

Politik und Geschlecht – kompakt



Barbara Holland-Cunz

Die Natur der Neuzeit

Eine feministische Einführung

Politik und Geschlecht – kompakt,
Band 1

2014. 165 S. Kt. 14,90 € (D), 15,40 € (A)
ISBN 978-3-8474-0114-8

Gundula Ludwig

Geschlecht, Macht, Staat

Feministische staatstheoretische
Interventionen

Politik und Geschlecht – kompakt,
Band 2

2014. 161 S. Kt. 14,90 € (D), 15,40 € (A)
ISBN 978-3-8474-0152-0

Jetzt die Bände der Reihe in Ihrer
Buchhandlung bestellen oder
direkt bei:



Verlag Barbara Budrich •
Barbara Budrich Publishers
Stauffenbergstr. 7
D-51379 Leverkusen-Opladen

Tel +49 (0)2171.344.594
Fax +49 (0)2171.344.693
info@budrich.de

www.budrich-verlag.de

Christian Lotz

An der Oberfläche der Tauschgesellschaft Kritik der Kritischen Theorie

Einleitung

In der gegenwärtigen sogenannten post-marxistischen politischen Philosophie, aber auch durch den „anarchistischen turn“, hat es eine radikale Umstellung der ontologischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie gegeben. Nicht nur in der Demokratie-Theorie Rancières, der politischen Ontologie Badiou, der „agonistischen“ Diskurstheorie Mouffes, oder der anarchistischen Philosophie bei Graeber, sondern auch in der gegenwärtigen Kritischen Theorie und Sozialphilosophie sind die fundamentalen Begrifflichkeiten von den Annahmen einer dialektischen Theorie sozialer Totalität und von den Annahmen einer durch Arbeit bestimmten Sozialontologie zurückgewiesen worden. Stattdessen hat es eine Verschiebung weg von Kategorien der politischen Ökonomie hin zu politischen, kommunikativen und ethischen Begriffen gegeben (vgl. Lotz 2014b, PROKLA 176). Anstatt die soziale Wirklichkeit aus der menschlichen Produktivität und seinen sozialen Formen zu erklären, wird die gesamte soziale Wirklichkeit nun aus ethischen (normativen) oder politischen Begriffen erklärt, die das Soziale als Resultat haben. Damit wird letztlich der Horizont der Kritik der politischen Ökonomie überschritten, da diese auf der These beruht, dass sich das Normative und das Politische aus der kategorial bestimmten sozialen Form gesellschaftlicher Produktivität bestimmen lassen müssen (nicht kausal, sondern dialektisch). Das bedeutet aber auch, dass die marxistische Sozialtheorie mit einem starken Gesellschaftsbegriff operiert, der (1) objektiv, d.h. hinter dem Rücken der Handelnden, sich konstituiert, und (2) die Einheit der kategorialen Totalität voraussetzt (auch wenn letztere als eine widersprüchliche Einheit bestimmt ist). Mit Georg Lukács gehe ich davon aus, dass der Begriff der Totalität für eine kritische Theorie der Gesellschaft notwendig vorausgesetzt werden muss, da sonst das Begreifen der sozialen Wirklichkeit nicht mehr möglich ist (und damit die kritische Theorie der Gesellschaft in Ideologie zurückfällt). „Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität einfügt“, wie Lukács sich im Kapitel „Was ist orthodoxer Marxismus“ in Geschichte und Klassenbewusstsein ausdrückt,

„wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der Wirklichkeit möglich“ (Lukács 1923: 179). Anstatt die Gesellschaft als einen Gesamtzusammenhang zu begreifen, aus dem sich alle Teilmomente entwickeln lassen müssen, wird dagegen in den neueren Debatten von „Diskursen“, „Konflikten“, „Medien“ und „Kommunikation“ gesprochen. Damit gehen dann die entscheidenden Momente einer marxistischen Gesellschaftstheorie und der Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit verloren, nämlich einerseits die Annahme, dass die soziale Realität das Resultat menschlicher Produktivität ist, und andererseits die Annahme, dass letztere im Kapitalismus einer bestimmten sozial-historischen Form unterworfen ist, nämlich, der verwerteten Arbeit.

Natürlich sollte als Konsequenz dieser Wiederaufnahme des Begriffes von sozialer Totalität, den im Übrigen auch Adorno in seinen letzten Schriften als „Frage nach dem Wesentlichen“ verteidigt (Adorno 1968: 37; vgl. insb. die vierte Vorlesung), auch die Kritik von Habermas an Lukács noch einmal überdacht werden. Habermas hat gegen die Totalitätsvorstellung von Gesellschaft angebracht, dass diese nicht nur die Dynamik von Lebenswelt als sozialer Integration und zweckrationaler Systemwelten nicht einfangen kann, sondern auch in einem erkenntnistheoretischen Paradigma von Gesellschaft gefangen bleibt, in dem die gesellschaftliche Gegenständlichkeit nicht als ein Prozess sozialer Verständigung verstanden werden kann und damit die Integration moderner Gesellschaften verfehlt (Habermas 1988b/2: 275ff.). In der Tat bin ich der Meinung, dass die Orientierung am Verständigungsparadigma die m.E. dringliche Aufgabe, die gesellschaftliche Gegenstandsform zu bestimmen, nicht leisten kann, da sie dazu gezwungen ist, die gesellschaftlichen Grundlagen zu universalisieren, und damit die spezifisch historische Form kapitalistischer Vergesellschaftung verfehlt. Allerdings bin ich mit Habermas der Meinung, dass sich Lukács' Theorie des Klassenbewusstseins und die sich daraus ableitende Geschichtsphilosophie in dieser Form nicht mehr durchzuführen ist (Habermas 1988b/2: 490). Ob wir aber den Klassenbegriff ganz aufgeben müssen, wie Habermas und andere gegenwärtige kritische Theoretiker annehmen, scheint mir ein offenes Problem zu sein (vgl. PROKLA 175 und 176).

