

Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit

Der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft als Kernpunkt gesellschaftskritischer Theorie¹

von Norbert Trenkle²

1.

Die Grundfrage der Soziologie, wie sie Georg Simmel einmal formulierte, „Wie ist Gesellschaft möglich?“ (Simmel 1908, S. 42), wirft ein bezeichnendes Licht sowohl auf den Gegenstand der Betrachtung als auch auf den Standort des Betrachters. Was als grundsätzliche Frage über den Charakter von „Gesellschaft überhaupt“ erscheint, stellt sich in Wahrheit nur angesichts des merkwürdigen, historisch-spezifischen Wesens der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die durch einen grundlegenden Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft gekennzeichnet ist. Auf den historischen Charakter dieses Widerspruchs verweist schon, dass er überhaupt erst seit dem Beginn der Moderne überhaupt thematisiert wird, seitdem aber das sozialphilosophische bzw. sozialwissenschaftliche Denken unaufhörlich beschäftigt. Von Thomas Hobbes stammt bekanntlich die berühmte Formulierung, dass der Mensch des Menschen Wolf sei. Demnach sind die Menschen „von Natur aus“ egoistische Einzelwesen, die nur ihren partikularen Neigungen oder Abneigungen folgen und stets darauf bedacht sind, ihre eigenen Vorteile und Interessen gegenüber den anderen atomisierten Individuen durchzusetzen. Gesellschaft ist deshalb, Hobbes zufolge, nur möglich, soweit die Einzelnen sich einem allmächtigen Staatsapparat unterwerfen, der souverän die Regeln des Zusammenlebens bestimmt und verhindert, dass das allgemeine Gegeneinander der partikularen Interessen in den Krieg aller gegen alle ausartet. Dieser radikale (wahlweise als „pessimistisch“ oder „realistisch“ gegenüber der „menschlichen Natur“ eingestufte) Standpunkt, hat zwar ungefähr genauso viel Zustimmung wie Ablehnung erfahren, doch die damit vorgegebene Grundmelodie eines elementaren Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft prägt seitdem die Partituren der modernen Sozialphilosophie und Sozialwissenschaft in vielfältigen Variationen.

Mandeville ist wohl der erste Schriftsteller, der den Gedanken formuliert, dass die egoistische Verfolgung der partikularen Interessen nicht etwa den gesellschaftlichen Zusammenhang bedrohe, sondern im Gegenteil sich gerade dadurch ungewollt das gesellschaftliche Allgemeinwohl ergebe. Er gibt damit ein Denkmuster vor, dass spätestens seit Adam Smith, der diesen Gedanken aufgreift und systematisch weiterdenkt, die liberale Wirtschaftstheorie bestimmt. Aber auch außerhalb des ökonomischen Diskurses prägt der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft das philosophische Denken. Kant etwa verlegt diesen Widerspruch, den er bezeichnenderweise einen Antagonismus nennt, in „den Menschen“ selbst hinein und prägt dafür den treffenden Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“. Hierunter versteht er den „Hang“ der Menschen „in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu

1 Veröffentlicht im Mai 2019. URL: www.krisis.org/2019/ungesellschaftliche-gesellschaftlichkeit/

2 Der Text beruht auf einem Referat beim Seminar: Kapital, Krise, kategoriale Kritik in Karlsruhe (5. – 7.4.2019). Es hat den Charakter eines Diskussionspapiers und soll weiter ausgearbeitet werden.

trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist“. (Kant 1784, S. 20 f.) Dieser „Antagonismus“ soll Kant zufolge eine der wesentlichen Triebkräfte der menschlichen Geschichte sein, da er die Menschen zu kulturellen Leistungen antreibt. Dabei sieht auch Kant – neben der Vernunft im Sinne des kategorischen Imperativs – einen starken Staat als unabdingbar an, um die widerstrebenden Kräfte im Zaum zu halten und die Menschen die richtige Richtung zu lenken.

2.

