

Elmar Flatschart

EIN APOSTELBRIEF ZWISCHEN SZIENTISMUS UND HISTORISMUS

Zur kritische Aufarbeitung der „Marxismus-Mystizismus“-Debatte
zwischen Ingo Elbe und den „marxistischen Theologen“

Wenn wir heute die „Praxis der Theorie“ betrachten, das Verstehen, Vermitteln und Verfassen von Inhalten, die unsere Gesellschaft in herrschaftskritischer Absicht radikal in Frage stellen, so sind wir sofort mit einem nahezu undurchschaubaren Dickicht an unterschiedlichen Zugängen, Strömungen, Subströmungen, Tendenzen und schlussendlich Meinungen konfrontiert. Trotz dieser offensichtlichen Pluralität an Positionen zeichnet sich alle kritische Theoriebildung durch eine Problematik aus, die sie – sei dies nun reflektiert oder nicht – von Grund auf durchzieht. Es ist dies die Frage ihrer Eigenlegitimation als sozialer Praxis. Es muss nicht die Marxsche Feuerbachthese No. 11 bedient werden, um zu verstehen, dass Theorie letztlich auch eine Praxis unter anderen ist, auch und gerade weil sie eigene Qualitäten aufweist¹. Als solche ist sie wie alles andere menschliche Handeln – sei es nun emanzipatorisch oder nicht – erst einmal in ihrer grundlegenden Sinn- und Zweckdimension zu hinterfragen. Die recht banale Frage „Warum machen wir das alles?“ kann dabei in (zumindest) zweierlei Hinsicht beantwortet werden. Einerseits zählt ganz offensichtlich die Beschaffenheit des *Gegenstands*, der historischen Verhältnisse, die uns dazu bewegen, Theorie zu machen. Diesbezüglich bedarf jedwede kritische Argumentation eines (nicht bloß kontingenten, wie jener poststrukturalistischer Ansätze oder ohnehin essentialistisch-unveränderlichen, wie bei „positivistischen“ Konzepten²) Kerns, der v.a. vermittelt, warum denn eine „an die Wurzeln“ gehende Kritik probat ist und nicht eine andere, die sich mit weniger zufrieden gibt. Die historischen Verhältnisse müssen also zugleich die eigene Position begründen, als auch sie überhaupt erst einmal hervorgebracht haben. In dieser Hinsicht ist kritische Theorie immer *in* den Verhältnissen situiert, ihnen

- 1 Instruktiv ist hierzu die Ausführung Robert Kurz' zur „Praxis der Theorie“ (Kurz 2007), die ihre Eigenschaften darlegt und so eine distinktive Bestimmung dieser Praxis vornimmt, welche erst einmal ihre Eigenständigkeit als solche untermauert.
- 2 Abstrakte metatheoretische Einordnungen sind regelmäßig eine schwierige Sache. Es lohnt deshalb, die (eigenen) Schematisierungen regelmäßig zu hinterfragen und jedenfalls zu explizieren. In diesem Fall verstehe ich unter Positivismus nicht die erkenntnistheoretische Strömung im engeren Sinne (des „logischer Positivismus“ im Umfeld des sogenannten „Wiener Kreises“), sondern die eher abgrenzend-subsumptive Definition im Anschluss an die Frankfurter Schule bzw. deren Position im sogenannten „Positivismus-Streit“, in welchem eine empiristisch und z.T. auch rationalistisch verkürzte Wissenschaftlichkeit angegriffen wurde.

nie äußerlich, will aber zugleich – per definitionem – aus ihnen ausbrechen. Andererseits muss aber auch die eigene *Praxis* selbst legitimiert werden. Sie muss sich nicht nur gegenüber anderen Deutungspraxen als „wahrere“ Beschreibung des inkriminierten Gegenstands beweisen, sondern auch das selbstgesetzte Ziel, die Überwindung der Verhältnisse, im Auge behalten. Wenn sie die Verhältnisse nur beschreibt, dann hebt sie sich nicht gegenüber anderen, „unkritischen“ Theorien ab; wenn sie jedoch nicht wahr ist, dann kann sie auch nicht kritisch sein, verliert ihre Bedeutung als Praxis überhaupt.

Betrachten wir diese doppelte *Conditio*, so stehen wir vor einer ganz grundlegenden Schwierigkeit: Der Gegenstand, der ja eigentlich kritisiert, als „falsch“ ausgewiesen wird, muss das Kriterium der Wahrheit liefern. Zugleich muss die „Praxis kritische Theorie“ trotz ihres Anspruchs, etwas „Richtiges“ anzusteuern, als grundlegend in den Verhältnissen befangene gedacht werden. Die Frage der Selbstlegitimation ist also gar keine so einfache und kann gewissermaßen als eine Spezialform der alten Frage nach „Henne oder Ei“ betrachtet werden. Regelmäßig wird diese Gegenstandsbestimmung in die eine oder andere Richtung hin gedeutet: entweder wird die historische Situierung jedweder Praxis, die Dimension des „Ursprungs“ und der „Ursache“ kritischer Theorie hervorgehoben – wahlweise mit „optimistischem“, voluntaristischem oder auch „pessimistischem“, deterministischem Beigeschmack; oder es wird das Moment der „Praxis Theorie“, ihrer (epistemologischen) Eigenqualität und des notwendigen Wahrheitsgehalts affirmiert – sei es in positiver Weise, mit klarem Bekenntnis zur Wissenschaft, oder in negativer Façon, durch eine radikale Ablehnung von Wahrheit überhaupt.

Der abstrakte Dualismus, den ich hier aufgemacht habe, mag zuerst einmal recht harmlos erscheinen. In meiner Darstellung ist gewissermaßen angelegt, dass der/die gewogene LeserIn zu denken genötigt ist, dass beides irgendwie stimmt, eben keine „Vereinseitigung“ stattfinden soll. Wenn es jedoch darum geht, dieses Postulat in der „Praxis“ – jener der Theoriebildung und -deutung – umzusetzen, verkompliziert sich regelmäßig alles: plötzlich scheint doch einer der Aspekte auf die eine oder andere Art und Weise überhand zu nehmen. Dies hat mit den je untersuchten Gegenständen, aber durchaus auch mit „subjektiven“ bzw. „gruppenabhängigen“³ Dispositionen zu tun. An einem gewissen abstrakten Punkt ist Theorie bzw. Entscheidung für einen Modus des Theoriemachens und –verstehens nicht mehr einfach von Werten und Werthaltungen zu trennen. Regelmäßig ist dies spätestens bei der „Letztbegründung“ eines ganzen Ansatzes der Fall: oft wird – zumindest wenn sich zwei recht unterschiedliche Episteme gegenüberstehen – bei aller Argumentation irgendwann der Punkt erreicht,

3 Im Englischen findet sich hierfür der instruktive Begriff „epistemic community“. Er erfasst nicht nur die Einsicht, dass sich gewisse Erkenntnispositionen zu einer breiteren epistemischen „Schule“ zusammenfinden, sondern auch die Tatsache, dass dies regelmäßig auf Basis bestimmter Ontologien geschieht, die u.a. auch die je subjektive Lebenssituation, die (damit verbundenen) normativen Grundeinstellungen und somit das „verkörperte Wissen“ inkludieren. Vgl. etwa (Assiter 2003, p. 132ff)

an dem nur noch gesagt werden kann „We agree to disagree“. Dies kann freilich mehr oder weniger produktiv geschehen. Eine derartige Bestandsaufnahme würde nun auf den ersten Blick dafür sprechen, die Erkenntnispraxis doch eher als historische Aporie zu postulieren, der Pluralität der historischen Werthaltungen und Wertesysteme unterzuordnen. Dieser Schein trägt jedoch, denn nur weil an einem gewissen sehr abstrakten Punkt regelmäßig keine innertheoretische Lösung mehr gefunden werden kann, also spätestens dann (wissenschaftlicher) Fakt und (historisch-bestimmter) Wert kollidieren, heißt dies nicht, dass sie einfach zusammenfallen. Dies wird nicht nur dadurch deutlich, dass eben jener Punkt, an dem keine theoretische Verständigung mehr stattfinden kann, erst auf einer sehr abstrakten Ebene erreicht ist; es lässt sich auch durch die sehr einfache Tatsache, dass ich hier meine Argumentation selbst noch logisch-rational, gemäß einer szientifischen Form aufzubauen versuche, unterstreichen. Es gibt also offensichtlich sehr wohl einen „Wahrheitskern“, der wissenschaftlich-wahrheitsuchenden und überhaupt jedweden rationalen Argumentationen immanent ist und sich keineswegs auf eine historische Immanenz beschränken lässt⁴. Zumindest kann ihm ebenso wenig entkommen werden, wie der historischen Kontextualisierung, er ist ebenso beständig präsent.

Worum es also wirklich gehen müsste – und dies stellt eine eigene Anstrengung, eine für viele bereits „Positionierte“ distinkte Aufgabe dar –, ist sich die Frage nach der Vermittlung der beiden Seiten zu stellen. Nach dem bisher Gesagten muss es offensichtlich sein, dass diese Vermittlung selbst nicht von der einen oder anderen Seite herkommen kann, gewissermaßen beide in ihrer Überlappung betreffen muss und zugleich aber ein eigenständiges Drittes darstellen sollte. Dieses Dritte zu suchen ist nun weder historisch noch szientifisch möglich. Ganz offensichtlich sind hier nicht nur spekulativere Suchbewegungen vonnöten, auch tut sich eine Grenze auf, die sich bei Annäherung beständig zu verschieben scheint: im *Moment*, in dem eine Vermittlung angestrebt wird, entflieht gewissermaßen der *Prozess* der Vermittlung. Jenes Problem artikuliert sich in unterschiedlichen Situationen in unterschiedlicher Weise und verschieden gravierend – so scheint eine systematische Annäherung an das Problemfeld über die formale Logik⁵ zuerst einmal möglich. Zugleich ist mit diesem selbst noch völlig abstrakten Verfahren aber nicht viel gewonnen, denn materialistische Dialektik sucht ja nach wirklich existierenden dialektischen Wider-

4 Von diesem abstrakt-erkenntnistheoretischen Kern auf eine allgemeine positive Norm menschlicher Kommunikation schlechthin zu schließen, die dann auch noch mit der (in den herrschenden sozialen Verhältnissen situierten) politischen Verhandlungsform gleichgesetzt wird, verbietet sich allerdings. Dies wäre das Muster einer habermasianischen „Diskursethik“, die vermeint (historische) Gesellschaftskritik durch philosophische Leerformeln ersetzen zu können.

5 Unter „formaler Logik“ verstehe ich hier und in Folge nicht die formale Logik im engeren Sinne als Teilgebiet der Logik (als Disziplin). Es geht mir vielmehr um ein „weites“ Verständnis im Sinne eines Denkmodus, der auf abstrakte Formalisierung und logische Kohärenz abzielt. Zugespielt findet sich jener in der Logik und Mathematik.

sprüchen und nicht bloß logisch-abstrakten Grenzen des (analytischen) Denkens selbst. Gewissermaßen kommen hier auch Darstellung und Realitätsbezug in den Konflikt: wenn keine systematische, reproduzierbare und „wahre“ Vermittlung im Sinne einer Methode möglich erscheint, wie und wo kann dann überhaupt mit kritischer Theorie begonnen werden? Was ist der – historische wie szientifische – Ansatzpunkt von dem aus sich Theoriebildung entfalten kann, wenn sie – den obigen Kriterien gemäß – sowohl dem Gegenstand gerecht werden möchte als auch dem kritischen Impetus zu folgen trachtet? Dieses Problem des Anfangs wurde nicht nur angewandt unzählige Male thematisiert, auch rezente (wissenschaftstheoretische) Auseinandersetzungen, die sich um eine Renaissance des in den Sozialwissenschaften nahezu ausgerotteten dialektischen Denkens bemühen, machen darin ein Kerndesiderat kritisch-dialektischer Gesellschaftstheorie aus (Müller 2011, p. 10f). Nachdem das Problem nun eben kein rein erkenntnistheoretisches ist, lässt es sich auch kaum auf einer völlig abstrakten wissenschaftsphilosophischen Ebene verhandeln. Regelmäßig ist es jedoch an Hand des Gegenstands der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie aufgekommen und kann wohl mitverantwortlich gemacht werden für einen Rattenschwanz an Problemen, die etwa die „Lesart“ des Kapitals („historisch“ oder „logisch“) betreffen.

Die kaum überschaubare Geschichte marxistischer Rezeption des Dialektik-Topos soll jedoch nicht Thema dieses Textes sein, ich möchte im Folgenden eine ganz spezifische und recht „frische“ Debatte kritisch aufarbeiten, deren Reibungspunkte sich m.E. sehr umfassend mit der bisher kurz angerissenen Problemstellung decken. Es handelt sich um eine Kontroverse bei der beide Seiten zumindest bis zu einem gewissen Grad im Lager der kritisch-dialektischen Marxrezeption zu verorten sind: Es sind dies die „Neue Marx Lektüre“, die zwar zweifellos in der Tradition der Frankfurter Schule steht, jedoch prononciert eine wissenschaftlich-analytische Herangehensweise betont, und die „antideutsche Wertkritik“, die zwar gemeinsame Wurzeln mit der Wert- und Wert-Abspaltungskritik teilt, aber – wie sich zeigen wird – recht unverblümt eine absolute historische Immanenz Kritischer Theorie annimmt. Bevor ich in diese Debatte einsteige, möchte ich jedoch noch einige Aspekte der bisher nur holzschnittartig entwickelten Problematik an Hand kurzer Vorbemerkungen zur Kritik der Politischen Ökonomie und insbesondere des in ihr auftretenden „Problems des Anfangs“ anschaulich machen.

1. Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie

Die Kritik der Politischen Ökonomie kann als anspruchsvollster Ansatz einer Vermittlung zwischen (historischer) Immanenz und (kritischer) Transzendenz betrachtet werden. Sie steht für das schwierige Projekt einer (wissenschaftlichen) Dar-

stellung ökonomischer Kategorien, die gleichzeitig auch deren (historisch-gesellschaftstheoretische) Kritik ist. Wenn wir Marx selbst zu Wort kommen lassen, so formuliert er dies weniger deutlich, jedoch trotzdem noch anschaulich genug:

„Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gang der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken, und daß sie daher auch wissenschaftlich keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist.“ (Marx 1974b, p. 26f)

Das Marxsche Projekt will also wissenschaftlich argumentieren, aber die Form dieser Argumentation bereits in ihr selbst kritisieren, nämlich hinsichtlich ihrer historischen Relativität und Determination. Dass dies nicht einfach ist, mithin für die Rezeption der Kritik der Politischen Ökonomie schon per se zahlreiche Schwierigkeiten mit sich bringt, ist naheliegend. Gerade deshalb ist aber die Bearbeitung dieses Problemfelds so fruchtbar, bietet umfassende Erkenntnismöglichkeiten für abstrakt-theoretische und methodologische Unterfangen. Offensichtlich wird schon hier, dass es keine einfache „Anwendung“ dessen gibt, was als „Marxsche Methode“ gehandelt wird. Das Marxsche Projekt sperrt sich offensichtlich seiner einfachen Darstellung, weil es sich beständig selbst relativiert und historisch kontextualisiert.

Gerhard Stapelfeldt hat die Schwierigkeit eines solchen Verfahrens exemplarisch entlang des Verhältnisses von *Genesis* und *Geltung* der wissenschaftlichen Darstellung (bei Marx) auseinandergesetzt. Er untersucht dabei die Marxsche Vorgehensweise in der *Kritik der Politischen Ökonomie* hinsichtlich ihrer Verknüpfung von historischen und logischen Momente im Kontext der Entstehung des Kapitalismus. Dies ist deshalb von Relevanz, weil es ja letztlich genau darum geht, eine „logische“, systematische, Darstellung des Kapitalismus zu bewerkstelligen. Denn nur so wird er intelligibel und kann überwunden werden – ohne Verständnis keine Überwindung. Dass diese Überwindung – historisch gesprochen – aber immer schon angestrebt wird, ist jedenfalls der kritische Impetus. Diese historische *Genesis* bestimmt also die *Geltung* der systematisch dargestellten Kategorien.

Wenn eins nun die Darstellung „angeht“, stellt sich in erster Linie die Frage, warum am Anfang derselben die Ware steht, während doch das eigentlich spezifische am Kapitalismus, die vermeintlich „präziseste Problemstellung“ die Erklärung des Kapitals sein müsste. Dieses Problem ist kein rein philologisch-abgehobenes, an ihm scheiden sich zwei sehr, sehr unterschiedliche Gesellschaftsverständnisse, und nicht zuletzt auch die Wert-Abspaltungskritik kann als Abstoßung von dem einen (historischen, klassenzentrierten) verstanden werden. Stapelfeldt erklärt nun, wie die Ware als logisch abstrakteste Katego-

rie des Kapitalismus notwendiger Anfang der Darstellung sein kann, jedoch gleichzeitig in der Marxschen Darstellung eine ganz andere Rolle einnimmt.

„Marx folgt nach eigenem Zeugnis dieser Darstellungslogik bürgerlicher Ökonomie, indem er das Kapitel über *Die Ware* an den Anfang des *Kapital* stellt – aber mit einer Wendung, die die Differenz ums Ganze bezeichnet. Denn er reflektiert noch die historische Voraussetzung solcher Logik, fragt hinter die Geltungsebene zurück nach der Genesis und bringt damit in der Logik selbst eine entscheidende Korrektur an.“ (Stapelfeldt 2009, p. 106)

In dieser Logik muss nämlich – nach Einsicht in das Gesamtwerk der *Kritik* der Politischen Ökonomie – die Warenform als abstrakteste und einfachste Kategorie bereits die völlige Entfaltung der Geld- und schließlich Kapitalform in sich inkorporieren. In dieser Hinsicht ist die „Vorgeschichte“ des Kapitalismus (der inkriminierte „einfache Warentausch“) genetisch auf der Ebene der logischen Darstellung im Kapital inkludiert, folglich ist jene vormoderne Entwicklung nicht mit modernen Kategorien fassbar. Dass die am Anfang beschriebenen Eigenschaften der Ware spezifisch kapitalistische sind und nicht als überhistorische Bestimmungen betrachtet werden können, ergibt sich aus dem systematischen Aufbau des Gesamtwerks. In dieser Hinsicht fasst aber der Aufbau auch die Realität bzw. weist auf deren ideologische Verschleierungen in der alltäglichen Wahrnehmung hin. Denn die Tatsache, dass in einem kapitalistisch geprägten Denkkontinuum gedacht wird, prägt selbst noch die Möglichkeiten der Setzung eines Anfangs vor: der Kapitalismus erscheint in doppelter Hinsicht als „ungeheure Warensammlung“ und „die einzelne Ware als seine Elementarform“ (Marx 1975b, p. 49) – einerseits er-scheint er nur so, da eine ideologiekritische Sondierung die unmittelbare Alltagswahrnehmung insofern revidiert, als sie auf die logisch-systematische Einbettung der Warenform verweist; andererseits ist die Ware aber auch seine unmittelbarste Erscheinung und ist – als ubiquitäre Alltagswahrnehmung und -Handlungs-räson – eben auch gewissermaßen Realität. Sie *gilt* den Menschen in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen mitunter so sehr als natürlich, dass kaum noch von Ideologie im Sinne des „falschen Bewusstseins“ ausgegangen werden kann⁶. Diese gesellschaftliche Geltung, die Natürlichkeit des „Anfangens mit der Ware“, muss allerdings auch im Hier und Jetzt nicht einfach so akzeptiert werden – wiewohl von ihr auszugehen ist. Denn die Geltung dessen, was als bürgerlich-kapitalistische Welt erscheint, kann durch Kritik wiederum historisch-genetisch kontextualisiert und erklärt werden.

⁶ Dennoch muss an diesem Begriff festgehalten werden. Wenn Ideologie als nicht mehr trennbar von Wahrheit gedacht wird, wie dies v.a. im Anschluss an Louis Althusser und den Poststrukturalismus getan wird, beraubt sich nicht nur wissenschaftliche, sondern letztlich jegliche Form der gesellschaftlichen Emanzipation ihres eigenen Fundaments.

„Das Begreifen der realen Naturwüchsigkeit konvergiert mit der Einsicht in ihr Gewordensein. Die Marxsche Darstellungslogik, das ist zutiefst die Differenz zur bürgerlichen Theorie, impliziert noch das historische Moment; ihrem Gegenstand adäquat, folgt sie dessen logisch-systematischen Gang in sich und gewahrt die darin aufgehobene Geschichte.“ (Stapelfeldt 2009, p. 109)

Historisch-gesellschaftskritische Momente der Vor-Bestimmung jener Ontologie, auf deren Basis Erkenntnis erst möglich ist, sind also notwendiges Konstituens eines logisch-systematischen Darstellungsgangs. Dies ist die eigentliche Schwierigkeit des Anfangs, und in der beschriebenen Weise stellt sie sich auch ein, wenn an der Marxschen Programmatik bzw. der ihr zugrunde liegenden Gegenständlichkeit nicht festgehalten wird. Die Möglichkeit der stringenten Argumentation wird dadurch gleichermaßen erschwert wie erhöht: denn wenn auch eine logisch-systematische Darstellungsform sui generis nicht mehr ohne weiteres greifbar scheint um historische Determinationen zu ergänzen ist, so wird langfristig der Erklärungsgehalt durch eine solche Herangehensweise – zumindest dem Anspruch nach – erhöht. Es ist quasi um einiges mehr in der Darstellung zu entdecken, als ihre „einfache“ Lesart von vorne nach hinten versprechen würde. Interessierte, die das *Kapital* lesen und nicht schon wissen (etwa durch Sekundärliteratur), wo sie ansetzen müssen oder ein „Gespür“ für die Komplexität haben, können wichtige Passagen deshalb ohne weiteres „überlesen“, und die Systematik der Kategorien nicht als genuin neue verstehen. Für sie ist dann Marx ein weiterer Autor der Klassik der Politischen Ökonomie und nicht der Begründer eines ganz anderen Zugangs, der *Kritik* der Politischen Ökonomie. Diese Kritik zeichnet sich eben dadurch aus, dass sie *historisches* und *szientifisches* Moment – gewissermaßen in einer beständigen Oszillationsbewegung – vermittelt. Diese Vermittlung trägt den Namen Dialektik. Dialektik beansprucht also von vornherein nicht *nur* wissenschaftlich zu sein, nicht nur Methode, sondern gewissermaßen einen „unmittelbareren“ Verweis auf die historische Realität darzustellen. Aber trotzdem – ist dieser Zugang selbst nicht auch wieder etwas, das als „Methode“, als „Zugriff auf die Wirklichkeit“, als epistemologische Annäherung an die tatsächliche (soziale) Ontologie verstanden werden müsste? Zumindest wird oft von Dialektik als Methode gesprochen und das scheint kein Zufall zu sein.

