

Tobias Brugger

Radikale Kritik und das Theorie-Praxis-Dilemma

Masterarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Master of Arts
der Studienrichtung Soziologie
an der Karl-Franzens-Universität Graz

Begutachter: Univ.-Prof. Dr.phil. Stephan Moebius
Institut für Soziologie

Graz, Dezember 2014

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen inländischen oder ausländischen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht. Die vorliegende Fassung entspricht der eingereichten elektronischen Version.

Datum:

Unterschrift:

Danke...

...meinem Betreuer Stephan Moebius für die zuvorkommende Betreuung der Arbeit, seine produktiven Hinweise und vor allem dafür, eine so politische Arbeit zu akzeptieren.

...meinen Eltern für die finanzielle und motivationale Unterstützung während des gesamten Studiums.

...meiner Mutter und Alex für die Mithilfe bei den Korrekturen.

...dem kritischen Lesekreis (<https://lesekreisgraz.wordpress.com>) sowie dem für kurze Zeit bestehenden Masterarbeitskreis für die zahlreichen Diskussionen: mit Leo, Daniela, Gerald, Alex, Georg, Caro und weiteren.

Eine ‚unparteiische‘ Sozialwissenschaft kann es in einer auf Klassenkampf aufgebauten Gesellschaft nicht geben.

Wladimir Iljitsch Lenin

Wir werden nicht umhinkommen, den Kampf um Hegemonie auch in der Wissenschaft zu führen.

Martin Birkner

Inhalt

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | Prolog..... | 7 |
| 2 | Radikale Kritik | 11 |
| 2.1 | Das Problem der Objektivität. Epistemologische Voraussetzungen radikaler Kritik. | 11 |
| 2.1.1 | Werturteilsfreiheit und Objektivität als Boundary Work..... | 11 |
| 2.1.2 | Hegemoniale Wahrheitspolitik, Fetischismus und ideologischer Klassenkampf | 17 |
| 2.2 | Radikale Kritik bei Marx | 22 |
| 2.2.1 | Interludium: Vom Schrei des Subjekts zum kritischen Verhalten | 22 |
| 2.2.2 | Der Kritikbegriff des frühen Marx | 25 |
| 2.2.3 | Von der Kritik der Religion zur Kritik der politischen Ökonomie | 28 |
| 2.2.4 | Zu Status und Standpunkt der Kritik der politischen Ökonomie..... | 33 |
| 2.3 | Das Problem der Totalität. Gesellschaftstheoretische Voraussetzungen radikaler Kritik..... | 38 |
| 2.3.1 | Totalität – Vielfalt – Perspektiven einer umfassenden Emanzipation | 38 |
| 2.3.2 | Kapitalismus und Frauenemanzipation: Der Vereinnahmungsdiskurs | 44 |
| 3 | Die Linie Lukács-Adorno..... | 47 |
| 3.1 | Präliminarien der Linie Lukács-Adorno..... | 48 |
| 3.1.1 | Marx: Fetischcharakter der Ware..... | 48 |
| 3.1.2 | Lukács: Diagnose der universellen Verdinglichung | 51 |
| 3.1.3 | Anmerkungen zum Begriff „Linie Lukács-Adorno“ | 52 |
| 3.2 | Ansätze der Linie Lukács-Adorno..... | 54 |
| 3.2.1 | Neue Marx-Lektüre..... | 54 |
| 3.2.2 | Wertkritik..... | 60 |
| 3.2.3 | Hartmut Rosa..... | 63 |
| 3.3 | Kritik der Linie Lukács-Adorno | 66 |
| 4 | Vom Theorie-Praxis-Dilemma zur Theorie-Praxis-Debatte in der Soziologie | 83 |
| 4.1 | Das Theorie-Praxis-Dilemma..... | 83 |
| 4.2 | Der epistemologische Bruch und der Standpunkt des Kritikers..... | 85 |
| 4.2.1 | Kritische Soziologie vs. Soziologie der Kritik..... | 85 |
| 4.2.2 | Der Kritiker als „organischer Intellektueller“ der ArbeiterInnenklasse | 88 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 4.3 | Öffentliche Soziologie und Gegenhegemonie | 89 |
| 4.3.1 | Das Konzept der Öffentlichen Soziologie | 89 |
| 4.3.2 | Kritik der öffentlichen Soziologie | 92 |
| 4.4 | Radikale Kritik als revolutionäre Realkritik. Endnote zum Theorie-Praxis-Dilemma. | 96 |
| 5 | Epilog | 99 |
| 6 | Literaturverzeichnis | 102 |

Vorbemerkung

Ich habe in dieser Arbeit versucht, soweit wie möglich geschlechtergerechte Sprache zu verwenden. Dazu habe ich bei Pluralformen stets das Binnen-I verwendet. Bei Singularformen wird entweder männliche und weibliche oder abwechselnd männliche/weibliche Form verwendet.

1 Prolog

„Jeder ist heute ein *selbstausschöpfender Arbeiter seines eigenen Unternehmens*. Jeder ist Herr und Knecht in einer Person. Auch der Klassenkampf verwandelt sich in einen *inneren Kampf mit sich selbst*. [...] Im neoliberalen Regime existiert eigentlich kein Proletariat, keine Arbeiterklasse, die vom Eigentümer der Produktionsmittel ausgebeutet würde. [...] Die Unterscheidung von Proletariat und Bourgeoisie lässt sich nicht mehr aufrechterhalten. [...] Das neoliberale Regime verwandelt die Fremdausbeutung in die Selbstausschöpfung, von der alle ‚Klassen‘ betroffen sind. Diese klassenlose Selbstausschöpfung ist Marx gänzlich fremd.“ – Wenn der deutsch-südkoreanische Philosoph Byung-Chul Han (2014: 14f.) hier behauptet, die neoliberale Gesellschaft der Gegenwart sei nicht mehr als Klassengesellschaft zu verstehen, ist dies gewiss keine neue Diagnose. Bereits zu Zeiten der fordistischen Gesellschaft gab es die These, Klassenverhältnisse hätten ihre Bedeutung verloren. So schrieb Oskar Negt bereits in den 1970er Jahren: „Der Begriff einer klassenlosen Gesellschaft hat heute in vieler Hinsicht einen faßbareren, konkreteren Bedeutungsgehalt als vor fünfzig Jahren, was sich auch darin zeigt, daß von den spätkapitalistischen Ideologien die bestehende Gesellschaft als klassenlos legitimiert werden muss.“ (Negt 1981 [1971/1975]: 87) Aber Negt enttarnt solche Diagnosen selbst noch als Auswirkung kapitalistischer Herrschaft: „Die spätkapitalistische Gesellschaft [...] als klassenlose Gesellschaft zu bezeichnen, weil sich isolierte Merkmale einzelner Klassen, etwa die rechtliche Form der Verfügung über das Kapital oder der Lebensstandard der Arbeiter, verändert haben, ist selber Ausdruck der Klassenherrschaft und der ideologischen Machtmittel, über die die herrschende Klasse gegenwärtig verfügt.“ (ebd.: 89)

Auch die Marx-Rezeption blieb von dem vermeintlichen Bedeutungsverlust von Klassenverhältnissen und Klassenkampf, die als konstitutiv für das Marx'sche Theoriegebäude gelten, nicht unberührt. Karl Marx hat die bis heute „gründlichste, kompromissloseste, umfassendste jemals vorgebrachte Kritik“ am Kapitalismus formuliert, wie Terry Eagleton (2012: 14) bemerkt. Die Marx'sche radikale Kritik richtete sich im 19. Jahrhundert gegen die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, die sich durch die Herrschaft einer Klasse, die über das Privateigentum der Produktionsmittel verfügt, über eine Klasse, die weitgehend eigentumslos gehalten wird, charakterisiert. Letztere Klasse, das Proletariat, sei geschichtlich dazu bestimmt, diese Herrschaftsbeziehung durch eine soziale Revolution aufzuheben. Marx' praktische radikale Kritik sollte die Rolle des geistigen Substrats spielen, das dem Proletariat zur Bewusstwerdung seiner selbst und zur Emanzipation verhelfen sollte. Über 150 Jahre später gelten dieses Versprechen einer umfassenden Befreiung und die Verheißung einer klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft nach wie vor als uneingelöst.

Mit der hier so bezeichneten *Linie Lukács-Adorno* entstand über den Weg von Georg Lukács 1923 erstmals veröffentlichtem Hauptwerk *Geschichte und Klassenbewusstsein* und über die

Kritische Theorie der Frankfurter Schule eine neue Art, Marx zu lesen, nämlich nicht mehr als Theorie des Klassenkampfes, sondern als Kritik der gesellschaftlichen Verkehrung; eines fetischisierten, verdinglichten Gesellschaftszusammenhangs, der die Menschen zum bloßen Objekt des sich verwertenden Werts, des Kapitals als „automatischem Subjekt“ degradiere. Als Basis dienten vor allem die Marx'schen Ausführungen über den „Fetischcharakter der Ware“. Diese Linie der Kritik, die in der sogenannten „Neuen Marx-Lektüre“ (Hans-Georg Backhaus) ab den 1960er Jahren und der ab den 1980er Jahren entstehenden Wertkritik ihren Ausdruck fand, behauptet von sich, die Radikalität Marxens weiterzuführen und geht von der Annahme des Klassenkampfes als bloß systemimmanentes Phänomen aus, womit allerdings das für die Marx'sche Kritik spezifische Theorie-Praxis-Verhältnis problematisch wird.

Heute, in einer seit 2008 manifesten Krise des Kapitalismus, die als die schwerwiegendste seit der Weltwirtschaftskrise 1929 betrachtet wird (Dörre 2009: 181, Demirović u.a. 2011), scheint die Marx'sche Theorie wieder auf breiteres Interesse zu stoßen. Für kurze Zeit war nicht nur das Hauptwerk von Marx, *Das Kapital*, ausverkauft; es entstanden auch zahlreiche Lesekreise, bei denen sich an einer erneuten *Kritik der politischen Ökonomie*-Lektüre Interessierte zusammenfanden und sich der monströs anmutenden Studie widmeten (Sprügel 2014). Auch wenn das Interesse bald wieder abebbte und das kurze Zeitfenster der Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse sich wieder zu schließen schien – die Krisenproteste des Jahres 2009 unter dem Motto „Wir zahlen nicht für eure Krise!“ verpufften praktisch wirkungslos und auch die Proteste im Jahr 2011 unter dem Banner des arabischen Frühlings, *Democracia Real Ya!* und *Occupy* führten zu keiner grundsätzlichen Änderung der herrschenden Politik –, so darf mitnichten der Schluss gezogen werden, die Ausübung von Kritik an den herrschenden Zuständen habe sich erledigt. Im Gegenteil änderte sich im Zuge der andauernden Krise, die sich in verschärfenden sozialen Ungleichheiten manifestierte, nichts, das darauf hindeuten konnte, dass all die Symptome des Kapitalismus – Krisen, Prekarisierung, Ansteigen der Verarmung, moralische gesellschaftliche Verrohung – gemildert oder gar überwunden werden konnten. Im Gegenteil wurde ein transnationales Herrschaftsregime konsolidiert, das sich in den Ländern der Europäischen Union in rigiden Austeritätspolitiken niederschlägt (Stützle 2013), die bis heute verheerende Wirkungen zeitigen: Länder wie Griechenland, Portugal und Spanien werden seit 2010 ökonomisch und sozial zunehmend in den Abgrund gedrängt, indem sie mit harten „Sparvorgaben“ konfrontiert werden, die dazu führen, dass die Gesellschaften sozial auseinanderdriften, die Erwerbsarbeitslosigkeit bisher ungeahnte Ausmaße annimmt, auf die Zerschlagung sozialstaatlicher Institutionen zielende Politiken in autoritärer Weise top down durchgesetzt werden und infolgedessen geschichtlich überwunden geglaubte faschistische Bewegungen wieder spürbaren Aufwind erfahren. Die soziale Ungleichheit nimmt allerdings auch in vermeintlich stabilen mitteleuropäischen Staaten wie Deutschland oder Österreich rapide zu (Der Standard 2012, Rudzio 2011) und die südeuropäischen Länder erscheinen auf bedrohliche Art als „Krisenlabor“ zu figurieren, das demonstriert, was die kerneuropäischen Staaten in Zukunft noch erwarten könnte.

Vor diesem Hintergrund der zunehmenden sozialen Spaltungen sowohl innerhalb der industrialisierten Länder als auch auf globaler Ebene erscheint eine Marx-Interpretation, die weder den Klassenkampf von „oben“, noch den dagegen gerichteten Widerstand von „unten“ als zentrale Entwicklungsmomente der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft herausstellt, so wie dies die Intention von Marx war, als problematisch und unglaubwürdig. Die Feststellung, dass Ansätze der Linie Lukács-Adorno in den an Marx anschließenden Debatten in der kritischen Wissenschaftslandschaft, den kritischen Teil der Soziologie mit eingeschlossen, einen nicht unbedeutenden Stellenwert besitzen, bildete den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Die grundlegende Aufgabe, die sich mir stellte, war eine Rekonstruktion des Marx'schen Programms radikaler Kritik: Was bedeutet radikale Kritik bei Marx (Kapitel 2), welche Verschiebung erfährt sie in der Linie Lukács-Adorno (Kapitel 3) und was bedeutet das hieraus hervorgehende Theorie-Praxis-Dilemma für eine gegenwärtige, von der Soziologie aus geübte Praxis radikaler Kritik (Kapitel 4)? Das Theorie-Praxis-Dilemma bezeichnet den Umstand, dass radikale Kritik in bestehende Diskurse und soziale Kämpfe intervenieren muss, aber nicht davor gefeit ist, sich im Handgemenge der realen Bewegungen mit ausbleibender systemtranszendierender Perspektive zu verzetteln.

Als Voraussetzung hierfür muss, zumal in der im Mainstream positivistisch-empiristisch ausgerichteten Disziplin der Soziologie, allerdings erst die wissenschaftstheoretische Grundlage geklärt werden, auf der sich Gesellschaftskritik als legitime Praxis wissenschaftlicher Auseinandersetzung üben lässt. Die epistemologische Basis von radikaler Kritik versuche ich somit zu Beginn dieser Arbeit herauszuarbeiten. Die Sozialwissenschaften im Allgemeinen und die Soziologie im Besonderen werden dabei als *Terrain des ideologischen Klassenkampfs* herausgestellt, weshalb die Frage, ob die vorliegende Arbeit zur Disziplin der Soziologie als solcher etwas beizutragen hat, sich nur insoweit beantworten lässt, als es darum geht, gegen die Hegemonie jener positivistisch-empiristischen Ansätze anzukämpfen, die die Soziologie als unpolitische Wissenschaft auffassen – damit selbst ideologisch sind –, über die zugrundeliegenden Erkenntnisinteressen meist schweigen und sich so mitunter als Sozialtechnologie, als Herrschaftswissen nutzbar machen lassen. Das hier vorliegende Movens liegt weniger in disziplinärer Innovationsleistung, die einer kritischen Theorie stets verdächtig erscheinen muss, weil sich noch der Mainstream des Wissenschaftsbetriebs als Teil der Kulturindustrie fassen lässt (Martin/Resch 2014), sondern in einer *theoriepolitischen Intervention*, die sich gegen alle vermeintlich herrschafts- und systemkritischen Ansätze wendet, die die Auffassung vertreten, die Verdinglichung und Fetischisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse habe real zu einer Herrschaft der verselbstständigten ökonomischen Dinge über die Menschen geführt – deshalb ergebe eine Trennung in Herrschende und Beherrschte keinen Sinn mehr und sei jedenfalls nicht wesentlich für das Verständnis der sozialen Verhältnisse und das praktische Eingreifen in diese. Dieser für die Linie Lukács-Adorno charakteristische Standpunkt führt, wie ich an der Kritik der Strömung herauszeichne, zu einer letztlich herrschaftsaffirmativen und damit ideologischen Ansicht über die bestehende kapitalistische Gesellschaft. Am Ende der Arbeit

führe ich aus, dass die Konsequenz aus der Kritik der theoretizistisch orientierten Linie Lukács-Adorno nur in einer konkreten Praxisbezogenheit radikaler Kritik bestehen kann.

2 Radikale Kritik

2.1 Das Problem der Objektivität. Epistemologische Voraussetzungen radikaler Kritik

2.1.1 Werturteilsfreiheit und Objektivität als Boundary Work

Anfangs müssen die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen als Grundlage radikaler Kritik geklärt werden. Dafür möchte ich eine auch heute noch äußerst streitbare, aber bereits seit Jahrzehnten diskutierte Frage aufgreifen, die aus einer jüngeren Kritikdebatte der Soziologie stammt: „Kann Soziologie kritisieren?“ (Lessenich u.a. 2009). Für viele kritische sozialwissenschaftliche Geister stellt sich die Frage gar nicht, weil eine positive Antwort vorausgesetzt wird: Gesellschaftskritik wird einfach praktiziert. Umgekehrt ist allerdings im herrschenden Positivismus des empirischen Sozialwissenschaftsverständnisses ebenso eine klare Antwort zu vernehmen, der zufolge sich Kritik auf ein wissenschaftsinternes und theoriebezogenes Prozedere zu beschränken habe. Demgegenüber möchte ich eine positive Antwort auf die eingangs gestellte Frage gegen all jene konservativen Stimmen verteidigen, die Soziologie als strikt werturteilsfreie oder wertneutrale Wissenschaft konzipieren wollen, wobei mit „Werten“ typischerweise immer nur jene gemeint sind, die gegen den herrschenden Konsens verstoßen, nicht jedoch die realitätsbestätigenden und -reproduzierenden Begriffe und Kategorien der vermeintlich neutralen und objektiven Theorien.

Historisch traten (mindestens) zwei Spielarten auf, kritische Theorie und (radikale) Gesellschaftskritik aus den Sozialwissenschaften auszuschließen, die letztlich so verschieden nicht sind: (1) Durch das Postulat einer klaren Unterscheidung zwischen Deskription und Präskription, zwischen (objektiven sozialen) Tatsachen und (subjektiven normativen) Werten. Deskription (und Analyse) wird zu einer Domäne der empirischen Sozialwissenschaften erklärt, während präskriptive bzw. normative Sachverhalte Gegenstand der Sozialphilosophie oder politischen Philosophie sein sollen. Kritik wird diesem Verständnis nach grundsätzlich als normativ begriffen. Demzufolge habe sie in den positiven Sozialwissenschaften nichts verloren, weil von Seinsaussagen nicht auf Sollensaussagen geschlossen werden könne (was das sogenannte Hume'sche Gesetz ausdrückt). Zwei bekannte Wissenschaftler und Theoretiker – beide in historische Auseinandersetzungen um Objektivität und Normativität verwickelt – waren Max Weber im sogenannten Werturteilsstreit Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts (Albert 2010) und Karl R. Popper im Positivismusstreit Ende der 1960er Jahre (Ritsert 2010). Charakteristisch für so manche philosophische Publikation zum Werturteilsstreit ist, dass die Thematik primär wissenschafts- und erkenntnistheoretisch abzuhandeln versucht wird und die dahinter liegende politische Dimension vollkommen missachtet wird oder zumindest eine untergeordnete Rolle spielt (jüngst etwa der Sammelband Schurz/Carrier 2013). Dieser

„Politik der Entpolitisierung“ (Pierre Bourdieu) wird hier eine andere Position entgegensetzen zu sein.

Der große Klassiker der deutschen Soziologie, Max Weber, meinte, die Sozialwissenschaften könnten keine „bindenden Normen und Ideale“ für die Praxis produzieren (Weber 1988a [1904]: 149). Allein Zweck-Mittel-Abwägungen als Grundlage für praktische Entscheidungen seien möglich. Zwar hingen Probleme, Fragestellungen von Werturteilen ab und Werturteile könnten auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht werden, aber wissenschaftliche Theorien selbst dürften keine Werturteile beinhalten, da die Empirie nicht sagen könne, was der Fall sein solle, sondern nur, was der Fall sei (Dahms 2013: 78). Die durch die von Interessen und Werten geleitete „Wertbezogenheit“ der Auswahl der Forschungsgegenstände müsse somit von der anzustrebenden „Wertfreiheit“ der wissenschaftlichen Theoriekonstruktionen und Aussagen strikt getrennt werden (Heinemann 2011: 106). In der Moderne stünden Weber zufolge unterschiedliche Wertsphären in einem unauflösbaren Kampf miteinander (Weber 1988b [1917]: 507). Debatten über die Gültigkeit von Werten seien keine Aufgabe der Sozial- und Kulturwissenschaften, sondern der Ethik (Fitzi 2008: 51). Außerdem maß Weber den Wertideen eine bloß subjektive Geltungsdimension bei: „Nur unter der Voraussetzung des Glaubens an Werte jedenfalls hat der Versuch Sinn, Werturteile nach außen zu vertreten. Aber: die Geltung solcher Werte zu beurteilen, ist Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber nicht Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in welchem sie an dieser Stelle gepflegt werden soll.“ (Weber 1988a [1904]: 152)

Der Kritische Rationalismus von Karl Popper betrachtet Soziologie per se als kritische Wissenschaft; „kritische Soziologie“ sei somit ein Pleonasmus. Kritik wird als „generelle[r] Operationsmodus wissenschaftlichen Arbeitens“ (Bröckling 2013: 310) betrachtet. Trennte Max Weber allerdings scharf zwischen Tatsachen und Werten, so nahm Popper die Unterscheidung zwischen „rein wissenschaftlichen“ und „außerwissenschaftlichen“ Werten vor (Popper 1982 [1969/1972]: 114), wobei unter wissenschaftlichen Werten zuvorderst jener der Wahrheit zu verstehen sei; weiters Relevanz, Interesse, Bedeutung. Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik sei es, „die Vermengung der Wertsphären zu bekämpfen, und insbesondere außerwissenschaftliche Wertungen aus den *Wahrheitsfragen* auszuschalten“ (ebd.). Es gehe folglich darum, „die Forderung der Wertfreiheit durch die Forderung [zu] ersetzen, daß es eine der Aufgaben der wissenschaftlichen Kritik sein muß, Wertvermischungen bloßzulegen und die rein wissenschaftlichen Wertfragen nach Wahrheit, Relevanz, Einfachheit und so weiter von außerwissenschaftlichen Fragen zu trennen.“ (ebd.: 145). Entsprechend soll der wissenschaftliche Prozess von seiner individuellen und sozialen Konstitution wie auch seinen gesellschaftlichen Wechsel- und Auswirkungen abgetrennt werden. Der gesamte Prozess wird aufgespalten in einen Entdeckungs-, Begründungs- und Verwertungszusammenhang, wobei nur dem Begründungszusammenhang „wissenschaftliche Werte“ zugestanden werden. Die

Möglichkeit objektiver Erkenntnis und Wahrheit wird also nicht als soziale Praxis verstanden, durch die Subjekt wie Objekt des Forschungsprozesses verändert hervorgehen, sondern als statisches Konstrukt, das eine Fixierung und „Entsubjektivierung“ des Objekts erfordert.

(2) In jüngerer Zeit wird geltend gemacht, dass die Soziologie nicht selbst kritisieren, sondern bloß die in der Gesellschaft geäußerte Kritik soziologisch protokollieren solle. Dies fußt im Falle der „pragmatischen Soziologie der Kritik“ von Luc Boltanski auf der Annahme, dass die Intellektuellenkritik den sogenannten „gewöhnlichen AkteurInnen“ „falsches Bewusstsein“ oder Verblendung, jedenfalls weitgehende Verstrickung in den kritisierten Herrschaftszusammenhang unterstelle, sodass die Kritik dazu tendiere autoritär zu werden und ihr eigenes emanzipatorisches Vorhaben zu unterlaufen drohe (Boltanski 2010: 40ff.). Eine andere Variante der Darlegung eines solchen Standpunktes, die der Leipziger Soziologe Georg Vobruba mit Bezug auf Max Weber vorbringt, liegt darin zu behaupten, „dass es dem modernen Denken unmöglich geworden ist, Werturteile allgemeinverbindlich zu begründen.“ Dies liege an der „unaufhebbaren Pluralität von Wertvorstellungen“ (Vobruba 2013: 154), denn: „Nach dem Ende der absolutistischen Logik des traditionellen Weltbildes gilt im Wortsinn: Es bleibt nichts anderes übrig, als die Wertungen von wissenschaftlich Tätigen in die Wertungen der Leute einzureihen.“ (ebd.: 155) Dabei handle es sich „nicht um eine forschungsstrategische Entscheidung, die man so oder auch anders treffen kann, sondern um die zwingende Konsequenz des Strukturwandels des Denkens von der absolutistischen Logik zur Moderne.“ (ebd.) Kurzum: Wer meint, dass Gesellschaftskritik in der Soziologie einen Platz habe, hängt nach Vobruba einer veralteten und überkommenen Denkweise an und ist damit wissenschaftlich delegitimiert.

In eine ähnliche Kerbe wie Vobruba schlägt die österreichische Philosophin Evelyn Gröbl-Steinbach Schuster, die ebenfalls die Ansicht vertritt, dass „der Standpunkt der Kritik ausschließlich jener der sozialen Akteurinnen selbst“ ist und nicht „jener der Soziologie, denn deren wissenschaftlicher Zugang verbietet jene Werturteile, die die Kritik an der Gesellschaft voraussetzt.“ (Gröbl-Steinbach Schuster 2012: 242) Gesellschaftskritik habe ihr zufolge „das Bestreben, eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung als ungerecht, ausbeutend, jedenfalls in bestimmter Hinsicht als veränderungswürdig anzuklagen, weil sie die Freiheit der Menschen beschneidet oder ihre Lebenschancen ungleich verteilt.“ (ebd.: 228). Dies sei aber „erst möglich auf der Basis moralischer Prinzipien oder auf der Basis der Inanspruchnahme von Werten“, es brauche also „sozialphilosophische oder sozialanthropologische Überzeugungen normativen Zuschnitts als Maßstab der Beurteilung“ (ebd.). Nach Gröbl-Steinbach Schuster ist die von ihr so bezeichnete „funktionalistische“ Kritik die einzige, „die möglich ist, ohne den Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit der soziologischen Aussagen aufzugeben“ (ebd.). Der funktionalistischen Kritik gehe es darum, eine mögliche „Instabilität der Gesellschaft abzuleiten und somit ihren eventuellen Zusammenbruch vorauszusagen“ (ebd.: 229), ohne damit jedoch wertende Aussagen über das Gesellschaftssystem zu treffen. Was genau unter „Funktionieren“, „Instabilität“ und „Zusammenbruch“ zu verstehen sei, lässt Gröbl-Steinbach Schuster offen (und somit auch,

ob dieses Konzept mit seinen Begriffen und Kategorien nicht ebenfalls in wie auch immer wertende Zusammenhänge verstrickt ist); zentral scheint mir jedoch zu sein, dass sie ebenso wie Georg Vobruba eine Gesellschaftskritik nach Art des Marxismus und der kritischen Theorie, die sich als eingreifende, praktische Kritik versteht, in den außerwissenschaftlichen Bereich verweist und ihr somit die Legitimation zu entziehen versucht.

In die gleiche Kerbe wie ich schlägt der deutsche Soziologe Ulrich Bröckling: Der Positivismus Weber'scher und Popper'scher Prägung, der Soziologie als strikt empirische Disziplin konzipiert und die „wissenssoziologisch aufgeklärte Gesellschaftstheorie“, zu der er Niklas Luhmann sowie Luc Boltanski und Laurent Thévenots pragmatische Soziologie der Rechtfertigungsordnungen zählt (und für die ich an dieser Stelle Vobruba und Gröbl-Steinbach Schuster angeführt habe), „treffen sich darin, dass sie Gesellschaftskritik aus der Soziologie ausschließen“ (Bröckling 2013: 311). Die „wissenssoziologisch aufgeklärte Gesellschaftstheorie“ begründet die Unmöglichkeit der Kritik mit dem schon bei Vobruba angetroffenen Argument, dass es keinen verbindlichen normativen Maßstab der Kritik geben könne, da jedes Wissen und jede Wertsetzung positional gebunden und perspektivisch sei. Der Soziologie blieben nur „Beobachtungen zweiter Ordnung“ und somit die Möglichkeit einer Soziologie der Kritik, aber keine kritische Soziologie, da dies ein Oxymoron sei (ebd.).

Ich halte an diesem Punkt vorläufig fest, dass mir mindestens zwei Aspekte problematisch erscheinen, auf die sich die Kritik richten muss: Dies ist einerseits der Dualismus von Werten und Tatsachen und andererseits die Auffassung, dass Kritik entweder als auf bestimmten, letztlich subjektiven und nicht entscheidbaren Werten und Normen basierend gedacht wird oder alternativ einen umfassenden Begründungsprozess ihrer normativen Grundlagen benötige.

Die genannten Modi, Gesellschaftskritik aus der Soziologie und allgemeiner den Sozialwissenschaften auszuschließen, beruhen, wie ich im Folgenden argumentieren möchte, bei aller Verschiedenheit auf *Boundary Work*. Dieses vom US-amerikanischen Wissenschaftssoziologen Thomas F. Gieryn (1983) ausgearbeitete Konzept nimmt seinen Ausgangspunkt beim sogenannten Abgrenzungsproblem, das einst Popper aufgeworfen hatte und sogleich zu beantworten versuchte. Bei dieser Problematik geht es um die Frage, was Wissenschaft von anderen intellektuellen Aktivitäten unterscheidet. Gieryn versteht diese Art und Weise des Umgangs mit Wissenschaft als Essentialismus (Gieryn 1995: 393): Es wird versucht – gleich ob von Popper, Thomas S. Kuhn oder Robert K. Merton – Charakteristika zu finden, die gewisse Aussagen zu intrinsisch wissenschaftlichen machen und von anderen abheben. Poppers Antwort auf das Problem ist das Prinzip der Falsifizierbarkeit. Gieryn weist darauf hin, dass diese Abgrenzungen keineswegs interesselos vorgenommen wurden; so stand bei Popper etwa dezidiert das Begehren dahinter, die Psychoanalyse und den Marxismus aus der Wissenschaft auszuschließen (ebd.: 395), da sie seiner Ansicht nach den von ihm aufgestellten Kriterien nicht folgen konnten.

Gieryn bricht mit der Wissenschaftssoziologie essentialistischer Prägung und verfolgt eine konstruktivistische Wende: „EssenzialistInnen praktizieren Boundary Work; KonstruktivistInnen beobachten dessen Verrichtung durch Menschen in der Gesellschaft“ (ebd.: 394, Ü. d. Vf.). Gieryn zitiert Studien, denen zufolge es nie gelungen ist, Wissenschaft sauber von Nicht-Wissenschaft abzugrenzen – die Grenzen von Wissenschaft seien immer inkonsistent, flexibel und historisch wie kontextuell variabel gewesen. Somit geht es in Folge nun darum, die kognitive Autorität und den damit verbundenen herausgehobenen Status von Wissenschaft, die ihr in modernen Gesellschaften zufallen, zu erklären, ohne ihr ontologische Merkmale zuzuschreiben. Boundary Work, so Gieryns Annahme, ist alltägliche Praxis und findet ständig statt, wenn WissenschaftlerInnen der Institution der Wissenschaft bestimmte Charakteristika zuweisen, um eine soziale Grenze zu intellektuellen, nicht-wissenschaftlichen Aktivitäten und alternativen Sichtweisen zu ziehen (Gieryn 1983: 781). Die Grenzziehungen sind nicht nur ein analytisches Problem, da sie reale materielle, professionelle und symbolische Konsequenzen haben.

Boundary Work umfasst rhetorische Strategien, durch die WissenschaftlerInnen die Wissenschaft für die Öffentlichkeit und ihre politischen Autoritäten als nützlich und unterstützenswert anpreisen, um ihre eigenen materiellen und symbolischen Ressourcen auszuweiten. Ob sich wissenschaftliche Erklärungsmuster durchsetzen, hängt aus dieser Sicht also zunächst davon ab, ob es ihnen gelingt, durch strategisches Kalkül alternative Sichtweisen auf ein gegebenes Problem als unwissenschaftlich darzustellen. Boundary Work ist nicht nur auf die Abgrenzung der Wissenschaft von Nicht-Wissenschaft begrenzt; die gleiche rhetorische Strategie wird auch *innerhalb* der Wissenschaft zu ideologischen Abgrenzungen von Disziplinen, Fachgebieten und theoretischen Orientierungen verwendet. „Grenzziehungen zwischen und Ausschlüsse von Disziplinen oder Paradigmen werden, ganz im Sinne von Kuhn, nicht als rationale Lernprozesse beschrieben. Erfolgreiche Paradigmen setzen sich nicht deshalb durch, weil sie die adäquateren Tatsachenbehauptungen aufstellen, sondern weil sie über die geschickteren Strategien verfügen.“ (Osrecki 2012: 221).

Der mikrosoziologisch verankerte Ansatz des Boundary Work lässt sich für eine kritische Theorie fruchtbar machen, wenn er etwas anders akzentuiert wird, um zu beschreiben, wie Gesellschaftskritik aus den „harten“ Sozialwissenschaften (social sciences) ausgeschlossen und höchstens der Philosophie (philosophy, humanities) zugeordnet wird, die in der Hierarchie der Wissenschaften einen untergeordneten Rang einnimmt, weil sie wirtschaftlich schwer verwertbar und politisch von den Regierenden nicht so leicht als Sozialtechnologie instrumentalisierbar ist.

„Mit der Ausdifferenzierung der Sozialwissenschaften zu eigenständigen Wissenschaften standen diese nämlich vor dem Problem, ihre Wissenschaftlichkeit – also ihre Fähigkeit zu empirisch-analytischer Forschung – ausweisen zu müssen. Die Meßlatte für die Anerkennung der Sozialwissenschaften als Wissenschaft waren dabei die Naturwissenschaften, die sich durch einen hohen Grad an Prognosefähigkeit auszeichneten und mit der unbelebten Natur

„scheinbar‘ über so genannte harte Fakten verfügten.“ (Ahrens u.a. 2011: 17f.) Daraus erfolgte der „Selbstanspruch der gegenwärtigen Sozialwissenschaften auf Normfreiheit“ (ebd.: 17). Paradigmatisch äußert sich dies in dem bis heute populären Werturteilsfreiheitspostulat von Max Weber. Allerdings führt dies nolens volens dazu, dass eine sich selbst als norm- und wertfrei verstehende Sozialwissenschaft zur Verteidigerin des gesellschaftlichen Status Quo mit all seinen Verwerfungen macht. Auch nach einer kritischen Soziologie im Gefolge von Bourdieu kann es per se keine neutrale theoretische, also etwa rein deskriptive und normfreie, Position geben: „Wenn gesellschaftliche Auseinandersetzungen immer auch symbolische Auseinandersetzungen sind, das heißt Auseinandersetzungen um Sichtweisen, um Kategorien und Klassifikationen, anhand derer wir die Welt wahrnehmen und einteilen, dann ist Soziologie, ob sie es will oder nicht, immer eminent politisch.“ (Krais/Gebauer 2002: 16) Nachdem der Mainstream der Soziologie seine wissenschaftliche Arbeit nicht als politisch versteht, sondern dem Imperativ der Werturteilsfreiheit folgt, hat die kritische Sozialwissenschaft stets ein Legitimationsproblem: Im Gegensatz zu den impliziten Normen der traditionellen Theorien steht sie unter Druck, ihre offen gelegten Normen auch begründen zu müssen. Diese Form des Denkens unter Gesellschaft muss von traditionellen SoziologInnen (nicht nur) symbolisch aus der Disziplin ausgeschlossen werden. Diese trachten demnach Grenzen zu ziehen, wonach der kritische Ansatz der Wissenschaftlichkeit der Soziologie nicht genügen könne. So meint beispielsweise die prominente Wissenschaftssoziologin Karin Knorr-Cetina im Hinblick auf die Kritische Theorie Frankfurter Prägung: „Diese Tradition war immer mehr Politische Philosophie als Soziologie.“ (Knorr-Cetina 2000: 155) Oder der schon erwähnte deutsche Soziologe Georg Vobruba: „Kritik halte ich nur um den Preis, aus der Wissenschaftlerrolle zu fallen, für möglich.“ (Lessenich u.a. 2009: 436) Das Ziel dieses Boundary Works ist es, Gesellschaftskritik systematisch aus der Soziologie zu drängen, um die Grenzen der Disziplin festzustecken und zu stabilisieren, da die Soziologie ihre Legitimität und Autorität nicht unwesentlich dem Naturwissenschaften nachempfundenen (vermeintlich) „harten“, quantitativ-empirischen Methodenfundus verdankt. Dieses Selbstverständnis hat sich durch den Einfluss der US-amerikanischen Sozialforschung nach dem Zweiten Weltkrieg und der zunehmenden Fokussierung vor allem auf eine quantitative Methodik verstärkt und wird zusätzlich in jüngerer Zeit durch den auf der Soziologie als universitäre Disziplin lastenden Druck nach Arbeitsmarktgängigkeit der soziologischen Ausbildung und Employability der StudienabsolventInnen befeuert. Die Basis bildet jedoch das Selbstverständnis einer empirischen Wissenschaft, das diese von spekulativer, idealistischer Philosophie unterscheidet.

Gesellschaftskritik gerät demgegenüber in den Verdacht, bestimmte Interessen zu bedienen und die Autonomie der Wissenschaftlichkeit durch Politisierung untergraben zu wollen, was natürlich nicht nur in der Scientific Community, sondern auch hinsichtlich der Finanzierung zu größeren Schwierigkeiten führen kann.

2.1.2 Hegemoniale Wahrheitspolitik, Fetischismus und ideologischer Klassenkampf

Die schlichte Übertragung naturwissenschaftlicher Methodik auf gesellschaftliche Sachverhalte in der bürgerlichen Gesellschaft birgt zugleich ein Moment von *Wahrheit* und ein Moment von *Falschheit* in sich. Sie ist folglich ideologisch. *Wahr* ist sie insofern, als sie dem Bestreben dienen soll, allgemein-universelle Wahrheiten hervorzubringen, die von jeglichem besonderen Standpunkt gereinigt sind. *Falsch* ist sie zugleich andererseits erstens deshalb, weil sie – wie Marx in seiner ersten Feuerbachthese in Bezug auf eben dessen Materialismus ausführt –, den „Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* [fasst]; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.“ (MEW 3: 5) Sie negiert damit Marxens bekanntes Diktum: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (MEW 8: 115) Die von den Menschen vorgefundene materiale und soziale Realität ist nichts ihrer gesellschaftlichen Praxis Äußerliches. Zweitens ist die Übertragung falsch, weil sie von der sozialen Spaltung in Partikularinteressen in der Realität der bürgerlichen Gesellschaft abstrahiert, innerhalb derer das Universelle noch nicht zur Wahrheit gedrängt ist, also Klasseninteressen fortbestehen und dem Allgemeinwohl formal die Sphäre des politischen Staates vorbehalten ist, wobei sich auch hier fortwährend diese Klasseninteressen geltend machen.

Das an dieser Stelle mit der Übertragung eines naturwissenschaftlich orientierten Zugangs auf sozialwissenschaftliche Forschungszusammenhänge beschriebene Boundary Work, das von dieser Methodologie abweichende Wissenschaftszugänge delegitimieren soll, entspricht der „vorherrschenden hegemonialen Wahrheitspolitik und den mit ihr verbundenen (epistemischen) Artikulationsanforderungen“, wie ich im Anschluss an Andrea Maihofer (2013: 283) festhalten möchte. Maihofer hat anhand verschiedener Ausschluss- und Delegitimierungsmechanismen mit emphatischem Bezug auf die feministische britische Schriftstellerin Virginia Woolf die „Prekarität feministischer Kritik“ herausgearbeitet, die sie in Anlehnung an Bourdieu „als Effekt symbolischer Gewalt“ beschreibt; „genauer, als Resultat spezifischer, der bestehenden Gesellschafts- und Geschlechterordnung inhärenter hegemonialer Wahrnehmungs-, Denk- und Erkenntnischemata“ (ebd.: 284). Diese sind, wie Maihofer meint, besonders bei feministischer Kritik zutreffend, können meines Erachtens jedoch auch – zumindest mit Einschränkungen – für jede gegenhegemoniale, sich gegen Herrschaft und deren bornierte Interessen richtende Kritik geltend gemacht werden. So sorgt etwa die „grundlegend defensive Haltung“ des/der KritikerIn (ebd.: 288) dafür, dass Kritik nicht nur schwerer gehört wird, sondern auch größere Rechtfertigungsbemühungen unternehmen muss, um überhaupt auf Akzeptanz stoßen zu können. Dies nicht nur, weil sie sich gegen herrschende Interessen richtet und herrschende Interessen gegen sie gerichtet sind – auch das Wissenschaftsfeld ist stark vermachtet –, sondern auch deshalb, weil sie mit dem vermeintlichen „Verstoß gegen den Anspruch auf ‚Objektivität‘ und ‚Allgemeinheit‘, zwei zentralen Elementen des hegemonialen epistemischen Regimes“ (ebd.: 291) bricht, den wissenschaftlichen „Alltagsverstand“ (Gramsci) irritiert und somit in den Verdacht gerät,

„lediglich Sonderinteressen“ (ebd.: 292; Hervorh. entf.) zu vertreten, sprich partikulare Interessen einer bestimmten Gruppe. Dies insbesondere, wenn sie sich auf ein besonderes Kollektivsubjekt bezieht, wie eben Frauen oder das Proletariat.

Die hegemoniale Wahrheitspolitik stützt sich einerseits auf die epistemischen Voraussetzungen des gewöhnlichen Alltagsverständes, denn es handelt sich um „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion“ (MEW 23: 90). Daran ansetzend kritisierte Adorno mit ideologiekritischem Impetus und Bezug auf Marx seinen Kontrahenten Popper: „Die Trennung von wertendem und wertfreiem Verhalten ist falsch, insofern Wert, und damit Wertfreiheit, Verdinglichungen sind; richtig, insofern das Verhalten des Geistes sich dem Stand von Verdinglichung nicht nach Belieben entziehen kann. Was Wertproblem genannt wird, konstituiert sich überhaupt erst in einer Phase, in der Mittel und Zwecke um reibungsloser Naturbeherrschung willen auseinandergerissen wurden; in der Rationalität der Mittel fortschreitet bei ungeminderter oder womöglich anwachsender Irrationalität der Zwecke.“ (Adorno 1982b [1969/1972]: 138). Adorno betont fürderhin, „[w]as man nachträglich sanktionierte, verhält sich nicht äußerlich zur Sache [...], sondern ist ihr immanent. Die Sache, der Gegenstand gesellschaftlicher Erkenntnis, ist so wenig ein Sollensfreies, bloß Daseiendes [...], wie die Werte jenseits in einem Ideenhimmel anzunageln sind. Das Urteil über eine Sache [...] wird immer zugleich vorgezeichnet und erschöpft sich nicht in subjektiv irrationaler Entscheidung wie nach *Webers* Vorstellung.“ (ebd.: 138f.) Der von Weber wie von Popper gepriesene positivistische „Fundamental dualismus von Werten und Tatsachen, von Vorschrift und Beschreibung“ (Haug 2004: 11) beruhe auf einer Verdinglichung, deren „Urphänomen“ der „ökonomische Wertbegriff“ darstelle, den Marx in seiner „Fetischismusanalyse, die den Wertbegriff dechiffrierte als Zurückspiegelung eines Verhältnisses zwischen Menschen, wie wenn es eine Eigenschaft von Sachen wäre“ behandelte (Adorno 1982a [1969/1972]: 74). Wolfgang Fritz Haug (2004: 11) setzt fort: „Wenn der philosophische Wertbegriff der in den Himmel der Ideen erhobene Tauschwert und damit ein Überbau über der Verdinglichung gesellschaftlicher Beziehungen ist, so der Dualismus von Werten und Fakten ein Ausdruck der vertikalen Arbeitsteilung, die eine Trennung zwischen geistiger und materieller Arbeit einschließt.“ Und weiter: „Es geht um die ideologischen Apparate der staatlichen Reproduktion von Klassenherrschaft. Ihr Herrschaftsanspruch erscheint idealisiert als der von Werten und Normen. Der normale Wissenschaftsbetrieb unterstellt sich dem, ‚ohne sich [der] Verankerung an diesen Wertideen überhaupt bewusst zu bleiben.‘ (Weber)“ (Haug 2004: 11). Oder wie es an anderer Stelle auch heißt: „Die vorgebliche Neutralität ist genau die Form bürgerlichen Klasseninteresses.“ (ebd.: 10) Das bedeutet: Die hegemoniale Wahrheitspolitik kann nicht allein aus einer epistemischen Verkehrung ursächlich aus der kapitalistischen Warenproduktion erklärt werden, sondern muss als integrales Moment des *ideologischen Klassenkampfes* begriffen werden. Diese Auffassung der Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten, die ihren strukturellen Niederschlag in der universitären Arbeitsteilung findet, in der sich einerseits der Hauptstrom der praktischen Philosophie als

eine normativ oder moralphilosophisch begründende Geisteswissenschaft und Kritik und andererseits eine von jeglichen Werten und Normen des Forschungsprozesses bereinigte empirische Sozialwissenschaft das Feld, auf dem sie operieren, möglichst nicht streitig machen zu versuchen, ist mitnichten ein bereits allein qua Fetischismus existierendes Faktum, sondern muss in den ideologischen Staatsapparaten wie den Universitäten beständig machtvoll reproduziert werden. Deren hartnäckiger und oftmals unreflektierter Niederschlag auch in linken, gesellschaftskritischen Beiträgen ist symptomales Ergebnis dieser hegemonialen Wahrheitspolitik.

