980.

³⁸ Vgl. etwa Geisler / Struwe 2016b.

³⁹ Vgl. Laclau 2002.

⁴⁰ Rancière 2002, S. 45; Herv. im Orig.

Determination, die nicht einfach als Geschmacksfrage des Dogmatismus abgetan werden kann, sondern die das Erkenntnismoment der materialistischen Dialektik überhaupt bildet.

Die Abgrenzung marxistischer Theorie, die für sich eine materialistische Dialektik beansprucht, ist vor diesem Hintergrund ein schwieriges Unterfangen. Jedenfalls solange, wie sie sich dieser fundamentalen Diskrepanz zu ihrem eigenen Außen nicht im Klaren sein kann, stimmt sie bedingungslos in den Abgesang auf den theoretischen Einsatz ein, der ihr genuines Merkmal war: der Konzeption gesellschaftlicher Determination im Totalitätsbegriff. Die weithin geteilte Vorstellung, »dass der Onto-Theo-Teleologismus bei Marx unausrottbar ist«⁴¹, ist die Grundlage eines theoretischen Anti-Marxismus, der in der Theorielandschaft Einzug gehalten hat. In gewisser Weise ist es die theoretische Entsprechung des politischen Anti-Kommunismus, der nicht nur bei den Advokat*innen von Totalitarismustheorien, sondern auch bei vielen ehemaligen Linken zu finden ist.⁴² Für die Ignoranz gegenüber den (mindestens) epistemologischen Konsequenzen eines solchen Anti-Marxismus erhellend ist beispielsweise Ágnes Hellers Bekenntnis, dass »einer der wichtigsten Gründe [ihres] rein utopischen Enthusiasmus für die Neue Linke [des geöffneten Marxismus; FG/AS ...] die Feindseligkeit der Kommunistischen Partei gegen diese „anarchistische“ Bewegung [war]«⁴³. Die reflexhafte Abgrenzung gegen den erstarrten Marxismus macht jede Alternative wünschenswert, erst recht jene, die die theoretische Offenheit zum Programm erklärt und es damit ermöglicht, den orthodoxen Marxismus als bloße Ideologie zu entlarven. Denn solche »politischen Ideologien, besonders wenn sie Millionen Leichen „produzieren“, sollten tief begraben werden«⁴⁴.

Kern des Anti-Marxismus ist eben die Abgrenzung vom Erkenntnisanspruch einer objektiven Welterkenntnis – die sich selbstverständlich nur über den inneren Zusammenhang einer Gedankentotalität vermitteln ließe – und das Bekenntnis zum Primat der Kontingenz. Deshalb fällt dies auch mit der Abkehr von der Dialektik zusammen, die schlichtweg nutzlos geworden ist, wo sie nicht mehr an jenes Erkenntnisziel heranreichen kann. Ein zukunftstauglicher Marxismus müsse daher vor allem »selbstreflexiv«, »plural« und »demokratisch«⁴⁵ sein und seine »neue „Unbefangenheit“«⁴⁶ ermöglicht ihm nur das Bekenntnis zur Akzeptanz der fehlenden Kausalität, Determiniertheit oder andersartigen Kohärenz des Gesellschaftlichen. Die sich so herausgebildete apologetische Grundhaltung des zeitgenössischen Marxismus – immer erst beteuern zu müssen, dass man mit Marxismus nicht den Determinismus der Orthodoxie meine – führt damit aber auch ihren dialektischen Einsatz ad Absurdum. Was einzig noch möglich zu sein scheint ist der *philosophische* Gebrauch einer Dialektik, der damit als Kennzeichen der marxistisch-kritischen Grundhaltung dienen soll, dem aber in genau dieser Version die Zähne gezogen wurden. Dort wo Dialektik nur ein weiteres Spielangebot ist, mit den großen Mysterien der postmodernen Gesellschaft in all ihren Kontingenz-, Hybridisierungs-, Verflüssigungs-, Stratifizierungstendenzen einen beschreibenden Umgang zu finden, ist sie selbst nur Mystizismus im schlechtesten Sinne. Und genaugenommen entspringt diese Tendenz zum philosophischen Gebrauch erst aus der theoretischen Schwäche des Marxismus selbst, in der Aufgabe seiner

⁴¹ Derrida 2014, S. 94.

⁴² Man denke beispielsweise an die *Neuen Philosophen* um André Glucksmann in Frankreich, zu denen Alain Badiou abschätzig meint, es seien Thermidorianer.

⁴³ Heller 2015, S. 8.

⁴⁴ Ebd., S. 29.

⁴⁵ Dörre 2015, S. 45; 42.

⁴⁶ Jaeggi / Loick 2014, S. 13.

Erkenntnisstärke also, die dann in mystifizierter Form (und dem Anschein einer hochgradig idealisierten Kritik) wieder Einzug finden soll und darin aber hohl bleiben muss.

Der richtige Verweis, dass Marx selbst die Dialektik als Ausweg aus dem Determinismus eingesetzt habe, verkommt daher in der Lesart, ihn als einen Klassiker der Soziologie etc. vorzuführen, zu dem bloßen Hinweis darauf, wie essentiell die Anerkennung der gesellschaftlichen Überkomplexität sei. Die Dialektik ist dann nur noch Kronzeuge dieser Abkehr vom marxistischen Erkenntnisanspruch, die die eigentliche Wahrheit hinter der Formel ist, Marx nicht mehr als Marxisten lesen zu müssen. Der Dreh darin bleibt aber, dass die Dialektik ohne diesen epistemologischen Einsatz, der der Theorie nach ja genau deren praktische Konsequenz bedingt, haltlos bleibt und uns in ihrer fetischisierten Form, mithin idealisiert, entgegentritt. Hier hilft auch nicht der bloße Verweis, sie müsse materialistisch werden, besonders nicht in Zeiten eines hochgradig mystifizierten Materialismusbegriffs, wie er beispielsweise im Rahmen eines *new materialist turn* Anwendung findet, der sich selbst zwar unsicher über etwaiges Potenzial einer Gesellschaftskritik ist, dafür aber »ein ganzes Universum an Kategorien und Disziplinen [beinhaltet]«, deren »Konstellationen als grundlegend durch Kontingenz strukturiert zu begreifen [sind]«⁴⁷.

Ziehen wir zur Verdeutlichung das Beispiel der gegenwärtigen Sozialphilosophie im vermeintlichen Anschluss an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule heran: Sowohl Axel Honneth wie seine Schülerin Rahel Jaeggi haben in diesem Kontext jeweils bedeutende Neuinterpretationen marxistischer Grundbegriffe vorgelegt. Honneths Versuch über den Sozialismus⁴⁸ und Jaeggis jüngst neu aufgelegte Abhandlung über Entfremdung⁴⁹ stehen beide im Lichte jener theoretischen Herabstufung, die getrost als Devolution bezeichnet werden kann. Der Sozialismus soll von seinem ökonomistischen Ballast befreit (von seinem Potential zur radikalen Gesellschaftskritik also) und als Gerechtigkeitstheorie neu belebt werden, wohingegen Entfremdung von der gesellschaftstheoretischen auf die sozialphilosophische Dimension beschränkt werden soll, um ihn zur Diagnostik von Sozialphänomenen noch tragbar zu machen. Es ist nur konsequent, dass Axel Honneth sich im Vorwort zu Jaeggis Studie dann über Verfechter der Begriffe von gesellschaftstheoretischem Niveau wundert, »die Autoren, allen voran Adorno, hätten doch wissen müssen, dass der Begriff auf Prämissen beruht, die ihren eigenen Einsichten in die Fallstricke vorschneller Verallgemeinerungen und Objektivierungen widersprechen«⁵⁰. Aus heutiger Sicht hätte die marxistische Theorie also *doch wissen müssen*, dass ihr Erkenntnisanspruch auf falschen Prämissen beruht. Es ist schwer, den Marxismus in Anerkennung dieser anti-marxistischen Sichtweise zu verteidigen.

4 Für ein Festhalten am Marxismus

Die fehlende Außenseite des Marxismus soll vor Augen führen, dass es wenig bis keinen Sinn hat, über materialistische Dialektik zu sprechen, ohne über eine explizite Vorstellung davon zu verfügen, welchen Beitrag diese in den gegebenen Rahmenbedingungen überhaupt leisten soll. Eine materialistische Sicht unterscheidet sich von einem bloßen Positivismus in ihrer

⁴⁷ Goll / Keil / Telios 2013, S. 8.

⁴⁸ Vgl. Honneth 2015.

⁴⁹ Vgl. Jaeggi 2016.

⁵⁰ Ebd., S. 7.

Erkenntnisfähigkeit, also der Fähigkeit zur Erkenntnis der sozialen Welt im Gegensatz zu einer reinen Beschreibung.⁵¹ Das Primat der Kontingenz verabschiedet dieses Erkenntnispotential, da jenes grundlegend auf einen Totalitätsbegriff, auf den determinierenden Zusammenhang, angewiesen ist und bleibt, nicht zum Selbstzweck oder aus der Bequemlichkeit des Dogmatismus heraus, sondern weil es angenommener Weise so ist. Um einen solchen Begriff aber durchhalten zu können beziehungsweise ihn der materiellen Wirklichkeit entsprechend entfalten zu können, muss es eine dialektische Vermittlung der in ihm aufgehobenen Momente geben. Aber eben nicht einfach nur irgendeine Dialektik, sondern jene, die selbst in der Totalität der Gesellschaft vermittelt ist – und zwar sowohl als Prozessierung der realen Widersprüche wie auch als eine in diesen Widersprüchen gründende Operation des Denkens. Sprich, die Dialektik muss materialistisch sein.

Zeitgenössische Ansätze neigen dazu, paradoxerweise gerade durch einen emphatischen Bezug auf „erneuerte“ Begriffe des Materialismus und der Dialektik die ursprüngliche Radikalität der materialistischen Dialektik, wie wir sie bei Marx zu finden glauben, zu untergraben – in der Hoffnung, wenigstens etwas der marxistischen Terminologie in einer der Form nach veränderten Wissenschaftswelt hinüberzuretten. Die Diskussion um materialistische Dialektik bleibt deshalb Spiegelfechtereie, solange davor zurückgeschreckt wird, diesen Formwandel selbst mitzuerklären.

Die gesammelten Anhaltspunkte legen die These nahe, dass der Marxismus Wettlauf gegen die Determination mit denjenigen Theorien, die der Kontingenz der sozialen Formen von Anfang an das Primat einräumen, nicht gewinnen kann. Wenn eine materialistische Dialektik für die Herausforderungen eine Hilfe sein will, die die Politikentwürfe der Kontingenz an ihre eingangs skizzierten Grenzen bringen, so kann sie das ganz offenbar nur, wenn sie nicht einfach als schlechte Kopie der Abgesänge auf die Determination fungiert, sie muss vielmehr einen genuin anderen Lösungsweg anbieten. Bevor also überhaupt über materialistische Dialektik zu reden ist, müsste zunächst einmal wieder geklärt werden, wie diese Herausforderungen beschaffen sind; die Forschung müsste dementsprechend auch mit einer solidarischen, aber radikalen Kritik des Primats der Kontingenz beginnen.

Dadurch würde besonders die Dialektik ihren Nimbus als mysteriöse Wechselwirkung ablegen, die zauberhaft noch ein Mehr als die Summe ihrer Teile erzeugt. Die Bestimmung des materialistischen und dialektischen Anteils des Denkens verläuft über das, was Althusser den Erkenntniseffekt nennen würde. Und für diesen Erkenntniseffekt – oder besser: ihn erzeugen zu können – steht die marxistische Theorie ein und muss daher auch an ihm gemessen werden können. Für diesen Erkenntnisanspruch braucht es die materialistische Dialektik überhaupt; andersherum ist sie ohne ihn nur eine weitere Form des Denkens, die keinerlei Begründung für ihre Existenz angeben kann, da sie gegen die vermeintlich interessanteren und inspirierenden Denkart von Agamben bis Zygmunt Bauman nicht ankommt.⁵² Muss sie aber auch nicht, denn sie ist *nicht* auf jenem Terrain der Philosophie angesiedelt, auf dem sich erst das Denken zum Selbstzweck zu behaupten hätte. Sie besitzt mit der Dialektik ein philosophisches Moment, von dem sie sich aber nicht vom wissenschaftlichen Erkenntnismoment abbringen lassen muss, welches ihre praktische Konsequenz bezeugt: Die Welt erkennen, um sie verändern zu können.

⁵¹ In genau diesem Sinne ist beispielsweise Foucault, der Initiator des Primats der Kontingenz, in seiner, wie Paul Veyne betont, revolutionären Rolle »der erste vollständig positivistische Historiker«; Veyne 1992, S. 8.

⁵² Wie Philipp Felsch jüngst daher passend zusammenfasste, war das damals »neue[...] Denken, [...] das mit dem Sound der Dialektik brach« eines, das »wichtigere Aufgaben zu haben [schien], als wahr zu sein« (Felsch 2015, S. 13).

Literatur

Schriften von Marx und Engels

- MEW 3 Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin 1958.
- MEW 13 Marx, Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Dietz Verlag, Berlin 1961.
- MEW 21 Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, I in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 21, Dietz Verlag, Berlin 1962.
- MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1962.
- MEW 42 Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42, Ergänzungsband, Dietz Verlag, Berlin 1983.

Andere Quellen

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor W. (1998): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, in: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis (1974): *Lenin und die Philosophie*, Rowohlt, Reinbek.
- Althusser, Louis (2011): *Für Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Anderson, Perry (1978): *Über den westlichen Marxismus*, Syndikat, Frankfurt am Main.
- Arndt, Andreas (2013): „...unbedingt das letzte Wort aller Philosophie“. Marx und die hegelsche Dialektik“. In: Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (Hrsg.): *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Akademie Verlag, Berlin.
- Derrida, Jacques (2014): *Politik und Freundschaft. Gespräche über Marx und Althusser*, Passagen, Wien.
- Dörre, Klaus (2015): „Marxsche Theorie und kritische Soziologie. Acht Thesen zu einer Wahlverwandtschaft“, in: Demirović, Alex / Klauke, Sebastian / Schneider, Etienne (Hrsg.): *Was ist der „Stand des Marxismus“? Soziale und epistemologische Bedingungen einer kritischen Theorie heute*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Felsch, Philipp (2015): *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990*, C.H. Beck, München.
- Geisler, Florian / Struwe, Alex (2016a): „The Notion of ‚Crisis‘ and the Devolution of Theory“, in: Zaharijevic, Adriana / Cvejic, Igor / Losonc, Mark (Hrsg.): *Thinking beyond Capitalism*, University of Belgrade, Belgrade, im Erscheinen.
- Geisler, Florian / Struwe, Alex (2016b): „The Dialectical Challenge of Biopolitics: On the Epistemological Breach between Foucault and Marxism“, in: Zaharijevic, Adriana / Cvejic, Igor / Losonc, Mark (Hrsg.): *Engaging Foucault. Vol. 1*, University of Belgrade, Belgrade.
- Goll, Tobias / Keil, Daniel / Telios, Thomas (2013): „Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Edition Assemblage, Münster.

- Heller, Ágnes (2015): „Vorwort“, in: Plass, Hanno (Hrsg.): *Klasse – Geschichte – Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?*, Verbrecher Verlag, Berlin.
- Honneth, Axel (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin.
- Jaeggi, Rahel (2016): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Berlin.
- Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (2014): „Marx' Aktualitäten – Zur Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin.
- Korsch, Karl (1967): *Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.
- Korsch, Karl (1993): *Marxismus und Philosophie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Offizin, Amsterdam.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Turia + Kant, Wien.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Passagen, Wien.
- Loick, Daniel (2012): *Kritik der Souveränität*, Campus, Frankfurt am Main.
- Lukács, Georg (1970): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über die marxistische Dialektik*, Luchterhand, Neuwied / Berlin.
- Marchart, Oliver (2014): „Mit Marx am Strand. Die negative Ontologie des Marxismus“, in: Rahel Jaeggi / Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schoch, Bruno (1980): *Marxismus in Frankreich seit 1945*, Campus, Frankfurt am Main / New York.
- Veyne, Paul (1992): *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Elmar Flatschart

Materialist Dialectics and Gender Negativity, Totality and the patriarchal Other

1 Materialist Dialectics between the Scientific and the Historical

Materialist dialectics (MD) help us to grasp the character of (oppressive) social relations by elucidating their contradictory character.¹ The key characteristic of MD² is therefore arguably the *dialectical contradiction* (DC). DC are not simple oppositions or antagonisms, they are (strict) antinomies that necessarily arise in epistemology (especially problems of logic and meta-language³). Logically, they represent cases of oppositions in which both sides, A and $\neg A$ seem to hold – an apparent epistemological problem. DC at the same time accept the existence of this problem and attempt its resolution. They do so by bringing in a new, non-analytic level of theory that helps to process the contradictions – without strictly overcoming them. Other than e.g. Althusser and his school⁴, the approach I will defend in this paper does not restrict DC to mere problems of epistemology viz. a «dialectical presentation»⁵, as e.g. Michael Heinrich suggests. It grants real materiality to DC. According to the Frankfurt School and especially Adorno, this materiality of the DC is of quasi-ontological quality. Social reality is always composed of social relations that manifest in social structures and agencies, but also always in process and change as the relations are connected to other social relations. The (social) world then is the result of *relations of relations* (RR). RR imply that the basic characteristic of social materiality is not externality but internality. RR feature internal relations and as such urge us to research the systematic character of this internality of DC in RR. Following the materialist line of thought means that all this is not solely a question of epistemological operations, but is “out there” in society and constitutes what might best be framed as a *dialectical logic* (DL). The outline of a DL – be it implicit or explicit – is crucial for critical materialist theory as it defines how we approach DC. The relation of DC and their DL is ultimately relevant for the employed concept of totality, i.e. the understanding of the (epistemologically insufficient) universal that is present in particulars. According to MD, a concept of *totality* (TL) is essential for the ontological and critical framing of social research. The reality “out there” is solely reachable via epistemological tools that are always relative. In order to overcome relativism and foster materialism, ontological claims must be established. If these claims shall be coherent⁶, they must refer to “something”, yet this something cannot be assumed to represent an ontic quality in any kind of simple reflection or identity. The concept of TL – and its concrete

¹ The understanding of MD that I develop in this paper is based on my PhD-dissertation, which went to great lengths dealing with this topic.

² A list of abbreviations used in this article can be found at the end of the text.

³ cf. Ritsert and Knoll 2006, Ritsert 1995, 1997, 2008, Knoll 2005, 2009, Müller 2008, 2011.

⁴ Althusser / Balibar 1979, Althusser 2005.

⁵ Heinrich 2013, p. 37.

⁶ The best example for the traps that materialism encounters when establishing its ontology is so called *New Materialism* (Braidotti 2011, Coole / Frost 2010, Folkers 2013). It boasts a philosophy of science that is contrary to MD in every way, although it claims to reinstitute materialism. For a critique, see Flatschart 2013.

reality – stands for this “something” that is “everything”. Due to this – itself contradictory – ontic quality, it cannot be attained in formal epistemological operations (i.e. based on analytical logic), we must understand it as a speculative and metaphoric way of ascertaining the basic features of social and socio-substantial materiality.

If we acknowledge that MD deals with a world of RR featuring DC that appear as DL and represent TL, the next step must be the search for the actual “content”, the concrete character of these abstract categories. We cannot get there immediately, but via a set of *dialectical mediations* (DM). DM are the “outcome” of a treatment of DC in a framework of MD. They are at the same time of ontic and epistemic quality and in the most abstract, meta-theoretical guise, DM strive to pacify the tension between epistemic relativity and ontic determination that permeates every materialist thought. In order to make MD concrete, it is pivotal to acknowledge the historicity at play in the DC of ontic and epistemic dimensions. For once, this entails the allowance of the fact that our knowledge is dependent on historically grown conditions, or as Marx put it famously – «Life is not determined by consciousness, but consciousness by life»⁷. Ontology is prior to epistemology, as the historically changing social reality is determining our thoughts about it. But this priority is relativized by specific features of historical materiality, i.e. obstructions of our reference to it that MD calls ideologies – historically necessary false consciousness. The necessary character of ideologies indicates that it cannot only be consciousness that is false, but some of the falsity must be “in” reality. This means nothing less than our partial incapability to epistemologically refer to the ontological materiality we speak about when historicity comes into play. The MD seems to fail. According to Marx, it however doesn’t have to if we grasp the system behind the “falsity of reality”. This is what he called *fetishism* (FS), the perversion of the relation of things and men, ultimately of natural and social materiality.

In order, therefore, to find an analogy, we must have recourse to the mist-enveloped regions of the religious world. In that world the productions of the human brain appear as independent beings endowed with life, and entering into relation both with one another and the human race.⁸

Fetishism yields a systematic “mystical” obstruction of social relations both in terms of knowledge and praxis that constitutes the prevalent RR. The historicity of MD is hence a double one – in addition to the general reduction of epistemology to ontology, quasi-epistemic features (“falsity”) are inscribed in historical reality as knowledge and praxis are bound in the systematic “false reality” of fetishist relations. The *double historicity* (DH) of the society that necessitates MD is rendering materialism more complex – simple and logical expositions of historical reality are always false, not only due to general epistemic relativity, but also due to specific ontic quality that produces a sui-generis world represented by epistemological distortions.

The most significant consequence of DH is the dichotomous split of MD. It is for once researchable via scientific formal epistemological activity. As such it can construct a picture of society that is composed of social forms that are connected via DC. This however remains abstract. The actual DL behind this is only in reach when we acknowledge fetishism and DH as peculiar determinations of the concretization of the historical “content” of the abstract forms and DC, viz. the factor that finally establishes DM. The ontic quality of society leads to epistemic distortions and these render a functional-systemic depiction of social reality incomplete, partial and hence to some degree false. History seems to be at odds with the systemic character of society.

⁷ Marx / Engels 1976, p. 37.

⁸ Marx 1996, p. 83.

This means that historicity proper or the reference to it are becoming detached from the systemic character of society and its scientific representation. The basic DC now appears as one between the Scientific and the Historical, synchronic closure of a theoretical topology and its diachronic breach. The prior meta-theoretical DC between ontic and epistemic aspects transforms into the *DC between the Scientific and the Historical* (SH).

The SH is a very special sort of contradiction. It represents at the same time a linear relation (like A and $\neg A$) and a non-linear, hierarchical one (like $A > B$) – the Historical can only express itself in the Scientific (the opposite doesn't hold) and the Scientific tends to expunge the Historical by negating its distinctive character. This unevenness of the DC will be essential for a real substantiation of the understanding of TL⁹. For MD, it is relevant as it defines the character of the DM, viz. the signifier we can give to it. In the Marxist tradition, the concept of *real-abstraction* (RA) has taken this role. Most commonly attributed to Alfred Sohn-Rethel¹⁰ and his neo-Kantian reading of Marx' economic work, it stands for the fact that our modes of thinking – chiefly scientific thinking – are directly associated with the TL that enshrines them.

The basic categories of intellectual labour [...] are replicas of the elements of the real abstraction [...]. Therefore, intellectual labour, in employing these categories, moves in the mould of the formal elements of the social synthesis. The social synthesis is the rationality of intellectual labour in its scientific activity [...].¹¹

Understanding our world as fundamentally constituted by fetishist RR that yield real-abstractions means to align systemic functionality and scientific rationality. The basis for this is DH, which is affirming the “real” character of DC. The DH in turn makes the DM that comes with MD necessary, as it adds the historical perspective to the scientific one and thereby helps us to come closer to the ultimate goal – the apprehension of TL.

2 Negative dialectics and totality

The expounded understanding of MD is not exclusively my own¹², it heavily draws on the Frankfurt School thinker Theodor W. Adorno and most notably his late work *Negative Dialectics*¹³. He framed the DC as one of the *identity and nonidentity* and attributed a similar function to the non-identity as I did to the Historical in the SH. For Adorno, TL is «manifested untruth of total identification» and the DC «is nonidentity under the rule of a law that affects the nonidentical as well», which is not merely a problem of thought but «real»¹⁴. Adorno develops *two main trajectories* of nonidentity / the nonidentical¹⁵, one *epistemological* and one *proto-normative*. The first one affirms that «identity is the primal form of ideology» – instituted and reaffirmed by the “barter society” and thus the motor of a critique «of the constitutive consciousness itself»¹⁶. The second one frames the nonidentical as the «thing's own identity against its identifications»¹⁷ and sets it some-

⁹ See the third part of this paper.

¹⁰ Sohn-Rethel 1971b, 1971a, 1989a, 1989b.

¹¹ Sohn-Rethel 1978, p. 76f.

¹² Although it is heavily based on themes that I elaborated in my PhD-dissertation, cf. Flatschart 2014.

¹³ Adorno 1973.

¹⁴ Adorno 1973, p. 6.

¹⁵ The use of both “nonidentity” and “the nonidentical” is insightful as it accentuates both epistemic and ontic qualities.

¹⁶ Adorno 1973, p. 148.

¹⁷ Adorno 1973, p. 161.

what external to the or prior to modern MD and its subject-matter. It is present in the proto-normative reference to the sublime in aesthetics and suggests a normative priority of certain (cultural) modalities. The latter is problematic for MD as it rests on an essentialist assumption that doesn't fit into the DH of modern oppressive relations. But the former can be fruitfully linked to a differently substantiated understanding of the nonidentical – i.e. its framing as the Historical in the SH.

The immanent and “historically real” nonidentical then is the other side of the DL that has a representation in the world. It is harbored by the omnipresent identical and every causal relation, every epistemic representation, every single systematic language use that is premised on the identity logic and its ontic foundation “consumes” the nonidentical. Analytical thought – just as the logic of commodities – vanquishes the nonidentical, but MD gives it its place by highlighting the always processing character of social world and the DC that arise from it. With the DM in mind, we discover that the nonidentical is actually of equal rank, necessary for the identical “result”.