Im Folgenden werde ich mich mit den Gründen beschäftigen, warum der „normative turn“ der Frankfurter Schule, insbesondere sichtbar bei Habermas und Honneth (aber auch in ihrer anglo-amerikanischen Rezeption bei Nancy Fraser und Seya Benhabib), in Affirmation endet, da eine substanzielle Kritik des Kapitalismus durch den alleinigen Fokus auf Kommunikation, Normativität und Moral verhindert wird. Im Gegensatz zu Honneth und Habermas bin ich der Ansicht, in Teilen der sogenannten Neuen Marx Lektüre folgend (Heinrich 1995; Elbe 2010b), dass sich die gesellschaftliche Totalität nur über Geld als das real existierende universale Prinzip kapitalistischer Vergesellschaftung verstehen

lässt. Ich werde daher eine Position in Stellung bringen, die einerseits auf der Annahme beruht, dass gerade das Verlassen des Produktionsparadigmas (schon sichtbar in Adornos abstraktem Konzept der „Tauschgesellschaft“) dazu führt, dass die Genese der kapitalistischen Gesellschaft aus der verwerteten Arbeit und der damit verbundenen Konsequenzen vernebelt wird. Mit dem Verschwinden des Arbeitsbegriffes aus der „offiziellen“ Kritischen Theorie verschwindet andererseits auch ihr kritischer Stachel. Die Konsequenzen des Kapitalismus aber können heutzutage gerade im Kontext seiner Globalisierung abgelesen werden, die durch extreme Ausbeutung von Ressourcen, Umwelt, und Menschen gekennzeichnet ist. Der Kapitalismus lässt sich nur über das Paar Arbeit/Kapital verstehen, was aber in vielen Beiträgen der gegenwärtig dominierenden Kritischen Theorie, wenn überhaupt, nur am Rande thematisiert wird.

Analyse als Grenzziehung: Der marxische Begriff der Kritik und das Problem des Normativen

In einer vielzitierten Stelle in Marx' Kritik an Hegel heißt es folgendermaßen:

So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie erklärt sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie fasst sie in ihrer eigentümlichen Bedeutung. Dieses Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen (MEW 1: 296)

An dieser Bestimmung ist dreierlei bemerkenswert: Erstens definiert Marx hier die philosophische Kritik als eine Form des Begreifens; zweitens wird dieses Begreifen als ein genetisches Verfahren verstanden; und drittens wird diese Kritik im Sinne eines genetischen Verfahrens als das Erfassen eines Gegenstandes in seinem Sein bestimmt. Daraus folgt, dass die Kritik hier als eine bestimmte Form von analytischer Tätigkeit eingeführt wird, die einen Gegenstand dadurch zu bestimmen versucht, dass sie durch die Genese des Gegenstandes seine Grenzen in den Blick bekommt. Genese meint hier Endlichkeit. Ein Gegenstand nämlich, der eine Genese hat, befindet sich nicht im abstrakten „logischen Raum“ eines Begriffes oder einer schon logisch konfigurierten Wirklichkeit, der als solcher keine zeitliche Abfolge zukommt, sondern hat einen zeitlich begrenzten Horizont und damit einen endlichen Ursprung. Ein Gegenstand, der begrenzt ist und somit seine eigene Logik hat, kann damit von anderen Gegenständen abgegrenzt werden, die ihre eigene Logik haben. Die Bestimmung dessen, was ein Gegenstand ist, die Bestimmung seines partikularen Seins, führt damit eine Grenzziehung ein, die die Partikularität des Gegenstandes in den Blick bekommt, der analysiert und untersucht werden soll. Im Grunde ist alle Wesensbestimmung auf einem

solchen Verfahren gegründet und man kann sagen, dass mit der Abwehr der hegelschen Auflösung des Gegenstandes in eine generelle Logik und die Anerkennung dessen, was einen Gegenstand zu einem spezifischen Gegenstand macht, Marx hier eine Ontologie entwirft, die man durchaus phänomenologisch nennen kann. Der Begriff der Kritik, wie Bittner (2009: 136) herausgestellt hat, geht auf zwei Grundbedeutungen zurück, nämlich, auf der einen Seite, auf „auswählen“ und, auf der anderen Seite, auf „urteilen“. Ein Urteil über eine Sache leitet sich von „sagen, dass etwas so und so ist“ ab, und wir folgen meistens der negativen Bedeutung des Wortes, ohne seine positive Leistung, aus der sich die negative automatisch entwickelt, in Betracht zu ziehen. Darüber hinaus hat Heidegger uns daran erinnert, dass das Wort „Kategorie“ ursprünglich so viel bedeutet wie: etwas direkt auf den Kopf zuzusagen, was es ist.

Übertragen wir das Gesagte nun auf den Gegenstand, den es der Kritischen Theorie nach zu untersuchen gilt, nämlich auf den Kapitalismus. Es ist klar, dass eine Kritik des Kapitalismus oder der kapitalistischen Gesellschaft im Sinne des eben Gesagten nicht darin bestehen kann, irgendeine Gesellschaftsform zu untersuchen, sondern sie besteht darin, das Spezifische eben dieser besonderen Vergesellschaftung aufzuweisen. Kritik des Kapitalismus oder Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung versucht daher, diese so zu analysieren, dass deren geschichtlichen Grenzen bewusst werden, und zwar so, dass diese Vergesellschaftungsform als eine endliche aufgewiesen wird. Da wir es hier mit einem Gegenstand für die Analyse, d.h., mit Lukács gesprochen, mit einer methodischen Reflexion zu tun haben, wird die Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung auf zwei Ebenen operieren: Auf der einen Seite müssen die dem Gegenstand eigentümlichen Kategorien entwickelt und analysiert werden, und auf der anderen Seite müssen die dem Gegenstand eigentümlichen historischen Grenzen aufgezeigt werden. Daher geht in der Kritik immer beides zusammen: Geschichte und Methode. Das kann man sich sehr schön an einer Reflexion klarmachen, die Marx im Kapital im Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation darlegt (MEW 23: 741f.). Er unterscheidet nämlich dort gleich zu Anfang zwei Begriffe von Ursprung und argumentiert gegen die bürgerliche Ökonomie, dass diese den Ursprung der ökonomischen Entwicklung als einen vergangenen bestimmt, d.h. als einen, der der Bestimmung des zur Untersuchung stehenden Gegenstandes (kapitalistische Vergesellschaftung) äußerlich bleibt. Der Ursprung bleibt hier abstrakt und hat nichts mit dem Gegenstand selbst zu tun, während Marx argumentiert, dass Ursprung vielmehr im Sinne der fortwährenden Genese des Gegenstandes zu verstehen ist, der den Gegenstand als einen historisch begrenzten Gegenstand und damit nicht naturalistisch oder weltgeschichtlich deutet. Das Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation ist methodisch zentral, da es den Ursprung des Kapitalismus als ein ihm wesentli-