Wolfgang Fritz Haug betont in seinem Artikel zu *Parteilichkeit und Objektivität* jedoch auch, dass die Kritik dieser falschen Dichotomie mitnichten hieße, Objektivität zugunsten etwa eines konstruktivistisch-subjektivistischen Paradigmas aufzugeben; nur lasse sich ein Verständnis von Objektivität, das vom positivistischen Objektivismus der „Guckkastenposition“ (ebd.: 8) abgegrenzt werden müsse, „weder von Subjektivität noch von Parteilichkeit losreißen“ (ebd.: 16) und bedürfe der Praxis als Vermittlungskategorie zwischen Innen- und Außenwelt. Die Verbindung von Parteilichkeit und Objektivität bedeutet allerdings „gerade nicht, Objektivität zu beugen“ (Markard 2005: 26). „Objektiv“ meine nun hier immer „menschlich objektiv“ und entsprechend „geschichtlich subjektiv“, oder, anders ausgedrückt, „geschichtlich allgemein gewordene Subjektivität“, wie Haug (2004: 16) mit Gramsci verdeutlicht – es geht um die Geschichte, die die Menschen selbst gesellschaftlich machen und die immer nur von einem konkreten geschichtlichen Standpunkt betrachtet werden kann. Ein derartiges Verständnis von Objektivität entreißt sie der kritisierten Verdinglichung und erdet sie wieder in der historisch-sozialen Praxis: „dass der Anspruch auf Objektivität historisch relativiert werden muss, heißt allerdings nicht, dass er gänzlich aufgegeben werden muss oder aufgegeben werden sollte. Es ist nicht alles gleichgültig: Denjenigen, die die Welt verändern wollen, kann es nicht gleichgültig sein, was gültig ist oder nicht.“ (Markard 2005: 25)

Aber was bedeutet nun diese Kritik und Dekonstruktion der Dichotomie von Deskription und Präskription für die Dimension des Normativen, die ja trotz ihres ideologischen Charakters nicht einfach geleugnet werden kann? Kann diese Problematik so leichtfertig vom Tisch gewischt werden, wie es etwa Christine Resch und Heinz Steinert sich vorstellen, die normative Maßstäbe als „Phantasien von heroischen Intellektuellen“ (Resch/Steinert 2011: 128) abtun und die moralphilosophisch verwurzelte Kritik umstandslos mit einer „Haltung des Einforderns von herrschenden Normen“ (ebd.: 117) gleichsetzen? Oder stellt sich die Sache komplizierter dar? Wenn sich Kritik, wie Resch und Steinert (ebd.: 111f.) postulieren, aufspalten lässt in erstens bewertende Kritik, die nochmals zerfällt in moralische Kritik, und instrumentelle oder technokratische Kritik, und zweitens philosophische Kritik, die wiederum eine affirmative und eine kritische Variante kennt, wobei allein die „kritische Kritik“ als „reflexive Herrschaftsanalyse“ die bestehenden Verhältnisse nicht bestätigen oder verbessern, sondern transzendieren sollte, wie ist dann substanzielle Veränderung möglich, wenn das kritische Kritisieren doch nur einigen wenigen Intellektuellen vorbehalten scheint? Wie kann es zu einer Vermittlung von kritischer Theorie und kritischer Praxis kommen? Kritik

der „gemeinen“ Leute taucht hier allein als „Besserwisserei“, als „Meckern und Schimpfen über Herrschaft“ auf (ebd.: 118). Normen dienen nur der Erhaltung des Bestehenden. Zwischen den bestehenden Normen und der Realität scheint es folglich keine Widersprüche zu geben, die Normen bergen keine ideellen Überschüsse, die über sie hinausweisen. Die Immanenz ist perfekt, es gibt keine substanziellen Widersprüche und Antagonismen, Dialektik spielt keine Rolle. Aber, und das erscheint mir in diesem Zusammenhang am wichtigsten: Normen und Werte werden nicht begriffen als „ideologische[n] Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten“, wie Marx hinsichtlich des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* 1959 schrieb (MEW 13: 9). Normen und Werte müssen als etwas Widerspruchsvolles gedacht werden, als kulturelle Existenzformen, durch die die sozialen und Klassenwidersprüche hindurchwirken und die sich jeweils klassenspezifisch manifestieren oder zumindest in ihrer Geltung befragt und im Handeln vollzogen werden.

So wie Werte und Gegenstände als nichts Äußerliches begriffen werden dürfen, darf nicht angenommen werden, „dass Normen die Praxis der Individuen lenken. Das wäre Idealismus. Vielmehr sind die Normen ein Moment des Handelns. Die Gesellschaftsanalyse und -kritik bedarf also keiner vorgelagerten moralphilosophischen Grundlegung dieser Normen“ (Bittlingmeyer/Demirović/Bauer 2011: 195f.) Auch dies läuft darauf hinaus, Normen und Normativität keinen eigenen, für sich relevanten Stellenwert zuzuweisen, sondern in erster Linie auf gesellschaftliche Praktiken und Strukturen zu fokussieren.

Aus einer materialistisch-(de)konstruktivistischen Perspektive hat Andrea Maihofer versucht, das „derzeit hegemoniale Verständnis von Normativität“, das sie auch als „metaphysisch“ bezeichnet, unter die Lupe zu nehmen und einer Kritik zu unterziehen (Maihofer 2013: 164). Ihrer Ansicht nach ist nicht der Gebrauch von Normen an sich im Rahmen von Gesellschaftskritik problematisch, sondern nur eine ausbleibende Reflexion des eigenen Gebrauchs und Verständnisses von Normativität (ebd.: 169). Der Marx'sche und Foucault'sche Zugang bestand freilich darin, „die herrschenden Normen sowie das herrschende Verständnis von Normativität als konstitutive Elemente bürgerlich kapitalistischer, patriarchaler Herrschaft und damit zentrale Momente der Dialektik der Aufklärung einer grundlegenden Kritik zu unterziehen“ (ebd.). Scharf schießt sie jedoch gegen die Aufstellung und Konzeption von Gesellschaftskritiken wie beispielsweise jener von Jürgen Habermas, die darauf abzielen, ein universalistisches Normenkorsett zu konstruieren, das als Maßstab der Kritik dem Gegenstand aufgezwungen wird und damit letztlich zwangsläufig zu einer Einhegung der kritischen Potenz führen muss, da die Normen qua universalistischer Setzung keiner sie selbst transzendierenden Transformation zugänglich sind. Auch hier haben wir es mit einem verdinglichten Verständnis von Normativität zu tun, das durch seine eigene Geschichtslosigkeit und herrschaftsstützende Form der Universalität affirmative Züge annehmen muss. Nach Maihofer ginge es hingegen darum, die „historische und gesellschaftlich-kulturelle Begrenztheit von Normen“ (ebd.: 187) anzuerkennen.

Sie stellt ganz richtig die Überlegung an, dass ein an Marx orientierter Zugang Normen und Normativität als solche „erklärungsbedürftig“ findet und als theoretisches Phänomen mit praktischen Auswirkungen hinterfragen müsse: „Wie sind die Menschen und wie ist die Gesellschaft beschaffen, dass es überhaupt Normen gibt bzw. braucht?“ (ebd.: 177) Genau diese Reflexion wurde im vorliegenden Kapitel vollzogen. Allerdings unterstellt Maihofer in einem weiteren Schritt Marx, seine eigene, „zweifelloso normative Haltung“ (ebd.: 179) bestünde in dem berühmten „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (MEW 1: 385) Tatsächlich scheint auf den ersten Blick klar zu sein, dass es sich hierbei um eine Sollensaussage handelt, die auf einen wünschenswerten Zustand menschlicher Emanzipation hinweist. Aber ist Marxens Aussage wirklich eine normative Aussage in dem Sinne, dass auch das normative Gegenteil behauptet werden könnte und dass es eine Begründung von diesem Ethos benötigte? So wie liberale politische Philosophie versucht, die grundlegende Notwendigkeit staatlicher Herrschaft zu begründen? Die Antwort lautet: Eben nicht. Dieser kategorische Imperativ setzt nur wenige anthropologische Annahmen voraus: Der Mensch wird als prinzipiell vernunftbegabtes soziales Lebewesen begriffen, das potenziell in der Lage ist, auf Basis einer friedlichen Koexistenz und gemeinschaftlichen Produktion ohne Ausbeutung und Unterjochung auf dem Planeten Erde zu leben. Dies schließt nicht aus, dass der Mensch nicht ebenso dazu fähig ist, Herrschaft auszuüben, sei es auf brutale oder subtile Art und Weise, handle es sich um institutionelle, strukturelle oder persönliche Herrschaft. Aber es bestünde zumindest der Möglichkeit nach auch das Szenario, dass es eben ganz anders sein kann. Und auf dieses „anders möglich sein“ zielt ja auch prinzipiell Gesellschaftskritik, die die fundamentale historische und kulturelle Bedingtheit und Kontingenz aller gesellschaftlichen Sachverhalte und Beziehungen rekonstruiert. Nur weil es so geworden ist, wie es jetzt ist, kann es aber auch sein, dass es anders geworden wäre oder dass es anders wird.

Normen der Wünschbarkeit oder Nicht-Wünschbarkeit von Herrschaft lassen sich niemals letztbegründen, wenn man den grundsätzlichen Charakter von Herrschaft versteht. Herrschaft beruht in letzter Instanz immer auf einem Gewaltverhältnis zwischen Menschen¹, welche konkrete Form dies immer annehmen mag. Ein solches kann sich in hochentwickelten Gesellschaften weiterentwickeln, verschieben, ausdifferenzieren oder partiell „anonymisieren“, indem es strukturelle und institutionelle Züge annimmt. Dies ändert nichts daran, dass es sich um ein Gewaltverhältnis handelt, das als mit Konsens umrahmt begriffen wird wie in der Hegemonietheorie Antonio Gramscis oder gleichfalls auf stiller Zustimmung der Beherrschten zur symbolischen Gewalt basierend wie bei Pierre Bourdieu.

¹ Diese These mag möglicherweise nicht bei jeder und jedem auf Zustimmung stoßen. In Kapitel 2 wird mit der Linie Lukács-Adorno jene Lesart von Marx diskutiert und kritisiert, die von einer versachlichten, strukturellen Herrschaft des Kapitals ausgeht, die nicht mehr auf Herrschaft von Menschen über Menschen rückführbar sein soll.

Wie Jochen Grob herausstellt, liegt die Krux darin, dass „jede vernünftige Begründung eines solchen Standpunktes ihre Grenze in Aussagen [findet], die die gegenteilige Anschauung vertreten.“ (Grob 2009) Dazu ein Gedankenspiel: Ein Sklave und ein Sklavenhalter versuchen sich an einem vernünftigen Austausch von Pro- und Contra-Argumenten über die ethische Fundierung der Sklavenexistenz. Wie sich zeigt, stehen sich zwei vernünftige, den Wahrheitsanspruch erhebende Positionen gegenüber. Hier stößt der rationale Diskurs schlichtweg an Klassengrenzen, mit Marx ausgedrückt: „Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.“ (MEW 23: 249)

Ganz ähnlich sieht Adorno die Frage von normativen Begründungen: „Nicht ließ als Wert abstrakt sich etwa dekretieren, daß alle Menschen zu essen haben müßten solange die Produktivkräfte nicht zur Befriedigung der primitiven Bedürfnisse aller hinreichten. Wird jedoch in einer Gesellschaft, in der Hunger angesichts vorhandener und offensichtlich möglicher Güterfülle jetzt und hier vermeidbar wäre, gleichwohl gehungert, so verlangt das Abschaffung des Hungers durch Eingriff in die Produktionsverhältnisse. Dies Verlangen springt aus der Situation, ihrer Analyse nach allen Dimensionen heraus, ohne daß es dazu der Allgemeinheit und Notwendigkeit einer Wertvorstellung bedürfte. Die Werte, auf welche jenes aus der Situation aufsteigende Verlangen projiziert wird, sind dessen dünner, meist fälschender Abguß.“ (Adorno 1982a [1969/1972]: 74)

In diesem Kapitel galt die Kritik der positivistisch-empiristischen Sozialwissenschaft, die mittels ihrer hegemonialen Wahrheitspolitik jegliche gesellschaftskritischen Ansätze auszuschließen versucht, indem sie auf einer Trennung von Tatsachen und Werten insistiert. Deren Trennung habe ich als Ausdruck der Verdinglichung und der vertikalen Arbeitsteilung in der bürgerlichen Gesellschaft analysiert, deren Aufbereitung im Gefüge des akademischen Betriebes sie zu einer ideologischen und stets umkämpften Setzung werden lässt. Auf den Standpunkt der Kritik und der Kritikerin werde ich sowohl im nächsten Unterkapitel wie auch in Kapitel 4 zu sprechen kommen.

2.2 Radikale Kritik bei Marx

2.2.1 Interludium: Vom Schrei des Subjekts zum kritischen Verhalten

Die Kritik der „objektivistisch verdinglichten Wissenschaftsauffassung“ (Haug 2012: 59) öffnet die Tür für das Subjekt, das nun wieder in die Szenerie gerückt werden kann. Der irisch-mexikanische Politikwissenschaftler John Holloway plädiert dafür, dass der Ausgangspunkt theoretischer Reflexion Opposition, Negation, Kampf sein müsse, die „Ablehnung einer Welt, die wir als falsch empfinden“ (Holloway 2010 [2002]: 12). Das Urteil geht der Kritik voran: „Im Anfang ist der Schrei.“ (ebd.: 10) Der Schrei verkörpert jenes Unbehagen, das schon bei Adorno als das „Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen“ (Adorno 1996 [1970]: 29) in Erscheinung trat. Dieses „konsequente Bewusstsein von Nicht-Identität“ (ebd.: 17) bedeutet, dass das beherrschte Subjekt in den herrschenden Verhältnissen nicht aufgeht. Vom Subjekt auszugehen bedeutet, von uns als denkenden,

fühlenden und handelnden Personen auszugehen, von unserer sozialen Situiertheit in den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, von dem Tun und der Motivation, die hinter der vorliegenden Arbeit steckt. Aber: „Im akademischen Diskurs ist kein Platz für den Schrei“ (Holloway 2010 [2002]: 12), lehrt uns Holloway. So wie schon Max Weber wusste: Die politische Diskussion über gesellschaftliche Tatbestände gehört nicht in den Hörsaal, sondern in die Politik. In der Wissenschaft hat sie ihm zufolge nichts zu suchen, denn es sei „jederzeit deutlich zu machen, *daß* und *wo* der denkende Forscher aufhört und der wollende Mensch anfängt zu sprechen, wo die Argumente sich an den Verstand und *wo* sie sich an das Gefühl wenden.“ (Weber 1988: 157) Aber was macht Max Weber? Er konstituiert und festigt herrschaftliche ideologische Trennungen, die für die bürgerliche Gesellschaft charakteristisch sind – einen Dualismus von objektivem, rationalen Denken und subjektiven Gefühlen. Das Politische wird auf eine bestimmte Sphäre beschränkt, die zugleich die Formen festlegt, innerhalb derer es verhandelt und bearbeitet werden kann. Davon als strikt abgetrennt betrachtet werden etwa Ökonomie und Wissenschaft. In der Ökonomie vollzieht die „unsichtbare Hand“ die rationalen Gesetze des Marktes, die durch die bürgerlichen Ökonomen abgesegnet werden, die Wissenschaft folgt dem Streben nach objektiver Wahrheit. Somit hat alles seinen richtigen Platz in der bürgerlichen Gesellschaft. Oder doch nicht? Das vorige Kapitel über Objektivität hatte genau gezeigt, dass sich gesellschaftliche Widersprüche in jeder gesellschaftlichen Sphäre fortpflanzen und auch die Sozialwissenschaft nicht unberührt lassen. Was als objektives und legitimes Wissen gilt, ist zwar alles andere als bloß beliebig – aber es ist Gegenstand sozialer Auseinandersetzungen, die den gesellschaftlichen Antagonismus auf der Ebene der Wissensproduktion reproduzieren.

Ein elementarer Widerspruch schlägt sich auch auf der Ebene von mir als Subjekt nieder: Der Widerspruch zwischen Gebrauchs- und Tauschwert, der für die ganze kapitalistische Gesellschaft prägend ist. Der Gebrauchswert wird in diesem Fall repräsentiert von meiner Einsicht in die für mich gegebene Notwendigkeit, dass auch meine wissenschaftliche Tätigkeit nicht unberührt von der Einsicht meiner Ablehnung der kapitalistisch organisierten Form von Gesellschaft bleiben darf. Dass sie dies bleiben soll, weist bloß auf eine Form der Entfremdung hin, die Max Weber für das bürgerliche Subjekt allgemein vorsieht: Die Wissenschaftlerin und die politisch denkende und wollende Person sind zwar physisch gesehen eine Person, aber sie soll eine Zusammenführung dieser beiden Momente strikt unterlassen – zumindest, wenn es sich nicht um die Reproduktion bürgerlicher Ideologie, sondern um den Widerstand dagegen handelt. Diese Trennung innerhalb des Subjektes wird eben nur in einem restriktiven Sinne wirksam, wenn es das Spiel nicht mitspielen will, weil es sich dieser Trennungen und Spaltungen bewusst wird und das Verlangen entwickelt, sie zu durchbrechen. Erst dann kommt auch der Aspekt der herrschaftsförmigen Organisation dieser Trennungen ins Spiel, die in die gesellschaftlichen Apparate eingeschrieben ist und durch die in diesen Apparaten Tätigen reproduziert wird: Etwa wenn die Studierenden der Soziologie dazu angehalten werden, der Weber'schen Setzung der Werturteilsfreiheit zu folgen. Analog zu dieser innersubjektiven Teilung ist jene des bürgerlichen Subjekts zu

sehen, bei der der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft in einen „citoyen“, also einen gemeinwohlorientierten Staatsbürger, und einen „bourgeois“, also einen mit dem Eigeninteresse kalkulierenden „Geldmenschen“, zerfällt. Tatsächlich verhält sich diese Teilung analog zu jener von Gebrauchs- und Tauschwert. Einen wissenschaftlichen Text zu schreiben, der sich gegen Herrschaft wendet, der diese überwinden möchte, kann von Gebrauchswert insofern sein, als dass das wissenschaftliche Subjekt diese Trennung zwischen wissenschaftlicher und politischer Seite schlichtweg aufheben möchte und als politisches Subjekt ein Interesse an emanzipatorischer Theorie hat, aber sie kann kaum Tauschwert sein, insofern eine derartige gegen Herrschaft gerichtete, gegenhegemoniale Widerstandstätigkeit sich nicht in Geldwert bezahlt macht, der stets ausdrückt, was in der vom Kapital organisierten Gesellschaft goutiert wird und was nicht.

Das schreiende Subjekt kann jedoch nur um den Preis seiner eigenen Selbstverleugnung zum Verstummen gebracht werden. Die herrschende Sozialwissenschaft untersucht das „Elend der Welt“ (Pierre Bourdieu) in einer objektivierenden Sichtweise, als ob es ihr etwas bloß Äußerliches sei, als ob man sich diesem gegenüber neutral verhalten könne. Das Werturteilsfreiheitspostulat legt nahe, dass es für WissenschaftlerInnen ethisch geboten sei, sich den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu enthalten, die man selbst untersucht und deren Teil man selbst ist. Eine wahrlich schizophrene Haltung.

In seiner grundlegenden Schrift *Traditionelle und kritische Theorie* werden von Max Horkheimer genau diese Spezifika der von ihm so bezeichneten „traditionellen Theorie“ kritisiert: „Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht.“ Er weist darauf hin, dass Wissenschaft „nicht als selbständig und unabhängig anzusehen“ ist, sondern zum Bestand der „Arbeitsteilung unter der kapitalistischen Produktionsweise“ gehört, und diese basiere wiederum auf der Trennung von „geistigen und manuellen Verrichtungen“ (Horkheimer 2011: 214). „Dem herkömmlichen theoretischen Denken gelten [...] sowohl die Genesis der bestimmten Sachverhalte als auch die praktische Verwendung der Begriffssysteme, in die man sie befaßt, somit seine Rolle in der Praxis als äußerlich.“ (ebd.: 225) Horkheimer fasst dies mit dem Begriff „Entfremdung“ und sieht es folglich als „Aufgabe des kritischen Theoretikers, die Spannung zwischen Einsicht und der unterdrückten Menschheit, für die er denkt, zu verringern“ (ebd.: 238f.). Die kritische Theorie steht für eine Konzeption, „in der die Einseitigkeit, welche durch die Abhebung intellektueller Teilvorgänge von der gesamtgesellschaftlichen Praxis notwendig entsteht, wieder aufgehoben wird.“ (ebd.: 216) Nach Horkheimer zeichnet den kritischen Theoretiker das „kritische Verhalten“ aus, das er in einem berühmten Zitat wie folgt charakterisiert: „Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. Wenngleich es aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewußten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere. Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig und

keineswegs außerwissenschaftliche Voraussetzungen, mit denen es nichts zu schaffen hat.“ (ebd.: 223f.)

Das schreiende Subjekt weiß nun, dass es in einer historischen Tradition von Befreiungswissen steht. Der Schrei ist nichts anderes als der Ursprung des kritischen Verhaltens. Es geht nun darum, die „Theorie als Teil der Praxis, als Teil des Kampfes um die Veränderung der Welt [zu] begreifen“ (Holloway 2010 [2002]: 36) – oder als Teil des ideologischen Klassenkampfes, wie ich im Kapitel zur Objektivitätsthematik festgehalten habe. Aber wieso eigentlich Klassenkampf? Um diese Frage zu klären, müssen wir zu den Wurzeln der kritischen Theorie zurückkehren – zu Karl Marx und seinem Programm der radikalen Kritik.

2.2.2 Der Kritikbegriff des frühen Marx

Marx radikalisiert im Grunde den Kritikbegriff der Aufklärung, wie er bei Immanuel Kant Verwendung findet. Kant konstatiert in seiner *Kritik der reinen Vernunft*: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muss.“ (zit. n. Bohlender 2010: 6) Kant zielt mit seinem Begriff der Kritik auf eine erkenntniskritische, epistemologische Prüfung, die sich auf das Infragestellen der Selbstverständlichkeit von fremder Herrschaft, des Regiert-Werdens bezieht. Gegen die von ihm postulierte selbstverschuldete Unmündigkeit der Beherrschten, sich ihres Verstandes zu bedienen, bringt er die zentrale aufklärerische Parole „Sapere aude!“ – „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ – in Anschlag, die auf eine Praxis der nicht bedingungslosen Anerkennung von Wissen und Autorität verweist. Allerdings: „Kant selbst hat nicht wenig dazu beigetragen, die Kritik in Richtung einer reinen erkenntniskritischen Prüfung zu verschieben und damit zu vereinseitigen.“ (ebd.: 8)

Dieser Mangel der Vereinseitigung und Beschränkung der Kritik auf eine epistemologische Ebene wird bei Marx aufgehoben. Kritik darf, wie der frühe Marx festhält, prinzipiell vor nichts haltmachen. Die Kritik muss noch gegen sich selbst gerichtet werden können. Marx bringt dies in einem Brief an den Herausgeber der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* Arnold Ruge zum Ausdruck: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“ (MEW 1: 344)

Marx macht im Folgenden deutlich, dass sich diese Rücksichtslosigkeit der Kritik auch und gerade darauf bezieht, dass sie einen praktisch-politischen Anspruch vertritt, der mit realen sozialen Bewegungen verbunden ist: „Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind

dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will.“ (ebd.: 345)

Die Kritik tritt der Gesellschaft nicht dogmatisch als externe Kritik entgegen, sie versteht sich auch nicht nur als „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (ebd.: 346), sondern sie geht, wie Marx dies in seiner *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ausdrückt, noch weiter: „Kritik [ist] keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr *Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will. [...] Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im *Handgemenge*, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu *treffen*.“ (ebd.: 380f.) In diesem Sinne haben wir es nun mit radikaler Kritik zu tun: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ (ebd.: 385)

Während Kant nur den Verstand bemüht, um die Beseitigung von Fremdherrschaft und vor allem – in der Tradition der Aufklärung – von religiös motivierter Unterwerfung denkbar zu machen, geht Marx deutlich weiter: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (ebd.: 385) Dies ist das zentrale Marx'sche Movers und Erkenntnisinteresse der Kritik. Halten wir fest: Die radikale Kritik ist deshalb radikal, weil sie sich allumfassend gegen Herrschaft und Unterdrückung richtet, aber nicht im Sinne eines freundlichen Plädoyers an die Herrschenden, doch bitte milder zu den Beherrschten zu sein, sondern im Sinne des Ziels einer radikalen Emanzipation und Selbstbefreiung der Beherrschten, denen die Kritik vorexerziert, dass sie etwas mit ihrem eigenen Leiden, ihren Bedürfnissen und deren Nichterfüllung, ihren Illusionen zu tun hat und ihnen aufklärerisch beistehen will, um sich gegen diese gesellschaftlich produzierten Missstände zur Wehr zu setzen, um zur revolutionären Tat zu schreiten. Sie macht klar, dass diese Missstände nicht ein willkürliches, gar natürliches Zufallsprodukt sind, sondern das Resultat von sozialer Herrschaft, gegen die es anzukämpfen gilt, wozu es „eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage“ bedürfe: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (ebd.: 386). Die Kritik beansprucht damit eine praktische Wirksamkeit, die Marx in seiner berühmten elften These über Feuerbach verkündet hat: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3: 7) Matthias Bohlender (2010: 11) meint, „[m]an könnte dies den praxeologischen, den revolutionären Kern der Kritik nennen, der sich hier offenbart.“

Marx stellt in der *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* klar, dass es darum gehen müsse, „daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z.B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.“ (MEW 1: 388) Wer ist nun aber dieses *praktische* Subjekt der Kritik, das die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse umwälzen soll? Marx bestimmt, worin die „*positive* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation“ liegt: „In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ (MEW 1: 390)

Die Verbindung zwischen der philosophischen Kritik und der praktischen Verwirklichung und damit Aufhebung dieser Kritik konzipiert Marx als organisch zusammenhängende: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen [...] Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr Herz das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (ebd.: 391)

Gerade diese Bestimmung des Proletariats als historisches Subjekt, das als revolutionäre Klasse die allgemeine Emanzipation der Menschheit mit Notwendigkeit und Gewissheit vollziehen werde, wurde oft nicht ganz zu Unrecht als teleologische Eschatologie kritisiert, was sich ex post freilich mit Genügsamkeit leicht monieren lässt. Das 1848 von Marx und Engels verfasste *Manifest der Kommunistischen Partei* kann gewissermaßen als Ode an das Proletariat gelesen werden. Darin sehen Marx und Engels die Bourgeoisie „ihren eigenen Totengräber“ produzieren: „Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.“ (MEW 4: 474) Auch in der Schrift *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* sehen Marx und Engels die „geschichtliche Aufgabe“ des Proletariats, das „zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien.“ (MEW 2: 38) Entgegen anderslautender Aussagen vertritt Marx selbst im *Nachwort zur zweiten Auflage* (1873) des ersten Bandes seines Hauptwerks, dem *Kapital*, noch die gleichlautende Ansicht: „Soweit solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der

kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist – das Proletariat.“ (MEW 23: 22)

2.2.3 Von der Kritik der Religion zur Kritik der politischen Ökonomie

Marx beginnt die *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* mit der Ansage: „[D]ie Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (MEW 1: 378). Wie Marx auch in seiner Vorrede zur *Deutschen Ideologie* darlegt, geht es darum, dass „[d]ie Menschen [...] sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht [haben], von dem, was sie sind oder sein sollen.“ (MEW 3: 13) Marx stellt im Anschluss an den linkshegelianischen Religionskritiker Ludwig Feuerbach fest: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“ (MEW 1: 378) Er charakterisiert Religion als „ein verkehrtes Weltbewußtsein“, das „in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend“ ist. Die Religion besitzt also gewissermaßen einen Doppelcharakter, insofern sie zugleich die Ausflucht in eine irrealen „phantastische[n] Wirklichkeit des Himmels“ und die Sehnsucht nach einer anderen Wirklichkeit widerspiegelt: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“ Der trostspendende Charakter der Religion verhindert die Auseinandersetzung und Veränderung der schlechten und falschen gesellschaftlichen Wirklichkeit. Marx nimmt die Religion als ideologische Form insofern ernst, als er sie nicht einfach als falsches Bewusstsein abkanzelt, die durch bloße bewusstseinsbildende Aufklärung zu beheben sei: „Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im Keim die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“ (ebd.)

Er geht also einen entscheidenden Schritt weiter als Feuerbach, der Religion und Gottheiten bloß als Projektionen des menschlichen Geistes aufgrund der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens betrachtete, aber sie nicht auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführte. In seiner vierten These über Feuerbach kritisiert dies Marx pedantisch: „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“ (MEW 3: 6) Daher postuliert auch die elfte Feuerbachthese, dass es nicht nur auf eine Revolutionierung der Philosophie, sondern auf eine Revolutionierung der Wirklichkeit ankäme, der diese falschen Vorstellungen über die Welt entstammen. „Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die

Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*." (MEW 1: 379)

Den Ansatz, Bewusstseinsformen und Vorstellungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit rückzuführen, verfolgen Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* weiter, die kurze Zeit nach der *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und der *Thesen über Feuerbach* verfasst wurde. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. [...] Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“ (MEW 3: 26) Im Gegensatz zum Vorgehen der von Marx und Engels kritisierten idealistischen deutschen Philosophie „wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt.“ (ebd.)

Marx und Engels analysieren in der *Deutschen Ideologie*, wie die gesellschaftliche Teilung von materieller und geistiger Arbeit zu einer wirklichen Ablösung, Verselbstständigung und Überordnung intellektueller Tätigkeiten im Verhältnis zur gesellschaftlichen Produktion kommt. Dieser Prozess fällt mit der Herausbildung des Privateigentums, der Klassen und des Staates als „illusorischer Gemeinschaftlichkeit“ (ebd.: 33) zusammen. Jan Rehmann macht darauf aufmerksam, dass die Camera obscura-Metapher in diesem Zusammenhang „nicht so sehr als Metapher für ‚falsches Bewusstsein‘, sondern für eine ‚idealistische Superstruktur‘ der Klassengesellschaft zu verstehen ist, die der Kopfarbeit der Ideologen eine privilegierte Sphäre zuweist.“ (Rehmann 2008: 31) Die Ideologie basiert auf den Widersprüchen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.“ (MEW 3: 46) Diese Passage kann hermetisch in dem Sinne interpretiert werden, dass die Produktion von sich gegen die Herrschenden richtenden Gedanken von Grund auf aussichtslos sei. Allerdings zeigt die Formulierung „im Durchschnitt“ auf, dass die Herrschenden keineswegs das gesamte geistige Leben der Gesellschaft unter Kontrolle haben. Außerdem ergibt sich der Herrschaftsanspruch der Ideen nicht von selbst. Diese herrschenden Ideen müssen nämlich, wie Marx und Engels herausstellen, „die Form der Allgemeinheit“ annehmen, den Herrschenden muss es gelingen „ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller

Mitglieder darzustellen“, damit die Gedanken „als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen“ erscheinen (ebd.: 47). Aus der Arbeitsteilung gehen seitens der herrschenden Klasse „konzeptive Ideologen“ hervor, die – ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht – als Intellektuelle die Funktion übernehmen, jene herrschenden Gedanken zu produzieren, die, wie Marx und Engels festhalten, nicht nur Verfügungsmacht über die Beherrschten, sondern auch über die herrschende Klasse selbst ausüben (ebd.: 46f.). Die Herrschenden hüllen sich demnach selbst in Illusionen ein, die aber für die Aufrechterhaltung ihres Klassenstatus funktional sind. Die Sphäre der ideologischen Formen muss als konfliktives Feld verstanden werden, auf dem die Beherrschten den partikularen Charakter der sich in vermeintliche Allgemeinheit kleidenden Ideologien bloßstellen und bekämpfen können.

Marx hatte darauf hingewiesen, dass von der Kritik der verkehrten Weltauffassungen zu einer Kritik des Rechts und der Politik überzugehen sei. Einige Jahre später, 1859, kommt er im *Vorwort Zur Kritik der Politischen Ökonomie* jedoch zu einer darüber hinausgehenden Folgerung: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“ (MEW 13: 8)

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie in ihrer Gänze zu rekonstruieren. Das Projekt der Kritik der politischen Ökonomie, das sich in seinem dreibändigen Hauptwerk *Das Kapital* (MEW 23-25) kristallisierte, ist Kritik in einem sehr umfassenden Sinn: Hier fallen die Kritik einer Wissenschaft, der politischen Ökonomie seiner Zeit, und die Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitsamt den Verkehrungen, den diese durch die ökonomischen Praxisformen hervorruft, zusammen. Vor allem aber ist die Kritik der politischen Ökonomie eine umfassende Analyse und Durchdringung der Funktionsweise der kapitalistischen Produktionsweise, die Marx selbst in einem Brief an Ferdinand Lassalle folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“ (MEW 29: 550) Er selbst begriff *Das Kapital* als „das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“ (MEW 31: 541). Die Frage, die in der vorliegenden Arbeit von Interesse ist, lautet: Was ist eigentlich das Kritische an der Kritik der politischen Ökonomie? Worin besteht die radikale Kritik des Kapitalismus, die sie transportiert? In Kapitel 3 werde ich zeigen, wie die Kritik der politischen Ökonomie im Zuge der Linie Lukács-Adorno uminterpretiert und damit ihres kritischen Stachels beraubt wird.

Zunächst muss herausgestellt werden, dass die historische Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise mitnichten ein harmonischer, friedlicher, sondern ein äußerst

gewaltsamer Prozess war, den Marx eindringlich anhand von England im Kapitel über „Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation“ (MEW 23: 741ff.) beschrieb. Dabei geht es vor allem darum, den modernen Kapitalismus nicht als Resultat einer bestimmten Arbeitsethik darzustellen, wie das Max Weber in seiner Schrift über *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* versuchte, sondern ihn als politisch durchgesetzte Produktionsweise zu begreifen. Die Trennung der unmittelbaren ProduzentInnen von ihren Produktionsmitteln und die „Herstellung“ des doppelt freien Lohnarbeiters, der einerseits frei von jeglichem Besitz an Produktionsmitteln, andererseits aber auch nicht mehr Sklave oder Leibeigener ist, gingen miteinander einher: „So wurde das von Grund und Boden gewaltsam exproprierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert“ (ebd.: 765) Marx war der Ansicht, dass nach Abschluss dieses Prozesses außerökonomische, unmittelbare Gewalt zwar immer noch angewandt werde, aber nur ausnahmsweise, denn „der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter.“ (ebd.) Auch wenn diese Behauptung Plausibilität für sich beanspruchen kann, so wirkt sie in ihrem Allgemeinheitsanspruch überzogen. Gegenwärtig werden theoretische Diskussionen darüber geführt, „dass wir von einer Kontinuität der ursprünglichen Akkumulation in der gesamten historischen Geografie des Kapitalismus ausgehen müssen“ (Harvey 2011: 340). Imperialistische Gewalt, großflächige Enteignungen von Landbevölkerungen, der Raub öffentlicher Güter und die Zerstörung von Commons sind auch heute nicht Rückstände einer archaischen Welt, sondern inhärente Bestandteile der kapitalistischen Produktionsweise, deren weitere Reproduktion nicht auf ihren eigenen Grundlagen sichergestellt werden kann, sondern die fortwährende Einspeisung neuer Wertbestandteile in den Akkumulationskreislauf bedarf.

Die kapitalistische Produktionsweise, die Marx im *Kapital* schildert, beruht neben dem staatlich abgesicherten Privateigentum auf der gesellschaftlichen Verallgemeinerung der Warenform. Die Produkte menschlicher Arbeit, die kapitalistisch produziert werden, nehmen die Form von Waren an, die am Markt gekauft und verkauft werden. Charakteristisch für den Kapitalismus ist aber nicht die Präsenz von Waren, Geld und Tausch, sondern die Tatsache, dass die Arbeitskraft selbst Warenform annehmen muss. Die Ware Arbeitskraft beschreibt Marx als die einzige Ware, die durch ihre Anwendung als Gebrauchswert für den Kapitalisten mehr Wert im Stande zu schaffen ist, als sie für ihre eigene Reproduktion benötigt. Wert basiert allein auf der Verrichtung abstrakter Arbeit, also die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit, die für die Herstellung von Waren erforderlich ist. Der Kapitalist streift den vom Arbeiter produzierten Mehrwert, der über den Wert hinausgeht, den jener in Form des Lohnes bekommt, ein. Wie sich das Verhältnis von Lohn und Mehrwert gestaltet, ist letztlich immer eine Frage des Klassenkampfes, also des Kräfteverhältnisses zwischen ArbeiterInnen und KapitalistInnen. Allerdings ist nicht die fremde Aneignung des Mehrprodukts charakteristisch für den Kapitalismus, sondern dessen fortwährende Reinvestition in den Produktionsprozess, da der Kapitalist stets in Konkurrenz zu anderen KapitalistInnen steht und sich den Gesetzen des Marktes unterwerfen muss, will er nicht seinen eigenen

Untergang besiegeln. Durch diesen prinzipiell unabschließbaren Prozess der Reinvestition des Profits nimmt Geld die Form von Kapital an und treibt das System zur fortwährenden Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter und Expansion an. Freilich muss der Mehrwert erst durch Warenverkauf realisiert werden, um in Form des Profits zum Kapitalisten zurückzufließen, was stets eine mit Unsicherheit behaftete Angelegenheit ist. Da der Arbeiter seine Arbeitskraft verkaufen muss, um sein Überleben zu sichern, muss er sich zwar nicht einem bestimmten Kapitalisten unterwerfen, aber jedenfalls sich nolens volens dem Herrschaftsverhältnis grundsätzlich unterordnen. Dieses Herrschaftsverhältnis besteht in einem strukturellen Ausbeutungsverhältnis, da der Arbeiter für den Kapitalisten unbezahlte Arbeit verrichtet, ohne die die kapitalistische Produktion keinen Sinn und die Akkumulation des Kapitals keinen Bestand hätte.

Dieses Ausbeutungsverhältnis schwimmt allerdings im Schein bürgerlicher Gleichheit und Freiheit. Genau genommen ist dieser Schein auf der Ebene der Zirkulationssphäre, die Marx zu Beginn des *Kapital* schildert, kein Schein, sondern ein real existierendes Konstituens. Auf der Oberfläche der Zirkulation tauschen rechtlich freie und formal gleiche WarenbesitzerInnen mittels Geld Äquivalente aus. Erst durch den Wechsel der Darstellung in die Produktionssphäre verkehren sich die Verhältnisse ins Gegenteil: Statt Äquivalententausch steht nun die private Aneignung unbezahlter Mehrarbeit am Programm. Diese Frage nach dem Ursprung des Mehrwerts, die Marx mittels seiner theoretischen Durchdringung der kapitalistischen Produktionsweise lösen könnte, durchbrach die „Schranke der bürgerlichen Ökonomie“, wie Wolfgang Fritz Haug betont, denn „wer ernst macht mit der Rückhaltlosigkeit des Forschens, stößt in Verfolgung der brennenden Frage nach dem Ursprung des Mehrwerts darauf, dass das Kernverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft die Ausbeutung der Arbeiterklasse durch die Kapitalistenklasse ist. Dieses ‚gefährliche Geheimnis‘ zu veröffentlichen – oder auch nur ein Wissen, das der Erkenntnis des Klassenverhältnisses mittelbar Vorschub leisten könnte –, erscheint den Vertretern der von der Ausbeutung profitierenden Klassen und Schichten in dem Moment als aufrührerische Agitation, in dem diese Erkenntnis die Ausgebeuteten auf gewisse ‚andere Gedanken‘ zu bringen droht. Wird der ausbeuterische Charakter der scheinbar tauschgerechten Sozialordnung erst einmal objektiv festgestellt, ist der Weg zum Anspruch der Ausgebeuteten auf Verfügung über ihr eigenes Produkt nurmehr [sic] kurz.“ (Haug 2005: 177)

Die zentrale Kritik von Marx läuft somit darauf hinaus, dass der Kapitalismus als Klassenverhältnis verstanden werden muss. Zwar kann auf der skizzierten Ebene der abstrakten Gegenüberstellung von Lohnarbeiter und Kapitalist dieses Ausbeutungs- und somit Klassenverhältnis noch nicht in seiner Gesamtheit begriffen werden, weil dazu die Analyse des Gesamtprozesses der kapitalistischen Produktion erforderlich ist, die Marx erst im dritten Band des *Kapital* vornimmt, aber es stellt den Kern der Produktionsweise dar. Mit seiner Formanalyse historisiert Marx gleichzeitig die kapitalistische Produktionsweise. Werden in der politischen Ökonomie und dem spontanen Alltagsverstand die zentralen Formen dieser – wie Waren, Geld und Kapital – als quasinatürlich und selbstverständlich

aufgefasst, so zeigt er durch seine „genetische Rekonstruktion“ (ebd.: 180), dass die Bedingungen und materiellen Voraussetzungen einer Überwindung des Kapitalismus zu einer klassenlosen Gesellschaft bereits im Hier und Jetzt gegeben sind. Dies nicht nur, weil das Kapital beständig gezwungen ist, sich die lebendige Arbeit zu unterwerfen, um sie für sich nutzbar machen zu können, sondern es zeigt sich bereits auf der grundlegenden Ebene der Formen. Eine Ware besitzt den Doppelcharakter von Gebrauchswert und Tauschwert. Die Gebrauchswertseite geht aber in der Tauschwertdimension nicht auf, sie weist immer darüber hinaus. Dies ist das spezifische Moment der Transzendenz in den kapitalistischen Verhältnissen, das Karl Reitter und Gerhard Hanloser betonen: „Emanzipation ist für Marx nicht zuletzt Überwindung der Wertform: Die Maschine soll nicht mehr als Kapital, der Boden nicht mehr als Eigentum und die Arbeit nicht mehr als Lohnarbeit fungieren.“ (Hanloser/Reitter 2008: 58)

Die Kürze dieser Darstellung machte es unumgänglich, viele für die Kritik der politischen Ökonomie zentrale Aspekte auszusparen und nicht einmal anzusprechen: So etwa die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die dem Kapitalismus inhärente Krisenhaftigkeit, die enge Verwobenheit von bürgerlichem Staat und Kapital. Im letzten Abschnitt möchte ich nun noch auf einige grundlegende Charakteristika dieser Kritik aufmerksam machen.

2.2.4 Zu Status und Standpunkt der Kritik der politischen Ökonomie

In den philosophischen Debatten zu Gesellschaftskritik werden Fragen aufgeworfen, die etwa Immanenz und Transzendenz, das Verhältnis von interner zu externer und immanenter zu transzendenter Kritik, das Verhältnis von normativer zu nichtnormativer Kritik und den Maßstab wie den Standpunkt der Kritik thematisieren (dazu etwa: Jaeggi/Wesche 2009: 7-9).