2. Aporien zwischen Szientifischem und Historischem

Hier kann uns Adorno weiterhelfen, der – v.a. in Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus, v. a. Poppers – einige explizitere Texte zu diesem Thema geschrieben hat. Laut ihm beschränkt sich die „Methodenfrage“ nicht auf ein allfälliges Laborieren an „Researchmethods“ im Sinne empirischer Sozialwissenschaft (Adorno 2003b), denn die anzustrebende Theoriearbeit ist eine abstrakt-

(gesellschafts-)theoretische. Theorie ist dabei nicht gleichzusetzen mit Wissen über Fakten oder mit Methoden, dem Wissen über die Wissensproduktion von Fakten. Denn sie geht eben nie voraussetzungslos an einen Gegenstand heran, sondern hat immer bereits einen „Begriff von der Sache“ (Adorno 2003b, p. 197). Sie zielt, wie jede Theorie, auf Ordnung von wahren Aussagen über einen Gegenstand, ist aber diesem Gegenstand nicht äußerlich. Sie ist vielmehr von der gesellschaftlichen Totalität insofern beeinflusst, als sie jene – in ihrer Totalität, d.h. möglichst systematisch und kohärent – nachzuzeichnen trachtet. Theorie über Soziales ist also immer mehr als nur ein Set von Wahrheiten, sie trägt das je historische Soziale in sich und will es doch möglichst „wahr“ darstellen. Auch Methoden lassen sich dem Anspruch gemäß, jenen bereits aufgetanen Grundwiderspruch zwischen szientifischer und historischer Logik zu berücksichtigen, nicht völlig getrennt vom Inhalt behandeln. Dies ist das Credo einer (negativen) Dialektik, wie sie als (Anti-)Methode der Kritischen Theorie formuliert wurde:

„Daß Dialektik keine von ihrem Gegenstand unabhängige Methode ist, verhindert ihre Darstellung als ein Für sich, wie das deduktive System sie gestattet. Dem Kriterium der Definition willfahrt sie nicht, sie kritisiert es.“ (Adorno 2003a)

Dialektik ist demzufolge nichts überhistorisches, formalisierbares und von der konkreten Gesellschaftlichkeit (absolut) trennbares. Ahistorische Abstraktion, logische Form und wertfreie Szientifität sind Eigenschaften der traditionellen, analytischen Theorienansätze, die sich, wie bereits „der Anfang“ erwiesen hat, ihrer eigenen Grundsätze bzw. ihrer historischen Relativität ungenügend bewusst sind. Soweit ist also in Bezug auf die Methodenfrage der Kritischen Theorie zu folgen, die sich für Dialektik stark macht und damit die wissenschaftliche Methode (der Neuzeit) als solche torpediert. Aus anderer Perspektive, jedoch eine ähnliche Bresche schlagend (nämlich der Einmahnung der jeweiligen historischen Bedingungen wissenschaftlicher Praxis), haben nicht nur dialektische, sondern auch feministische Ansätze die hegemoniale Wissenschaftlichkeit kritisiert und ihr eine strukturell androzentrische Schlagseite konzediert (Harding 1986, p. 82ff). Die Problematik der „rationalen Methode“ kann in einer gesellschaftstheoretischen Arbeit gar nicht „einfach“ und „als solche“ behandelt werden – zumindest nicht, wenn der Anspruch einer theoretisch informierten Forschung, eingedenk der (konkreten) Gesellschaftlichkeit, aufrecht erhalten werden soll.

Wissenschaft beruht hingegen – trotz aller Verständigung und Vermittlung – auf einer *analytischen Systematik*. Dies bedeutet, dass Dinge zuerst getrennt und gemäß eines gewissermaßen äußerlichen Katalogs an Kriterien geordnet werden, sodass gegenüberstellbare Einheiten und schließlich eine „logische Metasprache“ sogenannter „Protokoll-Sätze“ entstehen (Dummett 1988, p. 14). Dieses „Äußere“, ist aber zugleich als „Inneres“ allen wissenschaftlichen Argumentationen quasi-natürlich immanent, denn es macht den Kern von Wissenschaftlichkeit schlechthin aus. Jener Kern, der sich beispielhaft in der Disziplin der Mathe-

matik institutionalisiert hat, ist die *formale Logik*. Das Konzept „formale Logik“ klingt nun recht komplex, ist aber eigentlich recht alltäglich. Gesetze wie jenes, dass ein Ding nicht zugleich existieren und nicht existieren kann oder eine Aussage nicht zugleich wahr und falsch ist, scheinen uns nicht nur trivial, sondern prägen unser Alltagsleben fundamental. Nimmt eins die Erkenntnisse der analytischen (sprachphilosophischen) Philosophie bis hin zu Habermas auch nur in ihren Ansätzen ernst (viele ihrer Ausformungen sind freilich zu kritisieren), so ist davon auszugehen, dass Logik nicht bloß eine Methode, eine Art zu denken – wenn eins so will eine bestimmte Sprache – ist; vielmehr wird deutlich, dass in ihr sich gewisse Grundmerkmale jeglicher sprachlichen Interaktion artikulieren. Ohne allzu genau auf die Feinheiten analytischer Sprachphilosophie eingehen zu wollen, kann als wohl signifikantestes Kriterium die gedankliche und soziale Leistung der *Abstraktion* hervorgehoben werden. Abstraktion selbst einmal „abstrahiert“ zu untersuchen, lohnt auch für gesellschaftskritische Unterfangen. Denn was unter Abstraktion gefasst wird, ist nämlich nicht einfach nur eine epistemologische Problematik, ein Aspekt der Wissenschaft, der aber ansonsten keine Rolle für Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftstheorie spielt. Vielmehr kann gewissermaßen gesagt werden, dass wir *immer* abstrahieren, wenn wir denken und denkend (intentional) kommunizieren. Insofern ist Abstraktion auch eine basale soziale Praxis, die den konzeptgebundenen, ideell vermittelnden Charakter menschlichen Agierens als distinktive Eigenschaft markiert. Um sinnvolle *Konzepte* von unserer Welt und somit eine soziale Handlung setzen zu können, müssen wir dabei beständig von (anderen) Momenten abstrahieren. Gewisse Aspekte werden unberücksichtigt gelassen, um andere hervorzuheben. Hierbei können *zwei Seiten* ausgemacht werden, wobei im (unkritischen) Alltagsverständnis nur die erste tatsächlich als Abstraktion verstanden wird:

Hinsichtlich der „praktischen Perspektive“, des Vorgangs bzw. der „Methode“ der Abstraktion, muss erstens als Basis eine lineare und gewissermaßen herausgreifende Bewegung angenommen werden: Ich gehe etwa von einem bestimmten Unternehmen in Deutschland aus und abstrahiere von jenem, um zu Unternehmenskonglomeraten, weiter zur deutschen Ökonomie und schließlich zur Ökonomie als Ganzer zu gelangen. Dieser methodische Vorgang des Abstrahierens kann als isolierender und formaler regelgebunden systematisiert werden und somit mehr oder weniger sinnvolle Konzepte evozieren. Wir bewegen uns damit auf dem „sicheren“ Terrain einfacher und linearer Formalisierbarkeit und systematischer Abstraktionsleistung.

Dieser Vorgang hat jedoch auch eine *zweite Seite*. Denn bereits der Ausgangspunkt des obigen Gangs - hier die Rede von einem bestimmten Unternehmen in Deutschland – impliziert, dass von anderen Unternehmen abstrahiert wurde, von der deutschen Ökonomie, ja vom Kapitalismus als Ganzem. Um die distinktiven Eigenschaften eines spezifischen Unternehmens herausstreichen zu können, auf

diese Weise zu dem zu kommen, was es „ist“ (und in Folge den obigen Abstraktionsvorgang beginnen zu können), muss alles andere bereits „abgezogen“ sein. Zugleich stellt sich dem/der Einzelnen dies natürlich nicht so dar, der Abzug der „konkreten Totalität“ wird automatisch und unbewusst vollzogen. Er ist gewissermaßen eine notwendige Voraussetzung, um überhaupt sinnvolle Konzepte entwickeln zu können. Hingegen ist ein Nachvollzug dieser (historischen) Bedingungen von Abstraktionsleistungen geboten, wenn eine gesellschaftstheoretische Perspektive angestrebt wird, welche die konstitutiven Prinzipien der herrschenden Totalität ins Auge nimmt. Denn jenes unbewusste und automatische Moment des „abstrahierenden Abzugs“ birgt mitunter zahlreiche ideologische Fallstricke aber zugleich Potential für den transzendentalen Nachvollzug grundlegender gesellschaftskritischer Präliminarien.

Offensichtlich ist Abstraktion in der ersten Hinsicht noch nicht unbedingt gleichbedeutend mit Wissenschaft, sondern eine Grundconditio aller menschlichen Sozietät, wenn eins will *das* Merkmal schlechthin, welches uns von anderen Tieren unterscheidet und zum Mensch macht. Gewissermaßen prägt sie schon intentionale Interaktion in ihren Grundzügen, wobei Sprache eine wichtige Rolle spielt. Dies kann etwa aus den Forschungen zur generativen Grammatik erschlossen werden (vgl. z.B. Chomsky 1995), die – ihrerseits streng hierarchisch-systematisierend – die Abstraktion nach „oben“ (bzw. „unten“), hin zu einer Metasprache zu treiben versucht. Etwas gewagt, und an dieser Stelle notwendig kurz, kann hier also eine direkte Linie von der systematischen Abstraktion zur (menschlichen) Sozialität des Menschen gezogen werden. Die *differentia specifica* menschlicher Sozialität entsteht nämlich keineswegs aus dem nichts bzw. aus einem völlig unerschließbaren Etwas, sondern setzt – neben biologischen Bedingungen – eine gewisse Fähigkeit zur inter-subjektiven Gestaltung der Welt entlang von Konzepten voraus, was wiederum ohne sprachliche, systematisierende und abstrahierende Vermittlung unmöglich wäre.

Diese Fähigkeiten bauen aber selbst wiederum auf den erfolgten Abstraktionen von einer „konkreten Totalität“ auf, die konstitutiv ist für die Möglichkeit der (bestimmten) Abstraktionen. Die Totalität ist nun hinsichtlich einer Konstitutionslogik nachzuzeichnen, damit jene Abstraktionen gefunden werden, die eine kritische Bestimmung zulassen. Hiermit ist also immer schon eine gewisse Rückkopplung gegeben: Abstraktion findet nicht (nur) im luftleeren Raum der Ideen statt, sie ist nicht rein konzeptuell im eigentlichen Sinne, sondern muss auf einer gesellschaftlichen Realität aufbauen, auf die sich jene Abstraktionen beziehen, aber aus der die Abstraktionen umgekehrt auch hervorgehen können. Abstraktion ist also notwendig unabhängig von dem „großen Ganzen“ einer gesellschaftlichen Totalität, da sie ja – per definitionem – ein Herausgehen aus ihr darstellt; zugleich ist sie aber auch stets bis zu einem gewissen Grad von ihr abhängig. Es muss so etwas wie implizite sozial-ontologische Bedingungen im

Feld des Sozialen geben, die gewisse Abstraktionen erst möglich machen, Gesellschaft muss gewissermaßen auch „bereit“ sein, für bestimmte Arten und Weisen von Abstraktion. Es lässt sich nun schlüssig vertreten, dass eine bestimmte systematisierte Form der Abstraktion, die auf exakten „Gesetzen“ interner *Kohärenz* und einem Anspruch auf *Konsistenz* im Sinne der Wiedergabe eines Gegenstandes beruht – kurzum: wissenschaftliche Abstraktion – ein Kind der Moderne ist. In vormodernen sozialen Zusammenhängen gab es zwar bereits Momente einer kohärenten Logik, jedoch fehlte ihnen die Konsistenz einer empirischen Rückbezüglichkeit auf die eigenen materialen Verhältnisse. Wenn eins dies für die Gesellschaftstheorie urbar machen will, könnte gesagt werden, dass die *materialistische* Ausrichtung auf eine bewusste Selbst-Reflexion der eigenen gesellschaftlichen Bedingungen noch nicht existent war bzw. sein konnte. Umgekehrt kann jedoch auch gesagt werden, dass sich wirkliche Gesellschaftlichkeit⁷ mit der Moderne überhaupt erst herausgebildet hat: nicht nur verdichteten sich viele ideelle Momente, es verdichteten sich auch soziale, geographische und Natur-Verhältnisse. Diese Wechselwirkung zwischen einer ideellen und materiellen Transformation reflektierte etwa Norbert Elias in seinem Werk „Über den Prozess der Zivilisation“ – natürlich noch unkritisch und ohne eine „Tiefenstruktur“ der Herausbildung des warenproduzierenden Patriarchats zu erschließen. Jedenfalls ist gewissermaßen die Fähigkeit und reale Praxis wissenschaftlicher Abstraktion historisch verknüpft mit einer Abstraktion sozialer Verhältnisse entlang der Logik des Werts. Diese „Entbettung“ (Polanyi 1957)⁸ aus unmittelbar (auch u.v.a. kleinteiligen, direkt-patriarchalen) sozialen Verhältnissen, in denen Abstraktion sowohl ideell als auch materiell nur eine kleine Rolle spielte, wurde nun auch von der Wert-Abspaltungskritik bzw. der marxistisch-materialistischen Debatte spätestens seit der „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno 1988) kritisch aufgegriffen. Das genuin Neue der modernen Verhältnisse lässt sich dabei zentral mit dem Konzept der „Real-Abstraktion“ erfassen (hierzu später noch mehr). Rudimentär gefasst wird mit ihm argumentiert, dass gerade jene historisch-gesellschaftliche Entwicklungstendenz, die wissenschaftliche Abstraktion erst möglich gemacht hat, zugleich schon die letztliche Unmöglichkeit der Erfüllung ihrer Versprechen implizierte, da wissenschaftliche Abstraktion von vorneherein mit einer bestimmten „gesellschaftlichen Abstraktion“ verknüpft war. Dies schafft die doppelte Problemkonstellation, dass eine gewisse Art systematischer Abstraktion erst durch eine historische ontologische Conditio der Systematisierung von „Real-Abstraktionen“ möglich wurde und so zwar der „Kontinent der modernen Wissenschaft“ entdeckt wurde, jedoch niemals eine Perspektive auf den Erdball

7 Im Unterschied zu anderen Formen sozialer Synthesis, wie etwa Gemeinschaftlichkeit.

8 Anzumerken ist, dass Polanyi nur den *Effekt* der Entbettung richtig beschrieben hat, jedoch seine (gesellschaftlichen) *Ursachen* völlig falsch, nämlich rein zirkulativ, bestimmte. (Vgl. hierzu Kurz 2012, p. 89f)

der gesellschaftlichen Bedingungen jener bestimmten Abstraktion denkbar wird. Auto-Reflexivität bzw. allgemeiner: die Möglichkeit eines konstitutiven Nachvollzugs der Abstraktionsbedingungen vor und während des Abstraktionsvollzugs, ist in der warenproduzierenden Moderne so systematisch verbaut – trotz oder gerade auf Grund der neuen Möglichkeiten systematischer Abstraktion.

Umgekehrt kann natürlich argumentiert werden, dass die eigentlich relevante Abstraktion, nämlich jene, die von allen letztlich „unwichtigen“ Aspekten absieht und schlussendlich eine „Logik der Verhältnisse“ überhaupt erst einsichtig macht, gar nicht mehr getätigt werden kann. Dies stellt uns vor die Aporie, dass wir das, was die letztliche Unzulänglichkeit logischer Abstraktion „beweisen“ soll – eine Matrix von Real-Abstraktionen – immer schon voraussetzen müssen, um zu diesem Schluss kommen zu können. Diese Voraussetzung selbst beruht jedoch eben selbst auf einer – letzten, grundlegenden – Abstraktionsleistung.

Hier könnte gewissermaßen eine „Abstraktionshierarchie“ der Real-Abstraktionen aufgemacht werden⁹, in der sich die Stratifizierung gesellschaftlicher Realität reziprok wiederfindet – die „einfachen Handlungen“ beruhen auf spezifischen Real-Abstraktionen, nämlich jenen von allen anderen sozialen AkteurInnen/Strukturen, die gerade nicht co-präsent sind. Dieses Verständnis der basalen Mechanismen, die zur Real-Abstraktion führen, könnte gewissermaßen überhistorisch verstanden werden und in ähnlicher Weise auch zu allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen führen. Die Feststellung jenes allgemeinen „sozialontologischen“ Gehalts der Real-Abstraktion kann jedoch vor dem Hintergrund der spezifischen „Gesellschaftlichkeit“ des warenproduzierenden Patriarchats, mithin seiner sozialen Formzwänge gar nicht umfassend erörtert werden, da jene eigentümliche gesellschaftliche Formation gewissermaßen „Real-Abstraktionen höherer Ordnung“ hervorbringt (wie etwa Geld, Kapital oder auch Geschlecht), die eine historisch einzigartige – nämlich modern-fetischistische – Form der Vergegenständlichung implizieren. Diese fetischistischen Real-Abstraktionen zeichnen sich durch eine systematische Verschleierung ihrer eigenen Grundlagen aus und können schlussendlich nicht treffsicher auf ihren „überhistorischen Gehalt“ untersucht werden. Sie können in einer internen, wesensmäßigen Abstraktionsleistung selbst auf die Spitze getrieben werden, wobei jedoch in diesem Abstraktionsgang sozialer Formen niemals alle konkreten sozialen Verhältnisse aufgehen. Es bleibt ein nicht-abstrahierbarer Rest, der auf die Real-Abstraktion verwiesen ist, jedoch nicht geltend gemacht werden kann (sonst könnte er ja selbst abstrakt gefasst werden). Eine derartige transzendente „Abstraktion der Real-Abstraktionen“ führt vor dem Hintergrund moderner Verhältnisse zu einer dialektischen Widerspruchskonstellation, die wiederum durch alle Abstraktionsschritte hindurch, „abwärts“ vermittelnd verfolgt werden kann. Die Tradition der Wert-Abspaltungskritik hat diese bekanntlich

⁹ Für den Hinweis auf diese Problematik danke ich Robin Mohan.

in der „Wesenslogik“ der Wert-Abspaltung als eine realabstrakten dialektische Relationalität zwischen Universalem und partikularem Anderen identifiziert, über die es kein Hinauskommen mehr gibt, die aber zugleich noch in einer sozialen Mikroperspektive wiederzufinden ist. Wie jedoch diese „Logik“ – das Wort selbst verweist ja schon auf die unheimliche Herkunft – selbst begründen, wenn nicht „logisch“? Wir haben es mit einer klassischen Widerspruchskonstellation zu tun, die nur (dialektisch) bearbeitet werden kann, deren finale Lösung oder Lösbarkeit jedoch nicht zu antizipieren ist. Ein sukzessiver Erkenntnisgewinn sollte sich in diesem kritischen Durchgang ergeben, aus dem Spannungsfeld heraus entwickelt werden, wobei Vereinseitigungen möglichst zu scheuen sind.

In jenem widersprüchlichen Spannungsfeld können nun gewissermaßen zwei Positionen ausgemacht werden, wobei diese homolog zur Problematik des „Szi-entifischen“ und „Historischen“ zu verstehen sind. Die Positionen ließen sich paradigmatisch etwa so zusammenfassen:

Position A.) Wir können zwar systematisch abstrahieren, aber die real-abstrakte, fetischistische „Logik des Kapitalismus“ steht stets hinter jeglicher „formaler Logik“, die uns Erkenntnis bringen könnte; systematische Abstraktion ist nicht geeignet um eine gesellschaftliche Totalitätsebene zu erreichen, da sie selbst völlig aus jener hervorgeht.

Problem dieser Position: Wenn die „Logik des Kapitalismus“ nicht durch systematische Abstraktion erkennbar wird, wie lässt sich dann überhaupt sinnvoll über sie reden? Eine (fetischistische) Logik der Gesellschaft, die derart „total“ ist, dass sie selbst gar nicht mehr systematisch verstehbar ist, ließe sich in keinerlei Hinsicht mehr (auch nicht ideologiekritisch) durchdringen. Wie ginge so konzipierte „kritische Kritik“ mit ihren eigenen Wahrheitsansprüchen um bzw. wie würde sie sich gegen den Vorwurf wehren, eigene Annahmen über die Gesellschaft nicht fundieren zu können?