ches und nicht äußerliches Moment bestimmt. Damit ist die gesamte Entwicklungslogik des Gegenstandes von ihm innewohnenden Prinzipien bestimmt, und nicht nur sein (vergänger) Anfang. Beispielsweise kann man nicht mehr sagen, dass die Gewalt nur irgendwie in den Kinderschuhen der Entwicklung des kapitalistischen Systems steckte, die wir aber inzwischen abgeworfen und hinter uns gelassen haben. Im Gegenteil: Gewalt als Ursprung des kapitalistischen Systems zu erfassen bedeutet zugleich, Gewalt als inneres Entwicklungsprinzip des Gegenstandes selbst zu begreifen und sie als ein ihm wesentliches Moment zu verstehen. Solange die kapitalistische Vergesellschaftung existiert, wird sie sich in einem bestimmten Gewaltmodus vollziehen. Kritik ist daher im marxschen Sinne immer anti-naturalistisch und anti-universell. So wie keine „Produktion als solche“ je existiert hat und existieren kann, kann auch keine „Gesellschaft als solche“ existieren. Kritische Theorie mit Marx zu betreiben bedeutet, nicht nur gegen universale Theorien des Ökonomischen, sondern vielmehr gegen Theorien von genereller Vergesellschaftung zu argumentieren. Gesellschaft ist mit Marx als ein endlicher Begriff zu verstehen, und nur deshalb sollten wir auch nicht, wie es im Post-Marxismus geschieht, den Begriff der Totalität aufgeben. Totalität ist ein durch und durch kritischer Begriff. Mit Marx sollten wir annehmen, dass das Objekt der Kritik (der politischen Ökonomie) selbst negativ ist. Das bedeutet, dass der Kapitalismus in seiner Totalität sich von etwas anderem ausschließt, und in diesem Sinne begrenzt ist. Da aber diese nicht nur auf der theoretischen Ebene einfach erklärt werden kann, sondern im Objekt selbst vorgefunden werden muss, kann man auch sagen, dass der Kapitalismus als begrenzte Totalität seine eigene Negation in sich trägt. Nur als solches kann er begrenzt sein, und nicht nur theoretisch als begrenzt behauptet werden. Es kann nur ein negativer Begriff von der kapitalistischen Totalität gefunden werden, wenn sich die reale Totalität, oder das Konkrete, in sich und durch sich begrenzt, d.h. negiert. Das letztere ist genau der Begriff des Widerspruchs, mit dem Marx operiert. Diese Überlegungen gleich in eine negative Ontologie des Sozialen umzuwenden, in der sich der „unverfügbare“ und quasi apokalyptische Grund des Sozialen als dessen negatives Element herausstellt, wie Oliver Marchart (2013: 508) argumentiert, scheint mir das Kind mit dem Bade auszuschütten. Rahel Jaeggi hingegen nähert sich in ihren letzten Publikationen an die Überlegungen der marxschen Methode wieder an. Sie geht sogar einen Schritt weiter als andere gegenwärtige offizielle Vertreter der Kritischen Theorie, da sie, wenn auch nicht immer klar, den Begriff des Zusammenhangs wieder in die Theorie einführt, ohne aber, da ja die neuen Frankfurter Meisterdenker das erkenntnistheoretische Element schon seit Erkenntnis und Interesse als altherwürdiges Gedankengut der subjektivistischen Metaphysik ad acta gelegt haben, auf die epistemischen Voraussetzungen dieses Begriffes des Zusammenhangs einzugehen. Die Einführung dieses Begriffes des

Zusammenhangs in die Theorie ist aber dennoch ein Fortschritt, da dieser im strikten Sinne zwei Annahmen impliziert: Erstens kann ein Zusammenhang von etwas nur bestehen, wenn dieser als eine Einheit verstanden wird, und zweitens setzt ein Zusammenhang voraus, dass ein Kriterium angegeben wird, das diesen Zusammenhang von anderen Zusammenhängen abgrenzt. Selbst wenn wir mit Jaeggi im Plural von „Lebenszusammenhängen“ sprechen wollen, so muss darin irgendein Kriterium zumindest aufscheinen, das den Zusammenhang als einen, d.h. als diesen oder jenen Lebenszusammenhang ausweist. Jaeggi (2014: 106ff.) zufolge handelt es sich dabei um einen Funktionszusammenhang, in dem alle Orientierungen und Praktiken, die in einem Lebenszusammenhang eingelassen sind, sich über bestimmte Zwecke konstituieren. Wenn auch Jaeggi nicht so weit geht, diese utilitaristischen Strukturen als regelnde Prinzipien der sozialen Wirklichkeit selbst zu setzen (wie etwa die Prinzipien Mehrwert und G'), scheint mir, dass wir hier nur einen kleinen Schritt von der Wiedereinführung dialektischen Gedankenguts in die Kritische Theorie entfernt sind, und dass Jaeggis Bemühungen, Kapitalismus und Kritik wieder näher aneinander zu rücken, durchaus an die klassische marxistische Position anschlussfähig sind. Das zeigt sich auch daran, dass sich Jaeggi in ihrem Beitrag zum Marx-Kongress in Berlin in 2011 gegen ethische und funktionale Kritiken des Kapitalismus ausgesprochen hat, da diese immer Gefahr laufen, das Spezifische des Kapitalismus nicht in den Blick zu bekommen (vgl. Jaeggi 2013: 346).

Mit dem, was ich bis jetzt ausgeführt habe, sind wir besser in der Lage zu verstehen, warum die normativen Annahmen der kritischen Aktivität und die ethischen Aspekte der sozialen Wirklichkeit des zu analysierenden Gegenstandes gegenüber den ersteren sekundär bleiben müssen. Marx' Theorie kann nur dann auch im ethischen und politischen Sinne kritisch sein, weil das letztere schon die Endlichkeit der sozialen Form des Kapitalismus voraussetzt, die als zu analysierende schon vorausgesetzt ist. Diese Endlichkeit setzen auch alle neueren kritischen Theoretiker und Post-Marxisten voraus, wenn sie, in welchem schwachen Sinne auch immer, „den“ Kapitalismus kritisieren wollen. Es ist zwar möglich, Teilaspekte des Kapitalismus zu kritisieren, aber auch dann setzt man epistemologisch gesehen schon „den“ Kapitalismus voraus, denn wie sollte man wissen können, dass man Aspekte des Kapitalismus und nicht irgendeines anderen sozialen Systems kritisiert, wenn man nicht schon implizit die epistemische Zugänglichkeit eben dieses Gebildes setzt. Kritik im Sinne von Marx und Lukács kann daher nur gelingen, wenn sie die immanenten Grenzen des Kapitalismus erkennt. An Lukács anschließend kann man sagen, dass eine Theorie, die den Zusammenhang nur noch in seinen isolierten Teilen reflektiert, die Konsequenz hat, dass diese „als zeitloses Gesetz einer jeden menschlichen Gesellschaft erscheinen“ (Lukács 1923: 180). Theorie im marxistischen Sinne ist aber nicht gleichzuset-