Vorerst gilt es noch einmal festzuhalten, dass die Kritik der politischen Ökonomie in mehrfacher Weise Kritik ist: Als Kritik der klassischen politischen Ökonomie des 18. und 19. Jahrhunderts ist sie *erstens* Wissenschaftskritik, als Kritik der Fetischismen, Verkehrungen und Mystifikationen² ist sie *zweitens* Erkenntniskritik und als „begriffliches Durchdringen der sozio-ökonomischen Realität mit ihren hauptsächlich ‚Erscheinungen‘ in ihrer Bildungsdynamik, ihrem Wirkungszusammenhang und ihren Entwicklungstendenzen“ (Haug 2005: 179) ist sie *drittens* zum praktischen Eingreifen befähigende Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dieser dritte Punkt ist auch der wichtigste, da Wissenschafts- und Erkenntniskritik nur gewissermaßen als Vehikel auf dem Streifzug durch „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“ (MEW 23: 15) fungieren.

Wie Michael Heinrich (2008: 68) und Wolfgang Fritz Haug (2005: 179) bemerken, handelt es sich nicht um eine moralische Kritik, selbst wenn das Marx'sche Oeuvre voll mit moralischen Aussagen, Konnotationen und Implikationen sein mag: So ist etwa der Begriff „Ausbeutung“, den Marx für die private Aneignung des Mehrwerts durch die KapitalistInnen verwendet,

² Diese sind Gegenstand des dritten Kapitels.

klarerweise nicht nur ein strukturanalytischer, sondern als moralisch aufgeladener auch ein Kampfbegriff. Aber *Das Kapital* als solches ist eine sozialwissenschaftliche und keine moralphilosophische Abhandlung, auch wenn manche sozialphilosophische Adepten es in eine solche Richtung zu verbiegen versuchen (wie jüngst Honneth 2013). Die Kritik der politischen Ökonomie misst den Kapitalismus nicht an irgendwelchen vorher und außerhalb festgelegten Maßstäben oder Normen. Sie misst den Kapitalismus nicht einmal an seinen eigenen Normen. Welche Normen sollen das auch sein? Die Normen können nur, wie im Kapitel zur Objektivität dargelegt, Bestandteil der ideologischen Formen sein, die selbst zur Disposition gestellt werden müssen. Es handelt sich demnach nicht um eine externe Kritik, wobei die Unterscheidungen zwischen externer und interner Kritik wie jene zwischen immanenter und transzendenter Kritik selbst auf ihre Sinnhaftigkeit befragt werden müssen, da sie dem Anschein nach aus dem moralphilosophisch-normativen Lager der Philosophie stammen. Natürlich ist der/die KritikerIn Teil der Gesellschaft, die er/sie kritisiert, natürlich muss die Kritik an reale Existenz Erfahrungen der Individuen anknüpfen können und natürlich kann sie aber auch nicht bei diesen stehen bleiben. Das bedeutet, dass sowohl der/die KritikerIn als auch die adressierten Subjekte durch verändernde Praxis verändert aus dieser hervorgehen. Dazu seien noch einmal die Marx'schen Feuerbachthesen hervorgeholt, in denen es heißt: „Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“ (MEW 3: 6) Selbstveränderung und Veränderung der äußeren Welt gehen Hand in Hand. Der/die KritikerIn erlangt über den Weg des Studiums der gesellschaftlichen Verhältnisse ein zum kritisch-praktischen Eingreifen nützliches Wissen über sie, wird damit jedoch nicht über diese erhaben. Die Möglichkeit dieses privilegierten Wissens entsteht aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die durchaus auch einigen Menschen aus der ArbeiterInnenklasse die Gelegenheit bietet, sich etwa qua universitären Studiums gesellschaftskritische Inhalte zu eigen zu machen. Verbreitet werden müssen diese Inhalte von den von Antonio Gramsci so bezeichneten „organischen Intellektuellen“ des Proletariats, die in der Arbeitsteilung die Möglichkeit haben, Einfluss auf das Bewusstsein und die Organisation der ArbeiterInnenklasse zu nehmen. Auf diese werde ich im vierten Kapitel dieser Arbeit noch zu sprechen kommen.

Wenn Marx das *Kapital* als das „furchtbarste Missile“ bezeichnet hat, so vor allem deswegen, weil er sich gewahr war, dass es sich um ein schweres Geschütz der ArbeiterInnenklasse im ideologischen Klassenkampf gegen das Herrschaftsinteresse der Bourgeoisie handelt. Das Wissen und Selbstverständnis darum, dass es sich um eine Klassengesellschaft handelt, in der die Lohnabhängigen vereinzelt und in Konkurrenz zueinander gesetzt werden und sich nur gemeinsam selbst befreien können, wenn sie sich zusammenschließen und gemeinsam gegen die Vorherrschaft des Kapitals und seiner staatlichen ApologetInnen ankämpfen, ist nicht ubiquitär verbreitet, sondern muss erst gegen den in den „ideologischen Staatsapparaten“ (Louis Althusser) sozialisierten und subjektivierten Alltagsverstand, der freilich als durch die realen Erfahrungen gebrochener immer widersprüchlich zusammengesetzt ist, erstritten werden. Es muss erstritten werden

gegen alle ideologischen Offensiven der Herrschenden, entweder diese Welt als die beste aller Welten, den Kapitalismus als den großen Fortschritt der Menschheitsgeschichte, der angeblich alle Menschen auf diesem Planeten aus der Armut holen soll oder als nicht beeinflussbaren Sachzwang, zu dem es „no alternative“ (Margaret Thatcher) gibt, darzubieten und Marx als „toten Hund“, der sich mit dem Absterben der sogenannten realsozialistischen, im Grunde aber von einem materialistischen Standpunkt gesehen eher staatskapitalistischen Gesellschaften des Ostens, erledigt hätte, in den Äther der Geschichte zu stoßen. Gegenwärtig geht die herrschende Meinung in die Richtung, dass Marx uns vielleicht noch etwas zur Krisenhaftigkeit des Kapitalismus, jedenfalls aber nichts zu dessen Überwindung zu sagen hätte.

Darin, dass Marx im Kapitalismus eine höchst widersprüchliche Gesellschaftsformation erblickt hatte, die neben den Elementen ihrer eigenen Stabilisierung zugleich die Elemente ihrer Negation bereithält, wird auch klar, dass sich diese Form der Kritik einer Einordnung in ein dichotomes Schema von immanenter versus transzendenter Kritik entzieht und mitunter beides zugleich ist.

Was aber ist nun der Standpunkt der Kritik der politischen Ökonomie? Wenn diese ein scharfer Angriff auf das Herrschaftsinteresse der Bourgeoisie ist, könnte man zur Einsicht gelangen, dass Marx folglich den ArbeiterInnenstandpunkt einnimmt. Das vordergründig Paradoxe ist: Er tut es und tut es gleichzeitig nicht. Was soll der ArbeiterInnenstandpunkt sein? Sofern dieser für die Interessen der Lohnabhängigen innerhalb der Warenform eintritt, erscheint er notwendig partikular. Und gegen ein derartig von äußeren Interessen abhängiges „wissenschaftliches“ Ergebnis, das damit zur manipulativen Ideologie verkäme, setzt sich Marx in seiner Auseinandersetzung mit dem Vulgärökonom Thomas Robert Malthus vehement zur Wehr: „Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie immer sein mag), sondern *von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen* entlehnten Standpunkt zu *akkommodieren* sucht, nenne ich „*gemein*“.“ (MEW 26.2: 112) Sofern der ArbeiterInnenstandpunkt allerdings gegen die Zurichtung zur Warenform und damit gegen seine eigene Identität ankämpft, nimmt er das allgemeine Moment vorweg. Das allgemeine Moment besteht einfach darin, dass die ArbeiterInnenklasse als ArbeiterInnenklasse keinen Herrschaftsanspruch und kein Herrschaftsinteresse besitzt, sondern die Aufhebung ihrer selbst nur mit der Aufhebung der Klassen und des Kapitalismus in eins fallen kann. Damit wäre der ArbeiterInnenstandpunkt der Standpunkt einer antizipierten klassenlosen Gesellschaft, und genau in diesem Sinne ist die Kritik der politischen Ökonomie zu lesen. W.F. Haug bezeichnet das Verfahren, das Marx im *Kapital* anwendet, als „transsoziale Relativierung“: „Sie erlaubt es, die zunächst dunkle Funktionsweise einer bestimmten Gesellschaftsform dadurch aufzuhellen, daß sie als besondere Organisationsform einer allen Gesellschaften gemeinsamen Funktion dargestellt wird. Als allgemeine Gesellschaftsform fungiert dabei die sozialistische, indem ihr das allen Gesellschaften inhaltlich Gemeine unmittelbar die Form bestimmt.“ (Haug 1972: 565) Weil Marx in seiner Formanalyse und -kritik von den allgemeinen Bestandteilen einer jeden gesellschaftlichen Produktionsweise ausgeht (Arbeit, Boden, Produktionsmittel), die nur in

einer herrschaftsförmigen Organisation wie der kapitalistischen besondere entfremdete Formen annehmen (Lohnarbeit, Waren, Kapital), kann man konstatieren, dass Marx „sich durchweg auf den Standpunkt dessen, was allgemein ist oder doch seine Verallgemeinerung erträgt“ (ebd.: 583), stellt.

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Bini Adamczak, die in dem Epilog ihres Büchleins *Kommunismus. Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird* verschiedene partikularverkürzte und damit affirmative Formen der Kapitalismuskritik unter die Lupe nimmt. Wenn Kommunismus ihr zufolge „der Versuch, die kapitalistische Gesellschaft in ihrer Totalität zu negieren“ (Adamczak 2010: 64) ist, kann es sich nur um eine Verlagerung des Standpunktes in die Zukunft handeln. Gerade die Uneinnehmbarkeit des Standpunktes sei das emanzipatorische Moment der Forderung, es handle sich gewissermaßen um den eingenommenen uneinnehmbaren Außenstandpunkt. Sofern sie bei dieser ihrer Schlussfolgerung allerdings bei Adorno anknüpft und sich keines Subjektes, das diesen Standpunkt zu erkämpfen und zu erreichen trachtet, mehr gewahr ist, verhält die radikale Ansage der Notwendigkeit umfassender Emanzipation allerdings ungehört in den Weiten der Geschichte. Auf eine derartige Selbstreduktion radikalkritischer Ansprüche werde ich später noch zu sprechen kommen. An dieser Stelle seien kurz die verschiedenen, von Adamczak kritisierten Kritiktypen rekapituliert, da sie für eine Abgrenzung der Kritik der politischen Ökonomie von aufgrund ihres nicht die Produktionsweise als Ganze infrage stellenden Charakters als problematisch anzusehenden Kritikansätzen aufschlussreich sind. Adamczak unterscheidet zwischen drei verschiedenen Kritiken, die jeweils von einem bestimmten Standpunkt aus geäußert werden: Zirkulation, Produktion und Konsumtion.

Der Standpunkt der Zirkulation folgt dem Ideal der einfachen Warenproduktion und ist der einer „klassischen Figur der immanenten Kritik“ (ebd.: 65). Die Ideale der französischen Revolution, Freiheit und Gleichheit, werden mit ihrer unzureichenden Verwirklichung abgeglichen. Dabei sei die zugrundeliegende Konzeption der Freiheit eine bürgerlich-liberale und negative wie individualistische Form der Freiheit. Das Verständnis der Gleichheit entspreche dem der Gleichheit des Äquivalententauschs zwischen untereinander indifferenten WarenbesitzerInnen. Diese Feststellungen sind deshalb interessant, weil eine normative Kritik in diesem Sinne operieren könnte. Adamczak hat Recht, dass der Boden der bürgerlichen Gesellschaft nicht verlassen wird, wenn man von einer Identität der Normen mit der bestehenden Gesellschaft ausgeht. Es macht allerdings, so möchte ich argumentieren, dennoch einen Sinn, Freiheit und Gleichheit als Normen der französischen Revolution gegen ihre verstümmelte Verwirklichung in Anschlag zu bringen. Gerade deswegen, weil Freiheit und Gleichheit als bedeutungsschwangere Begriffe in ihrer realen Setzung nicht aufgehen und gegenüber der widersprüchlichen Realität immer ein überschießendes Moment bergen, sind diese Normen Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und Kämpfe: für eine umfassende positive Freiheit, die die Wiederaneignung der Lebensbedingungen durch alle Menschen vorsieht und eine umfassende materielle und nicht bloß formal-rechtliche Gleichheit. Sie dem ideologischen Bestand der herrschenden Klasse zu überlassen wäre ein fataler Rückzug, den sich keine

emanzipatorische Bewegung leisten kann und sollte. Während sich also eine normativ-philosophisch verfahrenende Kritik an diesem Punkt in Irrwege verschlägt, ist der reale Kampf um die konkrete Bedeutung und den Inhalt dieser Normen für Emanzipationsbestrebungen von entscheidender Bedeutung.

Nach Adamczak verfolgt der Typus der „zirkulationistischen Kritik“, der seinen Maßstab aus dem Ideal einer einfachen Warenproduktion bezieht, das Ziel, die Ausbeutung durch Abpressung des Mehrwerts in der Produktion als Verstoß gegen das Gesetz der Äquivalenz der Zirkulation in Anschlag zu bringen. Es handle sich um Betrug. Tatsächlich hat es beispielsweise historisch die Forderung nach dem „vollen“ Arbeitsertrag im sozialdemokratischen Milieu gegeben. Wer allerdings Marx liest, weiß, dass diese Forderung innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise unmöglich durchsetzbar ist, da nur produziert wird, wenn das Kapital sich verwerten kann, was aber die Erzeugung von Mehrwert erfordert, der als Profit zumindest teilweise wieder dem Verwertungsprozess zugeführt werden muss. Die Fixierung auf die Zirkulationssphäre bewirkt Adamczak zufolge, dass oftmals leichtfertig die Ursache für diesen „Betrug“ bzw. die „Schuldigen“ im Geld und den Finanzmärkten gesucht werden, was allerdings zentrale Ingredienzien des Kapitalismus wie Krisen und Konkurrenz völlig unangetastet lässt. Derartige Kritiken der Finanzsphäre können meines Erachtens tatsächlich dann problematische Züge annehmen, wenn sie die vermeintlich „gute“ Seite des Kapitals, die „ehrliche, produktive“ Arbeit gegen dessen vermeintlich „schlechte“ Seite, das „parasitäre Gestrüpp“ des Finanzkapitals ausspielen und somit auch anschlussfähig für reaktionäre antisemitische Stereotypen werden. Das soll allerdings nicht bedeuten, dass Kritik am Finanzmarktkapitalismus an sich verwerflich wäre; das Finanzkapital muss aber immer unter den Aspekten seiner Rückkoppelung an das produktive Kapital, seiner Verstrickung mit ihm und deren beider Gleichheit in Bezug auf das abstrakte Ziel der Maximierung der Profit- und Renditeerträge betrachtet werden.

Die Kritik vom Standpunkt der Produktionssphäre scheint Adamczak die dominante antikapitalistische Kritikstrategie zu sein, die sie als „traditionell staatssozialistisches Phänomen“ (ebd.: 68) brandmarkt. Diese „produktionistische Kritik“ beruhe auf einer dualistischen, unvermittelten Gegenüberstellung von Arbeit und Kapital, die als ontologische Entitäten entgegengesetzt und nicht als soziales Verhältnis begriffen werden. Während „die Arbeit“ als ahistorisch-anthropologische gesetzt werde, gelte „das Kapital“ als unproduktiv und bloße Nicht-Arbeit³. Ausbeutung werde hier „distributionistisch“ gefasst, insofern als die Vorstellung der Überwindung des Kapitalismus auf eine schlichte „juristisch-staatliche Enteignung der KapitalistInnenklasse“ hinausläuft (ebd.: 69). Durch die Verwirklichung und Befreiung der Arbeit sollen alle letztlich zu (Lohn-?)ArbeiterInnen werden. Doch da die kapitalistischen Formen nicht hinterfragt würden, operiere dieser Standpunkt vom Kapitalismus aus. Adamczak weist diesen Kritiktypus dem „traditionellen Marxismus“ zu. Was genau unter „traditionellem Marxismus“ zu verstehen sei, verschweigt sie allerdings.

³ In dem bekanntesten Lied der ArbeiterInnenbewegung, der „Internationalen“, heißt etwa eine Zeile der dritten Strophe: „die Müßiggänger schiebt beiseite“. Gemeint sind allerdings nicht faule Arbeitslose, die es sich in der „sozialen Hängematte“ gemütlich gemacht haben, sondern die KapitalistInnen.

Unzweifelhaft gab und gibt es in manch leninistischem oder trotzkistischem Milieu derartige Vorstellungen. Doch wie wir später anhand der Wertkritik und der Neuen Marx-Lektüre noch sehen werden, dient eine solche Klassifizierung nicht zuletzt dazu, die ArbeiterInnenklasse als emanzipatorisches Subjekt zu begraben, weil Klassenkämpfe nur noch als sich innerhalb der kapitalistischen Formen abspielend missverstanden werden.

Als dritten und letzten Kritiktypus sieht Adamczak denjenigen vom Standpunkt der Konsumtion, der sich gegen puritanische, asketische und ökologische Ideale wende und moniert, dass der Kapitalismus „die von ihm freigesetzten Glücksversprechen nicht – vor allem nicht massenhaft – einlösen kann.“ (ebd.: 72) Im Gegensatz zu dieser „konsumtionistischen Kritik“, die ich nicht mit mir bekannter feuilletonistischer wie Alltagskritik der vergangenen Jahre abgleichen kann, scheint es mir eher angeraten, auf die neoliberale Vorstellung einer „KonsumentInnendemokratie“ zu rekurrieren. Diese Kritik bezöge sich dann darauf, dass ein beachtlicher Teil der am Markt verkauften Waren in ihrer Produktion zwar schädliche und destruktive Folgen für Mensch und Natur hätte, es aber auf Druck der KonsumentInnen und Verlagerung ihres Kaufverhaltens möglich wäre, die Geldströme in eine ökologisch nachhaltigere Richtung zu manövrieren. Die bessere Welt wäre demnach kaufbar. Dies ist ein Schein, der mitunter zur moralischen Selbstvergewisserung und Entpolitisierung gut situerter oberer Mittelschichten beitragen kann und biologischen und Fairtrade-Produkten eine Bürde auferlegt, der sie nicht nachkommen können, weil auch sie immer noch fixer Bestandteil der industriekapitalistischen Vernutzung der Natur und der (post)kolonialen Ausbeutung des Trikonts sind.

Solche konkreten bzw. Alltagskritiken müssen gegenüber einer sozialwissenschaftlichen Kritik der politischen Ökonomie allerdings relativiert werden. Das Problem des antizipierten Standpunktes der klassenlosen Gesellschaft verweist nämlich im Gegensatz zu diesen konkreten Kritikmodi auf keine besonderen Praxisformen, die den Theorie-Praxis-Nexus aus seinen Bruchstücken wieder in ein Ganzes setzen könnten. Dazu braucht es konkrete Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus und seiner Klassenzusammensetzung. Im letzten Kapitel werde ich auf diese Problematik noch zurückkommen.

2.3 Das Problem der Totalität. Gesellschaftstheoretische Voraussetzungen radikaler Kritik

2.3.1 Totalität – Vielfalt – Perspektiven einer umfassenden Emanzipation

In diesem Unterkapitel möchte ich eine problematische Implikation des frühen Marx behandeln. Der Marx'sche kategorische Imperativ richtete sich, wie erwähnt, darauf, *alle* Verhältnisse der Unterdrückung und Herrschaft von Menschen durch Menschen abzuschaffen. Gerade diese Explikation beinhaltet seine radikale Potenz. Marx selbst trägt aber durchaus Mitverantwortung für das, was später als Haupt- und Nebenwiderspruchsdenken bezeichnet wurde. Indem er nämlich am Proletariat „das

Unrecht schlechthin“ verübt und es daher in der Lage sah, die „allgemeine Emanzipation der Gesellschaft“ zu vollziehen, wird bereits eine Einengung des Verständnisses von gesellschaftlicher Herrschaft auf den Antagonismus zwischen Lohnarbeit und Kapital suggeriert. Damit einher geht der Gedanke, dass sich mit der Überwindung dieses als zentral angesehenen Antagonismus das Problem von Herrschaft, Ausbeutung und Unterwerfung grundlegend erledigt hätte. Gegen eine derartige Auffassung wurde von verschiedenen Seiten, vor allem aus einer feministischen Perspektive, zu Recht Widerspruch eingelegt (Haug 2008: 53). Nicht nur dass sich etwa im *Kapital* Geschlechterverhältnisse durch ihre Aussparung als blinder Fleck seiner Theorie niederschlugen, auch wurde den geschlechtlichen Herrschaftsverhältnissen ein eigener, irreduzibler Stellenwert zugesprochen. Im Folgenden möchte ich einige gesellschaftstheoretische Klärungen vornehmen.

Karl Marx wird mit seinem Hauptwerk nicht selten in eine Reihe der Klassiker der Politischen Ökonomie gestellt. Mit dem *Kapital* habe er die Theorien von Adam Smith, David Ricardo und anderen einer Korrektur und Weiterentwicklung unterzogen, so die zugrundeliegende Annahme. Dabei wird der Untertitel des *Kapital*, *Kritik der politischen Ökonomie*, oft leichtfertig überlesen. Marx wollte nicht einfach eine bessere, akkuratere und wissenschaftlichere Theorie aufstellen, sondern er wollte anhand der zu seiner Zeit vorhandenen ökonomischen Theorie zu einer Entnaturalisierung, Historisierung und dialektischen Auffassung der Verhältnisse beitragen. Hinter den vermeintlich universellen und ahistorischen ökonomischen Kategorien steckt – wie gezeigt – ein widersprüchliches soziales Herrschaftsverhältnis, das notwendig in Auseinandersetzungen, Kämpfen und Krisen seinen Ausdruck findet. Die Kritik der politischen Ökonomie ist Gesellschaftstheorie im emphatischen Sinne, wenngleich die Theorie der kapitalistischen Gesellschaftsformation in ihr bei weitem nicht aufgeht. Wie bereits erwähnt, hat Marx im Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie* die ökonomische Sphäre als „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 13: 8) bezeichnet. In eben diesem Vorwort befindet sich auch die berühmte und vielzitierte Passage über das Verhältnis der „ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen“ (ebd.: 9). Oftmals wurde die Basis-Überbau-Metapher einseitig und deterministisch interpretiert und daraus gefolgert, mit der Analyse der ökonomischen Produktionsweise sei bereits alles Wesentliche über diese Gesellschaftsformation gesagt. Damit einher ging die problematische Tendenz, den ideologischen Überbau selbst bewusstseinsphilosophisch zu verengen und dessen Materialität aus dem Blick zu verlieren. Dabei begriff Marx die bürgerliche Gesellschaft als „Gesamtheit der materiellen Lebensverhältnisse“ (Demirović 2011: 531); sein Anspruch war dementsprechend nicht weniger als das „Projekt einer kritischen Theorie der Gesellschaft als Gesamtheit der kapitalistischen Verhältnisse.“ (ebd.: 530)

Wie Karl Reitter im Anschluss an Karl Polanyis Studie zur „Great Transformation“ (Polanyi 1978) herausstellt, erweist sich die herausragende Stellung der Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft im Unterschied zu vorkapitalistischen Gesellschaften als etwas

Neues: „Erst die kapitalistische Ökonomie besitzt eine Eigenlogik und eine eigene Dynamik die es möglich macht sie als eigenständiges Objekt zu untersuchen. In vorkapitalistischen Gesellschaften war die materielle Produktion und Reproduktion derart mit politischen und sozialen Formen verbunden und verknüpft, sodass sie keinen eigenen Gegenstand der Erkenntnis ermöglichte.“ (Reitter 2011a: 22). Das für die kapitalistische Gesellschaft Charakteristische ist eine formale Trennung zwischen Staat und Ökonomie, zwischen Produktion und Reproduktion, zwischen öffentlicher Sphäre und Privatsphäre. Formale Trennung deshalb, weil dieses Auseinandertreten zwar einerseits real ist und in den bestehenden Institutionen ihren Niederschlag findet, es aber andererseits auch vielfache Verstrickungen zwischen diesen Bereichen gibt, die weder als vor-, noch als außerkapitalistische Residuen verstanden werden können, sondern fixer Bestandteil der Herrschaftsformation sind: Der Staat reguliert die Ökonomie, das öffentliche und private Leben und diese Bereiche schlagen wiederum auf den Staat zurück. Die (selbst von Widersprüchlichkeiten durchzogenen) Interessen der herrschenden Klasse müssen jedenfalls Niederschlag im bürgerlichen Staat finden, da dieser mit seinem Gewaltmonopol für die Aufrechterhaltung und Sicherung der Eigentums- und Ausbeutungsverhältnisse zuständig ist. Freilich kann der Staat nicht einfach derart funktional begriffen werden, er ist auch immer ein Terrain sozialer Auseinandersetzungen, oder mit Nicos Poulantzas gesprochen, die „materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen“ (Poulantzas 2002 [1978]: 159). Was Gegenstand politischer Auseinandersetzungen ist, ist nicht a priori gegeben, sondern erweist sich erst durch die öffentliche Thematisierung als solcher. Die bürgerliche Gesellschaft trachtet freilich stets danach, Konflikte in die politische und rechtliche Form zu pressen, um sie regulierbar und innerhalb der bestehenden institutionellen Formen herrschaftlich bearbeitbar zu machen – so wird beispielsweise der Klassenantagonismus auf ökonomischer Ebene in hochreglementierten Settings zwischen gewerkschaftlichen RepräsentantInnen der Lohnabhängigen einerseits und VertreterInnen der ArbeitgeberInnenorganisationen des Kapitals andererseits verhandelt und somit der politische Konflikt hauptsächlich auf tarifpolitische Auseinandersetzungen eingeschränkt. Auch die Grenzziehungen zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten stellen ein ideologisch umkämpftes Terrain dar, wie die zweite Frauenbewegung der 1960er/70er Jahre aufgezeigt hat, deren zentrale Parole „Das Private ist politisch!“ sich gerade als Angriff auf diese Trennlinie erwiesen hat.

Marx geht bei der bürgerlichen Gesellschaft von einem „organischen Ganzen“ aus, von einer „Totalität“ (MEW 42: 34) als einem Vermittlungszusammenhang der verschiedenen einzelnen Momente und Bestimmungen: „Ideen und politische Institutionen ergeben sich aus dem Vermittlungszusammenhang des gesamtgesellschaftlichen Prozesses. Gleichzeitig kann innerhalb einer Totalität den Überbauten eine autonome Bedeutung gegeben werden, denn sie stellen Momente dar, die ihrerseits den Prozess des Ganzen vermitteln. Auf den Begriff einer determinierenden, linearen Kausalität kann also zugunsten des Begriffs der Vermittlung verzichtet werden.“ (Demirović 2011: 533) Die einzelnen Bestandteile dieser Überbauten können demnach nur als „Formen kapitalistischer Praxis“ (ebd.: 534) begriffen

werden. Diese Totalität geht daraus hervor, dass „die Gesellschaft einen inneren Zusammenhang bildet, der sich aus dem kooperativen Arbeitszusammenhang und der Verfügung über die Produktionsmittel zur Aneignung und Bearbeitung der Natur ergibt.“ (ebd.: 524) Die Verallgemeinerung der Warenform und die immer weiter um sich greifenden äußeren wie inneren Landnahmen qua Kommodifizierung führen dazu, dass der Kapitalismus dazu tendiert mit sich selbst identisch zu werden und zu einem geschlossenen System zu mutieren, was ihm aber niemals gelingen kann: Er ist die „Einheit der Gesellschaft, die doch nicht Einheit werden kann.“ (ebd.: 538) Die bürgerliche Gesellschaft birgt zu viele widersprüchliche Momente in sich und kann sich daher nicht zur Totalität abschließen. Dies beginnt, wie bereits dargelegt, auf der einfachen Ebene von Gebrauchswert und Tauschwert der Warenform, zeigt sich im inneren der kapitalistischen Gesellschaft niemals stillzustellenden Konflikt zwischen der ArbeiterInnenklasse und der Bourgeoisie und in weiterer Form in den „außerkapitalistischen“ Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise. Diese kann sich nämlich auf ihrer eigenen Basis niemals reproduzieren und benötigt daher beständig nicht in Wert gesetzte, nicht marktförmige Bereiche. Im Grunde genommen muss demnach eine analytische Unterscheidung eingeführt werden, die die Nichtabgeschlossenheit der Totalität der kapitalistischen Gesellschaft betont. Ich schlage vor, dies analytisch als *Kapitalismus im weiteren Sinn* und *Kapitalismus im engeren Sinn* zu fassen:

Kapitalismus im weiteren Sinn kann synonym mit „bürgerlicher Gesellschaft“ verstanden werden und meint die gesamte historische Gesellschaftsformation mitsamt der ökonomischen Basis und dem ideologischen Überbau. Auf einem Planeten, auf dem sich die kapitalistische Produktionsweise derart ausgebreitet hat, bleibt tatsächlich im wörtlichen Sinn nichts unberührt davon. Die ökologische Dimension bietet ein gutes Bild davon: Die dramatische, durch die intensive industrielle Produktion hervorgerufene Klimaveränderung, die Verschmutzung der Meere und die Abholzung des Regenwaldes, die Ausbeutung der unter- wie oberirdischen Ressourcen, die teils zur Neige zu gehen drohen, sind allesamt Zeugnisse dessen, dass der Kapitalismus in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten als inhärent expansives System noch bis in die letzten Ecken des Erdballs vorgedrungen ist.

Kapitalismus im engeren Sinn steht synonym für „kapitalistische Produktionsweise“ bzw. die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ und meint die kapitalistische Formbestimmtheit sozialer Phänomene, sprich alles, was als „Elementarform“ (MEW 23: 49) in Gestalt der Ware bzw. des Wertes auftritt. Wie gezeigt, geht aber die einzelne Ware als – sofern es sich um eine materielle Entität handelt – Gegenstand in ihrer kapitalistischen Formbestimmtheit nicht auf, da ihre stoffliche Seite nicht zwangsweise an die Wertform gebunden ist, sondern nur im kapitalistischen Zusammenhang diese Identität (die gleichzeitig auch Nichtidentität ist) erhält. Auch eine Lohnarbeiterin geht in dieser Bestimmung nicht auf, da sich die Warenform auf ihre Fähigkeit Arbeit zu verrichten, beschränkt, also auf die Arbeitskraft. Der ganze Mensch ist gewissermaßen das Behältnis dieser Arbeitskraft, besitzt Subjektivität und Reflexionskraft, die sich nicht unbedingt dem kapitalistischen Verwertungsimperativ fügen müssen. Wie bereits angemerkt, bleibt die kapitalistische Produktionsweise außerdem stets

auf ein nichtkapitalistisches Außen angewiesen (Dörre 2009: 41ff.), wozu ganz verschiedene Momente zählen wie Subsistenzproduktion, Ausbeutung von Kolonien, Sklavenarbeit, globale Ressourcenplünderung, die Proletarisierung von aus bäuerlichen Verhältnissen stammenden Menschen beispielsweise in der asiatischen Welt als Ausdruck der Kontinuität der ursprünglichen Akkumulation, Reproduktionsarbeit, Freundschafts- und Familienbeziehungen und der Sozialstaat, die allesamt nicht der Rationalität des Äquivalententauschs gehorchen. Dies bedeutet allerdings nicht im Geringsten, dass nicht auch diese Bereiche herrschaftsförmig in das kapitalistische Ganze eingebunden sind – es handelt sich der bloßen Bestimmung nach immer um widerspruchsvolle Konstellationen, die sich nur historisch-konkret analysieren lassen.

Wie Alex Demirović betont auch Karl Reitter, das Kapitalverhältnis „strukturiert nicht nur das Ökonomische im engeren Sinne, sondern das gesamte soziale Leben. Dadurch werden auch jene Verhältnisse, die nicht unmittelbar kapitalistisch organisiert sind [...] indirekt dem Kapitalverhältnis unterworfen.“ (Reitter 2011a: 29) Dies bezeichnet er als die „Hegemonie des Kapitalverhältnisses“: „Kein Verhältnis, keine Form der Unterdrückung kann von Geld und kapitalistischen Eigentumsformen abstrahieren. Jeder nur denkbare Prozess der Befreiung und der Unterdrückung vollzieht sich im Medium der dominanten kapitalistischen Formen.“ (ebd., Hervorh. entf.) Der Grund für die Zentralität des Kapitalverhältnisses liegt ihm zufolge im „Doppelcharakter von sozialem Verhältnis und scheinbarer Dingeigenschaft“ (ebd.: 28) Anders als bei Geschlechter- oder rassifizierten Verhältnissen können die Resultate des Herrschaftsverhältnisses an anderen Orten und zu anderen Zeitpunkten wieder eingesetzt werden, wobei die Spuren des sozialen Verhältnisses ausgelöscht sind. Geld als nicht nur „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“ (Niklas Luhmann) ermöglicht den universellen Zugriff auf Waren als Ergebnisse von kapitalistisch formbestimmter Arbeit.

Der Kapitalismus als konkrete historische Gesellschaftsformation ist nicht mit sich selbst identisch. Dies bedeutet, dass er nicht einfach durch und mit dem Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital erklärt werden kann. Er lässt sich als Gesamtheit der materiellen Lebensverhältnisse nicht auf dieses einzelne, wenngleich zentrale Herrschaftsverhältnis rückführen. Wir haben es mit einer Vielfalt von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen zu tun, und diese sind nicht bloß Überbleibsel aus vorkapitalistischen Zeiten, auch wenn sie – wie das patriarchale Herrschaftsverhältnis – weitaus älter als der Kapitalismus sein mögen. Diese anderen Herrschaftsverhältnisse sind fixer Bestandteil des historisch-konkreten Ganzen. Für die kapitalistische Form der Ausbeutung sind sie mindestens in zweifachem Sinne funktional: Erstens spalten sie die Menschen und zumal die Beherrschten anhand vergeschlechtlichter, rassifizierter, ethnisierte oder nationaler Trennungen auf und erschweren so eine universelle Perspektive des Widerstands und der Emanzipation. Im Gegenteil übernehmen diese Herrschaftsverhältnisse für die herrschende Klasse oftmals eine Sündenbockfunktion im Sinne eines „Divide et impera“ und „nach oben buckeln, nach unten treten“. Zweitens beruht die globale kapitalistische Produktion auf diesen hierarchischen Verhältnissen, die dem globalen Norden, den weißen Menschen, den Männern, den

Heterosexuellen usw. eine übergeordnete, dem globalen Süden, den People Of Color, den Frauen, den Homosexuellen usw. eine untergeordnete Rolle zuweisen. Vielfach beruhen degradierte, nicht oder schlecht entlohnte, mit brutalen, auch persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen verbundene, sklavische und sklavenähnliche Arbeitsverhältnisse wie entsprechende Lebensverhältnisse auf diesen umfassenden Hierarchisierungen.

Alex Demirović hat sich an einer instruktiven Auflistung von Widersprüchen versucht, die die bürgerliche Gesellschaft durchziehen und bei der sich Muster erkennen lassen, da es sich um Varianten immer wieder auftretender Probleme handle: „Ausbeutung (Löhne, Arbeitszeiten, Arbeitsschutz, soziale Absicherung), Naturausbeutung und -zerstörung (Luft- und Wasserverschmutzung, Gesundheitsschädigung, Verlust an Agrarflächen oder Biodiversität, gestörtes Stadt-Land-Verhältnis), Geschlecht (politische, kulturelle, ökonomische Ungleichheit), Sexismus oder Rassismus (Identitätsfestlegungen, Gewalt, Übergriffe, Erniedrigung, Bevölkerungspolitik)“ (Demirović 2011: 529). Diese führten entsprechend zu einer Vielzahl von Perspektiven der Kritik und der Emanzipation, worunter er erwähnt: die sozialistische und kommunistische Perspektive, die sich gegen die Ausbeutung lebendiger Arbeit richtet, die feministische Kritik an patriarchalen Verhältnissen, die Kritik an Formen, die mit sexueller Benachteiligung und solcher von geschlechtlichen Orientierungen verbunden sind, die Kritik der industrialistischen Zivilisation und der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, Kritik an Rassismus, Nationalismus und Antisemitismus sowie zuletzt die antikoloniale und befreiungsnationalistische Perspektive mit ihrer Stoßrichtung gegen Sklaverei (ebd.: 525f.). Demirović betont, dass diese Perspektiven nicht aufeinander reduzierbar oder voneinander ableitbar sind, selbst wenn es Überschneidungen gibt. Andererseits können sie allerdings auch nicht einfach getrennt voneinander betrachtet werden, da sie als historische Konkreta allein in dem kapitalistischen Vermittlungszusammenhang existieren.

Wie verhält es sich aber dann mit der Perspektive einer universellen Befreiung? Kritische Theorie und radikale Kritik müssen daran festhalten: „Die Universalität von Unterdrückung und Befreiung erfordert eine universale Theorie.“ (Reitter 2011a: 30) Reitter zufolge bietet die Überwindung des Kapitalverhältnisses in Bezug auf andere Unterdrückungsformen auch die Chance, „diese Verhältnisse massiv zu depotenzieren“ (ebd.), da diese in einem solchen Fall einer Transformation unterworfen würden. Man kann sich das metaphorisch wie Stellschrauben in einem Getriebe vorstellen: Wird eine bewegt, fangen sich auch andere zu bewegen an. Nun geht es darum, dass diese Schrauben sich allesamt gleichzeitig in immer schwindelerregenderen Geschwindigkeiten zu drehen beginnen, bis sie perspektivisch letztlich alle verschleifen und vom Getriebe abfallen. Allerdings muss selbst noch die Schwierigkeit, diese Stellschrauben ins Gehäuse einer umfassenden Befreiungstheorie zu integrieren, materialistisch begriffen werden: Im Anschluss an Adorno kommt Demirović zum Schluss, dass, – gerade weil es der bürgerlichen Gesellschaft nicht gelingen könne, sich zur Totalität abzuschließen – Gesellschaftstheorie ebenso immer fragmentarisch bleiben müsse (Demirović 2011: 539). Alle Schwierigkeiten, verschiedene Herrschaftsverhältnisse in eine Theorie zu integrieren, wie sie etwa Hanna Meißner (2011) oder Etienne Schneider

(2013) erkennen, beruhen auf dieser Widersprüchlichkeit. Allerdings: „Die Emanzipation kann nur gelingen, wenn sie als eine umfassende und universelle praktiziert wird.“ (Demirović 2011: 540) Dies bedeutet, dass keine einzelne Perspektive der Befreiung für sich genommen zureichend ist. Die verschiedenen Perspektiven müssen zusammengeführt, ihre wechselseitigen Gräben überwunden werden. Die überwölbende Perspektive der Emanzipation beruht damit auf einer Aufhebung und Zurückweisung aller herrschaftlichen Trennungs- und Spaltungslinien. Wenn Alex Demirović zuzustimmen ist, dass die „Überwindung der Lohnarbeit [...] keineswegs als solche schon den Herrschaftsknoten auf[löst]“ (ebd.: 541f.), so kann doch im Sinne einer radikalen Kritik an einer antikapitalistischen Perspektive festgehalten werden, die ihr Selbstverständnis gerade aus dieser Notwendigkeit der Universalität wider die partikular-fragmentarische Begebenheit der Wirklichkeit zieht. Anhand der widersprüchlichen Integration feministischer Kritik möchte ich nun zu guter Letzt noch das Zusammenwirken von kapitalistischer Herrschaft und Perspektiven geschlechtlicher Emanzipation exemplarisch darstellen.

2.3.2 Kapitalismus und Frauenemanzipation: Der Vereinnahmungsdiskurs

Gegenwärtig wird konstatiert: „Der relative Erfolg feministischer Kämpfe ist einer der für Linke so seltenen Anlässe zu berechtigter Freude.“ (Adamczak/Tsomou 2014) Dennoch reiht sich in den letzten Jahren eine Diagnose der Vereinnahmung der feministischen Kritik an die andere: Von „heimlicher Wahlverwandtschaft“ zwischen Feminismus und Neoliberalismus ist die Rede (Fraser 2009; Umrath 2012: 233ff.), von einem postfeministischen Backlash (McRobbie 2010), von bloß „rhetorischer Modernisierung“ und dem „erfolgreiche[n] Scheitern feministischer Kritik“ (Wetterer 2013). Der von der zweiten Frauenbewegung ausgehende Feminismus sei demnach insofern erfolgreich gewesen, als er in den kapitalistischen Zentren auf der Ebene der Geschlechterdiskurse eine rhetorische Gleichheit hergestellt habe, Gender Mainstreaming zu einem gesellschaftsübergreifenden EU-Projekt wurde und das männliche Ernährermodell zugunsten des DoppelverdienerInnenpaars mehrheitlich Geschichte sei, während gleichzeitig Frauenmassen in die Bildungsinstitutionen und auf die Arbeitsmärkte geströmt sind. Feminismus-Diskussionen der Gegenwart konzentrieren sich in Mainstream und Massenmedien auf Lohnungleichheiten, prekäre Erwerbsverhältnisse, Quotenregelungen und Gewalt an Frauen. Fast könnte man meinen, dass die Erfüllung derartiger Forderungen und die Beseitigung derartiger Probleme ein Verstummen feministischer Ansprüche zur Folge haben müsste. Doch dem ist mitnichten so. Wie etwa Nancy Fraser (2009) und Angelika Wetterer (2013) feststellen, sind die männlichen Herrschaftsverhältnisse nicht gewichen und verschwunden, sondern haben sich im Rahmen eines neoliberalen Individualisierungsdiskurses zu individuell zurechenbaren Verantwortlichkeiten transformiert, die für eine Kritik schwieriger greifbar sind. Strukturell bedingte, kapitalistisch-patriarchal amalgamierte Herrschaft verschwindet demnach tendenziell aus dem Blick. Die Individualisierung und Spaltung der beherrschten Subjekte, Gruppen und Klassen ist allerdings ein Grundmerkmal nicht nur männlicher Herrschaft, sondern auch von kapitalistischer Klassenherrschaft – wahrscheinlich von Herrschaft

überhaupt. Die Beherrschten (Frauen, ProletarierInnen, People of Color, Homosexuelle,...) werden in der bürgerlichen Gesellschaft beständig in Konkurrenz zueinander gesetzt und über verschiedene Ideologien und Kategorisierungen in hierarchisierte Positionen in den sozialen Feldern platziert. Dies erschwert kollektive Organisation, die nicht nur für das Bewusstwerden von Herrschaft, sondern auch für den gemeinsamen Widerstand – der stets auf Abwehr der Herrschenden stoßen muss, insofern er deren soziale Positionierungen und Privilegierungen in Frage stellt –, erforderlich ist. Nachdem Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft nichts ist, das, wie ich bereits angemerkt habe, sich in bloß *einer* Dimension des Sozialen verorten lässt, sondern in der grundlegenden Organisation der Produktion und Reproduktion der Gesellschaft, den Produktionsweisen im Plural (der dominanten kapitalistischen Produktionsweise wie auch minoritärer und marginalisierter agrarischer, subsistenzbasierter und häuslicher Produktionsweisen), muss an den zentralen Trennungen und Spaltungen angesetzt und deren Aufhebung angepeilt werden. Marx analysiert im *Kapital* etwa die für den Kapitalismus konstitutive Aufspaltung von Produktions- und Zirkulationssphäre. Während in letzterer ein „wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ (MEW 23: 189) herrscht, macht sich in der Produktion die Despotie des Kapitals und die zuweilen keine moralischen Grenzen kennende Ausbeutung mittels Abpressung von Mehrarbeit geltend. Jedoch konstituiert das auf bürgerlicher Freiheit und formaler Gleichheit aufbauende System des bürgerlichen Rechtsstaats eben auch die Sphäre der auf klassenbasierter Ausbeutung beruhenden kapitalistischen Akkumulation.