Auch Marx stellt den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft in den Mittelpunkt seines Denkens und macht ihn zum Ausgangspunkt seiner kritischen Theorie der kapitalistischen Gesellschaft. Im radikalen Unterschied zu den bürgerlichen Ökonomen und Aufklärern steht für ihn jedoch völlig außer Frage, dass die Aufspaltung der Gesellschaft in isolierte Einzelne keinesfalls einen vorgeblichen „Naturzustand“ darstellt, sondern es sich dabei um die Grundstruktur oder Basisform bürgerlicher Vergesellschaftung handelt. Immer wieder verspottet Marx die „Robinsonaden“ der bürgerlichen Ökonomen, die diese Grundstruktur in die Anfänge der menschlichen Geschichte zurückprojizieren und, wie etwa Adam Smith, dem Menschen einen natürlichen Drang zum Handel und zum Warentausch unterstellen. So schreibt er in den *Grundrissen*: „Die Auflösung aller Produkte und Tätigkeiten in Tauschwerte setzt voraus sowohl die Auflösung aller festen persönlichen (historischen) Abhängigkeitsverhältnisse in der Produktion als die allseitige Abhängigkeit der Produzenten voneinander. Die Produktion sowohl jedes einzelnen ist abhängig von der Produktion aller andern; als die Verwandlung seines Produkts in Lebensmittel für ihn selbst abhängig geworden ist von der Konsumtion aller andern [...] Was Adam Smith, in echter 18.-Jahrhundertweise in die antehistorische Periode setzt, der Geschichte vorhergehn läßt, ist vielmehr ihr Produkt“ (MEW 42, S. 89f.).

Entscheidend ist für ihn dabei nicht die Frage, ob sich nun dadurch, dass alle Einzelnen ihre Partikularinteressen verfolgten, im Ergebnis das „allgemeine Interesse“ ergebe, wie Smith behauptet, oder dies vielmehr, wie Hobbes annimmt, im Krieg aller gegen alle münde. „Die Pointe“, so schreibt er, „liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann, also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben“ (MEW 42, S. 90).

Diese „Pointe“ ist grundlegend für die gesamte Marx'sche Theorie. Der Widerspruch zwischen der abstrakten Privatheit der isolierten Einzelnen und der abstrakten Allgemeinheit ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs ist der Ausgangspunkt für seine Kritik der politischen Ökonomie und erlaubt es ihm, die innere Logik der kapitalistischen Gesellschaft zu dechiffrieren. Es kennzeichnet die Marx'sche „Methode“, dass er dabei das Denken der

bürgerlichen Vordenker nicht einfach als „falsch“ verwirft, sondern es gewissermaßen vom Kopf auf die Füße stellt, indem er zeigt, dass der vorgebliche „Naturzustand“ in Wahrheit die historisch-spezifische Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft darstellt. Dieser Schritt erlaubt es ihm, an der politischen Ökonomie anzuknüpfen und sie zugleich kritisch gegen sich selbst zu wenden. Er vollzieht damit einen Perspektivenwechsel, der die radikale Kritik der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt erst möglich macht.

3.

Marx bricht damit zugleich auch mit einer der zentralen Denkvorsetzungen der klassischen politischen Ökonomie, die bis heute prägend für die „Volkswirtschaftslehre“ ist: dem „methodologischen Individualismus“.³ Dieser Begriff wurde zwar erst im 20. Jahrhundert geprägt⁴, das damit bezeichnete methodische Verfahren ist aber schon sehr viel älter und steht an der Wiege des bürgerlichen Denkens. Im Kern geht es darum, gesellschaftliche Prozesse und Strukturen ausgehend vom Handeln der isolierten Individuen zu erklären, wobei diesen implizit oder explizit ein bestimmtes „Wesen“ oder „Sosein“ unterstellt wird, das als selbstverständlich vorausgesetzt, also ontologisiert wird. Im Fall der klassischen politischen Ökonomie liegt diese Voraussetzung klar zutage: „Der Mensch“, der hier im Übrigen immer als der rational denkende weiße Mann gedacht wird (vgl. dazu Habermann 2008, S. 130 ff.), ist im Kern ein „homo oeconomicus“, also ein nutzenmaximierendes isoliertes Individuum, das seine Privatinteressen (einschließlich der seiner Kernfamilie, die passenderweise als Anhängsel immer mit dazu gedacht wird) in der Konkurrenz gegen die anderen Individuen verfolgt und mit ihnen nur insofern in gesellschaftlichen Kontakt tritt, als dies eben ihm selbst zugute kommt.