zen mit theoretischen Erklärungen von sozialen Verwerfungen, sondern vor allen als Durchdringung der gesamten sozialen Wirklichkeit mit der Hilfe von Begriffen, die diese Wirklichkeit als eine geschlossene, d.h. limitierte Totalität sichtbar machen, die, weil sie limitiert ist, auch überwunden werden kann. So ist die Ausbeutung von lebendiger Arbeit zwar ein Kennzeichen kapitalistischer Verwertung, aber als solches noch lange nicht zureichend, die kapitalistische Gesamtheit zu verstehen, und dass diese Gesamtheit als Ganze endlich ist. Wer die kapitalistische Ordnung in Teilaspekten kritisiert, wird immer nur für einen besseren Kapitalismus, einen Kapitalismus mit „menschlichem Angesicht“ und für die „moralische Zivilisierung der kapitalistischen Marktgesellschaft“ (Honeth 2011: 470), sein. Damit aber wird das System als Ganzes nicht angerührt, da die Kritik sich ja nur auf eine Verbesserung von Teilaspekten beschränkt. Mit dieser Teilkritik wird dann aber gerade das verfehlt, was ich am Anfang ausgeführt habe, nämlich die kapitalistische Ordnung in ihren Grenzen und damit als historisch-endliches Projekt zu verstehen. Nur wenn wir den Kapitalismus als endliches Projekt verstehen, gibt es die Möglichkeit, den intern erzeugten Fetischismen zu entgehen. Da viele gegenwärtige kritische Theoretiker dem Projekt einer begrifflich rekonstruierten Totalität und seiner philosophischen Grundannahmen aber eine Absage erteilt haben, können sie die immanente Kritik auch nur als Korrektur verstehen, und nicht mehr als dasjenige, das im Ganzen über das Ganze hinausweist. In der Konsequenz betrachtet heißt das dann, dass man, zumindest tendenziell, Kapitalismus naturalisiert.

In einem berühmten Brief an Ferdinand Lasalle aus dem Jahre 1858 heißt es: „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). Was Marx hier im Sinn hat, ist eine Form von immanenter Kritik, die sich durch die Analyse des Systems der kapitalistischen Totalität in seinen kategorialen Bestimmungen zugleich als eine Kritik darstellt, nämlich in genau dem Sinne, in dem ich es oben dargelegt habe. Kritische Theorie der Gesellschaft ist kritisch, weil sie diese als ein abgeschlossenes, also endliches, System von aufeinander bezogener kategorialen, d.h. gegenstandsbestimmender Momente, methodisch und historisch darlegt. Die genetische Darstellung ist notwendig, nicht nur weil die Kategorien der kapitalistischen Gesellschaft sich als eine spezifisch kapitalistische Genese erweisen lassen sollen und daher eine nichtgeschichtliche Anordnung erfordern, sondern auch, weil die Elemente des wirklichen Gestaltungsprozesses eben nicht einfach gegeben sind und daher die Vielfalt aller Relationen nicht einfach auf ein Element reduziert werden können. „Die Analyse [ist] aber die notwendige Voraussetzung der genetischen Darstellung, des Begreifens des wirklichen Gestaltungsprozesses in seinen ver-

schiedenen Phasen“ (MEW 26.3: 491). Kritik ist immer auch anti-positivistisch. Die „analytische Methode, womit die Kritik und das Begreifen anfangen muss“ (MEW 26.3: 491) ist daher auch vorausgesetzt für jegliche normative Kritik. Da Gesellschaft nicht einfach „gegeben“ ist, kann sie nicht, wie Adorno gerne sagt, im Baedeker gefunden werden. Daher können auch die normativen Annahmen nicht als quasi-transzendentaler Rahmen zuvor schon gesetzt sein.

Dieser Rahmen wird aber in der neueren Kritischen Theorie, insbesondere bei Honneth, gesetzt. Nach Honneth sind zwei normative Annahmen zu machen: auf der einen Seite methodisch normative Annahmen für die Kritik, und darüber hinaus sollen wir auch den Gegenstand selbst, das heißt die kapitalistische Vergesellschaftung, als einen normativen Prozess begreifen, somit als einen Prozess der Anerkennung. Honneth (2007: 63) schreibt:

dass ein derartiges Verfahren der genealogischen Bloßstellung stets eines zusätzlichen Schrittes bedarf, in dem normativ gerechtfertigt wird, warum die soziale Disziplinierung oder die politische Repression überhaupt ein moralische Übel darstellen soll. In diesem Sinn ist die Genealogie gewissermaßen ein parasitäres Kritikverfahren, weil sie von der Voraussetzung einer normativen Begründung lebt, die sie nicht selber zu geben versucht oder zu leisten vermag.

Dieses Argument, das Honneth gerne vorträgt, nämlich, dass eine Kritik des Kapitalismus eben schon normative Annahmen machen muss, scheint mir falsch zu sein, da ja zunächst einmal im Sinne des oben Gesagten klar sein muss, was Kapitalismus ist, um dann von normativen Annahmen, die eben in die Analysen dieses spezifischen Gegenstandes eingehen, sprechen zu können. Ansonsten leert sich das Argument dahingehend aus, dass jede Kritik normative Annahmen machen muss, aber damit würde es eben nicht mehr auf eine bestimmte, nämlich die Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung angewandt werden können. Honneths Position sollte daher genau derselben Kritik ausgesetzt werden, der Marx die politische Ökonomie ausgesetzt hat. Das Argument, dass Kritik normative Annahmen, wie z.B. Annahmen über Gerechtigkeit, machen muss, universalisiert die normativen Begriffe und führt zu der Konsequenz, dass mit einem abstrakten Begriff von Kritik operiert wird, der mit der Kritik des infrage stehenden spezifischen Gegenstandes nichts mehr zu tun hat. Kritik und Objekt der Kritik entkoppeln sich. So heißt es an anderer Stelle, dass der immanenten Kritik „jenes Element an nachweisbarer Vernünftigkeit [fehlt], das sie erst zu gerechtfertigten Maßstäben einer immanenten Kritik machen würde“ (Honneth 2010: 86). Das Argument von Honneth ist nicht überzeugend, da er schon einen vorherbestimmten Sinn von „Kritik“ ins Feld führt, die sich nicht mehr aus dem Gegenstand und seiner, wie Marx sagt, eigentümlichen Logik ergibt. Wenn jemand bspw. sagt, das Wesen eines Mörders sei zu morden, dann ist das weder eine Kritik des Mörders im normativen Sinne noch setzt ein solches