Feministinnen haben dagegen zu Recht auf die von Marx vernachlässigte Aufspaltung in eine männlich konnotierte Produktions- und eine weiblich konnotierte Reproduktionssphäre insistiert. Feministische Debatten der Vergangenheit drehten sich darum, ob – wie etwa von der sozialistischen Feministin Clara Zetkin vertreten – die gesellschaftliche Emanzipation nach dem Vorbild der öffentlichen Lohnarbeit vorstättgehen solle, oder ob umgekehrt – wie von den Bielefelderinnen Mies, von Werlhof und Bennholdt-Thomsen vorgeschlagen – die Gesellschaft nach dem Modell der feminisierten Reproduktionsarbeit gestaltet werden solle. Bini Adamczak und Guido Kirsten legen demgegenüber dar, dass beide Seiten „Antworten auf das gleiche Problem zu geben versuchen: auf die gesellschaftliche Spaltung in Produktions- und Reproduktionssphäre, Öffentlichkeit und Privatheit, Rationalität und Emotionalität. Es ist weder die eine noch die andere Seite, die inhärent kapitalistisch oder nicht-kapitalistisch, progressiv oder reaktionäre wäre, sondern [...] es ist diese Spaltung selbst, die der heterosexistische Kapitalismus der Gesellschaft aufzwingt. Beide Seiten der Spaltung beeinflussen und konstituieren einander.“ (Adamczak/Kirsten 2013: 24)

Auch die marxistische Feministin Silvia Federici stellt klar, dass „der Weg zur Befreiung nicht darin bestehen [kann], um Lohnarbeit zu kämpfen“ (Federici 2012: 82) und, wie ich hinzufügen möchte, allein auf einer zwischen den Geschlechtern ausgeglichenen Arbeitsteilung, die weiterhin Teil eines Ausbeutungsverhältnisses bleibt, zu insistieren. Federici weiter: „Was wir benötigen ist die Wiederaufnahme eines kollektiven Kampfes um die Reproduktion, der darauf abzielt, die Kontrolle über die materiellen Bedingungen der

Produktion von Menschen wiederzuerlangen und neue Kooperationsformen zu entwickeln, die außerhalb der Logik von Kapital und Markt angesiedelt sind.“ (ebd.: 83)

Gegen bürgerliche Herrschaftsverhältnisse zu kämpfen stellt, wie ich am Beispiel des Vereinnahmungsdiskurses versucht habe zu argumentieren, nur dann ein umfassendes und damit auch feministisches Befreiungsprojekt dar, wenn der Kampf gegen Herrschaft als Kampf gegen die zahlreichen Spaltungen, Trennungen und Kategorisierungen aufgenommen wird, die sowohl auf ideologischer, symbolischer, als auch konkret-materieller Ebene wirken, denn „nur wenn ihr gemeinsamer Reproduktionszusammenhang durchbrochen ist, können Rassismus, Faschismus, Imperialismus, Patriarchat und Kapitalismus überwunden werden.“ (Maihofer 2012: 297)

Allerdings blieb nun noch eine gewichtige Frage offen: Wenn Kapitalismus nicht auf den Konflikt zwischen Lohnarbeit und Kapital reduzierbar ist, warum ist dann dennoch die ganze Zeit von *Klassenkämpfen* die Rede? Dies impliziert, dass Klassenkämpfe vielleicht eine zentrale Dimension der kapitalistischen Gesellschaftsformation in den Blick nehmen, aber letztlich immer nur auf eine eingeschränkte Perspektive der Befreiung verweisen. Diese Kritik hat umso mehr Berechtigung, je stärker der Begriff des Klassenkampfes verengt wird. Ich vertrete allerdings, wie im nächsten Kapitel deutlich werden wird, einen wesentlich breiter angelegten Klassenkampfesbegriff, der sich um die umfassende Wiederaneignung des Lebens und der Lebensmittel dreht. Einen Begriff, der zwar einerseits die gegebene reale Partikularität sozialer Kämpfe zur Kenntnis nimmt und ausdrückt, gleichzeitig durch seine Öffnung aber auch „Antagonismen jenseits des Klassenkampfes“ (Marchart 2009) nicht unberührt lässt.

3 Die Linie Lukács-Adorno

Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, dass die organische Verbundenheit der Marx'schen radikalen Kritik an den bestehenden Verhältnissen mit gesellschaftsverändernder Praxis eines ihrer charakteristischen Merkmale war. Sah Marx seine Philosophie als geistige Waffe, so sollte das Proletariat als deren materielle Grundlage dienen, die der Philosophie zur praktischen Wahrheit ver helfe und damit letztlich beide im Zuge einer Revolution dialektisch aufhob. Die von Marx identifizierte Antithese zur Klassengesellschaft, die ArbeiterInnenklasse, die in der Revolution dem *Kommunistischen Manifest* zufolge „nichts [...] zu verlieren [hatte] als ihre Ketten“ (MEW 4: 493), wurde allerdings als soziales Trägersubjekt seiner ganzen Theorie problematisch, nachdem die erhoffte Weltrevolution auch im 20. Jahrhundert, Jahrzehnte nach seinem Tod, ausblieb. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte zwei Weltkriege, diverse faschistische politische Systeme und in der Sowjetunion – nach der Oktoberrevolution durch die Bolschewiki lange Zeit Hoffnungsträgerin auch der europäischen Linken – den Stalinismus hervor. Die Oktoberrevolution führte letztlich nicht zur Befreiung einer Gesellschaft, sondern setzte an die Stelle der herrschenden Klasse nur andere Herrschende, die ein bürokratisch-zentralistisches System installierten, das keine umfassende Emanzipation zuließ, sondern in einem dem westlichen Kapitalismus strukturell ähnlichen Industrialisierungsschub mündete, der anders als jener allerdings stärker mit inneren Problemen wie politischer Instabilität und Knappheit einherging, die letztlich seine Existenz besiegeln sollten. Zugleich wurde die Marx'sche Theorie im sogenannten Realsozialismus zu einer herrschaftlichen Legitimationsideologie deformiert und ihr alle kritischen Zähne gezogen. Mit dem Ende des „kurzen 20. Jahrhunderts“ (Hobsbawm 2009 [1998]) und dem Untergang dieser mit dem westlichen Kapitalismus konkurrierenden „Staatssozialismen“, die im Grunde aus Sicht einer Kritik der politischen Ökonomie eher als Staatskapitalismen zu bezeichnen sind, hatte sich der Kapitalismus zu seinem vorläufigen globalen Sieg durchgerungen. Dies hatte jedoch Marx und den Marxismus nicht ein für alle Mal erledigt, sondern dazu geführt, dass sich im Laufe des 20. Jahrhundert länderspezifisch neue theoretische und praktische Strömungen ausdifferenziert haben. Die geschichtsträchtige Rolle des Proletariats als revolutionärem Subjekt wurde in der Einfachheit der Konzeption des *Kommunistischen Manifests* hinterfragt – sie hat sich bis heute nicht bewahrheitet; dazwischen liegen allerdings mehr als hundert Jahre, in denen an und mit der, gegen und über die Marx'sche Theorie hinaus weiter gearbeitet wurde.

Mit der Linie Lukács-Adorno entstand über den Weg von Georg Lukács Hauptwerk *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über materialistische Dialektik* (1972 [1923]) und über die Kritische Theorie der Frankfurter Schule eine neue Art Marx zu lesen, nämlich nicht mehr als Theorie des Klassenkampfes, sondern als Kritik der gesellschaftlichen Verkehrung; eines fetischisierten, verdinglichten Gesellschaftszusammenhangs, der die Menschen zum bloßen Objekt des sich verwertenden Werts, des Kapitals als „automatischem Subjekt“

degradiere. Als Basis diene vor allem der mittlerweile berühmte Abschnitt über den „Fetischcharakter der Ware“ im ersten Kapitel von Band 1 des Kapitals (MEW 23: 85-98). Im Folgenden werde ich daher diesen Abschnitt und anschließend Georg Lukács' Verdinglichungstheorem rekapitulieren. Daran anknüpfend erfolgt eine Diskussion dieser Linie der Kritik, die in der sogenannten „Neuen Marx-Lektüre“ (Hans-Georg Backhaus) ab den 1960er Jahren und der ab den 1980er Jahren entstehenden Wertkritik ihren Ausdruck fand. Neben der Neuen Marx-Lektüre und der Wertkritik von Robert Kurz werden dies die Ausführungen des zeitgenössischen Jenaer Soziologen Hartmut Rosa sein, dessen Zuordnung zur Linie Lukács-Adorno möglicherweise auf den ersten Blick etwas befremdlich wirken mag, der aber einige grundlegende Problematiken mit den anderen beiden theoretischen Zugängen teilt.

Im Wesentlichen behaupten diese Strömungen auf jeweils verschiedene Art und Weise, die Radikalität Marxens weiterzuführen, obwohl und gerade indem sie sich von der Zentralität des Klassenbegriffs und des Klassenkampfs der Marx'schen Theorie verabschieden. Weder Neue Marx-Lektüre, Wertkritik noch Hartmut Rosa leugnen die Existenz von Klassen, weisen diesen aber eine eher untergeordnete Rolle und deren Kämpfen keinen systematisch-hervorgehobenen Stellenwert zu. In diesem Kapitel ist keine umfassende Darstellung der drei von mir unter das Etikett der Linie Lukács-Adorno subsumierten Zugänge angedacht, sondern eine Zusammenschau, die in erster Linie auf deren Gemeinsamkeiten abzielt, die die Problematik der Rolle von Fetischismus und Klassenkampf in ihrer Auffassung von kapitalistischer Herrschaft thematisieren. Anschließend an deren Darstellung formuliere ich eine Kritik, die das in der Linie Lukács-Adorno höchst problematisch gewordene Theorie-Praxis-Verhältnis zur Sprache bringt.

3.1 Präliminarien der Linie Lukács-Adorno

3.1.1 Marx: Fetischcharakter der Ware

Karl Marx beschreibt den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ im vierten Abschnitt (MEW 23: 85-98)⁴ von Kapitel 1 über „Die Ware“ im ersten Band des *Kapital*. Darin stellt er fest, dass eine Ware „auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding“ sei, ihre Analyse aber ergebe, dass sie „ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (85). Ein „ordinäres sinnliches Ding“ verwandle sich, sobald es als Ware auftritt, in ein „sinnlich übersinnliches Ding“ (85).

Marx stellt fest, dass der „mystische Charakter der Ware“ (85) weder aus ihrem Gebrauchswert noch aus dem Inhalt der Wertbestimmungen, i.e. der verausgabten Arbeit, entspringt, sondern aus ihrer Form selbst. Durch die Gleichsetzung abstrakt menschlicher Arbeit kommt die Form der Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte zustande, deren Wertgröße je nach verausgabter Arbeitszeit differiert und in den Verhältnissen der

⁴ In diesem Abschnitt beziehen sich alle alleinstehenden Seitenzahlen in Klammer auf MEW 23.

ProduzentInnen die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte annimmt.

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo⁵ werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (86) Die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte entspringen, wie Marx konstatiert, nicht ihrer physischen Natur und deren dinglichen Eigenschaften, sondern: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische⁶ Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (86) An dieser Stelle führt Marx mittels einer Analogie den Begriff des Fetischismus ein, den er der „Nebelregion der religiösen Welt“ (86) entnimmt: „Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ (86f.)

Weil Waren überhaupt nur deshalb Waren sind, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten darstellen, die erst durch den Austausch ihren gesellschaftlichen Charakter annehmen, erscheinen den ProduzentInnen „die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“ (87)

Den „doppelten gesellschaftlichen Charakter“ erhalten Waren, da sie einerseits durch die Verausgabung nützlicher Arbeit als Gebrauchswerte gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen, andererseits durch die Gleichsetzung von verausgabter Arbeit als abstrakte Arbeit im Austausch Wertgegenständlichkeit erhalten und dies im Zuge der Verallgemeinerung der Warenproduktion bereits bei deren Produktion berücksichtigt wird (87). Marx entziffert das daraus hervorgehende Mysterium als einen hinter dem Rücken der AkteurInnen ablaufenden Prozess: „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.“ (88) Durch dieses unbewusste Treiben kommt es zu einer relativen Verselbständigung der Waren

⁵ Missverständnis, Verwechslung

⁶ Zaubenhaft, trügerisch

gegenüber den Menschen: „Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (89)

Die wissenschaftliche Entdeckung und Aufklärung des „gegenständlichen Scheins der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit“ (88) bringt diesen jedoch, wie Marx betont, keineswegs zu Fall; insofern ist es gerechtfertigt von einem „realen Schein“ zu sprechen und keineswegs bloß von einem „falschen Bewusstsein“ oder einer einfachen Täuschung. Denn dies suggerierte, dass es bloß einer bewusstseinsbildenden Aufklärung bedarf, um die Verkehrung aufzulösen, wohingegen der Schein als Resultat gesellschaftlicher Praxis nur durch die Aufhebung dieser Praxis selbst zu beseitigen ist: „Seine Entdeckung hebt den Schein der bloß zufälligen Bestimmungen der Wertgrößen der Arbeitsprodukte auf, aber keineswegs ihre sachliche Form.“ (89) „Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.“ (94) Die Folge dieser verselbstständigten Praxis ist, dass die Formen der Warenproduktion die „Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens“ annehmen und die handelnden Menschen „den historischen Charakter dieser Formen“ verkennen (90). Marx spricht im Folgenden davon, dass es sich um „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion“ (90) handle, die demnach in keiner anderen Produktionsweise als der kapitalistischen existierten.

Welcher (systematische) Stellenwert dem Phänomen des Fetischismus, den er auch später im *Kapital* einige Male erwähnt und zum Geld- (105-108) und Kapitalfetisch (MEW 25: 404-412) weiterentwickelt, in der Kritik der politischen Ökonomie insgesamt zukommt, lässt Marx im Unklaren, was Raum für Spekulation und Interpretation geöffnet hat. Fest steht, dass er dem Warenfetisch die Funktion einer Verschleierung des Wesens der Vergesellschaftungsweise zubilligt (90), gleichzeitig aber konstatiert „noch relativ leicht zu durchschauen“ (97) zu sein. Beim Kapitalfetisch, der im dritten Band des *Kapital* schlussendlich in der sogenannten „trinitarischen Formel“ (MEW 25: 822-839) kulminiert, ist dies offenbar nicht mehr der Fall. „Trinitarische Formel“ meint, dass die Einkommensformen Profit (UnternehmerInnengewinn plus Zins), Grundrente und Arbeitslohn als Resultate von voneinander unabhängigen Produktionsfaktoren Kapital, Boden und Arbeit erscheinen und nicht mehr in ihrem inneren Zusammenhang begriffen werden. Marx attestiert daher: „Im Kapital – Profit, oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo

Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.“ (MEW 25: 838)

3.1.2 Lukács: Diagnose der universellen Verdinglichung

Der ungarische Philosoph Georg Lukács baut den Fetischismus in seinem Hauptwerk *Geschichte und Klassenbewußtsein* zu einer universellen Kategorie aus. Seine philosophisch orientierte Rekonstruktion der Marx'schen Theorie der Warenstruktur erfährt darin eine Synthese mit Max Webers These eines zunehmenden Rationalisierungsprozesses im modernen Kapitalismus, den er als seinem Wesen nach als einen Prozess der Verdinglichung interpretiert (Dannemann 1997: 51).

Lukács' Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass es kein Problem der kapitalistischen Gesellschaft gebe, „dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte“ (Lukács 1972 [1923]: 170)⁷. Er begreift dieses „Warenproblem“ als „zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen“ (170). Das Wesen der Warenstruktur bestehe darin, dass das Verhältnis zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit annehme, eine Eigengesetzlichkeit erhalte und somit diese Beziehungen zwischen den Menschen verdecke. Lukács dehnt die Ware zu einer „Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ (174) aus, die zur Folge habe, dass das Bewusstsein den Formen der Verdinglichung unterworfen werde. Er führt an dieser Stelle dafür auch den von Hegel entlehnten Begriff der „zweiten Natur“ ein, die als „herrschende Form des Stoffwechsels“ „das *ganze* äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu beeinflussen“ (171) imstande sei.

Im Gegensatz zu vorkapitalistischen Gesellschaften mit Tauschhandel, wo der Tauschwert noch unmittelbar an den Gebrauchswert gebunden gewesen sei, werde mit der „Entwicklung der Warenform zur wirklichen Herrschaftsform der gesamten Gesellschaft“ (173) durch immer kompliziertere und vermitteltere Formen im modernen Kapitalismus „ein Durchschauen dieser dinglichen Hülle immer seltener und schwerer“ (173f.).

Lukács referiert eine philosophische Reflexion des industrialisierten Arbeitsprozesses und kommt darin zum Schluss, dass das „Schicksal des Arbeiters [...] zum Schicksal der ganzen Gesellschaft“ (181) werde, da die innere Organisationsform des industriellen Betriebs den konzentrierten Aufbau der ganzen kapitalistischen Gesellschaft offenbare. Durch die ständig zunehmende Rationalisierung und damit einhergehende Ausschaltung qualitativ-menschlicher Eigenschaften, durch tayloristische Zerlegung, Mechanisierung und Spezialisierung wie Temporalisierung des Arbeitsprozesses, die allesamt dem Prinzip der Kalkulierbarkeit folgten, erscheint der Mensch „weder objektiv noch in seinem Verhalten zum Arbeitsprozeß als dessen eigentlicher Träger, sondern er wird als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat.“ (178f.) Die

⁷ In diesem Abschnitt beziehen sich alle alleinstehenden Seitenzahlen in Klammer auf Lukács 1972 [1923].

Tätigkeit des Arbeiters verliere dadurch ihren Tätigkeitscharakter, werde zu einer bloß „kontemplativen Haltung“ (179), die Persönlichkeit zum „einflußlosen Zuschauer“ (180). Diese Prinzipien der rationellen Mechanisierung und Kalkulierbarkeit erfassen nach Lukács „sämtliche Erscheinungsformen des Lebens“ (182).

Doch damit nicht genug: „So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein.“ (185) Lukács orientiert sich dabei beispielhaft am von Marx analysierten Fetisch des zinstragenden Kapitals, der die „Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz“ (185) darstelle: In der Bewegung $G - G'$ (Geld – mehr Geld) sind alle Spuren der Vermittlung ausgelöscht, das Geld scheint sich quasi aus sich selbst heraus vermehren zu können.

Die Verdinglichung dehne sich in der kapitalistischen Entwicklung auf alle gesellschaftlichen Lebensbereiche aus; Staat, Recht, Justiz, Verwaltung, Bürokratie werden allesamt einer strukturell ähnlichen rationalen Kalkulierbarkeit unterworfen wie die Maschine im Betrieb (187ff.). Das verdinglichte Bewusstsein greife sogar von den LohnarbeiterInnen auf die herrschende Klasse über, wo es sich „verfeinert, vergeistigt, aber eben darum gesteigert“ (193) wiederhole. „Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine – formell – einheitliche Bewußtseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht.“ (193) Die Verdinglichung wird bei Lukács zu einem totalitären Phänomen, das „dem ganzen Bewußtsein ihre Struktur auf[drückt]“ (194).

Wie ist allerdings unter diesen Bedingungen noch eine Befreiung aus der kapitalistischen Gesellschaft denkbar und möglich? Lukács hält nämlich an der revolutionären Mission des Proletariats, das er als „identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses“ (267) bezeichnet, grundsätzlich fest. Die Entverdinglichung des Denkens sei ohne reale, praktische Aufhebung der Verdinglichung im Leben unmöglich. Da allerdings auch und gerade die ArbeiterInnen den Verdinglichungseffekten unterlägen und ihr Bewusstsein daher für gewöhnlich wenig revolutionär sei, vollzieht Lukács einen idealistischen geschichtsphilosophischen Kunstgriff, um sich von der Idee revolutionären Rolle des Proletariats nicht verabschieden zu müssen: Er geht von einer objektiven gesellschaftlichen Entwicklung aus, in der sich in einem dialektischen Prozess eine praktische Orientierung des Proletariats durchsetzt, die zur Herausbildung eines proletarischen Klassenbewusstseins führt (350f.). Wie Rüdiger Dannemann anmerkt, steckt dahinter aber auch die Vorstellung der Notwendigkeit einer revolutionären, leninistischen Partei, die zur „Utopie der Entverdinglichung“ werde, zur „Organisationsform, die dem (von Max Weber beschriebenen) Typ formal-rationaler Organisationen widerspricht“ (Dannemann 1997: 63).

3.1.3 Anmerkungen zum Begriff „Linie Lukács-Adorno“

Den Begriff *Linie Lukács-Adorno* führe ich für jene neomarxistischen oder an Marx orientierten Strömungen ein, die sich primär an einer Fetischismus- und

Verdinglichungskritik abarbeiten und Klassenverhältnisse und -kämpfe in den Hintergrund treten lassen, indem diese grundlegend der Systemimmanenz geziehen werden. Die zentrale Figur der Kapitalismuskritik ist demnach nicht die der Ausbeutung, sondern die der Entfremdung⁸. Der Begriff *Linie Lukács-Adorno* dient hier folglich primär als Hilfskonstruktion, um verschiedene theoretische Ansätze, die nicht gleichursprünglich sind und jeweils verschiedene Quellen und Vorläufer vorweisen, unter ein gemeinsames Paradigma subsumieren zu können. Dies meine ich nicht um den Preis ihrer Entstellung und der Verwischung ihrer jeweiligen Unterschiede zu tun, sondern mir geht es um die Hervorhebung ihrer Gemeinsamkeiten bezogen auf Aspekte, die mit der Fetischismus- und Verdinglichungsthematik und dem Motiv der „sachlichen Herrschaft“ zu tun haben; insbesondere bezogen auf ihr gemeinsames – und wie ich meine: letztlich verheerendes – Theorie-Praxis-Verhältnis. Doch dazu später.

Georg Lukács nimmt in diesem Kontext die Rolle ein, als einer der ersten die Fetischismus- und Verdinglichungsproblematik ins Zentrum der Aufmerksamkeit und seiner Theorie gerückt zu haben. Das „ideologische Phänomen der Verdinglichung“ (Lukács 1972 [1923]: 186) erhält eine derart zentrale Stellung, dass autonomes Klassenhandeln, Widerstand und konkrete Kämpfe völlig aus dem Blickfeld verschwinden. Doch hält der hegelianisch orientierte Lukács trotzdem an einer proletarischen Revolution fest, die allerdings im Zusammenhang mit seiner universellen Verdinglichungsdiagnose wenig Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen kann und eher wie die unbeholfene Kopfgeburt eines realitätsfernen Intellektuellen wirkt.

Einige Jahrzehnte später ist es der stark von Georg Lukács beeinflusste Theodor W. Adorno, der dessen Verdinglichungsdiagnose aufgreift und von einem „universellen Verblendungszusammenhang“ (Adorno 1996 [1970], dazu auch Behrens 2009: 210f.) spricht. Es ist demnach folgerichtig, dass die ältere kritische Theorie Frankfurter Provenienz mit der Ideologiekritik eines „notwendig falschen Bewusstseins“, dessen Ursache sie mit dem „gesellschaftlich notwendigen Schein“ identifizierte, in Verbindung gebracht wird (Behrens 2009: 209; Eichler 2013: 89). Was Lukács allerdings noch theoretisch voraussetzte, ist bei Adorno endgültig preisgegeben: die revolutionäre Rolle des Proletariats. Die bittere Erfahrung des „Nationalsozialismus“ vor Augen, schien eine derartige politische Überzeugung nicht mehr haltbar. Die *Studien zum autoritären Charakter* des Instituts für Sozialforschung hatten im Gegenteil gezeigt, dass selbst unter den arbeitenden Menschen autoritäre und ressentimentgeladene Dispositionen in nicht unbedeutendem Ausmaß verankert waren (Schwandt 2009: 75ff.). Nun wurde die kritische Theorie der Gesellschaft zur „Flaschenpost“ und übernahm die Rolle einer „Statthalterin der Emanzipation in einer Welt ohne Emanzipationsbewegung“ (Heigl 2008: 253). Der Anspruch emanzipatorischer Praxis wurde zwar nicht aufgegeben, aber stärker auf die Ebene des Individuums verlagert. Beiseite geschoben wurde nur der Fokus auf kollektive emanzipatorische Praxis und die Fokussierung auf reale Organisations- und Widerstandsprozesse, die im Rahmen einer

⁸ Womit nicht suggeriert werden soll, Entfremdung und Fetischismus seien identisch. Ich fasse Fetischismus und Verdinglichung hier als eine Unterform von Entfremdung.

kritischen Theorie verarbeitet werden könnten. Adorno steht in dem hier vorliegenden Zusammenhang sinnbildlich für kritische Theorien, die sich von diesen kollektiven Emanzipationsbestrebungen verabschiedet haben, an keine reale soziale Bewegung mehr anzuknüpfen wissen und von der Robustheit des Herrschaftszusammenhangs ausgehen.

3.2 Ansätze der Linie Lukács-Adorno

3.2.1 Neue Marx-Lektüre

„Neue Marx-Lektüre“ ist ein von Hans-Georg Backhaus (2006 [1997]) geprägter Begriff für einen bestimmten Rezeptionsstrang des Marx'schen Werks. Backhaus und sein Kollege Helmut Reichelt, die beide bei Adorno studierten, sind ab den 1960ern als die ersten Protagonisten dieser Neuen Marx-Lektüre im engeren Sinne zu zählen. Die Neue Marx-Lektüre als Bezeichnung für eine bestimmte Marx-Interpretation in der BRD muss von einer international Mitte der 1960er Jahre – etwa in Frankreich oder Italien – einsetzenden Welle der neuen Marx-Lektüre im weiteren Sinne unterschieden werden (Engster 2012: 29). Vorläufer waren neben den sowjetischen Theoretikern Isaak Rubin und Eugen Paschukanis (Elbe 2012) vor allem Georg Lukács, Karl Korsch und die Kritische Theorie Horkheimer/Adornos; als wegweisend erwiesen sich das 1968 erschienene Buch *Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen ‚Kapital‘. Der Rohentwurf des Kapital 1857-1858* von Roman Rosdolsky und der im gleichen Jahr erschienene Sammelband von Walter Euchner und Alfred Schmidt *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital“* (Engster 2012: 35f.).

Die Neue Marx-Lektüre sieht sich als bestimmte Strömung in der Tradition des westlichen Marxismus in Opposition zum Marxismus-Leninismus und westlich-sozialdemokratischen Marxismus. Der Anspruch auf wissenschaftliche Marx-Aneignung, der mit einem bewussten Abstandnehmen von der politischen Dimension verbunden wurde, stand im Vordergrund, dementsprechend war der akademische Raum das Zentrum der marxistischen Theoriebildung. Primär ging es um eine Rekonstruktion des Marx'schen Werks und darin vor allem der Wertformanalyse zu Beginn des ersten Bandes des *Kapital* (Elbe 2012).

Nach einem gegenwärtigen Vertreter, Ingo Elbe, dessen Ausdeutungen ich im Folgenden als Erstes zu Wort kommen lassen möchte, zeichnet sich die Neue Marx-Lektüre durch eine „dreifache Abkehr von zentralen Topoi des Traditionsmarxismus“ aus (Elbe 2006: 61): erstens von manipulationstheoretisch-instrumentalistischen Staatsauffassungen, zweitens von einem werttheoretischen Substanzialismus, drittens von arbeiterbewegungsorientierten bzw. „arbeitsontologischen“ (oder generell von) revolutionstheoretischen Deutungen der Kritik der politischen Ökonomie. Daraus ergaben sich drei Forschungsfelder (Elbe 2012): 1. Werttheorie und Methodendiskussion (Kritik an der Engels'schen *Kapital*-Auffassung, Kritik sogenannter prämonetärer Werttheorien und Entwicklung der monetären Werttheorie), 2. Rechts- und Staatstheorie (Kritik an „traditionsmarxistischen“ Staatsauffassungen, Staatsableitung als Formanalyse des Staates) und 3. Revolutions- und Geschichtstheorie.

Letzteres Feld ist im vorliegenden Zusammenhang von hervorgehobener Bedeutung. Es wurde die „Krise der Revolutionstheorie“ ausgerufen und der „Klassenbegriff als formanalytisches Konzept ohne originäre systemtranszendierende Elemente“ (Elbe 2010: 597) gefasst. Das Klassenverhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital sei „konstitutives Element der Re-/ Konstitution [sic] des Zusammenhangs moderner Reichtumsformen“ (ebd.). Die „prinzipielle Exterritorialität des Proletariats im Denken der klassischen Arbeiterbewegung wird dabei als zeitbedingter Effekt, als kontingentes Phänomen der Frühphase kapitalistischer Entwicklung entziffert“ (ebd.). Herausgestellt wird der „Charakter der Marxschen Theorie als Formanalyse des gesellschaftlichen Reichtums und Fetischtheorie des Bewusstseins“, der erklären soll, „warum auch die Arbeiterklasse die kapitalistische Form als gesellschaftliche Natureigenschaft akzeptiert“ (Elbe 2010: 598). „Der perfide Charakter der kapitalistischen Formen besteht demnach gerade darin, ‚den Individuen *in fetischisierter und verdinglichter Weise* gegenüberstehende Verobjektivierungen ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs‘ darzustellen“ (ebd.). Die Marx’sche Kritik der politischen Ökonomie wird in der Lesart der Neuen Marx-Lektüre als „theoretische Instanz einer über Analyse und Kritik vermittelten Arbeit an der Befreiung vom Automatismus einer *irrationalen Vergesellschaftungsweise*“ (Elbe 2006: 63, Hervorh. d. Vf.) gedeutet. Damit verbunden ist eine vehemente Abkehr von der klassenkämpferischen Seite des Marx’schen Opus, von der seitens Frank Engster behauptet wird, „dass sie nur einen Teil ausmacht und in der logisch-kategorial gehaltenen Entwicklung des Kapital keine entscheidende Rolle spielt“ (Engster 2012: 39). Die Leerstelle, die der Klassenkampf hinterlässt, wird von der Neuen Marx-Lektüre durch den Fetischismus gefüllt. Marx zeige, „wie die warenförmige Alltagspraxis systematisch und spontan spezifische Evidenzen erzeugt, die den tatsächlichen Charakter dieser Praxis verbergen und den Weltdeutungen der Subjekte als selbstverständliches, unmittelbares Material dienen“ (Elbe 2010: 470). Elbe postuliert einen strikten epistemologischen Bruch zwischen Wissenschafts- und Alltagserkenntnis: „Auch der Fetisch als solchen Erkennende kann sich im Rahmen seiner *empirischen Alltagswahrnehmung* den Evidenzen der kapitalistischen Produktionsweise nicht entziehen, weil diese durch seine *bloße* Erkenntnis nicht verschwinden und in der Relation von gesellschaftlichen Dingen, die er stets gezwungen ist, herzustellen, gründen. Ort der Auflösung ist ausschließlich der vom *Kapital* eröffnete wissenschaftliche Diskurs, nicht der Alltag.“ (ebd.) Entsprechend wird das *Kapital* auch als „Formtheorie des Bewusstseins“ gedeutet, die die „herrschaftskonformen Denksysteme wesentlich als Systematisierung des gegenständlich induzierten praktischen Alltagsverstands der Akteure“ erkläre und dabei eine „klassenunspezifische Wirkungsweise der Mystifikationen“ annehme (ebd.: 505). Damit gerate die „Reproduktion systemkonformer Denk- und Verhaltensmuster zur regulären Diagnose der Ökonomiekritik“ (ebd.). Dies kommt der Vorstellung eines Verblendungszusammenhangs, wie wir sie bei Adorno vorfinden, sehr nahe.

Der Klassenbegriff wird im Gegensatz zur im nächsten Abschnitt dargestellten Wertkritik nicht als abgeleitete Kategorie verstanden. So setze die Existenzweise des Werts die Klassenspaltung voraus (ebd.: 518). Das Klassenverhältnis fasst Elbe als Strukturbegriff, der

auf der Möglichkeit der universalisierten Warenform beruhe. Der Klassenkampf sei, darauf aufbauend, ein strukturdeterminierter Handlungsbegriff, der aus der Warenförmigkeit der Produktionsbeziehungen resultiere (ebd.: 528). Hieraus ergebe sich kapitallogisch die „Immanenz des Klassenkonflikts“ (ebd.: 520).

Wie wird aber dann Herrschaft gefasst, wenn nicht als Klassenherrschaft? Darüber geben Ingo Elbe und seine beiden Adlaten vom Institut für Sozialtheorie, Sven Ellmers und Jan Eufinger, in einem Sammelband *Auskunft*, dessen Titel „Anonyme Herrschaft“ (2012) bereits die Antwort enthält. In dessen Einleitung schreiben die Herausgeber, der kapitalistische Herrschaftstypus sei nach Marx als „sachliche Abhängigkeit“ zu bezeichnen, dabei wären die Individuen einem „gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen untergeordnet“. Als „zentrale Intention“ der Marx’schen Kritik der politischen Ökonomie machen sie die „Erforschung dieses Systems der Verselbständigung des eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs der Produzenten“ aus (ebd.: 7). In Folge stellen sie klar, dass sie die Produktionsverhältnisse für „keine bloß sachlich verschleierte interpersonalen Verhältnisse“ halten, sondern für die „Unterordnung [...] aller Akteure unter den Akkumulationsimperativ“ (ebd.: 8). Die Schlussfolgerung daraus lautet: „Wer sich mit diesem System der Reichtumsproduktion kritisch auseinandersetzen will, muss also die Realität der *Herrschaft von Strukturen über alle Akteure* der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigen.“ (ebd., Hervorh. d. Vf.)

Werfen wir einen Blick auf einen anderen Vertreter der Neuen Marx-Lektüre, der augenscheinlich einen großen Einfluss auf die gegenwärtige Marx-Rezeption nimmt: Michael Heinrich. Dessen erstmals 1991 publizierte gewichtige 400 Seiten-Dissertation *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* befindet sich gegenwärtig bereits in der 6. Auflage. Wichtiger noch aber ist sein Einführungsbuch *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, das nunmehr bereits in der 11. Auflage vorliegt, was für linke Literatur geradezu außergewöhnlich ist. Dieses dürfte eines der gegenwärtig meistgelesenen Einführungsbücher in das Marx’sche *Kapital* sein und hat wohl bereits tausende LeserInnen mit der Heinrich’schen Lesart von Marx vertraut gemacht. Daher werde ich mich seinen Ausführungen darin im Folgenden etwas genauer widmen. Neben dieser Einführung hat Heinrich auch zwei Bücher mit dem Titel *Wie das Marxsche Kapital lesen?* herausgegeben, die den Untertitel *Hinweise zu Lektüre und Kommentar zum Anfang von „Das Kapital“* tragen und ebenso bei Leuten, die mittels Lesekreis in das *Kapital* einsteigen wollen, als Verständnis- und Interpretationshilfe Anklang finden.

Für Michael Heinrich ist die Kritik der politischen Ökonomie zunächst Kritik an der gesamten Disziplin der Wissenschaft der politischen Ökonomie – ihren Grundkategorien, Fragestellungen und der Ausblendung bestimmter Fragen. Die Disziplin nehme nämlich „eine für das Verständnis, wie auch das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft zentrale Rolle ein“ (Heinrich 2008: 69). „Die Kritik dieser Wissenschaft umfasst daher auch wesentliche Seiten der unmittelbaren, für das Alltagsbewusstsein wichtigen spontanen, innerhalb des Fetischismus befangenen Anschauung von dieser Gesellschaft. [...] Indem die

Kritik der politischen Ökonomie den Fetischismus entschlüsselt und diese Naturalisierung als gesellschaftlich produzierte nachweist, schafft sie überhaupt erst einen Raum, um eine Alternative zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken.“ (ebd.) Heinrich fasst den Materialismus hier als Forschungsstrategie auf, um die von Marx so bezeichnete „Religion des Alltagslebens“ (MEW 25: 838), die die ökonomischen Fetischisierungen und Mystifikationen beinhaltet, ausgehend von der Analyse der „wirklichen Lebensverhältnisse“ aufzudecken. Dieses Vorgehen sieht er mit Bezug auf Marx als das einzig wissenschaftliche. „Ganz im Gegenteil zu dieser Strategie pflegte ein Großteil der marxistischen Tradition eine Art von Ideologiekritik, welche nicht nur die Religion, sondern auch philosophische, politische oder gesellschaftstheoretische Auffassungen auf den Ausdruck bestimmter Interessen, letztlich auf das ‚cui bono?‘ zurückführte. Damit blieb diese Art von Ideologiekritik der Aufklärung und ihren ‚Priestertrugstheorien‘ verhaftet.“ (Heinrich 2008: 66). Ganz offensichtlich vollzieht Heinrich hier einen problematischen Schritt: Er macht einen falschen Dualismus zwischen Fetischismuskritik einerseits und manipulativen Priestertrugslehren andererseits auf und gesteht der Sphäre des Ideologischen somit keine eigenständige Existenzform zu – ich werde darauf im Abschnitt zur Kritik dieser Auffassung zurückkommen.

In seiner *Einführung* in die Kritik der politischen Ökonomie grenzt er sich bereits zu Beginn im Vorwort von einem von ihm so bezeichneten „traditionellen“ oder „weltanschaulichen“ Marxismus ab (2005: 10)⁹ und bezieht sich dezidiert positiv auf die Neue Marx-Lektüre (11, 26), in der er Marx charakterisiert als „Kritiker der über den Wert vermittelten und damit ‚fetischisierten‘ Vergesellschaftung“ (10). Der Kapitalismus beruht, folgt man Heinrich, „auf einem systemischen Herrschaftsverhältnis, das Zwänge produziert, denen sowohl die Arbeiter und Arbeiterinnen als auch die Kapitalisten unterworfen sind“ (15). Diese Aussage spitzt er mit seiner These einer „sachlichen Herrschaft“ noch deutlich zu: „In einer Waren produzierenden Gesellschaft stehen (und zwar alle!) tatsächlich unter der Kontrolle der Sachen, die *entscheidenden* Herrschaftsverhältnisse sind keine persönlichen, sondern ‚sachliche‘.“ (73, Hervorh. d. Vf.) Kurz darauf verwendet er hierfür auch den Begriff der „Herrschaft des Werts“ (74). Er betont immer wieder, dass „alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft“ (185) gleichermaßen dem Fetischismus unterworfen seien. Das spontane Alltagsbewusstsein der Menschen bleibe genauso wie die ökonomische Wissenschaft dem Fetischismus verhaftet, zumal es sich mit Marx gesprochen ja um „objektive Gedankenformen“ handle: „Die Rationalität ihrer Handlungen ist immer schon eine Rationalität *innerhalb des mit der Warenproduktion gesetzten Rahmens*.“ (76) Der von Heinrich so bezeichnete „weltanschauliche Marxismus“ unterliege dagegen dem Irrtum, „dass es nämlich ein soziales Subjekt gäbe (die Arbeiterklasse), das aufgrund seiner besonderen Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft über eine besondere Fähigkeit zum Durchschauen der gesellschaftlichen Verhältnisse verfügen würde“ (76) – wohingegen „[v]on einer privilegierten Erkenntnisposition der Arbeiterklasse [...] keine Rede sein [kann] –

⁹ Im folgenden Zusammenhang beziehen sich alleinstehende Seitenzahlen in Klammer auf Heinrich 2005.

allerdings auch nicht davon, dass der Fetischismus prinzipiell undurchdringlich wäre.“ (77) Wie der Fetischismus seiner Ansicht nach durchdrungen werden kann und wie er sich dies in der politischen Praxis vorstellt, verrät Heinrich allerdings leider nicht. Unspezifisch spricht er davon, dass „der Fetischismus auch kein völlig in sich geschlossener Verblendungszusammenhang [ist], aus dem es kein Entrinnen gibt. Er bildet vielmehr einen strukturierenden Hintergrund, der stets vorhanden ist, sich auf die Einzelnen aber unterschiedlich stark auswirkt und aufgrund von Erfahrungen und Reflexion auch durchbrochen werden kann.“ (185) Der „traditionelle Marxismus“ wäre demgegenüber davon ausgegangen, dass die Ausbeutung der ArbeiterInnenklasse offen zu Tage läge und nur die Manipulationen der Herrschenden dies mit Hilfe von Presse, Kirche, Schule etc. verschleierte (180). Heinrich bezieht sich hier auf das *Manifest der Kommunistischen Partei* und *Die Deutsche Ideologie*, die eine solche Sichtweise vermitteln würden, während die im *Kapital* dargestellten Fetischismen und Mystifikationen Verkehrungen seien, die aus der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und der diese Strukturen reproduzierenden Handlungen entspringen.

Die Idee, dass ArbeiterInnen und KapitalistInnen gleichermaßen unter der „sachlichen Herrschaft“ stünden, bezieht sich auf Marx-Zitate, die hier kurz wiedergegeben seien. Zum einen schreibt Marx im Vorwort zur ersten Auflage vom ersten Band des *Kapital*: „Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikationen ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (MEW 23: 16) Zum anderen betont Marx, „daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.“ (ebd.: 100)

Durch seine einseitige und damit falsche Interpretation kann Heinrich schlussfolgern, die AkteurInnen folgten „einer Rationalität, die ihnen durch die ökonomischen Verhältnisse selbst *aufgezwungen* ist.“ (186, Hervorh. d. Vf.). Damit nicht genug: „Alle, auch diejenigen, die vom Wirken des Kapitalismus profitieren, sind Teil eines großen Räderwerks. Der Kapitalismus erweist sich als eine anonyme Maschine, die keinen Maschinenmeister kennt, der diese Maschine mit seinem Willen lenkt und den man für die von dieser Maschine angerichteten Zerstörungen verantwortlich machen könnte. Will man diese Zerstörungen beenden, reicht es nicht, die Kapitalisten zu kritisieren, es müssen vielmehr die kapitalistischen Strukturen in ihrer Gesamtheit abgeschafft werden.“ (186) Heinrich ist also der Auffassung, dass auch die KapitalistInnen sich nicht „den Zwangsgesetzen des über den Wert vermittelten Zusammenhangs entziehen“ (188) könnten. Im Grunde seien ArbeiterInnen wie KapitalistInnen der „selbstzweckhafte[n] Bewegung einer Sache“ untergeordnet, nur sei die

Position des Kapitalisten „angenehmer“: „Der Kapitalist *exekutiert* die Logik des Kapitals, die Arbeiter und Arbeiterinnen *erleiden* sie.“ (Heinrich 2012: 29)

Damit in vollem Maße kompatibel ist auch seine Staatsauffassung. Wie bereits erwähnt, kritisiert die Neue Marx-Lektüre die Vorstellung des Staates als eines Instruments der herrschenden Klasse. Doch wie schon bei seiner problematischen Auffassung von Ideologie, konstruiert Heinrich hier ebenfalls einen simplen dichotomen Schematismus. Wird die Vorstellung eines von der herrschenden Klasse bewusst gelenkten Staats mit Recht kritisiert, so kippt er im Gegenzug im Rahmen seiner intendierten Darstellung des „idealen Durchschnitts“ (208, Fn. 69) in die Idee, der Staat verhalte sich „tatsächlich als eine neutrale Instanz“, und „[g]erade vermittelt dieser Neutralität sichert der Staat vielmehr die Grundlagen der kapitalistischen Herrschafts- und Ausbeutungsprozesse.“ (209). So laufe die Reproduktion des Kapitalverhältnisses „weitgehend ohne *unmittelbaren* staatlichen Zwang“ ab (209), der Staat sichere nur die materiellen Bedingungen der Kapitalakkumulation (210) und die Existenz von funktionsfähigen LohnarbeiterInnen, während er sich gleichzeitig ähnlich neutral wie ein korrekter Schiedsrichter verhalte, sodass die Begünstigung von bestimmten Einzelkapitalen nicht der Regelfall, sondern die Ausnahme sei (211), da die ökonomisch herrschende Klasse selbst aus konkurrierenden KapitalistInnen mit unterschiedlichen und teilweise gegenläufigen Interessen bestehe (213).