The DL that can be seen in different DM – one of them is Adorno's DC of identity and non-identity (or the identical and nonidentical). An important consequence that unifies the different constellations of the DL is the negative turn of MD. It is pivotal to see that simple identity is not an option for MD, in the end, negativity is its driving force. MD are *negative dialectics* (ND) in two ways. On the one side, the negative epistemic principle – i.e. the insistence on nonidentity – is relevant for dialectical epistemological considerations that go beyond the analytical identity logic prevalent in non-materialist and non-critical science. There is no positive sublation of DC, only negative DM. This also encompasses the acknowledgement that RA can itself not foster a positive and direct relation between thought and reality – this would infringe the principles of ND. Their scope must always remain speculative and flexible as nonidentity doesn't establish yet another scientific heuristics. On the other side, the nonidentical has negative ontic ramifications. It indicates a world governed by FS and its peculiar negativity that has to do with “real falsity”. Again, this cannot give ground for a straightforward normativism, as its characteristic is not ontological – society's negativity is not about facts or values, things or human norms, it is about a very specific historicity, viz. that of DH.

The consequences of this understanding of ND can best be studied when the DC is reframed as one of *subject and object*¹⁸ (S, O). Usually, S is equated with the individual, which is epistemically referring to itself and thus achieves agency. As such it has – since the Cartesian revolution – been a central category of philosophy. Its opposite is O that is related to S, i.e. the (social) world around us. As ND is a MD, the ideal subject of philosophy is interpreted against the backdrop of the real S, which is determined by the TL that contains it¹⁹. This basically means that the O impinges upon S. Society is “in” S in the first place and only thereby it becomes a real, “objective” S that marks itself off from idealist philosophy and its subjectivism. Adorno makes this clear by highlighting the «preponderance of the object»²⁰ - the current RR not only prioritize the O, they at the same time render it a «extant caricature» due to its «distortion by the merchandise character»²¹.

In order to substantiate TL, the character of the relation of S and O must be scrutinized. Here, it is important to distinguish between the (itself ideal) relation between S and O as it is re-

¹⁸ Adorno 2003.

¹⁹ Ritsert / Knoll 2006, p. 67.

²⁰ Adorno 1973, p. 183ff.

²¹ Adorno 1973, p. 190.

levant for epistemology and the ontological relation that is defined by DH. Both are conspicuously incongruent, as FS and RA are present. This incongruence demarcates the double (and DH) character of negativity. We can still relate to O – otherwise knowledge would either be impossible or already present in some formula (like DIAMAT) –, but only by relativizing ourselves, as O is itself inducing relativity. The character of this relativization is mainly to be ascribed to real O, which Adorno frames as being determined by the barter principle. S is inscribed into O – $S [O]$ – but at the same time distinct from O – $S \neg [O]$. This holds for the ideal S. But the real S is according to Adorno more determined by O than the other way round, it is not a synchronous relation, $S \leftarrow O$. O is inscribed into S – $O [S]$ – and it applies even more strictly that it is distinct from S – $O \neg [S]$. The abstract picture we end up looks like this²².

$$S \{ S [O] \wedge S \neg [O] \} \leftarrow O \{ O [S] \wedge O \neg [S] \}$$

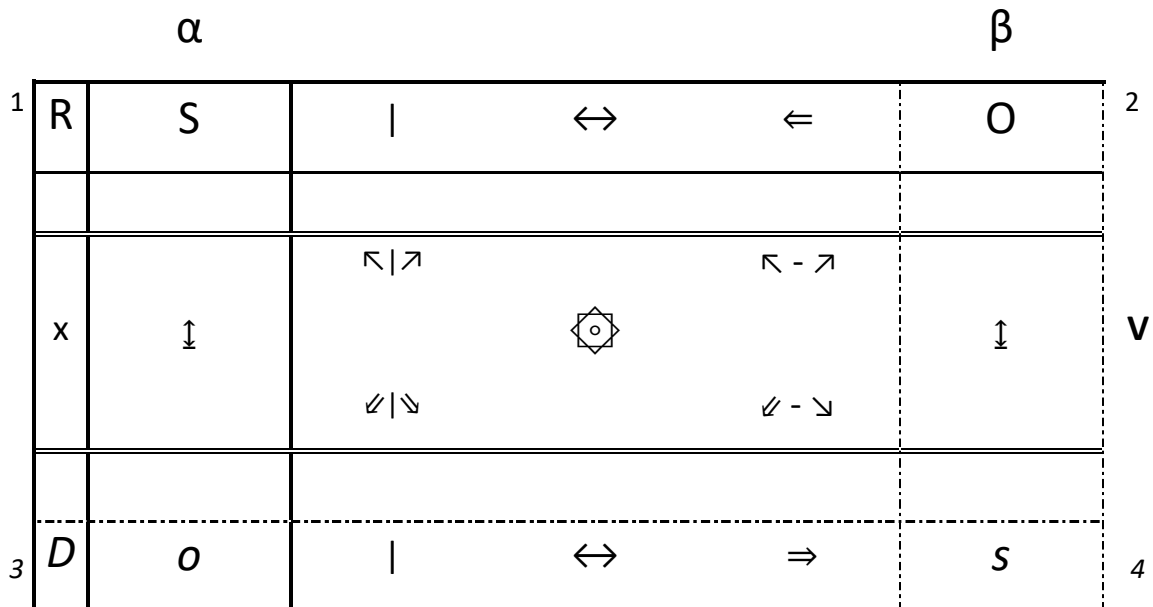
O is in the last instance determining S, because a world without S is hypothetically possible and the opposite does not come true. This remains true on the purely formal level, but as we have seen that S and O are determined in an ongoing and always contradictory process, they cannot be extrapolated as such. The real picture of this process – hence also the DC – must therefore be approached via a DL that is not reproducing a static result. This can be simplified as such:

$$S \{ S [O] \wedge S \neg [O] \} \leftrightarrow O \{ O [S] \wedge O \neg [S] \}$$

The sign \leftrightarrow is of crucial importance, because it represents the DL and how DM come into play. This aspect is not fully developed by Adorno because he has an insufficient understanding of S and O in terms of FS and RA – he acknowledges DH only partially, but not as a fundamental DL. As a result, TL and its DM is one-sidedly focused on O²³. A more concise picture of *concrete, (doubly) historical* TL and its DL has to both acknowledge the non-synchronous character that Adorno rightly underscores in his ND. In order to achieve this, TL has to be viewed as continuum.

²² It should be noted that the usage of the symbols is not identical with that of classical logical operators, but serves the purposes of my presentation and hence only roughly based on common usage.

²³ Although certainly not intended by Adorno, this focus makes possible a relativist and purely epistemological appropriation of ND as it is common with poststructuralists (cf. Nägele 1982). This is somewhat odd, as the insistence on the preponderance of O seeks to foster materialism. By ignoring the specific role of S in DH, the opposite can be the result, as the relation of ND to concrete TL is incomplete. In a way, the whole theme of “the other” that dominates poststructuralist thought is turning itself against ND – if its relevance for S is neglected, it can “consume” the mode of critique altogether.



FS and RA necessitate a dynamic picture of DL that encompasses a double dialectic of real-forms (R) and thought-forms (D) that conforms with SH and strata α and β that are associated with the respective angle of S and O.

Starting with α , we see S as agency that interacts with a preexisting O (society). O is much more determining S than vice versa. S has thoughts o about O that are affecting it and are primarily determined by O (and not vice versa), yet are still transforming O to some degree {O ; So→O}. S also cogently refers to S (itself), hence s, and s is interacting with O. The epistemic forms o and s are mutually determining each other, with a clear dominance (“preponderance”) of o. D is dominated by o and R is equally dominated by O.

Switching to β , we find the primordial O that relates to S, models it and is to a very small degree reproduced/co-constituted by it. It is crucial to not only view this model from an individual(-ist) perspective, which would produce the wrong picture of a world dominated by S and D. In order to abandon S/D as starting points, we can however not simply jump into R and O, the domain of MD, V, in which R and D are intersecting/intraacting, is therefore of eminent importance. This domain cannot be signified in a simple manner, although it is endowed with causal powers (the arrows in the graphic). V is constituting societal synthesis, hence a closed β . Here, singular entities don’t matter for themselves, but are aggregated and related to the respective RR (the vector-points 1-4). We then end up with the hegemonial real object S-o that is constituted by the relations 2→1, 2→3 and 3→2. While it is clear how this real S is determined by O, it is less clear how s is permeating O (and not only o determining S), hence 4→2 matters and s comes into play in β .

Adorno’s ND remains unclear and thus insufficiently describes V. V is not only about the “historical” R against the “scientific” D but about transversal reciprocity. It is transgressing the initial construction of SH which still remains focused on D and α . The vantage point or initial step of DC in general and SH in particular must be conceived as relating to DH (hence FS and RA). The resulting double dialectic must represent 4→2, but acknowledge its *symbolic-imaginary character (SI)*. The implementation of s in β is thus one that is between R and D and is – pace Adorno’s concept of the nonidentical – not utopian or simply “unnamed”. It has its own historicity in R, which is however only really expressible via V. This reconfiguration that includes s in a

novel way in ND significantly reshapes the character of TL. Adorno's incomplete treatment of FS and RA, which reduces it to «barter» that is «transgressing against its own principle, the principle of equality»²⁴, is the source of the metatheoretical distortions. Naming this source does however not lead the way to a better picture of concrete TL viz. a substantial reframing of Adorno's ND in terms of DH and a DM that incorporates s in V. It is my central thesis that such a reframing DM requires a look beyond the (symbolically) neutral, universal and rational character of ND that is restricted to barter or any other kind of solely capitalist and value-form-based DL. We must recognize the central role of patriarchy and induce a gendering of the categories of MD.

3 The historical Other and the gendered character of materialist dialectics

The starting point for a gendered reconstruction of MD and a corresponding integration of patriarchy into TL is the critique of the nonidentical and its historization and substantialization in terms of s in β . Its mimetic and sublime characteristics must be traced to the real SI that is the result of a renewed understanding of ND.

Feminist thought offers quite a few examples of how tropes that are relevant for the nonidentical can be connected to the female (as a principle or form-logic). There is e.g. a strong connection between mimesis²⁵ and a female mode of subversion of male rationality. Sabine Wilke²⁶ argues that «compulsory linearity, the usurpation of the other and the annihilation of difference» are combated by «mimetic speech». She refers to the work of Luce Irigaray who is assigning the path of mimicry to the feminine²⁷. Irigaray is building on Jacques Lacan's subject theory that assumes that the dominant symbolic order is genuinely phallic by nature. The phallic character of every symbolic order – namely also that of MD – is characterized by the fact that a universal master signifier ultimately prevails. Yet this master signifier can only exist as result of a fundamental lack that is “something”²⁸. This lack is referring to the phallic's other, the female, which is chiefly defined by «being the phallus», by acting as «the signifier of the Other's desire»²⁹. While for Lacan the female Other – much like Adorno's nonidentical – doesn't have a proper substance, is purely imaginary (as opposed to the symbolic world of language/the phallic), Irigaray argues that the Other isn't pure difference and without substance, its proper substance is one that is becoming evident through the mimetic reproduction of the instituted femininity that is supposed to be nothing but the phallus' Other. Grasping the Other in a formal and closed manner is not an option, but its existence can still be proven – mimicry or subversive reading proves that it is the necessary basis for the objectivity of androcentric reality³⁰. The substance of this gendering is thus most manifest exactly when it seems to be totally illusive – without the (implicit) gendering of the unequal symbolic order, without the symbolic-imaginary that is “female”, the closure of the phallic symbolic order wouldn't be possible.

²⁴ Adorno 1973, p. 190.

²⁵ Mimesis plays a role in *Dialectic of Enlightenment*, where it is controlled and subsequently displaced by reason (Adorno / Horkheimer 2002, 148f.). This picture is one-sided as it understates the perseverance and systematic relevance of aspects that are non-rational. These aspects are not mere ideological fragments, they receive their genuinely modern and novel determination via the patriarchal character of reason.

²⁶ Wilke 1996, p. 18.

²⁷ Irigaray 1985, p. 76.

²⁸ Bechem 1988, p. 167.

²⁹ Lacan 1999, p. 583.

³⁰ Irigaray 1980, p. 13ff.

This kind of *negative essentialism* – the simultaneous affirmation of essence and its relativization – is crucial for a gendering of MD. It gives concrete meaning to the synchronic-diachronic character of SH and offers a foundational anchor for the imaginary character of FS and RA. The role of *s* in *V* becomes more pellucid once it is connected to the female Other, hence the female not as an essence or a pure mode of thinking/speaking, but something that is in between and fundamentally imaginary. SI in DH can be explained as it is associated with patriarchy as a prevailing characteristic of society – be it one that seems to be (really or potentially) overdetermined by capitalism. A more saturated TL is linked to a reconceptualization of O – unlike with Adorno and much of androcentric MD, it is not neutral and “just” ruled by the capitalist principle and still producing a lack/nonidentity in terms of an imaginary *s*; it is itself reconfigured by acknowledging a constitutive imaginary dimension.

This gendered reframing of DL can be concretized from a few angles, but the most compelling one is its alignment with a central aspect of MD, modernity’s *subjugation of nature*. The society-nature RR are determined by FS and RA. Frankfurt School theorist Alfred Schmidt showed that the metabolism of men and nature is never “neutral” in capitalist modernity, it is governed by the «pseudophysis»³¹ of capitalist second nature. Nature thus receives a double determination – it is romantically idealized and subjectivized and becomes an external objectivity that requires (rational-technical) transformation³². Schmidt only shortly mentions the analogy between the «cult of the female» and the «cult of nature»³³, yet remains overly on the objective side of second nature, the subjective moment in naturalization is exempted. It isn’t acknowledged that nature plays a similar role as the female Other. Feminist scholars in the tradition of the Frankfurt School have shown that modern capitalist patriarchy not only naturalizes gender but also establishes women as closer to nature³⁴ and endowed with «sensuality and emotionality»³⁵. This determination is a product of second nature but affects every picture of first nature that we may make.

This SI of nature is relevant for the DL that governs TL. They give new meaning to a meta-theoretical theme that has always been crucial for feminist MD – the DL of *production and reproduction* of the system³⁶. While it has been widely acknowledged that some sorts of activities (abstract labour) have a “male” connotation and others (housework) are “female”, this symbolic wasn’t expanded beyond the narrow field of actual labor division. The problematic then ended up in debates about the empirical validity of these claims and was thus particularized – it lost its relevance for actual MD. Capitalism then is the synchronic, systematic and universally logical, patriarchy the diachronic, unsystematic and particular form of domination. The unevenness of the DL is reproducing itself in the SI of this very separation and botch establish a DC in *V*, hence between R and D. The gendering of the subjugation of nature is providing the material basis for the gendering of these synchronic and diachronic aspects of DL.

This means that the original vantage point of DH is now materialized in a gendered TL. MD then via their gendered SI represents the implicit hierarchization of the SH and thus aligns the scientific with “male”-patriarchal representations and explains the historical as othered and “female”. TL becomes material precisely because its DL is augmented by integrating imaginary gendered aspects. This also means that the gendered hierarchization is at the core of each and every

³¹ Schmidt 1978, p. 35.

³² Schmidt 1978, p. 134.

³³ Ibid.

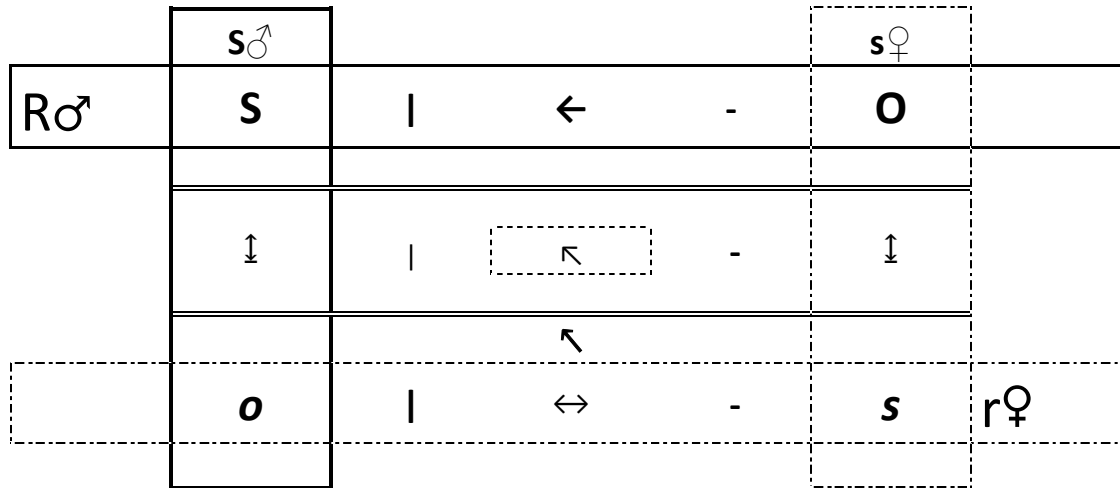
³⁴ Scheich 1989, p. 2f.

³⁵ Ibid., p. 7.

³⁶ Cf. Beer 1990, McIntosh 1978, Federici 2012, Katsarova 2015.

DC (although its empirical content is not directly derived from DL) and can only be overcome once TL is itself transformed fundamentally. The key for this transformation is the overcoming of DH, viz. FS and RA.

It also alters the original constitution of ND between S and O as depicted in the last graphic.



The female is in the realm of hegemonial reality $R^{\text{♂}}$ the objectified “absolute Other” in O. This is paralleled with the mode of subjugation of nature. Here, female aspects are only implicitly present, via $S^{\text{♂}}$, the male hegemonial real S. Female subjectivity remains within s, or $s^{\text{♀}}$. It is itself imaginary and allusive. Only in the imaginary social space of $r^{\text{♀}}$ can female s exist and oppose male o, yet this relation is always connected to the hierarchical overall RR of $R^{\text{♂}}$ that determine $r^{\text{♀}}$. What remains hence on the surface of intelligible R is a neutral relation of S and O. It is only via DM in V that the reciprocity of S/o and O/s become connected to $r^{\text{♀}}$ and receive SI, hence a reshaping of DL. Negativity is thus articulated fully as gendered MD are always ND inasmuch they represent the othered $s^{\text{♀}}$.

Gendered MD substantiate formal constellations of ND. They point to the specific determination of systematic closure and historical reproduction of societal forms and thus provide framework for a real symbolic articulation of the autopoiesis of capitalist patriarchy/patriarchal capitalism. This means that crude functionalism can be overcome, yet a materialist framework for the (imaginary) dissociation of historical contingency remains in reach. Mystification (imaginary, “female” side) and systemic clarity (functional, “male” side) are put into a meaningful relation and thus help to disentangle seemingly contradictory relations of (contingent) experiences of dominance vs. systemic functionality. The ultimate use of this admittedly complex theoretical reframing is thus metatheoretical. It can help to build bridges between feminist and Marxist camps which, in their main trends, have run astray in the last decades. The metatheoretical dimension of gendered MD is even allowing for a broader inclusion of othered experiences, as the “female” SI is not an exclusive or embodied category, but stands for an abstract-logical determination in DL. Gendering MD thus helps to revive ND as an approach that has the potential to establish DM that offer the basis for real reconciliation.

Abbreviations:

D – Domain of Thought Forms

DC – Dialectical contradiction
 DH – Double Historicity
 DM – Dialectical Mediation
 DL – Dialectical Logic
 FS – Fetishism
 MD – Materialist Dialectics
 ND – Negative Dialectics
 O – Object
 R – Domain of Real Forms
 RA – Real-Abstraction
 RR – Relations of Relations
 S – Subject
 SH – DC between the Scientific and the Historical
 SI – Symbolic-Imaginary character
 TL – Totality
 V – Domain of Meditation

Bibliography

- Adorno, Theodor W. (1973): *Negative Dialectics*, Continuum, New York.
- Adorno, Theodor W. (2003): "Zu Subjekt und Objekt", in: Adorno, Theodor W., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max (2002): *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford.
- Althusser, Louis (2005): *For Marx*, Verso, London.
- Althusser, Louis / Balibar, Etienne (1979): *Reading Capital*, Verso, London.
- Bechem, Matthias (1988): *Vom "anderen" zum "Anderen". Die Psychoanalyse Jacques Lacans zwischen Phänomenologie und Strukturalismus*, Peter Lang, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris.
- Beer, Ursula (1990): *Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Campus, Frankfurt am Main.

- Braidotti, Rosi (2011): *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, New York.
- Coole, Diana / Frost, Samantha (eds.) (2010): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press Books, Durham.
- Federici, Silvia (2012): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, edition assemblage, Münster.
- Flatschart, Elmar (2013): "Matter that really matters? New Materialism und kritisch-dialektische Theorie", in: Goll, Tobias / Keil, Daniel / Telios, Thomas (eds.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, edition assemblage, Münster.
- Flatschart, Elmar (2014): *Kritisch-Dialektische Theorie zwischen Szientifischem und Anderem. Metatheoretische Präliminarien einer integralen und geschlechtersensiblen Staats- und Gesellschaftskritik*, Universität Wien, Institut für Politikwissenschaft, Wien.
- Folkers, Andreas (2013): "Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis", in: Goll, Tobias / Keil, Daniel / Telios, Thomas (eds.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, edition assemblage, Münster.
- Heinrich, Michael (2013): *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Translated by Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press.
- Irigaray, Luce (1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Irigaray, Luce (1985): *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Katsarova, Rada (2015): "Repression and Resistance on the Terrain of Social Reproduction: Historical Trajectories, Contemporary Openings", in: *Viewpoint Magazine*, Issue 5, URL: <https://viewpointmag.com/2015/10/31/repression-and-resistance-on-the-terrain-of-social-reproduction-historical-trajectories-contemporary-openings/>.
- Knoll, Heiko (2005): *Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno*, Dissertation, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- Knoll, Heiko (2009): "Dialektik und Widerspruch. Erläuterungen zur strikten Antinomie" In *Probleme der Dialektik heute*, edited by Stefan Müller, 13-41. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lacan, Jacques (1999): *Ecrits*, W.W. Norton, New York.
- Marx, Karl (1996): *Capital, Volume I*, MECW, Vol. 35, International Publishers, New York.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1976): *The German Ideology*, MECW, Vol. 5, International Publishers, New York.
- McIntosh, Mary (1978): "The state and the oppression of women", in: Kuhn, Annette / Wolpe, Annmarie (eds.): *Feminism and materialism*, Routledge & Kegan, London.
- Müller, Stefan (2008): "Dialektik und Methode – ein kleiner Blick auf eine große Diskussion", in: Freikamp, Ulrike / Leanza, Matthias / Mende, Janne / Müller, Stefan / Ullrich, Peter / Voß, Heinz-Jürgen (eds.): *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*, Dietz Verlag, Berlin.

- Müller, Stefan (2011): *Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Nägele, Rainer (1982): "The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism", in: *Boundary 2: A Journal of Postmodern Literature and Culture*, no. 11 (1-2).
- Ritsert, Jürgen (1995): *Was ist Dialektik?*, Studentexte zur Sozialwissenschaft, Vol. 9/V, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe- Universität, Frankfurt am Main.
- Ritsert, Jürgen (1997): *Parva Dialectica. Kleines Lehrbuch der Dialektik*, Primus, Darmstadt.
- Ritsert, Jürgen (2008): *Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften*, MV Wissenschaft, Münster.
- Ritsert, Jürgen / Knoll, Heiko (2006): *Das Prinzip der Dialektik*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Scheich, Elvira (1989): "Größer als alle Fenster. Zur Kritik des Geschlechterverhältnisses und der Naturwissenschaft", in: Scheich, Elvira / Schultz, Irmgard (eds.): *Soziale Ökologie und Feminismus. Sozial-ökologische Arbeitspapiere AP 2*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main.
- Schmidt, Alfred (1978): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.
- Sohn-Rethel, Alfred (1971a): *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, Merve, Berlin.
- Sohn-Rethel, Alfred (1971b): *Warenform und Denkform. Aufsätze*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978): *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, Humanities Press, New Jersey.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989a): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. (Revidierte und ergänzte Neuauflage)*, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989b): "Gesellschaftliche Synthesis und Produktion", in: Alfred Sohn-Rethel (ed.): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Gesellschaft (Revidiert und ergänzte Neuauflage)*, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim.
- Wilke, Sabine (1996): *Dialektik und Geschlecht. Feministische Schreibpraxis in der Gegenwartsliteratur*, Stauffenburg, Tübingen.

Robert P. Jackson

Antonio Gramsci's Dialectic: Past and Present

1 Introduction

This article considers some of the questions addressed by the *Materialistische Dialektik* conference (30/31 October 2015, FU Berlin) through the prism of the thought of the Italian philosopher and revolutionary Antonio Gramsci.¹ How do Gramsci's writings help us to re-think the notion of a 'materialist dialectic', and, what pertinence might his reflections on dialectics have today for understanding the complex layers of historical sediment that constitute a Marxian conception of dialectics?

At first glance, Gramsci may seem like a peculiar choice for this operation. In his *Prison Notebooks*, while discussing a book on the history of materialism written by the German Neo-Kantian Friedrich Albert Lange, Gramsci argues that:

Marx always avoided calling his conception "materialist" and whenever he spoke of materialist philosophies he criticized them and asserted that they are criticizable. Marx never used the formula "materialist dialectic" – he called it "rational" as opposed to "mystical", which gives the term "rational" a very precise meaning.²

Gramsci focuses our attention on the danger of eliding distinct contents of concepts by overlooking the concealed diversity beneath superficially identical formulations. This is certainly the case here with terms like 'rational' or 'materialist', since he notes (following Plekhanov) that Lange's conception of materialism includes neither historical materialism nor its Feuerbachian type. Gramsci's proclivity for caution and care with regard to matters of terminology is one of his vital methodological contributions in our current endeavor to re-evaluate and to stimulate a dialogue between various readings of Marx.