Urteil irgendeiner normativen Annahmen voraus. Das aber behauptet Honneth, wenn er sagt, dass jegliche Kritik von sozialen Zuständen normative Annahmen macht, die den Horizont des kritisierten Objekts transzendieren. Dagegen würde ich behaupten, dass wir hier zwei Schritte annehmen müssen. Aus der Analyse des Mörders als eines Mörders kann dann auch darüber gesprochen werden, ob das Wesen des Mörders gut oder schlecht, richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht, moralisch oder unmoralisch ist. Der Vorwurf der neueren Kritischen Theorie diesseits und jenseits des Atlantiks, der seit Habermas gebetsmühlenartig wiederholt wird, nämlich, dass die ältere Tradition der Kritischen Theorie ihre „normativen Grundlagen“ nicht reflektiere, ist nur möglich geworden, weil sie die Kritik als Analyse der kapitalistischen Vergesellschaftung aufgegeben hat und die Grundbegrifflichkeiten ihrer sozialen Ontologie von denjenigen einer Kritik der politischen Ökonomie auf diejenigen einer moralischen oder sittlichen Theorie umgestellt hat. Im Sinne des oben Ausgeführten ist dieser Diskurs über die normativen Grundlagen von Kritik völlig verfehlt, da er überhaupt nicht mehr einholt, was das eigentlich ist: eine dialektische Konzeption von Gesellschaft. Machen wir uns das kurz klar.

Das Primat des Ethischen

Habermas deutet den Arbeitsbegriff bei Marx und im Marxismus als einen nicht-ontologischen Arbeitsbegriff und bekommt die wirklichkeitskonstitutive Seite dieses Begriffes nicht völlig in den Griff. Die These, dass sich Marx an einem handwerklich orientierten Modell von Arbeit (die auch Honneth übernimmt) abgearbeitet hat, verfehlt die Tatsache, dass es Marx vor allen Dingen im Kapital um eine formalanalytische Analyse der Arbeit geht (vgl. Elbe 2010a), und nicht, wie Habermas behauptet, um eine „expressivistische“ Analyse von Arbeit (Habermas 1988a: 98). Dabei wird bei Marx die Arbeit gerade nicht auf einen bestimmten, empirisch auffindbaren, Typ von Arbeit reduziert, sondern es werden von vornherein die gesellschaftskonstitutiven Dimensionen von Leben und Tod, Individuum und Generation, Zeit und Raum, Leib und Natur, biologischen Grundlagen und ökologischen Bedingungen mit in den Begriff einbezogen, die sich in einer spezifischen Weise in einer durch Wert, d.h. durch universale Austauschbarkeit, konstituierten Wirklichkeit realisieren (zur Kritik an Habermas vgl. Elbe 2014 und Reichelt 2008: 433ff.). Kapital als Prozess setzt alle natürlichen und nicht-natürlichen Grundlagen des Lebensprozesses, alle physischen und moralischen Schranken (MEW 23: 246) als innere Schranken, die damit entgrenzt und dem universalen Verwertungsprozess unterworfen werden. Dabei geht es gerade nicht, wie Postone (2013) überzeugend argumentiert, um Arbeit als solche, sondern um

eine Kritik derselben und der aus ihr entspringenden Herrschaftsform. Damit kann man dann die Reduktion der gesellschaftlichen Dynamik auf den Klassenkampf, wie sie Habermas am Marxismus kritisiert (Habermas 1988a: 83), als ein zweitrangiges Element behandeln, wie das nicht nur von Backhaus bis Heinrich, sondern auch in der italienischen Marx-Rezeption herausgearbeitet wurde. Dabei stellt sich auch heraus, dass es mit Marx' Begriff von verwerteter Arbeit als Verwertung des gesamten Lebensprozesses auch viel leichter fällt, die ökologische Seite der kapitalistischen Dynamik als ein „metabolic rift“ zu verstehen (Foster 2000; 2010), die in der Dualität von Lebenswelt und System und der Differenz von kommunikativen und strategischen Ansprüchen nicht mehr zu verorten ist; auch deshalb, weil Habermas argumentiert, dass in der Reduktion von sozialer Praxis auf einen naturalistisch verstandenen metabolischen Prozess die „normativen Gehalte“ (Habermas 1988a: 99) nicht mehr sichtbar sind. Daher werden wir ihm zufolge gezwungen, den Produktionsbegriff ganz fallen zu lassen und diesen in ein kommunikatives Paradigma umzuwandeln. Was das allerdings heißt, kann man an Honneths Weiterentwicklung der Kritischen Theorie zu einem letztlich ethischen Paradigma sehen, in dem der Vergesellschaftungsprozess auf universale moralische und normative Ansprüche zurückgeführt wird. Mit dem, was im ersten Abschnitt dieses Essays ausgeführt wurde, geht damit auch der kritische Aspekt der Kritischen Theorie verloren. Mit der Aufgabe des Produktionsparadigmas zeigt sich vom gegenwärtigen Standpunkt, wie die neuere Kritische Theorie selbst in eine quasi-idealistische Position zurückfällt, da sie die dialektische Beziehung zwischen Leben, Natur und kapitalistischer Verwertung kaum mehr erfassen kann. Die Zerstörung der Lebensgrundlagen wird nach dem Modell von normativen Ansprüchen verstanden. Alle Marktverhältnisse sollen, anstatt in Arbeits- und Warenverhältnissen, in normativen „Hintergrundannahmen“ festgemacht sein. In Honneths (2007: 66) Worten:

Nun ist es keine Frage, dass die erste Generation der Frankfurter Schule an der Umsetzung dieses extrem anspruchsvollen Kritikprogramms gescheitert ist; die einseitige Orientierung am Handlungstyp der Arbeit hat es verhindert, ein Konzept der gesellschaftlichen Rationalisierung zu entwickeln, das auf plausible Weise die Komponente der moralischen Gültigkeit einbeziehen kann.