Heinrichs Interpretation des Marx'schen Fetischismus und sein Verständnis von Klassen und Klassenkampf sind eng miteinander verknüpft. Denn die „politische Relevanz des Fetischismus“ bestehe darin, dass dadurch der Kapitalismus als ein „alternativloses Unternehmen“ erscheine, „in dem Kapital und Arbeit ihre ‚natürlichen‘ Rollen einnehmen. Die Erfahrungen von Ungleichheit, Ausbeutung und Unterdrückung führen daher nicht zwangsläufig zur Kritik am Kapitalismus, sondern eher zur Kritik an Zuständen innerhalb des Kapitalismus: ‚Übertriebene‘ Ansprüche oder eine ‚ungerechte‘ Verteilung werden kritisiert, aber nicht die kapitalistische Grundlage dieser Verteilung. Arbeit und Kapital erscheinen als die gleichermaßen notwendigen und daher auch gleichermaßen zu berücksichtigenden Träger der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums.“ (218) Folgerichtig sind für Heinrich Klassenkämpfe „zunächst einmal Kämpfe innerhalb des Kapitalismus: das Proletariat kämpft um seine Existenzbedingungen als Proletariat“ (197). Dies deshalb, da das spontane Alltagsbewusstsein bekanntermaßen in den fetischisierten Denk- und Wahrnehmungsformen feststecke und daher die ökonomischen Forderungen „meistens innerhalb des von der trinitarischen Formel abgesteckten Rahmens“ (197) verblieben. Für Heinrich sind Klassenkämpfe nichts weiter als „die normale Bewegungsform der Auseinandersetzung von Bourgeoisie und Proletariat“ (197), sie drehen sich um den Wert der Ware Arbeitskraft, die Länge der Arbeitszeit und die jeweiligen Bedingungen des Produktionsprozesses. Es gebe allerdings keine notwendige oder auch nur naheliegende Entwicklung, die von einer proletarischen Klassenlage über die Heranbildung von Klassenbewusstsein zu einer Revolution führe (198). „Ganz im Gegenteil dazu liefert ‚das Kapital‘ doch die Elemente, um zu verstehen, warum revolutionäre Entwicklungen so selten

sind, warum die ‚Empörung‘ [...] nicht gleich zum Kampf gegen den Kapitalismus führt“ (200). In der Tat: eine verheerende, weil praktisch aussichtslos erscheinende Perspektive.

Ähnliche oder identische Auffassungen zum Verhältnis von Klassen, Staat und Fetischismus lassen sich bei anderen VertreterInnen der Neuen Marx-Lektüre nachlesen, wie etwa bei Hendrik Wallat (2009: 318-333). Wallat geht allerdings in seinem Buch *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nicht-Identischen in der politischen Theorie* detaillierter auf die Phänomene der Verdinglichung und des Fetischismus ein: Er differenziert Verdinglichung in ein zweidimensionales soziales Phänomen aus: Die erste Dimension betreffe die „reale Objektivation eines sozialen Verhältnisses in einem Ding“ (ebd.: 339), es handle sich um eine wirkliche Verkehrung, um einen realen Schein; die Sachen üben real Kontrolle über die Menschen aus. Die zweite, davon zu unterscheidende Dimension sei jene der Verselbstständigung; die einer Subjekt-Objekt-Verkehrung durch die maß-, ziel- und rastlose Selbstverwertung des Werts als Selbstzweck. Damit werden die ProduzentInnen des gesellschaftlichen Reichtums „zu heteronomen Anhängseln eines unreal-realen ‚automatischen Subjekts‘“ degradiert (ebd.: 344). Wallat betont, was Heinrich etwas missverständlich wiedergibt, dass der Fetischismus „als reines Bewusstseinsphänomen indes falsch verstanden wäre“, da dessen Basis wirklich „das verkehrte ‚Sein‘ selbst und dessen Praxisformen“ sind (ebd.: 348). Der Stellenwert der Fetischphänomene bleibt aber der gleiche – ob bloße Bewusstseinstäuschung oder versteinerte reale Praxis: Es scheint kein Entrinnen zu geben.

3.2.2 Wertkritik

Die Wertkritik entstand Mitte der 1980er Jahre aus einer Kritik von „Partei- und Bewegungsmarxismus“ und der Sowjetökonomie (Lohoff/Kurz 1998) als nichtakademisches Theorieprojekt mit der Zeitschrift *Marxistische Kritik*, die 1990 in *Krisis* umbenannt wurde. 2004 spaltete sich das Projekt, und Robert Kurz, Roswitha Scholz und andere gingen mit ihrer nunmehr als Wertabspaltungskritik firmierenden geschlechtertheoretisch angereicherten Wertkritik eigene Wege, die sie mit der neuen Zeitschrift *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* verfolgten (zur Geschichte der Wertkritik aus der Sicht der *EXIT!* siehe Leicht 2005). Der 2012 verstorbene Robert Kurz war zweifelsohne der produktivste, schillerndste, aber vermutlich auch streitbarste Kopf der wertkritischen Theoriebildung. An ihm und seiner wertkritischen Marx-Interpretation orientiere ich mich im Folgenden.

Die grundlegende Operation der Wertkritik besteht darin, von einem „doppelten Marx“ auszugehen, der in zwei Hälften gespalten sei: Einmal den esoterischen und einmal den exoterischen Marx. Dies ist keineswegs eine Erfindung von Robert Kurz oder der Wertkritik. Marx selbst nahm in seiner Kritik von Adam Smith eine solche Unterscheidung vor. Stefan Breuer hat dann in seinem Buch *Die Krise der Revolutionstheorie* von 1977 dieses Schema erstmals auf Marx selbst angewendet. Marx schwanke nach Robert Kurz zwischen

kategorischer Kritik und positivistischer Darstellung (Kurz 2008: 28)¹⁰. Der exoterische Marx verkörpert dabei den Marx des von ihm so genannten und synonym zu Heinrichs „traditionellem“ oder „weltanschaulich“ zu verstehenden „Arbeiterbewegungsmarxismus“. Dieser sei nach außen gewandt, gut rezipierbar und positiv auf die immanente Entwicklung des Kapitalismus bezogen. Kurz interpretiert die gesamte Geschichte der ArbeiterInnenbewegung als Durchsetzungsgeschichte der kapitalistischen Formen. Den zugrundeliegenden „Arbeiterbewegungsmarxismus“ versteht er als „integrales Moment der Modernisierung“, der sich „samt seiner theoretischen Reflexion selber noch innerhalb der kapitalistischen Formen bewegt hat“ (18f.). Die ArbeiterInnenklasse sei nicht der Totengräber des Kapitalismus gewesen, wie Marx es im *Kommunistischen Manifest* prophezeit hatte, sondern kontrastierend dazu Lebensmotor und Entwicklungshelferin kapitalistischer Vergesellschaftung. Es sei ihr nicht um Emanzipation vom Kapitalismus, sondern um positive Anerkennung im Kapitalismus gegangen (19). Der Klassenkampf entpuppt sich so als „Motor der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte“ (20). Die ArbeiterInnenbewegung übernahm laut Kurz im Grunde „bürgerliche Aufgaben“ der weiteren kapitalistischen Entwicklung, die die bürgerliche Klasse nicht übernehmen konnte oder wollte. Kurz sieht hier den exoterischen Marx des Klassenkampfes, des ökonomischen Interesses, des Arbeiterstandpunkts, des historischen Materialismus am Werk, der mit seinem „Programm einer bloß immanenten, auf die verschiedenen Ebenen der Ungleichzeitigkeit bezogenen Kapitalismuskritik“ (25) im Grunde bloße Modernisierungstheorie betrieben habe. Die Sowjetunion interpretiert Kurz parallel dazu als Teil einer Welle der „nachholenden Modernisierung“ durch bürokratische ArbeiterInnenparteien, die selbst erst „die Arbeiterklasse als Menschenmaterial des Verwertungsprozesses hervorbringen mussten“ (33). Marx, so Robert Kurz, bildete sich ein, die Arbeiterbewegung könne über den staatlich-politischen Kampf der immanenten Interessensvertretung zur kategorischen Kritik hinausgetrieben werden (28). Jedoch sei dies von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen.

Den Horizont der kapitalistischen Vergesellschaftung zu überschreiten sei nämlich ein Potenzial, das nur der „esoterische Marx“, ein „ganz anderer Marx“ (25) in sich berge. Dieser esoterische Marx, an dem sich die „radikale Kritik“ (28) von Kurz orientiert, sei allerdings schwer zugänglich; es handle sich um eine „viel tiefer gehende Kapitalismuskritik“, die „die kapitalistische Produktionsweise grundsätzlich in ihren elementaren politisch-ökonomischen Formen kritisiert, die alle sozialen Gruppen, Klassen und Schichten übergreifen und das gemeinsame Bezugssystem der innerkapitalistischen sozialen Konflikte bilden“ (25). Der esoterische Marx verfolge eine kategorische oder kategoriale Kritik, die die grundlegenden Wesensbestimmungen des Kapitalismus verwerfe (26). Sein zentraler Begriff ist der des *Fetischismus*: „In der Verselbständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber. Der Skandal besteht darin, daß diese unheimliche, geisterhafte

¹⁰ Im folgenden Zusammenhang beziehen sich alleinstehende Seitenzahlen in Klammer auf Kurz 2008.

und zerstörerische Verselbständigung der toten, ökonomisierten Dinge zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geronnen ist.“ (45) Der esoterische Marx weite diesen Fetischbegriff auch auf Staat, Politik und Demokratie aus. Allerdings fasst Kurz diese Expansion der Reichweite seines Fetischismusbegriffs nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Aus der berühmten „Geschichte von Klassenkämpfen“, die Kurz dem exoterischen Marx zuschreibt, wird kurzerhand eine „Geschichte von Fetischverhältnissen“: Alle bisherigen Gesellschaftsformationen seien von fetichistischen Medien verschiedener Art gesteuert worden, wie Rituale, Personifikationen oder religiöse Traditionen. Das „moderne warenproduzierende System“ sei „nur die letzte, durch ihre eigene blinde Dynamik vorausgepeitschte Form des gesellschaftlichen Fetischismus“ (46).

Die grundlegende Charakterisierung des Systems gleicht derjenigen der Neuen Marx-Lektüre: Die kapitalistische Produktionsweise wird als „irrationaler Selbstzweck“ (49) kritisiert, als dessen „Fetisch-Gottheit“ das – hier wird ein Begriff von Marx entlehnt – „automatische Subjekt“ figuriere. Kurz betont, das sei der „Kern des paradoxen kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisses, der auf keine Weise im Klassen- und Ausbeutungs-Verhältnis von Lohnarbeitern und Kapitalisten aufgeht. Vielmehr sieht es plötzlich so aus, daß die Klassen und überhaupt sämtliche sozialen Kategorien im Kapitalismus gleichermaßen und gemeinsam bloße Funktionskategorien jenes ihnen übergeordneten automatischen Subjekts sind, das somit den eigentlichen Gegenstand der Kapitalismuskritik bilden müßte. Die Kapitaleigentümer und Manager sind, wie auf einer tieferen Stufe der kapitalistischen Funktionshierarchie auch die Lohnarbeiter, keineswegs die selbstherrlichen Subjekte der kapitalistischen Veranstaltung, sondern selber bloße Funktionäre der Kapitalakkumulation als Selbstzweck. Um die Paradoxie auf die Spitze zu treiben, ist das wirkliche Herrschaftssubjekt ein toter Gegenstand, das Geld, das in der Rückkoppelung auf sich selbst zum geisterhaften Beweger der gesellschaftlichen Reproduktion wird.“ (56f.) Die Menschen sind dann bloß noch „Anhängsel einer verselbständigten Ökonomie“ unter der „komplett verrückte[n] Herrschaft eines verdinglichten, automatischen Subjekts“ (57). Die Unterscheidung zwischen KapitalistInnen und Lohnabhängigen ist demnach nicht sonderlich prioritär, zumal beide eben nur verschiedene Funktionskategorien seien und in der Konkurrenz als „gemeinsame[r] Beziehungsform aller kapitalistischen Klassen“ (57) bestehen müssten. Auch seien die Grenzen zur Lohnarbeit bei den „Repräsentanten des Kapitals“ fließend, die LohnarbeiterInnen mutierten zunehmend zu „Unternehmern ihrer Arbeitskraft“ (138), das „gemeinsame, übergreifende Bezugssystem“ sowohl der KapitalistInnen wie auch der Lohnabhängigen sei die abstrakte Arbeit (137). Ein „Standpunkt der Arbeit“, der sich gegen das Kapital richte, sei ganz und gar unmöglich, „weil Arbeit und Kapital nur zwei verschiedene Aggregatzustände desselben irrationalen Fetischverhältnisses sind: einmal in flüssiger Gestalt (Arbeit) und einmal in geronnener Gestalt (Geld).“ (ebd.)

Robert Kurz und Ernst Lohoff fassen Klassen als „sekundäre, abgeleitete Kategorie“ mit der Begründung, Marx hätte im Kapital nicht umsonst mit der Warenform begonnen und die

Klassen erst im vierten Kapitel eingeführt, was darauf hindeute, letztere hätten für ihn keine so große Relevanz gehabt (Kurz/Lohoff 1989). Emanzipation vom Kapitalismus sei jedenfalls durch eine „apriorisch vordefinierte Klasse“ (397) nicht möglich und zu erwarten, denn „[a]m Ende des ‚Klassenkampfes‘ des Proletariats als dessen Selbstaffirmation in der Warenform der Arbeitskraft kann nur seine endgültige Entpuppung als ‚reines‘ Dasein des variablen Kapitals stehen.“ (Kurz/Lohoff 1989)

Wie aber ist die Befreiung vom Kapitalismus in den Augen von Robert Kurz dann überhaupt möglich? Er attestiert der kapitalistischen Produktionsweise eine „objektive innere Schranke“, die im Grunde Marx mit seinem Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate in Band 3 des *Kapital* (MEW 25: 221-277) schon angedeutet hatte. Während Marx allerdings nie davon ausging, dass dieses Gesetz zwangsweise an einem bestimmten Punkt zum Ende der Kapitalakkumulation führen müsse, interpretiert Kurz es allerdings als zum unweigerlichen Zusammenbruch führend, der mit der dritten, mikroelektronischen Revolution in Sichtweite rücke (139). Der Grund liege darin, dass die Entwicklung der Produktivkräfte dazu führe, immer mehr Arbeit überflüssig zu machen, weil sie automatisiert und von Maschinen verrichtet werde. Dem Kapital kommt somit seine Substanz, die abstrakte Arbeit, als Basis der „Arbeitsgesellschaft“ (133) abhanden. Allerdings könne daraus noch keine neue, nachkapitalistische Gesellschaft entstehen. Dazu brauche es praktische Veränderung. Diese Aufgabe allerdings könne jedoch nicht mehr von der radikalen Kritik der Theorie wahrgenommen werden, sondern müsse die „Tat einer praktischen sozialen Aneignungs- und Aufhebungsbewegung“ (395) sein, deren Kriterien allerdings vom Proletariat nicht erfüllt werden (397). Es müsste sich um eine „bewußt sich selbst konstituierende[n] Bewegung der ‚assozierten [...] Individuen‘“ (398) handeln, die auf eine bewusste Selbstverwaltung und -organisation der Gesellschaft zielt (401). Wie dies jedoch genau passieren sollte und wo diese neuen Bewegungssubjekte sozial verortet sein könnten, darüber schweigt Kurz sich leider aus. Er verweist mit Marx nur darauf, dass es keine Gebrauchsanweisung für den Aufbau einer „idealen“ Gesellschaft gebe (393). Woher die bewusste Einsicht der Individuen rühren und warum es überhaupt dazu kommen sollte, wenn alle bewusstlos dem Fetischismus des „automatischen Subjekts“ ausgeliefert seien, erscheint fragwürdig.

3.2.3 Hartmut Rosa

Der Soziologe Hartmut Rosa hat sich hauptsächlich als Beschleunigungskritiker einen Namen gemacht. Sein Metier ist die Zusammenführung von beschleunigungs- und steigerungstheoretischen Gegenwartsdiagnosen mit Kapitalismuskritik, die sich letztlich als eine etwas anders akzentuierte Spielart der Neuen Marx-Lektüre entpuppt. Daher fällt auch Hartmut Rosa schnurgerade in die Linie Lukács-Adorno und begibt sich auf einen kritiktheoretischen Irrweg. Im Folgenden beziehe ich mich auf den Artikel *Klassenkampf und*

*Steigerungsspiel. Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose*¹¹, in dem er seine diesbezügliche Position am deutlichsten macht.

Ähnlich der Breuer'schen und Kurz'schen Aufspaltung in einen „doppelten Marx“ konstruiert Hartmut Rosa eine Unterscheidung von „zwei abstrakt zwar vereinbare[n], politisch-praktisch und zeitdiagnostisch aber sehr gegensätzliche[n] Kapitalismusanalysen und Krisendiagnosen“ (394). Es handelt sich um eine klassen- und eine steigerungstheoretische Lesart der Marx'schen Kapitalismusanalyse.

Erstere konstatiert eine „fundamentale Klassenspaltung“, die sowohl die elementare Basis (synthesis), als auch die Veränderungslogik (dynamis) der Gesellschaft bestimme und von einer „Geschichte von Klassenkämpfen“ ausgehe (394f.). Rosa sieht eine derartige Auffassung nahtlos mit einer Sozialstrukturanalyse der Soziologie der Ungleichheit über Klassen- und Schichtlagen und einer normativen politischen Philosophie der Verteilungsgerechtigkeit, der es um Umverteilung und Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen bestellt sei, kompatibel: „Diese Perspektive fokussiert also auf die Verteilungsverhältnisse und diagnostiziert einen Kampf von Gewinnern gegen Verlierer, Ausbeutern gegen Ausgebeutete als Grundmomente der Gesellschaftsformation“ (395). Nur indem er die Marx'sche Klassenanalyse von einem sozialen Verhältnis in einen auf Identitätskategorien basierenden soziologischen Tatbestand folgenreich uminterpretiert, kann er schließlich sein „in provokativer Absicht vorgetragenes Argument“ abschießen: „[D]ie Konzentration auf die Klassenspaltung [...] trägt letztlich sogar in erheblichem Maße dazu bei, jene Formation zu stabilisieren und zu erhalten; sie erweist sich als geradezu funktional für die systemische Reproduktion kapitalistischer Verhältnisse.“ (396) Seine Alternative dazu ist die steigerungstheoretische Formationsanalyse, die die grenzen- und rastlose beschleunigende Selbstbewegung des Kapitals zum „eigentlichen Subjekt der Geschichte“ erhebt, das „Gewinner und Verlierer des Verteilungskampfes gleichermaßen unterwirft und entfremdet. [...] Für eine erfolgreiche Überwindung der kapitalistischen Formation [...] ist der Anschluss an diese zweite Krisendiagnose weit aussichtsreicher als die Konzentration auf den Klassenkampf.“ (396)

Die Marx'sche steigerungstheoretische Kapitalismusanalyse beschreibt das Prinzip dynamischer Stabilisierung: Der Kapitalismus kann sich nur durch Steigerung (Wachstum, Beschleunigung, Innovierung) reproduzieren. Dies wächst sich zu einer Eskalationslogik aus und führt zu einer immer rascheren und umfassenderen Umwälzung der materiellen, sozialen und geistigen Verhältnisse auf Basis entfesselter Produktivkräfte (397). In diesem Prozess fungiert das Kapital als eigentliches Subjekt des Steigerungszwangs, der sich selbst verwertende unaufhörlich prozessierende und maßlose Wert (400). Rosa bezieht sich in diesem Zusammenhang positiv auf Michael Heinrich und den Wertkritiker Moishe Postone.

Das Problem des Kapitalismus sei, dass die entfesselte Produktivkraftentwicklung „nicht zur Pazifizierung des menschlichen Daseins, zur Überwindung des Existenzkampfes und zur

¹¹ Im folgenden Zusammenhang beziehen sich alleinstehende Seitenzahlen in Klammer auf Rosa 2013.

Befreiung der Abhängigkeit des täglichen Lebens und der Biographie von der ökonomischen Notwendigkeit“ führe (401f.), dagegen werden „alle Ressourcen und Perspektiven der Lebensführung [...] gleichsam natürlich und fast widerspruchslos in die Aufrechterhaltung individueller und kollektiver ökonomischer Wettbewerbsfähigkeit investiert“ (402). Die Dynamisierung erscheint dann „gleichsam als die Drohung, im nächsten Jahr ‚noch schneller laufen, noch härter‘ arbeiten zu müssen, um nicht zurückzufallen und unterzugehen“ (402). Die gesellschaftlichen „Eliten“ erweisen sich Rosa zufolge „bis in die Grundstrukturen ihrer Sozialisation und ihrer Psyche hinein als mindestens ebenso sehr ‚landgenommen, aktiviert und beschleunigt‘ [...] wie die prekarierten oder zwangsentschleunigten ‚Systemverlierer‘“ (404). Während letzteren dies jedoch als „brutale, äußere Macht“ gegenübertritt, wirke es bei den „Gewinnern“ mittels Internalisierung eines Selbstzwangs als „Self-Enhancement“ (404). Sie seien nur „Charaktermasken“, „Träger“ und „Skaven der Kapitalbewegung“ (405).

Rosa charakterisiert in einem merkwürdigen weiteren Schritt den „Klassenkampf als Quelle libidinöser Antriebsenergie“ (405). Er bedauert, dass die „unheilvolle Konzentration großer Teile der politischen und der marxistischen Linken auf die Frage der Verteilungsgerechtigkeit niemand anderem als dem neoliberalen Gegner in die Hände spielt und das unheilvolle Spiralsystem, welches jener betreibt, in Gang hält“ (405). Geradezu von Mitleid beflissen zitiert er Beispiele der stagnierenden Lebenserwartung ökonomischer „Eliten“, der Zunahme von Suiziden und Depressionen bei Managern und Führungskräften (406) und leitet daraus ab: „Ein Steigerungsspiel, das solche Gewinner erzeugt, erscheint nicht nur als ungesund und entfremdet, sondern es macht über kurz oder lang alle zu Verlierern. Das sollte den beteiligten Akteuren genügend Motive geben, nach Möglichkeiten zu suchen es zu beenden.“ (407) Den Grund, warum dies nicht passiere, identifiziert Rosa in den „zugehörigen Muster[n] von Angst und Begehren als psychische[n] Antriebsenergien“ (407).

Ein Vergleich mit dem Brettspiel „Mensch ärgere dich nicht“ soll das Rosa'sche Dogma verfestigen, es handle sich bei dem Klassenkampf bloß um ein „Nullsummenspiel“, wengleich mit ungleich verteilten Würfeln und unfair verteilten Spielchancen. „Die Klassenkampflogik fixiert jedoch gleichsam alle Energien auf das Spielbrett (407)“ – so wird diese wiederum nur auf das „Problem der Gerechtigkeit“ zurechtgestutzt, während die Steigerungsperspektive angeblich auf das fundamentale „Problem der Entfremdung“ rekurriert.

Es gibt also, wenn man Rosa Glauben schenken darf, keine besser und keine schlechter Gestellten, daher wäre es „höchste Zeit für die politische Linke den Motivationsstecker zu ziehen. Die Sieger sind gar keine Sieger. Es sind armselige, raffgierige Süchtige“ (408). Die psychische und kulturelle Antriebsenergie werde durch die politische Argumentation und „Spielanalyse“ des Klassenkampfes zugeführt: „Das aber bedeutet, dass die auf Ungleichheit monofokussierte Sozialkritik selbst zu einem (unfreiwilligen) Motor der Steigerungsspirale und damit zu einem funktionalen Moment der kulturellen Systemstabilisierung geworden ist: Indem sie die einen, wenigen, zu den Gewinnern des Systems erklärt, die erfolgreich um ihre Position kämpfen, und in den vielen das (durchaus berechnete) Begehren weckt, mehr

vom Kuchen abhaben zu wollen, versorgt sie beide Seiten mit der motivationalen Energie, das Steigerungsspiel in Gang zu halten“ (408f.). Daher betreibe eine auf dieser Welle reitende Linke „ungewollt das Geschäft des Neoliberalismus“ (409).

Während die „Klassenkämpfer“ glauben, „dass zuerst die Gerechtigkeitslücke geschlossen werden müsse“, bevor über die Zielsetzung als solche ernsthaft verhandelt werden könne“, postuliert Rosa, „dass sich das Gerechtigkeitsproblem [...] viel leichter und vielleicht von selbst lösen ließe, wenn dem Spiel die Motivationsressourcen entzogen würden und die Spieler den Unsinn ihres Tuns durch eine Neudefinition ihrer Interessen mit nüchternen Augen erkennen könnten“ (410). Mit Bezug auf den frühen Marx behauptet Rosa, die Ungerechtigkeit wurzle in der Entfremdung, nicht umgekehrt. Diese müsse behoben werden: „Wenn sich Angst und Begehren vom Spielbrett lösen und den Grundfragen des Lebens zuwenden, werden sich auch neue Spiel- und Verteilungsregeln finden. Dann nämlich werden beide Seiten des Klassenkampfes erkennen, dass ihr Hauptfeind nicht auf der anderen Seite des sozialstrukturellen Grabens steht, dass sie vielmehr *beide die Gefangenen und Sklaven der Kapitalbewegung und ihrer Steigerungszwänge* sind.“ (411, Hervh. d. Vf.)

Der Artikel schließt mit einem Plädoyer für Entfremdungskritik: „Erst wenn die Linke die Frage nach der Entfremdung und ihrem Gegenteil, dem gelingenden Leben, zu ihrem ureigentlichen Thema macht, löst sie sich aus dem unheilvollen Pakt mit dem neoliberalen Kapitalismus und zieht den Stecker für dessen selbstzerstörerisches Steigerungsspiel.“ (411) Völlig unklar bleibt hier, warum Rosa die Verantwortung gerade auf Seiten der Linken sieht, warum nicht gleichermaßen die am System leidenden, suizidgefährdeten Manager und KonzernchefInnen angesprochen werden. Zweifelt Rosa in seiner offenkundig anklingenden Hilflosigkeit vielleicht doch insgeheim an seiner fixen Idee, „der Kuchen sei insgeheim verdorben“ (Rosa 2009: 266)? Ich werde auf diese Schwierigkeit im Folgenden zurückkommen. Schreiten wir also zur Kritik der Linie Lukács-Adorno.

3.3 Kritik der Linie Lukács-Adorno

Die Marx-Lesarten der Neuen Marx-Lektüre, der Wertkritik und der steigerungstheoretischen Formationsanalyse Hartmut Rosas weisen bei allen Differenzen im Detail grundlegende Gemeinsamkeiten auf, die nach meinem Dafürhalten dazu berechtigen, sie als ein Paradigma unter der Bezeichnung Linie Lukács-Adorno zusammenzufassen. Im Folgenden möchte ich daher noch einmal diese Gemeinsamkeiten skizzieren und dann mit Bezug auf das Marx'sche Programm radikaler Kritik deren Theorie-Praxis-Konzeptionen problematisieren. Die Linie Lukács-Adorno, so meine hier vertretene These, fällt hinter den im zweiten Kapitel geschilderten Anspruch der von Marx konzipierten radikalen Kritik zurück und verfehlt daher im Hinblick auf emanzipatorische Praxis ihre eigene Intention, eine tiefgreifende Kritik als jegliche „Klassenkampfmarxismen“ zu formulieren. Im Gegenteil,

bleibt sie letztlich zuvorderst auf bloß theoretischen und verbalen Radikalismus beschränkt und verliert damit den für radikale Kritik so zentralen Theorie-Praxis-Nexus. Dies führt mich im nächsten Kapitel zur Formulierung des Theorie-Praxis-Dilemmas, verbunden mit dem Versuch, an dem originären radikalen Anspruch festzuhalten.

Gegen die Linie Lukács-Adorno möchte ich im Folgenden vier wesentliche und nur analytisch voneinander zu separierende Einwände geltend machen. Diese scheinen mir zentral zu sein, um diese verfehlte Linie der Marx-Interpretation zurückzuweisen. Dies sind (1) die Kritik der durch eine strukturalistisch-objektivistische Lesart entstehende fundamentale Schiefelage, (2) eine herrschaftstheoretische Kritik, die die Annahme der bloßen Immanenz der Klassenverhältnisse zurückweist, (3) eine ideologietheoretisch formulierte Kritik an der Hypostasierung des Fetischismus-Theorems, und zum letzten Kapitel dieser Arbeit überleitend (4) die Kritik des Theorie-Praxis-Verhältnisses der Strömungen der Linie Lukács-Adorno.

(1) Neue Marx-Lektüre, Wertkritik und Hartmut Rosa teilen eine Marx-Lesart, die die essenzielle Stellung der Kategorie Klasse und des Klassenkampfes durch den Fetischismus und den Wert als „automatisches Subjekt“ substituiert. Nicht das konfliktgeladene Handeln der Menschen steht im Vordergrund, sondern die übermächtig erscheinenden Strukturen der kapitalistischen Ökonomie, hinter denen jenes zu verschwinden scheint. Wir haben es mit einer wesentlich objektivistischen und strukturalistischen Theoriekonzeption zu tun: Die ökonomische Kernstruktur wird vorausgesetzt, organisiert den Prozess und den Modus der gesellschaftlichen Veränderung, wohingegen soziale Kämpfe keinen Einfluss auf diese Kernstruktur ausüben. Damit aber scheint, wie Alex Demirović (2010: 162) bemerkt, die Analyse der Warenform bereits ausreichend für das Verständnis des Gesamtprozesses des Kapitals. Demgegenüber macht er geltend, dass Marx die Strukturgesetzmäßigkeiten und das Handeln als intern verknüpft begriff (ebd.: 163). Einerseits gebe es zwar einen Objektivitätsüberhang der Produktionsverhältnisse gegenüber den ProduktionsagentInnen, weil die Bildung des Reichtums als Eigenschaft des Kapitals erscheint. Diese Verselbstständigung gelte allerdings nicht für alle sozialen Klassen gleichermaßen, sondern für Lohnabhängige, die von den Mitteln der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion weitgehend abgeschnitten sind, im Besonderen. Andererseits besteht die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die ProduzentInnen nicht schon an sich, sondern muss immer wieder reproduziert werden, weshalb die determinierende Struktur selbst als vermittelt und abgeleitet begriffen werden müsse. Die theoretische Konzeption einer Struktur, die aus sich selbst heraus Sachzwanglogiken produziere und das Handeln der Individuen determiniere, muss daher, so meine Folgerung, selbst als Ausdruck der Verdinglichung begriffen werden, nicht als deren Entschleierung. Strukturen und Institutionen existieren überhaupt nicht außerhalb der menschlichen Praxis: „Die Rede von der Struktur ist eine Abkürzung für den komplexen Sachverhalt, dass das Handeln der Einzelnen, das sich zu einem kollektiven Muster aggregiert, füreinander zur Determinante wird.“ (ebd.: 168) Demirović weist darauf hin, dass hinsichtlich des in der Soziologie so zentralen Gegensatzpaares Struktur bzw.

System und Handlung bzw. Interaktion nie die Frage gestellt wird, warum dieser Widerspruch zwischen Struktur-/Systemtheorie und Handlungstheorie überhaupt existiert. Im Gegensatz zum soziologischen Mainstream, der diesen Widerspruch als „eine Art gesellschaftliches Naturgesetz“ begreift, sei es „ein spezifischer, die kapitalistische Vergesellschaftung selbst kennzeichnender Antagonismus [...], der sich nicht durch bessere Theorie, sondern allein durch die Transformation der Verhältnisse selbst überwinden lässt“ (ebd.: 158). Es gebe ihn also nicht in einem abstrakten Sinn, sondern nur in historisch besonderer Form der kapitalistischen Produktionsweise, in der gesellschaftliche Verhältnisse als Rechts- und Willensverhältnisse eine selbstständige Form anzunehmen scheinen (ebd.: 161).

Aber weisen nicht die Vertreter der Linie Lukács-Adorno auf bestimmte Marx-Zitate hin, die ihre strukturalistische Interpretation zu stützen scheinen? Marx hatte im *Kapital* – wie gezeigt – tatsächlich von „Charaktermasken“ und „Personifikationen ökonomischer Kategorien“ gesprochen, ebenso hatte er den Wert als „automatisches Subjekt“ bezeichnet. Aber – zur Wiederholung – Marx schreibt im Vorwort zum ersten Band des *Kapital*, „es handelt sich *hier* um die Personen nur, *soweit* sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen“ (MEW: 23: 16, Hervorh. d. Vf.). Damit ist, wie Wolfgang Fritz Haug schreibt, „keineswegs unterstellt, die handelnden Subjekte reduzierten sich im Kapitalismus tatsächlich darauf, sondern Marx schränkt damit die Reichweite seiner theoretischen Sätze über Personen im *Kapital* ein; seine Aussagen beanspruchen nicht, die wirklichen Individuen zu erreichen, wohl aber deren allgemeine Determinanten.“ (Haug 2013: 211) KapitalistInnen und ArbeiterInnen sind freilich auch mit Willen, Moral und Subjektivität ausgestattete Individuen, durch die die Widersprüchlichkeit der sozialen Verhältnisse vermittelt wird, aber hiervon wird in der Darstellung des *Kapital* explizit abgesehen. Michael Heinrich versucht zwar, die ihm von Haug attestierte „ökonomistische Schließung“ (ebd.: 213) von der Hand zu weisen: „Die handelnden Personen sind jedoch nicht lediglich Marionetten, die an unsichtbaren Fäden hängen.“ (Heinrich 2012: 27) Dies wirkt allerdings unglaubwürdig, da Heinrich selbst betont, dass die Rationalität ihrer Handlungen nicht nur „immer schon eine Rationalität innerhalb des mit der Warenproduktion gesetzten Rahmens“ (Heinrich 2005: 76) ist, wie ich bereits erwähnt habe, sondern dieses ihnen „durch die ökonomischen Verhältnisse selbst aufgezwungen ist.“ (ebd.: 186) Eine derartig hermetische Auffassung der Reproduktion kapitalistischer Verhältnisse ist in mehrfacher Hinsicht problematisch: Die Auffassung einer den Verhältnissen inhärenten Widersprüchlichkeit wird zugunsten einer Logik aufgegeben. Von der für Marx konstitutiven Dialektik wollen die „Kapitallogiker“, wie die Marx-Exegeten der Neuen Marx-Lektüre auch gelegentlich bezeichnet werden, nur noch insofern etwas wissen, als sie „eine bestimmte *Strategie der Darstellung*“ (Heinrich 2008: 64) verkörpert, nicht aber die Bewegungsform der antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse selbst. Alle Elemente der sozialen Realität werden einer Logik eingepasst, die vollständig in ihrer Identität aufgeht. Unglaubwürdig erscheinen im Rahmen dieser Auffassung damit jene Beteuerungen, es sei möglich, dass der Fetischismus und „das kapitalistische System als

Ganzes in Frage gestellt wird“ (Heinrich 2005: 197). Diese hermetisch-strukturalistische Konzeptualisierung des kapitalistischen Spektakels zieht einen Rattenschwanz an weiterer theoretischer wie praktischer Problematik mit sich: Einseitig-falsche Interpretation des Fetischismus, Eliminierung der konstitutiven Bedeutung von Klassenkämpfen und damit auch einen Bruch zwischen Theorie und Praxis, der, anstatt des Versuchs sie zueinander zu führen, sie unweigerlich entzweit und damit auf fahrlässige Weise den Abriss emanzipatorischer Theorie vollzieht.

(2) Verheerend ist der vereinseitigte und damit Nicht-Begriff von Herrschaft im Kapitalismus. Wer übt im Kapitalismus Herrschaft aus und wie wird Herrschaft ausgeübt? In dieser Hinsicht sind sich alle drei Strömungen einig, gleich wie die jeweils verwendete genaue Bezeichnung lauten mag. Herrschaft wird ausgeübt vom „automatischen Subjekt“, vom Kapital, von einer verselbstständigten sachlichen Form der Vergesellschaftung mittels Warenproduktion. Ob Kapitalist oder Lohnarbeiterin – beide werden in dieser Sichtweise gleichermaßen einer ihnen nicht zugänglichen Logik unterworfen. Mögen die MehrwertauspresserInnen mehr darunter leiden als die Ausgebeuteten; sowohl Heinrich als auch Rosa betonen, beide seien gleichermaßen VerliererInnen, es gebe keine GewinnerInnen in diesem „Spiel“. Bei Kurz treffen wir auf bloße Funktionskategorien in der Konkurrenz, deren Grenzen untereinander schon einmal bis zur Unkenntlichkeit verschwimmen. Mit Marx hat dies alles jedoch wenig zu tun. Dafür gibt es mehrere Gründe, die ich im Folgenden schildern möchte.

Wie Karl Reitter betont, besteht ein wesentliches Merkmal der kapitalistischen Ökonomie „in der gleichzeitigen Identität wie Nichtidentität von sozialem Verhältnis und Wert“. „Kritik der politischen Ökonomie meint exakt dies: die Identität wie Nichtidentität von Dingverhältnissen/Wertverhältnissen und sozialen Beziehungen zu erkennen.“ (Reitter 2011a: 20) Die Linie Lukács-Adorno negiert diese Dialektik und kippt auf die Seite des bloß sachlichen Ausdrucks kapitalistischer Entitäten. Sie verdoppelt damit paradoxerweise exakt jene Sichtweise, welche sie zu kritisieren vorgibt und löst den Kapitalismus primär in ein „gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“ (MEW 23: 86) auf, „um somit Klassenkampf in all seinen Aspekten, vom Kampf um Würde und Selbstbestimmung bis hin zur [sic] Beharren auf Momente der Autonomie als außerökonomisch aus der reinen Bewegungsform des Kapitals auszuklammern“ (Reitter 2011a: 21). Statt hinter dem Fetischismus der vermeintlich vollkommen verselbstständigten Waren das Klassenverhältnis zu dechiffrieren, wird dieses exterritorialisert und als etwas der Warenproduktion quasi Äußerliches postuliert: Nur so kann der Kapitalismus als systemisches Herrschaftsverhältnis über ArbeiterInnen und KapitalistInnen, als Herrschaft des Werts bzw. der Sachen, als subjektlose Herrschaft, auf verkehrte Weise missverstanden werden. Aber der Kapitalismus und damit „das Kapital ist einzig und allein Resultat des Klassenkampfes!“ (Hanloser/Reitter 2008: 55) Das Kapital ist „ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen“ (MEW 23: 793), aber „immer auch ein politisch konstituiertes Zwangsverhältnis.“ (Hanloser/Reitter 2008: 56) Durch die Identität der Verhältnisse mit sich selbst wird bei diesem „Zirkulationsmarxismus“ (Hanloser/Reitter) die „logische Darstellung

mit einer starren, unbeweglichen und immergleichen Struktur identifiziert“ (ebd.: 52), wohingegen der Kapitalismus ein durch und durch dynamisches Verhältnis ist, das sich beständig selbst revolutioniert. Die Herstellung des Proletariats erscheint hier als abgeschlossener Prozess – es ist einfach da –, aber in Wirklichkeit muss das Proletariat stets von neuem hervorgebracht werden. Die lebendige Arbeitskraft muss immer wieder von neuem unterworfen werden, dies ist ein Prozess, der nicht zwangsläufig friktionsfrei und ohne Reibungen vonstatten geht. Bei der Linie Lukács-Adorno scheint es dagegen so, dass der Klassenkampf zwar historisch im Prozess der ursprünglichen Akkumulation die tragende Rolle spielte, nach Abschluss dieses Prozesses aber zugunsten einer fetischisierten Selbstverständlichkeit und einem „Selbstläufertum“, dem „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“, zurücktrete. Dies ist ein sehr statisches Verständnis, das die enormen Bemühungen, die dominierende Kapitalinteressen in der staatlich-politischen Sphäre mitsamt den repressiven und ideologischen Staatsapparaten (Althusser) zu ihrer Herrschaftssicherung aufwenden müssen, ebenso ausblendet wie die zumindest potenziell damit verbundene Konfliktualität und auftretende Widersprüchlichkeiten. Als Beispiele dieses Prozesses der ideologischen Vermittlung seien mit Demirović (2012: 90f.) genannt: kulturindustrielle Erzeugung von konsumistischen Lebensstilen; religiöse, rassistische, sexistische Spaltungen der Gesellschaft, Disziplinierung der individualisierten Körper in Schule, Fabrik, Militär; biopolitische Kontrolle, Steuerung und Verwaltung von Bevölkerungsgruppen usw.

Die These von der „Herrschaft der Sachen“ ist eine zirkulationsmarxistische, die ihre Sicht auf den Kapitalismus allein vom Standpunkt der einfachen Warenproduktion vornimmt. Sie geht fälschlicherweise von der universellen Geltung des Wertgesetzes aus und ignoriert damit die konstitutive Dimension des Klassenverhältnisses, das auf der politischen Ebene immer von neuem durchgesetzt werden muss. Karl Reitter weist darauf hin, dass die bestimmenden Gesetze im Kapitalismus immer in einem doppelten Sinn verstanden werden müssen: „Einerseits als Geltung des Wertgesetzes, zweitens als politisch organisierte Herrschaft und als Widerstand dagegen. Ersteres schließt die herrschenden Klassen mit ein, insofern sind sie auch Beherrschte, zweiteres jedoch keineswegs.“ (Reitter 2011b: 60). Die herrschende Klasse steht also nicht ausschließlich unter dem Diktat des Wertgesetzes. Über die staatlich-politische Regulation werden bestimmte dominante Einzelkapitale und Kapitalfraktionen immer gegenüber anderen privilegiert – im neoliberalen Zeitalter sind dies etwa gewisse Finanzkapitale. Banken-Bail-Outs finden nicht wegen einer unausweichlichen „Systemrelevanz“ dieser Finanzinstitute statt, sondern umgekehrt ist diese Konstruktion der Systemrelevanz jeweils bestimmter Banken erst das Ergebnis der Macht dieser Kapitale auf der politischen Ebene, die mitnichten der Konkurrenzlogik des Wertgesetzes gehorcht. Marx zeigt im dritten Band des *Kapital*, wie konkurrierende Einzelkapitale durch verschiedene Mechanismen wie Ausgleich der Profitrate, Zins, Grundrente und fiktives Kapital zu einer geeinten Klasse zusammengeschweißt werden, wodurch ein permanentes Gesamtinteresse der KapitalistInnenklasse an der Gesamtausbeutung der ArbeiterInnenklasse geltend gemacht wird (Reitter 2011a: 100; Reitter 2011b: 60). Damit zeigt sich auch, dass die

Kurz'sche Rede von KapitalistInnen und ArbeiterInnen als bloßen Funktionskategorien in der Konkurrenz und der Klassen als sekundäre, abgeleitete Phänomene jeglicher Substanz entbehrt.

Heinrich kann diesen überaus wichtigen Aspekt nicht sehen, weil er den Staat nicht als umkämpftes Terrain wahrnimmt, in dessen Materialität ein sich immerzu veränderndes Kräfteverhältnis der Klassen eingeschrieben ist, sondern ihn als „neutrale Instanz“ gegenüber allen Einzelkapitalen wahrnimmt und seine Funktion der Reproduktion des Kapitalverhältnisses bloß ableitungslogisch-ökonomistisch zu erklären versucht. Diese Darstellung des Staates als eine Art metakapitalistischer Schiedsrichter kann aus guten Gründen angezweifelt werden, ohne deshalb in eine zu Recht kritisierte instrumentalistische Staatsauffassung zurückzukippen, die eine relative Heterogenität und innere Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Klasse ignoriert.