Position B.) Es gibt zwar so etwas wie eine „fetischistische Wesenslogik“ kapitalistischer Vergesellschaftung, diese ist jedoch durch logisch-systematische Erkenntnis verstehbar und in keiner Weise unzugänglich, es bedarf nur der richtigen, rationalen Zugriffe.

Problem dieser Position: Wenn es keine materiellen, spezifisch gesellschaftlich-historischen Erkenntnishindernisse gibt, die mit der Vermittlung von realen Bedingungen von Abstraktionen und ihrer internen, dispositionalen Beschaffenheit zu tun hat, wie kann dann eine Gesellschaftstheorie im Anschluss an Marx, die ja die Intransparenz von Gesellschaft im Kontext von Ideologie und letztlich auch einem fetischistischen „Kern“ annimmt, weiter vertreten werden?

Ich werde diese beiden Seiten nun entlang einer antagonistischen Debatte zwischen Ingo Elbe, einem prominenten Vertreter einer akademischen „Neuen Marx Lektüre“ und der anti-deutschen Zeitschrift „prodomo“, die maßgeblich um die Position Joachim Bruhns oszilliert, verhandeln. In der über hundert Seiten langen Diskussion, die immer mehr in einen polemischen Streit ausartet, kommen m.E. die beiden Pole sehr gut zur Geltung¹⁰, was eine „applizierte“ Verhandlung der Problematik möglich macht.

3. Die Unzulänglichkeit emphatischer Immanenzkonzepte (antideutscher Mystizismus)

Die von „Prodomo“ vertretene Position lässt sich einfach umschreiben. Sie meint, dass es „nicht der Kritiker ist, der für die Unverständlichkeit verantwortlich ist, sondern der Gegenstand“ (Prodomo 2008, p. 33). In gewisser Weise stimmt dies wohl, denn wenn eine „einfache“ Beschreibung möglich wäre, dann würde es weder das Problem der Ideologie, noch jenes der Darstellung von Gesellschaftskritik geben. Eine relative Unverständlichkeit, die auf ein Dickicht an Ideologien und intransparenten Wesensformen verweist, ist jedoch nicht identisch mit der absoluten Unerkennbarkeit der Kategorien selbst, mit der Absage an die Möglichkeit wissenschaftlich-konzeptualisierender Abstraktion. Dass diese Absage jedoch insinuiert wird, ist deutlich sichtbar wenn eine zentrale Kategorie der politischen Ökonomie als „nicht denkbar“ erschlossen wird.

„Anhand dieser Darstellung kann man wohl zugeben, dass eine logische Not-

¹⁰ Angemerkt sei hier nur, dass selbstverständlich die beiden genannten Pole bzw. die obige Positionsbestimmung auch in ganz anderer Weise erscheinen können und sich nicht auf die theoretische Engführung der hier erläuterten Debatte beschränken. Zweifellos wäre hier begrifflich weiter zu differenzieren: So sind etwa die Begriffe „logisch“ und „szientifisch“ allgemein und insbesondere im spezifischen Fall der einschlägigen (neo-)marxistischen Debatte nicht so haarscharf in eins zu setzen, wie ich es hier tendenziell tue. Ebenso wird es vielleicht überraschen, dass die antideutsche Position dem historischen Pol zugeordnet wird, denn üblicherweise wird in der materialistischen Auseinandersetzung von der „historischen Lesart“ des Kapitals gesprochen, womit ein ganz anderer Historismus – nämlich ein traditionell arbeitendenbewegter und klassenkämpferischer, wie er etwa in Deutschland prononciert von Wolfgang Fritz Haug vertreten wird – gemeint ist. An dieser Stelle geht es jedoch nicht um eine umfassende Aufarbeitung der kontemporären Marx-Rezeptionen (bzw. -Weiterführungen), weshalb auch die sicherlich anstrebenswerte präziserte Begriffsarbeit nicht geleistet werden kann. Dies würde schlicht den Anspruch dieses Textes übersteigen, der seinen Fokus eben auf die spezifische Auseinandersetzung in einem bereits vordefinierten Feld legt. Dieses Feld als Ganzes grenzt sich nun – trotz aller Differenzen – insofern von „orthodoxen“ Positionen (und ihren Verarbeitungsweisen der dialektischen Widerspruchsbestimmung in der Oszillation zwischen „szientifischen“ und „historischen“ Positionen) ab, als die dogmatisch-praktizistische Setzung der Klassenkämpfe als „Motor der Geschichte“ abgelegt wird und der Kapitalismus als „automatisches Subjekt“ bzw. „System objektivierter Herrschaftsbeziehungen“ erschlossen wird. Diese zentrale Erkenntnis liegt also beiden Ansätzen, dem antideutschen und dem von Ingo Elbe repräsentierten, zugrunde, was grundsätzlich als Fortschritt zu werten ist, allerdings auch zu einer modifizierten Betrachtungsweise der Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Polen nötig.

wendigkeit für die Annahme des Werts besteht, aber „gedacht“ hat man den Wert damit noch lange nicht. Wie soll man ein Verhältnis an sich – also unbestimmt – auch anders denken, denn als Nichts? Und gerade das ist der Wert – Nichts, Abstraktion von aller Bestimmtheit.“ (Prodomo 2008, p. 38)

Es wird hier eine scheinbar eindeutige These aufgestellt – der Wert ist Nichts. Dies ist in mehrerer Hinsicht problematisch. Zuerst einmal, hinsichtlich der Behauptung, dass eine „logische Notwendigkeit“ für die Annahme des Werts bestehe, aber damit noch nichts „gedacht“ sei. In welcher Hinsicht ist „Denken“ etwas anderes als „annehmen“? Sobald ich eine Sache annehme, sie als ein Konzept entwickle, kann ich über sie auch (nach-)denken, einer Abstraktion folgt die nächste. Dies zu sistieren ist nur durch dogmatische Setzungen möglich. Ähnlich wie ein/e KreationistIn sich keine Gedanken über die Probleme der Evolution machen muss, da diese der Bibel widerspricht, kann auch das „Denken“ über den Wert nur durch eine abrupte Intervention unterbunden werden. Jemand, der/die viel über den Wert nachgedacht hat, muss damit nicht beanspruchen, ihn als gesellschaftliches Verhältnis hinlänglich ergründet zu haben. Es lässt sich aber dennoch behaupten, dass gewisse Denkprozesse dem Verhältnis näher kommen als andere. Wirklich dogmatisch ist die Behauptung, dass dieses Verhältnis als „Nichts“ zu denken wäre. Ähnlich wie die KreationistInnen bei jedweder Infragestellung der Bibel nur noch „Nichts“ denken können, schwebt hier den antideutschen IdeologInnen wohl ein ebenso dickes Brett vor dem Kopf. So einfach ist weder das Denken zu begrenzen noch ist die Problematik der Vermittlung von Szientifischen und Historischen damit auch nur ansatzweise erreicht. Es wird schlicht das Problem einseitig aufgehoben, jedoch in einem „historischen Nirvana“ der Unbestimmbarkeit, die dann aber doch eine Bestimmung voraussetzt, jene der bloßen „Annahme“ des Werts. Das ist freilich zu wenig, um damit kritische Theorie voranzutreiben, neue Erkenntnisse zu gewinnen und damit den eigenen Status Quo zu transzendieren. Anzunehmen ist jedoch, dass mit einer derartigen Kritik auch gar nicht mehr intendiert wird, Neues zu schaffen, vielmehr dient sie der Reproduktion des eigenen, habituell gefestigten Status des „Theoriekönigs“¹¹, der sich als Gralshüter des wahren und einzigen Zugangs zum Kapitalismus betrachtet. In diesem Sinne ist die Theoriesprache auch wirklich „mystisch“ – nicht ihre Unbestimmtheit, die tatsächlich auch vom Gegenstand herrühren kann, sondern ihre Selbstversicherung und –sicherheit hinsichtlich eines „unmittelbaren“ Zugriffs auf die „historische Wahrheit“ ist zu problematisieren. Unübertrefflich scheint hier Joachim Bruhn zu sein, der die „logische Unmöglichkeit der Vermittlung historisch überhegelt“ und die „Marxsche Rede von den ‚objektiven Gedankenformen‘ am trefflichsten zu fassen meint, indem er die „Explikation der Urszene des Kapitals im genauen theologischen Sinne der Gedanken, zu denen Gott sich hat nötigen lassen müssen, bevor er sich zur

¹¹ Ich verwende hier bewusst die männlichen Formen.

Schöpfung aufraffte“ (Bruhn 2008, p. 62) verstehen möchte. Eine offensichtlich derartig bewusste Obskuration der eigenen Ausdrucksweise findet sich selten, auch wenn die religiöse Metaphorik angesichts der Überschrift der Gesamtdebatte einer gewissen Komik nicht entbehrt.

Zu verteidigen ist hingegen eine Unbestimmtheit der Darstellung, die quasi-methodisch aus dem Inhalt selbst hervorgeht, nämlich jenem Inhalt, der eben vom Widerspruch zwischen historischem und szientifischem Moment selbst noch ganz unmittelbar durchzogen ist. Regelmäßig ist dies bei abstrakten und generalisierten Überlegungen über gesellschaftliche Formprinzipien der Fall, die gleichsam mit solchen über die wissenschaftstheoretischen Präliminarien zusammengehen. Eingedenk der oben formulierten aporetischen Konstellation zu philosophieren, bedeutet also tatsächlich ein Stück weit, Unbestimmtheit in Kauf zu nehmen. Adornos hochverehrter Essayismus ist zwar vielleicht nicht die einzige Form, um mit diesem Problem umzugehen, sie scheint jedoch eine dem Thema „dialektischer Darstellung“ zumindest naheliegende Variante zu sein. Die Problematik ist jedoch – und hier ist Adorno selbst durchaus zu kritisieren – keine, die einfach und ungebrochen aus der Sache selbst, aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht. Wo ein unauflösbarer Widerspruch ist, kann nicht plötzlich einer „einfachen“ Auflösung in einer – vernebelten – historischen Ontologie Platz gemacht werden. Eine derartige Setzung eines „undurchdringbaren Historischen“ ist weder der negativen Dialektik noch einer systematischen (wissenschaftlichen) Abstraktion zuträglich, da sie dazu tendiert, eine bloße – selbst noch „positive“ – Annahme zu zementieren.

Die Widersinnigkeit einer solchen Vorgehensweise wird endgültig deutlich, wenn die Äußerungen über die formale Logik als solche näher beleuchtet werden. Phillip Lenhard könnte hier selbst „identitätslogisches“ Vorgehen vorgeworfen werden, wenn er von einer „einfachen“ Kausalität zwischen Gesellschaftsform und Denkform ausgeht:

„Kritisch ist Theorie erst dann, wenn sie die formale Logik als Voraussetzung bürgerlicher Wissenschaft nicht bloß als „Werkzeug“ fraglos anwendet, sondern sie als notwendige Denkform einer spezifischen Gesellschaftsform erkennt. Dieser Form sind aufgrund ihrer gesellschaftlich vermittelten Gültigkeit Grenzen gesetzt, die nicht der Form selbst, sondern der Welt, welche durch die formale Logik erfasst und geordnet werden soll, innewohnen. Diese Grenzen können nicht in der logischen Form erfasst werden, da diese ein geschlossenes System der Identität darstellt, sondern müssen in der Konfrontation der Logik mit ihren gesellschaftlichen Bedingungen ermittelt werden. Die These lautet also, zusammen gezurrt: wenn die herrschende Gesellschaftsform eine überwindbare und die Logik als objektive Denkform ein Produkt des Kapitals ist, dann muss die Kritik des Kapitals die Kritik der formalen Logik einschließen.“ (Lenhard 2008, p. 41f)

Zweifellos ist Lenhard zuzustimmen, wenn er einen rein instrumentalistischen, „neutralen“ Bezug auf die formale Logik als Basis moderner Wissenschaftlichkeit in Frage stellt. Eine kritische Perspektive legitimiert jedoch nicht eine völlige Ineinssetzung von Logik und Gesellschaft. Logik ist nicht *nur* die „notwendige Denkform“ des Kapitalismus, sie ist es *auch*. Zugleich gibt es aber offensichtlich kein Herumkommen um sie, gerade wenn es um die Annäherung an ihre eigenen Grenzen geht. Die letztgenannte „These“ unterstreicht dies geradezu bildlich: denn sie ist in Form eines logischen Schlusses aufgebaut. Diese These selbst würde also *performativ* die Logik gerade nicht sprengen, sondern sie reproduzieren, auch wenn sie *semantisch* genau das Gegenteil vermittelt. Diese Art von strikter Antinomie wurde bereits zur Genüge verhandelt (Ritsert/Knoll 2006) und ich will hier nicht weiter auf ihre Rolle für die Dialektik eingehen. Trotz dieser Reduktion des Problems muss der Verhandlung zugutegehalten werden, dass sie sich gewissen Problemen zumindest annähert. Denn dass eine „Grenze“ der Logik existiert, jene historisch-gesellschaftstheoretisch zu bestimmen ist und in gewisser Weise auch mit „objektiven Gedankenformen“ zu tun hat, sollte nicht vergessen werden. Zu hinterfragen ist vielmehr die Art und Weise, wie über jene Grenze reflektiert wird, mithin ihre Absolutierung, die eben den eigentlichen Prozess der kontinuierlichen *Grenzbestimmung* und –verschiebung sistiert.

„Formale Logik ist objektive Denkform des Werts, weil sie auf Identität noch dort dringt, wo der Widerspruch schlicht nicht aufzulösen ist. Ein Widerspruch wie der, dass ein Ding nicht zugleich identisch mit und unterschieden von ein- und demselben anderen Ding sein kann, wird von der formalen Logik nicht als solcher festgehalten, sondern für nicht-existent, für „unmöglich“ erklärt. Deshalb beruht sie auf Verdrängung, einer unbewusst vollzogenen psychischen Leistung des Über-Ichs.“ (Lenhard 2008, p. 42)

Problematisch ist hier zweierlei: Einerseits die apodiktische kausale Relation zwischen formaler Logik und Wert. Formale Logik ist jedenfalls nicht schon deshalb „objektive Denkform des Werts“, weil sie auf Identität dringt, wo ein (gesellschaftlicher) Widerspruch nicht mehr aufzulösen ist. Sie selbst kann vielmehr gar nicht anders und dies hat nichts mit Kapitalismus zu tun, war schon zu Aristoteles Zeiten so und wird aller Voraussicht nach auch immer so bleiben. Gefragt werden müsste, wie kapitalistische „Reallogik“ mit formaler Logik im alltäglichen sozialen Leben der Gesellschaft des „warenproduzierendes Patriarchat“ korrespondiert. Die Beziehung wird jedoch keine ungebrochene und einfache sein, wie sie hier konstruiert wird (dies wäre eben selbst noch „identitätslogisch“). Noch vielmehr gilt dies für eine psychoanalytische Betrachtung des Problems, die zweifellos interessante Aspekte einbringen könnte – gerade weil keine „einfache Kausalität“ zwischen (individuellen) Denkweisen und gesellschaftlichen Verhältnissen besteht, kann hier nicht ganz simpel gesagt werden, dass formale Logik generell mit „Verdrängung“ zu tun hat, ja gar auf ihr „beruht“. Die durch-

aus interessante Vorlage eines Programms der subjektseitigen Betrachtung der Beziehung von Denkform und Wertform wird hier sogleich wieder hintertrieben, weil die Antwort schon vor einer möglichen (und zweifellos komplexen) Untersuchung gegeben wird.

Richtig ist es, dass Gesellschaftskritik offensichtlich auf logische Kohärenz, folglich auch eine wissenschaftliche Heuristik, angewiesen ist, sie ihr täglich Brot ist – ob dies nun in Form der akademisch-wissenschaftlichen Abstraktion, einer essayistischen, gesellschaftstheoretischen oder auch einer anderen Art der „kreativen“ systematischen Abstraktion geschuldet ist, ist dabei gleich. Es ist aber erneut nur die halbe Wahrheit, ja stark reduktionistisch und bloß einer „assoziativen“ Form der Kausalbeziehung folgend, diese Abstraktion ganz einfach mit der kapitalistischen Subjektform kurzzuschließen:

„Es bleibt Marx auch überhaupt nichts anderes übrig: als kapitalistisches Subjekt, das unabhängig davon, ob es Kritiker der politischen Ökonomie oder Feuerwehrmann ist, der objektiven Denkform unterworfen ist, muss Marx seine Analyse logisch aufbauen. Er kann nur über die Logik hinaus, indem er sie über ihre Grenzen hinaus denkt, sie an ihr Ende führt, was mit dem „Gegenstand“ des Kapitals offenbar erreicht ist: hier blamiert sich jede Logik an der Unvernunft und tatsächlichen Unmöglichkeit des Kapitals. Die Kritik der politischen Ökonomie ist also notwendig darauf verwiesen, logisch vorzugehen, darf dabei jedoch nicht stehen bleiben, sondern muss auf die Logik als Denkform des Abzuschaffenden selbst reflektieren.“ (Lenhard 2008, p. 46f)

Marx muss nicht deshalb auf Logik zurückgreifen, weil er kapitalistisches Subjekt ist, sondern kapitalistische Subjekte bedienen sich schlicht in gewisser Weise der Logik. Er ist nun zwar ein kapitalistisches Subjekt und bedient sich der Logik, dies begründet aber noch keinen inneren Zusammenhang beider. Marx muss logisch argumentieren, weil eine nicht-logische, gar „anti-logische“ Argumentation widersinnig wäre. Dass er dabei eventuell auch Aporien der gesellschaftlich-historischen Art reproduziert, ist nicht von vorne herein der Logik selbst geschuldet bzw. ihrer absoluten Verknüpfung mit dem Kapitalismus, diese Aspekte sind erst einmal distinkt zu halten. Ebenso führt er die Logik nicht deshalb an ihre Grenzen, weil der Kapitalismus „unlogisch“ wäre, sondern weil bestimmte Momente seiner Beschaffenheit eine logische Darstellung an gewissen, zugespitzten Punkten verunmöglichen. Der Kapitalismus ist dabei aber nicht selbst „unlogisch“, denn dies würde bedeuten, in (identitätslogischer) Weise eine Denkform und eine ganze Gesellschaftsformation einfach zusammenzupressen, ja Gesellschaft letztlich implizit eigentlich ex negativo am normativen Maß der möglichst „logischen“ Verfasstheit zu messen. Ich denke aber, dass dies weder eine auch nur annähernd hinreichende Theoretisierung des Kapitalismus ermöglicht, noch für eine utopische Perspektive taugt, denn wenn Aspekte einer Kritik moderner Denkform hochgehalten werden sollten, dann sicherlich jene, welche die

Illusion einer „absolut aufgeklärten“ Sozietät hintertreiben. Eine völlig „logische“ oder auch „vernünftige“ Gesellschaft ist nicht nur unmöglich, sondern unterwürfe das menschliche Leben tatsächlich zwangsmäßig einer abstrakten Rationalität, durch die Aspekte wie Emotion, Spontanität, nicht-zweckorientierte Zwischenmenschlichkeit und unmittelbare Assoziation völlig negiert würden. Eine befreite Gesellschaft sollte demgegenüber doch so gestrickt sein, dass in ihr jene „rationalisierenden“ Aspekte, welche klassisch mit der „Aufklärung“ assoziiert werden¹², bereits soweit durchgesetzt sind, dass sie zur Nebensache werden und „Transparenz“ somit nicht zur zwanghaften Bringschuld, sondern zum selbstverständlich gelebten soziostrukturellen „Hintergrundrauschen“ wird, auf dessen Basis sich das viel größere Universum eines nicht-individualistischen, non-rationalen und somit wirklich sozialen Miteinanders aufbauen könnte. Auf nichts Weniger will auch die wert-enspaltungskritische Aufklärungs- und Subjektkritik mit ihrem „tabula rasa“-Ansatz hinaus: Es geht nicht darum, dass alle Aspekte der Aufklärung völlig negiert werden müssen, dies wäre schlicht nicht möglich; aber als spezifisch formatives Dispositiv, als zutiefst ideologieträchtige Instanz muss sie – mitsamt des von ihr konstruierten atomisierten „männlich-weißen-westlichen“ Subjekts – erst einmal zerschlagen werden, bevor überhaupt darüber nachgedacht werden kann, wie die Versatzstücke ihrer Trümmer – einer ganz anderen gesellschaftlichen Ordnung folgend – weiterhin urbar gemacht werden können. Die antideutsche Position ist an dieser Stelle eine radikal andere, da sie zwar die „Unvernünftigkeit“ des Bestehenden beklagt, dabei jedoch selbst eigentlich ein sehr einfaches Bild von „Vernunft“ affirmiert und dieses recht unmittelbar als normatives Maß der Befreiung postuliert und so noch die Illusion seiner gesamtgesellschaftlichen Geltung hypostasiert. Hiergegen muss sich eine radikale Aufklärungskritik viel umfassender aussprechen als gegen „Bereichslogiken“, die ihre Grenzen kennen und quasi-instrumentalistisch eingesetzt werden (können).

Jene Art der formalen Logik, welche wir heute „gereinigt“ von jedem Inhalt in der Disziplin der Mathematik finden, ist folglich wohl ein Moment der Aufklärung¹³, das als letztes ganz unmittelbar – also ohne Kontextualisierung und Ausweisung performativer Effekte – kritisiert werden müsste. Verstanden als

12 Die Kritik der Aufklärung als kapitalistischer Ideologie wurde im Kontext der Theoriebildung von EXIT bereits ausführlich erörtert (siehe dazu z.B. in Kurz 2002).