Die Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass die spezifische historisch-soziale Form der gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren geht. In Bezug auf das Produktionsparadigma und Arbeit, so Honneth (2010: 87), geht es um die Frage, „ob nicht der modernen, kapitalistischen Organisation von Arbeit moralische Normen zugrunde liegen, die für deren Funktionsfähigkeit genauso unverzichtbar sind wie die Normen der Verständigung für das Funktionieren einer modernen Lebenswelt“. Das bedeutet, dass Honneth den sozialontologisch verstandenen Produktivitätsbegriff in einen ethischen Begriff umwandelt, was der Kritischen

Theorie ihren kritischen Stachel zieht, da die Grundlagen in einen universalistischen Rahmen umgewandelt werden, mit dem dann tendenziell die bestehenden Verhältnisse letztlich affirmiert werden (ähnlich Henning 2005: 567).

Statt der Wertform und des Geldes, die den Tauschakt genetisch, d.h. begrifflich und historisch, durchsichtig machen, gilt es nun nach Honneth, „die normative Komponente der ökonomischen Relation zu bedenken“ (Honneth 2013: 360). Mit dieser Überlegung aber fällt Honneth in ein Verständnis des Kapitalismus zurück, in das schon Adorno, zumindest tendenziell, zurückfiel, nämlich Kapitalismus über abstrakte Tauschrelationen zu verstehen (vgl. Lotz 2013). Das ist aber ganz falsch, da es nicht um irgendwelche universalen Tauschverhältnisse geht, die es dann mit der Ökonomie gleichzusetzen gilt, sondern um diejenigen genetischen Verhältnisse, die die Tauschverhältnisse als spezifisch kapitalistische ausweisen und verstehen lassen. Dabei sollte schnell klar werden, dass sich die Tauschverhältnisse im Kapitalismus nicht ohne die die Tauschverhältnisse konstituierende Wertform als monetäre und als Kapitalverhältnisse verstehen lassen. Zum Beispiel hat die Dynamik kapitalistischer Verhältnisse zentral nicht mit den darin eingehenden normativen Annahmen, sondern vielmehr mit der Dynamik der verwerteten Lebensgrundlagen selbst zu tun. Nur so kann es sich um eine reale Dynamik handeln. Honneth bleibt daher an der Oberfläche der Tauschverhältnisse stecken und sollte als ein Vertreter der bürgerlichen Ökonomie behandelt werden: So wie Produktion „als solche“ nicht sozial existiert, kann auch keine Moral „als solche“ existieren und, so die Gegenthese, die universalen normativen Annahmen, die Habermas und Honneth ins Feld führen, sind nur möglich, weil eine durch und durch monetisierte Wirklichkeit diesen schon vorausgeht (mehr dazu in Lotz 2014a; 2014c). Somit ist auch klar, dass die Marktwirtschaft als solche überhaupt kein Problem für marxistische Gesellschaftstheorie ist, da es ja gerade nicht um die Oberfläche des Warentausches geht, sondern vielmehr um die Genese des letzteren aus seinen sozialen Quellen, und diese beiden Quellen sind Arbeit und, im Kapitalismus, Kapital als die soziale Form der Arbeit (abstrakte Arbeit), oder, besser, der menschlichen Produktivität (das auch kommunizieren beinhaltet). Es geht also nicht um „Plan“ oder „Markt“, sondern vielmehr um die Form, die der Markt im Kapitalismus annimmt, und darum, dass der Markt, mitsamt Produktion und Konsumtion, durch die Subsumtion unter das prozessierende Geld (Kapital) eine völlig andere Funktion, Ausdehnung, Richtung und Dynamik erhält. Kapitalismus mit Marktgesellschaft gleichzusetzen, bleibt im Fetischismus der letzteren befangen.

Der Verlust des Gesellschaftlichen: Geld und Erde

Die Konsequenzen aus dem bisher Gesagten sind vielfältig. Ich möchte hier nur eine davon kurz anreißen: die Rolle der Ökologie oder, mit Marx, der Erde. Mit der Abwehr eines (falsch verstandenen) Naturalismus bei Marx und im Marxismus hat die Kritische Theorie der zweiten und dritten Generation konsequenterweise auch die Analyse von Natur im Zusammenhang mit und als Moment menschlicher Produktivität aus den Augen verloren, und damit auch die Tatsache, dass die Destabilisierung der ökologischen Lebensbedingungen der These einer stabilisierenden quasi-transzendentalen Moralität oder Sittlichkeit zuwiderläuft. Wenn ich recht sehe, wird dabei von der Kritischen Theorie z.B. auch nicht auf die Ausbeutung der gesamten Tierwelt und ihre totale Integration in die kapitalistische Dynamik geachtet, um damit indirekt nur wieder die Superiorität des Menschen über alles andere und seiner quasi übersinnlichen Stellung im Kapitalismus zu bestätigen.

Wenn man aber genau hinschaut, handelt es sich bei Marx nicht um eine Fortsetzung des modernen Arbeitsbegriffes, der die Natur teleologisch im Sinne einer Aneignung im Arbeitsprozess setzt, sondern die Natur wird, ganz im Gegenteil, auf der einen Seite als externe Bedingung des Arbeitsprozesses und auf der anderen Seite im Zuge kapitalistischer Verwertung und aus der Sicht des Kapitals dann als interne Schranke des Geldprozesses selbst gesetzt, die überwunden werden muss. Das Produktionsparadigma führt daher nicht, wie Habermas meint, zur Naturalisierung sozialer Vergesellschaftungsprozesse, sondern die durch den Wert umgeformte Arbeit in abstrakte Arbeit lässt die Natur selbst nur noch als monetären Aspekt der sozialen Dynamik erscheinen, sodass sie dementsprechend behandelt wird. Beide Aspekte des Naturbegriffes bei Marx sind am besten daran abzulesen, dass Marx generell kaum von „Natur“ spricht, sondern von „Erde“. „Erde“ hat hier durchaus einen Doppelsinn, der sehr schön in den englischen Übersetzungen des Wortes zum Vorschein kommt. Dort nämlich wird „Erde“ einerseits mit „earth“ (in Bezug zu die marxschen Frühschriften) und andererseits mit „soil“ (in Bezug zum Kapital) übersetzt. In einer berühmten Passage aus den Pariser Manuskripten heißt es:

Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebensfähigkeit ist. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Dass das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als dass die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur. (MEW 40: 515)

Auf der einen Seite folgt Marx hier einer gewissen Tradition von Locke zu Hegel, die den Arbeitsprozess als einen Aneignungsprozess begreift, in dem der Mensch sich durch die Arbeit sozusagen erweitert und damit ein erster Begriff von Eigentum gewonnen wird. Auf der anderen Seite aber, und das ist das Neue, begreift Marx hier in einer quasi phänomenologischen Weise im Sinne von Merleau-Ponty die Natur als diejenige Erweiterung, die der Mensch sich nicht einfach nur aneignet, sondern von dem und durch den hindurch sich menschliche Produktivität her vollzieht. Der Lebensprozess selbst ist daher primär ein Prozess, in dem die Natur nicht einfach mit in den teleologischen und sozialen Prozess integriert wird, sondern als seine absolute, externe Schranke erscheint; als Bedingung, die dem sozialen Lebensprozess äußerlich bleibt. Nur so nämlich kann sich die Natur in der Form der Erde selbst als Dynamisierungsschranke, die laufend überwunden und zerstört werden muss, dann im kapitalistischen Verwertungsprozess als sein Moment erscheinen. Die Erde ist vor dem Kapitalismus „noch nicht Kapital“ (MEW 40: 532). Unabhängig vom Verwertungsprozess, d.h. in vor-kapitalistischen Gesellschaften, erscheinen die gesamten physischen und biologischen Bedingungen des Lebensprozesses als äußere, d.h. absolute Schranken. Das scheint mir Alfred Schmidt in seiner klassischen Studie zum Naturbegriff bei Marx nicht zu beachten (vgl. Schmidt 1971: 59ff.). Er erfasst nämlich nicht die der Warenform immanente Dynamik, in der die abstrakte Universalität der Wertform sich alles Partikulare unterwirft und somit selbst für das Kapital produktiv gemacht wird. In Die Deutsche Ideologie wird das sehr deutlich. Da spricht Marx über die „von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen“ (MEW 3: 21; Herv.: C.L.). Im Kapital dagegen heißt es dann im Kapitel über den Kampf um die Länge des Arbeitstages (also dem Ursprung des absoluten Mehrwerts), dass mit diesem die physischen Schranken dem Kapital unterworfen werden, eben als Schranke, die es mit Gewalt zu überwinden gilt. Mit diesen physischen Schranken, wie Foster gezeigt hat (Foster 2000: 155ff.), meint Marx aber nicht nur die physischen Schranken der produktiven Individuen, sondern auch die physischen Bedingungen, die der Kapitalverwertung im Sinne der Erde gegenüberstehen, und zwar vor allen Dingen das Produktivmachen der Erdoberfläche durch die agro-chemische Veränderung der Erde selbst:

Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkaufte durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. (MEW 23: 529)

Die Zerstörung der Erdoberfläche am Beginn des historischen Prozesses ist diesem wesentlich eingeschrieben. Damit kann man die Naturzerstörung nicht als

einen dem Kapitalismus externen Prozess verstehen, d.h. als einen Prozess, der sozusagen nur als Nebeneffekt auftritt, ohne das Wesen des Kapitalismus selbst zu berühren, sondern man muss das Verhältnis Natur-Arbeit als ein Verhältnis analysieren, das mit der Wertform eine neue sozial-ökonomische Form erhält und damit nicht mehr allgemein und universal als Mensch-Natur-Verhältnis beschrieben werden kann.

Mit der Aufgabe des Arbeitsbegriffes in der neueren Kritischen Theorie kann die Zerstörung der Lebensgrundlagen letztlich auch nur noch als ein Marktverhältnis, sozusagen aus der Ferne, beobachtet werden. So ist die Umweltzerstörung in Honneths Theorie der Freiheit auch nur am Rande präsent, wenn die Konsumenten sich durch ihre ethischen, ökologischen oder nicht-ökologischen Einstellungen voneinander unterscheiden (Honneth 2011: 402). Anstatt die globalen Armutsstrukturen zu analysieren, die radikale Kommodifizierung aller Lebensgrundlagen, Bio-Piraterie, die Entwicklung von corporate power zu quasi staatlichen Agenten, der Aufstieg einer internationalen Oberklasse oder die irrationalen und ökologischen Verwerfungen in der internationalen Futtermittel- und Lebensmittelproduktion, die sich aus der totalen Inwertsetzung alles Lebendigen und der commons ergeben, werden bei Honneth die der Umwelt freundlich gesinnten Fahrradfahrer in Deutschland als Beispiel genannt. Somit wird das, was Horkheimer und Adorno noch den „offenen Wahnsinn“ des späten Kapitalismus nennen konnten (Adorno/Horkheimer 1947: 73), in eine sittliche Organisation von ökologisch bewussten Fahrradfahrern umgemünzt. Ganz konsequent werden neben dieser Moralisierung des Problems die ökologischen Probleme nur aus der Sicht der Konsumtion, und nicht, wie es notwendig wäre, aus der Sicht der gesellschaftlichen (Re)Produktion betrachtet, die die ökologische Problematik mit der Betrachtung der gesellschaftlichen Totalität im Sinne des oben Ausgeführten zusammenschließt – ganz im Sinne von Foster:

Yet the thrust is to suggest that the principal environmental problem today can be traced to the economy via consumers. [...] It is this notion of consumer culture as the beginning-and-end-all of the environmental problem that we will question [...]. A genuine ecological critique of the role of consumption in contemporary society, we will suggest, necessitates the transcendence of capitalist commodity production. (Foster 2010: 381)