Ein weiterer problematischer Punkt ist das Verständnis von Klassenkampf bei allen drei Ansätzen der Linie Lukács-Adorno. Klassenkampf wird grosso modo als systemimmanenter Prozess verstanden, als bloßer Verteilungskampf oder Kampf um die Arbeitsbedingungen und die Höhe der Löhne. Dieser „engstirnige Reduktionismus“ (Hanloser/Reitter 2008: 55) kann bestimmte Formen des Klassenkampfes, wie etwa die Flucht vor der Lohnarbeit, Generalstreiks, Sabotage oder Fabrikbesetzungen und -übernahmen, wie sie nicht nur in der operaistischen Bewegung an Bedeutung gewannen, nicht als Klassenkampf identifizieren. Einen Ausweg aus dem Irrweg, Klassenkämpfe in erster Linie als Kämpfe innerhalb des Kapitalismus misszuverstehen, bietet die politische Lesart des *Kapital* von Harry Cleaver (2012). Während die Linie Lukács-Adorno mit ihrer logischen Auffassung die ArbeiterInnenklasse als eine vollständig im Kapitalverhältnis eingeschlossene Kategorie begreift, hält der Cleaver'sche Interpretationsansatz an der Marx'schen Dialektik fest. Die ArbeiterInnenklasse wird als autonome Macht anerkannt. Die ArbeiterInnenklasse ist *zugleich* konstitutiver Bestandteil des Kapitals *und* als Widersacherin gegen es gerichtet. Jeder Versuch, diese Widersprüchlichkeit in die eine oder andere Richtung aufzulösen, lässt Emanzipation unmöglich erscheinen: Kritisierte die Linie Lukács-Adorno korrekterweise jegliche Bemühungen bestimmter „orthodoxer“ Marxismen, die ArbeiterInnenklasse zu positivieren und ihre Identität, die ihr nur im Rahmen dieses gesellschaftlichen Verhältnisses zukommt, festzuzurren, so wirft es sie gerade in die andere Richtung – ArbeiterInnenklasse und Kapitalverhältnis scheinen so miteinander eine Identität zu bilden, ein Entrinnen ist logisch nicht möglich. Cleaver betont als zentralen Herrschaftsmodus des Kapitals, was ich bereits im zweiten Kapitel hervorgehoben hatte: Die ArbeiterInnenklasse ist gespalten, „das Kapital herrscht durch Spaltung“ (ebd.: 132). Der Lohn fungiert außerdem „als fundamentales Werkzeug der hierarchischen Spaltung der Klasse“ (ebd.: 159) in entlohnte und nicht-entlohnte Sektoren. Sexismus und Rassismus sind folglich Spezialfälle dieser Spaltung, da nahezu immer auch Spaltungen entlang des Lohns. Dieser Basis-Herrschaftsmodus der Bourgeoisie, der der Bildung eines Kollektivsubjekts, einer Klasse für sich, vorbeugen soll, wird von der Linie Lukács-Adorno, die die Festigkeit der Herrschaft

hauptsächlich dem Fetischismus zuschreiben muss, vollkommen übersehen. „Nur durch das Spalten und gegeneinander Ausspielen einer Gruppe von ArbeiterInnen gegen die andere kann das Kapital deren gefährliche Einheit verhindern und die Klasse schwach genug halten, um sie zu kontrollieren. Der Widerspruch zwischen den Anstrengungen des Kapitals, die Klasse als Arbeitskraft zu vereinheitlichen, und den Anstrengungen der ArbeiterInnen diese Spaltungen zu überwinden, um sich gegen das Kapital zu vereinigen, ist eines der wesentlichsten und wichtigsten Merkmale des Klassenkampfes.“ (ebd.: 230, Hervorh. entf.) Die ArbeiterInnenklasse umfasst demnach nicht nur LohnarbeiterInnen, sondern auch nicht-entlohnte ArbeiterInnen wie Hausfrauen, Kinder, Studierende, Bauern/Bäuerinnen und nicht zuletzt die industrielle Reservearmee, also Erwerbsarbeitslose. Geschlechterverhältnisse und Rassismus sind in das Kapitalverhältnis eingelassen und müssen daher trotz ihrer relativen Autonomie in stetiger Interaktion und Verzahnung mit diesem begriffen werden.

Cleavers Verständnis von Klassenkampf unterscheidet sich fundamental von dem der Linie Lukács-Adorno. Der Klassenkampf wird um die Art und Weise geführt, „in der die kapitalistische Klasse der Masse der Bevölkerung die Warenform auferlegt, indem sie die Menschen dazu zwingt, einen Teil ihres Lebens als Ware Arbeitskraft zu verkaufen, um zu überleben und etwas Zugang zum gesellschaftlichen Reichtum zu gewinnen.“ (ebd.: 176) Die Durchsetzung der Warenform hängt von der Macht des Kapitals gegenüber der ArbeiterInnenklasse ab und ist die Macht, das System aufrechtzuerhalten (ebd.: 179). Cleaver nimmt eine historische und analytische Klassifizierung des Klassenkampfes durch die Fragen, ob, wie stark und zu welchem Preis die Warenform durchgesetzt werden kann, vor (ebd.: 196). Die ursprüngliche Akkumulation dreht sich um die Frage, *ob* die Warenform durchgesetzt werden kann, indem mittels Durchsetzung der Lohnarbeit und des Warentauschs die Klassen erst einmal geschaffen werden (ebd.: 181). War das Kapital, wie Marx anhand von England schildert, imstande seine soziale Herrschaft durchzusetzen, entspannt sich sogleich der Kampf um die Länge des Arbeitstages, also um die Frage, *wie stark* die Warenform durchgesetzt werden konnte (ebd.: 184). Am Ende des langen Kampfes, der von der ArbeiterInnenklasse zunächst defensiv, im Laufe ihrer Assoziierung offensiver geführt wurde, stand als vorläufige Fixierung eines Kräfteverhältnisses der Normalarbeitstag. Der Kampf drehte sich allerdings nicht allein um die Lohnhöhe, sondern auch um die Arbeitsbedingungen und Arbeitsintensität. Der Kampf um die Produktivität und den Wert der Arbeitskraft war schließlich die Frage, zu welchem Preis die Warenform durchgesetzt werden konnte (ebd.: 190f.). So reagierte etwa das Kapital auf die Verminderung der unbezahlten Arbeit in der Fabrik mit der Ausweitung des nichtentlohten Arbeitstags außerhalb der Fabrik durch eine Vermehrung der Arbeit im Haushalt und in der Schule zur Aufrechterhaltung und Verbesserung der Qualität der Arbeitskraft. Außerdem wurde zur Erhöhung der Produktivität Arbeit durch Maschinerie ersetzt – eine Folge der wachsenden Macht der ArbeiterInnen. Das dadurch erfolgte Wachstum des Kapitals wandte sich dann in Form von Produktivitätsdeals wieder gegen die ArbeiterInnenklasse, da diese unter kapitalistischen Bedingungen in mehr statt weniger Arbeit transformiert werden. Mit überhöhtem Optimismus erklärt Cleaver, dass „der Kampf der ArbeiterInnenklasse mehr und

mehr den Charakter eines Kampfes gegen die Arbeit angenommen“ hat (ebd.: 195). Auch wenn diese Behauptung wiederum nach einem teleologischen Fehlschluss anmutet – Cleavers Verdienst besteht darin gezeigt zu haben, dass sich Klassenkämpfe nicht hermetisch innerhalb des Kapitalverhältnisses bewegen, wie dies die Linie Lukács-Adorno annimmt. Dem Vorwurf, ökonomische Kämpfe um höhere Löhne und kürzere Arbeitstage würden innerhalb des Kapitals verbleiben, entgegnet er, dass diese Kämpfe nicht bloß quantitativ sind, sondern auch „qualitativ, weil sie die Realisierung von genügend Mehrwert zur Aufrechterhaltung der Kontrolle des Kapitals in Frage stellen“ (ebd.: 224).

Letztlich, so Cleaver, zielt der Klassenkampf „auf die Beseitigung der Spaltung, die das Kapital der ArbeiterInnenklasse aufzwingt“ (ebd.: 301). Dieses Verständnis von Klassenkampf ist ein nicht-ökonomistisches, insofern es die Einsicht aufgreift, dass der Kapitalismus mitnichten nur ein ökonomisches System ist, sondern die ganze Gesellschaftsformation von zentralen Spaltungslinien durchzogen ist, die die bürgerliche Gesellschaft konstituieren und immerzu herrschaftsförmig durchgesetzt werden müssen. Da Diskriminierungen und Abwertungen, die auf Identitätskategorien basieren, zumeist auch Implikationen auf der Ebene der Warenform beinhalten, geht dieses Verständnis von Klassenkampf tendenziell an die Grundlagen von Herrschaft und erweist sich damit als radikale Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft.

Der verengte Klassenkampfbegriff der Linie Lukács-Adorno, der auf bloße verteilungspolitische Kämpfe reduziert wird – neben der noch auszuführenden ideologietheoretischen Leerstelle ein weiterer Ökonomismus – verkennt vollkommen, dass „Klassen nicht allein durch ihre Stellung oder die Kämpfe im Bereich der Ökonomie konstituiert [sind], sondern in der Einheit von Produktionsverhältnissen, Politik und Kultur“ (Demirović 2009: 82). Das Klassenverhältnis ist eines, das die *gesamte* Gesellschaft umfasst und nicht einfach auf den Bereich des Ökonomischen reduziert werden kann. Die Vermittlung des Klassenverhältnisses von der Ökonomie über die staatliche Politik zur Zivilgesellschaft im Sinne Gramscis und den kulturellen Lebensweisen mit ihren symbolischen Distinktionen muss von einer radikalen Kritik ganzheitlich berücksichtigt werden. Ein/e LohnarbeiterIn ist nicht einfach nur LohnarbeiterIn, sondern verkehrt in gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen, die sich meist von jenen der „oberen Zehntausend“ unterscheiden. Dazwischen liegen kulturelle Abgrenzungen und Symbolpolitiken, die zugleich Ausdruck antagonistischer ökonomischer Verhältnisse sind, gleichzeitig – wie der gesamte Bereich des „Überbaus“ – eine relative Eigenständigkeit besitzen. Dies sind genau jene Bereiche, in denen sich die Menschen der Konflikte bewusst werden, wie Marx schrieb: Die Menschen werden in die Gesellschaft geboren und merken alsbald, dass rechtlich zwar vorgeblich alle gleich sind, die Gesellschaft sozial und materiell aber eine Gesellschaft der Ungleichen ist. Dieser Tatbestand soll im Sinne der Herrschenden so interpretiert werden, dass er als gleichsam natürlich verstanden wird und im Grundsatz keine Hinterfragung erfährt. Die Subalternen sollen lernen, dass jede/r ihren/seinen Platz in der Gesellschaft einzunehmen hat, dass es dazu keine Alternative gibt; gleichzeitig werden

Illusionen über Verheißungen geschürt, dass es eine soziale Durchlässigkeit gibt und es jede/r nach „oben“ schaffen kann – durch Lottogewinn oder ein erfolgreiches Start-Up-Unternehmen. Zumindest soll der Anschein gewahrt werden, dass (in den entwickelten kapitalistischen Ländern) mittels Erwerbsarbeit ein gewisser individueller Reichtum zu erzielen sei – was in Zeiten des Fordismus als reale Begebenheit erschien, wird mit der gegenwärtigen Erosion der „sozialen Mitte“ immer unglaubwürdiger. Da die Herrschenden ihre Herrschaft nicht allein mittels Zwang und Repression effizient ausüben können, braucht es Legitimationstheorien der Herrschaft – gleich ob im Alltag oder der Wissenschaft. Herrschaft muss sich rechtfertigen – im neoliberalen Zeitalter geschieht dies etwa durch den Begriff der „Leistungsgerechtigkeit“ – und versucht über diese Legitimationsmuster gleichzeitig gesellschaftlichen Konsens herzustellen. Den Subalternen werden die Werte der Herrschenden eingeübt – etwa durch ihre Erziehung in den ideologischen Staatsapparaten wie Schule und Militär, aber auch durch kulturindustrielle Vermittlung. Dies leitet zum nächsten Punkt über.

(3) Neben der herrschaftstheoretischen Verfehlung der Linie Lukács-Adorno scheint mir der ideologietheoretische Einwand zentral zu sein. Der Fetischismus und die durch das Kapitalverhältnis erzeugten Mystifikationen, die von „traditionellen MarxistInnen“ meist vollständig ignoriert wurden, werden hier in den vordersten Rang erhoben. Sie werden bei der Neuen Marx-Lektüre und der Wertkritik als bewusstseinskonstitutiv aufgefasst und zum zentralen Moment der kapitalistischen Synthesis auserkoren. Der Grund für die außerordentliche Beständigkeit und Stabilität der kapitalistischen Produktionsweise wird in der umfassenden Indienstnahme der Subjekte durch fetischisierte soziale Verhältnisse gesehen. Dies gilt selbst noch für eine heterodoxe Lesart des Fetischismustheorems, wie sie John Holloway vornimmt, der die Lesart des von ihm so bezeichneten „starrten Fetischismus“ kritisiert und stattdessen „Fetischisierung-als-Prozess“ auffasst (2010 [2002]: 97ff.). Auch bei ihm¹² heißt es: „Der ausgefeilte Fetischismus, der in den Werken der politischen Ökonomen und anderer bürgerlicher Theoretiker zu finden ist, bildet gleichzeitig die Grundlage der alltäglichen Vorstellungen des ‚gesunden Menschenverstandes‘ in der kapitalistischen Gesellschaft. Die Vorstellung der Dauerhaftigkeit des Kapitalismus ist in das alltägliche Denken und Handeln der Menschen dieser Gesellschaft eingeschrieben. [...] Mehr als irgendeine Theorie der ‚Ideologie‘ oder ‚Hegemonie‘ bildet so der Begriff des Fetischismus die Basis für die Beantwortung der uralten Frage: ‚Warum nehmen die Menschen das Elend, die Gewalt und die Ausbeutung des Kapitalismus hin?‘“ (Holloway 2010 [2002]: 69)

¹² An dieser Stelle ist nicht der Ort, Holloways Konzeption von Fetischismus und Anti-Fetischismus im Detail zu erläutern. Holloway versucht sich an einem theoretischen Spagat zwischen Neuer Marx-Lektüre/Kritischer Theorie und Operaismus, fällt aber in die in diesem Kapitel kritisierte Auffassung der „sachlichen Herrschaft“. So heißt es bei ihm etwa: „In der kapitalistischen Gesellschaft ist der Kapitalist nicht das Subjekt. Nicht der Kapitalist trifft die Entscheidungen oder formt das, was getan wird. Es ist der Wert. Es ist das Kapital, akkumulierter Wert.“ (Holloway 2010 [2002]: 48) Oder an anderer Stelle: „In diesem Verhältnis ordnet das Getane, das in der Form des Kapitals existiert (und anscheinend von den Kapitalisten kontrolliert wird, die sich in Wahrheit aber unter seiner Kontrolle befinden), sich immer unersättlicher das Tun zum alleinigen Zwecke seiner Selbstausschweifung unter.“ (ebd.: 53)

Ebenso problematisch wie die von der Linie Lukács-Adorno vertretene Auffassung, alle Menschen unterlägen gleichermaßen dem Fetischismus der bürgerlichen Gesellschaft, ist die Vorstellung, dass das „spontane Alltagsbewusstsein“ dazu tendiere, sich vollständig den objektiven Gedankenformen der fetischistischen Warenproduktion und -zirkulation unterzuordnen. Dem Fetischismus wird dabei eine Macht zugesprochen, die dem „Verblendungszusammenhang“ von Adorno nahe steht. Die Idee eines „notwendig falschen Bewusstseins“ ergibt in diesem Zusammenhang nur bedingt Sinn: Von Seiten der Neuen Marx-Lektüre wird betont, dass sich dieses „falsche“ Bewusstsein nicht einfach durch Aufklärung überwinden ließe, da es sich nicht um einen bloßen Irrtum handle, sondern eine Widerspiegelung real verkehrter und auf dem Kopf stehender Verhältnisse. Gleichzeitig wird aber von Heinrich und Elbe erklärt, dass es prinzipiell möglich sei, den Fetisch zu „durchdringen“ – sei es im Gefolge der Zuspitzung sozialer Auseinandersetzungen oder bloß durch wissenschaftliche Kritik. Aber wenn diese Überwindung im Bewusstsein die *Conditio sine qua non* für eine Überwindung des Kapitalismus ist – was folgt daraus für praktisches Handeln? Ich werde darauf im letzten Kritikpunkt zum Theorie-Praxis-Verhältnis zurückkommen.

Vorerst möchte ich verdeutlichen, dass die mehr oder weniger implizite Gleichsetzung von Fetischismus und Ideologie einen Reduktionismus und Ökonomismus darstellt, der der Komplexität der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse nicht gerecht wird. Die vorhergehenden herrschaftstheoretischen Ausführungen legten bereits nahe, dass ein zentraler Mechanismus der Aufrechterhaltung von Herrschaft im Modus der Spaltung liegt. Die beherrschten Subjekte sind vereinzelt, können ihr gemeinsames Interesse an der Überwindung der Beherrschung nicht oder nur eingeschränkt kollektiv artikulieren und in gemeinsame Organisierung und Praxis münden lassen. Für das Bewusstsein hat dies freilich auch individualisierte psychische Verarbeitungsmuster, Subjektivierungen und Handlungszurechnungen zur Folge: Die beständige Teilnahme an „Bewährungsproben“ (Dörre u.a. 2013), der Versuch des Bestehens in dem von den Herrschenden inszenierten Wettlauf der Konkurrenz der Subalternen verhindert Solidarisierung und Bildung eines Kollektiv- oder gar Klassenbewusstseins. Doch auch dieser Modus darf nicht zum alleinigen oder gar einzig relevanten Modus bürgerlicher Herrschaftsausübung hochstilisiert werden.

Bei Michael Heinrich hatte ich die Konstruktion eines Dualismus von Fetischismuskritik und Priestertrugstheorien gescholten. Eine derartige Zweiteilung in Bewusstseinsformen, die die warenförmigen Verhältnisse den Menschen aufzwingen, und Bewusstseinsformen, die durch bloße Manipulation einer herrschenden Klasse, die in einem solchen Sinne einer Homogenität wohl nur in diversen „Verschwörungstheorien“ existiert, zustande kommen, verkennt, dass es jenseits von bloß mechanistisch imaginerter Manipulation und bewusstseinsprägenden Elementen warenförmiger Vergesellschaftung noch ein – hier ausgeschlossenes – Drittes gibt, worauf die marxistische Ideologietheorie (Rehmann 2008) aufmerksam gemacht hat. Gegen ideologiekritische Ansätze „falschen Bewusstseins“ werden von dieser drei Einwände stark gemacht: „zum einen übersehen sie die materiellen

Existenzformen des Ideologischen, seine Apparate, Intellektuellen und Praxisformen, die bestimmte ideologische Effekte auf Handlungs- und Denkweisen erzeugen; zum anderen tendiert ihre Orientierung aufs ‚Bewusstsein‘ dazu, die Bedeutung der unbewussten Funktionsweisen von ideologischen Formen und Praxen zu verfehlen; und drittens verdrängt das Bemühen, die Ideologie zu ‚widerlegen‘ die Hauptaufgabe, ihre Wirkungsweise zu verstehen und ihrer ‚Macht über die Herzen‘ nachzuspüren, um ihr auf dieser Grundlage ihre Attraktionspunkte entwinden zu können.“ (ebd.: 13) Kritisiert wird hier gerade auch die „Reduktion von Ideologien auf bloße Erscheinungen des Ökonomischen“ (ebd.: 11). Die Auffassung der bewusstseinskonstitutiven Zentralität des Fetischismus ist, wie man unschwer erkennen kann, von Lukács über Adorno auf die Neue Marx-Lektüre und die Wertkritik gewandert. Der Ideologietheoretiker Rehmann kommt in Bezug auf Lukács zu folgendem Schluss, der ebenso der Neuen Marx-Lektüre und der Wertkritik unterstellt werden kann: „Trotz vielfältiger Abgrenzungsversuche gegenüber einem ökonomistischen ‚Vulgärmarxismus‘ ist Lukács‘ Ableitung selbst ökonomistisch, insofern sie dem Ideologischen keine eigene Wirklichkeit zugesteht: es sieht so aus, als erfolge die Integration durch den Warenfetisch selbst, ohne dass es hierzu irgendwelcher ideologischer Mächte, spezifischer ‚konzeptiver Ideologen‘, Rituale oder Formen bedürfte.“ (ebd.: 69) Die von Antonio Gramsci betonte Heterogenität und Widersprüchlichkeit des Alltagsbewusstseins werde so zum Verschwinden gebracht (ebd.). Bei Lukács (wie auch bei Karl Korsch) herrsche die Tendenz vor, „den in den ökonomischen Praxisformen aufgefundene [sic] Fetisch mit der Macht auszustatten, den Bereich des Ideologischen insgesamt zu durchdringen. Indem die ökonomischen Praxisformen ‚verkehrtes‘ und ‚verdinglichtes‘ Bewusstsein sozusagen ausschwitzen, ist alles oder das Wesentliche bereits gelaufen – eine ökonomistische Weichenstellung, bei der sich eine Erforschung der idealistischen Superstruktur, ihrer Apparate, Formen, Intellektuellen und Praxen erübrigen würde.“ (ebd.: 44)

Die Bedeutung des Fetischcharakters für die Reproduktion des Kapitalverhältnisses wird, so die Kritik, hypostasiert. Für eine Ideologiekritik im Sinne von Marx und Engels der *Deutschen Ideologie* fehlen zwei wichtige Faktoren: die rechtfertigende Funktion der fraglichen Gedankenformen und die systematisierende Arbeit der IdeologInnen (Reitz 2004: 699). Dem Projekt Ideologietheorie (PIT) zufolge analysiert Marx „im Fetischkapitel einen Bestand alltagspraktisch beschränkter Auffassungsweisen von allenfalls ‚protoideologischem‘ Charakter“ (ebd.). Es braucht jedoch noch konzeptive IdeologInnen, die diese protoideologischen Elemente entsprechend theoretisch aufbereiten, systematisieren und in eine „doktrinäre Sprache übersetzen“ (ebd.), damit die daraus hervorgegangenen ideologischen Vorstellungen einen die herrschende Klasse stützenden Rechtfertigungscharakter annehmen und zu einer Apologie der bestehenden Verhältnisse werden, wie Marx gegen sie an den von ihm so bezeichneten „Vulgärökonomen“ polemisierte. Somit „kommen die ‚objektiven Gedankenformen‘ der Integrationsleistung bürgerlicher Ideologien entgegen, bilden aber selber noch keine Ideologie, da sie nicht ‚von oben‘, d.h. über ideologische Apparate des Staates (im weiten Sinne) geregelt sind. Erst wenn die ‚objektiven Gedankenformen‘ in die Wirkungsstruktur der ideologischen Mächte

hineingedacht und nach deren Regeln angeordnet werden, ist ihre Verarbeitung im strengen Sinn ideologisch zu nennen.“ (Rehmann 2008: 44f.) Der Begriff der „ideologischen Macht“ stammt von Friedrich Engels und verweist auf den engen Zusammenhang von Ideologie und Staat, den er als die „erste ideologische Macht“ bezeichnete (MEW 21: 302). Darauf aufbauend beschreibt er das Recht als zweite ideologische Macht – die ökonomischen Tatsachen müssen in juristische Formen gegossen werden – und weiter die „höheren, d.h. noch mehr von der ökonomischen Grundlage sich entfernenden Ideologien“ der Philosophie und Religion (Rehmann 2008: 53f.). Die Marx’schen Fetischanalysen sind folglich „als Verbindungsglied zwischen dem ‚stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse‘, den alltäglichen Bearbeitungsweisen dieses Zwangs und seiner ‚diskursiven‘ Bearbeitung durch die verschiedenen Ideologien der ideologischen Mächte anzusehen.“ (ebd.: 45) Der vom PIT ausgearbeitete Ansatz versucht einen kritischen Ideologiebegriff mit der Frage nach den Funktionsweisen der ideologischen Mächte, Apparate und Praxisformen zu verknüpfen, die damit die Materialität des Ideologischen berücksichtigt und es nicht auf die Form des Bewusstseins verengt (ebd.: 153f.). Die für die kapitalistische Reproduktion mitverantwortliche Wirkung des Fetischismus wird nicht geleugnet, aber in einer Konzeption relativiert, die der vermittelnden Sphäre des ideologischen Klassenkampfes eine zentrale Bedeutung beimisst. Die kapitalistische Produktionsweise reproduziert sich also nicht einfach „aus sich selbst heraus“, sondern bedarf auch der „herrschenden Gedanken“ (MEW 3: 46). Was dies beispielsweise für den Zusammenhang von Soziologie und Kritik bedeutet, habe ich in Kapitel 2.1 dieser Arbeit beschrieben. Die Analyse bestimmter Ideologien, etwa des Neoliberalismus (Rehmann 2008: 185ff.), muss jeweils historisch-konkret durchgeführt und erneuert werden, sie ist mitnichten bereits der von Marx publizierten *Kritik der politischen Ökonomie* fertig zu entnehmen.

Paradoxerweise, und dies scheint mir hier der wichtigste Kritikpunkt zu sein, wird die Linie Lukács-Adorno durch ihre Hypostasierung des Fetischcharakters selbst *ideologisch*. Dadurch, dass sie dem Fetischismus die zentrale Funktion der Aufrechterhaltung kapitalistischer Herrschaft zuweist, geraten die Klassenauseinandersetzungen auf allen Ebenen – sei es in der Ökonomie, der Politik oder der Kultur – vollkommen aus dem Blick; die Bemühungen der Herrschenden ihre Superiorität zu festigen und zu reproduzieren, die Akte des Widerstandes und des Kampfes der ArbeiterInnenklasse gegen ihr Zur-Klasse-gemacht-werden, gegen die sexistischen und rassistischen Spaltungen spielen keine signifikante Rolle mehr. Mehr noch: Die Behauptung, zwischen herrschender und beherrschter Klasse gebe es nur graduelle Unterschiede, letztlich seien beide VerliererInnen, verkennt völlig, worum es in diesen Herrschaftsverhältnissen geht: Ausbeutung fremder Arbeit und Aneignung von deren Ergebnissen, vermittelt über symbolische Herrschaft und Abwertung nicht-hegemonialer Lebensweisen. Diese Auffassung kommt der herrschenden Klasse geradezu entgegen: Die Herrschenden wollen, dass ihre von konkreten Personen und Gruppierungen getragene Herrschaft entnannt, entpersonalisiert und anonymen Strukturen zugeordnet wird, die sie dann als vermeintliche Sachzwänge eines verselbstständigten Systems behaupten können. Damit will ich jedoch nicht aussagen, dass die Herrschenden ihre Herrschaft durchwegs mit

„vollem“ Bewusstsein und Willen ausüben, wie es die von Heinrich kritisierten Priestertrugstheorien nahelegen. Die Herrschenden herrschen *durch* und *mit* dem Fetischismus, er kommt ihrer Herrschaft entsprechend entgegen. Für sie gibt es keine mit ihm verbundenen erfahrenen Widersprüche; nicht so jedoch bei den Angehörigen der ArbeiterInnenklasse, die beständig erleben müssen, dass die ihnen von den bürgerlichen Institutionen vorgespielte Freiheit und Gleichheit immerzu eine sehr beschränkte ist. In den *Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses* schreibt Marx: „Insofern steht hier der Arbeiter von vornherein höher als der Kapitalist, als der letztere in jenem Entfremdungsprozess wurzelt und in ihm seine absolute Befriedigung findet, während der Arbeiter als sein Opfer von vornherein dagegen in einem rebellischen Verhältnis steht und ihn als Knechtungsprozess empfindet.“ (zit. n. Reitter 2004: 32, Hervorh. entf.) Wenngleich diese Aussage nicht einfach einer pauschalen Verallgemeinerung unterzogen werden sollte – ist die Konfliktualität doch nicht immer derart offensichtlich –, ist dennoch klar, dass die Zentralität des Fetischismus in der Linie Lukács-Adorno die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft kleinredet oder sogar zum Verschwinden bringt. Der Fetisch wird in der Neuen Marx-Lektüre und der Wertkritik nur verdoppelt und mitnichten kritisiert, wenn behauptet wird, dass alle in dieser Gesellschaft unter seinem Bann stünden. Die kapitalistische Produktionsweise als „irrationalen Selbstzweck“ (nicht) zu begreifen, wie Robert Kurz es tut, gleicht damit einer Fetischisierung des Fetischs und des „automatischen Subjekts“ – ein Begriff, den Marx im *Kapital* selbst nur für die vom Standpunkt der Zirkulationssphäre auftretende *Erscheinung* verwendet hat, dass diese „lebendige Junge [wirft] oder [...] wenigstens goldne Eier [legt]“ (MEW 23: 169); sprich, dass es so aussehe, als könne sich der Wert in der Formel $G-W-G'$ aus sich selbst heraus vermehren – eine Illusion, die Marx freilich noch im selben Kapitel auflöst. Kritik bedeutet bei Marx ja gerade, hinter das Wesen einer Erscheinung zu blicken – wo das besagte Klassenverhältnis steckt – und gerade nicht bei der Erscheinung stehen zu bleiben. Eine Verdopplung der Erscheinung reproduziert diese nur und wird deshalb ideologisch; mitnichten handelt es sich jedoch um eine „radikale Kritik“ der Kategorien, wie Robert Kurz vorgibt eine solche zu vollziehen. So entpuppt sich ein Anhänger der Linie Lukács-Adorno absurderweise „als ein Fetischkritiker, ‚der in gewissem Sinn vielleicht am meisten an Fetische glaubt‘. (Jean Pouillon)“ (Böhme 2006: 327) Die Fetischismen können nicht als allumfassend gesehen werden, weil sie der Zirkulation entstammen (Gallas 2006: 317). Vom Standpunkt der Produktion lösen sie sich auf. Auch treten sie in Krisensituationen zurück, wenn sie ihre Evidenz verlieren; wenn etwa klar wird, dass Geld nicht aus sich heraus mehr Geld heckt, wenn Finanzblasen wie große Kartenhäuser zusammenbrechen. Diese Verschleierungen müssen folglich immer als fragil begriffen werden, ihre Stabilität wackelt mit der Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Produktionsweise.

Die Entlarvung der Linie Lukács-Adorno als ideologisch disponierte Strömung wirft die Frage auf, ob ihre Abkehr von Klassenkämpfen und Hinwendung zu Verdinglichung und Fetischismus in einem engen Zusammenhang mit den (vermeintlich) sozial befriedeten entwickelten fordistischen Nachkriegsgesellschaften steht, die – saturiert durch

weitverbreiteten materiellen Wohlstand bis in untere ArbeiterInnenmilieus hinein – die soziale Frage hinter sich gelassen zu haben schienen. Die Auseinandersetzungen der 1960er Jahre, also die Zeit, in der Adorno seine letzten theoretischen Werke fertigte, drehten sich nicht um diese soziale Frage – die 68er Bewegung wurde, jedenfalls medial, primär als Studierendenrevolte und „Kulturrevolution“ wahrgenommen. Der Diskurs der Soziologie in den 1980er Jahren, als der Abstieg und Zerfall der „realsozialistischen“ Staaten unmittelbar einsichtig wurde, drehte sich nicht mehr um die Frage der Klassengesellschaft; der von Ulrich Beck postulierte „Fahrstuhleffekt“ und die Rede von der Individualisierung schien auf eine Gesellschaft „jenseits von Stand und Klasse“ (Beck 1983) hinzudeuten. Aber wie ist es dann möglich, dass etwa die Neue Marx-Lektüre heute auf dem Feld der Marx-Publikationen im deutschsprachigen Raum recht einflussreich ist? So konstatiert etwa Philipp Metzger: „Die Neue-Marx-Lektüre ist in der wissenschaftlichen Marx-Diskussion in Deutschland mittlerweile mehr oder weniger hegemonial.“ (Metzger 2011: 38, Fn. 89) Diese Frage wäre eine gesonderte Untersuchung wert. Mir erscheint aber die Hegemonie der Neuen Marx-Lektüre – so sie überhaupt eine ist – nur in einer sozial befriedet gehaltenen Gesellschaft wie Deutschland (oder auch Österreich) möglich; nahezu undenkbar wäre sie in Ländern wie Frankreich oder Italien, in denen sich die sozialen Spaltungen viel prägnanter manifestieren und Klassenkonflikte wesentlich offener ausgetragen werden. Diese Begebenheit könnte sich allerdings in Zukunft mit der sich aller Wahrscheinlichkeit nach verschärfenden und zuspitzenden sozialen Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts (Castel/Dörre 2009), der Prekarisierung immer größerer Teile der ArbeiterInnenklasse und der Erosion der „Mittelschicht“ ändern. Nicht unrealistisch scheint damit künftig eine sinkende Bedeutung von Marx-Interpretationen nach Art der Linie Lukács-Adorno, die der tendenziell in den Mittelpunkt tretenden Konfliktualität nicht gerecht werden können, zugunsten von an Marx orientierten Analysen, die den Klassenantagonismus wieder stärker akzentuieren.

(4) Zu guter Letzt möchte ich noch auf das Theorie-Praxis-Verhältnis der Linie Lukács-Adorno zu sprechen kommen. Im Kapitel zur radikalen Kritik von Marx habe ich herausgestellt, dass für die Radikalität der Kritik deren organische Verbindung mit revolutionärer Praxis zentral ist. Bei Marx selbst konnte noch von einer derartigen Verknüpfung zwischen Theorie und ArbeiterInnenbewegung die Rede sein. Diese ging mit der Akademisierung des Marxismus in Westeuropa zunehmend verloren. Hinsichtlich ihres eigenen Theorie-Praxis-Verständnisses unterscheiden sich Neue Marx-Lektüre, Wertkritik und Hartmut Rosa.

Die Neue Marx-Lektüre versucht eine Art impliziten Meta-Standpunkt einzunehmen. Sie selbst sieht sich nicht mehr als „Kritik im Handgemenge“, sondern enthält sich weitgehend expliziter politischer Aussagen. Ingo Elbe schreibt dazu: „Zwar verstehen sich die Vertreter der neuen Marx-Lektüre nicht als unpolitisch, doch steht bei ihnen der Anspruch auf eine wissenschaftliche Marx-Aneignung im Vordergrund, wie Helmut Fleischer es mustergültig formuliert hat: ‚Die Marxisten haben ihren Marx immer wieder einschneidend verändert. Nach alledem könnte es jetzt darauf ankommen, ihn eindringlich zu interpretieren.‘“ (Elbe 2012) Johann-Friedrich Anders kritisiert daran einhakend: „Die *neue Marx-Lektüre* ist

seltens beschränkt: Sie interpretiert nur Texte (meist von Marx) und sucht deren Sinn. Es gibt bei der *neuen Marx-Lektüre* keinerlei Eingehen auf Wirklichkeit. Sie haben immer nur Marx-Texte, nie die Sache selbst, den zu überwindenden Kapitalismus, vor Augen.“ (Anders 2011: 48) Anders unterstellt der Neuen Marx-Lektüre daher „bloße Philologie“ und „eine immer ‚tiefere Durchdringung‘ von Marx-Texten“ statt emanzipatorischer Perspektiven (ebd.): „Bei der *neuen Marx-Lektüre* liegt eine Verselbständigung der Bemühungen, Theorie-Probleme zu lösen, vor. Bei ihr ist in Vergessenheit geraten, dass Theorien ihre Rechtfertigung ‚in letzter Instanz‘ darin finden, eine weniger unvernünftige, eine weniger erfolglose, stümperhafte Praxis möglich zu machen. Und so ist ein (weitgehend erfolgloses) Forschungsprogramm entstanden, das Wissenschaft als Selbstzweck, als wissenschaftliches *l’art pour l’art*, betreibt.“ (ebd.: 56) Die politische Enthaltensamkeit führt zu seltsamen Blüten. So meint etwa Neue Marx-Lektüre-Vertreter Tino Heim, dass Marx „anders als viele Marxisten eine Werturteilsfreiheit der Wissenschaft, die dem Verständnis Webers entsprach“, forderte (Heim 2013: 138). Heim versucht also, Marx wieder in den Raster einer bürgerlichen „traditionellen Theorie“ im Sinne Horkheimers zu pressen und ihn seiner politischen Implikationen, die das ganze Erkenntnisinteresse bestimmten, zu berauben. Dies verwundert jedoch nicht: Nur scheinbar paradox, ähneln sich bürgerliche Sozialwissenschaft und Neue Marx-Lektüre in ihrem Bestreben, eine neutrale, jeglicher unmittelbarer politischen Implikationen entbehrende, also – aus ihrer Sicht – „wirklich“ wissenschaftliche Analyse und Theorie zu betreiben. Marx wird der Stachel der radikalen Kritik gezogen, aus der revolutionären Theorie wird eine „ganz normale“ sozialwissenschaftliche Theorie, die sich durch eine „wissenschaftliche Revolution“ (Heinrich 2005: 9) gegenüber anderen ökonomischen Theorien behaupten soll und erst gar keinen Weg zu revolutionärer Praxis, zum Praktischwerden der Kritik mehr finden will. Es handelt sich, wenn man so will, um einen sterilen „Marxismus“, verbunden mit einer „objektivistisch verdinglichten Wissenschaftsauffassung“ (Haug 2012: 59). Unverhohlen gibt ein weiterer Apologet der Neuen Marx-Lektüre sodann auch zu: „Die neue Marx-Lektüre bleibt in ihren politischen Konsequenzen unbestimmt, sie ist ein wissenschaftliches Programm und keine revolutionäre politische Theorie mit normativ vorgegebenen Handlungserwartungen. Das mag bei vielen Unbehagen hervorrufen und auf die Suche nach einer neuen Eindeutigkeit und Unübersichtlichkeit führen.“ (Wendl 2013: 72) Lesen wir dazu noch das Fazit eines Kritikers, der „wider die politische Enteignung der Subalternen von links“ (Kalmring 2012: 141) zu Felde zieht: „Faktisch reduzieren sie die Marxsche Kritik auf die Kritik eines reinen Sozialtheoretikers, um dann ihre spezifische Interpretation von Marx den unheilvollen Lektüren und Praxen des klassischen Marxismus gegenüberzustellen (z. B. Heinrich; Elbe). Der vorgeblich authentische Marx wird dabei in seinem Spätwerk gesucht und sich auf eine rein akademische Weise angeeignet. Die praxisfeindliche und reduziert intellektualistische Haltung dieser Schule wird durch ihre Selbstbeschreibung als Vertreter/innen [sic] einer bestimmten *Lesart* von Marx unterstrichen. Eigene Interventionen in die sozialen und politischen Auseinandersetzungen jenseits einer theoretischen Kritik an den Verkehrungen der bürgerlichen Welt unterbleiben weitgehend, gleichzeitig wird das eigene praxislose Bild vom Marxschen Ansatz der gesamten älteren Tradition der verschiedenen Marxismen

entgegengestellt. Wenigstens unterschwellig wird damit die Vorstellung transportiert, das zum einem die primäre Aufgabe von (Neo-)Marxisten/-innen eher in einer möglichst umfassenden und genauen Lektüre der Marxschen Schriften als in einer praktischen Veränderung der sozialen Welt läge, zum anderen erscheinen die sozialistischen Irrwege der Vergangenheit in nicht unerheblicher Weise auf eine Art Verunreinigung durch die politische Praxis als solche zurückzuführen zu sein.“ (ebd.: 57)

Nicht nur die Neue Marx-Lektüre landet letztlich bei der Apologie der bestehenden Verhältnisse, auch die Wertkritik tut dies. So ist wie bei ersterer zu konstatieren, „dass zentrale theoretische Inhalte der spezifischen Marxinterpretation dieser Wertkritik keine Praxisimplikation besitzen, mehr noch den Prozess emanzipativer Praxis in Hinblick auf das Widerspruchsverhältnis Kapital und Arbeit theoretisch blockieren“ (Albohn 2005: 17), womit „ihre Theorie insgesamt den Raum einer ‚revolutionären‘ Wartehalle aufspannt“ (ebd.: 23). Die totalisierende Auffassung des Fetischismus führt zu einer Verunmöglichung von emanzipatorischer Praxis: „Wenn es keine Möglichkeit gibt, aus der fetischistischen Wahrnehmung des Kapitalismus als ‚natürlicher‘ Gesellschaftsordnung auszubrechen, dann ist jeder Versuch, ihn zu überwinden, von vornherein sinnlos.“ Fatalismus ist die Folge: „Kapitalismuskritik wird damit so sinnvoll wie Kritik an schlechtem Wetter. Sie sinkt zu einem elitären Hobby einer Handvoll Intellektueller herab, die meinen, sich über die große Mehrheit der Bevölkerung erheben zu können, indem sie diese als verblendet abkanzeln – und das, ohne in der Lage zu sein, die angebliche Überlegenheit des eigenen Standpunkts konsistent begründen [sic].“ (Gallas 2006: 319) Die Wertkritik weiß nur „zwei gleichermaßen praxislose Auswege“: entweder wird auf einen herannahenden objektiven Zusammenbruch gesetzt oder „sie gefällt sich in kulturellem Pessimismus, der alle Praxis als das ‚Falsche‘ denunziert“ (Wildcat 2002). Bei Robert Kurz treffen wir auf eine seltsame Amalgamierung von beiden Momenten. Bis zu seinem Tod hat er sich nie dezidiert positiv auf eine „Aneignungsbewegung“, die er sich theoretisch herbeigesehnt hat, bezogen. Praxis wird im wertkritischen Verständnis meist vorschnell als die bestehenden Verhältnisse affirmierend abgetan; wirklich ernstgenommen wird sie jedenfalls bei ihm nicht.

Hartmut Rosa zu guter Letzt gibt der Linken den edlen Rat, den „Motivationsstecker zu ziehen“, wie ich bereits zitiert habe. Zur Wiederholung: Nach seiner mitleidvollen Feststellung, die vermeintlichen SiegerInnen wie hoch dotierte ManagerInnen seien im Grunde ebenfalls nur VerliererInnen des kapitalistischen „Steigerungsspiels“, ruft er ausgerechnet „die Linke“, wen auch immer er genau darunter versteht, zum Zwecke radikaler politischer Veränderungen an. Eine solche Widersinnigkeit könnte kaum deutlicher artikuliert werden. Warum gehen denn die ManagerInnen nicht auf die Straßen, schmeißen ihren Job hin, protestieren gegen die von ihnen mitgetragenen ausbeuterischen Praktiken? Warum soll „die Linke“ rebellieren? Anscheinend gibt es doch einen entscheidenden Antagonismus, vor dessen Benennung Rosa sich scheut. Die Erkenntnis dieses Antagonismus steht am Beginn politischer Praxis: Im Kapitalismus gibt es einerseits herrschende Interessen und andererseits das Interesse der breiten Bevölkerungsmehrheit nach einem „guten

Leben“, das durch die ruinösen Praktiken der Herrschenden deformiert wird. Gerade deshalb kann und wird revolutionäre Praxis niemals von jenen ausgehen, die Privilegien und Eigentum zu verlieren und deswegen zu verteidigen haben. Wie Rosa richtig erkannt hat, braucht es dazu auf Seiten der Subalternen einen Zusammenschluss einer politischen Linken im weiten Sinn. „Den Stecker zu ziehen“ ist eine klangvolle Metapher für – für was eigentlich? Das verrät uns der Soziologe leider nicht, weshalb sein Vorschlag zur radikalen Überwindung des „Steigerungsspiels“ leider ansatzlos für die erforderliche politische Praxis bleibt. Dass er der politischen Linken ausgerechnet vorwirft, „ungewollt das Geschäft eines Neoliberalismus“ (Rosa 2013: 409) zu betreiben, entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Gerade in dem er selbst umstandslos behauptet, es seien „beide Seiten [des Klassenkampfes] Gefangene[n] und Sklaven der Kapitalbewegung und Steigerungszwänge“ (ebd.: 411), missachtet er vollkommen die Machtasymmetrien und verkennt den Modus der Herrschaftsausübung im Kapitalismus, wie er in diesem Kapitel zumindest ansatzweise versucht wurde zu umreißen. So wird seine vermeintlich radikale Kritik in der Tradition einer „große[n] Figur der Entfremdung“ (Reitter 2011b: 59) zu einem herrschaftsaffirmativen Unternehmen, über das sich die vermeintlichen „VerliererInnen“ am oberen Ende der gesellschaftlichen Hierarchie nur ins Fäustchen lachen können.

Zusammenfassend habe ich in diesem Kapitelabschnitt vier starke Einwände gegen die Linie Lukács-Adorno entwickelt: Erstens war es mein Anliegen zu zeigen, dass durch ihre hermetisch-strukturalistische Auffassung Praxis jeglicher Art logisch aus der Theoriekonzeption ausgeschlossen wird und ähnlich der Luhmann'schen Systemtheorie Menschen nicht als handelnde und somit die Welt immer auch verändernde Subjekte wahrgenommen werden (wenngleich sie dies immer unter vorgefundenen Umständen tun), sondern zu bloßen ExekutorInnen einer angeblichen Logik der Kapitalverwertung gemacht werden. Die Marx'sche Dialektik wird dabei mit einem Handstreich über Bord geworfen. Zweitens führt dies dazu, dass Herrschaft im Kapitalismus als Herrschaft der verselbstständigten Dinge bzw. des Werts missverstanden wird. Die ArbeiterInnenklasse wird dabei als systemimmanenter Faktor missverstanden, Klassenkämpfe könnten den Kapitalismus nicht transzendieren. Dieses falsche Verständnis des grundsätzlichen Charakters von Klassenkämpfen habe ich mit Harry Cleaver aufzuklären versucht. Drittens tendieren die Ansätze der Linie Lukács-Adorno dazu, Subjektivität und fetischistische Wahrnehmung gleichzusetzen und sparen damit fatalerweise den gesamten Bereich des Ideologischen, der nicht auf bloßes Bewusstsein reduzierbar ist, sondern auch eine materiale Dimension aufweist, aus. Die Hypostasierung des Fetischismus in der Linie Lukács-Adorno lässt diese paradoxerweise selbst ideologisch werden, weil sie bei der Erscheinung stehen bleibt und die dahinterliegenden Klassenauseinandersetzungen nicht mehr als den Kern des Kapitalverhältnisses wahrzunehmen imstande ist. Viertens bleiben die Ansätze hinsichtlich praktischer Implikationen im Wesentlichen unbestimmt (Wertkritik, Rosa) oder überhaupt enthaltsam (Neue Marx-Lektüre), weshalb sie hinter den Theorie-Praxis-Anspruch radikaler Kritik zurückfallen.