13 Aufklärung ist hier breit gefasst als Epoche der Durchsetzung gänzlich neuer Denkformen zu verstehen und lässt sich als solche bis in die (europäische) Renaissance zurückverfolgen. Zahlreiche Aspekte der „Wieder-Erweckung“, die eigentlich v.a. einem genuin neuen Aufbruch gleichkamen, sind hier – trotz ihrer Eingebundenheit in den frühmodernen Aufstieg des warenproduzierenden Patriarchats – sicherlich nicht von vorne herein als rein negativ zu betrachten. Auch wenn die ihnen immanente Bewegung der Aufklärung en gros keine tatsächliche „Klärung“ des Verhältnisses der Menschen zur Natur und v.a. auch zueinander mit sich bringen konnte, jene bestenfalls hinsichtlich der vormodern-theologischen Verhältnisse bewerkstelligte, können zumindest die Fragmente en detail nicht umfassend verworfen werden. Was davon in einer anderen Gesellschaft weiterhin von Nutzen sein wird, kann freilich heute noch nicht umfänglich gesagt werden, hier sind bestenfalls Annäherungen möglich.

systematisch auf die Spitze getriebene Abstraktion ist ihre „Reinheit“ und Ubiquität gerade Indikator für ein überschießendes Moment, das nicht absolut in der historischen Immanenz aufgeht. Logik ist also mitnichten „Denkform des Werts“, wie es im Weiteren heißt:

„Wenn die Logik Denkform des Werts, also notwendig falsches Bewusstsein ist, dann kann innerhalb ihres Systems das Bestehende nur verdoppelt werden. Dies ist ihr Zwangscharakter, der alles über sie hinausweisende mit einem Verbot belegt.“ (Lenhard 2008, p. 48)

Ebenso wie keine einfache Beziehung zwischen Logik und Wert hergestellt werden kann¹⁴, kann Logik nicht einfach per se als Ideologie, als notwendig falsches Bewusstsein, abgetan werden. Dies würde eben voraussetzen, dass sie zumindest mittelbar aus den spezifisch historischen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht, was nachweislich nicht der Fall ist. Richtig ist hingegen, dass mit logischer Argumentation alleine kein kritisches Projekt begründet werden kann, ja eine formallogisch neutrale, rein szientifische Argumentation regelmäßig die Verhältnisse affirmiert. Dieser Unterschied zwischen Kritik und bloßer Deskription wird weiter unten, bei der Beschäftigung mit Ingo Elbes Position, nochmals von Bedeutung sein.

War die bisherige Auseinandersetzung mit dem Verhältnis Logik und Gesellschaft zumindest noch punktuell erkenntnisbringend, so wird es nun, wenn die utopische Konsequenz aus der Kritik der Logik gezogen wird, offensichtlich endgültig recht absurd.

„Die Logik ist wie das Kapital solange ein metahistorisches, autonomes Subjekt, bis die assoziierten Individuen es aus der Welt schaffen. Was an seine Stelle tritt, ist ungewiss; es besteht die Gefahr der negativen Aufhebung, der Barbarei. In Bezug auf die Logik hieße das: totale Willkür, die für den Einzelnen nichts anderes bereithält als das Recht des Stärkeren. Die negative Aufhebung der logischen wie bürgerlichen Ordnung wäre ein ins Unendliche gesteigertes Gewaltverhältnis, das keinen Schutz und keine Schonung mehr kennt. Die kommunistische Aufhebung der Logik dagegen wäre eine, die den Zwangscharakter der Logik durchbricht, ohne in Willkür umzuschlagen.“ (Lenhard 2008, p. 48)

Dies ist das klassisch anti-deutsche Argumentationsmuster: „Das Bestehende ist als ganzes falsch. Wir müssen das Falsche überwinden. Aber ‚irgendwie‘ ist auch etwas Gutes im Falschen. Das kann aber erst wirklich hervorkommen, wenn wir das Falsche überwinden. Trotzdem müssen wir jetzt schon dieses Gute im Falschen (das es eigentlich nicht gibt) schützen, damit das als ganze Falsche nicht noch falscher wird...“. Dies macht schon hinsichtlich der Aufklärung und

¹⁴ Wenn überhaupt dann müsste eine – gebrochene – Beziehung zwischen Logik und gesellschaftlicher Totalität untersucht werden; dies impliziert aber deutlich mehr als eine Perspektive des Werts, denn Aspekte der gesellschaftlichen Abspaltung, mithin des „patriarchalen Anderen“, einer sich zuletzt symbolisch artikulierenden Dimension der performativ-vergeschlechtlichten Aufladung aller Kategorien der Wertvergesellschaftung spielt hier eine ebenso gewichtige Rolle.

auch der Geschichtsphilosophie wenig Sinn. So kann etwa von einer antideutschen Position aus nicht mehr argumentiert werden, warum denn eigentlich die aufklärerische Vernunft, das „rationale Subjekt“ nun doch recht unisono zu retten sind – sind sie doch ein signifikanter Teil des „großen unerkennbaren Ganzen“; auch kann nicht substantiell begründet werden, warum die Ablehnung jeglicher Teleologie, mithin die Annahme einer geschichtsphilosophischen Kontingenzenz „logisch notwendig“ sein soll. Zwar müssen gute Argumente für die Annahme einer krisenhaften Geschichtsteleologie gebracht werden (ansonsten ist auch sie bloßer „Glauben“), diese kann jedoch ebenso wenig durch ein auf der bloßen *Annahme* eines ewig weiterprozessierenden „falschen Ganzen“ gegründetes Dagegenhalten abgewehrt werden. Jenes Argumentations- oder besser: Glaubensmuster erweist sich jedoch in seiner wirklichen Jenseitigkeit, wenn es auf Logik bezogen wird. Dies zeigt sich deutlich, wenn formale Logik „wie das Kapital“ als „autonomes Subjekt“ (sic!) bezeichnet wird. Es ist in keiner Weise zugänglich, wie Logik ein „Subjekt“ sein soll bzw. was das dann bedeutet. Vermutlich wurde hier in ganz gewiefter Weise ein Analogieschluss vom Marxschen „automatischen Subjekt“ gesucht, was freilich als Begriff einen völlig anderen – gesamtgesellschaftlich-wesenshaften – Bedeutungsinhalt beansprucht. Die Analogie ist also eine rein rhetorische, die als „Jargon“ so manche/n überzeugen mag. Der Argumentierende ist aber natürlich auf der sicheren Seite, wenn sogleich nachgeschoben wird, dass eins sich selbstredend in keiner Weise vorstellen kann, was stattdessen kommt, der Gedanke an eine „post-logische Gesellschaft“ praktischerweise ins Bilderverbot fällt.

Umgekehrt ist es dann aber auch nicht einsichtig, warum eine „negative Aufhebung der Logik“ (was ist das?) automatisch zum Recht des Stärkeren, zur Barbarei führen soll. Wenn ich aufhöre logische Schlussfolgerungen zu machen, und stattdessen z.B. lieber ein Märchen über das deutsche Wesen erzähle, ist das noch nicht barbarisch (außer ich erzähle schlecht). Lenhard & Co behaupten jedoch, dass sich ohne Logik das Gewaltverhältnis „ins Unendliche steigern“, ohne „Schutz und Schonung“ zuschlagen würde. Ich kann mir darunter nichts vorstellen. Aber zumindest ist das handfest (abgesehen von der Unendlichkeit...). Handfester als die positive Perspektive, die am Ende nachgeschoben wird. Denn zuerst hieß es noch, dass die Logik „aus der Welt zu schaffen“ sei, am Schluss nun wird sie „aufgehoben“ und ihr „Zwangscharakter“ durchbrochen, aber ohne in Willkür umzuschlagen“. Wenn so etwas ganz allgemein über gesellschaftliche Verhältnisse gesagt wird, ist Skepsis bereits angebracht, denn das klingt wiederum sehr nach Märchenstunde. Konkrete Probleme, Fragen der Transformation und der Kämpfe erscheinen in so einer Perspektive recht obsolet. Aber für das Feld der Logik scheint es überhaupt keinen Sinn mehr zu machen: Wie bitte soll der „Zwangscharakter der Logik“ aufgebrochen werden? Ist im Kommunismus 1+1 nicht mehr 2 und ist es nicht mehr „zwingend“, dass

die Erde nicht zugleich eine Kugel und eine Scheibe sein kann? Eine Gesellschaft, in der derartiges Denken vorherrschend ist, wäre für mich keine Befreiung und ernsthafte Gesellschaftskritik kann derartiges einfach nicht behaupten.

Ganz allgemein wird eindeutig das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und ein schwerwiegender Fehler gemacht: nur weil es scheinbar eine Homologie zwischen kapitalistischer Vergesellschaftung und gewissen Momenten logisch-wissenschaftlicher Form gibt, heißt das nicht, dass beide ident zu setzen sind, ja das eine (die Logik) unmittelbar aus dem anderen (dem Wert) hervorgehen muss. Selbst wenn eine Überformung wissenschaftlich-logischer Momente, eine „Identitätslogik“, die quantifiziert und von jeglicher Qualität im unmittelbar-menschlichen Sinne absieht, vorliegt, dann heißt das nicht, dass aus dieser *phänomenologischen Homologie* auf eine *kausale Relation*, eine Bestimmung gefolgert werden kann. Es ist vielmehr herauszuarbeiten, wie und wieso diese Homologie unter der Prämisse entsteht, dass formale Logik und Wertvergesellschaftung offensichtlich nicht in eins gesetzt werden können (da erwiesen ist, das erstere der letzten historisch vorherging). An dieser Stelle würde dann auch die klare Unterscheidung von Fetischkritik als Kritik der Vergesellschaftungsform selbst und Ideologiekritik, als Auseinandersetzung mit dem von ihr produzierten „falschen Bewusstsein“ eine Rolle spielen. Letztlich müssten hier Denken und Realität, Nominal- und Realabstraktion erst einmal geschieden werden, um ihre mögliche Vermittlung auf einer viel abstrakteren Ebene zu verfolgen. Dies würde jedoch eine derartig radikale Ablehnung der analytisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie von der Prodomo-Position vertreten wird, nicht nur infrage stellen, vielmehr müsste die implizite „Wissenschaftsfeindlichkeit“ selbst ideologiekritisch durchleuchtet werden. Denn wenn Lenhard gegen einen „wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus“ (Lenhard 2008, p. 41) wettet und Bruhn Marx als „ganz und gar unwissenschaftlich“ versteht, da „das Resultat seiner Kritik von vorneherein fest[steht]“ (Bruhn 2008, p. 55), so ist zu fragen, aus welcher Perspektive der (die) gewogene Kritiker(in) zu dieser Sicherheit kommt. Einfach wäre es freilich, wenn die antideutschen Epigonen nur den akademischen Betrieb und bestimmte Aspekte der „Wissenschaft als Praxis“ kritisieren würden. Dies würde wohl sogar Ingo Elbe ansatzweise unterschreiben. Die Stoßrichtung ist jedoch eindeutig eine viel weitergehende, Wissenschaft soll eben als solche, als systematische Abstraktion mit analytischem Anspruch überhaupt obsolet sein. Mit der radikalen Kritik an „Wissenschaft“ wird also – ob dies die Kritiker(innen) nun wissen und wollen oder nicht – jene bestimmte Form des Abstrahierens auch als soziale Leistung in Bausch und Bogen verworfen, wobei zu fragen wäre, ob dies überhaupt sinnvoll durchzuhalten ist, ohne sich damit die eigene Basis der Argumentation radikal zu untergraben. Zu einer interessanten Schlussfolgerung kommt diesbezüglich Dirk Lehmann, der sich an einer eigentümlichen „Genealogie der wissenschaftlichen Denkform“ versucht, die in der Steinzeit beginnt und bei Elbe endet:

„Verdinglichung durch den logischen Begriff, die „Ersetzung des Qualitativen durch das Quantitative, des Konkreten durch das Abstrakte“ (Goldmann 1966, p. 104), dies ist der antinomische Charakter des diskursiv-logischen Denkens insgesamt, wie es im Schatten der Selbsterhaltung steht.“ (Lehmann 2008, p. 127)

Wenn hier das „diskursiv-logische Denken“ als solches hinterfragt wird, also vermutet wird, dass das „herrschaftliche Moment der abstraktifizierenden Sprache in toto immanent“ (Lehmann 2008, p. 127) ist, so ist die Position mehr als nahe dran an einer poststrukturalistischen Kritik des (westlichen) „Logozentrismus“, die letztlich Sprache als das Problem ansieht und ihren Wahrheitsanspruch radikal hinterfragt. Diese eigentümliche Ähnlichkeit will ich den anti-deutschen Autoren nicht als bewusst intendierte Setzung unterstellen, im Gegenteil scheuen sie natürlich (oftmals an der falschen, nämlich hinsichtlich poststrukturalistischer Feminismen allzu kritischen Stelle) derartiges Denken und wännen sich als „Materialisten“. Eine Nähe besteht hier aber faktisch trotzdem, nämlich im Anspruch des „Alleszerstörers“, der radikalen „De(kon)struktion“¹⁵.

Unabhängig davon, ob eins diese unheimlichen Ähnlichkeiten näher verfolgen will, bleibt jedoch immer noch die Basis der eigenen Kritikmächtigkeit ungeklärt. Der eigene Wahrheitsanspruch, den auch die antideutsche Seite zwangsmäßig für sich beansprucht, steht im luftleeren Raum. Bruhn bietet diesbezüglich ein Selbstverständnis auf, das die Wahrheit der Kritik „echt dialektisch“ schlichtweg in die Zukunft projiziert.

„In diesem Horizont gewinnt jedwede Aussage den bestimmten Charakter, dass ihre Wahrheit als eine innertheoretische gar nicht verhandelt, d.h. weder verifiziert noch falsifiziert werden kann. Für den, hochtrabend formuliert: Denktypus der Kritik gilt weder die Webersche Soziologie noch der Kritische Rationalismus, denn Wahrheit wird, echt dialektisch, gefasst als die Bewahrheitung der Gesellschaft, d.h. als Kommunismus. Dann wird die Wirklichkeit vernünftig, die Vernunft wirklich geworden sein.“ (Bruhn 2008, p. 56)

Mir scheint es recht offensichtlich zu sein, dass es sich hier um keine sehr qualifizierte „Antwort“ handelt. Nicht nur weil selbst noch Hegel in der zu sich kommenden „Bewahrheitung“ überhegelt wird, auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Dimensionen des Wahrheitsbegriffs – wenn Wahrheit wirklich nicht mehr wäre, als die Hoffnung auf den Kommunismus, sich das Problem der Wahrheitsfindung hierauf reduzieren würde, dann müsste nicht bloß von „Mystizismus“ die Rede sein, sondern von einer genuin eschatologischen Religion gnostischer Prägung, die sich ihre Dogmen aus dem Glauben an den Kommunismus

15 Die Silbe „kon“, welche beide Positionen hier scheidet, mithin der wissenschaftstheoretische Umweg über den Kon-struktivismus und seine mannigfaltigen Verlaufsformen in der geistesgeschichtlichen Entwicklung des 20. Jahrhunderts ist zweifellos von großem Gewicht. Allerdings sind die Homologien auch keine völlig zufälligen, was beide eint ist etwa eine falsch-totale Wissenschaftskritik und ein gewisses dezisionistisches Moment, das aus der radikalen Abkehr von jeglicher Systematik in der Legitimation der eigenen Position erwächst.

holt, den Glauben jedoch selbst nicht einmal mehr im hier und jetzt legitimieren kann (selbst das Christentum vertritt eine differenziertere Perspektive auf Wahrheit). Denn auch wenn in einer anderen Gesellschaft andere, neue Wahrheitskriterien erdacht werden, mithin Erkenntnis und (gesellschaftliche) Realität sich stärker annähern, als dies heute der Fall ist, so kann dies keine Legitimation für den *Wahrheitsanspruch* der Kritik im Hier und Jetzt darstellen. Es vermag das normative Moment der Kritik zu begründen, jedoch nicht ihr deskriptives, materialistisches, also auf den zu kritisierenden historischen Gegenstand gerichtetes Moment, eben als Form der Wahrheitsdimension. Die völlige Ablehnung der Auseinandersetzung mit „Wahrheit“ – auch und gerade jener der wissenschaftlichen Abstraktion –, welche Bruhn (offensichtlich contra Marx) in der despektierlichen Rede von „Abstraktionsebenen“ als „verdruckstem Schnickschnack“ (Bruhn 2008, p. 55) recht unverblümt zeichnet, lässt nur den Weg zum Glauben offen. Im Sinne des Verfassers interpretiere ich diesen Abschnitt folglich freundlicherweise als eine Flucht vor der eigentlichen Problematik und nicht als die Begründung einer neuen Religion; dies würde den anderenorts sicherlich zu findenden Meriten Bruhns wohl unrecht tun. Eine ideologiekritische Perspektive auf diese Flucht bleibt uns jedoch nicht erspart, nicht zuletzt, da sich unter dem Deckmantel der bereits oben erwähnten Ineinsetzung von Gesellschafts- und Ideologiekritik auch die Perspektive auf Ideologie pervertiert. Dem historischen, materialistischen Postulat folgend müsste gefragt werden, auf welcher Basis ein materialistischer Wahrheitsbegriff von selbstbezeichneten MaterialistInnen so umfassend vernachlässigt werden kann, wie denn die Abkehr von jedweder Suche nach einer Vermittlung von Wahrheitsanspruch und normativem Kritikgrund zu begründen ist. Mir fällt hierzu nichts Besseres ein, als ein *argumentum ad hominem* oder besser *ad habitum*¹⁶: Der (die) Theoretiker(in) sucht seine eigene Mächtigkeit und Vernünftigkeit zu stützen, möchte die Unumstößlichkeit seiner Argumente noch dadurch unterstreichen, dass sie nicht einmal mehr partiell durch neue (wissenschaftliche) Erkenntnis in Frage gestellt werden können. Hierfür nimmt er eine Position über der „Oberflächenwissenschaft“ (Prodomo 2008, p. 37) ein, die – anders als noch Marx, der sehr genau nachwies, warum etwa die „Vulgärökonomien“ einem „unwissenschaftlichen“ Zugang aufsaßen, dem er seine Vorstellung einer Wissenschaft, die „Erscheinungsform und das

16 Ausdrücklich unterstreichen möchte ich, dass dies nicht die gesamte Theoriebildung obsolet macht. Ebenso wie poststrukturalistische Ansätze trotz völlig falscher wissenschaftstheoretischer Begründung in Teilen äußerst interessante Erkenntnisse geliefert haben und liefern, kann auch anti-deutsche Theorie nicht als solche einfach abgetan werden, weist ja im Gegenteil gemeinsame Wurzeln und Ziele mit undogmatischen kritisch-dialektischen Zugängen auf. Es geht mir hier also tatsächlich bloß um die Ebene der sehr abstrakten Selbstbegründung und –abgrenzung. Ohne dies hier ausführlich argumentieren zu können, denke ich doch, dass das hier aufgezeigte Vakuum (das sich offensichtlich einer inner-theoretischen Begründung sperrt und deshalb eben ideologiekritisch zu sondieren ist), maßgeblichen Einfluss auf den Weg der Theoriebildung ausübt, ja umfassend für ihren (dogmatischen) „Stillstand“ Verantwortung trägt.

Wesen der Dinge“ trennt, gegenüberstellte (Marx 1974a, p. 825) – für sich selbst gar nicht mehr von weniger bzw. nicht oberflächlicher Wissenschaft unterschieden wird bzw. an einer derartigen kritischen Auseinandersetzung mit Wissenschaft interessiert ist. Gewissermaßen ist jede Wissenschaft bloß oberflächlich, denn der (die) Theoretiker(in) hat einen „direkten Draht“ zu den historischen Verhältnissen, muss sich keine Gedanken mehr über Probleme der Erkenntnis machen. Welche Konsequenzen eine solche Position für Kritische Theorie birgt, wird dabei offensichtlich nicht reflektiert: Wenn Wissenschaft als ganze radikal von der Kritischen Theorie zu scheiden wäre, zu bloßer Ideologie degradiert werden könnte, die aus der eigenen (freilich nicht – oder bloß mit Verweis auf den Kommunismus – zu begründenden) Werte zu kritisieren ist, so stellt sich zuerst einmal die Frage, wie denn dann diese Kritik der Oberflächlichkeit selbst zu einer „größeren“, eigenen Wahrheit gelangen soll, wenn in dem zu kritisierenden Gegenstand – der Wissenschaft – keinerlei Spur einer solchen zu finden ist? Nimmt eins hingegen an, dass Wissenschaft doch – zumindest ein Quäntchen – probate Wahrheit über die herrschenden Verhältnisse produziert und dies eben beständig weiter tut, sich zumindest halbwegs analog zu historischen Veränderungen und damit Erkenntnisdesideraten bewegt, so kann die These von der völligen Unwahrheit der Wissenschaft nicht aufrechterhalten werden. Die einzige mögliche Ausflucht aus diesem Dilemma wäre eine Position, welche in quasi-scholastischer Manier annimmt, dass alle Erkenntnis bereits gegeben ist und der (die) Kritische Theoretiker(in) jene nur noch ideologiekritisch dechiffrieren muss. Dieses hermetische Bild wäre aber nicht nur offensichtlich reduktionistisch, führte zu unmittelbaren Theorie-Praxis-Inkongruenzen¹⁷, es könnte eben auch keinerlei Wandel denken und müsste eigentlich die zukünftige Entwicklung schon vorher sehen können. Beiderlei, die radikale erkenntnistheoretische Inkongruenz und der absolute erkenntnistheoretische Hermetismus, deuten auf das intellektuelle Muster der Selbst-Apologik eines „Philosophenkönigs“ hin, der mehr seine habituelle *raison d'être* verteidigen möchte, als an einer offenen, selbstkritischen Wahrheitssuche interessiert ist, die letztlich einem ebenso offenen Prozess der Emanzipation zuarbeiten kann¹⁸. Dass hier zwangsläufig von der (erkenntnisgeleiteten) Kritik der Theorie zu einer Ideologiekritik der „epistemic community“ und ihrer habituellen Motivlagen übergegangen werden muss, ist also nicht bloß Polemik (obwohl auch diese oft genug gerechtfertigt ist), es ist der Sache nach selbst nicht anders möglich, da eben ein erkenntnistheoretisches Dead-End erreicht wird, das

17 Wird durch die ideologiekritische Interpretation neue „wahre Erkenntnis“ geschaffen? Wenn ja, wie unterscheidet sie sich – absolut – von wissenschaftlicher, wenn nein, was außer Glauben kann sie sein?