Rather less careful treatment of terminology has led some to regard Gramsci as a 'culturalist' thinker in a restrictive sense, whose engagement with the tradition of Italian neo-idealist thinkers, such as Benedetto Croce and Giovanni Gentile, renders his relationship with materialism somewhat suspect. Gramsci himself conceived the philosophy of praxis as going beyond both 'traditional' idealism and materialism, while incorporating the living elements of each.³ Thus, while he shows a willingness to criticize prevailing or 'traditional' materialisms, he does not rule out the philosophy of praxis as a non-'traditional', critical and non-mechanical form of materialism. In-

¹ I would like to extend my thanks to the organisers of the conference, Stefano Breda and Kaveh Boveiri, and to the contributors during the discussion, in particular Frieder Otto Wolf and Alex Demirović, for their stimulating and helpful comments on my original paper. I would also like to thank Francesca Antonini for her comments on a draft of this article.

² Gramsci 2011, Vol. 3, p. 354; Q8, §206, p. 1065 – Henceforth references from anthologies or the published volumes of the critical edition of Gramsci's *Prison Notebooks* in English, are also given as Q [notebook], § [note], [page], in the Italian critical edition (Gramsci 1975).

³ Gramsci 2011, Vol. 3, p. 179; Q7, §29, p. 877.

deed, this critical approach to the search for a 'new philosophy' is a strong recommendation for re-examining the relevance of Gramsci's writings on dialectics today.

Moreover, the historical-philological reading of Gramsci's texts, developed predominantly through Italian-language scholarship in recent decades, permits a renewed and deepened understanding of his work.⁴ Paying close attention to the context of Gramsci's writings, this approach analyses the 'rhythm' and development of his thought. With particular regard to the *Prison Notebooks*, this requires being attentive to the process of drafting and re-drafting that constitutes those texts as an open and dynamic laboratory. This mode of study of Gramsci's writings has produced fruitful resources, such as those cited above, but also collective projects such as the *Dizionario gramsciano*,⁵ that are highly useful for our current endeavour.

The question of Gramsci's conception of the dialectic connects inextricably to the wider assessment of his 'philosophy of praxis' as belonging to the sphere of 'classical' Marxism, while also representing an original and innovative development of Marxist thought. In this short piece, I will seek to trace some of the sources of Gramsci's conception of the dialectic, and its emergence in opposition to, on the one hand, the 'speculative idealism' of Croce and, on the other, Nikolai Bukharin's 'metaphysical materialism'. I will elaborate connections between Gramsci's reflections on the dialectic and his distinctive articulation of the relationship between structure and super-structures, arguing for their foundation in his innovative conception of the 'homogeneous circle' of philosophy, politics and economics. Finally, I will make some brief observations on the contemporary relevance of Gramsci's thought in relation to more recent thinkers.

2 The Sources of Gramsci's Dialectic

In his entry for 'dialectic' (*dialettica*) in the *Dizionario gramsciano*, Giuseppe Prestipino points towards a Heraclitean influence on the formulation of the concept of the dialectic in Gramsci's pre-prison writings.⁶ Thus, in the newspaper *L'Ordine Nuovo*, during the period of his involvement in the struggles of workers in Turin (23 August 1919), Gramsci writes that history is a process of eternal becoming, "an indefinite dialectical process"⁷. It is worth noting the credit commonly given to Heraclitus for introducing the notion of the "unity of opposites" to the dialectic, an important theme in Gramsci's delineation of his own conception.

Prestipino argues that Gramsci defines his notion of the dialectic more precisely during the period of his incarceration.⁸ In his prison writings, the Hegelian influence on Gramsci's formulation of the dialectic becomes increasingly evident. Thus, while describing the educational initiatives among his fellow prisoners in a letter to his sister-in-law Tania (25 March 1929), Gramsci describes the dialectic as "the historically concrete form of thought"⁹. These references to Hegel become more explicit in a later letter to Tania (30 May 1932), in which Gramsci characterizes the philosophy of praxis as capable of purifying the natural sciences of their mechanicism by identifying itself "synthetically with the dialectical reasoning of Hegelianism"¹⁰.

⁴ E.g. Frosini 2010, Cospito 2011a, and Cospito 2011b.

⁵ Liguori and Voza 2009.

⁶ Prestipino 2009, p. 212.

⁷ Gramsci 1987, p. 176 – Translations from Italian texts not currently available in English editions are my own.

⁸ Prestipino 2004, p. 56.

⁹ Gramsci 1996, p. 249.

¹⁰ *Ibid.*, p. 582.

Gramsci's reflections on Hegel emphasize the concrete sense of history that emerges from the latter's philosophy, particularly his capacity to judge the historical function of superseded philosophies. Thus, Gramsci argues against any conception that makes anachronistic judgements about the whole of past philosophy, claiming that: "Methodical anti-historicism is sheer metaphysics"¹¹. In this sense, Gramsci is quite scathing about the superficial treatment of the dialectic advanced by Bukharin in his *Popular Manual*¹², which fails to present the historical validity of outmoded philosophies and to consider their supersession "from the point of view of the entire development of history and of the real dialectic"¹³.

In the spirit of preserving what he sees as the historical strengths of Hegelian thought, Gramsci follows Marx's *The Poverty of Philosophy* in criticizing the "pseudo-Hegelianism of Proudhon"¹⁴. For Gramsci, Proudhon failed to comprehend that it was necessary for "each member of a dialectical opposition to seek to be itself totally [...] since only in that way can it achieve a genuine dialectical 'transcendence' of its opponent"¹⁵. Gramsci observes:

[...] that the critique of Proudhon and of his interpretation of Hegelian dialectic contained in *The Poverty of Philosophy* may be extended to [Vincenzo] Gioberti and to the Hegelianism of the Italian moderate liberals in general.¹⁶

Gramsci re-fashions the criticisms advanced by Marx in the past for use in his own present. He criticizes the 'reform' of Hegel's dialectic that he finds in the work of Croce. While approving of Croce's aim to render Hegelianism 'immanent' and non-metaphysical, Gramsci argues that Croce has in fact reproduced a speculative philosophy. For Gramsci, these valid aims require re-translation into a non-speculative and realistic form.

Gramsci argues, "Croce's philosophical conception has to be adapted [*occorre rifare ... la stessa riduzione*] in the same way that Hegel's was by the first theorists of the philosophy of praxis"¹⁷. An understanding of these two distinct sets of co-ordinates, Gramsci-Croce and Marx-Hegel, is important for characterizing the nature of the dialectic in Gramsci's 'philosophy of praxis', and Gramsci's intervention into debates on the interpretation of Marxism that he advances in the *Prison Notebooks*. While they are intimately connected, we should be careful not to conflate entirely the relationship between Gramsci and Croce and the Marx-Hegel nexus.¹⁸

3 Gramsci, Croce and the 'Dialectic of Distincts'

¹¹ Gramsci 1971, p. 449; Q11, §18, p. 1417.

¹² Bukharin's "Theory of Historical Materialism: A Popular Manual of Marxist Sociology" (1922).

¹³ Gramsci 1971, p. 449; Q11, §18, p. 1417.

¹⁴ Prestipino 2004, p. 55.

¹⁵ Gramsci 1971, p. 109; Q15, §11, p. 1768.

¹⁶ *Ibid.*, p. 162n*; Q13, §18, p. 1592. When Gramsci refers to 'Italian moderate liberals in general', he is alluding, above all, to the thought of Benedetto Croce.

¹⁷ Gramsci 1995, p. 355; Q10.I, §11, p. 1233. Gramsci's notion of adaptation [*riduzione*] is related closely to his conception of 'translation' [*traduzione*] between the spheres of politics, philosophy and economics. This connection plays a complex and important role in his project for the renewal of the 'philosophy of praxis'.

¹⁸ Indeed, I will not have space to deal here with the specificities of Gramsci's relationships with Sorel as regards the 'spirit of cleavage', with Gentile and his critique of Croce, and a host of others, such as Rodolfo Mondolfo, etc.

For Gramsci, the relationship between the dialectic in Marx and Hegel is mediated through the trajectory of neo-Hegelian thought in Italy.¹⁹ We can see Gramsci's dialectic, in part, as a Marxist response to a form of 'post-Marxism', namely the aforementioned 'reform' of the Hegelian dialectic put forward by Croce.²⁰ Gramsci is interested, on the one hand, in the extent to which Croce's philosophy is shaped by and in reaction to the historical materialism of Antonio Labriola among others. In this sense, Croce's philosophy represents an original expression that requires a close engagement. On the other hand, Gramsci also regards Croce's thought as playing an ideological stabilizing role to the existing political order by providing it with a philosophical basis.²¹ In this regard, Gramsci takes up a notion, originally proposed by Labriola, that it was necessary to produce an 'anti-Croce', along the lines of Engels's polemic against Eugen Dühring.²²

Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith observe this dual aspect inscribed in the figure of Croce in the *Introduction* to their *Selections from the Prison Notebooks*. For Gramsci, Croce is at once comparable to Dühring, the progenitor of a "diffuse ideology", and to Hegel, from whose "specific philosophical system" Marxism can be renovated and liberated from "positivistic accretions".²³ While these two aspects can be analytically isolated, Gramsci's conception of the relationship between philosophy and ideology is complex and articulated. This nexus of 'Philosophy-Ideology' is one of the important themes that we must explore in order to illustrate the particularities of the dialectic in Gramsci's thought.

3.1 The 'Dialectic of Distincts'

Croce famously substitutes Hegel's 'dialectic of opposites' with a 'dialectic of distincts'²⁴. In doing so, Croce accentuates the circular aspect of the Hegelian dialectic, through which particular forms, while they have a negative internal opposition, do not transmit this oppositional characteristic positively in their external form as 'distincts'. Thus, Prestipino argues that for Croce, "the historical dialectic becomes nothing but a succession of pure forms"²⁵. Despite its conception of progressive historical transformation (at least at the verbal or conceptual level), the Crocean dialectic essentially preserves only the conservative aspect of the Hegelian dialectic. From a political perspective, Croce conceals the conflictual vitality of historical antagonisms by reabsorbing one-sidedly "the antithesis within the thesis"²⁶.

In the *Notebooks*, Gramsci assesses the balance sheet of Croce's contribution, who has "drawn attention energetically to the importance of cultural and intellectual facts in historical development"²⁷, and elsewhere remarks upon "his affirmation of a moment of practice, of a practical spirit, autonomous and independent though linked in a circle to all reality by the dialectic of distincts"²⁸. The strength of this 'dialectic of distincts' lies in its capacity to overcome certain me-

¹⁹ At the same time, the importance for Gramsci of Engels's observations on the dialectic in *Anti-Dühring* should also be noted (Liguori 2015, p. 133).

²⁰ Peter Thomas presents Gramsci's criticism of Croce as one of the earliest confrontations between Marxism and a sophisticated 'post-Marxism' (Thomas 2009, p. 261).

²¹ Searching for the 'intimate cement' holding together civil society and the state, Gramsci famously refers to Croce as a 'secular pope' (Gramsci 1995, p. 475; Q10.II, §41.IV, p. 1307).

²² See Liguori 2015, p. 133.

²³ Gramsci 1971, p. xxiii.

²⁴ Croce 1969.

²⁵ Prestipino 2004, p. 56.

²⁶ Ibid.

²⁷ Gramsci 1971, p. 56n5; Q10.I, §12, p. 1235.

²⁸ Ibid., p. 137; Q13, §10, p. 1568.

chanistic reductions of the relationship between these elements of reality. However, for Gramsci, Croce's conception is limited by its speculative language, which requires 'translation' (a very important and specific Gramscian operation²⁹), from a limited ethico-political history to an 'integral' conception of history, which would be capable of incorporating the former within the latter.

Gramsci recognizes Croce's efforts to "make idealist philosophy remain faithful to life" and his struggle against "transcendence and theology in the particular forms assumed in religious-confessional thought"³⁰. He praises Croce for having dissolved false questions, and for reposing them in more stimulating ways. Yet, according to Gramsci, Croce's historicism remains at this "theological speculative stage". Gramsci differentiates between Croce's distinction of "moments of the spirit", and the distinction between various "levels of the superstructure" that are elaborated in the "philosophy of praxis"³¹. With characteristic caution, Gramsci suggests that one can approximately refer to political activity as the first "level", or moment, "in which the superstructure is still in the unmediated phase"³².

Gramsci argues that Croce's principle of the 'dialectic of distincts' is "to be criticized as the merely verbal solution to a real methodological exigency, in so far as it is true that there exist not only opposites but also distincts"³³. Yet, Croce's 'dialectic of distincts' is a contradiction in terms. The dialectic is a relationship between opposites, and inasmuch as its elements are distinct, they are not dialectical. Gramsci regards Croce's solution to the problem of "historicity" as a speculative one, or in other words, Croce achieves the unity of theory and practice in a tautological manner.

3.2 Structure and Superstructures

Gramsci's understanding of the dialectic relates to his distinctive "dilated" reading of Marx's conception of base and superstructure (*Basis/Überbau*) when elaborating the relationship between the forces and relations of production in society.³⁴ While Croce's thought advances an effective criticism of vulgar Marxism's treatment of superstructures as epiphenomena, Gramsci seeks to renovate the Marxist conception of the relationship between structure and superstructure in dialogue with the Sorelian concept of the 'historical bloc'.³⁵ Peter Thomas points out that Gramsci, far from dispensing with Marx's metaphor of *Basis/Überbau*, employs it "in ways that seem consonant with quite 'orthodox' understandings, albeit with significant specifications and extensions"³⁶. Despite limited access to Marx's writings under prison conditions,³⁷ Gramsci repeatedly returns to discuss the text of the *Preface to the Contribution towards the Critique of Political Economy* and the *Theses on Feuerbach*. He indicates that the question of the relations between the structure and the superstructures is "the crucial problem of historical materialism"³⁸.

Gramsci links this metaphor to Marx's formulation of the 'ideological terrain', as the 'legal, political, religious, aesthetic or philosophic' forms upon which human beings become conscious of

²⁹ See Boothman 2010.

³⁰ Gramsci 1995, p. 347; Q10.I, §8, p. 1225.

³¹ Gramsci 1971, p. 137; Q13, §10: p. 1568.

³² Ibid.

³³ Gramsci 1995, p. 399; Q10.II, §41.X, p. 1316.

³⁴ Liguori 2015, p. 67.

³⁵ Ibid., p. 28.

³⁶ Thomas 2009, p. 96.

³⁷ See Cospito 2011a, and Liguori 2015, p. 121.

³⁸ Gramsci 2011, Vol. 2, p. 177; Q4, §38, p. 455.

class struggles and fight them out. Gramsci comes close to equating the notions of “ideologies” and “superstructures” (in the plural).³⁹ As Thomas points out, the relation of structure and superstructures is a crossroads in Gramsci’s thought which “opens onto political practice as Marxism’s Archimedean point.”⁴⁰

For Gramsci, a failure to establish the complex “dialectical nexus” between “permanent” and “occasional” elements in the development of “incurable contradictions” within the structure constitutes one of the key methodological failings of the historical analysis of Second (and Third) International Marxism.⁴¹ Later, Gramsci argues that, “the complex, contradictory and discordant *ensemble* of the superstructures is the reflection of the *ensemble* of the social relations of production”⁴². The reciprocity that takes place between structure and superstructure in this relationship is “precisely” what Gramsci refers to as the “real dialectical process”.⁴³

3.3 Critique of Croce

The severity of Gramsci’s criticisms of Croce modulates throughout the *Notebooks*. Yet ultimately, Gramsci serves a hard judgement on the transformation of the Hegelian dialectic in the hands of Croce and Gentile. Gramsci suggests that their ‘reform’ is in fact a ‘reactionary’ one:

Have they not amputated the most realistic, most historicist part? And is it not, instead, exactly of this part that only the philosophy of praxis, to a certain extent represents a reform and supersession?⁴⁴

While Croce makes some effective criticisms of Hegel by questioning the capacity of Hegel’s ‘Absolute Spirit’ to be immanent within the world, Croce’s hostility to the worldly impurities of the political-passionate presents its own difficulties for the coherence of his thought.⁴⁵ For Gramsci, Croce develops a “purely conceptual dialectic”, which would be suitable perhaps for a world without social contradictions, but is of a utopian type in the current one.⁴⁶ Whereas Hegel’s reflections on history broached the great contradictions and conflicts of his time, according to Gramsci, the dialectic in the hands of Croce loses its “vigour” and becomes a “scholastic question of words”.⁴⁷

4 The Real Dialectic and the Dialectical Method

A specification of terms might help us to approach the complexity of Gramsci’s conception of the dialectic. In certain places, Gramsci qualifies his use of the term dialectic by referring, as we have seen, to the ‘real dialectic’, relating to philosophical knowledge of history. In other places, Gramsci refers to the dialectic as a ‘method’, or as a “technique of thought”⁴⁸. Prestipino cites

³⁹ Thomas 2009, p. 98.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Gramsci 2011, Vol. 2, p. 177; Q4, §38, p. 455.

⁴² Gramsci 1971, p. 366; Q8, §182, p. 1051.

⁴³ Ibid., p. 366; Q8, §182, p. 1052.

⁴⁴ Gramsci 1995, p. 400; Q10.II, §41.X, p. 1317.

⁴⁵ See Frosini 2013.

⁴⁶ Gramsci 1971, p. 356; Q7, §35, p. 886.

⁴⁷ Gramsci 1995, p. 375; Q10.II, §41.XIV, p. 1326.

⁴⁸ Prestipino points out that according to Michele Martelli, Gramsci’s dialectic has three rather than two aspects: gnoseological, methodological and ontological (Prestipino 2004, p. 56 n 2-3; Martelli 1996).

examples from the *Notebooks* where Gramsci appears to prioritize one aspect in the first draft of a text, while emphasizing the other in a re-drafted version.⁴⁹ Thus, in the fourth notebook, Gramsci says, “The dialectic is also a technique [...] but it is also a new thought”⁵⁰. Whereas in the second version of the same note, he says, “the dialectic [...] is a new way of thinking, a new philosophy, but through that it is also a new technique.”⁵¹ The interesting point to observe here is the inversion between the first and second versions of this note.

Gramsci displays a great interest in the further study of the interrelationship between these aspects, in particular as they might relate to the themes of philosophy, technique and judgement, ‘conformism’ and the renovation of common sense. Gramsci is critical of Croceanism for reducing philosophy to a methodology of history.⁵² While this has its merits in the development of a technique, the resulting speculative historiography falls far short of fulfilling the requirements of an ‘integral’ conception of history.

4.1 Crocean Marxism?

Maurice Finocchiaro, in his book *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, argues that the influence of Croce on Gramsci’s thought is so profound as to constitute a qualitatively novel form of “Crocean Marxism”. Finocchiaro claims that Gramsci, while conscious of the substantial ways in which Croce had influenced his thought, was not fully aware of his methodological debt to the idealist philosopher.⁵³ Finocchiaro asserts that:

[Gramsci’s] critique of the Crocean philosophy of history and politics amounts to charging Croce with being undialectical, although [...] this undialectical procedure is also un-Crocean in the sense of going against the dialectical approach Croce normally followed in his criticism.⁵⁴

Despite Gramsci’s claim to treat the dialectic both as a technique and as a new philosophy, and thereby to transform the Crocean dialectic, Finocchiaro contends that the ‘dialectic of distincts’ subsumes the ‘real dialectic’ in Gramsci’s thought. If so, Gramsci’s conception of the dialectic avoids one-sidedness in cognitive expressions only at the expense of giving a superficial treatment to the real historical development of social contradictions. For Finocchiaro, Gramsci subordinates the (real) dialectic of these antagonistic social forces of history within the cognitive dialectic (as a technique). In short, Finocchiaro argues that Gramsci fails to render these two aspects of the dialectic coherently within the ‘philosophy of praxis’.

Steven Mansfield points out that there are numerous elements of Croce’s thought that Gramsci would see as capable of being incorporated into his philosophy of praxis, e.g. “Croce’s ethical-political approach to politics, his anti-positivism, and his anti-transcendentalism”⁵⁵. Yet, Mansfield argues that this is far from legitimate grounds for characterizing Gramsci’s philosophy as a form of Crocean idealism. For Prestipino, the distinctive development of Gramsci’s thought overall, in particular his conceptions of ‘hegemony’ and ‘passive revolution’, renovates his understanding of the dialectic conferring upon it new semantic content.⁵⁶ I would concur that Grams-

⁴⁹ Prestipino 2004, p. 57.

⁵⁰ Gramsci 2011, Vol. 2, p. 159-60; Q4, §18, p. 439.

⁵¹ Gramsci 1995, p. 301; Q11, §44, p. 1464.

⁵² *Ibid.*, p. 300; Q11, §44, p. 1463.

⁵³ Finocchiaro 1988, p. 234.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵ Mansfield 2011, p. 218.

⁵⁶ Prestipino 2004, p. 56.

ci's 'philosophy of praxis' radically reconfigures this Crocean matrix whilst drawing vitality from its engagement with Croce's lexicon.⁵⁷

4.2 Politics and Philosophy

Gramsci differentiates himself with the idealist consequences of Croce's 'dialectic of distincts' especially through his innovative formulation of the relationship between the 'structure' and 'superstructures' within Marxism. He criticizes Croce for maintaining that the philosophy of praxis had replaced the Hegelian 'idea' with the 'concept' of structure. Gramsci refutes this claim, and explains the novelty of the 'philosophy of praxis' with regard to Hegel:

The Hegelian "idea" has been resolved both in the structure and in the superstructures and the whole way of conceiving philosophy has been "historicized", that is to say a new way of philosophizing which is more concrete and historical than what went before it has begun to come into existence.⁵⁸

Of particular importance for this "new way of philosophizing" is the identity proposed by Croce between history and philosophy. Gramsci sees a number of rich critical consequences that flow from this Crocean proposition. However, he argues that "1) it remains incomplete if it does not also arrive at the identity of history and politics [...], and 2) thus also at the identity of politics and philosophy"⁵⁹.

For Gramsci, if one admits the identity of politics and philosophy, then one must also accept that the distinction between philosophy and ideology is a matter of gradation, a quantitative rather than a qualitative distinction. For Gramsci, Croce's "Olympian attitude" of serene intellectual impartiality made it impossible for him to think a conception of philosophy in which a required "historical bloc" could be realized, "establishing the dialectical position of political activity (and of the corresponding science) as a particular level of the superstructure"⁶⁰.

This limitation of Croce's thought arises from his identification of the political moment with the moment of 'passion', which he imbues with a predominantly pejorative connotation. For Croce, ethics subsumes politics, or, in other words, politics is reduced to the individual passion. By contrast, Gramsci adopts the politics/passion identity and imbues it with a positive sense. He re-configures the matrix of those terms that he appropriates from Croce's thought. Thus, Gramsci is interested in the establishment of passion in its "far-reaching historical importance", as an "organised and permanent" passion, which is inconceivable within the Crocean framework.⁶¹

In Gramsci's 'philosophy of praxis': "One cannot make politics-history without this passion, without this sentimental connection between intellectuals and people-nation"⁶². These reflections lead Gramsci towards his rich discussion of the concept of the "national-popular",⁶³ as well as a radically democratic conception of philosophy, and to the figure of the "democratic philosopher", who stands in "an active relationship of modification of the cultural environment".⁶⁴

⁵⁷ E.g. the "movement of moral and intellectual reform", "absolute historicism", "immanence", etc.

⁵⁸ Gramsci 1971, p. 448; Q11, §20, p. 1420.

⁵⁹ Gramsci 1995, p. 382; Q10.II, §2, p. 1241.

⁶⁰ Gramsci 1971, p. 137; Q13, §10, p. 1569. This is a complex question that merits further investigation (see Liguori 2015, p. 28).

⁶¹ Ibid., p. 138; Q13, §8, p. 1567.

⁶² Ibid., p. 418; Q11, §67, p. 1505.

⁶³ See Durante 2009.

⁶⁴ Gramsci 1971, p. 350; Q10.II, §44, p. 1332.

5 Gramsci, Bukharin and Gnoseology

I will turn now to discuss another of Gramsci's most significant interlocutors in the *Prison Notebooks*. Gramsci's engagement with Bukharin's *Popular Manual* is motivated by his dissatisfaction with the prevailing currents in Marxism, which he believes have failed to advance an adequate treatment of the dialectic in their texts.⁶⁵ Thus, in Bukharin's *Popular Manual*, Gramsci argues:

The dialectic is presupposed, in a very superficial manner, but is not expounded, and this is absurd in a manual which ought to contain the essential elements of the doctrine under discussion [...].⁶⁶

Gramsci suggests that there are two potential sources of this absence.

The first reason lies in the bifurcation of the 'philosophy of praxis' into, on the one hand, a positivistic "sociology" and, on the other, a "metaphysical or mechanical (vulgar) materialism".⁶⁷ This dualistic framing of Marxism relegates the dialectic from its position "as a doctrine of knowledge and the very marrow of historiography and the science of politics" to a "sub-species of formal logic and elementary scholastics"⁶⁸. For Gramsci, this prevents us from seeing the extent to which the philosophy of praxis is an original and integral philosophy, which exceeds both 'traditional' idealism and materialism. The 'new dialectic' must be grasped, says Gramsci, as a means of both effecting and expressing the transcendence of old philosophies.