4 Vom Theorie-Praxis-Dilemma zur Theorie-Praxis-Debatte in der Soziologie

4.1 Das Theorie-Praxis-Dilemma

In meiner Kritik der Linie Lukács-Adorno im vorigen Kapitel wurde deutlich, dass die drei verschiedenen Ansätze allesamt dem „Klassenkampf-Marxismus“ vorwerfen, nicht radikal zu sein, sondern sich bloß innerhalb des gegebenen Kapitalverhältnisses zu bewegen. Daraus ließe sich ableiten, dass marxistische Theorie, die sich an den Klassenauseinandersetzungen abarbeitet, ins Affirmative abgeleitet. Bei Robert Kurz fungierte die historische ArbeiterInnenbewegung als Geburtshelferin des entwickelten Kapitalismus. Bei Hartmut Rosa wird der Klassenkampf gar zur „Quelle libidinöser Antriebsenergie“ (Rosa 2013: 405). Die Linie Lukács-Adorno behauptet im Grunde genommen also, im Gegensatz zu einem klassenkampforientierten Ansatz eine radikale Kritik am Kapitalismus zu üben, die in der Anprangerung eines vermeintlich vollkommen verselbstständigten, fetischisierten Produktionszusammenhangs besteht, dessen Infragestellung und Durchbrechen als Ziel angesehen wird. Explizit diese Motivation vertreten Robert Kurz bzw. die Wertkritik und auch Hartmut Rosa. Die Neue Marx-Lektüre erhebt – wie erwähnt – keinen Anspruch auf politische Praxis, implizit hat sie dennoch Folgen für die Praxis der Linken, die in der Zuwendung zu Marx-Exegese und tendenziellen Abwendung von konkreten politischen Interventionen bestehen. Sie wähnt sich außerhalb der sozialen und politischen Kämpfe der ArbeiterInnenklasse in Vergangenheit und Gegenwart und trägt dadurch zu einer Entpolitisierung der marxistischen Linken bei. Die Radikalität des theoretischen „Durchblicks“ der Linie Lukács-Adorno erschöpft sich, wie besonders an bestimmten wertkritisch orientierten Gruppierungen in der radikalen Linken deutlich wird, in Aufklärungsarbeit über den „wahren“ Charakter des kapitalistischen Systems, in dessen objektiv verkehrten Denkformen die Menschen feststeckten und aus denen sie sich befreien müssten, ohne darauf einzugehen, wie eine solche Befreiung praktisch erfolgen könnte. Radikalität verkommt damit zu einer Phrase, die sich zum erhobenen Standpunkt erklärt, aber nichts mehr in Bewegung setzen kann, weil sie die Subjekte der Veränderung nicht mehr ernst nimmt und an die konkreten Auseinandersetzungen und Kämpfe keinen Anschluss sucht. Aber dieser „erhobene Standpunkt“ des elitären Intellektuellen ist im Grunde eine Fiktion, denn wie Alexander Gallas anhand der Wertkritik argumentiert hat, nehmen deren VertreterInnen keinen gesellschaftlich verortbaren Standpunkt ein, sie verbleiben bloß metatheoretisch (Gallas 2006: 304f.). Die vermeintlich radikale Kritik verkommt damit zu dem, was Marx als „kritische Kritik“ verspottete, zu einer bloßen Besserwisserei, und indem sie damit „Veränderungsperspektiven unglaubwürdig macht, endet sie entgegen allen anders lautenden Beteuerungen letztlich genau dort, wo sie den ‚traditionellen Marxismus‘ vermutet – bei der Apologie der bestehenden Verhältnisse.“ (ebd.: 320) Zwischen dem elitären Intellektuellen und den „gewöhnlichen“ Menschen

besteht damit ein epistemologischer Bruch (Celikates 2009: 47), wie er in jüngerer Zeit in der Debatte zwischen der „pragmatischen Soziologie der Kritik“ und der „kritischen Soziologie“ diskutiert wurde. Ich komme darauf im nächsten Abschnitt zurück.

Die Schwierigkeit radikaler Kritik besteht – besonders in nicht-revolutionären Situationen – darin, am Marx'schen Programm radikaler Kritik im vollen Sinne festzuhalten. Wie gezeigt, gibt die Linie Lukács-Adorno vor diesen Anspruch zu retten, kippt aber selbst in affirmative Bahnen. Reflektiert sie den historischen Umstand, dass von Subalternen geführte soziale Kämpfe bisher nicht zur Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft führten, so trennt sie den Theorie-Praxis-Nexus einfach ab, oftmals verbunden mit der Begründung, Theorie sei bereits eine Praxis. Dies ist zwar richtig, aber politische Praxis geht in theoretischer Praxis niemals auf; ansonsten droht die theoretische Praxis selbstbezüglich zu bleiben, anstatt auf gesellschaftliche Intervention zu drängen; sie muss „Kritik im Handgemenge“ sein. Eine bloß theoretisch postulierte „Radikalität“, die auf die Abschaffung der kapitalistischen Kategorien drängt, aber dabei auf ein Subjekt der Transformation verzichtet, fällt hinter Marx zurück. Als *Theorie-Praxis-Dilemma* bezeichne ich nun den Sachverhalt, dass radikale Kritik nach einer ebenbürtigen Praxis verlangt, die, anders als bloß theoretisch artikulierte „Radikalität“ – wie sie in Form der Fetischismuskritik exerziert wird –, sich als immanente politische Praxis in den Formen und Widersprüchen des bestehenden Systems bewegen und bewähren muss und sich diesen nicht entziehen kann, gleichzeitig aber darauf abzielt, den Herrschaftszusammenhang zu transzendieren, als „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ das „falsche Ganze“ abzuschaffen. Sie steckt im Zwiespalt fest, sich in reale Konflikte einzumischen und innerhalb der Widersprüchlichkeiten affirmative Züge anzunehmen (wenn sie etwa sozialstaatliche Errungenschaften verteidigt oder für „gute“ Erwerbsarbeitsplätze eintritt), sie muss reale Handlungskorridore ausmachen und aufzeigen, die möglicherweise aber nur mittelbar über die kapitalistische Herrschaft hinausweisen. Das Problem des Theorie-Praxis-Dilemmas verweist darauf, dass sich radikale Kritik nicht in Erkenntniskritik erschöpfen kann. Revolutionen finden nicht unmittelbar qua „richtiger“ Erkenntnis statt. Begnügt sie sich mit dieser Ebene, ohne sich positiv auf konkrete gesellschaftliche Praktiken, Kämpfe und AkteurInnen zu beziehen, wirft sie die für die radikale Kritik Marx'scher Prägung obligatorische elfte Feuerbachthese über Bord, nach der es nicht allein auf eine andere Interpretation, sondern vor allem auf die Veränderung der Welt ankäme. Die vermeintliche Radikalität der Kritik nach Art der Linie Lukács-Adorno sieht sich von gesellschaftlicher Praxis entbunden und abgeschnitten. „Radikale“ Kritiken, die im Elfenbeinturm der Universitäten oder in sektiererischen Zusammenhängen entstehen und als bloße „Elite-Theorie“ fungieren, nehmen sich selbst die Spitze und ergehen in Selbstbezüglichkeit. Tragischer noch, hat die „kritische Kritik“ der Provenienz der Linie Lukács-Adorno nicht einmal mehr ein Bewusstsein für ihre eigene theoretische Praxis, die sich nicht als Bestandteil des ideologischen Klassenkampfes, als gegenhegemoniale Intervention in der Sphäre des Ideologischen zu deuten weiß. Die Radikalität einer Kritik kapitalistischer Formen und Kategorien lässt sich zwar nicht spiegelbildlich in gesellschaftsverändernde Praxis übersetzen. Dies bedeutet nun aber nicht, dass Enthaltbarkeit das Gebot der Stunde wäre. Im Gegenteil muss sie sich bei

Inkaufnahme des Risikos ihrer Einhegung, affirmativen Wendung und selektiven Inkorporierung durch herrschaftliche Interessen aktiv in gesellschaftspolitische Diskurse und soziale Kämpfe einmischen, in denen sie bereits in vielfacher Weise auf bereits Kritik übende AkteurInnen trifft. Sie zielt darauf ab, bestehende politische Konflikte wie Verteilungskämpfe auszuweiten und zu radikalisieren, sodass etwa von der Kritik der Sekundärverteilung des gesellschaftlichen Reichtums (Löhne, Vermögen) auf die Frage nach der Primärverteilung des Eigentums (an Produktionsmitteln und Grund und Boden) übergegangen wird. Die radikale Kritik zielt auf die Offenlegung und Artikulation der gesellschaftlichen Antagonismen und die Kritik jener Ideologien, die diese Antagonismen verschleiern, rechtfertigen und somit aufrechterhalten. Die Radikalität löst sich im vollen Sinn erst ein, wenn sie nicht als Postulat in der Luft hängen bleibt, sondern es schafft, die wirklichen Menschen, die in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Widersprüche verstrickt sind, zu erreichen. Dieses Beharren auf Intervention bedeutet gleichzeitig, dass die These eines grundsätzlichen epistemologischen Bruchs nicht aufrechtzuerhalten ist.

4.2 Der epistemologische Bruch und der Standpunkt des Kritikers

4.2.1 Kritische Soziologie vs. Soziologie der Kritik

Autoren wie Robin Celikates (2009) und Luc Boltanski (2010) greifen die Thematik des Verhältnisses zwischen dem/der sozialwissenschaftlichen Kritiker/in und den „gewöhnlichen Akteuren“, wie sie dort genannt werden, auf. Die Problematik des Theorie-Praxis-Verhältnisses, die dort anhand der Auseinandersetzung der Bourdieuschen Soziologie und der vor allem mit Boltanski verbundenen „pragmatischen Soziologie der Kritik“ erörtert wird, ähnelt in frappierender Weise der hier skizzierten.

Robin Celikates bezeichnet die von ihm so genannte „orthodoxe kritische Sozialwissenschaft“ bzw. „Ideologiekritik“, worunter er im Grunde aber die – in dieser Hinsicht relevant durch Emile Durkheim beeinflusste – kritische Soziologie Pierre Bourdieus fasst, als „Modell des Bruchs“. Dieses Modell des Bruchs zeichne sich dadurch aus, dass die Akteure als „judgmental dopes“ (Celikates 2009: 19) gefasst werden, als „Trottel ohne Urteilskraft“, die als Gefangene einer Ideologie nicht kritikfähig seien, weil sie diese nicht durchschauten. Zwischen der sozialwissenschaftlichen Kritikerin und den „gewöhnlichen AkteurInnen“ bestehe ein asymmetrisches Verhältnis, da letztere aus strukturellen Gründen nicht wüssten, was sie tun. Nur aus einer objektiven, epistemisch privilegierten Beobachterperspektive außerhalb des ideologischen Zusammenhangs sei die Wahrnehmung von Herrschaft möglich (ebd.: 20f.). Die AkteurInnen erscheinen hingegen als „Getäuschte“ oder „Hintergangene“, deren kritische Fähigkeiten unterschätzt oder ignoriert werden, was eine Kluft zwischen den düpierten AkteurInnen und der wahrheitsbesitzenden Soziologin zur Folge habe (Boltanski 2010: 42). Die AkteurInnen werden hier zu von strukturellen Dispositionen abhängigen AgentInnen degradiert. Für eine sich als reflexiv verstehende

kritische Soziologie ergibt sich das folgenschwere Problem, dass die Rückwirkungen der Soziologie auf die soziale Welt, auf die Alltagsdiskurse, nicht angemessen eingeschätzt werden könnten und sowohl Wandel als auch die Rolle der Kritik im Wandel schwer erklärbar werde (ebd.: 42ff.). Die Annahme eines derartigen epistemologischen Bruchs lässt sich, wie Celikates ausführt, nicht aufrechterhalten (Celikates 2009: 76ff.). Die „pragmatische Soziologie der Kritik“ hält der „kritischen Soziologie“¹³ entgegen, dass eine prinzipielle Asymmetrie zwischen dem aufgeklärten Soziologen und illusionierten Alltagsmenschen nicht haltbar sei, da die AkteurInnen nicht einfach passive Opfer einer unbewusst erlittenen Herrschaft, sondern selbst in eine Vielzahl von Auseinandersetzungen involviert seien (Boltanski 2010: 45ff.). Die kritische Praxis und das situationsbezogene Handeln müssten wieder stärker in den Fokus rücken, ansonsten „verliert der Handlungsbegriff tendenziell jeglichen Sinn“ (ebd.: 43).

Beide Konzeptionen, sowohl das „Modell des Bruchs“ als auch das der Soziologie der Kritik zugrundeliegende „Modell der Symmetrie“ (Celikates 2009: 99ff.) sind auf komplementäre Weise jedoch kompatibel mit einer hegemonialen Wahrheitspolitik, wie ich sie im ersten Kapitel skizziert habe. Luc Boltanskis Konzeption hat eine die herrschende gesellschaftliche Ordnung affirmierende Schlagseite, die sie in die Nähe von Horkheimers „traditioneller Theorie“ rückt, wie Ruth Sonderegger bemerkt: „Eine Soziologie der Kritik, die beansprucht, verschiedene Praktiken der Kritik sogenannter gewöhnlicher Akteure vom Nörgeln bis zur politischen Demonstration möglichst unbeteiligt zu katalogisieren [...], ist keine kritische Theorie, sondern eben eine traditionelle Wissenschaft der Kritik.“ (Sonderegger 2012: 49) Es stellt sich folglich die Frage, „wen und was beobachtet die Soziologie eigentlich, wenn sie (außerwissenschaftliche) Gesellschaftskritik beobachtet – und welche implizit normativen Vorannahmen gehen bereits in die Definition und Eingrenzung ihres Beobachtungsobjekts ein? Ist jede Unmutsäußerung und jedes ‚Anspruchsverhalten der Leute‘ (Georg Vobruba) bereits Gesellschaftskritik? Wo und nach welchen Kriterien wird die Grenze gezogen zwischen privater Unzufriedenheit [...] und gesellschaftlich relevanter Kritik [...]?“ (Wehling 2014: 34) Nicht zuletzt taucht dadurch auch die Frage auf, ob „auch nationalistischer, womöglich rassistisch motivierter Protest“ (ebd.) zu dem Untersuchungsgegenstand gehört. Es gibt nämlich keine soziale Bewegung, die per se emanzipatorisch ist, wie Michael Weingarten (2012: 308) anmerkt, sondern es brauche dazu das Zusammenkommen einer auf die Bewegungen bezogenen Reflexion der Theorie und die in den Bewegungen selbst stattfindenden Reflexionsprozesse. In diesem Sinne gibt es auch Bewegungen konservativer, rechtspopulistischer oder faschistischer Couleur, die reaktionäre Ungleichheitsideologien produzieren und bestehende Herrschaftsverhältnisse stützen. Eine Soziologie der Kritik, die selbst keinen kritischen gesellschaftstheoretischen Rahmen besitzt, kann diese nicht von emanzipatorischen Strömungen unterscheiden. Eine weitere Schwierigkeit, die sich aus dem Fehlen des gesellschaftstheoretischen Rahmens der Soziologie der Kritik ergibt, ist die zu

¹³ Boltanski verwendet den Begriff „kritische Soziologie“ allein im Zusammenhang mit Bourdieu. Eine derartige Gleichsetzung ist problematisch, weil dadurch jegliche andere Spielarten kritischer Soziologie aus dem Blick geraten.

klärende Frage, warum oftmals „die je individualistischen Artikulationen von Unbehagen, Zweifel und Empörung folgenlos“ (Lessenich 2014: 20) bleiben.

Zudem erweist sich der wissenschaftstheoretische Ausgangspunkt als problematisch, bei dem Boltanski in affirmierender Weise auf eine auf Max Webers Trennung von Tatsachen und Werten basierende Unterscheidung rekurriert „zwischen einerseits kritischen, auf ‚Moral‘ oder ‚Kultur‘ gestützten Urteilen, die von sogenannten ‚gewöhnlichen‘, von Alltagspersonen geäußert werden und zu den legitimen Objekten der deskriptiven Beschreibung gehören sollen, und zum anderen den (als ‚Werturteile‘ bezeichneten) kritischen Urteilen des Soziologen selbst, die ausgeschlossen sein sollen (Werturteilsfreiheit).“ (Boltanski 2010: 19) Während die deskriptive Sozialwissenschaft durch ihr Abstandnehmen von bewussten oder unbewussten Wünschen des Forschers/der Forscherin eine einfache Außenposition einnehme, sei die Position kritischer Theorien eine komplexe Außenposition, die sowohl eine deskriptive Ebene als auch eine werturteilsbasierte Kritik beinhalte (ebd.: 24-26).

Es entspricht der Natur der hegemonialen, herrschenden Werte, in dieser logischen Unterscheidung nicht als Werte zu erscheinen, sondern als nackte Tatsachen, als „normative Kraft des Faktischen“. Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit habe ich daher mit Adorno und Haug versucht darzulegen, dass diese Trennung Ausdruck von Verdinglichung und vertikaler kapitalistischer Arbeitsteilung ist. Indem diese Trennung zur Rechtfertigung des Ausschlusses von Gesellschaftskritik herangezogen wird, als Boundary Work fungiert, wird sie Bestandteil des ideologischen Klassenkampfes. Selbst kritischere Geister wie Luc Boltanski reproduzieren diese Trennung. So besteht dieser darauf, „daß die metakritischen Theorien die Möglichkeit einer einfachen Außenposition anerkennen müssen.“ (ebd.: 36) Eine solche Außenposition kann es jedoch nicht geben: Bereits die Begriffe und Kategorien, die in Theorien verwendet werden, sind niemals einfach neutral. Die Sozialwissenschaft ist immer involviert in die Produktion und Reproduktion von Weltauffassungen, seien diese nun kritischer oder affirmativer Natur. In diesem Sinne ist sie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft Teil des ideologischen Klassenkampfes, in dem es darum geht, herrschende Ideologien zu (re)produzieren oder diese anzufechten. Somit hält die von Boltanski vertretene These, der „mit einer Beschreibung, die gegenüber der deskriptiv erfaßten Gesellschaft einen mehr oder minder exterritorialen Standpunkt einnimmt, einhergehende Wahrheitsanspruch verleiht jedweder Form von Sozialwissenschaft [...] eine kritische Spitze“, weshalb „die Soziologie selbst schon in ihrer Konzeption zumindest potenziell kritisch sei“ (Boltanski 2010: 26) einer kritisch-prüfenden Betrachtung nicht stand. Positivistische Theorien, die den Schein der Naturhaftigkeit und Unveränderlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft produzieren, sind nicht „potenziell kritisch“, sondern konservativ. Der Boltanski'sche „Außenstandpunkt“ ist der fiktive Standpunkt der objektivistisch verdinglichten Wissenschaftsauffassung, die sich ihrer eigenen Verwicklung in die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse nicht gewahr wird oder werden will. Dies bedeutet freilich nicht, den Anspruch von Objektivität aufzugeben, aber deren Auffassung

mit einer bewussten Parteilichkeit zu verknüpfen, wie ich bereits eingangs dieser Arbeit versucht habe zu argumentieren.

4.2.2 Der Kritiker als „organischer Intellektueller“ der ArbeiterInnenklasse

Was aber ist nun der Standpunkt des Kritikers? Freilich gibt es keine genuin privilegierte Erkenntnisposition des intellektuellen Kritikers; dessen relative intellektuelle Privilegierung erwächst allein aus seiner Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der oftmals damit verbundenen Freistellung von nichtintellektueller Lohnarbeit und erleichterten Möglichkeit der Aneignung von Begriffen, Methoden und Theorien. Radikale Kritik zu üben ist jedoch prinzipiell genauso jenen möglich, die Boltanski als "gewöhnliche Akteure" bezeichnet. Eine Position, die Alltagskritik a priori pauschal als „populistische Kritik des Stammtisches“ (Resch/Steinert 2011: 114) diffamiert und zuallererst als konservativ und herrschende Normen und Verhältnisse voraussetzend betrachtet, reproduziert die herrschende gesellschaftliche Arbeitsteilung ebenso wie eine sich als werturteilsfrei verstehende Soziologie der Kritik, die kein Selbstverständnis als kritisch-emanzipatorische Theorie mehr hat¹⁴. Um mit Antonio Gramsci zu sprechen, eint die intellektuelle Kritikerin ebenso wie die Subalternen das Vorhandensein eines Alltagsverständes, der widersprüchlich, inkohärent und bizarr zusammengesetzt ist (Opratko 2012: 44f.). Der Alltagsverstand umfasst die eigene Weltauffassung, das Bewusstsein und alltägliche Praktiken, routinisierte Handlungen und unbewusste Dispositionen. Der Unterschied zwischen der Kritikerin und einem „gewöhnlichen Akteur“ liegt bloß im unterschiedlichen Grad der Kohärenz dieses Alltagsverständes. Denn dieser enthält sowohl Elemente, die von der hegemonialen Wahrheitspolitik, von den Werten und Normen der Herrschenden geprägt sind, wie auch immer einen kritischen Kern, den Gramsci als „buon senso“ bezeichnet. Aufgabe der radikalen KritikerInnen als „organische Intellektuelle“ der Subalternen ist es, diesen Alltagsverstand kohärent zu machen, aber nicht im Sinne einer Top-Down-Beziehung, sondern eines Arbeitens mit ihnen, wodurch die organischen Intellektuellen selbst verändert hervorgehen. Der Kampf um Hegemonie, und damit um die Beibehaltung oder Überwindung kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse, ist nicht zuletzt der Kampf um diesen Alltagsverstand (ebd.: 46). Organische Intellektuelle sind jene Menschen, die organisierende Funktionen auf dem Gebiet der Produktion, Kultur oder auf politisch-administrativem Gebiet einnehmen; sie sind damit wichtige Subjekte in den Auseinandersetzungen um Hegemonie, weil sie den Alltagsverstand organisieren, indem sie Weltauffassungen, Selbstverständnisse, Normen und Werte zivilgesellschaftlich durchsetzen (ebd.: 48f.). Dies wendet sich gegen eine elitäre Haltung, wie sie den ProtagonistInnen des epistemologischen Bruchs zu eigen ist, die den Alltagsverstand als prinzipiell borniert kritisiert und alltägliche Erfahrungen, Einstellungen und Praktiken für emanzipatorische Politik verwirft (ebd.: 46). Organische

¹⁴ Boltanski vollzog in seinem Buch *Soziologie und Sozialkritik* wieder einen leichten Schwenk zurück zur kritischen Theorie und kann dadurch nur eingeschränkt so eingeordnet werden. Auf die im ersten Kapitel aufgegriffenen Auffassungen von Georg Vobruba und Evelyn Gröbl-Steinbach Schuster trifft dies beispielsweise jedoch sehr wohl zu.

Intellektuelle zeichnen sich also durch ihre Stellung in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus, die wesentlich auf der Trennung von Kopf- und Handarbeit basiert. Während organische Intellektuelle der Bourgeoisie versuchen, ihr partikulares Interesse zu universalisieren, ihm den Anstrich der Allgemeinheit zu geben, aber auch real an Alltagserfahrungen der Subalternen anzuknüpfen und mitunter Kompromisse und Zugeständnisse in den Konflikten zu gewähren, obliegt es den organischen Intellektuellen der ArbeiterInnenklasse, die im Gegensatz zu ersteren nicht einfach aus der kapitalistischen Arbeitsteilung hervorgehen, sondern in eigenen, autonomen Organisationen und Zusammenhängen (aus)gebildet werden müssen, mit den Prinzipien des Bürgertums und der hegemonialen Wahrheitspolitik zu brechen, womit sie tendenziell auf eine Überwindung der Trennung von Theorie und Praxis zielen. Aufgabe dieser organischen Intellektuellen ist es somit, sich letztlich selbst überflüssig zu machen, indem Intellektualität durch das Schärfen und Kohärent-Arbeiten des Alltagsverstands der Subalternen verallgemeinert wird, was auf deren erweiterte Handlungsfähigkeit abzielt (Candeias/Völpel 2014: 33ff.). Resümierend lässt sich der epistemologische Bruch somit als bloß relativer und brüchiger einschätzen: In den grundsätzlichen Veranlagungen der „gewöhnlichen Akteure“ lässt sich kein Grund finden, warum sie nicht ebenso eine Kritikfähigkeit, Urteilskraft und Widerständigkeit erlangen können wie die organischen Intellektuellen mit ihrer privilegierten Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Die Annahme der Linie Lukács-Adorno, dass primär der Fetischismus der kapitalistischen Warenproduktion für deren stabile Reproduktion Sorge, erweist sich als fragil, da von ihren Vertretern stets betont wird, dass alle Menschen den Mystifikationen in gleicher Weise unterlägen. Damit lässt sich aber auch kein herausgehobener Standpunkt des Kritikers begründen, warum dieser im Gegensatz zu anderen Menschen in der Lage sei, die sozialen Verhältnisse zu durchschauen. Im Gegensatz zur postulierten kritischen Absicht wird damit die bestehende Arbeitsteilung perpetuiert, die eigentlich in emanzipatorischer Absicht aufzuheben wäre.

4.3 Öffentliche Soziologie und Gegenhegemonie

4.3.1 Das Konzept der Öffentlichen Soziologie

Die – hier vor allem innerdisziplinär verstandene – Arbeitsteilung ist auch im Rahmen eines Konzeptes Thema, das in der Soziologie in den letzten Jahren Furore stiftete: Public Sociology (öffentliche Soziologie) von Michael Burawoy (2005) nimmt die Beziehung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit unter die Lupe. Wie lässt sich dieses Konzept aus der Perspektive einer radikalen Kritik aus bewerten? Was taugt es zur Herstellung von kommunikativen Beziehungen zwischen organischen Intellektuellen und den Öffentlichkeiten der Subalternen? Im Folgenden möchte ich eine kurze Rekapitulation dieses Konzepts sowie eine anschließende Kritik daran formulieren.

Der Ausgangspunkt von Michael Burawoy ist die Annahme einer Scherenbewegung zwischen gesellschaftspolitischem Kontext und soziologischem Bewusstsein: Während die Gesellschaft

seit den 1960ern politisch nach rechts rückte, driftete die Soziologie nach links. Ihm zufolge nehme das Interesse für öffentliche Soziologie zu, teilweise auch als Reaktion auf allumfassende Privatisierungen, während gleichzeitig ihre Umsetzung schwieriger denn je sei (ebd.: 6f.). Öffentliche Soziologie wird von ihm dabei als Teil einer breiteren soziologischen Arbeitsteilung charakterisiert, die außerdem noch die professionelle Soziologie (professional sociology), anwendungsorientierte Soziologie (policy sociology) und kritische Soziologie (critical sociology) umfasst. Die öffentliche Soziologie erfährt wiederum eine Unterteilung in traditionelle öffentliche Soziologie, worunter er mediale und journalistische Einmischung und das Publizieren von breitenwirksameren, populären Büchern versteht. Die adressierten Öffentlichkeiten sind unsichtbar, passiv, es gibt kaum Interaktion. Organische öffentliche Soziologie hingegen sucht eine enge Verbindung mit einer lokalen, sichtbaren, aktiven Öffentlichkeit, oftmals einer Gegenöffentlichkeit. So falle darunter beispielsweise die Zusammenarbeit mit der ArbeiterInnenbewegung, Nachbarschaftsvereinigungen, Religionsgemeinschaften, Gruppen, die sich für ImmigrantInnen-Rechte einsetzen oder Menschenrechtsorganisationen. Es gebe hier einen wechselseitigen Dialog und Bildungsprozess; Ziel sei es, das Unsichtbare sichtbar und das Private öffentlich zu machen. Traditionelle und organische öffentliche Soziologie sind Burawoy zufolge nicht entgegengesetzt, sondern ergänzen einander. Die Öffentlichkeiten sind nichts Fixes, sondern stets im Fluss, sie können erschaffen und transformiert werden. Öffentliche Soziologie habe keinen intrinsisch normativen Wertbestand außer der Verpflichtung zum Dialog über Themen, die in und von der Soziologie ins Spiel gebracht werden.

Anwendungsorientierte Soziologie steht im Dienst eines von einem/einer AuftraggeberIn vordefinierten Ziels und bietet Lösungen für bestimmte Probleme an oder legitimiert bereits erreichte Lösungen. Anwendungsorientierte und öffentliche Soziologie sind oft komplementär und können ineinander übergehen – eine feste Abgrenzung existiere nicht –, aber im Gegensatz zur dialogischen Beziehung zwischen SoziologInnen und Öffentlichkeit der anwendungsorientierten Soziologie, in der die Agenden beider Seiten thematisiert, aber Werte und Ziele nicht unbedingt geteilt werden, sind die Ziele in der anwendungsorientierten Soziologie bereits vorgegeben. Professionelle Soziologie bietet einen bewährten Methodenfundus, Fachwissen, orientierende Problemstellungen, einen konzeptuellen Rahmen und ist durch ihre Expertise und Legitimität die Voraussetzung für anwendungsorientierte und öffentliche Soziologie. Kritische Soziologie kann als „das Gewissen der professionellen Soziologie“ (Burawoy 2012: 27) bezeichnet werden, so wie öffentliche Soziologie das Gewissen der anwendungsorientierten Soziologie ist; sie untersucht die expliziten wie impliziten, normativen wie deskriptiven Grundlagen der Forschungsprogramme der professionellen Soziologie und macht diese auf ihre Prämissen und Auslassungen aufmerksam. In erster Linie beschäftigt sie sich mit der professionellen Soziologie, kann ihre Kritik aber auch gegen die anwendungsorientierte Soziologie wenden, wenn sie dieser beispielsweise Ausverkauf von Werten vorwirft. Von ihr gehen außerdem zwei Fragen aus, die die verschiedenen Kategorien der Soziologie zueinander in Beziehung setzen: 1) Soziologie für wen? Richtet sich die Soziologie an ein akademisches oder

außerakademisches Publikum? 2) Soziologie wofür? Soll Soziologie selbst Ziele und Zwecke setzen – dies bezeichnet Burawoy als reflexives Wissen –, oder soll sie nur die Mittel zur Erreichung vorgegebener Ziele bereitstellen – Burawoy nennt dies instrumentelles Wissen. Daraus ergibt sich eine Vier-Felder-Matrix:

| Soziologische Arbeitsteilung | | |
|-------------------------------------|------------------------------|-----------------------------------|
| | <i>Akademisches Publikum</i> | <i>Außerakademisches Publikum</i> |
| <i>Instrumentelles Wissen</i> | Professionelle Soziologie | Anwendungsorientierte Soziologie |
| <i>Reflexives Wissen</i> | Kritische Soziologie | Öffentliche Soziologie |

Die vier Typen der Soziologie stellen nicht allein eine funktionale Differenzierung dar, sondern implizieren auch unterschiedliche Perspektiven. Beispielsweise definiert sich die kritische Soziologie selbst im Gegensatz zur professionellen Soziologie, oder die anwendungsorientierte Soziologie kritisiert die kritische Soziologie für die Politisierung und Diskreditierung der Soziologie. Interne Komplexität der Typen kommt dadurch zustande, dass jeder Typus jeweils auch Aspekte der jeweils anderen beinhaltet, sodass beispielsweise professionelle und kritische Soziologie ebenso Berührungspunkte mit außerakademischen Publika haben wie anwendungsorientierte Soziologie und öffentliche Soziologie mit akademischen, und professionelle und anwendungsorientierte Soziologie auch Momente von reflexivem Wissen beinhalten wie kritische und öffentliche Soziologie solche von instrumentellem Wissen bergen. Meist konzentrierten sich SoziologInnen zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einen der soziologischen Typen, was sich im Laufe ihrer Tätigkeit freilich ändern könne. Burawoy hält diese soziologische Arbeitsteilung jedenfalls für fruchtbar für die Entwicklung der Soziologie, da alle Typen sich wechselseitig bedingen, auch wenn sie oftmals in Spannung zueinander stehen.

Die soziologische Disziplin erweist sich aber auch als Feld der Macht und „strukturierter Vorherrschaft“ (Burawoy 2012: 31), in denen die wechselseitige Abhängigkeit Asymmetrien und Antagonismen hervorbringt. So diagnostiziert Burawoy zumindest für die USA eine Beherrschung des reflexiven Wissens durch das instrumentelle. Der Grund dafür sei einfach: „Geld und Macht sprechen lauter als Werte und Einfluss.“ (Burawoy 2005: 18, Ü. d. Vf.) Außerdem dominiere die professionelle Soziologie dieses Feld der Macht, was zur Folge habe, dass öffentliche Soziologie weniger sichtbar sei. Neben der Marginalisierung der öffentlichen Soziologie bringt Burawoy einen stichhaltigeren Grund vor, diese zu stärken. Er beklagt den mangelnden Pluralismus in der Politikwissenschaft und vor allem in der Ökonomie, wo überhaupt ein einziges Paradigma die Vorherrschaft innehat. Beide würden die anwendungsorientierte Welt dominieren, weshalb es Aufgabe der Soziologie sei, sich der Öffentlichkeit zuzuwenden: „Wenn der Standpunkt der Ökonomie der Markt und seine Expansion und der Standpunkt der Politikwissenschaft der Staat und die Garantie politischer Stabilität ist, dann ist der Standpunkt der Soziologie der Standpunkt der Zivilgesellschaft und die Verteidigung des Sozialen. In Zeiten von Markttyrannei und Staatsdespotie verteidigt die

Soziologie – und besonders ihr öffentliches Antlitz – die Interessen der Humanität.“ (ebd.: 24, Ü. d. Vf.) Die Zivilgesellschaft sei ein Produkt des späten 19. Jahrhunderts im westlichen Kapitalismus, das Bewegungen und Öffentlichkeiten jenseits von Staat und Ökonomie hervorbrachte; wenn die Zivilgesellschaft verschwinde – wie in der Sowjetunion unter Stalin, in Deutschland unter Hitler oder in Chile unter Pinochet –, so verschwinde mit ihr auch die Soziologie. Burawoy merkt allerdings an, dass die Zivilgesellschaft in den vergangenen dreißig Jahren durch Märkte und Staaten vereinnahmt und kolonisiert wurde, gleichwohl sei sie noch immer der Ort der Opposition zu diesen: „Ökonomie und Politikwissenschaft [...] haben die ideologischen Zeitbomben [!] hergestellt, die die Exzesse von Märkten und Staaten gerechtfertigt haben“, dennoch möchte er „nicht alle politischen WissenschaftlerInnen und ÖkonomInnen abschreiben. Disziplinen sind schließlich Felder der Macht, die alle jeweils ihre dominanten und oppositionellen Kräfte beinhalten“ (ebd.; Ü. d. Vf.). So sei auch die Zivilgesellschaft durch Spaltungen, Herrschaft und Ausbeutung zerrissen und damit ein umkämpftes Terrain, dennoch das bestmögliche Terrain für die Verteidigung der Humanität, vor allem durch eine kritische öffentliche Soziologie. „Die Zivilgesellschaft kann Märkte und Staaten dazu zwingen, demokratisch Rechenschaft abzulegen, aber auch insgeheim bei der Reproduktion von Unterdrückung und Ungleichheit mitwirken, wobei sie das Leid auffängt und den Widerstand zerstreut. Der kritischen Soziologie fällt daher die dringende Aufgabe zu, die Möglichkeit und Gefahren der Verteidigung der Zivilgesellschaft als Bollwerk gegen Übergriffe von Seiten des Staates und der Wirtschaft zu klären.“ (Burawoy 2012: 37)

4.3.2 Kritik der öffentlichen Soziologie

An dieser Stelle kommt es mir nicht darauf an, eine möglichst umfassende Kritik des Burawoy'schen Konzepts zu formulieren. Viele Kritikpunkte mögen in den internationalen Debatten bereits aufgezeigt worden sein, wobei diese von konträren Positionen formuliert werden können – solchen, die dem Konzept grundsätzlich wohlwollend gegenüber stehen und solchen, die es skeptisch betrachten. Insofern das Ziel einer radikalen Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eine organische Verbundenheit von Theorie und Praxis ist, stellt sich die „zentrale Frage [...], ob sich die Rolle des Wissenschaftlers mit dem geforderten gesellschaftlichen Engagement vereinbaren lässt“ (Damitz 2013: 254) nicht in dieser Weise. Denn: „Die Soziologie ist ein per se ‚öffentliches‘ Fach“, wie G. Günter Voß (2011) festhält. Soziologisches Wissen bleibt nicht in einem hermetisch abgeriegelten Wissenschaftsbetrieb, sondern sickert über verschiedene Quellen in die Gesellschaft ein; umgekehrt fließt gesellschaftlich produziertes Wissen auch wieder in den Wissenschaftsbetrieb der Soziologie – die Beziehung ist somit eine zirkuläre, egal ob aktiv öffentliche Soziologie betrieben wird oder nicht. Das erste Kapitel dieser Arbeit hat darauf hingewiesen, dass die Frage, was gesellschaftlich als wissenschaftliches Wissen und was als politisch motiviert gilt, keine bloß wissenschaftstheoretische Frage, sondern eine Frage der Kräfteverhältnisse und damit immer selbst politisch umkämpft, keineswegs aber

vollkommen beliebig ist. Burawoy trachtet danach mit seinem Konzept aber explizit keine bestimmte politische Position einzunehmen. Das Konzept leidet, so meine These, an seiner Zerrissenheit zwischen dem Versuch, einen disziplinübergreifenden Konsens für die öffentliche Soziologie herzustellen und dem Ansinnen, dennoch einen bestimmten gesellschaftlichen Standpunkt einzunehmen. Eine gewisse Beliebigkeit und Unschärfe ist die Folge, wie ich anhand eines konkreten Beispiels ausführen möchte.

Einer der ersten, die sich im deutschsprachigen Raum positiv auf Burawoys öffentliche Soziologie bezogen haben, war der Soziologe Heinz Bude aus Kassel (Bude 2005). Unter dem Deckmantel der öffentlichen Soziologie hat Bude mit seinem Buch *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft* im Jahr 2008 ein neoliberales Machwerk vorgelegt, das in Anlehnung an Marx keine andere Bezeichnung als die der *Vulgärsoziologie* verdient. Christian Girschner hat für die *Nachdenkseiten* eine lesenswerte Buchrezension verfasst (Girschner 2008), die ich hier ansatzweise wiedergeben möchte. Das Buch handelt, wie der Titel bereits anklingen lässt, von der Herausbildung einer „Unterschicht“ in Deutschland, die unter dem neoliberalen Umbau des Sozialstaats mit der Agenda 2010 unter Bundeskanzler Gerhard Schröder unter die Räder gekommen ist. Bude betont gleich zu Beginn seines Buches, dies als ein „Stück öffentliche Soziologie“ intendiert zu haben, die sich „an Bürgerinnen und Bürger“ wendet, „denen die öffentlichen Angelegenheiten am Herzen liegen“ (Bude 2008: 7). Diese möchte nicht „im Dienste eines politischen Auftrages“ handeln und mit der „Unvoreingenommenheit des soziologischen Blicks“ nicht zeigen, „wie man es besser machen kann, sondern [sie] stellt nüchtern dar, was Sache ist. Sie will die Öffentlichkeit in erster Linie über die gesellschaftlichen Verhältnisse aufklären.“ (ebd.: 8) Jedoch „entpuppt sich die ‚sachliche‘ und ‚wertneutrale‘ Argumentation als nachträgliche Rechtfertigung der rot-grünen Agenda 2010“ (Girschner 2008). Von „historischen Entwicklungszusammenhängen“ wird abstrahiert, „über die kapitalistischen Herrschafts- und Machtverhältnisse bzw. -zusammenhänge geschwiegen“ (ebd.), die politischen und sozialen Konflikte werden nicht im Ansatz zum Thema gemacht. Die „Bedürftigen“ erscheinen bei Bude als arbeitsscheu, unselbstständig, gierig und bilden eine „Kultur der Abhängigkeit“ vom Sozialstaat heraus; woran sich Bude zufolge auch nichts ändern würde, „wenn wieder mehr Geld für Arbeitslose, Arbeitsunfähige und Arme zur Verfügung stehen würde“ (Bude 2008: 17). Der „Traum einer gerechten Gesellschaft“, der durch Ausbau des Sozialstaats und erweiterte Integration der Gesellschaft zum Wohle aller führen sollte, sei durch diese Herausbildung der „Kultur der Abhängigkeit“ zu seinem Ende gekommen, insofern sei der Weg zu einer aktivierenden Arbeitsmarktpolitik mit ihrem Motto „Fordern und Fördern“ unausweichlich gewesen, um die erwerbslose „Unterschicht“ aus dieser Falle herauszuführen und wieder selbstverantwortlich in die Gesellschaft zu integrieren. So die große Erzählung Budes, der damit „ohne Ansatz eines kritischen Hinterfragens die neoliberale Staatspropaganda“ reproduziert und „sich ungeniert an der von der Machtelite angeordneten Fabrikation von Konsens [beteiligt], um ihr neoliberales Herrschaftsprojekt reibungsloser durchzusetzen und abzusichern“ (Girschner 2008). Die Ursache der strukturellen Arbeitslosigkeit wird hier nicht im Fehlen von Arbeitsplätzen gesehen, sondern

einer ineffizienten staatlichen Arbeitsvermittlung, der Existenz von sozialen Schutzrechten und den zu hohen Arbeitslosengeldern. Die Verschlechterungen durch die Hartz-„Reformen“ werden mit keinem Wort erwähnt, ebenso wenig die Protestwellen dagegen. Die klischeehafte Konstruktion eines abwertenden Bildes dieser „Unterschicht“ soll dafür sorgen, dass diese für ihre Lage letztlich selbst verantwortlich gemacht wird, indem den Menschen mangelnder Arbeits-, Aufstiegs- und Bildungswillen unterstellt wird. Christian Girschner zieht das Fazit, dass dieses Buch „zur Erklärung der gesellschaftlichen Antriebskräfte, die zur Verarmung wie Prekarisierung immer größerer Teile der Gesellschaft führen“ nicht taugt, sondern diese geradezu verschleiert. „Aber als ideologische Rechtfertigungsgrundlage für eine Politik der ‚neuen Mitte‘, die nicht mehr über die ungleiche Verteilung des Reichtums sprechen will, weil man sich von jeden [sic] politischen Ansatz der Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums [...] längst verabschiedet und diese durch eine sozial-politische Metaphorik der noch zu realisierenden ‚Chancen- und Leistungsgerechtigkeit‘ ersetzt hat, dient dieses Buch allemal.“ (ebd.)