18 Die implizite Ineinsetzung von Emanzipation und Theorie passt nicht nur zum Habitus des Philosophenkönigs, sondern auch sehr gut zur pauschalen Ablehnung von oder zumindest radikalen Skepsis gegenüber sozialen Bewegungen, bis hin zum „Linkenbashing“ durch etwa Justus Wertmüller in einem leider nicht transkribierten Interview mit Radio Corax <http://www.youtube.com/watch?v=jtF-PUqV87g>.

keinerlei andere Erklärungsweise mehr zulässt. Ich habe nun nicht vor, die ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem Philosophenkönigtum als Habitus hier weiter auszubreiten, denn das ist nicht Ziel dieses Artikels.

Im Umkehrschluss würde ich jedoch die Behauptung aufstellen, dass Kritische Theorie ein (erkenntnis-)offenes und gegenüber (nicht per se kritischer) Wissenschaft aufgeschlossenes Unternehmen sein sollte. Dies sollte nicht nur habituell mit einer selbstkritischen Haltung verbunden sein, die sich der eigenen Beschränkungen bewusst ist und andere Zugänge dementsprechend nicht von vorneherein als solche verwirft; es sollte v.a. auch zu einer Theoriebildung führen, die – dem kritischen Impetus der Erfassung der historischen Totalität folgend – den Anspruch einer theoretischen Schließung i.S. des Projekts einer kritischen „Großtheorie“ zwar aufrecht erhält, jedoch die immanente Brüchigkeit und Relativität einer solchen Theorie anerkennt und deshalb jedweden erkenntnistheoretischen Hermetismus vermeidet. Dies kann auch als Reflexion eines substantiell-gesellschaftstheoretischen Moments im Anschluss an die geschlechtliche Brechung der herrschenden Gesellschaftlichkeit behauptet werden, wie etwa bei Roswitha Scholz im Zuge der Legitimation des von ihr begründeten Wert-Abspaltungstheorems (Scholz 2011): Mit dem (ungebrochenen) Anspruch auf einen „finalen Universalismus“, der sich letztlich doch immanent positionieren muss, wird automatisch eine gewisse geschlechtlich-symbolische Markierung eingekauft, die nicht nur androzentrisch ist, sondern auch die Seite des „(un-)gesellschaftlichen Anderen“ nicht in den theoretischen Blickwinkel zu vernehmen mag. Dieser Vorwurf trifft freilich nicht nur die anti-deutsche Position, wie weiter unten noch gezeigt werden wird. Er ist jedoch regelmäßig mit einem erkenntnistheoretischen Dogmatismus verbunden, der schon deshalb blind für das „Andere“, „Partikulare“ und „Abgespaltene“ ist, weil er meint, bereits alle wesentlichen („großtheoretischen“) Antworten gefunden zu haben. Demgegenüber kann es erkenntnistheoretisch keine fertigen Antworten geben, keine „übertheoretische Sicherheit“, die nicht in Mystizismus oder bloßen Glauben umschlägt. Dies heißt nun nicht, dass der *Anspruch*, das „große Ganze“ zu erfassen, aufgegeben werden sollte, im Gegenteil. Aber diesem Anspruch muss ein (erkenntnistheoretisches) „Caveat“ hinzugegestellt werden, das dem dogmatisch-mystizistischen Ableiten entgegenarbeitet. Im Falle der *historischen Problematik* der gesellschaftskritischen Beschäftigung und (Selbst-)Begründung ist dahingehend der Verweis auf wissenschaftliche Anschlussfähigkeit und gewisse logisch-erkenntnistheoretische Ansprüche von Bedeutung. Umgekehrt sollte jedoch eine vornehmlich *szientifische Perspektive* sich dem Problem ihrer historischen (gesellschaftskritischen) Kontextualisierung bewusst sein und diesbezügliche eigene Schwierigkeiten beständig reflektieren. Gewissermaßen ist hier (auf andere Weise) das Historische das „Andere“. Wenn ich nun in Folge die Positionen von Ingo Elbe darstelle und sie dabei v.a. auch an Hand seiner Kritik der Kurzschens Ansätze verhandle, so intendiere ich damit v.a. die Kritik jener gewissermaßen gespiegelten Auslassung.

4. Zur Kritik der szientifischen Verabsolutierung bei Ingo Elbe

Als Einstieg in die gegenüberstehende, „wissenschaftsaffine“ Haltung gilt es nun, die Position Ingo Elbes kurz zu umreißen. Dies ist etwas schwieriger, da er sich weniger deutlich positioniert als etwa Joachim Bruhn, dessen eigene Unklarheit klare Schlüsse zulässt. Als Vertreter der „Neuen Marx Lektüre“ geht es ihm zweifelsohne um eine szientifisch anschlussfähige Position, die auch den Kriterien akademischer Wissenschaftlichkeit entspricht. Seine innerwissenschaftliche – d.h. v.a. auch: erkenntnistheoretische – Positionierung ist dafür jedoch relativ unklar, was recht umfassend die Situation der gesamten Neuen Marx Lektüre widerspiegelt – Autoren wie Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Dieter Wolf oder Michael Heinrich scheinen hier sehr unterschiedliche Positionen von Adorno über Althusser bis hin zum Kritischen Rationalismus zu vertreten, die jedoch offenbar erst einmal gar nicht so umfassend in Konflikt miteinander treten. Inwiefern diese Tatsache nicht selbst auch ein Problem darstellen könnte, kann ich hier nicht umfassend aufarbeiten¹⁹. Es stellt jedoch jedenfalls meine kritische Aufarbeitung vor die Frage nach dem Ansatzpunkt. Angesichts des bisher Entwickelten und insbesondere auch der zentralen Bedeutung des Konzepts der Abstraktion für jedwede Auseinandersetzung mit Erkenntnis scheint mir das Problemfeld (nicht nur der Begriff) der Real-Abstraktion zu diesem Zwecke am geeignetsten zu sein. In recht kondensierter Weise sind in ihm ja sowohl das historische als auch das szientifische Moment zusammengeschweißt. Auch erfolgt die Auseinandersetzung Elbes mit der „Wertkritik“ (bzw. dem, was er dafür hält) sowohl explizit als auch implizit stark entlang einer Kritik des vertretenen Konzepts der Real-Abstraktion. Im Bannkreis der Real-Abstraktion und einiger werttheoretischen Fragmente, die recht unmittelbar auf jene verweisen, werde ich mich in Folge mit der Position Elbes auseinandersetzen.

Innerhalb eines formallogischen Rahmens ist nun eigentlich die Rede von „Realabstraktion“ bestenfalls tautologisch, eigentlich aber widersinnig. Denn wenn damit gemeint ist, dass von einer formalen Definition der Realität, die A sei, abstrahiert wird, um eben zur abstrakteren Formulierung B zu kommen, so ist dies nichts weiter als eine Nominalabstraktion. Die Annahme, dass es neben dieser Art der (konzeptuellen) Abstraktion noch irgendeine andere geben könnte, muss in einem nicht-dialektischen Framework zwangsläufig recht absurd erscheinen. Denn als analytischer, zweiwertiger Zugang kann formale Logik natürlich nicht denken, dass etwas zugleich Realität und Abstraktion (von dieser Realität) sein soll. Eine Abstraktion B ist – als epistemologisches Fragment – somit immer schon als völlig distinkt von jedwedem anderem epistemologischem Fragment – hier der Realität A – zu betrachten. Gesellschaftliche Realität hat dann aber

¹⁹ Ich hoffe dennoch Ansatzpunkte hierfür in meiner angewandteren Auseinandersetzung mit Ingo Elbe aufzuzeigen.

natürlich nichts mit einem „Wesen“ zu tun, das sich von der „Erscheinung“ trennen ließe, ihr zugrunde liegt und schlussendlich das Ziel von Abstraktion sein sollte (aber von ihr nie erreicht werden kann). Es gibt für diese Vorstellung von Abstraktion schlicht kein „historisches“ Moment, das dem szientifischen als widersprüchlicher Part gegenüber stehen könnte und ebenso ist die „Methode“ der Abstraktion klar vorgegeben, somit das „Problem des Anfangs“ und alles ihm Folgende nicht existent.

Ingo Elbe scheint nun jener Position – wenn auch vielleicht nicht ganz dezidiert – cum grano salis anzuhängen, was ich für problematisch, ja unhaltbar erachten würde, würde, wenn ein kritischer Anspruch verfolgt werden soll. Vorausgeschickt sei jedoch, dass die von ihm vertretene Position und auch Argumentation um einiges sympathischer erscheint als die scheuklappenartige Dogmatisierung á la Bruhn und Co. Während auf sie tatsächlich der Vorwurf der Erkenntnisvernebelung weitgehend zutrifft, sie eine selbst noch ideologische Haltung reproduzieren (Kurz 2003) und damit von vorneherein einen tatsächlich an Wahrheit interessierten Diskurs immer schon ein Stück weit verunmöglichen, halte ich Elbes Ausführungen (nicht nur zu dieser Sache) für erkenntnisförderlich. Sein Buch „Marx im Westen“ kann wohl als das neue Standardwerk einer kritisch informierten Marx(ismus)-Forschung gelten und ist sowohl vom Umfang als auch der begrifflichen und darstellungslogischen Präzision eindrucksvoll. So sehr das Gesamtwerk auch beeindruckt, gilt es, zentrale Probleme zu benennen, die sich nicht auf Leistungen der Marx-Philologie und auf die rekonstruktiven Aufarbeitung Marxscher Ansätze reduzieren lassen, ja die vielleicht gerade in jener Fokussierung begründet sind.

Beginnen wir mit Elbes Positionierung gegenüber „mystizistischen“ Marxismen, die er hauptsächlich bei den Antideutschen, in zweiter Linie jedoch auch bei KRISIS und EXIT! verortet wissen will:

„Drei Momente sind hier vor allem zu nennen: Die fehlende Explikation der eigenen Begriffe bis hin zu den Kapriolen eines „regellosen Sprachspiel[s]“ [5], die Jean Améry treffend als „Jargon der Dialektik“ beschrieben hat; die Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche in einem äquivoken Kritik und Rationalitätsbegriff; und letztlich die mystische Behauptung realer Paradoxien in der Wirklichkeit des Kapitalismus und der affirmative Bezug auf logische Widersprüche zu deren Erfassung, die in der Behauptung der Initiative Sozialistisches Forum, das Kapitalverhältnis sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch“ [6], ihre letzte und konsequente Schwundstufe erreicht.“ (Elbe 2008b, p. 9)

Ich kann Elbe sowohl beim ersten als auch beim letzten Punkt weitgehend zustimmen. Der erste ist gewissermaßen geschenkt, denn natürlich droht ein derartig unzugängliches Thema wie die Dialektik beständig, in einen legitimatorischen „Jargon“ umzuschlagen. Dies hat der „Dialektische Materialismus“ des Marxismus-Leninismus ebenso deutlich bewiesen, wie es die landläufige Verwendung des Begriffs „Dialektik“ bezeugt.

Auch der letzten Kritik ist dann zuzustimmen, wenn sie ganz wörtlich genommen wird: Tatsächlich gibt es natürlich keine „realen Paradoxien in der Wirklichkeit des Kapitalismus“, zumindest dann nicht, wenn diese als „logische Widersprüche“ verstanden werden. Das heißt jedoch nicht, dass diese Wirklichkeit nicht in einer Art und Weise beschaffen sein kann, die ihre *systematische Wahrnehmung* durch uns an einem gewissen Punkt an eine Grenze bringt. Dies ließe sich vorläufig als „Grenze der (Nominal-)Abstraktion“ fassen und hat mit der Problematik der *sozialen Form* Abstraktion als menschlicher *Conditio* zu tun. Alleinig dem zweiten Kritikpunkt kann ich nicht zustimmen. Tatsächlich ist die „Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche“ nicht eine Erfindung der „marxistischen Theologen“, sondern ein (human-)wissenschaftstheoretisches Problem, das an vielen Orten intensiv diskutiert wird, durchaus auch von nicht postmodern oder poststrukturalistisch argumentierenden AutorInnen (Archer *et al.* 1998, p. xviii; Bhaskar 1998, p. 54ff; Collier 1998; Edgley 1998; Fox Keller 1985; Lacey 1999; Putnam 2002; Taylor 2006, p. 59ff). Zahlreiche TheoretikerInnen haben sich diesbezüglich für eine Position entschieden, die Fakten und Werte nicht als endgültig trennbar annimmt, und viele der aufgeführten entstammen der eigentlich realistischen angelsächsischen wissenschaftsphilosophischen Schule des „Critical Realism“. Es kann auch gewissermaßen als Essential marxistischer Theorie betrachtet werden, dass sie eben *auch* Kritik ist, ein normatives Moment ihr nicht nur äußerlich hinzutritt, sondern sie die Tatsache, dass soziale Fakten stets auch Werte bedingen oder selbst sind, konfrontativ wahrnimmt und als Anspruch an die eigene Theoriebildung stellt. Dies heißt nun nicht, dass im Einzelnen Werte und Fakten immer vermengt werden müssen oder sollten – das würde tatsächlich ein mystizistisches Weltbild befördern. Es geht aber darum, zu sehen, dass dies aus der Meta-Perspektive gesellschaftlicher Totalität auf gewisse Weise der Fall ist. Eine an Marx geschulte Position, die jene Totalität als fetischistisch verfasste sieht, würde dem hinzufügen, dass dies nicht nur „irgendwie“ der Fall ist, sondern auf eine ganz bestimmte Art und Weise, nämlich eine, in der sich Fakt und Wert, Objekt und Subjekt im Prozess gesellschaftlicher Re-Produktion beständig in einer spezifischen Art und Weise verkehren. Dies hat Auswirkungen auf die Möglichkeit „rationaler“ Erkenntnis, ja hintertreibt in vieler Hinsicht den Rationalitätsbegriff selbst. Sehr instruktiv sind in dieser Hinsicht feministische Positionen, die moderne Rationalität wohl am umfassendsten einer profunden Kritik unterzogen haben (Geyer-Ryan 1992; Lloyd 1993; Scheich 1988). Jenes Faktum impliziert nun nicht eine absolute Trennung von (analytischem) Verstand und (dialektischer) Vernunft, bei der sich der/die KritikerIn für eines von beiden entscheiden muss, wie Elbe dies nahelegt (Elbe 2008a, p. 320). Dieser konzeptuelle Dualismus mag eine gewisse Berechtigung haben, jedoch ist darauf zu pochen, dass es tatsächlich um die Frage der Vermittlung geht, und darum, ob bzw. wie die gesellschaftlichen Verhältnisse in einer Vermittlung von Szientifischem und

Historischen fassbar sind. Dies bringt uns jedoch wieder zurück zur Frage der Abstraktion, denn es geht hier eben genau um die Reichweite und Grenzen von systematischen Abstraktionen, mithin die Frage nach der Beziehung von Nominal- und Realabstraktion.

Die Kernfrage nach der Art der Abstraktion zu treffen scheint mir ein Zitat Elbes, bei dem er auf Marx verweist und damit die Vorstellung einer „Einheitsdimension“ zu widerlegen sucht.

„1879/80 kritisiert Marx anhand von Adolph Wagners Ansatz genau die oben angeführte identitätsphilosophische Konzeptualisierung des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert aus der Fußnote der ‚Grundrisse‘: Marx wirft Wagner vor, ‚dem deutschvaterländischen Professoral, Bestreben‘ zu folgen“ [30], Gebrauchswert und Wert zu konfundieren, indem dieser den Wert als gesellschaftliche Einheitsdimension der Waren mit der Einheit von Gebrauchswert und Wert der jeweiligen Waren vermische. Gebrauchswert und Tauschwert werden bei Wagner demnach einander gegenübergestellt und zugleich aus dem Wert als vermeintlich über beide Seiten übergreifender und ihnen zugrundeliegender Einheitsdimension heraus erklärt.“ (Elbe 2008b, p. 14)

Dies alles stimmt nun so, aber mir scheint es als ob damit genau das Gegenteil von dem erschlossen wird, was Elbe für erwiesen hält. Ich lese Marx Äußerung an besagter Stelle als Verwerfung einer Position, die sich auf bloße Nominalabstraktionen kapriziert und dabei die gesellschaftliche Substanz des Werts, seine „faktische“ Existenz vergisst. Etwas deutlicher wird dies, wenn wir Marx hier an einigen der relevanten Stellen selbst zu Wort kommen lassen. Grundlegend scheint mir die Darlegung seiner eigenen These zu sein:

„Wovon ich ausgehe, ist die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die „Ware“. Sie analysiere ich, und zwar zunächst in der *Form, worin sie erscheint*. Hier finde ich nun, daß sie einerseits in ihrer Naturalform ein *Gebrauchsding*, alias *Gebrauchswert* ist; andererseits *Träger von Tauschwert*, und unter diesem Gesichtspunkt selbst „Tauschwert“. Weitere Analyse des letzteren zeigt mir, daß der Tauschwert nur eine „Erscheinungsform“, selbständige Darstellungsweise des in der Ware enthaltenen *Werts* ist, und dann gehe ich an die Analyse des letzteren. Es heißt daher ausdrücklich, p. 36, 2. Ausg.: „Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und ‚Wert‘. Sie stellt sich dar als dies Doppelte was sie ist, sobald *ihr Wert* eine eigne, von ihrer Naturalform *verschiedne Erscheinungsform* besitzt, die des *Tauschwertes*“ etc.“ (Marx 1962, p. 369)

Wichtig ist es nun hier zwischen der Ebene der Nominalabstraktion und der Realabstraktion zu unterscheiden. „Gebrauchswert“ kann viel umfassender als das, was Marx unter „Wert“ versteht, als bloße Nominalabstraktion abgetan wer-

den. Denn natürlich gibt es eine abstrakte Denkmöglichkeit über die Nützlichkeit von Dingen. Ein Tisch ist z.B. nützlich um darauf zu essen, aber von wenig Nutzen, wenn eins ein Flugzeug antreiben will. Dieses Rasonieren entspricht einer unmittelbar-sozialen Abstraktionsleistung, wie sie beständig vollzogen wird und immer vollzogen werden kann. Demgegenüber kann und sollte hervorgehoben werden, dass im Kapitalismus die Reflexion über Gebrauchswert *regelmäßig* (aber nicht erschöpfend) von den historisch-spezifischen Aspekten einer Ebene der „Realabstraktion“ beeinflusst wird. Dies kann z.B. als performative Aufladung des Gebrauchswert im Kontext einer Kritik der Wert-Abspaltung als symbolische „weibliche“ Markierung gelesen werden, mit einer zugehörigen „Gebrauchswertorientierung“, die einen Bezug zu einer spezifischen Form der Naturunterwerfung aufweist. Gebrauchswert ist so immer schon geprägt von den historischen Verhältnissen, gerade weil er die vermeintlich „neutrale“, überhistorische Basis einer dialektischen Opposition zum „Tauschwert“ darstellt (Hafner 1993; Kurz 1992). Dies tut natürlich der Möglichkeit von „abstraktem Nutzen“ zu sprechen keinen Abbruch und diese wird auch in einer befreiten Gesellschaft noch vorhanden sein. Sie wird jedoch gleichermaßen an Relevanz verlieren, wie der Wert als *gesellschaftliche Form* aufhört zu existieren, wenn die Verkehrsformen der Menschen eben nicht mehr überdominant von Aspekten „abstrakter Nutzenkalküle“ geprägt sein werden, die darin implizierte Rationalität höchstens noch zu einem vernachlässigbaren, instrumentellen Aspekt der Naturbeherrschung degradiert wurde. Dies wird zwar nicht alle Aspekte der Nominalabstraktion „Gebrauchswert“ obsolet machen, aber eben doch ihre gesellschaftlich-performative Rolle, die stets in Bezug zur Wertseite zu denken ist, gravierend verändern. Diese Fragen interessierten Marx natürlich nicht, wie er auch Aspekten der patriarchalen, als (symbolisches) Andere sich artikulierenden Seite des Werts keinerlei Bedeutung zumaß und wohl in vielerlei Hinsicht auch nicht zumessen konnte²⁰.