The second reason emerges from a sense in Bukharin that the dialectic is "something arduous and difficult, in so far as thinking dialectically goes against vulgar common sense"⁶⁹. Despite the felt need that might exist for a systematic presentation of a completed doctrine, Gramsci argues that the 'philosophy of praxis' remains in a phase of criticism. The danger of Bukharin's emphasis on indisputable 'certainties' is that it disarms the critical elaboration of a new philosophy, and simply recreates the metaphysics and dogmatism of the past in new forms. As we have seen above, Gramsci engages Croce's 'dialectic of distincts' to overcome the mechanicism of 'metaphysical' materialism. At the same time, for Gramsci, the elaboration of a new dialectic should retain its roots in concrete history and the antagonistic struggle of social forces.

5.1 Coutinho, 'Labour' and 'Interaction'

Gramsci's emphasis on the creativity of the 'focal point' of political praxis, the autonomy of political science, has led some commentators to criticize his conception of social ontology as insufficiently developed. For Carlos Nelson Coutinho, Gramsci's gnoseological thesis of the effective reality of human knowledge as social relations leads him to slide into idealist positions "without reaching its ontologico-social implications"⁷⁰. Thomas explains this "politico-gnoseological thesis" as a theory that deals with the "effective reality of human relations of knowledge".⁷¹ Thomas is modifying a phrase used by Christine Buci-Glucksmann, when she affirms that Gramsci's conception neither privileges philosopher-intellectuals as custodians of knowledge, which they impart to the masses, nor reduces knowledge to an epiphenomenon of mechanically-determined eco-

⁶⁵ Although, it should also be noted that Gramsci used Bukharin's book as a model and pedagogical tool in his pre-prison educational activities for the Italian communist party.

⁶⁶ Ibid., p. 434; Q7, §29, p.876-7; Q11, §22, p. 1424.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., p. 435; Q11, §22, p. 1424.

⁷⁰ Coutinho 2013, p. 67.

⁷¹ Thomas 2009, p. 97.

nomic forces.⁷² Gnoseology is contrasted with more epistemological approaches, which view knowledge as a type of speculative and passive reflection.

Coutinho argues that Gramsci was unable to “systematically distinguish the two essential modes of human praxis, ‘labour’ and ‘interaction’” to which “scientific” and “ideological” consciousness are connected.⁷³ We might ask whether such a distinct separation of these is required on the terrain of Gramsci’s gnoseology, and whether we are therefore in danger of importuning the text of the *Notebooks* by forcing it into the mould of an epistemological position. Gramsci certainly cautions against the unmediated introduction of natural scientific concepts into the study of human history, but Coutinho seems to imply that this necessarily leads to the introduction of idealist elements into Gramsci’s conception. This might depend on whether we follow Coutinho’s commitment, following Lukács, to science as de-anthropomorphizing knowledge.⁷⁴

In the *Notebooks*, Gramsci rejects the purely reflective pretensions of metaphysics to absolute objectivity, but nowhere suggests that he denies the possibility of scientific knowledge *tout court*.⁷⁵ Indeed, as Peter Thomas points out: “Discussions of science – not merely theoretical reflection on it, but analysis of technical problems and procedures – are a central recurring theme of the *Prison Notebooks*”⁷⁶. Gramsci is a keen observer of the historical particularities of scientific practice, and was keen to identify the complex character of its modern form. This is not to obviate the challenges identified, e.g. by Althusser, in Gramsci’s position that “science too is a superstructure, an ideology”⁷⁷. Nevertheless, Thomas points out that:

[...] this statement has a precise meaning: also science is one of the forms in which members of classes come to know the struggle in which they are engaged – [...] in a very particular and efficacious way.⁷⁸

For Coutinho, the gnoseological subject is the knowing subject, and it is counterposed to the ontological or acting subject.⁷⁹ However, as Buci-Glucksmann points out, Gramsci is highly critical of any treatment of knowledge or theory as an “accessory” to practice.⁸⁰ Thus, he would reject the assertion that gnoseology precludes or can be mechanically separated from activity, which is in fact Gramsci’s central concern. Buci-Glucksmann explains this conception as a dual process in which “philosophical positions have their effects in all practices,” and “all practices contain knowledge effects”.⁸¹

Gramsci recognizes that the dissolution of claims to absolute truth has problematic consequences. In particular, he is concerned that historical relativism might undermine the certitude required for motivating decisive political action. Yet, Gramsci’s reluctance to substitute the speculation of bourgeois thought for a Marxian metaphysics appears to be well founded. For Gramsci, despite the attendant risks, the new dialectic of the ‘philosophy of praxis’ must be one that is self-reflexive if it is to avoid reproducing the symptomatic passivity of the proletariat’s experience of the subaltern position.

⁷² Buci-Glucksmann 1980, p. 346.

⁷³ Coutinho 2013, p. 70.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ See Antonini 2014.

⁷⁶ Thomas 2009, p. 315.

⁷⁷ Gramsci 1995, p. 293; Q11, §38, p. 1457.

⁷⁸ Thomas 2009, p. 101.

⁷⁹ Coutinho 2013, p. 67.

⁸⁰ Buci-Glucksmann 1980, pp. 346-347.

⁸¹ *Ibid.*, p. 349.

5.2 The 'Homogeneous Circle' of Politics, Philosophy and Economics

As can be inferred from the indications given above, Gramsci attempts to formulate the real problem to which both Croce and Bukharin have responded in distinct but related ways. Thus, Gramsci argues that:

If "speculative idealism" is the science of categories and of the *a priori* synthesis of the spirit, i.e. a form of anti-historicist abstraction, the philosophy implicit in the *Popular Manual* is idealism upside down, in the sense that the speculative categories are replaced by empirical concepts and classifications which are no less abstract and anti-historical.⁸²

Gramsci's 'philosophy of praxis' seeks to contribute towards the creation of an integral conception of the world, sufficient unto itself, constituted by the 'convertibility' of the activities of 'Philosophy-Politics-Economics' and the reciprocal translatability of their respective specific languages. For Gramsci, each of these elements is implicit in the others. They form what he describes as a "homogeneous circle"⁸³.

The conversion between these different moments relies on the principle of 'translatability' that underpins the coherence of Gramsci's conception. As Mansfield has pointed out, translatability "is not limited to formal or theoretical languages but is based upon the interrelationship of the practices out of which languages develop", and as such is rooted within a "materialist philosophy of internal relations".⁸⁴ This principle is crucial to distinguishing Gramsci's dialectic from that of Croce, and for understanding the historical genesis of the 'philosophy of praxis' itself.

6 Gramsci and Contemporary Thought

To conclude, I will very briefly address the second question of the conference: why should we be concerned *today* with Gramsci's formulation of the dialectic in his *Prison Notebooks*? Figures such as Ernesto Laclau and Chantal Mouffe have sought to deploy Gramscian concepts to address contemporary problems of method and render a dialectic between logics of difference and logics of equivalence. However, they argue that Gramsci is constrained by a class reductionism. For Laclau and Mouffe, despite the potential of Gramsci's concept of hegemony, there remains an "essentialist core" of productivism in his thought.⁸⁵ Thus, they would suggest that Gramsci is unable to articulate sufficiently a logic of difference and the radical indeterminacy of political and social identities. Mansfield rejects these charges, suggesting that Laclau and Mouffe exaggerate the essentialist logic in both Marx and Gramsci.⁸⁶ In order to criticize the reading of Gramsci by Laclau and Mouffe, Mansfield examines what he sees as their under-emphasis on the dialectic of identity and difference both in Gramsci's "analytic methodology and in his substantive theory"⁸⁷.

In this article, I have explored elements of Gramsci's reflections on dialectics that would support this thesis and stimulate further enquiry. I have sought to demonstrate that Gramsci's reflections on the dialectic can stimulate insightful reflections on the Marx-Hegel relationship and continue to contribute to contemporary debates on method in critical theory. Furthermore, I would

⁸² Gramsci 1971, p. 437; Q11, §14, p. 1403.

⁸³ Ibid., p. 403; Q11, §65, p. 1492.

⁸⁴ Mansfield 2011, p. 227.

⁸⁵ Laclau and Mouffe 2001, p. 69.

⁸⁶ Mansfield 2011, p. 218.

⁸⁷ Mansfield 2011, p. 218.

suggest that staging encounters between Gramsci and more recent figures remains a conceptually productive exercise enabling us to articulate a conception of the dialectic in dialogue with contemporary forms of thought.⁸⁸

Although limitations of space prevent a further exploration at this juncture, Gramsci's dialectic offers possibilities for conceptually productive encounters with contemporary thinkers. A particularly productive encounter is, in my opinion, the one with the sociologist Pierre Bourdieu. Gramsci's insistence on human knowledge as a practice puts him, in this respect at least, in the company *avant la lettre* of thinkers such as Bourdieu, who seek to shift the terrain of the analysis of social domination away from theories of consciousness and toward theories of practice.⁸⁹ In flagging up these points, rather telegraphically, I would argue that it is worth re-considering both the *past* and the *present* of Gramsci's dialectic.

Bibliography

- Antonini, Francesca (2014): "Science, History and Ideology in Gramsci's *Prison Notebooks*", in: *Journal of History of Science and Technology* 9, Spring, pp. 64-80.
- Boothman, Derek (2010): "Translation and Translatability: Renewal of the Marxist Paradigm", in: Ives, Peter / Lacorte, Rocco (eds.), *Gramsci, Language and Translation*, Lexington, Lanham, pp. 107-134.
- Buci-Glucksmann, Christine (1980): *Gramsci and the State*, Lawrence and Wishart, London.
- Cospito, Giuseppe (2011a): *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.
- Cospito, Giuseppe (2011b): "Verso l'edizione critica e integrale dei 'Quaderni del carcere'", in: *Studi Storici* 52, n. 4, pp. 881-904.
- Coutinho, Carlos Nelson (2013): *Gramsci's Political Thought*, Haymarket, Chicago, IL.
- Croce, Benedetto (1969): *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, translated by Douglas Ainslie, Russell & Russell, New York.
- Durante, Lea (2009): "nazionale-popolare", in: Liguori, Guido / Voza, Pasquale (eds.): *Dizionario gramsciano. 1926-37*, Carocci, Roma.
- Finocchiaro, Maurice (1988): *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Frosini, Fabio (2010): *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

⁸⁸ E.g. Althusser, Foucault, post-structuralism, new materialisms, etc.

⁸⁹ For an extended comparative analysis of the thought of Gramsci and Bourdieu, see Jackson 2017.

- Frosini, Fabio (2013): "Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno Principe» nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci", in: *Studi Storici* 54, n. 3, pp. 545-589.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. Lawrence and Wishart, London.
- Gramsci, Antonio (1975): *Quaderni del carcere*, edited by Valentino Gerratana. Einaudi, Torino.
- Gramsci, Antonio (1987): *L'Ordine Nuovo. 1919–1920*, edited by Valentino Gerratana and Antonio Santucci. Einaudi, Torino.
- Gramsci, Antonio (1995): *Further Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Derek Boothman. Lawrence and Wishart, London.
- Gramsci, Antonio (1996): *Lettere dal carcere*, edited by Antonio A. Santucci. Sellerio, Palermo.
- Gramsci, Antonio (2011): *Prison Notebooks*, 3 Vols. edited and translated by Joseph A. Buttigieg. Columbia, New York.
- Jackson, Robert (2017): "On Bourdieu and Gramsci", in: *Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci* 2 (Modena, Mucchi Editore), pp.141-176.
- Mansfield, Steven (2011): "Gramsci and the dialectic: Resisting 'EnCrocement'", in: Green, Marcus (ed.): *Rethinking Gramsci*, Routledge, Abingdon/New York.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd edition, Verso, London / New York [1985].
- Liguori, Guido (2015): *Gramsci's Pathways*, translated by David Broder. Brill, Leiden.
- Liguori, Guido / Voza, Pasquale (eds.) (2009): *Dizionario gramsciano. 1926-37*, Carocci, Roma.
- Martelli, Michele (1996): *Gramsci, filosofo della politica*, Unicopli, Milano.
- Prestipino, Giuseppe (2004): "Dialettica", in: Frosini, Fabio / Liguori, Guido (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma.
- Prestipino, Giuseppe (2009): "dialettica", in: Liguori, Guido / Voza, Pasquale (eds.): *Dizionario gramsciano. 1926-37*, Carocci, Roma.
- Thomas, Peter (2009): *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Haymarket, Chicago, IL.

Daniel Goldstick

Integration and Branching

Let's start with materialism. Here is a Friedrich Engels quotation sure to enrage not just transcendental idealists:

What would one think of a zoologist who said:

'A dog *seems* to have four legs, but we do not know whether in reality it has four million legs or none at all? Or of a mathematician who first of all defines a triangle as having three sides, and then declares he does not know whether it might not have 25? That 2×2 *seems* to be 4? But scientists take care not to apply the phrase about the thing-in-itself in natural science, they permit themselves this only in passing into philosophy.¹

I hope some here will be reminded of Engels' friend Karl Marx's Second Thesis on Feuerbach: « The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a *practical* question. [...] The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely *scholastic* question. »²

But didn't Kant expressly state that by « *appearances* » he did not mean *illusory seemings*?³ Certainly. But what *did* Kant mean by « *appearances* »? He doesn't say. According to a plausible interpretation, he meant *patterns* of sense-experiences, actual and potential: in other words, he meant phenomenalism. Does anyone here wish to stand up for phenomenalism? If so, there is the question period.

In English and German, if something « appears » to you a certain way, either you actually think it is that way, or you don't because of other appearances militating against that appearance. And what you consciously think to be so, you think you know. Of course, knowing something is not necessarily knowing it for certain. But considering something to be so is indeed the same thing as considering it to be that way *in itself* – and not *just* in appearance – with whatever low degree or high degree of confidence. So there's really no room for the idea that our knowledge is confined to « *appearances* » rather than things in themselves. Kant half-admits this when he says that the concept of *appearance* presupposes a thing in itself behind that appearance.⁴

And whatever *appears* to be a certain way, let me repeat, appears to be that way *in itself*. Did Kant advance any *reason* for his insistence that our knowledge is confined to appearances rather than things in themselves? Yes, he did, in the four Antinomies he presented in the *Critique of Pure*

¹ MECW 25, p. 520. See MEW 20, p. 507 sq.: « Was denken von dem Zoologen, der sagte: „Ein Hund *scheint* 4 Beine zu haben, wir wissen aber nicht, ob er in Wirklichkeit 4 Millionen Beine hat oder gar keine“? Vom Mathematiker, der erst ein Dreieck als 3 Seiten habend definiert und dann erklärt, er wisse nicht, ob es nicht 25 habe? 2×2 *scheine* 4 zu sein? Aber die Naturforscher hüten sich wohl, die Phrase vom Ding an sich in der Naturwissenschaft anzuwenden, bloß im Hinausgehen in die Philosophie erlauben sie sich das. »

² MECW 5, p. 3. See MEW 3, p. 5: « Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. [...] Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage. »

³ Kant 1998, B 69.

⁴ E.g., *Grundlegung* AB 106.

Reason. Anyone seriously persuaded by one or more of the four left-hand-side arguments there can bring that up in the question period. While we are on this topic, does anyone know why Kant thought objects of possible experience alone are knowable? If anyone has found a reason in Kant, aside from the Antinomies, why only the experienceable is knowable, you can bring up *that* in the question period.

So there are grounds for concluding that, unless you are a truly opinionless sceptic, you cannot honestly embrace a *critical* philosophical stance.

But philosophical scepticism is far from extinct in present-day academic circles. A much-discussed idea in current English-speaking philosophy of science is what's called « the pessimistic meta-induction ». The least acquaintance with past natural science shows us a historical path littered with the whitened bones of once-accepted, now-superseded theories. How can we doubt that our currently accepted theories will likewise fall and be rejected – rejected with good reason? In his *Dialectics of Nature* notes, Engels commented:

The number and succession of hypotheses supplanting one another – given the lack of logical and dialectical education among natural scientists – easily gives rise to the idea that we cannot know the essence of things [...].⁵

In the Hegelian notion of *Aufhebung*, however, dialectics has a conception of how a thought can be both cancelled and preserved by a new thought, rationally superseding it, which better discloses the essence of how things are. So it is possible to accord robust credence to current understandings of nature, even while recognizing that, given favourable conditions for research, truer understandings will in time take their place. A dialectical *Aufhebung* in scientific thinking is apt to be, not merely a secondary correction, but a thorough-going revolution in theorizing – and yet much of the content of previous theorizing is retained, even if the *entities* postulated and the meaning of the theoretical vocabulary employed are radically different. Thus, the laws of Newtonian physics hold good in a *special case* of relativity physics, the more closely the velocity of interacting bodies relative to each other approximates to zero.

Eugen Dühring had no use for this dialectical way of thinking. In response, Engels commented in advance on “critical rationalism”, we may say, in his book *Anti-Dühring*:

Let us take as an example the well-known Boyle's law. According

to it, if the temperature remains constant, the volume of a gas varies inversely with the pressure to which it is subjected. Regnault found that this law does not hold good in certain cases. Had he been a philosopher of reality [that is, a Dühringian] he would have had to say: Boyle's law is mutable, and hence is not a genuine truth, hence it is not a truth at all, hence it is an error. But had he done this he would have committed an error far greater than the one that was contained in Boyle's law; his grain of truth would have been lost sight of in a sand-hill of error; he would have distorted his originally correct conclusion into an error compared with which Boyle's law, along with the little particle of error that clings to it, would have seemed like truth. But Regnault, being a man of science, did not indulge in such childishness, but continued his investigations and discovered that in general Boyle's law is only approximately true, and in particular loses its validity in the case of gases which can be liquefied by pressure, namely, as soon as the pressure approaches the point at which

⁵ MECW 25, p. 520. See MEW 20, p. 507: « Die Anzahl und der Wechsel der sich verdrängenden Hypothesen – bei mangelnder logischer und dialektischer Vorbildung der Naturforscher – bringt dann leicht die Vorstellung hervor, daß wir das *Wesen* der Dinge nicht erkennen können [...] ».

liquefaction begins. Boyle's law therefore was proved to be true only within definite limits. But is it absolutely and finally true within those limits? No physicist would assert that.⁶

And to Conrad Schmidt Engels wrote on March 12th 1895:

Your objections to the law of value apply to *all* concepts regarded from the standpoint of reality. [...] the concept of an object and its reality run side by side like two asymptotes which, though constantly converging, will never meet.⁷

For this Engels gets a stern tongue-lashing from Louis Althusser:

[...] for Marx, the concept of the law of value is in fact a concept perfectly adequate to its object, since it is the concept of the limits of its variation, and therefore the adequate concept of the field of its inadequacy – and in no sense an inadequate concept by virtue of some original sin which affects concepts brought into the world by human abstraction.⁸

There you have Althusser's rebuke. Actual readers of *Capital* may wonder if this is just how he thinks the book *should* have been written, in order to be scientific. His idea, apparently, is this. The scientific statement of the law of value only affirms the existence of certain *limits of variation* in economic reality, and therefore this theory is capable of being *entirely true* since the element of approximation is already expressly built into its formulation. Engels preferred instead to construe the statement of such a law as being formulated in precise terms rather than being expressly formulated in terms of approximation only; and for Engels, thus, such a scientific statement was not actually going to be *absolutely true*, but simply *relatively true* (though objectively so!), just like scientific conceptions in general, as Engels conceived them.

For his part, Engels would doubtless call Althusser's approach *metaphysical* (i.e., undialectical). As he said in *Anti-Dühring*:

To the metaphysician, things and their mental reflexes, ideas, are isolated, are to be considered one after the other and apart from each other, are objects of investigation fixed, rigid, given once for all. He thinks in absolutely irreconcilable antitheses. His communication is: 'yea, yea; nay, nay; for whatsoever is more than these cometh of evil.'⁹

⁶ MECW 25, pp. 84-85. See MEW 20, p. 85: « Nehmen wir als Beispiel das bekannte Boylesche Gesetz, wonach bei gleichbleibender Temperatur das Volumen der Gase sich umgekehrt verhält wie der Druck, dem sie ausgesetzt sind. Regnault fand, daß dies Gesetz für gewisse Fälle nicht zutrif. Wäre er nun ein Wirklichkeitsphilosoph gewesen, so war er verpflichtet zu sagen: das Boylesche Gesetz ist wandelbar, also keine echte Wahrheit, also überhaupt keine Wahrheit, also Irrtum. Damit hätte er aber einen weit größeren Irrtum begangen, als der im Boyleschen Gesetz enthaltene war; in einem Sandhaufen von Irrtum wäre sein Körnchen Wahrheit verschwunden; er hätte also sein ursprünglich richtiges Resultat zu einem Irrtum verarbeitet, gegen den das Boylesche Gesetz mitsamt dem bißchen Irrtum, das an ihm klebte, als Wahrheit erschien. Regnault, als wissenschaftlicher Mann, liebt sich aber auf dergleichen Kindereien nicht ein, sondern untersuchte weiter und fand, daß das Boylesche Gesetz überhaupt nur annähernd richtig ist, und besonders seine Gültigkeit verliert bei Gasen, die durch Druck tropfbar-flüssig gemacht werden können, und zwar sobald der Druck sich dem Punkt nähert, wo die Tropfbarkeit eintritt. Das Boylesche Gesetz erwies sich also als richtig nur innerhalb bestimmter Grenzen. Ist es aber absolut, endgültig wahr innerhalb dieser Grenzen? Kein Physiker wird das behaupten. »

⁷ MECW 50, pp. 463-464. See MEW 39, p. 431: « Die Vorwürfe, die Sie dem Wertgesetz machen, treffen *alle* Begriffe, vom Standpunkt der Wirklichkeit aus betrachtet. [...] der Begriff einer Sache und ihre Wirklichkeit, laufen nebeneinander wie zwei Asymptoten, sich stets einander nähhernd und doch nie zusammentreffend. »

⁸ Althusser 1970, p. 82.

⁹ MECW 25, p. 22. See MEW 20, pp. 20 sq.: « Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, vereinzelt, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre,

(In quoting from the Bible here – Matthew 5: 37 – Engels is being pretty unfair to Jesus. In context Jesus was just telling his flock not to dress up whatever statements they make with the swearing of any oaths. But readers in 1877-78 could be expected to know the Bible reference and enjoy the chuckle without being misled.)

Let's get back to the history of natural science. It exhibits, I claim, two dialectically opposed movements, which I call "integration" and "branching". The ancient discovery that the Morning Star and the Evening Star are in fact one was a scientific *integration*, and even a *reduction*, because it *reduced* the number of astronomical entities held to exist. And Newton's determination that the laws governing the movements of heavenly bodies were the same as the physical laws governing the movement of bodies here on earth was a *reduction* of laws. In other cases, a nomological integration is non-reductive: more general laws explain why given surface regularities obtain without negating the qualitative differences between the different levels of the organization of matter; for instance, the qualitative differences between chemistry and physics. This is where the dialectical law of the Transformation of Quantity into Quality comes in.¹⁰

But alongside of scientific *integration*, there is *branching*. The history of science certainly displays, over time, dramatic growth in the qualities, relations, entities and laws posited. Will this scientific proliferation ever come to an end: will science ever, for instance, arrive permanently at a single, all-embracing TOE – a Theory Of Everything? The search for a scientific Theory Of Everything (or a finite set of such theories) has certainly been fruitful historically. Real integrations have been repeatedly achieved, with universal scope as far as could then be determined. Yet never permanently. The history of science repeatedly shows us supposedly universal laws proving to hold good under certain conditions only.

Engels commented:

*The eternal laws of nature ... become transformed more and more into historical ones. [...] nothing remains as absolutely universally valid except – motion.*¹¹

Engels' friend Karl Marx had something like this to say for his part when it came to human history. In *The Poverty of Philosophy*, Marx wrote:

There is a continual movement of growth in productive forces, of destruction in social relations, of formation in ideas; the only immutable thing is the abstraction of movement – *mors immortalis* [undying death].¹²

Some explanations and limitations are called for at this point. In the first place, even though I'm maintaining that, in the light of the history of science, a universal scientific law will merit only qualified credence, even so, its *formulation* has to be unrestrictedly universal so long as the limitations on its applicability are unknown. On the one hand, the statement that a certain regularity holds good only under some (unspecified) conditions will entail too little to permit any empirical test of that regularity. The critical rationalists are correct about this much. On the other

ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen: seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Übel. »

¹⁰ See MECW 35, p. 313; MEW 23, p. 327.

¹¹ MECW 25, p. 517 sq.. See MEW 20, pp. 505 sq.: « *Die ewigen Naturgesetze verwandeln sich immer mehr in historische. [...] durchgehend Allgemeingültiges nichts bleibt als – die Bewegung.* »

¹² MECW 6, p. 166. See Marx 1972, p. 119: « Il y a un mouvement continuel d'accroissement dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement – *mors immortalis*. »

hand, it will be impossible to derive any practical application from a statement which only says that a certain regularity holds good under *some conditions or other*. So: formulate laws as precisely as possible; accord them robust credence; but don't expect them to hold good absolutely universally.

Natural science and the history of science, I maintain, go to support the dialectical theses of universal interconnection and universal branching. Universal interconnection is the lesson to be drawn from the unceasing scientific integration so prominently in evidence. Are there any examples at all of *completely* unconnected phenomena? The whole of natural science mostly says no, but current physical theory does assert that there are exceptions. It says, for instance, that there can be no connection between two events if they occur so far apart in space and time that it would take too long for any effects of one to reach the other, even going at the theoretically maximum possible speed – the speed of light. And currently accepted scientific theory says too that, as between two uranium atoms with an equal half-life, nothing about either of them will determine which atom is going to decay into radium first, so that the future actual occurrence of *this* atom's decay preceding *that other* atom's decay will be something absolutely unconnected to anything prior to the time of its taking place. That is what current scientific theorizing says, supported by plenty of observational evidence up to the present. But should we absolutize these findings as universally valid? The history of science ought to tell us not to do that.