Ausblick: marxistische Gesellschaftstheorie reloaded

Man mag mit dem hier Gesagten im Detail übereinstimmen oder nicht, insgesamt geht es um eine Auseinandersetzung mit und die Weiterführung einer Kritischen Theorie, die diese auf eine neue Konfliktlinie zuführt, anstatt einfach zu behaupten, dass eine gradlinige Logik von Marx zu Habermas, Honneth und Jaeggi führt. Stattdessen gilt es, die Bruchlinien dieser Entwicklung erneut zu

bedenken und damit den marxischen Theorieansatz wieder in die Gegenwartsproblematik einzuholen – anstatt ihn als überholt zu betrachten. Das bedeutet, dass eine Kritik derjenigen Gesellschaftstheorie notwendig ist, die sich durch ethische oder politische Fundamentalannahmen des Gesellschaftsbegriffs zu entschlagen versucht. Zwei dieser Bruchlinien sind hervorgetreten: Auf der einen Seite geht es um die Wiedereingliederung der Kritik der politischen Ökonomie in die Theoriebildung und auf der anderen Seite geht es um die Wiederaneignung einer Sozialontologie, die diese nicht auf ethische oder politische Fundamentalismen reduziert. Mit Lukács könnte man es auch so formulieren, wenn auch vielleicht mit einem Seitenblick auf Hegel: „Unmöglich, Ethisches zu setzen, ohne Weltzustand mitzusetzen“ (Lukács 1960-65: 117).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1968): Einleitung in die Soziologie. In: Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd 15, Frankfurt/M 2003.
- /Horkheimer, Max (1947): Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M 1997.
- Bittner, Rüdiger (2009): Kritik, und wie es besser wäre. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo. (Hg.): Was ist Kritik?, Berlin: 134-149.
- Elbe, Ingo (2010a): Soziale Form und Geschichte. Der Gegenstand des Kapital aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58(2): 221-240.
- (2010b): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin.
- (2014): Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas. In: Rapic, Smail (Hg.): Habermas und der Historische Materialismus, Freiburg: 123-150.
- Habermas, Jürgen (1988a): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.
- (1988b): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt/M.
- Foster, John Bellarmy (2000): Marx's Ecology. Materialism and Nature, New York.
- (2010): The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth, New York.
- Heinrich, Michael (1999): Die Wissenschaft vom Wert, Münster.
- Henning, Christoph (2005): Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart als Kritik, Bielefeld.
- Honneth, Axel (2007): Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule. In: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt/M: 57-69.
- (2010): Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. In: Das ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin.
- (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.
- (2013): Die Moral im 'Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Kritik, Philosophie und Praxis, Berlin, 350-363.
- (2013): „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Kritik, Philosophie und Praxis, Berlin: 321-349.
- (2014): Kritik von Lebensformen, Berlin.

- Lotz, Christian (2013): Capitalist Schematization. Political Economy, Exchange, and Objecthood in Adorno. In: Zeitschrift für Kritische Theorie 19(36/37): 110-123.
- (2014a): The Transcendental Force of Money. Social Synthesis in Marx. In: Rethinking Marxism 26(1): 130-140.
- (2014b): Klasse und Gewalt. Kritische Anmerkungen aus Marxistischer Sicht zum Verschwinden des Klassenbegriffs in Kritischer Theorie und Post-Marxismus. In: PROKLA 44(3): 383-403.
- (2014c): The Capitalist Schema. Time, Money, and the Culture of Abstraction, Lanham.
- Lukács, Georg (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, Bielefeld 2013.
- (1960-65): Versuche zu einer Ethik, Budapest 1994.
- Marchart, Oliver (2013): Mit Marx am Strand. Die negative Ontologie des Marxismus. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Kritik, Philosophie und Praxis, Berlin: 486-514.
- Postone, Moishe (2013): Marx neu denken. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Kritik, Philosophie und Praxis, Berlin: 364-393.
- Reichelt, Helmut (2008): Die neue Marxlektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Hamburg.

VSA: Europas Krise



J. Bischoff/E. Gauthier/
B. Müller
Europas Rechte
Das Konzept des
»modernisierten«
Rechtspopulismus
132 Seiten | € 11.00
ISBN 978-3-89965-
663-3



Karl Heinz Roth
**Griechenland
am Abgrund**
Die deutsche
Reparationsschuld
Eine Flugschrift
96 Seiten | € 9.00
ISBN 978-3-89965-
664-0



Tom Strohschneider
**Syriza, Podemos und
was »können wir«?**
Eine Flugschrift
96 Seiten | € 9.80
ISBN 978-3-
89965-669-5



Alex Demirović

„Anders denken, anders sprechen“ Ein Besprechungssessay zu „Das Kapital lesen“

„Anders denken, anders sprechen“ hinsichtlich solcher Grundsatzfragen, die die Philosophie, Politik, die Geschichte des Kapitalismus und den zeitgemäßen Klassenkampf betreffen – das war der Anspruch Louis Althusser (vgl. Althusser 2010: 19). Diesem Anspruch ist er gerecht geworden. Er war, wie Peter Schöttler und Frieder O. Wolf 1985 schreiben, »einer der wichtigsten Theoretiker eines erneuerten Marxismus und einer der großen Anreger der französischen Nachkriegsphilosophie ... Wie kaum ein anderer marxistischer Theoretiker seit Antonio Gramsci hat Althusser neue Fragen, Probleme und Thesen in die internationale marxistische Debatte eingebracht.« Seit Langem gab es die Absichten, die Werke von Louis Althusser in größerem Umfang auf Deutsch zu veröffentlichen. Ein erster Anlauf von Frieder O. Wolf, beim Argument Verlag eine auf acht Bände angelegte Ausgabe der Schriften herauszubringen, wurde dann nach der Publikation zweier wichtiger Bände – *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* (Band 4, 1985) und *Machiavelli – Montesquieu – Rousseau* (Band 2, 1987) – nicht fortgesetzt. Vor einigen Jahren begann Frieder O. Wolf einen zweiten Versuch, Gesammelte Schriften von Althusser auf Deutsch zu veröffentlichen. Es erschien 2011 bei edition suhrkamp als Band 3 *Für Marx* neu übersetzt und um Aufsätze erweitert, die in der ersten deutschen Ausgabe nicht enthalten, wenn auch teilweise andernorts auf Deutsch zu finden waren. 2012 folgte bei VSA als Band 5 im ersten Halbband der bedeutende Text *Ideologie und ideologische Staatsapparate* und im zweiten Halbband das aus dem Nachlass veröffentlichte umfangreiche Manuskript *Über die Reproduktion*. Zu Beginn dieses Jahres erschien nun beim Verlag Westfälisches Dampfboot die erstmals vollständig ins Deutsche übersetzte Ausgabe des von Louis Althusser und seinen Schülern Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey und Jacques Rancière 1965 veröffentlichten Buches *Das Kapital lesen*.¹ Man muss sagen: endlich, denn die erste deutsche Übersetzung von Klaus-Dieter Thieme, die 1972 vom Rowohlt

1 Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe, siehe Althusser et al. 2015.