Wichtig bleibt es, festzuhalten, dass die Ebene der Real-Abstraktion – des Werts – bei Marx um einiges klarere Worte spricht als jene der Nominalabstraktion. Wenn es um die Nominalabstraktion „Gebrauchswert“ geht, spricht er unkritisch über das „Gebrauchsding alias Gebrauchswert“, setzt diese Begriffe in eins, wiewohl er offensichtlich die Differenz beider zumindest anerkennt. Für ihn ist dies eben nur „Hin- und Herrasonieren über die Begriffe oder Worte „Gebrauchswert“ und „Wert“.“ (Marx 1962, p. 371) Auf einer gewissen Ebene stimmt dies auch, zumindest wenn formal-wissenschaftliche Standards angelegt werden. Dies beweist aber gerade die spezifische Relevanz der Real-Abstraktion; es zeigt, dass sie für mehr als nur eine nominale, „wissenschaftliche“ Art der Abstraktion steht. Die formale wissenschaftliche Abstraktion würde den Wert völlig neutral als (nominale) Abstraktion von konkreteren Begriffen wie *Gebrauchswert*,

²⁰ Hierfür wäre eine gewisse (feministische) Abstraktionsleistung als theoretische Bezugsquelle nötig gewesen, die den „Kontinent Patriarchat“ überhaupt erst einmal zugänglich macht.

Tauschwert aber auch Zahlenwert und *moralischer* Wert betrachten. Es gäbe hier keine substantiellere Ebene dahinter, auf die Rücksicht genommen werden müsste, im Prinzip wären alle diese Begriffe nominal gleichwertig. Diese Art der wissenschaftlichen Neutralität wirft Marx der akademischen Debatte, bzw. Adolph Wagner als „professoral-deutsche Begriffs-Anknüpfungsmethode“ aber gerade vor, weil sie eben nicht die „konkrete gesellschaftliche Gestalt“ avisiert, sondern auf einer nominalen Ebene verbleibt.

„Ich teile also nicht den Wert in Gebrauchswert und Tauschwert als Gegensätze, worin sich das Abstrakte, „der Wert“, spaltet, sondern die konkrete gesellschaftliche Gestalt des Arbeitsprodukts; „Ware“ ist einerseits Gebrauchswert und andererseits „Wert“, nicht Tauschwert, da die bloße Erscheinungsform nicht ihr eigener Inhalt ist.“ (Marx 1962, p. 369)

Wenn Marx nun sagt, dass Ware Gebrauchswert und Wert ist, dann interpretiere ich dies so, dass der Wert für die tatsächliche, wesensmäßige Bestimmung und folglich die konstitutive Ausweisung der eigentlichen „gesellschaftlichen Totalität“ steht, während ein Tauschwert stets nur eine aktuelle, reziprok verwiesene Erscheinung dieser eigentlichen gesellschaftlich relevanten Form ist. Insofern hat natürlich auch die Wertformanalyse einen gewissermaßen abstrakt-heuristischen Charakter (der zweifellos ausgesprochen wichtig ist, um die ganze Sache zu verstehen). Sie dient – ebenso wie die Scheidung der Ware in Gebrauchs- und Tauschwert am Anfang des Kapitals – einer wohl vornehmlich darstellungslogischen Notwendigkeit, wird aber natürlich so nicht gesellschaftlich „vollzogen“. Wie die meisten Marx-schen Innovationen, stellt sie den Versuch dar, einen realen historischen Prozess, der in eine analytisch-scientifische Form nie endgültig eingepasst werden kann (da jene ja eine Festschreibung impliziert) scientifisch ausdrückbar zu machen. Dabei wird die Grenze der Darstellbarkeit erreicht, was nicht zuletzt auch die zahlreichen Fehlinterpretationen erweisen. Unabhängig von diesen methodischen Spitzfindigkeiten geht es aber doch eigentlich darum, die ubiquitäre Dominanz des Werts als gesellschaftlichem Konstitutionsprinzip zu versinnbildlichen – wobei die Schwierigkeit aufscheint, dass der Wert eben nicht „gemessen“, oder sonst wie empirisch dingfest gemacht werden kann. Hier tut sich einmal mehr das Problem von Wesen und Erscheinung auf, das Marx auch zur berühmten Äußerung über die Rolle der Wissenschaft zwischen „Wesen“ und „Erscheinung“ nötigt (Marx 1974a, p. 825). Tatsächlich geht es jedoch kritischer Gesellschaftstheorie stets um die Ergründung dieses Wesens, denn die Ebene der Erscheinung kann tatsächlich geflissentlich der positiven Wissenschaft überlassen werden. Die Erschließung von Gebrauchswerten und die Artikulation der Tauschwerte in Preisen verweist jeweils auf eine gesellschaftliche reale Wertdimension, die als Verhältnisbestimmung das Wesen des warenproduzierenden Patriarchats konstituiert.

„In der Tat begeht in jedem Preiskurant jede einzelne Warensorte diesen unlogischen Prozeß, sich als *Gut*, *Gebrauchswert*, als Baumwolle, Garn, Eisen, Korn etc.

von der andern zu unterscheiden, von den anderen *toto coelo* [in jeder Hinsicht] qualitativ verschiedenes „Gut“ darzustellen, aber zugleich ihren Preis als qualitativ dasselbe, aber quantitativ verschiedenes *desselbigen Wesens*“ (Marx 1962, p. 374)

Im Grunde besteht soweit vielleicht auch noch kein Dissens mit der Position von Ingo Elbe, auch er sucht schließlich nach einer „nichtempirischen Theorieebene, die die Erklärung empirischer Erscheinungsformen, wie des Geldes oder des Profits, allererst ermöglicht“ (Elbe 2008b, p. 11). Die Frage ist jedoch, wie diese Wesensbestimmung nun schlussendlich erfolgen kann und soll und hiermit sind wir wiederum beim Problem der Realabstraktion. Elbe zitiert hier Marx auf eine Weise, die den Wert tendenziell in die Nähe einer Gedankenabstraktion rückt.

„Sagt Marx nicht in aller Deutlichkeit, dass der Wert ein „bewusstlos im Kopf der Menschen Existierendes [...] bloßes Gedankending“ sei? Ist er nicht eine objektive Gedankenform, ein, „dem Bewußtsein Immanentes“, das sich „dem Bewußtsein als ein Fremdes entgegen“ stellt?“ (Elbe 2008b, p. 19)

Er bezieht allerdings zu diesem Zitat nicht Stellung, sondern fährt in einer eher „praxeologischen“ Deutungsweise fort. Er schickt nach, dass der Wert eine „nicht empirisch zutage tretende Eigenschaft, die die Produzenten im Austausch beständig hervorbringen“ (Elbe 2008b, p. 19), sei. Doch *wovon* ist der Wert eine „Eigenschaft“? Dies wird hier nicht erläutert. Zugleich stellt sich auch die Frage, wie dieser Prozess eine „unbewusste Hervorbringung“ sein kann, wenn der Wert doch ein „dem Bewußtsein Immanentes“ sein soll. Hier scheint sich mir ein Widerspruch aufzutun, der bloß eine Umschreibung des Problems der Vermittlung von Nominal- und Realabstraktion darstellt. Ich würde dem Autor diese Widersprüchlichkeit nicht ankreiden, im Gegenteil denke ich, dass sie letztgültig nicht zu „lösen“ ist, wie es formal-wissenschaftlich botsmäßig wäre. Problematisch empfinde ich jedoch den weiteren Umgang mit dem Widerspruch, denn Elbe wechselt hier nun die Stellung und positioniert sich nun, anstatt den Widerspruch erst einmal anzuerkennen quasi konträr zur Gedankending-These.

„Die Abstraktion, die im Tauschakt mit den qualitativ unterschiedlichen Gebrauchswerten geschieht, heißt deshalb ‚Realabstraktion‘, weil sie nicht von Menschen im Kopf, auch nicht unbewusst im Kopf, vorgenommen wird. [...] Ohne das bewusste Handeln der Warenbesitzer ist die Hervorbringung der Reichtumsformen natürlich nicht möglich. In dieses bewusste Handeln sind aber Implikationen eingelassen, die den Akteuren nicht bewusst sind.“ (Elbe 2008b, p. 20).

Nun ist der Wert plötzlich in keiner Weise mehr „im Kopf der Menschen“, nicht einmal unbewusst. Dies scheint mir eine sehr gewagte These, die wohl auch wissenschaftstheoretisch, hinsichtlich eines elaborierteren Begriffs von Struktur & Handeln kaum haltbar wäre. Unabhängig davon bleibt das problematische Resultat der Herleitung die Feststellung, dass in das „bewusste Handeln“ dann doch „Implikationen eingelassen sind, die den Akteuren nicht bewusst sind“. Dies lässt sich wohl nicht bestreiten, aber was sind dies nun für Implikationen? Ich denke,

dass Elbe das Problem der Realabstraktion hier erneut bloß verschiebt, wenn er eben nicht anerkennt, dass die kausale Bestimmung des „wesensmäßigen Ursprungs“ des Werts nicht einwertig festlegbar ist. Sie ist es weder im „Tauschakt“ noch „ideell“, noch in sonst einer raum-zeitlich fixierbaren Instanz. Diese Widersprüchlichkeit hat nun nichts mit Idealismus oder gar Mystizismus zu tun, wie er von antideutschen AdeptInnen einer These der völligen Unverstehbarkeit des Kapitalismus vertreten wird. Sie markiert jedoch tatsächlich eine gewisse erkenntnistheoretische Grenze, die jeglicher gesellschaftstheoretischen Abstraktion zu Grunde liegt – nämlich, dass ein gewisses Äußeres bereits vorliegen muss, um eine innere Kohärenz herstellen zu können, es muss bereits ein konsistentes Verständnis der historischen Vergesellschaftungsweise „Kapitalismus“ (oder besser: warenproduzierendes Patriarchat) vorliegen, damit wir sie überhaupt systematisch aufrollen können. Dies ist gewissermaßen das „Problem des Anfangs – revisited“, denn es geht auch hier darum, gesellschaftliche Totalität „auf den Punkt“ zu bringen, einen „Namen“ für das große Ganze zu finden. Von der (Un-)Möglichkeit dieses Unterfangens hängt letztlich auch der Kritikbegriff ab, denn er setzt bekanntlich jenes normative Anfangsmoment bereits voraus. Dies bringt uns jedoch noch nicht weiter, wenn wir danach fragen, wie denn nun inhaltlich mit dieser Problematik umzugehen sei. Um der Sache näher zu kommen, werde ich nun auf „substantielleres“ Terrain wechseln und Elbes Positionierung zu Robert Kurz diskutieren.

Elbe setzt sich mit der Position von Robert Kurz auf wenigen Seiten seines Buches auseinander. Sein wesentlicher Vorwurf an Kurz bewegt sich im oben besprochenen Problemfeld zwischen Nominal- und Realabstraktion. Er stellt eingangs fest, dass bei Kurz die „Nominalabstraktionen [...] geradezu restlos in den Realabstraktionen“ (Elbe 2008a, p. 247) aufgehen. Elbe macht dies zuallererst am Begriff des Gebrauchswert fest, was durchaus interessant ist, angesichts der Tatsache, dass Marx sehr wenig über jenen sprach, ihn in der von Elbe selbst zitierten Positionierung gegenüber einen „gebrauchswertfixierten“ bürgerlichen Ökonomen wie Adolph als recht irrelevant für ein Projekt der Kritik der Politischen Ökonomie abtat. Wie bereits oben angedeutet macht dies die Denkbarkeit einer Nominalabstraktion Gebrauchswert nicht per se unmöglich. Aber zugleich kann zweierlei festgehalten werden:

- Die *Existenz* des Gebrauchswerts ist für eine Kritik der dominanten ökonomischen Formen ein nachgeordnetes Problem, der Gebrauchswert ist das „stille Andere“ des Werts und somit nur als Lücke, als Auslassung von Bedeutung, nämlich für die oben angedeutete feministisch inspirierte Kritik eines „Geschlechterfetischismus“, der die symbolische Aufladung der Kategorien und die darin implizierte systematische „Auslassung“ des Weiblichen, Naturalisierten und keiner Art von „Abstraktion“ Zuführbaren (klassischerweise wird viel davon in der Sphäre des „Privaten“ veror-

tet und steht in Verbindung mit einer stillen Reproduktions-, „Ökonomie“, die als immer schon mit der formellen Ökonomie des Werts verknüpft zu denken ist). Diese feministische Erweiterung und partielle Kritik der Marxschen Ökonomiekritik kommt bei Elbe nicht vor, was zwar seine Aussagen über den Gebrauchswert nicht per se falsch, aber doch sehr unvollständig macht.

- Die Ausformulierung der *Denkform*, der Nominalabstraktion „Gebrauchswert“ ist stets in Relation zur Realabstraktion zu denken, ähnlich wie der Wert eben mit dem Abgespaltenen in einer (ungleichen) dialektischen Beziehung steht. Wenn wir Abstraktionsleistungen stets auch als soziale Handlungen, die mit einem bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund verknüpft sind, betrachten, so muss gesagt werden, dass die Nominalabstraktion „Gebrauchswert“ erst mit der Dursetzung einer wertförmigen Vergesellschaftung überhaupt Sinn macht. Ein subsistent und vernakulär tätiger Mensch wird kaum über abstrakten „Nutzen“ von Dingen nachdenken, sondern hat von vorneherein ein (von einem unmittelbarerem Naturbezug) vorgeformtes Handlungskorsett, bei dem Nutzenkalküle keinerlei Rolle spielen²¹. Insofern ist unser Denken über den Gebrauchswert ein genuin modernes, das intrinsisch auf das „abstrakte Nutzenkalkül“ eines in Tauschwertdimensionen denkenden „Homo oeconomicus“ aufbaut. Erneut geht natürlich die Denkbarkeit von Gebrauchswert nicht vollständig, aber tendenziell hierin auf. Die Kategorien sind – wie mit Verweis auf eine geschlechtliche Aufladung angedeutet wurde – eben nicht „neutral“ und „atomistisch“ zu betrachten, sondern machen ausschließlich relational Sinn.

Die Relationalität selbst ist jedoch die Crux der Sache: wenn etwas *konstitutiv* nur als verwiesen gedacht werden kann – dass dies selbst logisch, nämlich in der Form der strikten Antinomie möglich ist, wurde in der Geschichte der Philosophie in abstrakter Weise bereits mehrfach bewiesen²² –, dann kann nicht davon ausgegangen werden, dass eine letztliche Trennung dem Gegenstand gerecht wird. Der „regressus ad infinitum“ scheint also dem Gegenstand selbst zu entstammen. Es stimmt nun schon, dass eine „formanalytische Strategie [...] eine Diffe-

²¹ Dies schließt freilich nicht aus, dass einzelne Menschen in vormodernen sozialen Verhältnissen über jene hinausdachten und dabei auch Kategorien entwickelten, die jenen Verhältnissen nicht entsprechen. Diese Kategorien sind aber weder in eins zu setzen mit den modernen gleichnamigen noch sind sie selbst bruchlos. Die „Werttheorie“ Aristoteles ist hierfür das beste Beispiel: wie Marx im Kapital sagte, konnte Aristoteles zwar die Kategorien entwickeln, sie jedoch in Folge eines „Mangel[s] des Wertbegriffs“ nicht verstehen, musste davon ausgehen, dass die abstrakte Gleichheit „in Wahrheit nicht existieren“ könne (Marx 1975a, p. 74). Dies ist, wie Marx feststellt, einer (In-)Kongruenz zwischen Gesellschaft und Denkform geschuldet, was mutatis mutandis auch gegen die „mystizistische“ Position ins Feld geführt werden kann.

²² Z. B. im sogenannten „Lügnerparadoxon“, das entsteht, wenn eine Person eine Aussage macht, deren Inhalt die Negation der Aussage selbst ist: „Diese Aussage ist gelogen.“

renz zwischen Form und Inhalt“ (Elbe 2008a, p. 247) zunächst benötigt. Wenn es jedoch nicht nur um *Formanalyse*, sondern auch um *Formkritik* gehen soll, so muss sich diese „Strategie“ ihrer eigenen historischen Relativität stets bewusst sein und sich beständig dahingehend selbst revidieren. Dies ist so, weil eben der „Inhalt“ – in diesem Fall die vermeintliche „Natürlichkeit“ des Gebrauchswerts – nicht „abstrakt und transhistorisch, für alle Produktionsweisen gültig“ (Elbe 2008a, p. 247) ist, wie Elbe meint. Etwas generalisierter betrachtet, kann gesagt werden, dass es gerade das distinktive Merkmal des Kapitalismus ist, jene „transhistorische Natürlichkeit“ – so sie denn überhaupt einmal existiert haben mag – zum allergrößten Teil vollständig zu transformieren. Der Kapitalismus stellt als „Stoffwechselprozess mit der Natur“ (Kurz 2004, p. 52) sowohl qualitativ als quantitativ einen absoluten Bruch mit vormodernen Reproduktionsweisen dar, die Natur immer nur in bestimmten Grenzen transzendieren konnten, jedoch nicht diese Grenzen selbst beständig transzendierten und reformulierten. Die Natur, der „Inhalt“ lässt sich heute kaum noch ohne die Form denken und dies ist ja geradezu das Wesensmoment der kapitalistischen Subsumtion der (stofflichen und gesellschaftlichen) Realität unter die Mühlen der Wertverwertung. Dies auf einer gesellschaftskritischen Meta-Perspektive mitzudenken, heißt zwar nicht, jeden emergenten Naturalismus aufzugeben, relativiert ihn letztendlich aber radikal, ja steht im Widerspruch zu einem solchen Naturalismus. Ich möchte hier jedoch weder weiter über Probleme des Naturbezugs philosophieren noch geht es mir eigentlich um den Gebrauchswert. Er stellt vielmehr bloß eine gute Vorlage für das eigentlich abstrakt existierende Problem einer „Sperrung“ analytischen Denkens dar. Es geht hier offensichtlich um Widersprüche, die sich nicht einfach auf „logische Kontradiktionen“ beschränken lassen – auch wenn (bisher) noch keine besseren Annäherungen an sie entwickelt wurden.

Kritisch-dialektisches Denken heißt nun, diesen Widerspruch im Denken erst einmal auszuhalten und eben nicht auf die bloße Analyse zurückzufallen (und ebenfalls nicht auf eine Konzeption der absoluten historischen Relativität zu regredieren, wie Robert Kurz gegen postmoderne Positionen festhält (Kurz 2004, p. 96). Gerade weil sich – durch die Analyse hindurch – erweist, dass ihre Instrumentarien unzulänglich sind, dass die historischen Verhältnisse, die von ihr erfasst werden sollen, ihre eigenen epistemologischen Grenzen sprengen. Dies hat wiederum nichts mit Mystizismus zu tun, solange die Notwendigkeit der (systematischen) Analyse nicht abgesprochen wird. Dies tut Robert Kurz meiner Interpretation nach aber auch an keiner Stelle, er weist nur darauf hin, dass Kritik an „ihrem historischen Ort negativ verhaftet [ist], indem sie die zu diesem Ort gehörige Gesellschaftsformation und das entsprechende Herrschaftsverhältnis zu ihrem Gegenstand der Negation macht“ (Kurz 2004, p. 45). In kritischer Absicht gilt es, auf die historisch bestimmte Relativität der Kategorien hinzuweisen, insofern sie auf der Ebene einer „konkreten Totalität“, der „wirklichen Verhältnis-

se“ offensichtlich irgendwie zusammenfallen, wobei sich die eine Seite, jene der Form regelmäßig als die dominante erweist. Dies kann und muss *Formanalyse* in einer unterscheidenden und dualistisch-fixierenden Art und Weise nachvollziehen; ein *formkritisches* Moment sollte hingegen sogleich auf die Aufhebung dieses Dualismus im wirklichen historischen Prozess hinweisen. Dass ein Prozess nun niemals in analytischen Kategorien zu fassen ist, die ja notwendigerweise für Stasis stehen, jene systematisch voraussetzen und produzieren, sollte evident sein. Kurz hat Recht dieses Moment beständig einzumahlen, auch wenn er damit eine Grenze des Sagbaren erreicht und ähnlich wie Marx bei der Rede vom Fetisch beständig in die Nebelwelten der religiösen bzw. metaphysischen Metaphorik ausweichen muss.