Is there, though, possible *self-refutation* in what I've been advancing? I've appealed inductively to the history of science in furtherance of a conclusion opposing the metaphysical absolutization of observed regularities, no matter how well-supported empirically up to the present. Mustn't this apply equally to the inductive case for universal change? This objection will not trouble us much if we recall the need to *formulate* inductive conclusions universally, notwithstanding the qualified character of the credence we are going to give them. According to the present objection, the universal change thesis couldn't be any *better* supported empirically than the most well-supported laws of physics. *That* doesn't look like a very worrying objection! In addition, there are some *a priori* considerations favourable to universal impermanence which I have advanced in my book *Reason, Truth, and Reality*¹³.

So to *absolutize* the unceasing scientific integration so evident as science progresses is *metaphysical* in the Marxist sense: that is, it's undialectical. It underestimates the infinite complexity of what-is. And likewise, also, it is metaphysical to absolutize the contrary movement of scientific branching. Since nothing lasts forever, the eventual destruction of *anything* will indeed come about. And since everything is interconnected, there are causes, not only outside it but *within* anything sufficient to destroy it eventually if its destruction isn't brought about from external causes first. And yet, its continuing to exist, however temporarily, must be due likewise to causes not only outside but inside it, interconnection being universal. So long as it continues to exist, the internal causes tending to perpetuate its existence and the internal causes tending to terminate its existence must sufficiently balance each other to put the termination off until later. So anything that does exist contains a dialectical *contradiction* right within itself. That is the principle of materialist dialectics known as the law of the Unity and Interpenetration of Opposites.

Engels' discussion of the laws of dialectics has been criticized¹⁴ for limiting itself to the multiplication of examples. Admitting this, Engels wrote,

¹³ Goldstick 2009.

¹⁴ E.g., by Lenin. See Lenin 1961, p. 359.

We are not concerned here with writing a handbook of dialectics, but only with showing that the dialectical laws are real laws of development of nature, and therefore are valid also for theoretical natural science. Hence we cannot go into the inner inter-connection of these laws with one another.¹⁵

So, if Engels did not wrap up the whole story of materialist dialectics, he laid the basis (together with his friend Karl Marx), and left us with work to do, but he pointed out the direction to take in order to go about doing it.

Bibliography

Marx and Engels' Writings

- MECW 5 Marx, Karl, *Thesis on Feuerbach*, in: *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 5, Lawrence & Wishart, London 1976.
- MECW 6 Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy*, in: *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 6, Lawrence & Wishart, London 1976.
- MECW 25 Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, in *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 25, Lawrence & Wishart, London 1987.
- Engels, Friedrich, *Dialectics of Nature*, in *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 25, Lawrence & Wishart, London 1987.
- MECW 35 Marx, Karl, *Capital. Volume I*, in: *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 35, Lawrence & Wishart, London 1996.
- MECW 50 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Letters 1892–95*, in *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 50, Lawrence & Wishart, London 2004.
- MEW 3 Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: *Marx-Engels-Werke*, Vol. 3, Dietz Verlag, Berlin 1978.
- MEW 20 Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Vol. 20, Dietz Verlag, Berlin 1975.
- Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur*, in: *Marx-Engels-Werke*, Vol. 20, Dietz Verlag, Berlin 1975.
- MEW 23 Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1890)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Vol. 23, Dietz Verlag, Berlin 1974.

¹⁵MECW 25, p. 357. See MEW 20, p. 349: « Wir haben hier kein Handbuch der Dialektik zu verfassen, sondern nur nachzuweisen, daß die dialektischen Gesetze wirkliche Entwicklungsgesetze der Natur, also auch für die theoretische Naturforschung gültig sind. Wir können daher auf den innern Zusammenhang jener Gesetze unter sich nicht eingehn. »

MEW 39 Engels, Friedrich, *Briefe. Januar 1893 – Juli 1895*, in: *Marx-Engels-Werke*, Vol. 39, Dietz Verlag, Berlin 1968.

Marx, Karl (1972): *Misère de la philosophie*, Paris.

Other Sources

Althusser, Louis (1970): *Reading Capital*, translated by Ben Brewster, London.

Goldstick, Daniel (2009): *Reason, Truth, and Reality*, Toronto.

Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.

Lenin, V. I. (1961): *Philosophical Notebooks*, “On the Question of Dialectics”, in: V.I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, Moscow.

Martin Küpper

Der Spiegel und der Turm Grundzüge des spekulativen Materialismus¹

Spekulation und Materialismus sind in den letzten Jahren zur Losung in Philosophie, Kunst und Literatur avanciert.² Mit beidem verbindet sich die intellektuelle und institutionelle Kehrtwende von der Postmoderne. Das Gravitationszentrum dieser philosophischen Bewegung ist der Franzose Quentin Meillassoux, der die französischen Traditionen des Materialismus und somit die radikale Aufklärung restituieren möchte. Was sich als Erneuerung des gegenwärtigen philosophischen Paradigmas gebiert, zeichnet sich zuvorderst durch philosophiehistorische Vergessenheit aus, denn das Konzept eines spekulativen Materialismus ist zuerst von Ernst Bloch geprägt worden.

1 Die Geburt des spekulativen Materialismus

Der spekulative Materialismus ist der Kulminationspunkt der Blochschen Auseinandersetzung mit dem sogenannten Materialismus-Problem, das für ihn zeitlebens von immenser Wichtigkeit war.³ Entscheidende Impulse für einen spekulativen Materialismus erhielt Bloch durch seinen ehemaligen Freund Georg Lukács und dessen Schriften, insbesondere *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923). Lukács hatte Marxismus darin vornehmlich gesellschaftstheoretisch fundiert, wobei, in Konsequenz des 1. Weltkriegs und den nachfolgenden revolutionären Entwicklungen in Europa und Russland, die Schärfe des Denkens mit der revolutionären Tätigkeit zusammengebracht werden sollte. Diese praktischen Entwicklungen, in die er außerdem als Volkskommissar für Unterrichtswesen in Ungarn 1919 direkt involviert war, waren für ihn theoretisch zu reflektierende Erfordernisse.

Lukács würdigt hierin zunächst den Versuch der klassisch deutschen Philosophie, insbesondere Hegels Dialektik, das Denken und das Sein zusammenzuführen. Gerade Hegel sei dafür zu loben, die logischen Probleme der Zusammenführung »auf die qualitativ materielle Beschaffenheit des Inhalts, auf die Materie im logisch-philosophischen Sinne« zu begründen und hierbei diejenige insbesondere kantische geprägte Erkenntnistheorie zu überwinden, die sich »von jeder konkreten Beziehung zum Sein«⁴ unabhängig wähne.⁵ Lukács wendet jedoch gegen Hegel ein,

¹ Für die hilfreichen Anregungen zum Verhältnis zwischen Bloch und Lukács danke ich Erich Hahn.

Weitertreibende Impulse in Fragen der spekulativen Dialektik verdanke ich Andreas Hüllinghorst. Für hilfreiche Kommentare danke ich außerdem Livia Sommer, Vincent Malmede und Johannes Oehme.

² Neben verschiedenen Konferenzen gibt es mittlerweile auch eine Reihe von Publikationen, die im Rahmen dieser Strömung erschienen sind, u.a.: Brassier / Grant / Harman / Meillassoux 2007; Bryant / Harman / Srnicek 2011; Meillassoux 2014; Ennis 2011; Avanesissian 2016; Avanesissian / Malik 2016.

³ In einem Brief an seinen Schweizer Mäzen Wilhelm Muelhon vom 08.12.1918 schreibt Bloch: „Hier schicke ich Ihnen einen Artikel von mir mit, den Sie vielleicht nicht gelesen haben und der einiges über das Mat[erialismus]-Problem enthält.“ (Bloch 1985, S. 238) Diese hier erwähnte Schrift gilt jedoch als verschollen.

⁴ Lukács 1923, S. 222.

⁵ Lukács lobt Hegel, um ihn auch gegen die grassierenden neukantianischen Konzepte einzusetzen, die die Trennung von Sein und Denken sowie Sein und Sollen betonten. Der Mangel der sogenannten Reinen Rechtslehre des

dass es nicht reiche, diese Einheit im Gleisbett der Erkenntnistheorie zu suchen, insofern als die »begriffene Einheit« nur dann erreichbar sei, »wenn in der Geschichte *nicht bloß* auf den *methodischen* Ort der Auflösbarkeit all dieser Probleme hingewiesen wird.«⁶ Demgegenüber betont Lukács die »Geschichtserkenntnis des Proletariats«, die »mit der Erkenntnis der Gegenwart mit der Selbsterkenntnis der eigenen gesellschaftlichen Lage, mit dem Aufzeigen ihrer Notwendigkeit (im Sinne der Genesis) einsetze« und nur dann möglich sei,

wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als strukturelle Charakteristik der Gegenwart zeigen.⁷

Bloch rezensiert das Werk seines alten Freundes noch im Jahr der Erscheinung überwiegend wohlwollend. In seiner Rezension lobt er die Ablehnung »gegen jede voreilig benennende, sich zurecht konstruierende Metaphysik«⁸, wie sie das bürgerliche Denken als reflexiver Ausfluss der verdinglichten, kapitalistischen Verhältnisse in Form von Neuhegelianismus und Neukantianismus hervorbringe. »Die neuere Philosophie«, so Bloch weiter, bewege sich nur »in bloß abstrakten Methoden, findet am Inhalts-, am Ding-an-sich-Problem gleichfalls die Schranke ihres rationalistisch-sphärenhaften Weltbegriffens.«⁹ Die Hinwendung zu gesellschaftstheoretischen Fragestellungen ermögliche Lukács, »das Denken hier als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses selbst«¹⁰ erscheinen zu lassen. Dies gelänge ihm durch die »marxistische Betrachtungsweise«, die er mit »unerhörter Feinheit und konstitutiver Schärfe auf die Methodenkrise, das Methodenschicksal in der neueren Philosophie an[wende].«¹¹ Ihre theoretischen Produkte werden als verdinglichte Formen des gesellschaftlichen Gesamtprozesses verstanden und die Tendenz zur Verabsolutierung »als ununterbrochene menschliche Produktion und Reproduktion jener Verhältnisse«¹² herausgearbeitet. Gesellschaft sei bei Lukács als Gliederung »von sich dynamisch wandelnden Beziehungsformen [...], in denen der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, die große Selbstbegegnung, allmähliche Subjekt-Objekt-Deckung, die Wirklichwerdung des Wir«, kurz »*metaphysisches Gesamtthema der Geschichte*«¹³ sichtbar werde.

Kritisch vermerkt Bloch jedoch, dass Lukács' Totalität wesentlich eine soziologisch gedachte sei. Andere Denkweisen des Seins wie Kunst, Religion oder Naturwissenschaften seien schließ-

neukantianischen Rechtsgelehrten Hans Kelsen bestehe beispielsweise darin, dass die historische Rechtentstehung und ihre materielle Grundlage völlig ausgeblendet werden, weil Kelsen das Recht nicht aus der Geschichte, sondern aus der Summe der bestehenden Normen und ihrem Soll-Gehalt ableite, denn so bleibe »das Recht [...] weiter in enger Beziehung zu den „ewigen Werten“ [...] und die wirkliche Grundlage der Rechtentstehung, die Änderung der Machtverhältnisse der Klassen, verschwimmt und verschwindet in den sie behandelnden Wissenschaften, in denen – den Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft gemäß – dieselben Probleme der Transzendenz des materiellen Substrats entstehen.« Solche Ansätze werden »im Rechte nichts anderes [...] erblicken als ein formales Kalkulationssystem, mit dessen Hilfe die notwendigen juristischen Folgen bestimmter Handlungen möglichst exakt errechnet werden können.« (Ebd., S. 120f.)

⁶ Ebd., S. 161.

⁷ Ebd., S. 175.

⁸ GA 10, S. 620.

⁹ Ebd., S. 604.

¹⁰ Ebd., S. 614.

¹¹ Ebd., S. 604.

¹² Ebd., S. 620.

¹³ Ebd.

lich auch Teil der mannigfach gegliederten Geschichte.¹⁴ Vieles sei dadurch nur angedeutet und bedürfe weiterer Ausführungen, was dazu führe, dass Lukács sich nicht restlos vom Kritisierten abzustoßen vermag: »Ist aber auch das Buch derart nicht fertig, verharrt es auch allzu andauernd in jenem methodologischen Zwischenzustand, den Lukács einmal als das Stigma unsres geschichtsphilosophischen Augenblicks (mit Unrecht) bezeichnet.«¹⁵ Teilt Bloch den kritischen Blick auf die formalen, bürgerlichen Philosophien als Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft, so missfällt ihm die darin innewohnende Tendenz der Ablehnung aller bürgerlicher Theorie. Bloch glaubt (zu Unrecht), dass Lukács die formale Logik schlichtweg ablehne, statt ihre theoretischen Leistungen für marxistische Philosophie aufzuheben. So bemerkt er gegen Lukács in den zeitgleich entstehenden „Zehlendorfer Manuskripten“: »Gegen diese bedeutende Übertreibung der material übergehenden Tendenz alles bloss Richtigen lässt sich nur [...] betonen, dass alle Erkenntnis und auch die völlig materiale Erkenntnis [...] ihren Start im Urteil und Begriff hat, als welche die gesamte materiale Genesis des mit sich Identischwerdens, also der Wahrheit und Wirklichkeit, zunächst in der partialen Sphäre der Richtigkeit vorzubilden«¹⁶ ist. Bloch befürchtet, dass Lukács durch die Zuspitzung der Dialektik auf die Sphäre des Gesellschaftlichen, das Kind mit dem Bade ausschütte und infolgedessen »die materiale Logik als eigene Sphäre der Wahrheit«¹⁷ vernachlässigt werde. Die formalen Regeln des Denkens müssen vielmehr als »keimende materiale Bestimmtheiten«¹⁸ expliziert werden. Es müssen »die Reste der Verdinglichung aus der formalen Logik entfernt werden [...]; es muss auch die blosser Methodik der Mathematik und Mechanik [...] wieder ausgeschieden werden.« Philosophie müsse demzufolge »als Erzeugung des Erzeugers und dadurch als sowohl erhellende wie antizipierende, utopisch konkrete Konstruktion der materialen Erzeugungen«¹⁹ auftreten.

Auch ein Materialismus, der Philosophie sein möchte, hebt also nicht mit den Gegenständen außerhalb des Denkens an (auch wenn sie sein Hauptpunkt sind), sondern mit dem Verhältnis des Denkens zu den Gegenständen. Er ist hierbei dem Anspruch ausgesetzt, bei der Wahrheit und der die Wirklichkeit abbildenden und umarbeitenden Form des Denkens anzusetzen, um von dieser Grundlage ausgehend die konkreten, materiell-gesellschaftlichen Voraussetzungen einzuholen, die in ihm impliziert sind.

2 Die Gründung des spekulativen Materialismus

Die hiermit verbundenen Fragestellungen beschäftigen Bloch auch weiterhin. Im Prager Exil schrieb Bloch zwischen 1936-1937 sein erst 1972 veröffentlichtes Buch *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*. Zur Zeit der Entstehung distanzierte sich Bloch im Rahmen der sogenannten Expressionismusdebatte auch öffentlich von Lukács. Der private Kontakt war bereits seit 1917 eingeschlafen und erst nachdem Bloch 1948 in Leipzig ankam wurde er wieder aufgenommen. Dennoch ist das Werk dem Jugendfreund Georg Lukács gewidmet. Die Impulse, die er von Lukács und dessen Schriften erhielt, vergaß Bloch also nicht.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 618.

¹⁵ Ebd., S. 617.

¹⁶ Bloch 2000, S. 37.

¹⁷ Ebd., S. 34.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

Im *Materialismusproblem*, das auch eine Geschichte des Materie-Begriffs über die Grenzen materialistischer Philosophie hinaus liefert, fordert Bloch geradezu exzentrisch einen „spekulativen Materialismus“:

Durch Dialektisches als solches, [...] wird eine noch gründlichere Erweiterung des Materiebegriffs möglich, eine nicht nur empirische, sondern geradezu spekulative; [...] allerdings bedarf das Wort Spekulation (ursprünglich von *speculari* = erspähen, umherblicken, Ausschau halten), um zum Erweitern das Seine beizutragen, dringend so einer Prüfung wie einer Erinnerung an seinen großen, noch nicht herabgekommenen Sinn [...] so hat [...] Hegel das spekulative Verfahren als eine Erkenntnis gerade durch konkrete Begriffe im Gegensatz zu den bloß abstrakten Begriffen der Reflexion ausgezeichnet.²⁰

Etymologisch korrekt mobilisiert Bloch die Figur des Spähers, der von einem Aussichtsturm in die Ferne schaut. Das, was der Späher mit den Augen sucht, ist zeitlich wie räumlich noch nicht da. Blochs Berufung auf Hegel läuft jedoch gegen das „spekulative Verfahren“ desselben: »Das spekulative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt«²¹. Wurzelt Blochs Bestimmung in einem phänomenologisch-sinnlichen Bild, beschreibt Hegel²² einen Denkmodus, in dem das aktive Denken mit dem passiv Reflektierten in einem erkenntnistheoretischen Fundierungsprogramm zusammengebracht wird. Beides hängt nicht unmittelbar zusammen. Denn in das Denken des Spähers ragt die zeitlich bevorstehende und die räumlich vorhandene Wirklichkeit hinein. Für das erkenntnistheoretische Fundierungsprogramm gilt umgekehrt, dass ihr Inhalt nur dann Geltung erlangt, wenn er von uns formal erzeugt worden ist. Wie ist beides zusammenzubringen?

Die Trennung ist nur eine scheinbare, denn die von Bloch vermeintlich implizierte Dualität hat einen gemeinsamen philosophischen Grund: die Identität zwischen Denken und Sein. »Diejenigen, welche von Philosophie nichts verstehen«, meint Hegel, »schlagen zwar die Hände über dem Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist Sein. Dennoch liegt allem unseren Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen.«²³ Die Aufgabe der Philosophie ist es, diese Annahme denkend zu reflektieren, d. h., dass die Identität von Sein und Denken in ihre Strukturelemente aufgegliedert wird, um die besonderen Elementeinheiten in ihrer Verhältnisstruktur einsichtig zu machen. Ins Bewusstsein gehoben werden sollen also »die Gegenstände, die äußere und innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an sich [...] sei, wie es als Gedachtes ist,

²⁰ GA 7, S. 470.

²¹ HW 6, S. 76.

²² Hans Heinz Holz hat darauf hingewiesen, dass Hegel die etymologische Bedeutung von Spekulation nicht aufnimmt und sich hierfür implizit auf Augustinus stützt, der die Spekulation zur Spiegelmetaphorik verformte. Augustinus kommentiert den 1. Brief an die Korinther folgendermaßen: »Wir schauen – hat Paulus in dem Sinn gesagt, daß wir durch einen Spiegel, nicht in dem Sinne, daß wir von einer Anhöhe herabschauen. [...] Wenn wir fragen, wie und was dieser Spiegel ist, dann stoßen wir in der Tat darauf, daß in einem Spiegel nur ein Bild erblickt wird. Daß also haben wir zu verwirklichen gesucht, daß wir durch das Bild, das wir selbst sind, irgendwie jenen sehen, von dem wir geschaffen sind gleichwie in einem Spiegel.« (De Trinitat XV, 8, 14, in: Holz 2011, S. 305f.). Dieses Bild benutzt Paulus im 1. Brief an die Korinther: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.« (Kor. 13, 12). Spekulation wird so näher an *theoria* gerückt als an die mittellateinische Verwendung in Verbindung mit dem *speculator*, der der Aufsichtsführende ist (vgl. Holz 2005, S. 229f.).

²³ HW 19, S. 284.

dass also das Denken die Wahrheit des Gegenständlichen sei.«²⁴ Dieses Ziel kann jedoch nicht mithilfe einer Definition, etwa aus einer anderen Wissenschaft, erreicht werden. Das philosophische Denken muss sich gründen, um sich zu begründen. Das kommt einer Entdeckungsfahrt gleich, dessen Ziel zwar hypothetisch bekannt, aber darum noch nicht erkannt ist, weil es erst Produkt einer gelungenen Denktätigkeit ist:

Das Entdecken des Geistes ist ein anderes, als wenn wir sagen, Kolumbus habe Amerika „entdeckt“: Amerika existierte auch vor der Entdeckung, der [...] Geist aber ist erst geworden, indem er entdeckt wurde.²⁵

Doch wie kann dieser Weg bestimmt beschritten werden? Um zu erkennen, wie Denken und seine Inhalte sich strukturieren und erzeugen, bleibt eine Unvermeidlichkeit zurück: das Denken muss sich selbst zerreißen und dabei festhalten. Anders kann es sich selbst nicht zu Bewusstsein bringen. Einerseits ist Denken ein Nicht-Sein, insofern jedes Denken ein inhaltliches Denken ist, dessen Inhalt davon abhängig ist, dass er gedacht wird. Damit ist aber nichts über das Sein des Denkens ausgesagt, da immer nur etwas gedacht wird, dass nicht das Denken selbst ist: »Denken ist – als Verhältnis des Seins, insofern, es ist – einerseits im strengsten Sinne ein Nicht-Sein – ein herausragend endliches Moment des Zusammenhangs; nur ein Verhältnis zum Unbedingten, also absolut bedingt.«²⁶ Dieser Unterschied zwischen Denken und Sein bezeichnet eine Verhältnisstruktur, da das Denken von ihm Unterschiedenes denkt und sich zu seinem Gegenstand in Beziehung setzt. In diesem Verhältnis ist Denken ein besonderes Element des Seins-Zusammenhangs, weil absolut bedingt durch das Sein, insofern das Denken ein denkendes Seiendes ist. Wenn das Denken jedoch Nicht-Sein ist, wie kann es andererseits Sein sein? Die Besonderheit des Denkens besteht nun darin, dass es sich selbst zum Gegenstand machen kann. Wenn das Denken sich denkt, denkt es sich nur als seiend. Einen anderen Inhalt hat es nicht, insofern kein Sein gedacht werden kann, das nicht ist. Sein und Denken fallen hierbei unmittelbar zusammen, weil nicht schon ein konkretes Etwas gedacht wird, sondern nur das Sein des Denkens. Diese Identität ist unbedingt, insofern außerhalb dessen nichts sein kann, was dieses Selbstverhältnis bestimmt: »Denken ist andererseits – indem es mit dem Seienden als identisch, also Sein-Denken ist – das Gegenteil von Nicht-Sein und konstruiert sich selbst; ein Selbstverhältnis in absolut unbedingtem Sinn.«²⁷ Beide Pole sind jedoch für sich genommen defizitär im Hinblick auf ihr Wirklichkeitsverständnis. Der erste Schein, das Denken als Nicht-Sein, ist seinen Inhalten ausgeliefert, insofern es diese nur abbildet. Der zweite Schein der Identität, das reine Selbstverhältnis, offenbart den Drang des Denkens, seine Formen zu universalisieren. Es ist aber das Verhältnis beider Scheine, das den Modus des Denkens ausmacht. Das Denken ist im ständigen, unentrinnbaren Konflikt mit sich selbst, weil es um den harmonischen Ausgleichspunkt des Verhältnisses schwankt. Die Konfliktstruktur ist der spekulative Standpunkt, der erst durch die Selbstergründung im Bewusstsein des Menschen von sich selbst ist, insofern sich das Denken durch seine Strukturierung in spekulatives Denken verwandelt hat.

Doch dieser spekulative Vollzug des Denkens ist – wenn er auf eine Hegelsche Weise entwickelt wird – mitnichten ein spekulativ-materialistischer Standpunkt, denn das spekulative Denken erweist sich hier noch als Ausgang und Ziel zugleich, da im Erreichen des spekulativen Stand-

²⁴ HW 8, S. 79.

²⁵ Snell 1975, S. 7f.

²⁶ Lensink 1998, S. 83.

²⁷ Ebd.

punkts die Ringstruktur des Denkens geschlossen wird: »In dem Wissen [seiner widersprüchlichen Struktur; MK] hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewusstseins behaftet ist.«²⁸ Das spekulative Denken hat in der Erfassung seiner eigenen widersprüchlichen Struktur die Gedankenwelt also nicht verlassen, sondern seine Widersprüchlichkeit eingemeindet. Es triumphiert letztlich die Idee über die materielle Wirklichkeit: »Das Ziel, [...] der sich als Geist wissende Geist [oder das sich als Denken wissende spekulative Denken; MK], hat zu seinem Weg die Er-innerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen.«²⁹ Die gelungene Erinnerung ist dann der Punkt, an dem sich der Geist – wie der Diskuswerfer des Myron jede seiner Muskelfasern am toten Punkt seiner Ausholbewegung anspannt – seiner gewordenen Bewegung als Methode für die kommenden Gegenstände vergewissert. Was durch den spekulativen Standpunkt als oberste und allgemeinste Denkstrukturen herausgearbeitet wird, soll dann von den übrigen Disziplinen der Philosophie nur noch angewandt werden: »Das Interesse der übrigen [philosophischen; MK] Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind.«³⁰ Diese Sicht gewährt keinen Austritt aus dem Reich der Gedanken. Es ist unentscheidbar, ob die Herausarbeitung der Strukturen des Denkens der Wirklichkeit appliziert werden oder ob die logischen Strukturen bereits vor ihrer Explikation in der Wirklichkeit sind (und in welcher Form sie existieren und warum sie lesbar sind). Das Denken wird zwar als Wirklichkeitsform gedacht, endet aber dann doch mit dem Gedanken von der Wirklichkeit des Denkens:

Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. Daß diese in der Intensität mit jenem als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist ihre notwendige Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet.³¹

Letztendlich bleibt die Wirklichkeit so im Bann der allgemeinsten Denkstrukturen gefangen. Das Denken gebiert sich in dieser Hinsicht als omnipotent, indem es den Eindruck erweckt, dass es als spekulative Methode »nicht nur alle Dinge erklärt, sondern auch die Bewegung der Dinge umfaßt [...]«³², wie Marx in seiner Kritik der absoluten Methode Hegels anmerkt. Die Philosophie Hegels offenbart also nur eine Seite der Wirklichkeit, ihre spekulativ-logische Widerspiegelung. Doch worin besteht Geltung und Grenze dieser spekulativen Dialektik?