Wenngleich *Die Ausgeschlossenen* als besonders verwerfliches Beispiel für öffentliche Soziologie betrachtet werden und Budes Darstellung, die auch auf empirisch gesättigte Forschung verzichtet, von Grund auf in Frage gestellt werden kann, muss betont werden, dass der Kasseler Makrosoziologe kein Unbekannter in der soziologischen Community des deutschsprachigen Raumes ist. Eine Kritik, die auf eine Unterstellung von Unwissenschaftlichkeit hinausläuft, greift meines Erachtens jedoch zu kurz. Vielmehr muss, wie an diesem Beispiel deutlich wird, öffentliche Soziologie ebenso als Schauplatz des ideologischen Klassenkampfes begriffen werden, auf dem sich die organischen Intellektuellen der Bourgeoisie, wozu ich im Zusammenhang mit seiner Publikation Bude rechnen würde, mit organischen Intellektuellen der ArbeiterInnenklasse Gefechte liefern. Michael Burawoys Konzept krankt daran, dass er unter der Hand der Soziologie unterstellt, politisch eher links ausgerichtet zu sein und tendenziell emanzipatorische Interessen zu verfolgen – dies suggeriert zumindest seine These der „Scherenbewegung“. Auch wenn er konstatiert, die Zivilgesellschaft sei selbst kein herrschaftsfreier Zusammenhang, so sieht er diese doch als Hort der oppositionellen und emanzipatorischen Kräfte. Obwohl Burawoy Gramsci-Kenner ist (Burawoy 2007), ignoriert er dessen Auffassung der Zivilgesellschaft als ein Terrain der Kämpfe um Hegemonie, das sich von einem alltagssprachlich-affirmativen Begriff der Zivilgesellschaft absetzt. Gramsci fasst die Zivilgesellschaft gemeinsam mit der „politischen Gesellschaft“, die den Staat im engeren Sinn meint, als Teil des „integralen Staates“. Die Zivilgesellschaft ist keineswegs das Andere von Staat und Ökonomie, sondern sie ist mit diesen inhärent verflochten – die Trennungen sind zwar nicht bloße Fiktion, aber fester Bestandteil der ideologischen Trennungen der bürgerlichen Gesellschaft, deren Aufhebung eine radikale Kritik in emanzipatorischer Absicht anstrebt. Um zu herrschen, muss die Bourgeoisie Hegemonie in der Zivilgesellschaft ausüben, eine Form der politischen Macht, die durch Konsens bzw. Zustimmung auf der Ebene von Moral, Kultur und Ethik operiert (Opratko 2012: 37). Unter Zivilgesellschaft fasst Gramsci „die Bibliotheken, die Schulen, die Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art, bis hin zur Architektur, zur Anlage der

Straßen und zu den Namen derselben“ (zit. n. ebd.: 40). Hegemonie werde in dieser mittels Führung und Organisation des Konsenses ausgeübt, allerdings ist diese immer „gepanzert mit Zwang“ – d.h. hinter der ideologischen Aufrechterhaltung der kapitalistischen Eigentumsordnung mittels aktiven oder passiven Konsenses stehen in letzter Instanz immer die repressiven Staatsapparate von Polizei und Militär, die in bürgerlichen Rechtsstaaten das Gewaltmonopol innehaben.

In diesem Sinne scheint Burawoy zu unterschätzen, dass „die herrschende Öffentlichkeit die Öffentlichkeit der Herrschenden ist“ (Spehr 2001: 1). Somit tendiert er einerseits zur Reproduktion der „bürgerlich-liberale[n] Auffassung, Öffentlichkeit sei als allgemeine, vernünftige Verhandlung [...] gleichbedeutend mit Herrschaftsfreiheit und dies sei in den politischen Formen der liberalen Demokratie gewährleistet.“ (ebd.) Allerdings impliziert seine Vision, das Private öffentlich und das Unsichtbare sichtbar zu machen, es ginge mitunter um die Heranbildung um Gegenöffentlichkeiten, die dort entstehen, „wo die expliziten oder ungeschriebenen Regeln herrschender Öffentlichkeit überschritten werden, um sagbar zu machen, was in jener nicht sagbar ist“ (ebd.). Burawoy bleibt in dieser Hinsicht sehr unklar, was seiner Aversion nach politischer Festlegung und seinem Streben nach übergreifendem Konsens in der soziologischen Community geschuldet ist. Die Verteidigung einer bürgerlichen Öffentlichkeit als Sphäre der rationalen Diskussion über gesellschaftliche Werte und Ziele ist jedenfalls kein politisch linkes, sondern ein durch und durch liberales Programm, das jedoch in Krisenzeiten der kapitalistischen Gesellschaft mitunter gegen deren eigene Sabotage verteidigt werden muss. Eine Auffassung, die bürgerliche Herrschaft primär in der ökonomischen und staatlichen Sphäre verortet, verkennt die Verankerung ideologischer Diskurse in den Lebensweisen und im Alltag der Menschen. Die Soziologie in diesem Sinne moralisch als „gute“ Wissenschaft gegen Politikwissenschaft und Ökonomie auszuspielen, ergibt demnach keinen Sinn. Das Streben nach Pluralismus innerhalb der Disziplinen ist gegenüber der Problematik der Alleinherrschaft eines dominierenden Paradigmas wie der Neoklassik in der Ökonomie zwar ein hehres Ziel, fällt aber ebenso in die Sparte liberaler Programmatik. Hingegen gilt es die Burawoy'schen Fragen „Soziologie wofür?“ und „Soziologie für wen?“ stärker zu akzentuieren. Denn wenn mit öffentlicher Soziologie „keine bestimmte inhaltliche Festlegung verbunden“ ist und dann auch christlichen Fundamentalismus bedienen kann (Damitz 2012: 254), wird das Konzept wertlos. Es muss doch gefragt werden: Soll Soziologie gesellschaftliche Emanzipation oder bestehende Herrschaftsinteressen unterstützen? Soll Soziologie den Interessen der „oberen Zehntausend“, der mächtigen Konzerne, Kapitale und deren politischen MachthaberInnen oder soll sie dem Interesse der ArbeiterInnenklasse, deren Herrschaft streitig zu machen und die ideologischen Spaltungen zu überwinden, dienen?

Derartig gestellte Fragen gehen an die Grenzen des Diskursrahmens des Noch-Sagbaren der gegenwärtigen Soziologie. Sind die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht revolutionär und wird kritische Wissenschaft an den Universitäten marginalisiert, so wird radikale Kritik angesichts der Machtverhältnisse mitunter bescheidener in Szene gesetzt, wie es scheint.

Radikale Kritik heißt hier dennoch der Aufbau von *Gegenhegemonie* durch emphatische Einmischung in öffentliche Diskurse, organische öffentliche Soziologie im Sinne einer Zusammenarbeit mit progressiven Interessensorganisationen der Lohnabhängigen wie linken Parteien und Gewerkschaften – ohne sich zum bloßen Diener ihrer organisationalen Interessen degradieren zu lassen. Steht die Autonomie radikaler Kritik in Frage, so sinkt ihr Status zu einer anwendungsorientierten Soziologie hinab. Dabei ist gerade diese Trennung sehr fragil und unklar. Nichts jedoch kann veranlassen, die Kritik – wie in Burawoys Schema der Soziologien – primär auf die professionelle Soziologie zu richten. Sie muss sich gleichermaßen auf die bürgerliche Soziologie wie auch auf die gesellschaftliche Entwicklung selbst richten – in genau dem Sinne, wie Marx dies mit seiner Kritik der politischen Ökonomie getan hat.

In diesem Kontext lässt sich die arbeitssoziologische Forschung des Jenaer Soziologen Klaus Dörre als positives Gegenstück zu Heinz Bude hervorheben. Dörre betreibt explizit „Prekarisierungsforschung als öffentliche Soziologie“ (Dörre 2013: 10) in engem Austausch mit Gewerkschaften. Wenngleich er meint, „Wissenschaftler müssen dann selbstverständlich dem Neutralitätsgebot empirischer Forschung gehorchen und ihre Befunde präsentieren, ohne auf Befindlichkeiten der Praktiker Rücksicht zu nehmen“ (ebd.: 11), so widerspricht das keineswegs dem Ansinnen radikaler Kritik, Wissenschaft mit emanzipatorischem Erkenntnisinteresse zu betreiben. Das „Neutralitätsgebot“ richtet sich eher gegen das Hineintragen äußerer Interessen in die Ergebnisse der Wissenschaft selbst, wie die hier präsentierte Vulgärsoziologie Heinz Budes; eine Ideologisierung, für die Marx bekanntlich nur Spott übrig hatte. Allerdings befindet Dörre, dass die ForscherInnen nicht „selbst zur arbeitspolitischen Partei werden“ sollen – warum eigentlich nicht? Anzunehmen ist, dass ihm die Stärkung gewerkschaftlicher Gegenmacht im Besonderen und von Lohnabhängigenmacht im Allgemeinen als Ziel vorschwebt. Dies heißt allerdings bereits, Partei zu ergreifen. Es zeigt sich: Nicht die Wahl des Forschungsgegenstandes selbst ist unbedingt das Entscheidende, sondern das dahinterliegende Erkenntnisinteresse und die damit verbundene Herangehensweise an den Gegenstand.

4.4 Radikale Kritik als revolutionäre Realkritik. Endnote zum Theorie-Praxis-Dilemma

Das Theorie-Praxis-Dilemma lässt sich nicht auf theoretischer Seite auflösen. Für die Überwindung der kapitalistischen oder patriarchalen Herrschaft plakativ auf den Straßen zu demonstrieren, mag ein ehrbarer Akt sein, zur konkreten Verbesserung der Lebenssituation der beherrschten Klasse dürfte er jedoch ebenso wenig beitragen können wie eine abgehoben-abstrakte Kapitalismuskritik der Linie Lukács-Adorno. Ganz im Sinne der Marx'schen radikalen Kritik kann umgekehrt nicht die Enthaltensamkeit von politischer Einmischung oder gar des Bezugs auf potenzielle die herrschende Ordnung in Frage stellende

Subjekte sein. Im Gegenteil, sollte doch die radikale Kritik an deren sozialer Konstruktion aktiv mitwirken. Der Bezug auf ein einheitliches Proletariat mag im postfordistisch-neoliberalen Kapitalismus antiquiert erscheinen, wird er doch überwiegend mit dem fordistischen Industrieproletariat vergangener Jahrzehnte assoziiert. Eine emanzipatorisch ausgerichtete Soziologie kann beobachten, welche neuen sozialen Bewegungen und Klassenbildungsprozesse bzw. Neuzusammensetzungen der ArbeiterInnenklasse entstehen und diese kritisch, aber solidarisch begleiten, sofern sie emanzipatorische Momente beinhalten, wofür theoretische Analysen vonnöten sind.

Gegenwärtig hat sich der „lange Prozess molekularer (vielerorts ablaufender, langsamer, nicht unmittelbar sichtbarer) Verallgemeinerung prekärer Arbeits- und Lebensverhältnisse im Sinne wachsender Probleme individueller Reproduktion“ (Candeias/Völpel 2014: 19) durch die große kapitalistische Krise seit 2008 verschärft: „Die individuellen Reproduktionsbedingungen brechen weg. Dies ist der Boden, auf dem Unzufriedenheit und Scham angesichts der skandalösen Rettung der Finanzinstitute sich zur Wut entwickeln und sich bei Teilen der Bevölkerung in politisches Engagement übersetzt“ (ebd.). Es bildet sich gegenwärtig so etwas wie ein Prekariat heraus, das einen Teil der Klasse der Lohnabhängigen umfasst. Candeias bezeichnet dieses Prekariat als „Klassenfraktion im Werden“ und „universelle Figur der neuen Produktions- und Lebensweise“ (ebd.: 45). Die vielfachen Spaltungen quer zu den Klassenlagen und die Unstetigkeit und hohe Mobilität machen Kommunikations- und Organisationsversuche aber schwierig. Die gemeinsamen Klasseninteressen sind nicht einfach a priori gegeben, sondern müssen erst in Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftlichen Kräften und Klassenfraktionen systematisch erarbeitet werden, um erweiterte Handlungsfähigkeit zu erlangen. Eine radikale Kritik der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft begleitet diese Prozesse kritisch und wirkt selbst an der (Wieder-)Herstellung dieser Handlungsfähigkeit mit, in dem sie den Prekären theoretisches Handwerkszeug und Bildung zur Bewusstwerdung ihrer eigenen Klassenlage vermittelt – und zwar, indem sie bei ihren Erfahrungen ansetzt und nicht von oben herab eine fertige Theorie hinhält.

Die Felder, auf die sich radikale Kritik gegenwärtig richten kann, sind allerdings mannigfacher als nur eine Sozialkritik, die sich gegen Prekarität als der gegenwärtig großen sozialen Frage in unseren Breitengraden richtet und die Problematik der Ausdünnung und Zerschlagung der Sozialstaaten, der Prekarisierung der Erwerbsarbeit und die Krise der Reproduktion beinhaltet. Es geht auch um die ökologische Frage, denn der Planet als Ort des globalen menschlichen Zusammenlebens wandelt sich im Zuge der klimatischen Verschiebungen dramatisch und verschlechtert vielerorts die Lebensbedingungen der Menschen. Ebenfalls von globaler Dimension, sind Kriege – die „Schlechtwetterphänomene“ des Kapitalismus – keineswegs von der Welt verschwunden; Neokolonialismus und archaische oder religiös motivierte, fundamentalistische Herrschaftsformen scheinen lebendiger denn je. Last but not least stellt sich ganz elementar die demokratische Frage – nicht nur in Zusammenhang mit der Krise der parlamentarischen Demokratie –, das heißt die Frage nach der Kontrolle unserer eigenen Lebens- und Reproduktionsbedingungen. Diese Frage spielte bereits in

Zusammenhang mit der Frage der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums im Protestzyklus um das Jahr 2011 eine zentrale Rolle.

Radikale Kritik – das ist auch unter heutigen Verhältnissen, die keinen unbedingten Optimismus eines jungen Marx mehr zulassen, nichtsdestotrotz „Kritik im Handgemenge“, oder – in Anlehnung an Rosa Luxemburg: *Revolutionäre Realkritik*. Dies bedeutet, sich nicht der Einmischung in öffentliche Diskurse zu entsagen, sondern „in Kenntnis der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse [zu] agieren, aber in der Perspektive ihrer Verschiebung; anknüpfen an den realen Bedingungen und Widersprüchen, in denen sich jede_r bewegen muss, den Sorgen und alltäglichen Interessen der Einzelnen; ansetzen an den Eigeninteressen und Leidenschaften, sie aber so zu reformulieren [...], dass die unmittelbaren Interessen der verschiedenen (noch voneinander isolierten) Gruppen überschritten und zu den Interessen anderer Gruppen und Klassenfraktionen verallgemeinert werden können.“ (Candeias 2012: 253) Die Linie Lukács-Adorno hat in dieser Hinsicht nichts anzubieten: Entweder entsagt sie sich der politischen Auseinandersetzung oder verharret in einer elitär-aufklärerischen Haltung, weil jede Praxis der konkreten Interventionen in soziale Kämpfe aus deren Sicht keinen entscheidenden Bruch mit der herrschenden Ordnung hervorbringen würde. Aber: „Sich auf den Bruch zu konzentrieren hieße, sich politisch handlungsunfähig zu machen und zum revolutionären Warten‘ zu verdammen.“ (ebd.)

Der von Martin Birkner für die letzten Jahre diagnostizierten „deutliche[n] Tendenz zur Entpolitisierung wissenschaftlicher bzw. gesellschaftspolitischer Texte“ (Birkner 2013: 7) gilt es entgegenzuwirken. Ihm zufolge „scheint es mittlerweile auch für kritische WissensarbeiterInnen verpönt zu sein, einen eigenen Standpunkt in den Texten sichtbar zu machen“ (ebd.). Die kritische Wissensproduktion müsse sich „an den durch Kämpfe und alternative Projekte produzierten Bruchstellen und Rissen in der herrschaftlichen Ordnung orientieren und nicht am ‚Normalvollzug‘, an der Kontinuität unterdrückerischer Strukturen“ (ebd.: 9). Birkner fordert gegen den Sog der Selbstreferenzialität auch kritischer Wissenschaft die eigene politische Organisation der WissenschaftlerInnen und die enge, nicht-hierarchische und solidarische Anbindung ihrer Forschung an soziale Bewegungen, die nicht der sogenannten Bewegungsforschung überlassen werden sollte, die diese meist durch exakte Vermessung sogleich politisch unschädlich mache. Birkners Fazit, mit dem ich hier zustimmend schließen möchte, lautet: „Will kritische Wissenschaft nicht zu einer alternativen Eliten-Theorie verkommen, gilt es in jeder Hinsicht, den Elfenbeinturm zu verlassen und sich ins gesellschaftliche Handgemenge einzumischen, sei es in (Tages)Zeitungen, in alternativen Publikationsstrukturen der sozialen Bewegungen und Basisinstitutionen oder im Rahmen selbst organisierter Gegenuniversitäten und Kongresse. Nur eine kritische Wissenschaft, die ihre eigenen Institutionen, Erkenntnisinteressen und -gegenstände beständig reflektiert, kann sich produktiv in ein Verhältnis setzen zu Bewegungen und Organisationen, die von unten und auf die Selbsttätigkeit der Massen abzielend gesellschaftsverändernd tätig werden.“ (ebd.: 13f.)

5 Epilog

In dieser Arbeit habe ich einerseits die herrschende positivistische Auffassung von Soziologie (beziehungsweise der Sozialwissenschaften im weiteren Sinn) kritisiert, die Gesellschaftskritik entweder als der Disziplin auszuschließen oder sie zu einem bloßen Objekt der soziologischen Beobachtung zu degradieren trachtet, und andererseits eine bestimmte Lesart, die ich – ungeachtet der inneren Differenzen – als Linie Lukács-Adorno bezeichnet habe. Die Kritik einer objektivistisch verdinglichten Auffassung von Sozialwissenschaft bildet den Ausgangspunkt für Kritik, die nicht nur auf Theorien, sondern zugleich auf deren Erkenntnisobjekt, die Gesellschaft, gerichtet ist. Wie ich zu argumentieren versucht habe, ist das Postulat der Werturteilsfreiheit als Basis der hegemonialen Wahrheitspolitik selbst eine politische Setzung. Die Trennung von Tatsachen und Werten findet ihre Basis in der Verdinglichung der sozialen Verhältnisse und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, wird in den vermachteten akademischen Institutionen aber erst entsprechend ideologisch aufbereitet, um damit nicht konforme Ansätze, die in diesem Fall als kritische Theorien die herrschaftsförmige Arbeitsteilung der Gesellschaft in Frage stellen, aus der Wissenschaft auszuschließen und als nicht legitim zu markieren.

Die Kritik der ideologischen Gegenüberstellung von deskriptiv-empirischen und normativen Ansätzen bildet die Basis jeglicher Gesellschaftskritik – auch von radikaler, wie ich sie in der vorliegenden Arbeit anhand des Marx'schen Programms radikaler Kritik zu rekonstruieren versucht habe. Als zentral für den Marx'schen Kritikbegriff erweist sich, dass dieser a) sich gegen jegliche Herrschaftsformen – gegen Herrschaft überhaupt – richtet, b) mit entsprechender kritischer Praxis verbunden wird, die der ArbeiterInnenklasse die Rolle als revolutionäres Subjekt zuweist, c) die bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche, deren Teil die ArbeiterInnenklasse ist, als Ansatzpunkte der Kritik in Anschlag bringt und diese damit nicht von außen an die Gesellschaft herangetragen wird. Marx stieg von der Kritik der ideologischen Formen – an erster Stelle Religion und Staat – zur Kritik der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft hinab, die die Basis des grundlegenden Herrschaftsverhältnisses einer besitzenden über eine weitgehend besitzlose Klasse darstellt. Marxens Kritik der politischen Ökonomie erweist sich als Kritik in mehrfachem Sinne: als Kritik der Politischen Ökonomie seiner Zeit als der fortgeschrittensten Wissenschaft über die gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, als Kritik der objektiven Denkformen, die die kapitalistische Produktionsweise mittels ihrer materialen Basis hervorbringt, und als Kritik der gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, die Marx als von einem Klassenantagonismus durchzogen dechiffriert. Weil sich Herrschaft aber auch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht allein auf Klassenherrschaft reduzieren lässt, habe ich exemplarisch anhand der Geschlechterverhältnisse zu zeigen versucht, dass diese zwar ein irreduzibles Herrschaftsverhältnis verkörpern, das aber nicht als autonomes anzusehen, sondern mit der bürgerlichen Klassenherrschaft eng verstrickt ist. Das bedeutet, dass radikale Kritik auf einer universellen Perspektive der Befreiung beharren muss, die auf die

Aufhebung aller herrschaftlichen Spaltungslinien zielt, wie sie etwa im Falle der Geschlechterverhältnisse für die Trennung zwischen Produktions- und Reproduktionssphäre charakteristisch ist.

Mit der Linie Lukács-Adorno entstand eine fatale Uminterpretation der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie. Aus der Theorie der Klassenverhältnisse und des Klassenkampfes wurde eine Theorie der gesellschaftlichen Verselbstständigung der ökonomischen Produktionsverhältnisse; die Klassenherrschaft verschwand und an ihre Stelle trat nun die Herrschaft des Werts als „automatischem Subjekt“, das angeblich die Grenzen zwischen Herrschenden und Beherrschten relativiere und über beide gleichermaßen Macht ausübe. Der Position der Linie Lukács-Adorno, die hier anhand der Neuen Marx-Lektüre, der Wertkritik und Hartmut Rosas Theorie des Steigerungsspiels dargestellt wurde, habe ich in meiner anschließenden Kritik vier zentrale Einwände entgegengehalten: Erstens schließt die hermetisch-strukturalistische Konzeption Praxis logisch aus der Theorie aus und wirft im Handstreich die Dialektik als Bewegungsmodus herrschaftlich verfasster Gesellschaften über Bord. Zweitens werden Klassenkämpfe fälschlicherweise als zwingend systemimmanente aufgefasst, was einer beschränkten und falschen Auffassung von Klassenkämpfen geschuldet ist, die sie auf Verteilungskämpfe reduziert, obwohl bereits allein der Kampf um das Ausmaß des von den KapitalistInnen angeeigneten Mehrwerts nicht bloß ein quantitativer ist. Drittens finden wir in der Linie Lukács-Adorno die Tendenz, Subjektivität und fetischistische Wahrnehmung gleichzusetzen und damit die ganze Sphäre des Ideologischen, die nicht auf Bewusstsein reduzierbar ist, sondern auch eine materiale Dimension aufweist, auszusparen. Die Hypostasierung des Fetischismus in der Linie Lukács-Adorno lässt diese paradoxerweise selbst ideologisch werden, weil sie bei der Erscheinung stehen bleibt und die dahinterliegenden Klassenauseinandersetzungen nicht mehr als den Kern des Kapitalverhältnisses wahrzunehmen imstande ist. Viertens kann die Linie Lukács-Adorno dem ursprünglichen Anspruch einer praktischen Kritik nicht gerecht werden: Während sich die Neue Marx-Lektüre von gesellschaftsverändernder Praxis überhaupt distanziert, gerieren sich die radikalen Ansagen der Wertkritik eines Robert Kurz oder der Steigerungsspielkritik eines Hartmut Rosa zu bloß verbalradikalen Ansagen, die keine Anknüpfungspunkte in der Realpolitik mehr zu finden wissen. Am Ende bleibt der Schluss, dass die Linie Lukács-Adorno mitnichten eine erneuerte Fortführung des Marx'schen Anspruchs radikaler Kritik ist und nicht nur hinter diesen zurückfällt, sondern durch ihre Suggestion, es würden in diesem Herrschaftssystem AusbeuterInnen und Ausgebeutete im Grunde im selben Boot sitzen, zur Apologetik verkommt und sich damit in Ideologie auflöst.

Das Begehren der Fortführung radikaler Kritik auch unter kritikwidrigsten Verhältnissen einer scheinbar ungebrochenen Herrschaft neoliberal reorganisierter Produktionsverhältnisse und Politiken kommt auch unter den heutigen Verhältnissen jenseits illusorischer geschichtsphilosophischer Erwartungen an einen a priori zum revolutionären Subjekt erklärten Träger emanzipatorischer Interessen nicht umhin, den sozialen Bewegungen und real existierenden Kämpfen ihr Ohr zu leihen und genau zuzuhören, gleichzeitig aber nicht

darauf zu verzichten, in sie zu intervenieren und an der Perspektive der Überschreitung der kapitalistischen Gesellschaft festzuhalten, weil diese Gesellschaft qua Reformen ihre Herrschaftsförmigkeit nicht verlieren kann. Dies ist die Folgerung aus dem aus der Kritik der Linie Lukács-Adorno entstandenen Theorie-Praxis-Dilemma, nach dem es so aussieht, als ob Kritik sich bloß auf die Ebene der Theorie zurückziehen und damit ihren praktischen Anspruch verlieren oder andererseits in den mühevollen Ebenen der Praxis ihren radikalen Anspruch preisgeben könnte. Eine Neufassung und zugleich Rückbesinnung des Begriffs der Radikalität bezieht diesen jedoch mitnichten allein auf ein theoretisches Durchdringen und Sichtbarmachen der möglichen Option der Überwindung der bestehenden bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse, sondern weist ihm die Aufgabe zu, die bestehenden Antagonismen wider ihre Verschleierung durch die zugrunde liegenden Herrschaftsinteressen sichtbar zu machen und mit der damit verbundenen Möglichkeit ihrer Überwindung als emanzipatorischen Gedanken an die ArbeiterInnenklasse heranzutragen.

Im letzten Kapitel habe ich im Anschluss an Antonio Gramsci versucht, den Standpunkt der Kritikerin näher herauszuarbeiten und den epistemologischen Bruch, der in der Linie Lukács-Adorno zementiert wird, zurückzuweisen. Eine Kritik des Konzepts der Öffentlichen Soziologie von Michael Burawoy sollte verdeutlichen, dass die Soziologie selbst nur als ein Terrain der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wahrgenommen werden kann; dass es nicht allein um die Frage geht, *ob* die Soziologie sich in gesellschaftliche und politische Debatten einbringt, sondern mit welchem Interesse und von welchem Standpunkt aus dies getan wird. Somit erweist sich mitnichten jede öffentlich bezweckte Soziologie als fortschrittlich, sondern sie kann auch ideologische Züge beinhalten und damit zur Bestätigung der herrschenden Realität führen oder sogar, wie am Beispiel Heinz Budes deutlich wurde, den Klassenkampf von „oben“ intellektuell unterstützen. Radikale Kritik, die auf die emanzipatorische Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft als Ganzes abzielt, muss aufgrund ihrer minoritären und subalternen Stellung im Gefüge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als revolutionäre Realkritik geäußert werden: Als solche greift sie in die vorgefundenen sozialen Auseinandersetzungen ein, aber immer mit dem Motiv, eine Verschiebung der Kräfteverhältnisse zugunsten der emanzipatorischen Kräfte zu leisten, den vorgefundenen Rahmen zu sprengen; nicht eine weitere Vertiefung und Prolongierung der ehernen Herrschaftsverhältnisse zu bewirken. Dies zu wagen, ist ein mühevolleres und riskantes Unterfangen, aber es bleibt kritischen Köpfen, die den Mühen der praktischen Veränderung nicht entsagen wollen, keine andere Wahl.

6 Literaturverzeichnis

- Adamczak, Bini (2010): Kommunismus. Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird. Münster: Unrast.
- Adorno, Theodor W. (1996 [1970]): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1982a [1969/1972]): Einleitung. In: ders. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 7-79.
- Adorno, Theodor W. (1982b [1969/1972]): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: ders. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 125-143.
- Ahrens, Johannes u.a. (2011): Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Zur Einführung. In: dies. (Hrsg.): Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 9-24.
- Albert, Gert (2010): Der Werturteilsstreit. In: Kneer, Georg / Moebius, Stephan (Hg.): Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen. Berlin: Suhrkamp, 14-45.
- Albohn, Jürgen (2005): Theorie ohne revolutionäre Praxis ist Opium fürs Volk - Eine Kritik der Wertkritik -. In: Grundrisse 16. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte, 17-24.
- Anders, Johann-Friedrich (2011): Wie Marx nicht gelesen werden sollte – Zur Kritik der neuen Marx-Lektüre. In: Grundrisse 37. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte, 47-56.
- Backhaus, Hans-Georg (2006 [1997]): Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik. Freiburg: ça ira.
- Beck, Ulrich (1983): Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten,. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen, 35-74.
- Behrens, Roger (2009): Kritische Theorie. In: Kneer, Georg / Schroer, Markus (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 199-219.
- Birkner, Martin (2013): Kopf der Leidenschaft?! Warum & für wen schreiben wir? Und wer ist „wir“? Ein Essay über die Orte kritischer Wissenschaft, ihre Publikation, soziale

- Kämpfe & Organisierung. In: Kurswechsel 1/2013. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen, 7-14.
- Bittlingmayer, Uwe H. / Demirović, Alex / Bauer, Ullrich (2011): Normativität in der Kritischen Theorie. In: Ahrens, Johannes (u.a.): Normativität. Über die Hintergründe Sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 189-219.
- Bohlender, Matthias (2011): Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie, in: Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus: Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Berlin: Akademie Verlag, S. 3-18.
- Böhme, Hartmut (2006): Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Boltanski, Luc (2010): Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2013): Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik. In: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 41. Jg. (2013), H. 2, S. 309-323.
- Bude, Heinz (2005): Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie. Ein Kommentar zu Michael Burawoy von Heinz Bude. In: Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis, 56. Jg., Nr. 4, 375-380.
- Bude, Heinz (2008): Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft. München: Hanser Verlag.
- Burawoy, Michael (2005): ASA Presidential Address. For Public Sociology. In: American Sociological Review Vol. 70 (February): 4–28.
- Burawoy, Michael (2007): Public sociology: Mills vs. Gramsci. Introduction to the Italian Translation of "For Public Sociology". In: Sociologica, 1/2007, 7-13.
- Burawoy, Michael (2012 [2004]): Öffentliche Soziologien: Widersprüche, Dilemmata und Möglichkeiten. In: Unzicker, Kai / Hessler, Gudrun (Hrsg.): Öffentliche Sozialforschung und Verantwortung für die Praxis. Wiesbaden: Springer VS, 19-39.
- Candeias, Mario (2012): Revolutionäre Realpolitik. In: Brand, Ulrich u.a. (Hg.): ABC der Alternativen 2.0. Von Alltagskultur bis Zivilgesellschaft. Hamburg: VSA, 252-253.
- Candeias, Mario / Völpel, Eva (2014): Plätze sichern! ReOrganisierung der Linken in der Krise. Zur Lernfähigkeit des Mosaiks in den USA, Spanien und Griechenland. Hamburg: VSA.
- Castel, Robert / Dörre, Klaus (Hg.) (2009): Prekarität, Ausstieg, Abgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a.M./New York: Campus.

- Celikates, Robin (2009): Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt/Main: Campus.
- Cleaver, Harry (2012 [1979/2000]): „Das Kapital“ politisch lesen. Eine alternative Interpretation des Marxschen Hauptwerks. Wien: mandelbaum kritik & utopie.
- Dahms, Hans-Joachim (2013): Bemerkungen zur Geschichte des Werturteilsstreits. In: Schurz, Gerhard / Carrier, Martin (Hg.) (2013): Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit. Berlin: Suhrkamp, 74-107.
- Damitz, Ralf M. (2013): Soziologie, öffentliche. In: Soziologische Revue, Jahrgang 36, Heft 3 Juli 2013, 251-262.
- Dannemann, Rüdiger (1997): Georg Lukács zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Demirović, Alex (2009): Staatliche Herrschaft und die politische Konstruktion von sozialen Klassen. In: Bescherer, Peter / Schierhorn, Karen (Hrsg.): Hello Marx. Zwischen „Arbeiterfrage“ und sozialer Bewegung heute. Hamburg: VSA, 62-88.
- Demirović, Alex (2010): Struktur, Handlung und der ideale Durchschnitt. In: PROKLA 159. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 40. Jg., Nr. 2, 153-176.
- Demirović, Alex u.a. (2011): Vielfachkrise. Im finanzdominierten Kapitalismus. Hamburg: VSA.
- Demirović, Alex (2012): Kritische Gesellschaftstheorie in politikwissenschaftlichen Forschungszusammenhängen. In: Kreisky, Eva / Löffler, Marion / Spitaler, Georg (Hg.): Theoriearbeit in der Politikwissenschaft. Wien: facultas.wuv, 79-92.
- Der Standard (2012): Vermögen ungleich verteilt - Erben wichtige Quelle für Reichtum. Online: <http://derstandard.at/1348284647888/Ausgepraegte-Ungleichverteilung-bei-Vermoegen> [abgerufen: 16.11.2014].
- Dörre, Klaus (2009): Kapitalismus, Beschleunigung, Aktivierung – eine Kritik. In: ders. / Rosa, Hartmut / Lessenich, Stephan: Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 181-204.
- Dörre, Klaus (2013): Prekarität und exklusive Solidarität. Handlungsfelder von Gewerkschaften und öffentlicher Soziologie. In: Sozialismus, Heft 12, 40. Jg, 9-18.
- Dörre, Klaus u.a. (2013): Bewährungsproben für die Unterschicht. Soziale Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Eagleton, Terry (2012): Warum Marx Recht hat. Berlin: Ullstein.
- Eichler, Lutz (2013): System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter ihrer strategischen Anerkennung. Bielefeld: transcript.

- Elbe, Ingo (2006): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der marxischen Theorie. In: Hoff, Jan u.a. (Hrsg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie. Münster: Westfälisches Dampfboot, 52-71.
- Elbe, Ingo (2010): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Berlin: Akademie Verlag.
- Elbe, Ingo (2012): Neue Marx-Lektüre. In: Information Philosophie, Heft 2/2012. Online: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=6556&n=2&y=4&c=100> [abgerufen: 16.11.2014].
- Elbe, Ingo / Ellmers, Sven / Eufinger, Jan (2012): Einleitung. In: dies. (Hrsg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7-14.
- Engster, Frank (2012): Die Neue Marx-Lektüre, ihr kritischer Gehalt und die nächste Generation. In: ders. / Hoff, Jan: Die Neue Marx-Lektüre im internationalen Kontext. Philosophische Gespräche Heft 28. Berlin: „Helle Panke“ e.V. – Rosa Luxemburg-Stiftung Berlin, 29-51.
- Gallas, Alexander (2006): Subjektivität = Fetischismus? Die wertkritische Marxrezeption auf dem Prüfstand. In: Hoff, Jan u.a. (Hrsg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie. Münster: Westfälisches Dampfboot, 303-323.
- Gieryn, Thomas F. (1983): Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. In: American Sociological Review, Vol. 48, No. 6 (Dec., 1983), 781-795.
- Gieryn, Thomas F. (1995): Boundaries Of Science. In: Jasanoff, Sheila u.a. (Hrsg.): Handbook of science and technology studies. Thousand Oaks: Sage, 393-443.
- Girschner, Christian (2008): Die Sozialwissenschaft der „neuen Mitte“: Neoliberaler Zeitgeist im Gewand der Soziologie. Anmerkungen zu dem Buch „Die Ausgeschlossenen“ von Heinz Bude. Online: <http://www.nachdenkseiten.de/?p=3489> [abgerufen: 16.11.2014].
- Grob, Jochen (2009): Karl Marx und “Das Kapital“. Kurze Einführung zu Entstehung, Struktur und Inhalt von “Das Kapital“. Hamburg, Kindle Edition.
- Gröbl-Steinbach-Schuster, Evelyn (2012): Der Standpunkt der Gesellschaftskritik. In: Schüle, Johann August / Mozetič, Gerald (Hrsg.): Handlung. Neue Versuche zu einem klassischen Thema. Wiesbaden: Springer VS, 223-245.
- Han, Byung-Chul (2014): Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.

- Hanloser, Gerhard / Reitter, Karl (2008): Der bewegte Marx. Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus. Münster: Unrast.
- Harvey, David (2011): Marx' „Kapital“ lesen. Ein Begleiter für Fortgeschrittene und Einsteiger. Hamburg: VSA.
- Haug, Wolfgang Fritz (1972): Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie. In: Das Argument 74, 14. Jg., Heft 7/8. Hamburg, 561-585.
- Haug, Wolfgang Fritz (2004): Parteilichkeit und Objektivität. In: Das Argument 255. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, 207-226. Online: <http://www.wolfgangfritzhau.inkrit.de/documents/Parteilichkeit-und-Objektivitaet.pdf> [abgerufen: 16.11.2014].
- Haug, Wolfgang Fritz (2005 [1974]): Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“. Hamburg: Argument Verlag.
- Haug, Wolfgang Fritz u.a. (2012): Kritik. In: ders. (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus – Band 8.1: Hegemonie bis Imperialismus. Hamburg: Argument Verlag, 39-108.
- Haug, Wolfgang Fritz (2013): Das Marx'sche „Kapital“ lesen – aber wie? Materialien. Berlin: Argument.
- Heigl, Richard (2008): Oppositionspolitik: Wolfgang Abendroth und die Entstehung der Neuen Linken (1950 - 1968). Hamburg: Argument Verlag.
- Heinemann, Lars (2011): Normativität bei Max Weber. Zum Spannungsverhältnis von Wertfreiheit und Verstehen. In: Ahrens, Johannes (u.a.): Normativität. Über die Hintergründe Sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 63-118.
- Heinrich, Michael (2005): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. theorie.org. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Heinrich, Michael (2008): Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie. In: Demirović, Alex (Hrsg.): Kritik und Materialität. Münster: Westfälisches Dampfboot, 60-72.
- Heinrich, Michael (2012): Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: Elbe, Ingo / Ellmers, Sven / Eufinger, Jan (Hrsg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster: Westfälisches Dampfboot, 15-34.

- Hobsbawm, Eric (2009 [1998]): Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv).
- Holloway, John (2010 [2002]): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Honneth, Axel (2013): Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, 350-363.
- Horkheimer, Max (2011 [1937]): Traditionelle und kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 205 – 259.
- Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo (2009): Einleitung: Was ist Kritik? In: dies. (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7-20.
- Kalmring, Stefan (2012): Die Lust zur Kritik. Ein Plädoyer für soziale Emanzipation. Berlin: Dietz.
- Knorr-Cetina, Karin (2000): Die Wissensgesellschaft. In: Pongs, Armin: In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich. München: Dilemma-Verlag, 151 - 169.
- Krais, Beate / Gebauer, Gunter (2002): Habitus. Bielefeld: transcript.
- Kurz, Robert (Hg.) (2008): Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. 3. Auflage. Frankfurt/Main: Eichborn.
- Kurz, Robert / Lohoff, Ernst (1989): Der Klassenkampf-Fetisch. Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus. Online: <http://www.krisis.org/1989/der-klassenkampf-fetisch> [abgerufen: 16.11.2014].
- Leicht, Ulrich (2005): Kleine Geschichte des wertkritischen Theoriebildungsprozesses von seinen Anfängen im Jahre 1986 bis heute. Von der Zeitschrift "Marxistische Kritik" über die Gruppe "Krisis" bis zu seinem neuesten Ausgang, dem Projekt "Exit". Online: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=schwerpunkte&index=16&posnr=135&backtext1=text1.php> [abgerufen: 16.11.2014].
- Lessenich, Stephan (2014): Soziologie – Krise – Kritik. Zu einer kritischen Soziologie der Kritik. In: Soziologie, 43. Jg., Heft 1, 7-24.
- Lessenich, Stephan / Kalter, Frank / Resch, Christine (2009): E-Mail-Debatte: Kann Soziologie kritisieren? In: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 38. Jg., Heft 4, 431-439.

- Lohoff, Ernst / Kurz, Robert (1998): Was ist Wertkritik? Online: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=schwerpunkte&index=16&posnr=129&backtext1=text1.php> [abgerufen: 16.11.2014].
- Lukács, Georg (1972 [1923]): Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied: Luchterhand, 170-355.
- Maihofer, Andrea (2012): Virginia Woolf – Zur Prekarität feministischer Kritik. In: Hühnersdorf, Bettina / Hartmann, Jutta (Hg.): Was ist Kritik und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Wiesbaden: Springer VS, 283-303.
- Maihofer, Andrea (2013): Überlegungen zu einem materialistisch-(de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität. In: Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, 164-191.
- Markard, Morus (2005): Wissenschaft, Kritik und gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse. In: Kaindl, Christina (Hg.): Kritische Wissenschaften im Neoliberalismus. Eine Einführung in Wissenschafts-, Ideologie- und Gesellschaftskritik. Marburg: BdWi-Verlag, 19-30.
- Martin, Susanne / Resch, Christine (2014): Kulturindustrie und Sozialwissenschaften. Westfälisches Dampfboot: Münster.
- Marx-Engels-Werke (MEW): Bd. 1-42, hg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1957ff.
- Metzger, Philipp (2011): Die Werttheorie des Postoperaismus. Darstellung, Kritik und Annäherung. Marburg: Tectum Verlag.
- Negt, Oskar (1981 [1971/1975]): Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie und Praxis der Arbeiterbildung. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Opratko, Benjamin (2012): Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Osrecki, Frank (2012): Rhetoriken der Wissenschaft. In: Maasen, Sabine u.a. (Hrsg.): Handbuch Wissenschaftssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, 213-225.
- Popper, Karl R. (1982 [1969/1972]): Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor W. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 103-123.
- Rehmann, Jan (2008): Einführung in die Ideologietheorie. Hamburg: Argument Verlag.

- Reitter, Karl (2004): Karl Reitter: Kapitalismus ohne Klassenkampf? Zu Michael Heinrich: „Kritik der politischen Ökonomie“. In: Grundrisse 11. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte, 26-34.
- Reitter, Karl (2011a): Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Reitter, Karl (2011b): Holloways Flirt mit der Wertkritik. Ein Rezensionessay zum Buch ‚Kapitalismus aufbrechen‘. In: Grundrisse 37, Zeitschrift für linke Theorie und Debatte, 57-61.
- Reitz, Tilman (2004): Ideologiekritik. In: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus – Band 6.1: Hegemonie bis Imperialismus. Hamburg: Argument Verlag, 690-717.
- Resch, Christine / Steinert, Heinz (2011): Kritik: Vom Schimpfen am Stammtisch über technokratische Verbesserungsvorschläge zur reflexiven Herrschaftsanalyse. In: Zeitschrift für kritische Theorie, 17. Jg., Heft 32-33, 111-135.
- Ritsert, Jürgen (2010): Der Positivismusstreit. In: Kneer, Georg / Moebius, Stephan (Hg.): Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen. Berlin: Suhrkamp, 102-130.
- Rosa, Hartmut (2009): Antagonisten und kritische Integrationisten oder: Wie gehen wir mit dem verdorbenen Kuchen um? In: Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Lessenich, Stephan: Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 265-279.
- Rosa, Hartmut (2013): Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx‘ beschleunigungstheoretische Krisendiagnose. In: Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, 394-411.
- Rudzio, Kolja (2011): Gespaltene Gesellschaft. Online: <http://www.zeit.de/2011/50/Soziale-Ungleichheit> [abgerufen: 16.11.2014].
- Schurz, Gerhard / Carrier, Martin (Hg.) (2013): Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit. Berlin: Suhrkamp.
- Schwandt, Michael (2009): Kritische Theorie. Eine Einführung. theorie.org. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Sonderegger, Ruth (2012): Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen. In: Völk, Malte u.a. (Hrsg.): „...wenn die Stunde es zulässt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Münster: Westfälisches Dampfboot, 48-71.
- Spehr, Christoph (2001): Gegenöffentlichkeit. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus Band 5 – Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparate. Hamburg: Argument Verlag, 1-13.

- Sprügel, Guido (2014): Lesen, bis der Kommunismus kommt. In: Jungle World Nr. 4, 23. Januar 2014. Online: <http://jungle-world.com/artikel/2014/04/49217.html> [abgerufen: 28.01.2014].
- Stützle, Ingo (2013): Austerität als politisches Projekt: Von der monetären Integration Europas zur Eurokrise. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Vobruba, Georg (2013): Soziologie und Kritik. Moderne Sozialwissenschaft und Kritik der Gesellschaft. In: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Jahrgang 42, Heft 2, 147-168.
- Voß, Günter (2011). Public Sociology, Zeitdiagnose und eine drohende Blindstelle des Fachs. Online: <http://soziologie.de/blog/?p=128> [abgerufen: 16.11.2014].
- Wallat, Hendrik (2009): Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nicht-Identischen in der politischen Theorie. Bielefeld: transcript.
- Weber, Max (1988a [1904]): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr, 146-214.
- Weber, Max (1988b [1917]): Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr, 488-540.
- Wehling, Peter (2014): Soziologische (Selbst-)Kritik und transformative gesellschaftliche Praxis. Kritische Anmerkungen zu Georg Vobruba, „Soziologie und Kritik“. In: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 43. Jg., Heft 1, 25-42.
- Weingarten, Michael (2012): Notizen zum Begriff der Kritik bei Marx. In: Völk, Malte u.a. (Hrsg.): „...wenn die Stunde es zuläßt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Münster: Westfälisches Dampfboot, 306-314.
- Wendl, Michael (2013): Machttheorie oder Werttheorie. Die Wiederkehr eines einfachen Marxismus. Hamburg: VSA.
- Wildcat (2002): »Neue Deutsche Wertkritik« - Marxismus in Zeiten des Neoliberalismus. Online: <http://www.wildcat-www.de/zirkular/62/z62wertk.htm> [abgerufen: 16.11.2014].