In diesem Kontext spricht nun Kurz tatsächlich von einer „Realmetaphysik“. Wie ist dies zu verstehen? Metaphysik ist jener Bereich der Philosophie, der über das einfach Verstehbare und systematisch aus der „Physik“ Ableitbare hinausgeht und grundlegende Fragen nach der Genesis von Kategorien stellt. Gewissermaßen wird also von Abstraktionen mit Bezug auf ein empirisch Wahrnehmbares noch einmal abstrahiert um zu „letzten Gründen“ zu kommen. Dies war ursprünglich eine reine Denkbewegung und wurde somit zu Recht als potentiell idealistisch verkürzt kritisiert²³. „Realmetaphysik“ meint nun aber nicht, dass der *ideelle Gehalt* der Metaphysik selbst einfach in der Realität herumspaziert. Elbe versteht dies anscheinend so, wenn er Kurz nun seinerseits einen offensichtlich nur noch idealistischen Wertbegriff vorwirft:

„Wert ist für Kurz entweder Ding, was er ablehnt, oder Gedanke, nämlich „bewusstlos im Kopf der Menschen Existierendes [...] bloßes Gedankending.“ (Elbe 2008a, p. 251)

Abgesehen davon, dass sich der Autor hier beständig auf zwei Texte bezieht, zwischen denen 17 Jahre theoretisches Schaffen liegen und dabei gewisse Veränderungen in der Position gar nicht erst in Betracht zieht, zitiert er hier auch äußerst unredlich: die Auslassungspunkte in der Klammer verknüpfen zwei Textstellen, die mal eben fünf Seiten (!) auseinanderliegen, wobei die Argumentation sich auf Marx selbst bezieht und in dialogisch-oppositioneller Art und Weise jeweils beide Seiten, „Gedanken-“ und „Realding“ avisiert. Denn Kurz sagt an nämlicher Stelle etwas später auch: „[D]as zugrundeliegende Materielle, der lebendige Prozeß der Arbeit, muß in jedem Einzelfall dagewesen sein, damit das Gedankending, die Wertform, „instinktiv“ im Hirn des Produzenten erscheinen kann“ (Kurz 1987, p. 96). Er kommt sogar dem Elbeschen Plädoyer für eine analy-

23 Wobei die Metaphysik als generelle Perspektive auf „letzte Gründe“ gegen jene – postmodernen – Kritiken in Schutz genommen werden muss, die sie einfach völlig verwerfen wollen. Denn in ihr ist natürlich das ideelle Potential, die „theoretische Substanz“ angelegt, die auch eine materialistische Perspektive auf gesellschaftliche Totalität überhaupt erst möglich macht.

tische, formallogische Perspektive entgegen, wenn er an anderer Stelle zwischen Begriff und Dasein differenziert:

„Der Wert wird hier ALS BEGRIFF unter Abstraktionen eingereiht, die allesamt als (die Leistung der Widerspiegelung erbringende) Gedankendinge nicht in Frage stehen und so in der Tat nur „richtig“ oder „falsch“ sein können. Nun geht es aber gerade darum, inwiefern sich der Wert und seine Erscheinungsformen Tauschwert und Geld auf eine höchst vertrackte und verteufelte Weise nicht in ihrem widerspiegelnden, begrifflichen Gedankendasein, sondern in ihrem realen, vom begrifflichen Denken unabhängigen und diesem vorausgesetzten Dasein von allen anderen Abstraktionen fundamental unterscheiden.“ (Kurz 1987, p. 80)

Kurz kennt also sowohl den Unterschied zwischen Nominal- und Realabstraktion, seine Rede von „Realmetaphysik“ weist aber auf eine „vertrackte“ Grenze der einfachen Unterscheidbarkeit beider hin. Diese Elbesche Art der Abhandlung ist folglich von vorneherein als unsachliche zu betrachten und erst einmal nicht zu akzeptieren. Es geht mir aber hier nicht um rein konstatierende Kritik, sondern um eine produktive Neueröffnung der Debatte. Wo liegen also die substantiellen Probleme? Ich denke erneut beim diffizilen Begriff der Realabstraktion, den Elbe selbst nicht umfassend eigenständig definiert. Er wirft Kurz jedoch eine „produktionszentrierte“ Theorie der Realabstraktion“ (Elbe 2008a, p. 249) vor, die eine „substantialistische ‚Arbeitsabstraktionstheorie‘ des Werts“ (Elbe 2008a, p. 250) impliziere. Dies unterstreicht er zuerst einmal mit einem philologischen Verweis auf ein mangelndes Verständnis der Systematik des Kapitals, der mich hier nicht weiter interessiert. Aufschlussreich ist jedoch die hinter jener Zuschreibung stehende Gegenposition, die Elbe mit Dieter Wolf zu vertreten scheint. Es handelt sich gewissermaßen um eine „zirkulationsfixierte Theorie der Nominalabstraktion mit Abstrichen“, die in Anschluss an jene Position Wolfs intelligibel wird:

„Wolf zufolge impliziert der Begriff Realabstraktion also nicht, dass die Abstraktion menschlicher Arbeit schlechthin nicht wirklich oder *nur* im Kopf des Theoretikers existiert, bis im Tausch die Reduktion auf abstrakt-menschliche Arbeit vollzogen wird. Er impliziert demnach lediglich, dass zur Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenhangs privat-isolierter Arbeiten im Tausch diese Abstraktion – die auch unabhängig vom Tausch als reale Eigenschaft aller konkreten Arbeiten existiert [...] – in spezifischer Weise Bedeutung erlangt (oder Träger einer spezifischen Bedeutung wird), die sie nicht bereits unabhängig vom Tausch hatte und die ihr nicht bewusst-konventionell von den Tauschenden zugeschrieben, sondern vom sozialen Zusammenhang des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen, sachlichen Verhältnissen der Personen konstituiert wird. Realabstraktion bedeutet damit nicht, dass die Abstraktion erst im Tausch real wird, sondern dass sie im und durch den Tausch ohne das bewusste Zutun der Tauschenden eine bestimmte Bedeutung erhält – gesellschaftliche Form der Privatarbeiten zu sein. Insofern bietet sich der von Wolf für diesen Sachverhalt ver-

wendete Begriff einer ‚objektiven Semantik‘ als Substitut für den Begriff der Realabstraktion an.“ (Elbe 2008a, p. 259)

Dies machte für mich beim erstmaligen Lesen einen etwas rabulistischen Eindruck, die Textstelle scheint der sonst bei Elbe anzutreffenden analytischen Prägnanz zu ermangeln. Beim mehrmaligen Lesen konnte ich mich des Eindrucks nicht verwehren – ich kann natürlich auch etwas falsch verstanden haben –, dass hier die analytische Perspektive recht umfassend mit dem Nachvollzug einer realen, nicht bloß darstellungslogischen, Prozessualität des Gesellschaftlichen konfligiert.

Dieter Wolf geht – anders als etwa Michael Heinrich, der recht unmittelbar und „anti-naturalistisch“ sagt, dass der Wert faktisch erst im Tausch entsteht und sich hier auch die Abstraktion vollzieht (Heinrich 2004, p. 51ff) – davon aus, dass die „Abstraktion menschlicher Arbeit“ vor dem Tausch nicht bloß nominal, im Kopf des/der TheoretikerIn existiert, sondern irgendwie schon existent ist. Wie dies möglich sein soll, ist aber bei Elbe nicht sofort eingängig. Er spricht davon, dass sie erst im „in spezifischer Weise Bedeutung erlangt“ bzw. noch kryptischer „Träger einer spezifischen Bedeutung wird“. Diese „spezifische Bedeutung“ habe sie nicht vor dem Tausch und scheinbar wird auch erst im Tausch evident, dass das „gesellschaftliche Verhältnis der Sachen, sachliche Verhältnissen der Personen“ darstellt. Diese Definition finde ich nicht befriedigend, denn die beiden kritisierten Seiten der Realabstraktion – sie entweder als „realfaktisch“ existierende oder eigentlich tatsächlich „nominale“ Abstraktion zu deuten – stehen unvermittelt nebeneinander. Die Aussage, dass die Realabstraktion zwar schon vor dem Tausch „real“ sei, aber „spezifische Bedeutung“ erst im Tausch erlange, ist selbst noch in beiderlei Richtungen zu deuten: eine idealistisch-nominalistische Position würde davon ausgehen, dass die „spezifische Bedeutung“ das einzig relevante Moment ist, da nur über diese Bedeutung selbst die „gesellschaftliche Form der Privatarbeiten“ konstituiert wird; umgekehrt würde eine materialistisch-realistische Position durchaus mit dieser Aussage leben können, jedoch dagegenhalten, dass die semantische Ebene der Bedeutungszuweisung nur eine Aktualisierung eines tieferliegenden Mechanismus sein kann und somit von wenig Relevanz ist. Elbe scheint jedoch mit Wolf für eine Interpretation zu stehen, die im Grunde das Problem aber bloß *semantisch umformuliert*, nämlich indem sie es aufs Feld der Semantik sui generis zerrt, scheinbar zu einem Sprachmodell werden lässt:

„Die *Gleichheitsbeziehung* der Waren, in der die gemeinsame Eigenschaft der Arbeitsprodukte, Arbeitsprodukte schlechthin zu sein („Modus des Seins“), als gesellschaftliche Form der Privatarbeit gilt, als Eigenschaft, die der Gleichheit nur innerhalb des Austauschs zukommt (Wert als erster „*Modus des Geltens*“), wird dabei von der zweiten semantischen Struktur der *Darstellungsbeziehung* der Wertform, in der der Gebrauchswert der zweiten Ware (Modus des Seins) als Wert der ersten gilt (Wertform als zweiter Modus des Geltens) unterschieden. Im Modus des Seins befinden sich Waren also hinsichtlich der Eigenschaft, die

sie unabhängig von jedem besonderen gesellschaftlichen Zusammenhang aufweisen – ihrer Eigenschaft, Gebrauchswerte und Produkte menschlicher Arbeit zu sein. Die doppelte Semantik des gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen besteht nun in Eigenschaften, die die Sachen im und durch den spezifischen Bezug, in den sie von Menschen unbewusst gesetzt werden, erhalten. Formanalyse hat nach Wolf nun den Charakter der kognitiven Freilegung von extramentalen Bedeutungsentstehungen und Abstraktionsvorgängen.“ (Elbe 2008a, p. 303)

Aber nun von „Semantik“ zu sprechen, neue „Metasprachen“ zu (er)finden, löst nicht das Problem der Abstraktionsebenen bzw. der Beziehung von Abstraktion und Realität schlechthin, es werden nur neue Begriffe gefunden, die möglicherweise neue Bedeutungsmomente als Co-Effekte produzieren. So mögen etwa am „linguistic turn“ geschulte RezipientInnen die Rede von „Semantik“ durchaus zugänglicher finden als jene von „sozialen Formen“²⁴; Wolf und Elbe verwenden aber ohnehin beide, bleiben dabei aber auf gleiche Weise unscharf. Es ist also in keiner Weise einsichtig, welchen Erkenntnisfortschritt die Vorstellung einer „objektiven Semantik“ bringen soll. Das Grundproblem – die Vermittlung vom „Objektivem“ („reale“ Seite der Abstraktion) und „Subjektivem“ (hier Semantik, die szientifisch-darstellungslogische Problematik der „konzeptuellen Seite der Abstraktion“) bleibt erhalten. Letztlich wird dadurch nicht erklärt, wie der Begriff „Real-Abstraktion“, der ja beides vereint, wissenschaftstheoretisch möglich sein soll. In der hier gewählten neuen „Semantik“ bleibt unergründet, wie nun die beiden Modi – „Sein“ und „Geltung“ – zusammengehen im gesamtgesellschaftlichen Prozess der Reproduktion, der immer wieder beide hervorbringt. Der „Modus des Seins“ wird hier quasi-naturalistisch verstanden als die „Gebrauchswertseite“ und der „Modus der Geltung“ ist jener der Tauschwertseite. Eine derartige Formulierung birgt nichts Neues, sondern ist nichts weiter als das alte Problem, das in ein anderes begriffliches Gewand gekleidet auftritt. Dies zeigt erneut, dass uns die bloße *Formanalyse*, als bloß abstrakte Analyse der Abstraktionsschritte, wie sie Elbe hier mit Wolf entwickelt, nicht weiterbringt, wenn eine *formkritische* Perspektive auf die Synthesis von „Form“ und „Inhalt“ nicht erreicht wird. Diese Leistung, mithin das dialektische Vorwerk, das sinnvolle Analyse überhaupt erst möglich macht (sowohl im Nachvollzug von Marxens Darstellungsweise als auch der gesellschaftlichen Realität schlechthin, durchaus auch in anderen Facetten), unterstelle ich sowohl Elbe als auch Wolf anders als etwa Michael Heinrich, der es hier allzu sehr mit Louis Althusser's radikalem anti-dialektischen „Hegelexorzismus“ zu halten scheint. Der Widerspruch selbst findet sich ja noch im obigen Zitat, wenn eben gesagt wird, dass die Abstraktion nicht erst im Tausch „real“ wird. Zumindest Elbe scheut aber wie der Teufel das Weihwasser die daraus zu ziehenden Konsequenzen – nämlich eine teilweise Subversion der Möglichkeit

²⁴ Es bleibt natürlich zu fragen, ob diese „Zugänglichkeit“ der neuen Begriffsfindung nicht eher kontraproduktiv ist, in eine problematische (wissenschaftstheoretische) Richtung führen könnte.

rein-analytischer Wissenschaftlichkeit und eine damit verknüpfte dialektisch-gesellschaftskritische Meta-Perspektive, die mit wissenschaftlicher Analyse beständig (neu) zu vermitteln ist. Er will scheinbar nicht einsehen, dass ein Denken von Gesellschaft als Prozess letztlich nicht vollständig mit einer analytischen, dualistisch-teilenden Herangehensweise zusammengeht. Selbstverständlich muss am Modell der analytischen Wissenschaftlichkeit geschulte systematische Abstraktion beständiges Korrektiv dialektischer Theoriebildung sein – ansonsten kann diese tatsächlich allzu leicht in puren Mystizismus und/oder bloße Phrasendrescherei abgleiten. Ich denke jedoch, dass Elbe hier Robert Kurz und die EXIT-Theoriebildung allzu vorschnell mit antideutschen Positionen in einen Topf wirft. Zugleich bleibt er aber selbst vage, wenn es um eine prägnante Vermittlung von Szientifischem und Historischen, mithin den Topos der Dialektik, geht. Das Problem der Real-Abstraktion wird nicht gelöst, ich würde in der neuen „semantischen“ Fassung noch nicht einmal einen Fortschritt in der Annäherung an die Problemstellung sehen. Formell wird eine neue „Sprache“ gefunden, die jedoch substantiell keinen Erkenntnisgewinn bringt. Elbe bleibt mit Wolf reichlich vage was nun die eigentliche Realabstraktion angeht. Gerade in der ersten Formulierung, dass die Abstraktion nicht erst im Tausch entstehe, steckt eine gewisse Ambiguität; dennoch scheint es sich – wie das zweite Zitat beweist – schlussendlich eher um eine zirkulationsreduktionistische Interpretation zu handeln. Letztlich werden Abstraktion, Geltung und Tausch irgendwie doch konfundiert und als eigentlich relevante Ebene der Formanalyse betrachtet.

Warum wird dies nun einer prozessorientierten, dialektischen Perspektive auf gesellschaftliche Totalität nicht gerecht? Ich denke, weil es den Orkus der, teilweise als problematisch erfassten, Vereinseitigungen nicht verlässt und schließlich – trotz der zweifellos elaborierten und in vieler Hinsicht auch erkenntnisbringenden Einführung von Systematisierungen, Abstraktionsebenen und ideengeschichtlichen Aufräumprozessen – wiederum bei der einen Seite verbleibt, die meta-theoretisch gewissermaßen als „idealistische“ bzw. besser: „szientistische“ (in der Neuen Marx Lektüre in der Fluchtlinie Althusser - Heinrich) gefasst werden kann. Gleichsam wird auch die Zirkulation als privilegierter Ort der eigentlichen „gesellschaftlichen Geltung“ erachtet. Dies ist jedoch aus einer Totalitätsperspektive ebenso falsch, wie eine einseitige „Verortung“ der Gesellschaftlichkeit in der „Sphäre“ der Produktion, die Robert Kurz fälschlicherweise vorgeworfen wird. Denn Kurz schreibt explizit nie davon, dass die Realabstraktion ausschließlich in der Produktion „stattfinde“, er wendet sich bloß umgekehrt vehement gegen Ansätze, die sie ihrerseits „erst“ im Tausch konstituiert wissen wollen. In Wahrheit zählt, wenn es um die tatsächliche Frage der Letztkausalität des gesellschaftlichen „Wesensbegriffs“ Wert geht, weder die eine noch die andere Seite, sondern eben eine Totalitätsperspektive auf die Dialektik beider. Die „Sphären“ selbst sind so gewissermaßen noch als eigentlich nicht endgültig

lokalisierbare gesellschaftliche Orte, die sie ja auch aus einer „materialistischen“ Perspektive sind²⁵, zu betrachten.

„Aber dieser gesellschaftliche Charakter der Arbeit als real abstrakter kann *nicht unmittelbar* Gestalt annehmen, weil das Produktionsverhältnis kein unmittelbar gesellschaftliches Verhältnis ist, sondern sich in voneinander getrennten Produktionseinheiten („Unternehmen“) darstellt. Das heißt aber eben nicht, dass die „spezifische Weise der Vergesellschaftung“ im Kapitalismus eine bloße Zirkulationsweise sei, nichts als „Geld und Tausch“, wie Heinrich behauptet hat; vielmehr *vermittelt* die Zirkulation bloß den *spezifisch gesellschaftlichen Charakter der Produktion*.“ (Kurz 2005, p. 224f)

Dieser „spezifische Charakter der Produktion“, der vermittelt wird, ist nun jedoch keine bloße Umdrehung der Zirkulationsfixierung, denn Kurz meint, dass sowohl Genesis als auch Geltung letztlich nur auf einer Ebene der Totalität zu fassen sind, eben dort wo sich Gesellschaft in einer „Kreislaufperspektive“ beständig (wieder-)herstellt. Ich denke, dass Elbe Kurz hier entweder gar nicht oder – wie so viele andere auch – nicht aufmerksam gelesen hat, jedenfalls ist er zu dieser Quintessenz nicht durchgedrungen²⁶.

„Wie stellt sich nun in diesem „Umstand“ der Vermittlung durch die Zirkulation das Quantitätsproblem der verausgabten abstrakten Arbeit dar? In gesellschaftlicher Hinsicht ist jeder einzelne Produktionsprozess nichts anderes als ein *Bruchteil* der Verausgabung einer *gesamtgemeinschaftlichen Masse* abstrakter Arbeit. Die „Gültigkeit“ der Verausgabung kann somit auch nur eine gesamtgesellschaftliche sein, sich aber nicht als solche unmittelbar darstellen.“ (Kurz 2005, p. 227)

Letztlich ist eine Lokalisierung in einzelnen Produktions-„orten“ ebenso wenig möglich, wie in einzelnen Tausch-„handlungen“. Dies wäre ja auch – diesbezüglich schlechtfaktisch - analytisch. Was für Gesellschaftskritik – im Unterschied zur sie substantiell unterfütternden Gesellschaftsanalyse – zählen sollte, ist aber eigentlich die gesamtgesellschaftliche Ebene der Reproduktion eines bestimmten „Stoffwechselprozesses mit der Natur“. Die Bestimmtheit der kapitalistischen Naturverhältnisse ist jedoch eine eigentümliche, historisch einmalige und in sich „verkehrte“, weil nämlich einerseits Natur durch Gesellschaftlichkeit tendenziell transzendiert wird, andererseits Gesellschaftlichkeit selbst eine neue „Natürlichkeit“ konstituiert, wodurch die letztgültige Trennung beider immer unmöglicher

25 Die reale Existenz von „Sphären“ – interessant ist dies v.a. auch hinsichtlich der Trennung in „öffentlich“ und „privat“ – kann ebenso wenig „wissenschaftlich“ nachgewiesen werden, wie der Wert in den Dingen. Es handelt sich um spezifisch-historische Entitäten, die jedoch – anders als der Wert – keine unmittelbar-materialistische Erdung in einem stofflichen Bezug aufweisen. Dies reduziert sie – als realfaktisch relevante Momente einer „gesellschaftlichen Handlungstopologie“ – zwar nicht auf bloße Ideologie; eine fetischismuskritische Perspektive auf sie muss sich dieser „doppelten Gesellschaftlichkeit“ jedoch bewusst sein.

26 Ein klareres Bild dieser Perspektive und ihrer möglichen Konsequenzen findet sich in „Geld ohne Wert“ (Kurz 2012), dessen Überlegungen nicht mehr in die Gestaltung dieses Manuskripts aufgenommen werden konnten.

wird. Deshalb sollte auch die Kurzsche Insistenz auf die Konstituierung des Werts in der Produktion als radikal fetischkritische betrachtet werden: in der herrschenden Gesellschaftlichkeit ist eine Unterscheidung in „positive Entstehungsorte“ als einfache kausale Gründe für die Konstitution des Werts nicht zu leisten (wiewohl die ideologische Perspektive einer phänomenologischen Wahrnehmung der „Oberflächenerscheinungen“ beständig auf eine derartige Festlegung hindrängt). Dennoch kann ex negativo auf den Entstehungsgrund *der vom Wert geformten gesellschaftlichen Naturverhältnisse* insofern verwiesen werden, als die eigentliche Basis eines – im Kapitalismus stets ideologisch bleibenden – sinnvollen, am sozialen Nutzen orientierten Naturverhältnisses, der inkriminierten „Gebrauchswertdimension“, ausgewiesen wird. Dies ist nur möglich, wenn abstrakte Arbeit – quasi-energetisch – als abstrakte „Verbrennung menschlicher Energie“ (Kurz 2005, p. 227) erschlossen wird. Die eigentliche „Substanz des Kapitals“ ist somit eine historische (formgebundene) wie transhistorische (substantialistische) zugleich, weil den Kapitalismus selbst eben jene Vermengung intrinsisch ausmacht, er sie erstmals hervorbringt und beständig reproduziert. Eine derartige gesamtgesellschaftliche Perspektive ist analytisch nicht letztgültig fassbar, allerdings ist eine Annäherung und Benennung an sie mittels systematischer Abstraktion möglich und auch nötig. Gewiss sind dabei mitunter „Grenzbegriffe“ nötig, wie sie auch Marx einsetzte. Christian Höner hat dies an Hand des eigentlich paradoxen Begriffs des „automatischen Subjekts“ und seiner reduktionistisch-positiven Interpretation durch Nadja Rakowitz und Jürgen Behre (Rakowitz/Behre 2001) instruktiv nachgewiesen: Er stellt richtig fest, dass dieses Marxsche Konzept zwar nicht in seiner metaphysisch-abstrakten Unmittelbarkeit verstanden werden darf²⁷, jedoch zugleich auch unmöglich als bloße Ideologie oder darstellungslogische Finte betrachtet werden kann:

„Der Begriff des automatischen Subjekts kann selber gar keine positive Darstellung eines negativen gesellschaftlichen Verhältnisses sein. Die Paradoxie eines Automaten, der zum souveränen Subjekt wird, wie sie Marx sprachlich einzufangen versucht, ist an und für sich keine positive Darstellung, sondern birgt in sich schon einen negatorischen Ansatz, aber eben nicht im Sinn eines bloßen Verwerfens bzw. Ideologisierung wie bei Rakowitz/Behre. Die Paradoxie und Selbstwidersprüchlichkeit des Begriffs sprengt gewissermaßen dessen Rahmen und weist über ihn hinaus.“ (Höner 2004, p. 145f)

Das Marx diese Art von paradoxen Begriffen einsetzt, ist nun keine reine Bosheit seinerseits, die nur dazu dient, die analytische Systematik in ihrer rationalen Abgeschlossenheit zu stören. Dieser Schritt war vielmehr nötig, gerade weil es Marx (im Kapital) um eine möglichst „wissenschaftliche“ Darstellung ging,

27 Die in einer Replik auf Höner von Jörg Ulrich (im Anschluss an Walter Benjamin) vertretene (Gegen-)These des „Kapitalismus als Religion“ (Ulrich 2005, p. 26ff), welche von einer unmittelbaren Realität „kapitalistischer Realmetaphysik“ ausgeht, teile ich nicht.

jedoch diese selbst – im Kontext einer dialektischen Perspektive – an ihre Grenzen stoßen musste. Ebenso wie das automatische Subjekt durch unser aller Handeln konstituiert wird, aber zugleich etwas ihm äußerliches ist, muss auch der Wert selbst – wie weiter oben bereits gezeigt – sowohl (gedanklich-)subjektive, als auch (materiell-)objektive Seiten *zugleich* aufweisen.