An diesem Problem entzündet sich die Ausarbeitung des historischen und dialektischen Materialismus. Marx erkennt im Laufe seiner Entwicklung (etwa bis zu den Feuerbachthesen), dass Hegel zwar die Wirklichkeit ausdrückt, aber nur in bildhafter Form.³³ Der spekulative Materialismus erweitert hingegen seinen Gesichtskreis, indem er das spekulative Denken als eine bestimmte Logik des Denkens denkt und zugleich diese Methode (im Sinne von *méthodos*) als bestimmte Seinsweise in einem erweiterten Seins-Zusammenhang ausweist. Das Denken ist der Ort, an dem die Wirklichkeitsstrukturen immerzu in Denkformen transkribiert und diese wiederum auf die

²⁸ Hegel 1988, S. 528.

²⁹ Ebd., S. 531.

³⁰ HW 8, S. 84.

³¹ HW 10, S. 366.

³² MEW 4, S. 128.

³³ Vgl. Hüllinghorst 2016, S. 34f.

Wirklichkeitsstrukturen zurückprojiziert werden. Auf dieses Verhältnis wies der junge Marx in den Anmerkungen seiner Doktordissertation hin, wenn er in Bezug auf Philosophie meint:

[...], daß das Philosophisch-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.³⁴

Das spekulativ-materialistische Denken ist dann besonderes Moment des Seins und besondere Form gegenständlicher Tätigkeit, weil es Wirklichkeit in seiner polyphon gegliederten Totalität denken und einfordern kann. Die allgemeinste Besonderheit des Denkens ist dann Widerspiegelung als gegenständliche Tätigkeit in einer philosophischen, nicht in einer neuronalen, gar unmittelbar abbildenden Bedeutung. Hans Heinz Holz hat in diesem Zusammenhang Widerspiegelung als Grundlagenkategorie ausgewiesen, wenn er meint,

daß die Strukturen der materiellen Außenwelt als Bewußtseinsstrukturen erscheinen, während die Bewußtseinsstrukturen als das Sein, das Sein in Gattungsgemeinschaft gelten. Zwischen Sein und Bewusstsein findet gleichsam eine Seitenvertauschung statt, wie sie für eine spiegelbildliche Reproduktion charakteristisch ist. Da jedoch Welt als Totalität nur in der Spiegelung im Bewusstsein erscheint, kann ihre Gesetzlichkeit nur als logische Gesetzlichkeit der Begriffe dargestellt werden.³⁵

Der Widerspiegelungsprozess beschreibt dann eine permanente, vermittelte Vergegenständlichung der Erfahrungen menschlicher Praxis, die zwar einen natürlichen Träger haben, aber nur innerhalb gesellschaftlicher Verhältniskomplexe mit ihrem angehäuften Wissen und den erarbeiteten Denkverfahren vollzogen werden kann.³⁶

3 Die Struktur des spekulativen Materialismus

Spekulativer Materialismus ist dann der Form nach jene Wissenschaft von der Reflexion »der allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetze der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens«³⁷, die Engels Dialektik nennt. Diese Gesetze sind jedoch nicht Ausgangspunkte, sondern Resultate und vorläufige Ergebnisse, die auf der Grundlage der jeweiligen epistemologischen Zugänge der sie gewinnenden Wissenschaften entdeckt wurden³⁸ und freilich in Abhängigkeit historischer und wissenschaftlicher Entwicklungsstufen stehen.³⁹ Anders könne die Rede Engels kaum verstanden werden, wenn er behauptet, dass die Aufhebung der Philosophie sie in eine »Lehre vom Denken und seinen Grenzen«⁴⁰ transformiere. Das spekulativ-materialistische Den-

³⁴ MEW 40, S. 328.

³⁵ Holz 2003, S. 37.

³⁶ Vgl. Leontjew 1982.

³⁷ MEW 20, S. 131.

³⁸ So neigt ein physikalistischer bzw. mechanizistischer Materialismus häufig dazu, entweder die Gesetze der Physik zu universalisieren oder die Eigenheiten der Naturwissenschaften zu vernachlässigen und sie zur Naturphilosophie zu degradieren. Vgl. Wahsner 2002.

³⁹ Das bedeutet jedoch nicht, dass die Philosophie ihre Aussagen an den Erkenntnissen der Wissenschaften einfach verifiziert. Ihr Wissen ist keines, das durch theoretische Instant-Verfahren für die Philosophie gewonnen werden kann. Diese Kurzschlüsse geschehen, wenn beispielsweise verkündet wird, dass die Neurowissenschaft durch die Erhellung der neuronalen Muster im zentralen Nervensystem, den sogenannten Spiegelneuronen, »den experimentellen Beweis für die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins im individuellen Bewusstsein erbracht« (Werner 2007, S. 125) haben.

⁴⁰ MEW 20, S. 24.

ken bedenkt also, was es denkt, und indem es das tut, begründet es zugleich, wie es denkt und was im Selbstunterschied zum Denken steht. Spekulativer Materialismus vermeidet dann die Geschlossenheit der klassischen philosophischen Konzeptionen, die noch die ganze Welt im Ganzen zu erklären suchten, indem sie das Ursprüngliche aufzeigen wollten. Wenn die Wirklichkeit sich in extensiver und intensiver Hinsicht als absolut unendlich sich entwickelnde erweist, dann ist spekulativer Materialismus vielmehr die Anleitung zur Erforschung des Nicht-Wissens oder besser des Noch-Nicht-Wissens und der möglichen Transmissionsapparate zur Verwirklichung dieses Wissens:

Ich glaube, das Noch-Nicht-Sein und Noch-Nicht-Geworden-Sein das wichtigste Menetekel sind für jeden Denker, der es ernst meint, daß das, was er systematisch denkt, zwar zusammenhängt und Invariante der Richtung hat als letzte Garantie des Zusammenhangs, aber daß es nicht geschlossen sein kann, das ist Fälschung, das sieht nur im Buch sehr gut aus, und draußen lachen nicht einmal die Hühner, es hat nichts mit der Wirklichkeit zu tun.⁴¹

Es genügt nicht, dass die Philosophien zur Verwirklichung drängen (und höchstens ein ethisches Paradigma mit sich führen); die Prozessstruktur der Wirklichkeit muss im kategorialen Fundament der spekulativ-materialistischen Philosophie ihren Niederschlag finden.

Inhalt des spekulativen Materialismus ist dann die kategoriale Grundlage einer zu entfaltenden Dialektik der Natur und Dialektik der Gesellschaft. Die ihr zugrundeliegenden Kategorien müssen sich ausgehend von der Widerspiegelung als reflexive Prozessgestalten manifestieren, in denen – und darin besteht die Herausforderung – das jeweils bestimmte Verhältnis Sein-Denken, Sache-Begriff ebenso ausgedrückt wird wie die Genesis, derzeitige Struktur sowie utopische und ideologische Funktion dieses Verhältnisses. Philosophie hebe sich dann auf, indem sie sich so als *ein* prägendes Erbe, Quell und Bestandteil des Marxismus herausstellt und dieser als Fortbildung der Impulse der historischen Philosophie begriffen wird, denn:

Marxismus [ist] beileibe nicht nur Ideologiedurchschauung [...], sondern noch mehr, da letztthin, was das Theorie-Praxis-Verhältnis besonders angeht, Prüfung und so realistisches Erkennen der Zukunft, Zukunfts-Tendenz, Zukunfts-Latenz in der Gegenwart, das heißt nächsten Möglichkeit selber. Der Versuch, statt der Ideologie mit Kategorien vielmehr Kategorien ohne Ideologie in Auswahl zu bedeuten, mindestens anzudeuten, dieser Versuch ist noch nirgends ausreichend möglich, doch er ist seit Marx überfällig.⁴²

Hierin bricht sich jedoch nicht Hoffnung Bahn, nach der, einmal die richtigen Kategorien gebildet, das reflektierende Subjekt unversehens die Wahrheit der materiellen Wirklichkeit gefunden hätte. Der Erkenntnisvorgang ist tätige, stets wieder aufzunehmende Praxis, die ihren Nährboden in der prozessualen Verfasstheit der Wirklichkeit hat:

Auch die ‚Materie‘ der Erkenntnis [ist] nicht bereits eine solche im völlig inhaltlichen Sinn [...], sondern selbst auf seine genauere Bestimmung wartendes und sich darin erst erleuchtendes, informierendes Urteilen, Bestimmen, Erkennen.⁴³

Kategorien werden dann zu verschwindenden »Momenten einer sich fortwährenden verändernden gesellschaftlichen Wirklichkeit«, so Bloch. »Es enthüllen sich statt der Tatsachen und Dinge lauter Beziehungen zwischen Menschen.«⁴⁴ Die vorläufig gebildeten Kategorien erscheinen

⁴¹ Bloch, zit. in: Markun 2010, S. 25.

⁴² GA 15, S. 27.

⁴³ Bloch 2000, S. 39.

⁴⁴ Ebd., S. 97

als feste, unveränderliche Bestimmungen des Denkens, obwohl sie vielmehr dynamische, sich stets entwickelnde Verhältniskomplexe in sich fassen. Das macht ihren historischen Zeitkern aus und begrenzt ihre methodische Reichweite.

Der spekulative Materialismus fordert also nicht ein anderes Denken, sondern die denkende Erforschung des Anderen des Denkens, das sich mit der Begründung des dialektisch-materialistischen Rationalitätstyps⁴⁵ fortführen ließe. Der Modus des Kategorialen, als diejenige Fähigkeit konkret-gesellschaftlicher Menschen, »Bedeutungen zu schaffen, begründend zu verbinden und zu trennen und sie in Bezug auf ihre Wahrhaftigkeit zu beurteilen«, ist dann auf den konkret-gesellschaftlichen Modus des Begriffs zu beziehen, der das Handeln instituiert, wenn es »auf die Befriedigung der materiellen und geistigen Bedürfnisse durch Verwirklichung im voraus aufgestellter Ziele unter Zuhilfenahme zweckmäßiger Mittel ausgerichtet ist.«⁴⁶ Der grassierende, abgeschliffene Gebrauch von Kategorie und Begriff und die damit einhergehende Identifizierung beider⁴⁷ kann dann seiner unbegriffenen Unterschiedslosigkeit wieder enthoben werden. Dabei ist jedoch zu beachten, dass eine scharfe Trennung beider sicher eine unzulässige theoretische Fixierung wäre, die den romantischen Schein der ungebundenen Philosophie auf noch jede kategoriale Untersuchung in einer klassenbedingten Gesellschaft wirft.

Literatur

Schriften von Marx, Engels, Hegel und Bloch

- MEW 4 Marx, Karl, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4, Dietz-Verlag, Berlin/Ost 1956ff.
- MEW 20 Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20, Dietz-Verlag, Berlin/Ost 1956ff.
Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20, Dietz-Verlag, Berlin/Ost 1956ff.
- MEW 40 Marx, Karl, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 40, Dietz-Verlag, Berlin/Ost 1956ff.
- HW 6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, in: *Werke*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970ff.
- HW 8 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Band 1*, in: *Werke*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970ff.
- HW 19 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band 2*, in: *Werke*, Bd. 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970ff.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner.

⁴⁵ Vgl. Zelený 1990.

⁴⁶ Ebd., S. 12.

⁴⁷ Vgl. Haug 2008, Spalte 467f.

- GA 7 Bloch, Ernst, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- GA 10 Bloch, Ernst, *Aktualität und Utopie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- GA 15 Bloch, Ernst, *Experimentum Mundi*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 15, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- Bloch, Ernst (1985): *Briefe. 1903-1975*, Band 1, Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (2000): *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, hrsg. von Gerardo Cunico, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Andere Quellen

- Avenessian, Armen (Hrsg.) (2016): *Der Zeitkomplex. Postcontemporary*, Merve-Verlag, Berlin.
- Avenessian, Armen / Malik, Suhail (Hrsg.) (2016): *Genealogies Of Speculation. Materialism and Subjectivism since Structuralism*, Bloomsbury, London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney.
- Brassier, Ray / Grant, Iain Hamilton / Harman, Graham / Meillassoux, Quentin (2007): „Speculative Realism“, in: *Collapse*, Nr. 3.
- Ennis, Paul (2011): *Continental Realism*, Zero Books, London / Winchester.
- Haug, Wolfgang Fritz (2008): „Kategorie“, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 7.1, Argument Verlag, Hamburg.
- Holz, Hans Heinz (2003): „Lenins philosophisches Konzept“, in: *Topos*, Nr. 22.
- Holz, Hans Heinz (2005): *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J.B. Metzler, Weimar / Stuttgart.
- Holz, Hans Heinz (2011): *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Bd. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hüllinghorst, Andreas (2016): „Der Anfang des dialektischen Philosophierens bei Hegel und Marx“, in: *Jahrestagung 2015 der Gesellschaft für dialektische Philosophie*, o.V., Salzburg.
- Lensink, Jos (1998): „Spekulative und materialistische Dialektik“, in: *Topos*, Nr. 11.
- Leontjew, Alexei Nikolajewitsch (1982): *Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit*, Campus, Köln.
- Levi, Bryant / Harman, Graham / Srnicek, Nick (2011): *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.Press, Melbourne.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin.
- Markun, Silvia (2010): *Ernst Bloch. Monografie*, Projekte-Verlag Cornelius, Halle / Saale.
- Meillassoux, Quentin (2014): *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, diaphanes, Berlin / Zürich.
- Snell, Bruno (1975): *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Wahsner, Renate (2002): *Naturwissenschaft*, transcript, Bielefeld.

Werner, Harald (2007): „Glanz und Elend der Informationsgesellschaft. Eine Kritik aus subjektwissenschaftlicher Perspektive“, in: *Zeitschrift für marxistische Erneuerung*, Nr. 70.

Zelený, Jindřich (1990): *Dialektik der Rationalität*, Pahl-Rugenstein, Köln.

Alex Demirović

Die Selbstreflexion des Marxismus

Fünfzig Jahre *Negative Dialektik*¹

Vor fünfzig Jahren, im Herbst 1966, erschien die *Negative Dialektik*, eines der wichtigen Werke Theodor W. Adornos. An diesem Buch arbeitete er mehr als sechs Jahre. Während dieses Zeitraums verfasste er Aufsätze, hielt mehrere Vorlesungen und bot mehrere Seminare an, die sich mit den Themen des Buches befassten. Die *Negative Dialektik* zählte er zu jenen Werken, die er »in die Waagschale zu werfen habe«². Doch nicht, weil das Buch ein bedeutender Beitrag zur philosophischen Diskussion über Dialektik ist, soll es hier gewürdigt werden, sondern weil es einen der Meilensteine in der Entwicklung der marxistischen Theorie darstellt. An den Zusammenhang dieses Buches mit dem Marxismus und seiner Bedeutung für ihn gilt es zu erinnern. Adornos Überlegungen stellen ausdrücklich ein kritisches Verhältnis zur 11. Feuerbach-These her: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.«³ Doch was ist, wenn die Bemühungen, die Welt zu verändern, gescheitert sind, man sich gleichwohl nicht entmutigen lassen, nicht aufgeben will und die Ziele weiterhin für richtig hält? Betrifft dies nicht auch die Theorie? Muss dann nicht die Frage nach der „Interpretation“, nach der Theorie, nach den Subjekten der Theorie neu, nach einer Erneuerung der Theorie und der Intellektuellen gestellt werden? Adorno stellt diese Frage gleich zu Beginn des Buches: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang.«⁴ Das ist kein nachträglicher Triumph für die Philosophie. Sie hat sich historisch überlebt; es geht nicht um die naive Fortsetzung oder gar restaurative Wiederbelebung einer besonderen akademischen Wissenspraktik. Adornos Buch ist kein fachphilosophisches Buch. Wenn Philosophie fortgesetzt werden kann oder besser: fortgesetzt werden muss, dann, weil es nicht zu jener Verwirklichung der Theorie kam. An jenen folgenreichen Moment, an dem sich Theorie und Geschichte erneut auseinander trafen, muss erinnert werden, weil er die Geschichte dieser Gegenwart ist und sich immer noch vollzieht. Adornos Geste der reflexiven Hinwendung zur theoretischen Praxis ist bedeutend: in der Theorie nicht von Bewegung zu Bewegung zu springen, von Triumph zu Triumph zu eilen und sich nur für Erfolge zu interessieren, sondern das Scheitern, die Niederlagen für die Theorie ernst zu nehmen – und dies nicht kleingläubig, um ein Zeichen der Resignation zu setzen, wie Adorno oft von jenen missverstanden wurde, die das Projekt der Emanzipation nicht einmal in ein paar aufgeregten Jugendjahren teilen sollten, um sich von ihm dann abzuwenden, sondern die Theorie der Emanzipation zu erneuern und dieser neue Impulse zu geben. »Was in Hegel und Marx theoretisch unzulänglich blieb, teilte der geschichtlichen

¹ Der vorliegende Text erschien zuvor in der Zeitschrift PROKLA, Nr. 184, September 2016.

² Vgl. Adorno 1970, S. 537.

³ Marx 1845, MEW 3, S. 7.

⁴ Adorno 1966, S. 15.

Praxis sich mit; darum ist es theoretisch erneut zu reflektieren, anstatt daß der Gedanke dem Primat von Praxis irrational sich beugte; sie selbst war ein eminent theoretischer Begriff.«⁵ Die selbstreflexive Geste von Adorno ist also keine Resignation, sondern motiviert davon, einem »veränderten Vernunftbegriff«⁶ zuzuarbeiten. Dazu wendet er sich gegen die von Linken wie Karl Korsch oder den VertreterInnen des sogenannten dialektischen Materialismus (Diamat) in Anspruch genommene Einheit von Theorie und Praxis. In dieser vermeintlichen Einheit komme es, für Adorno ein Hinweis auf das Scheitern der Theorie, zu ihrer Unterordnung: »Die Forderung der Einheit von Praxis und Theorie hat unaufhaltsam diese zur Dienerin erniedrigt; das an ihr beseitigt, was sie in jener Einheit hätte leisten sollen. Der praktische Sichtvermerk, den man aller Theorie abverlangt, wurde zum Zensurstempel. [...] Das Verhältnis beider Momente zueinander ist nicht ein für allemal entschieden, sondern wechselte geschichtlich. Heute, da der allherrschende Betrieb Theorie lähmt und diffamiert, zeugt Theorie in all ihrer Ohnmacht durch ihre bloße Existenz gegen ihn.«⁷

Tatsächlich haben die Linken und ihre marxistische Linie, auf die Adorno Bezug nimmt und in die er sich mit seinen Texten einschreibt, eine lange Geschichte von Niederlagen erfahren. Dazu gehört die gescheiterte Revolution von 1848, die Niederschlagung der Pariser Kommune, das Scheitern der Revolutionen in Westeuropa nach dem Ersten Weltkrieg und die Zerschlagung der Rätebewegung, die autoritären Dynamiken innerhalb der Linken selbst und schließlich der Nationalsozialismus mit all seinen Verbrechen – zu denen nicht zuletzt gehörte, den Marxismus als höchste Stufe der Aufklärung und die ihn vertretenden Intellektuellen zu verfolgen: »Der Marxismus muß sterben, damit Deutschland leben kann.«⁸ Diese Barbarei war – im Sinne einer negativen Dialektik – nicht das Andere der Zivilisation, sondern sie konnte sich auf die moderne staatliche Organisation, auf die Demokratie, auf die Universitäten, auf die fortgeschrittenen Wissenschaften und technischen Entwicklungen, auf die neuesten Medienpraktiken und weiträumigen Transportsysteme stützen.⁹ Die marxistische Tradition muss diese Niederlagen zum Anlass nehmen, über ihre eigenen Unzulänglichkeiten nachzudenken. Die Marxsche Theorie kann eine neue Bedeutung gewinnen und der Marxismus fortgesetzt werden, wenn er die eigene Theorie und ihre Praxis sowie den Anspruch auf einen veränderten Vernunftbegriff ernst nimmt. In der kritischen Theorie müsse »der Marxismus – ohne daß er aufgeweicht würde – sich selbst kritisch reflektieren«¹⁰. Kritische Theorie ist für Adorno also intern mit Marxismus verbunden; sie ist die Fortsetzung des Marxismus, die Form, in der er sich selbst reflektiert; das bedeutet umgekehrt aber auch, dass die marxistische Theorie durch diese Reflexion, durch dieses Stadium der kritischen Theorie hindurch gehen muss, wenn sie ihren emanzipatorischen Gehalt bewahren und erneuern will. Über die Angemessenheit und das Potenzial der Theorie entscheidet also nicht allein die richtige, objektiv-sachliche Einschätzung der konkreten Situation der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist für die Theorie selbst konstitutiv, die historische Konstellation durch das Verhältnis der Theorie zur Praxis, also ihre eigene theoretische Praktik zu bestimmen. Denn ihre besondere Form, ihre spezifische soziale Praxis, ihre Ansprüche, ihre Begriffe, Gegenstände und Argumentationsweisen ebenso wie der von ihr ausgearbeitete Begriff der Praxis können autoritäre Folgen haben oder der Grund dafür sein, dass sie die Individuen nicht erreicht, um zu

⁵ Adorno 1966, S. 147.

⁶ Adorno 1969, S. 292.

⁷ Adorno 1966, S. 146f.

⁸ Vgl. die Rede Hitlers am 10.2.1933, URL: [youtube.com/watch?v=FDbmB_QKPo4](https://www.youtube.com/watch?v=FDbmB_QKPo4).

⁹ Vgl. Adorno 1966, S. 359.

¹⁰ Adorno 1969, S. 292.

jener mobilisierenden Kraft und Einsichtsfähigkeit beizutragen, die zu verändernder Praxis im emphatischen Sinn führt. Wissenschaft ist, Adorno zufolge, nicht die geeignete Form. Als eine der Produktivkräfte sei sie mit den Produktionsverhältnissen verflochten und unterliege jener Verdinglichung, »gegen welche die kritische Theorie sich richtet. Sie kann nicht das Maß der kritischen Theorie, diese kann nicht Wissenschaft sein wie Marx und Engels es postulierten.«¹¹ Wissenschaften, die sich als einzelwissenschaftliche Disziplinen in die gesellschaftliche Arbeitsteilung einfügen, bieten nicht den Raum für eine reflektierte Neufassung der marxistischen Theorie und für die Arbeit an einem veränderten Vernunftbegriff, der sich dessen bewusst ist, dass auch noch die Bestrebungen nach Emanzipation der Dialektik der Aufklärung unterworfen sein und in Barbarei umschlagen können.

Dies umreißt das Selbstverständnis der *Negativen Dialektik*, die als eine der großen Innovationen der marxistischen Theorie begriffen werden muss. Das wird von Adorno nicht plakativ annonciert, aber die Absichten und Argumente lassen sich deutlich erkennen und verfolgen in den Texten, die seit den 1930er Jahren von den Vertretern der Kritischen Theorie formuliert wurden. Insofern ist es in systematischer Hinsicht irreführend, wenn in der neueren Literatur dieser Zusammenhang weitgehend außer Betracht gelassen wird¹²; umgekehrt wird die Bedeutung von Adornos Überlegungen für eine marxistisch zu verstehende Dialektik kaum angemessen gewürdigt¹³. Mit seinem Buch setzt Adorno Überlegungen fort, die in der *Dialektik der Aufklärung* zum ersten Mal formuliert wurden. Dieses gemeinsam von Max Horkheimer und ihm verfasste Buch versucht, jenen Schock der Niederlage begrifflich zu fassen, den die Vertreter der Kritischen Theorie nicht im Sinn allein einer historisch-politischen Niederlage erfuhren, sondern einer, die die Theorie selbst berührte. In den großen, programmatischen Texten der Kritischen Theorie, die insbesondere von Max Horkheimer während der 1930er Jahre als Fortsetzung und Aktualisierung der Marxschen Theorie ausgearbeitet wurden, stand im Zentrum die Überzeugung, dass Marx an das Emanzipationspotenzial des Bürgertums angeknüpft hatte, vor allem an den Begriff der Vernunft. In seiner Theorie habe dieser Begriff die dem Entwicklungsstand der bürgerlichen Gesellschaft gemäße kritische Gestalt angenommen. Wenn es dem Idealismus darum gegangen sei, die Wirklichkeit zu vergeistigen und zu verklären, so bedeutete die materialistische Wendung, die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Gesamtheit zu begreifen, zu gestalten und vernünftig zu planen. Damit sollte der Widerspruch von Allgemeinem und Partikularem aufgehoben werden, wie er für die bürgerliche Gesellschaft charakteristisch ist. Der Liberalismus erwartet, dass sich aus der Vielzahl von individuellen Nutzenverfolgern das Allgemeine und die größere Wohlfahrt für alle ergeben würden. Doch das geschieht nicht. Vielmehr verhält es sich so, einem Argument von Marx zufolge, dass die kapitalistisch formierte Gesellschaft rational im Einzelnen ist, also dort, wo nach dem Gesichtspunkt des einzelwirtschaftlichen Profitgesichtspunkts die Unternehmensabläufe aufs Äußerste kontrolliert, geplant und gelenkt werden. Im Ganzen jedoch besteht Irrationalität: Externalisierung der Folgen, Konkurrenz, Arbeitslosigkeit, Kriege oder Krisen, Zerstörung von individuellen Lebensperspektiven und gesellschaftlichem Reichtum. Zahllose Anstrengungen werden aufgeboden, um diese Irrationalitäten dann sekundär wieder zu bewältigen oder zu integrieren und die immer wieder scheiternde Einheit der Gesellschaft zu erzwingen.¹⁴ Die

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Seel 2006, S. 56ff.; Honneth/Menke 2006; Sommer 2016.