Derart nähern wir uns einem Begriff der Realabstraktion und der gesellschaftlichen Formen an, der über eine endgültig fixierbare Differenz zwischen Form und Inhalt letztlich hinausgeht. Hierfür steht in der Wert-Abspaltungskritik auch der zentrale Begriff „Fetisch“. Er ist mehr als bloße Ideologie, etwas kategorial anderes als die Pluralität ideologischer Erscheinungsformen. In Ingo Elbes Darstellung müsste der Fetischismus konsequenterweise jedoch eigentlich auf „durch ökonomische Formen produzierte Ideologie“ reduziert werden. Damit würde jedoch der eigenständige Begriff redundant und mit ihm zahlreiche Stellen bei Marx, die ganz deutlich eine andere als die rein ideologiekritische Sprache sprechen. Der Fetisch ist also als Eigenständiges zu fassen, er ist Ausdruck einer Gesellschaft, in welcher sich „die Menschen tatsächlich nicht selbstbewusst miteinander vermitteln können, sondern ihr gesellschaftliches Verhältnis nur unter Bezugnahme auf etwas Drittes herstellen können“ (Höner 2004, p. 151). Er ist Sinnbild eines Moments eigentlich „ungesellschaftlicher“ gesellschaftlicher Synthesis, welches nicht analytisch erfasst werden kann, aber trotzdem durch alle Ebenen hindurch „wirkt“. Hier ist Hegel tatsächlich nicht völlig fallen zu lassen, sondern vom Kopf auf die Füße zu stellen: es ist eben kein Ideelles, kein letztlich positiv Denkbare (wie es einer „szientifischen“ Position einfallen müsste), das Gesellschaft vorantreibt, sondern ein „materielles Prinzip“, das tatsächlich trotz völligem „Unbewusstsein“²⁸ der Menschen – diese Seite erkennen Elbe und Wolf ja wiederum an – wirken kann. Diese Feststellung über einen dialektischen Kern reduziert jedoch Theoriebildung eben gerade nicht auf einen Ableitungszusammenhang im Sinne einer „expressiven Totalität“ der idealistisch-dogmatischen Entfaltung. Die Metapher einer „Psychoanalyse des Werts“ (Elbe 2008a, p. 252) trifft deshalb das Programm eigentlich ganz gut. Tatsächlich können ähnliche „wissenschaftstheoretische“ Prämissen für kritisch-dialektische, negative Gesellschaftskritik angenommen werden, wie sie auch für die Psychoanalyse gelten: Beide beschäftigen sich mit Aspekten, die positiv-wissenschaftlich nicht mehr erfassbar sind, weil sie das „ganz Subjektive“ (die Psyche des/der Einzelnen und ihrer „Schließung“) oder das „ganz Objektive“ (die Ebene der gesamtgesellschaftlichen Synthesis und ihrer Widersprüche) avisieren; beide werden dementsprechend von der herrschenden Wissenschaftlichkeit zumindest ignoriert, oftmals (wie etwa

28 Angemerkt sei, dass der Begriff des Unbewusstseins natürlich zahlreiche Fallstricke mit sich bringt und insbesondere seine individuell-kognitivistische Interpretation hier völlig ins Leere führt. Es geht einzig allein um die Dimension eines „kollektiven Unbewusstseins“ bzw. die Unmöglichkeit der Transparenz und Reflexivität, die realfaktisch immer wieder hergestellt wird und beständig zu unterschiedlichen sozialen und psychischen Situationen der Unbewusstheit führt.

vom Kritischen Rationalismus) skeptisch betrachtet und bestenfalls als „Pseudowissenschaft“ abgetan; beide sind auf symbolische und andere für an formaler Logik geschulter Rationalität „absurd“ wirkende Kategorien verwiesen, da sie der Gegenstand ihnen aufnötigt; beide sind in diesem Sinne auch notwendig, gerade weil „objektiv bestimmt“, in spezifischer Weise spekulativ; und schließlich sind beide trotzdem nicht abzulösen vom Modell der szientifischen Abstraktion und systematischen Darstellung, haben jenes stets als Korrektiv und gewissermaßen auch als „Ziel“ im Hinterkopf.

Auch diese erkenntniskritische Widerspruchskonstellation ist eigentlich gar nichts so Neues. In ganz ähnlicher Weise haben feministische Theoretikerinnen, angefangen bei Simone de Beauvoir, das Geschlechterverhältnis als systematischen, ja notwendigen Ausschluss theoretisiert, wobei die Aspekte des „Anderen“, „Weiblichen“, „Nicht-Wissenschaftlichen“ (bzw. notwendig der wissenschaftlichen Form „entfliehenden“), „Naturalisierten“, „Un-Begrifflichen“, „Amorphen“ usw. auf einer ganz grundsätzlichen Ebene ganz ähnlich „absurd“ sind, wie jene der gesellschaftlichen Totalität, als niemals erreichbare „Grenze“ der Theorie. Gerade auf Grund der immer wiederkehrenden Sperrung, der beständigen Weiterverschiebung der Grenze, muss der Versuch, sie selbst zu theoretisieren, gewagt werden. Diese Grenzbestimmung – und damit Dialektik selbst – hat so qua ihres intrinsisch patriarchalen Entstehungskontextes gewissermaßen stets auch eine symbolisch-vergeschlechtlichte Aufladung. Sie kann eben nicht nur auf die „Ebene“ des Subjekts, der Psychoanalyse und der „einzelnen Menschen“ verwiesen werden – dort spielt sie ohnehin eine zentrale Rolle, ist quasi unverzichtbar, um eben jene notwendig auftretende, intern aufeinander verwiesene Geschlechterrelationalität zu theoretisieren²⁹. Vielmehr muss die Auslassung des vergeschlechtlichten Anderen als Konstituens einer fetischistischen „Realdialektik“ betrachtet werden, welche die Rigidität der Erkenntnissperrungen ebenso evoziert wie soziale Antagonismen und Krisenerscheinungen, die dieser Vergesellschaftungslogik geschuldet sind. Anders gesagt: Die Existenz der patriarchalen heterosexuellen Geschlechtermatrix als „gesellschaftliches Anderes“ ist der beste Beweis für ein Verständnis jener fetischistischen Realdialektik, welches sich eben letztendlich von der positiv-analytischen Erkennbarkeit des gesellschaftlichen Ganzen abgrenzt³⁰. Der Begriff der Realabstraktion steht hierfür paradigmatisch (und wäre folglich an anderer Stelle auch einmal auf seine Rolle in der patriarchalen Dynamik der Wertvergesellschaftung zu prüfen).

In der Tradition der Kritischen Theorie ist die „Lösung“ des Problems der Realabstraktion folglich seine Nichtlösung, die Anerkennung des Widerspruchs und der Notwendigkeit seiner Bearbeitung. Die dadurch entstehenden Brüche

29 Verwiesen sei hier z.B. auf die feministische Theoretisierung der inter-subjektiven Anerkennungs-
theorie (Benjamin 1990; 1993).

30 Vgl. hierzu auch meine Überlegungen in (Flatschart 2012).

sind also in Kauf zu nehmen – ganz im Sinne der (ursprünglichen) feministischen Intervention in einen (androzentrischen) Erkenntnisuniversalismus, jedoch erweitert um die Dimension der materialen Verortung der Brüche in einer vergeschlechtlichten Realdialektik der Wert-Abspaltung. Hierdurch zeichnet sich wirklich negative Dialektik aus, die dieses Label nicht bloß adjektivistisch nutzt, sondern ihm eine zentrale Rolle als Basis für - wissenschaftliche - Erkenntnisproduktion zuerkennt; die „Präponderanz des Objekts“ als dialektische Grenzbestimmung von bestimmten, materialen, nicht positiv zu lösenden Widersprüchen zugleich anerkennt, aber wissenschaftliche Methode als notwendige Heuristik und als Korrektiv für dialektische Grenzbestimmungen hochhält. Ein Substrat von Gesellschaftskritik als Fetischkritik muss – auf Grund der Verfasstheit des untersuchten Gegenstandes, der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse – vorausgesetzt werden, gerade damit wissenschaftliche Argumentation möglich wird bzw. bleibt. Dies hat nichts mit einer allgemeinen Kritik der Logik zu tun, noch setzt es sie per se außer Kraft, denn der Widerspruchsbegriff ist eben ein ganz eingeschränkter, spezifischer. Insofern ist Dialektik keine Mystifikation der Verhältnisse, sondern versucht tatsächliche Erkenntnisbarrieren, real existierende historische Vergesellschaftungsmomente, die regelmäßig nur in Begriffen des Widerspruchs zu fassen sind, zu vermitteln und so die Grenze dessen, was Wissenschaft zugänglich ist, was positiv-analytisch zur Geltung gebracht werden kann, zu verschieben. Dabei muss zweifelsohne über Marx hinausgegangen werden, wie ich mit meinen kurzen Verweisen auf die Dimension der Abspaltung versucht habe zu zeigen. Dass Elbe dies in seiner Bezugnahme auf den Kurzschon Ansatz völlig außen vor lässt, prägt wohl nicht nur zu einem guten Stück - euphemistisch ausgedrückt – sein „Miss-Verständnis“ der Intention der Argumentation, es ist ihm auch als wohl schwerster Fehler anzukreiden. Denn nicht nur ließe sich gesellschaftliche Totalität als gebrochene, widersprüchliche (eben nicht hegelianisch-versöhnte) Dialektik qua Lektüre des Wert-Abspaltungstheorems (Scholz 2000; 2005; 2011) und seiner systematischen Inkorporation der feministischen Theoretisierungen des „(un-)gesellschaftlichen Anderen“ viel besser verstehen, auch wird durch die vereinseitigte Rezeption ein relevanter Aspekt der Theoriebildung über die „Wertseite“ schlicht abgekappst und bleibt im – sonst so inklusiven – Bild von „Marx im Westen“ ausgespart. Wer heute noch über den Wert spricht, ohne die Abspaltung mitzudenken, wer also die Ökonomiekritik auf einer abstrakt-metatheoretischen Ebene von „diachronischen“, „partikularen“ und alogischen Aspekten des „Anderen“ freizuhalten sucht, kann nicht beanspruchen, den „state of the art“ kritischer Theoriebildung abzubilden. Dabei soll Elbe keine „akademische Erbsenzählerei“ (Bruhn) unterstellt werden, seine Arbeit steht für sich. Im Gegenteil ist sein Beitrag zu einer wissenschaftlich-systematischen Debatte ungemein wertvoll, auch und gerade im Hinblick einer Abgrenzung von tatsächlich mystizistischen Positionen. Die Vermittlung zwi-

schen szientifischem und historischem Moment scheidet bei ihm jedoch an der Überbetonung des ersteren und nicht zuletzt auch an der fehlenden Imaginationskraft, was das Thema Dialektik angeht. Es bleibt festzuhalten, dass Gesellschaftskritik und akademische Theorie nicht das gleiche sind und letzterer offensichtlich in ihrer Reichweite und konsequenterweise in ihrem emanzipatorischen Gehalt Grenzen gesetzt sind, die nicht nur, aber auch mit der szientifischen Erkenntnisform zu tun haben.

Demgegenüber sollte dialektische Gesellschaftskritik als Zugang gerade die Weichen für eine Vermittlung zwischen szientifischen und historischen Problemen stellen, was natürlich nicht auf bloß erkenntnistheoretische Weise möglich ist. Gesellschaftskritik kann einen inhaltlich-substantiellen Beitrag zur emanzipatorischen Erkenntnispraxis liefern, der bei der Bearbeitung und Vermittlung der Widersprüche – sowohl in der Theorie als auch (indirekt und übersetzt) in der mehr oder weniger unmittelbaren gesellschaftlichen Praxis – hilfreich ist. Die Fokussierung auf dialektische Widersprüche, Grenzen der Erkenntnis und den zugleich trotzdem erfolgenden Anspruch auf „substantielle Benennung“, die sich einer anti-deutschen Begriffsmystik der „Undurchschaubarkeit der Kategorien“ entgegensetzt, müsste dabei analytische Verfahren sowohl kontextualisieren als auch ihre Grenzen aufweisen. Ich denke, dass der von der Wert-Abspaltungskritik – durchaus auch in Abgrenzung von einer „alten“, androzentrischen und falsch-universalistischen „Wertkritik“ – entworfene Zugang hierfür taugt, mithin gerade die Benennung der „Wert-Abspaltung“ als Prinzip einer Vermittlung der historischen und szientifischen Seiten kritischer Theoriebildung zuarbeit. Allerdings bleibt es zweifellos nötig, die entworfenen Skizzen, Theoreme und Grundsatzüberlegungen heuristisch zu erden und in angewandteren Untersuchungen zur Geltung zu bringen³¹. Das szientifische Korrektiv eines analytischen Zugangs, wie es (implizit) von Elbe hochgehalten wird, spielt dabei sicherlich eine Rolle. Es wird also für Kritische Theorie gleichermaßen wichtig sein, auf bestehende wissenschaftliche Forschung zurückzugreifen, wie auch eine solche selbst möglichst umfassend zu befördern. Dabei bleibt natürlich die Unabhängigkeit des kritischen Impulses von einer (notwendigerweise) *akademischen* Wissenschaftlichkeit weiterhin ein Desiderat – die hier kaum erwähnten Zwänge des universitären Betriebs bleiben auch der wissenschaftlichen Theorie nicht äußerlich, weshalb eine gewisse Distanz kritischer und wissenschaftlicher Theorie durchaus geboten erscheint. Was ich an Hand der kritisierten Debatte zu zeigen versuchte, ist jedoch die grundsätzliche Notwendigkeit der Vermittlung von historischen und szientifischen *Prinzipien*. Die harsche Opposition beider ist – unabhängig

31 Womit nicht gesagt sei, dass an den Grundannahmen selbst nicht mehr gerüttelt werden kann. Dennoch scheinen jene mir zumindest derart ausgearbeitet zu sein, dass sie ein probates Bild der „konkreten Totalität“ zu entfalten vermögen und demnach erst einmal für sich und mit dem Anspruch der Begründung einer „Großtheorie“ stehen können.

von den jeweiligen Fehlern der einzelnen Positionen – selbst noch ein Problem, das ideologie- und erkenntnistheoretische Relevanz beanspruchen kann. Die Suche nach einer substantiellen Vermittlung, wie sie die Wert-Abspaltungskritik – bei gleichzeitiger Anerkennung aller Brüche und (Erkenntnis-)Grenzen – liefert, bleibt dabei weiter offener Anspruch kritischer Theoriebildung und sollte als solche analytischere Zugänge und v.a. konkretere Forschungen im Rahmen eines „wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus“ informieren und zugleich Kritischer Theorie als Korrektiv dienen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1988. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Adorno, Theodor W. 2003a. Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In *Soziologische Schriften I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003b. Soziologie und empirische Forschung. In *Soziologische Schriften I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie. 1998. Ed. Archer, M, Bhaskar, R, Collier, A, Lawson, T, Norrie, A. *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge.
- Assiter, Alison. 2003. *Revisiting Universalism* New York: Palgrave MacMillian
- Benjamin, Jessica. 1990. *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld.
- Benjamin, Jessica. 1993. *Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*. Frankfurt a.M.: Stroemfeld
- Bhaskar, Roy. 1998. *The Possibility of Naturalism*. London/New York: Routledge
- Bruhn, Joachim. 2008. Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus. In *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, ed. Prodomo, R, 53-81. Köln: edition prodomo.
- Chomsky, Noam. 1995. *The Minimalist Program*. Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Collier, Andrew. 1998. Explanation and Emancipation. In *Critical Realism. Essential Readings*, eds Archer, M, Bhaskar, R, Collier, A, Lawson, T, Norrie, A, 444-73. London: Routledge.
- Dummett, Michael. 1988. *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Edgley, Roy. 1998. Reason as Dialectic. Science, social science and socialist science. In *Critical Realism. Essential Readings.*, eds Archer, M, Bhaskar, R, Collier, A, Lawson, T, Norrie, A, 395-409. London: Routledge.
- Elbe, Ingo. 2008a. *Marx im Westen*. Berlin: Akademie Verlag
- Elbe, Ingo. 2008b. *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen The-*

- orie in deutsche Ideologie*. In *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, ed. Prodomo, R, 8-32. Köln: edition prodomo
- Flatschart, Elmar. 2012. The Commodity and its Other. *Culture & Organization* 18, no. 4.
- Fox Keller, Evelyn. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven & London: Yale University Press.
- Geyer-Ryan, Helga. 1992. Die Grenzen von Aufklärung und Naturbeherrschung. Zur Geschichte des weiblichen Vernunftverbots. In *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus Sicht der Frauen*, eds Kulke, C, Scheich, E, 1-13. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Hafner, Kornelia. 1993. Gebrauchswertfetischismus. In *Gesellschaft und Erkenntnis*, ed. Behrens, D. Freiburg: ca ira
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Open University Press
- Heinrich, Michael. 2004. *Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling.
- Höner, Christian. 2004. Die Realität des automatischen Subjekts. *Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft* 1: 130-60.
- Kurz, Robert. 1987. Abstrakte Arbeit und Sozialismus. *Marxistische Kritik* 4: 57-108.
- Kurz, Robert. 1992. Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Weiblichkeit und Männlichkeit. In *Krisis*, 117-68
- Kurz, Robert. 2002. Blutige Vernunft. *Krisis* 25: 66-98.
- Kurz, Robert. 2003. *Die Antideutsche Ideologie*. Münster: Unrast.
- Kurz, Robert. 2004. Die Substanz des Kapitals. *Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft* 1: 44-130.
- Kurz, Robert. 2005. Die Substanz des Kapitals. *Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft* 2: 162-236.
- Kurz, Robert. 2012. *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin: Horlemann.
- Lacey, Hugh. 1999. Neutrality in the Social Sciences. In *Critical Realism. Essential Readings* ed. Margaret Archer, RB, Andrew Collier, Tony Lawson, Allan Norrie, 473-503. London: Routledge.
- Lehmann, Dirk. 2008. Denken im Schatten der Selbsterhaltung. Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform. In *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, ed. Prodomo, R, 112-32. Köln: edition prodomo.
- Lenhard, Phillip. 2008. Das Geld des Geistes. Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik. In *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, ed. Prodomo, R, 41-53. Köln: edition prodomo
- Lloyd, Genevieve. 1993. *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy* London: Routledge
- Marx, Karl. 1962. *Randglosse zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“*. Vol. MEW 19 of. Berlin: Dietz.

- Marx, Karl. 1974a. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 3*. Vol. MEW 25 of. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1974b. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin Dietz.
- Marx, Karl. 1975a. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1975b. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*. Vol. MEW 23 of. Berlin: Dietz.
- Müller, Stefan. 2011. *Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Prodomo, Redaktion. 2008. Alles klar?! Eine Replik auf Ingo Elbe. In *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, ed. Prodomo, R, 32-41. Köln: edition prodomo.
- Putnam, Hilary. 2002. *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rakowitz, Nadja , Jürgen Behre. 2001. Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx. Paper presentat at the Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.
- Ritsert, Jürgen, Heiko Knoll. 2006. *Das Prinzip der Dialektik*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Scheich, Elvira. 1988. Denkverbote über Frau und Natur. In *Rationalität und sinnliche Vernunft*, ed. Kulke, C, 72-90. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Scholz, Roswitha. 2000. *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. Bad Honnef: Horlemann.
- Scholz, Roswitha. 2005. *Differenzen der Krise - Krise der Differenzen*. Bad Honnef: Horlemann.
- Scholz, Roswitha. 2011. Ohne meine Alltours sag ich nichts. Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft 7: 201-51.
- Stapelfeldt, Gerhard. 2009. *Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Taylor, Charles. 2006. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ulrich, Jörg. 2005. Gott in Gesellschaft der Gesellschaft. Exit - Kritik und Krise der Warengesellschaft 2: 23-53.