¹³ Vgl. Haug 1995.

¹⁴ Vgl. Demirović 2015.

kritische Gesellschaftstheorie nimmt demgegenüber in Anspruch, den Begriff der Vernunft von der Einzelrationalität der ihren Nutzen verfolgenden Akteure oder den Einzelwissenschaften auf die Gesellschaft als ganze auszudehnen. Dies ist jedoch nur möglich, wenn das Zusammenleben der Menschen von ihnen selbst vernünftig geplant werden würde. Vernunft ist, so verstanden, also nicht nur ein Erkenntnisvermögen, sondern wird praktisch und gegenständlich, sie stellt ein Verhältnis zwischen Menschen und der Welt dar.

Dass die Vernunft gegenständlich, wirklich werden soll, ist kein abstrakter Wunsch. Denn sie ist dies in gewisser Weise immer schon. In der Wirklichkeit ist das Moment von Vernunft und Planung enthalten, denn die Arbeit der Einzelnen, mit der sie Natur aneignen, beruht auf Erkenntnis und ist begrifflich organisiert. Das Resultat der Arbeit ist ideell schon vorhanden.¹⁵ Es entsteht ein Kreislauf zwischen dem Begreifen, Wahrnehmen, Fühlen, Arbeiten und wiederum der sinnlichen Erfahrung und Erkenntnis der Wirklichkeit. Was die Menschen wahrnehmen, ist von ihnen selbst durch verändernde Arbeit in der Natur und in der Gesellschaft erzeugt. »Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs. [...] Auf den höheren Stufen der Zivilisation bestimmt die bewußte menschliche Praxis unbewußt nicht bloß die subjektive Seite der Wahrnehmung, sondern in höherem Maß auch den Gegenstand. [...] Diese sinnliche Welt trägt die Züge der bewußten Arbeit an sich, und die Scheidung, was davon der unbewußten Natur, was der gesellschaftlichen Praxis angehört, ist real nicht durchzuführen.«¹⁶ Zwischen der Vernunft und der gegenständlichen Welt gibt es dieser praxisphilosophischen Überlegung Horkheimers zufolge eine interne Vermittlung. Die gegenständliche Welt darf nicht unter der »Form des Objekts«¹⁷ gesehen werden, vielmehr lässt sie sich als eine von Menschen bearbeitete und konstituierte begreifen. Deswegen wohnt ihr Vernunft inne. Die Philosophie der Praxis zielt darauf, diese schon in der konkreten Welt vorhandene Vernunft weiter zu entfalten. Im weiteren Prozess durchdringt die Vernunft diese Welt immer weiter und organisiert sie nach ihren Prinzipien, so dass sich Subjekt und Objekt immer weiter durchdringen und beide eine Einheit bilden, in der das Subjekt, also die vernünftige Menschheit, durch seine Begriffe und seine Praxis das Objekt bestimmt.

Die Welt, wie sie ist, verwirklicht Vernunft. Dies bildet die Grundlage dafür, dass sich die Menschen erhalten. Doch ist diese Selbsterhaltung von Herrschaft bestimmt und durchdringt auch die Vernunft selbst. Die Theorie und die Vernunft werden Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Sie werden von der körperlichen Arbeit isoliert und nehmen selbstständige Gestalt insbesondere in den Wissenschaften an. Die Theorie wird auf ihre aus der kapitalistisch bestimmten beruflichen Arbeitsteilung erwachsenden wissenschaftsdisziplinären Formen und Berufe verkürzt. Auf diese Weise wird der Gesamtprozess verkannt.¹⁸ Die Welt besteht jedoch nicht aus isolierten Faktizitäten, die passiv darauf warten, klassifiziert, disziplinar zugerechnet und unter bestimmte Kategorien subsumiert zu werden. Doch die Ignoranz gegenüber der internen Vermittlung und wechselseitigen Verweisung der gegenständlichen Welt und ihre verfügbare Zergliederung entsprechen dem ausbeutenden Selbstverständnis von Herrschaft. Wenn die Welt nun in dieser bestehenden Form schon vernünftig ist, dann ist die Vernunft kein kritischer

¹⁵ Vgl. Marx 1873, MEW 23, S. 193.

¹⁶ Horkheimer 1988, S. 174f.

¹⁷ Marx 1845, MEW 3, S. 5.

¹⁸ vgl. Horkheimer 1988, S. 171ff.

Maßstab mehr, sondern affirmativ. Bestätigt wurde diese Befürchtung nach dem Verständnis der kritischen Theoretiker in einem weltgeschichtlichen Ausmaß, als mit den Planungsversuchen in der Sowjetunion Herrschaft über Menschen und Natur keineswegs verringert wurde. Auch der Nationalsozialismus nahm für sich umfassende Planung in Anspruch: »Nicht die Planenden herrschen (das war der Irrweg der Utopie), sondern die Herrschenden planen«¹⁹, wie Hans Freyer dies im Namen der völkischen Revolution auf den Punkt brachte.²⁰ Planung stellt also keineswegs als solche schon eine Alternative zu Herrschaft dar, sondern lässt sich von dieser durchaus instrumentalisieren. Dies tangiert aber auch den Begriff der Vernunft selbst. Denn wenn Vernunft umfassend die Wirklichkeit ebenso wie die menschlichen Sinne und ihr Denkvermögen organisiert, dies aber nicht zu Emanzipation, sondern zu einem immer noch dichteren Herrschaftszusammenhang führt, dann sind die praxisphilosophischen Überlegungen, wie sie Horkheimer angestellt hatte, im Kern berührt. Vernunft ist dann kein Maßstab der Emanzipation mehr, sondern schlimmer noch, die Emanzipationsbestrebungen und die sie orientierenden und mit ihnen verbundenen Begriffe sind ihrerseits der Dialektik der Aufklärung unterworfen. Anders gesagt: Werden die praxisphilosophischen Begriffe einer vernunftgemäßen Gestaltung der Welt verfolgt, dann deutet alles darauf hin, dass sich die Verhältnisse zu einer Totalität ausbilden, in der die Menschen zwar ihre Vernunft verwirklichen, dies aber gerade nicht zu Emanzipation führt, sondern zu einem höchsten Maß an Unfreiheit. Entsprechend reproduziert sich die verhängnisvolle Dialektik von Aufklärung und Mythos immer weiter und auf höherer Stufenleiter. Die Frage stellt sich, ob Aufklärung und Vernunft unvermeidlich dem Immer-Gleichen solcher Umschläge von Aufklärung in Gegen-Aufklärung unterworfen sind oder ob sie radikaler begriffen und sich selbst aus diesem verhängnisvollen Kreislauf befreien können – und zwar mit den Mitteln der Vernunft, weil ein anderer Begriff als der der Vernunft nicht zur Verfügung steht. Deswegen nehmen Horkheimer und Adorno eine grundlegende Kritik und Selbstkritik der Vernunft in Angriff. Sie wollen aufzeigen, dass und warum die Aufklärung historisch bislang scheiterte. Mit der Vernunft verbindet sich der Anspruch, die Welt von der Seite des Subjekts zu gestalten, sie vollständig zu durchdringen und alle Aspekte derart zu vermitteln, dass sie sich einer Totalität einfügen. Nichts darf anders sein, alles muss sich dem konstitutiven Subjekt, seinem Bewusstsein und Willen, seiner Vernunft fügen. Was sich dem verfügenden und planenden Zugriff, dem Kommando über Arbeit und Natur nicht unterwirft, muss eliminiert werden. Subjekt und Objekt bilden auf diese Weise eine zwanghafte Einheit, in der das Subjekt den Anspruch erhebt, bestimmend zu sein. Unter den Bedingungen von Herrschaft kommt es zwischen der Vernunft der Menschen und der Welt zu einer Tautologie. Deswegen können Horkheimer und Adorno sagen, dass die Aufklärung totalitär sei.²¹

Die nach herrschaftlichen Gesichtspunkten arbeitsteilig gegliederte Vernunft, die ihre eigene totalitäre Dynamik nicht durchschaut, bleibt naturverhaftet. Sie entzieht sich nicht den Zwängen der herrschaftlich organisierten Naturaneignung. Dies bedeutet, dass Zusammenhänge zerrissen werden: hier das Subjekt, das mit sich identisch zu sein glaubt und Kategorien setzt, die es der gegenständlichen Welt – Natur und Gesellschaft – aufzwingt; dort die gegenständliche Welt, die als außerhalb des Verhältnisses zu den Menschen stehend gedacht wird. Um zu überleben, scheint es erforderlich zu sein, dass sich die Menschen den Naturzwängen unterwerfen und diese durch Anpassung in die Gesellschaft selbst hinein nehmen: mit der Annahme, dass angesichts der

¹⁹ Freyer 1933, S. 31.

²⁰ Vgl. Marcuses Besprechung in der Zeitschrift für Sozialforschung Jg. 2, 1933, Heft 2, S. 272f.

²¹ Vgl. Horkheimer/Adorno 1947, S. 28.

materiellen Not im Prozess der Naturaneignung das Überleben der Einzelnen nur gesichert ist, wenn das Ganze überlebt und im Zweifelsfall die Einzelnen geopfert werden müssen, dass deswegen die Starken den Vorrang vor den Schwachen haben, dass es Menschen gibt, die den Überblick und das allgemeine Wissen haben, das sie ermächtigt, die anderen zu kommandieren, zu führen, unterzuordnen. In solchen Allgemeinheiten wie Göttern und Gott, Markt, Nation, Rasse oder Staat, die das Primat vor den Einzelnen haben und über diese sich hinwegsetzen, im Hinnehmen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dem Kommando über die Arbeit, in der Formierung einer stabilen, starren, männlichen Identität, die sich der zu beherrschenden Welt entgegensetzt, behauptet sich die Naturgeschichte in und durch die Aufklärung über die Freiheit der Menschen.

Aufklärung vollzieht sich historisch bislang durch Widersprüche hindurch. Es gibt keinen historischen Zeitpunkt vor der Aufklärung, auch die ersten Mythen waren bereits Aufklärung, denn sie trugen dazu bei, Natur zu erhellen, Furcht und Not von den Menschen zu nehmen, Kooperation zu ermöglichen, das Überleben zu gewährleisten und neue Freiheit zu erschließen. Doch aufgrund ihrer inneren Dynamik geht Aufklärung immer wieder in den Mythos über – auch noch die Wissenschaft wird zu einer zwingenden Gewalt und verliert insofern ihre aufklärend-emanzipatorische Bedeutung. Um Natur zu beherrschen, bilden sich übermächtige allgemeine Instanzen aus und statten einige wenige Individuen mit der Macht und dem Recht aus, im Namen jener Allgemeinheit das menschliche Zusammenleben zu organisieren. So erscheint die Herrschaft des Allgemeinen prinzipiell für das menschliche Zusammenleben als notwendig, um das Überleben der Einzelnen zu sichern. Die Ursache für diesen kreislaufartigen Prozess, in dem sich das Immer-Gleiche der Herrschaft erneuert, erblicken Horkheimer und Adorno in einem Mangel an selbstreflexiver Aufklärung der Aufklärung. Diese begreift sich selbst nicht in der Fatalität ihrer Umschläge. Sie ist so damit beschäftigt, die Gesetzmäßigkeit in der Welt „da draußen“ zu begreifen und jede Stufe der Aufklärung für die letzte zu halten, dass sie nicht wahrnimmt, wie sie selbst Teil des mythischen Verhängnisses ist – wie aber auch der Mythos wieder in Aufklärung übergeht. Diese Fatalität stellt sich ein, weil Vernunft innerhalb der Logik der gesellschaftlichen Arbeitsteilung funktioniert – ein partikulares Moment, das sich als Allgemeinheit missversteht - und nicht durch Selbstbesinnung aus dieser heraustritt, sich selbst nicht als Fortsetzung von Natur und als Moment in einem Prozess zwischen Gesellschaft und Natur versteht, sondern unterstellt, das Denken könne allein bei sich bleiben und aus sich heraus die gegenständliche Welt bestimmen. »Wenn das Denken bewußtlos seinem Bewegungsgesetz folgt, wendet es sich wider seinen Sinn, das vom Gedanken Gedachte, das der Flucht der subjektiven Intentionen Einhalt gebietet. Das Diktat seiner Autarkie verdammt Denken zur Leere; diese wird am Ende, subjektiv, zur Dummheit und Primitivität. Regression des Bewußtseins ist Produkt von dessen Mangel an Selbstbesinnung.«²²

Die Kritik des Denkens in seiner bisherigen historischen Gestalt zielt keineswegs allein auf einen Bewusstseinsakt, sondern auf eine Objektivität: eine intellektuelle Praxis, die als Vernunft gilt, aber nur ein Moment des Herrschaftszusammenhangs ist. Dieser Herrschaftszusammenhang besteht aus der Ordnung der Dinge, der Ordnung der Wörter, der Ordnung des Zusammenlebens. Alles bildet einen Zusammenhang, in dem diese Welt als mit sich identisch erkannt wird: Kontinuitäten und Allgemeinheiten, die ihrem Prinzip nach als unveränderlich gelten – der Staat, die Familie, das Recht, der Markt, das Geld, der Krieg, die Anpassung. Sie

²² Adorno 1966, S. 152.

bilden ein Ganzes, eine Totalität, in das sich jedes Moment als ein notwendiges Moment einfügt. Seine Freiheit und seinen vollen Sinn erlangt es, wenn es zu einem vermittelnden Moment in der Reproduktion dieses Ganzen wird. Dieses Denken, seine Begriffe, die damit verbundene gesellschaftliche Arbeit und kollektiven Praktiken erzeugen den Zusammenhang als herrschenden Zusammenhang, in dem diejenigen, die herrschen, im Namen des Überlebens aller die Prinzipien zur Geltung bringen, die den Herrschaftszusammenhang erhalten. Dieses herrschende Denken ist seit der frühesten Aufklärung gekennzeichnet durch den Begriff der Äquivalenz: vom Besonderen wird abgesehen, um die einzelnen Dinge mit den Begriffen gleichzu machen, um sie aneignen und kontrollieren zu können. Aufklärung sei die radikal gewordene, mythische Angst, nichts Unbekanntes solle es mehr geben, nichts dürfe mehr draußen sein.²³ Die bürgerliche Gesellschaft stellt für Adorno die volle Entfaltung dieses Herrschaftszusammenhangs zu einer sich mehr und mehr abschließenden Totalität dar. Denn entscheidend wird nun der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn. »Die durch ‚Produktion‘, durch gesellschaftliche Arbeit nach dem Tauschverhältnis zusammengeschlossene Welt hängt in allen ihren Momenten von den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Produktion ab und verwirklicht insofern in der Tat den Vorrang des Ganzen über die Teile; darin verifiziert die verzweifelte Ohnmacht eines jeden Individuums heute den überschwenglichen Hegelschen Systemgedanken.«²⁴ Das universale Tauschverhältnis ist kein anonymer, fetischhafter Sachzwang, sondern steht selbst unter der Herrschaft der über die gesellschaftliche Produktion Verfügenden.²⁵ Es ist Herrschaft, die das Klassenverhältnis herstellt – Adorno hat recht, auch wenn er Marx missversteht: »Das ist natürlich eine der Marxischen Theorie gegenüber vollkommen häretische Ansicht, weil Marx ja geglaubt hat, gerade umgekehrt die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis ableiten zu dürfen.«²⁶ Mit der bürgerlichen Gesellschaft gelangt die Geschichte wie an einen teleologisch angelegten Kulminationspunkt. Hegel kann deswegen auch als der affirmative Denker genau dieser Totalität gelten. Die bürgerliche Gesellschaft ist diejenige, die die Natur ebenso wie alle Verhältnisse zwischen Menschen immer weiter und intensiver nach ihren eigenen Begriffen gestaltet, um schließlich infinitesimal immer totalitärer zu werden. Auch noch die Widerstände und Widersprüche, die in diesem Zusammenhang entstehen, werden genutzt, um schließlich Herrschaft durchdringender zu gestalten und zu perfektionieren. Adorno ist sich selbst der Tatsache bewußt, dass die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft nicht ihrem Begriff entspricht, vielleicht auch niemals entsprechen wird und immer wieder neue Ungleichzeitigkeiten hervorbringt, also Praktiken, Denkweisen, die jeweils sich dieser Totalität nicht fügen. Solche Momente können jeweils kleine Nischen der Freiheit darstellen. Doch ihm geht es mit dieser stilisierten Dystopie einer sich teleologisch abschließenden Totalität um etwas anderes: nämlich ein Denken frei zu setzen, das sich die Macht dieses Ganzen zueignet, die Totalität von innen heraus aufsprengt und damit ganz andere Verhältnisse ermöglicht. Ein solches Denken erkennt er in der Dialektik. Dialektik ist nach Hegel organisierter Widerspruchsgeist. Listiges Denken, schlüpft es in die feindlichen Mächte hinein und erhofft sich den Sieg »über die Übergewalt der Welt, die es ohne Illusion durchschaut, davon, daß es diese Übergewalt gegen sie selber wendet, bis sie ins Andere umschlägt.«²⁷

²³ Vgl. Horkheimer / Adorno 1947, S. 38.

²⁴ Adorno 1963, S. 274.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Adorno 1964, S. 97.

²⁷ Adorno 1963, S. 287.

Adorno weiß darum, dass Dialektik affirmativ sein kann. Dies gilt noch bis in die Linke hinein, die als Ergebnis der Negation der Negation ein Positives erwartet hat und nicht eine radikalere Verneinung noch des Negativen selbst. Zwar sei Dialektik »Asyl allen Gedankens der Unterdrückten, selbst des nie von ihnen gedachten. Aber sie war als Mittel, Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft, formale Technik der Apologie unbekümmert um den Inhalt, dienstbar denen, die zahlen konnten: das Prinzip, stets und mit Erfolg den Spieß umzudrehen. Ihre Wahrheit oder Unwahrheit steht daher nicht bei der Methode als solcher, sondern bei ihrer Intention im historischen Prozeß.«²⁸ Louis Althusser kritisiert die hegelsche Dialektik, weil sie teleologisch sei und alle Vielfalt in eine zeitliche Homogenität zwingt. Michel Foucault hat gegen diejenigen, die in der Dialektik eine philosophische Methode für das Verständnis der historischen Kämpfe sehen, eingewandt: »Im Grunde kodifiziert die Dialektik den Kampf, den Krieg und die Zusammenstöße in einer Logik, einer sogenannten Logik des Widerspruchs; sie integriert sie in den doppelten Prozeß einer Totalisierung und einer zugleich endgültigen, grundlegenden und auf jeden Fall irreversiblen Rationalisierung. Schließlich garantiert die Dialektik durch die Geschichte hindurch die Bildung eines universellen Subjekts, einer versöhnten Wahrheit und eines Rechts, in dem alle Partikularitäten letztlich den ihnen zugewiesenen Platz gefunden hätten.«²⁹ Adorno will sich dialektisch selbst die so kritisierte Dialektik noch zunutze machen. An jener vereinheitlichenden Totalisierung hat Herrschaft über die Jahrtausende gewirkt; in der zur Totalität gefügten bürgerlichen Gesellschaft verdichten sich – so ließe sich mit Althusser sagen³⁰ – alle die Herrschaftspraktiken zur „Einheit eines Bruchs“, zur Möglichkeit, mehr als nur die neueste Gestalt von Herrschaft, die Lohnarbeit, zu überwinden. Es ist so, als hätte Adorno Althusser und Foucaults Kritik antizipiert, denn ohne apologetisch zu werden, versucht er eine Konzeption von Dialektik auszuarbeiten, die solchen Einwände Rechnung trägt und weder für Totalisierung noch für systematische Theorie plädiert. Das Ergebnis ist seine Konzeption einer negativen Dialektik.

Dialektik ist für Adorno ein Denken, das, weil es selbstreflexiv ist, nicht innehält, sich also nicht mit den klassifikatorischen Kategorien schon bescheidet. Es akzeptiert die Trennung von Subjekt und Objekt nicht, sondern überlässt sich der Dynamik der Begriffe, die von sich aus über sich hinaus auf das Gedachte wollen. Damit aber werden die Begriffe, das Gedachte, wiederum vom Gegenstand bestimmt – in der Art und Weise, in der die Gegenstände begrifflich angeeignet werden. Das Denken ist nicht „wertneutral“, Ergebnis einer dem Gegenstand äußerlichen Entscheidung des erkennenden Subjekts zur Hypothese. Fruchtbar werde Erkenntnis nicht durch die Ausschaltung des Subjekts, »sondern vielmehr kraft dessen höchster Anstrengung, durch all seine Innervationen und Erfahrungen hindurch.«³¹ Adorno würde deswegen wohl auch jene spontane liberale optische Erkenntnistheorie ablehnen, der zufolge die Perspektive, die jeweils aufgesetzte Brille entscheidend dafür ist, wie der Gegenstand erscheint und jeweils erkannt wird. In einer solchen Erkenntnistheorie bleibt das Subjekt immer auf Distanz und pluralistisch, man scheint es einmal so, ein anderes Mal so sehen zu können, der Konflikt der Sichtweisen wird selbst nicht noch einmal als gegenständlicher, als einer in der Sache liegender Konflikt ausgetragen. »In gewissem Betracht ist die dialektische Logik positivistischer als der Positivismus, der sie ächtet: sie respektiert, als Denken, das zu Denkende, den Gegenstand auch dort, wo er

²⁸ Adorno 1951, S. 280.

²⁹ Foucault 1976, S. 71.

³⁰ Vgl. Althusser 1965, S. 119.

³¹ Adorno 1963, S. 256.

den Denkregeln nicht willfahrt. Seine Analyse tangiert die Denkregeln. Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen.«³² Zu den Erfahrungen gehören die widersprüchlichen Bewegungen der Begriffe, in denen die Individuen sich und die Wirklichkeit denken und fühlen: Freiheit kann die des Mächtigen sein, der sich in seiner kraftstrotzenden Überlegenheit rücksichtslos durchsetzt und nicht binden lassen will - Freiheit kann der Schutz vor den Zumutungen solcher Willkür mittels Rechtsgarantien sein – Freiheit kann schließlich in die gemeinsame Gestaltung der Verhältnisse übergehen, unter denen die Gestaltungsspielräume der Einzelnen immer noch größer werden; Gleichheit ist Gleichheit hinsichtlich eines Kriteriums und setzt also Ungleichheit – es wird deswegen dieses Ungleiche zum Ausgangspunkt von differenziellem Handeln, um Gleichheit herzustellen – doch diese Gleichheit wiederum droht Differenzen zu unterwerfen. Dialektik findet sich auch auf ganz anderen Ebenen. So wurde von der großen Wirtschaftskrise als einem nicht erwartbaren „schwarzen Schwan“ gesprochen, so wie alle Krisen in der kapitalistischen Produktionsweise wie von außerhalb einzutreten scheinen und nicht als Momente eines Reproduktionskreislaufs gedacht werden können, der aus internen Gründen in sein Gegenteil, eine Störung umschlägt. Für Adorno ist Dialektik mehr als nur eine Wechselwirkung von zwei für sich bestehende Entitäten. Subjekt und Objekt sind reziprok durchdrungen, bilden gleichzeitig eine Einheit und gehen doch in dieser nicht auf. Das Nichtaufgehende muss in die Theorie mit hinein genommen werden.³³ Wird dies getan, verändert sich das Verständnis von Gesellschaft selbst. Der Rassismus oder Antisemitismus, die Krise oder der Klimawandel, die sexuelle Gewalt treten zur Gesellschaft nicht nachträglich hinzu, sondern sind konstitutiv für sie. Doch bleibt ein Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft, dass es ihr nicht möglich ist, sich als eine rassistische, antisemitische, sexistische, gewalttätige Gesellschaft zu denken. Wenn es solche entsprechenden Denkweisen, Einstellungen oder Praktiken gibt, dann werden sie als Ausreißer, Versehen, Missverständnisse, Abweichungen, Irrationalitäten einzelner Personen gedeutet – die Gesellschaft ist System und Nicht-System. Mit einer Vielzahl von sozialen, administrativen, polizeilichen Maßnahmen wird derart Integration organisiert, dass es solche Vorkommnisse nicht mehr gibt – jedenfalls nicht an der Oberfläche des Alltags, nicht in einer relevanten Häufung, nicht in der offiziellen Selbstwahrnehmung der Gesellschaft, wie sie von Politik und Medien inszeniert wird, was dann wiederum zu Angst, Bedrohungsgefühlen, Ressentiments führt. Die Gesellschaft geht zur Tagesordnung, zur Normalität über, vermittelt sich selbst das Selbstverständnis, sie sei die *eine* Gesellschaft. Bis dann ein Streik ausbricht, ein Flüchtlingsheim brennt, ein Anschlag stattfindet, Menschen an den Tafeln um ein Mittagessen anstehen oder DemonstrantInnen vor Endlagerungsstätten auftauchen. Die Gesellschaft ist eins, das nicht eins ist. Sie will mit sich identisch sein, und doch gelingt ihr dies nicht. Diese Identität, die nicht mit sich identisch sein und werden kann, ist der Gegenstand der Dialektik. »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine antagonistische Totalität. Sie erhält einzig durch ihre Antagonismen hindurch sich am Leben und vermag sie nicht zu schlichten.«³⁴

Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten im Wissen über Adornos Theorie, dass er sich gegen das identifizierende Denken wendet, also die begriffliche Bestimmung der Gegenstände oder sozialer Verhältnisse. Die Begriffe erscheinen in ihrer Allgemeinheit als symbolische Gewalt,

³² Adorno 1966, S. 144.

³³ Vgl. Adorno 1964, S. 125.

³⁴ Adorno 1963, S. 274.

die dem von ihnen Gemeinten Unrecht zu tun scheint und seine Besonderheit reduziert. Tatsächlich kritisiert Adorno diese verfügende Gewalt, die das Viele und Einzelne unter starre Kategorien bringt. Seine philosophischen Überlegungen dienen der Kritik des konstitutiven Subjekts, das von sich selbst glauben machen will, dass sein denkendes Ich alle seine Vorstellungen begleiten kann. Adornos begriffliche Anstrengung zielt darauf, immanent den Weg aus der Immanenz der Begriffe nach draußen zu eröffnen. Den Materialismus will Adorno nicht weltanschaulich gesetzt³⁵, sondern durch Begriffe, durch menschliche Aktivität vermittelt wissen – ganz im Sinne der ersten Feuerbach-These, in der Marx dem Idealismus bescheinigt, darin dem Materialismus überlegen zu sein, dass er die subjektive Seite, die menschliche Tätigkeit einbezieht. Adorno kritisiert am herrschenden Erkenntnismodell alle Elemente: die Isolierung von Subjekt und Objekt und ihre Entgegensetzung, die verfügende Haltung und identitäre Starrheit des Subjekts, die Unterstellung, dass die klassifikatorische Ordnung und Subsumtion des Einzelnen unter allgemeine Oberkategorien schon Erkenntnis sei; die Reduktion des Objekts auf bloß einzelne, passive Gegenstände, die sich fügen und in keinem Zusammenhang zu stehen scheinen. Doch Adorno flüchtet nicht in Intuition, Leid oder Kunst, wie manchmal behauptet wird; vielmehr betont er immer und immer wieder, dass anders als durch Theorie und Begriffe das Seiende nicht gegeben ist. Des Einzelnen, des Vielen können wir nicht unmittelbar habhaft werden. Es gibt keinen anderen Weg als die begriffliche und theoretische Erschließung der Wirklichkeit. Die Illusion, es gäbe andere Möglichkeiten »schlüge als mimetische Regression ebenso in Mythologie, ins Grauen des Diffusen zurück, wie am Gegenpol das Einheitsdenken, Nachahmung blinder Natur durch deren Unterdrückung, auf mythische Herrschaft hinausläuft. Selbstreflexion der Aufklärung ist nicht deren Widerruf.«³⁶ Deswegen kann Adorno dafür argumentieren, dass es der Identifikation bedarf. Ohne sie könne nicht gedacht werden, keine Annäherung an das Besondere und Nichtidentische stattfinden. »Insgesamt ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für ein Ziel hält [...] Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist.«³⁷ Aus dem Spiegelverhältnis von Subjekt und Objekt, von Begriff und Gegenstand soll herausgetreten werden, die Tautologie ist zu durchbrechen, die sich daraus ergibt, dass die die Menschen umgebende Welt von ihnen erzeugt, umgestaltet und auf eine gewisse Weise immer schon von ihnen begriffen ist, sodass sie das Andere, das Nicht-Aufgehende, die Veränderung nicht denken können, sondern immer und immer wieder unter den und in den Veränderungen das Identische identifizieren. Jenes Nichtidentische zu erfahren ist in gewisser Weise einfach, denn erforderlich ist nur, der Erfahrung der Bewegungen des Begriffs und des Gegenstands zu überlassen, also jener schwebenden Passivität des Denkens, die Adorno für charakteristisch für Dialektik hält: die Erfahrung des »Widerstands des Anderen gegen die Identität«³⁸. Es geht also nicht um Identität in der Nichtidentität, sondern um Nichtidentität in der Identität³⁹, also darum, die Individuen und die Gegenstände aus dem sich wie eine Spiegelrelation schließenden Zusammenhang der Totalität zu befreien. Diese Nichtidentität ist

³⁵ Vgl. Adorno 1966, S. 197.

³⁶ Ebd., S. 160.

³⁷ Ebd., S. 152.

³⁸ Ebd., S. 163.

³⁹ Vgl. Adorno 1963, S. 157.

selbst jedoch nichts positiv Gegebenes, sie ist auch kein Rest, das, was an der Kante des Begriffs als Abgeschnittenes von der Sache dann übrig bleibt. Es ist also nicht möglich, sich einfach positiv auf sie als einen Standpunkt zu beziehen und über das Identische hinweg zu gehen. Nichtidentität ist selbst eine Vermittlungskategorie. »Als Bewußtsein von Nichtidentität durch Identität hindurch ist Dialektik nicht nur ein fortschreitender sondern zugleich retrograder Prozeß. [...] Nur an der vollzogenen Synthesis, der Vereinigung der widersprechenden Momente, offenbart sich die Differenz.«⁴⁰

Das Viele ist nicht unmittelbar zugänglich, weil es in ein gewalthaftes System der Äquivalenz integriert ist, das zur Totalität wird. Wenn Adorno die Tendenz der identitären Durchdringung des sozialen Lebens und des Denkens durch das System, also durch Herrschaft, kritisiert, so auch jene Haltung der Resignation der Theorie vor der Einzelheit, die sich angeblich nicht begreifen lasse. Geistige Undurchdringlichkeit und gefräßiger Überschwang entsprechen sich in ihrer Missachtung des Gegenstands. Die Gesellschaft muss als Totalität gedacht werden, gleichzeitig müssen die Brüche und das Scheitern jener Totalität in den Begriff mit hinein genommen werden. Dies gelingt nur durch Dialektik: diese Totalität ist eine, doch es gelingt ihr nicht, diese prätendierte Totalität zu werden, da sie aus sich heraus ständig von Neuem desintegrative Tendenzen erzeugt, der sie mit umfangreichen Integrationsmaßnahmen begegnen muss; sie hält sich für ein sich selbst setzendes System, doch hat es Voraussetzungen in Herrschaft und in von dieser geprägten Naturaneignung; Herrschaft beansprucht absolute Immanenz, und doch kann sie von außen gedacht werden, weil sie von einem Subjekt konstituiert wird, dem es angesichts der Widerstände der Dinge und der Menschen nicht gelingt, sich endgültig zu setzen.

Dies sind Antworten auf die Frage, ob es angesichts des Vielen plausibel ist, von Widersprüchen zu sprechen. Warum nämlich sollte überhaupt dialektisch gedacht werden? Dialektik ist nur möglich, wenn es zu Widersprüchen kommt. Sie sind weder allein in den Gegenständen zu finden noch im Denken. In der Wirklichkeit gibt es nur die vielfältigen Dinge, die in keinem logischen Verhältnis zueinander stehen. Diese Mannigfaltigkeit des einfach Unterschiedenen dann auf die logische Form des Widerspruchs zu bringen, erscheint wie eine Reduktion. Adorno stimmt einem solchen Einwand gegen Dialektik teilweise zu. Der Widerspruch sei nichts Wesenhaftes.⁴¹ Dieser sowohl als auch Dialektik haben einen historischen Index, nur unter bestimmten historischen Bedingungen ist es unerlässlich, in Begriffen des Widerspruchs und der Dialektik zu denken. Der Widerspruch sei »Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff«⁴². Adorno fasst das Problem, so scheint es, jedoch gleichzeitig auch unhistorisch: »Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will.«⁴³ Die Totalität erscheint nach Begriffen der Logik als widerspruchsfrei. Entsprechend nehme alles qualitativ Verschiedene die Signatur des Widerspruchs an. »Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken.«⁴⁴ Wenn es sich so verhält, dann ist die Form des Widerspruchs unvermeidlich. Doch Adorno hält an dem historischen Charakter der Dialektik fest. Sie wird sich überwinden lassen. »Dialektik

⁴⁰ Adorno 1966, S. 160.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 17.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

entfaltet die vom Allgemeinen diktierte Differenz des Besonderen vom Allgemeinen. Während sie, der ins Bewußtsein gedrungene Bruch von Subjekt und Objekt, dem Subjekt unentrinnbar ist, alles durchfurcht, was es, auch an Objektivem denkt, hätte sie ein Ende in der Versöhnung. Diese gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. [...] Der Versöhnung dient Dialektik. Sie demontiert den logischen Zwangscharakter, dem sie folgt.«⁴⁵ Mit dieser Überlegung kehrt Adorno negativ-kritisch zur Dialektik der Aufklärung zurück. Die Begriffe müssen sich reflexiv der Erfahrung überlassen, die sie mit sich selbst machen, also der Erfahrung, dass Mythos und Aufklärung ineinander umschlagen – und gerade diese widersprüchliche Bewegung ist derart zu denken, dass sie selbst überwunden wird. Die Erfahrung des Nicht-Aufgehenden, des Widerspruchs bedeutet, dass immer noch Herrschaft ist; aber es soll eben nicht zur widerspruchsfreien Totalität kommen. Der Ausdruck „negative Dialektik“ sollte nicht philosophisch verrätselt werden, sondern ist wörtlich zu nehmen: Dialektik darf nicht affirmativ verstanden werden. »Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel. [...] Ohne Identitätsthese ist Dialektik nicht das Ganze; dann aber auch keine Kardinalsünde, sie in einem dialektischen Schritt zu verlassen.«⁴⁶ Trivialer formuliert, Adorno ist kein Hegel-Marxist, sondern ein entschiedener Kritiker Hegels. Der Anspruch geht dahin, durch Dialektik auch noch Dialektik zu überwinden, also alle jene Verhältnisse, die zu Totalität, Widersprüchen und zu Dialektik führen – und zwar überwinden nicht innerhalb des Denkens durch diese oder jene logische Korrektur, die die Vernunft in ihre Schranken weist, oder durch sinnkritische Sprachanalysen, die nahelegen, dass die Widersprüche nicht tatsächlich objektiv in den Denkbewegungen existieren würden. Dialektik hat die Aufgabe, die widersprüchlichen Bewegungen der Begriffe selbst zu erkennen, um auf diese Weise auf einen Umschlag zu drängen, der zur Versöhnung führt und Dialektik selbst noch erübrigt. »Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.«⁴⁷

Für die marxistische Theorie sind die Überlegungen Adornos folgenreich. Spätestens seit *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács gab es die Überlegung, dass die bürgerliche Klasse aufgrund ihrer Distanz zur naturaneignenden Arbeit nicht in der Lage ist, zur Erkenntnis der Totalität zu gelangen. Ihr gelingt es nicht, die Sphäre des Marktes und der Zirkulation zu durchdringen und das Geheimnis der bürgerlichen Gesellschaft zu erkennen: nämlich hinter der Fassade von Subjekten, die als gleich und frei gelten können und müssen, um ihr Arbeitsvermögen als Ware verkaufen zu können, die Aneignung der Mehrarbeit dieser Subjekte. Die Arbeiterklasse hat aufgrund ihrer Stellung im Produktionsprozess genau die Möglichkeit zur umfassenden Erkenntnis der Totalität. Sie kann sich ihrer Lage bewusst werden, sich die Gesellschaft als Ganze aneignen und sie zu einer gelingenden, vernünftig gestalteten Totalität fortentwickeln. Zu einer solchen Totalitäts- und Vernunftkonzeption, die in den Texten von Horkheimer zunächst noch durchaus vertreten wurde, ging die *Dialektik der Aufklärung* auf kritische Distanz. Es geht genau nicht mehr um die Herstellung von Totalität. Das Selbstverständnis der kritischen Theorie ist nun strikt antitotalitär. Da, wie oben angesprochen, sich der Marxismus in der kritischen Theorie reflektiert, also sich in ihr erweitert reproduziert, kommt es damit also auch zu einer grundlegend veränderten Perspektive der marxistischen

⁴⁵ Ebd., S. 18.

⁴⁶ Ebd., S. 398.

⁴⁷ Ebd., S. 153; vgl. auch ebd., S. 21.

Theorie. Totalität wird nun kritisch und negativ begriffen; Dialektik ist das „Selbstbewusstsein“, die Logik dieser Totalität, also mit ihr intern verbunden. Deswegen kann sie dazu dienen, diese Totalität zu überwinden. Denn Dialektik wendet sich auch noch gegen sich selbst, stellt die widersprüchliche Bewegung von Begriffen und Sachverhalten infrage und arbeitet damit auf ihre Überwindung hin – nicht im Sinn einer positiven Aufhebung, sondern in einer solchen Kritik der Totalität und der Dialektik, dass selbst Dialektik jede soziale und intellektuelle Notwendigkeit verliert. Die *Negative Dialektik* bereitet eine solche Überwindung der Dialektik vor, indem sie eindringlich vorführt, in welcher Weise Dialektik kritisch zu praktizieren sei. Die Unlösbarkeit von Widersprüchen in der kapitalistischen Gesellschaft: dass Geld das Allgemeine repräsentiert, über das einzelne Private nach Belieben verfügen können; dass formale Gleichheit umschlägt in Ungleichheit; dass Demokratie grundsätzlich mit Antinomien wie dem von Volkssouverän und Mehrheitsregel oder von Allgemeinheit und Partikularinteresse konfrontiert ist – erweisen sich nicht einfach als logische Probleme, sondern sind objektiv Resultat einer bestimmten Gesellschaft. Auch die Denkbewegungen in ihrer Widersprüchlichkeit gehören zu dieser Objektivität. Insofern stellt die negative Dialektik die Aufforderung dar, die Erfahrung solcher Widersprüche zuzulassen, sie bis ins Äußerste zu durchdenken, um gerade auf dieser Grundlage selbst noch gegen die Logik des Widerspruchs anzudenken, also die Frage aufzuwerfen: Warum kommt es überhaupt zu solchen Widersprüchen, warum lassen sie sich nicht auflösen – und welche Formen des Zusammenlebens erlauben es, diese Widersprüche nicht in einer umfassenden Theorie zu rationalisieren und „aufzuheben“, sondern sie zu überholen, so dass sie sich überhaupt gar nicht mehr stellen: Negation der Negation, die negativ bleibt? Eine versöhnte Menschheit wäre über Dialektik hinaus.

Nach diesem Verständnis und mit der Kritik an Totalität und Dialektik ändert sich auch die Art und Weise des Denkens und der Anspruch an Theorie. Die Theorie zielt nicht mehr auf Vollständigkeit, darauf, dass immer neue Generationen von WissenschaftlerInnen jedem Sachverhalt und jeder Klassifikation einen genau bestimmten Ort in dem immer umfassenderen Gebäude der Theorie zuzuweisen, so dass am Ende umfassende Totalitätserkenntnis stünde. Dass es so nicht geht, ist nicht das Zugeständnis eines Scheiterns, sondern kritische Einsicht, dass auch die materialistische Theorie über viele Jahrzehnte falschen, nämlich bürgerlichen, idealistischen Vorstellungen von Theorie und intellektueller Praxis gefolgt ist. Die Einheit der Gesellschaft besteht nicht, und sie ist auch nicht anstrebenswert. Dies berührt auch die Logik der Theorie. Adorno verwirft nicht die Möglichkeit von Theorie überhaupt. Aber er plädiert dafür, dass die Theorie die Gestalt einer »nichtsistematischen Theorie«⁴⁸ annehmen muss. Ohne System verbindlich denken, heißt für Adorno, in Modellen zu denken: negative Dialektik sei ein Ensemble von Modellanalysen.⁴⁹ Sie bringen Begriffe zu Konstellation zusammen. Begriffe stellen selbst soziale Verhältnisse dar, in ihnen werden die Gegenstände gedacht und in Zusammenhänge gebracht. Deswegen besteht die Gefahr, dass Begriffe an ihnen etwas abschneiden oder verstellen, weil sie sie der intellektuellen und sozialen Praxis unzugänglich machen. Adorno argumentiert, dass in einer Konstellation von Begriffen, die sich um eine Sache versammeln, ein besonderes und durchaus kontingentes begriffliches Verhältnis entsteht, in dem die Begriffe denkend erreichen, »was Denken notwendig aus sich ausmerzte«⁵⁰. Die Erfahrung des Objekts führt das Denken hin zu Konstellationen von Begriffen und Zusammenhängen, in

⁴⁸ Adorno 1964, S. 49.

⁴⁹ Vgl. Adorno 1966, S. 39.

⁵⁰ Ebd., S. 165.

denen das Objekt steht. Das subjektiv Gedachte gewinnt dadurch Objektivität, der Gegenstand verliert seine Selbstverständlichkeit als bloß Gegebenes. »Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt. Der Chorismos von draußen und drinnen ist seinerseits historisch bedingt. Nur ein Wissen vermag Geschichte im Gegenstand zu entbinden, das auch den geschichtlichen Stellenwert des Gegenstandes in seinem Verhältnis zu anderen gegenwärtig hat; Aktualisierung und Konzentration eines bereits Gewußten, das es verwandelt. Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert. Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.«⁵¹ Das Denken in Konstellationen ist für Adorno die fortgeschrittene, emanzipierte Denkweise, die Begriffe derart in eine Konfiguration bringt, dass sich ein Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge ergibt, das die historische Notwendigkeit als Zufall erkennen lässt und den Umschlag in Emanzipation freisetzt. Totalität ist eine solche Konstellation. Entsprechend ist auch nicht Herstellung von Totalität das Ziel, sondern die Freisetzung der Vielfalt ohne Maß.

Dialektik ist aus vielerlei Gründen in den vergangenen Jahren oder Jahrzehnten als eine intellektuelle Praxis kritisiert worden. Eines der besten Motive bestand darin, die konkreten Kämpfe und die historischen Kontingenzen in den Blick nehmen zu wollen. Doch der Verzicht auf Dialektik hat die emanzipatorisch orientierte Analyse in erheblichem Maße beeinträchtigt. Dort, wo Antagonismen am Werk sind, wird auf Nominalismus oder auf Pluralismus ausgewichen, Widersprüche werden in Paradoxien transformiert, die sich, würden sie nur richtig durchdacht, durch Einzelmaßnahmen auch wieder auflösen ließen oder als unvermeidlich hinzunehmen seien. Dialektiken wie die zwischen dem Allgemeinen der kapitalistischen Produktionsweise und ihren besonderen historischen und regionalen Ausformungen, zwischen den verschiedenen Formen des Kapitals und den Verschiebungen der Dominanz in seinem Kreislauf, zwischen der Dynamik der Veränderung und Reproduktion und Beharrung der Verhältnisse werden nicht verständlich; ebenso gilt dies für die widersprüchlichen Zusammenhänge der Herrschaftsformen der Naturausbeutung, der kulturell-intellektuellen Enteignung und Entmündigung, der Lohnarbeit, des Rassismus oder des Sexismus; und ebenso für die widersprüchliche Einheit von kapitalistischen Produktionsverhältnissen und repräsentativer Demokratie. So kommt es immer wieder zu Rückfällen in ökonomistische oder mechanische Analysen, die bestimmte Trends linear fortschreiben (das „Ende des Kapitalismus“) oder Phänomene künstlich voneinander trennen und das innere Band widersprüchlicher Bewegungen nicht verständlich machen. Adornos bedeutende Erneuerung der materialistischen Dialektik, die keineswegs das Selbstverständnis kritischer Theoriebildung heute bestimmt, gilt es anzueignen – und dies im Lichte kritischer Auseinandersetzungen mit Dialektik, um sie zeitgemäß fortzuentwickeln. Dabei sollte ihr vorläufiger Charakter im Blick behalten werden: dass nämlich die Notwendigkeit, dialektisch zu denken, selbst noch als Hinweis auf die Notwendigkeit radikaler Veränderung zu verstehen ist. Von Versöhnung könnte erst gesprochen werden, wenn Antagonismen gar nicht erst mehr entstehen und Dialektik überflüssig wird.

⁵¹ Ebd., S. 165f.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1980.
- Adorno, Theodor W. (1963): *Drei Studien zu Hegel*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5., Frankfurt am Main 1971.
- Adorno, Theodor W. (1964): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, in: Ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. IV.12, Frankfurt am Main 2008.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1977.
- Adorno, Theodor W. (1969): „Zur Spezifikation der kritischen Theorie“, in: Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.): *Adorno. Eine Bildmonographie*, Frankfurt am Main 2003.
- Adorno, Theodor W. (1970): „Editorisches Nachwort“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970.
- Althusser, Louis (1965): *Für Marx*, Berlin 2011.
- Demirović, Alex (2015): „Ordnung und Integration. Adornos Kritik am Gravitationsgesetz des Ganzen“, in: Bröckling, Ulrich u.a. (Hrsg.): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist.
- Foucault, Michel (1976): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1999.
- Freyer, Hans (1933): „Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik“, in: Ders.: *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*, Weinheim.
- Haug, Wolfgang Fritz (1995): „Dialektik“, in: Ders. (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), Bd. 2, Hamburg.
- Honneth, Axel / Menke, Christoph (Hrsg.) (2006): *Negative Dialektik*, Berlin.
- Horkheimer, Max (1937): „Traditionelle und kritische Theorie“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988.
- Marx, Karl (1845): „Thesen über Feuerbach“, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin 1969.
- Marx, Karl (1873): *Das Kapital*, Bd. I, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 23, Berlin 1969.
- Seel, Martin (2006): „Negative Dialektik“, In: Honneth, Axel / Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden.
- Sommer, Marc Nicolas (2016): *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hege*, Tübingen.

Zu den Autoren

Vesa Oittinen

Professor für Philosophie an der Universität Helsinki / Aleksanteri Institute
Kontakt: vesa.oittinen@helsinki.fi

Stefano Breda

hat in Venedig und Berlin Philosophie studiert. Derzeit promoviert er an der Freien Universität Berlin mit einer Arbeit zum Zusammenhang zwischen Kredit und Kapital in der dialektischen Darstellung des Marxschen *Kapital*.

Kontakt: bredaste@gmail.com

Nikolaos Tzanakis Papadakis

hat in Athen, Jena und Berlin Politikwissenschaft, Geschichte und Philosophie studiert. Seine Interessen und Forschungsschwerpunkte gelten der neuzeitlichen politischen Philosophie, der Theorie der Geschichte und der Kritik der politischen Ökonomie. Derzeit promoviert er mit einer Arbeit zum Zusammenhang von Politik und Geschichtsschreibung bei Walter Benjamin an der Freien Universität Berlin.

Kontakt: nikostzpuni@yahoo.de

Matthias Spekker

M.A. Politikwissenschaften. Derzeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter am DFG-geförderten Forschungsprojekt „Marx und die ‚Kritik im Handgemenge‘ – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik“ an der Universität Osnabrück, Fachgebiet Politische Theorie. Forschungsschwerpunkte: ideengeschichtlich und ideologiekritisch informierte politische Theorie, Marx' Kritik der politischen Ökonomie, Kritische Theorie, Kritik des Antisemitismus und neoliberale Sozialtheorien.

Kontakt: mspekker@uni-osnabrueck.de

Kaveh Boveiri

M.A. Philosophie. Derzeit Doktorand in Philosophie an der Université de Montréal, wo er das Seminar „Marx et Marxismes“ am Département de sociologie geführt hat. Mitbegründer des „Club de lecture Marx et Hegel de l'Université de Montréal“.

Kontakt: kaveh.boveiri@umontreal.ca

Frieder Otto Wolf

Honorarprofessor für Philosophie an der Freien Universität Berlin; Präsident des Humanistischen Verbandes Deutschlands.

Kontakt: fow@snafu.de

Florian Geisler

B.A. Politikwissenschaft und Soziologie. Derzeit im M.A.-Programm Politische Theorie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Kontakt: s0247048@stud.uni-frankfurt.de

Alex Struwe

B.A. Politikwissenschaft. Derzeit im M.A.-Programm Politische Theorie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Kontakt: alex.struwe@stud.uni-frankfurt.de

Elmar Flatschart

Dr. phil. Politikwissenschaft; M.A. Politikwissenschaft und Internationale Entwicklung; Lektor an den Universitäten Innsbruck und Wien.

Kontakt: elmar.flatschart@univie.ac.at

Robert P. Jackson

Associate lecturer in political theory at Manchester Metropolitan University; co-organiser of the Past & Present Gramsci conference at King's College London in June 2015. He specializes in political philosophy and critical theory with a particular emphasis on the thought of Antonio Gramsci and Georg Lukács.

Kontakt: robjackson@hotmail.com

Daniel Goldstick

BPhil; DPhil (Oxon.); Professor Emeritus at the University of Toronto, Department of Philosophy.

Kontakt: Rm. 527, 5th Floor, Department of Philosophy, 170 St. George Street, Toronto, ON M5R 2M8, Canada.

Martin Küpper

B.A. Philosophie & Geschichtswissenschaften, derzeit Masterstudent der Philosophie an der Freien Universität Berlin. Koordinator der Gesellschaft für dialektische Philosophie Berlin. Schwerpunkte: Geschichte und Theorie der Dialektik und des Materialismus; Marxismus.

Kontakt: mkuepper@zedat.fu-berlin.de

Alex Demirović

Apl. Prof., Goethe Universität Frankfurt am Main, Institut für Soziologie; Senior Fellow der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Kontakt: demirovic@em.uni-frankfurt.de