Das Marx'sche Vorgehen ist ein ganz anderes. Dort wo er von den abstrakten Einzelnen oder isolierten Privatproduzenten spricht, setzt er immer schon voraus (auch dort, wo er das nicht ausdrücklich anspricht), dass es sich hierbei erstens um ein historisches Ergebnis eines langen Durchsetzungsprozesses des Kapitalismus handelt, in dessen Verkauf sukzessive die nicht-kapitalistischen Gemeinwesen und Produktionszusammenhänge zerschlagen und die Menschen aus diesen herausgesprengt wurden. Der „Mensch“ ist also nicht „an sich“ jenes abstrakte Individuum, das die politische Ökonomie immer schon als gegeben voraussetzt, sondern historisch gemacht. Daher ist es nicht als ein Zirkelschluss, die Funktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft aus eben diesen Individuen erklären zu wollen, ein Zirkelschluss, der zugleich die Funktion einer Legitimationsideologie erfüllt. Zweitens thematisiert Marx die Individuen aus eben diesem Grund nie für sich, sondern immer nur als das eine Moment einer grundsätzlich widersprüchlichen Form der Vergesellschaftung, die sich gerade durch das Auseinanderfallen von isolierten Einzelnen und einem ihnen fremd gegenüberstehenden gesellschaftlichen Zusammenhang auszeichnet. Es ist gerade das Wesen und der grundlegende Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft, dass die Individuen zwar als

3 Darauf verweist auch Michael Heinrich, der von einem „Bruch mit dem theoretischen Feld der politischen Ökonomie spricht“ (Heinrich 1999, S. 154 f.). Dass er die Vermittlung des Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft in die Zirkulationssphäre verlegt, sei hier zunächst dahingestellt.

4 Geprägt und zuerst verwendet und wurde der Begriff wohl vom Nationalökonom Joseph Schumpeter (1970, S. 90f.), der das damit bezeichnete methodische Vorgehen positiv für sich in Anspruch nahm.

voneinander isolierte existieren, aber gerade deshalb wie nie zuvor in der Geschichte aufeinander angewiesen sind. Ihr gesellschaftlicher Zusammenhang aber konstituiert sich in paradoxer Weise dadurch, dass sie ihre privaten Interessen gegeneinander verfolgen. Oder, um es mit Marx auszudrücken: „Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang.“ (MEW 42, S. 92).

So betrachtet, trifft der von Kant geprägte Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ durchaus etwas Richtiges. Doch der „Antagonismus“, den Kant in „die Menschen“ selbst hineinverlegt, die einerseits danach streben, sich zu vergesellschaften und sich andererseits dagegen sträuben, weil sie sich letztlich nur ihren privaten Interessen verpflichtet fühlen, dieser Widerspruch kennzeichnet die grundlegende gesellschaftliche Beziehungsform der kapitalistischen Gesellschaft, die den Charakter einer „ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit“ besitzt.⁵ Durch diesen Perspektivwechsel stellt sich jener „Antagonismus“ nun aber nicht mehr als ontologisches Faktum dar, mit dem die Menschen in der ein oder anderen Weise umgehen müssen, sondern als Wesensmerkmal einer historisch-spezifischen verrückten Form von Vergesellschaftung; verrückt insofern, als den Menschen hier ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen in der Gestalt eines veräußerlichten gesellschaftlichen Zusammenhangs entgentreten, der einer eigenen verdinglichten Logik gehorcht. Es ist das, was man mit Moishe Postone (Postone 2003, S. 61 f.) als abstrakte Herrschaft bezeichnen kann oder, in der Marx'schen Terminologie, als Fetischismus. Die „ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit“ ist die grundlegende Beziehungsform der bürgerlichen Gesellschaft, auf die sich letztlich alle für sie charakteristischen Formen des Fetischismus zurückführen lassen. Das festzustellen ist freilich ein argumentativer Vorgriff, der im Weiteren noch zu begründen sein wird.

4.

Es ist vor diesem Hintergrund ziemlich verwunderlich, dass Robert Kurz in seiner letzten Buchpublikation Marx vorwirft, er sei dem methodologischen Individualismus aufgesessen (Kurz 2012, S. 169). Dieser Vorwurf beruht einzig und allein auf der Behauptung, Marx beginne im *Kapital* mit der Analyse „der idealtypischen einzelnen Ware“ (ebd.) und leite aus ihr die Logik des gesellschaftlichen Gesamtverhältnisses ab.⁶ Würde Marx tatsächlich so vorgehen, also etwa so wie Max Weber, wäre die Kurz'sche Kritik einigermaßen plausibel. Doch ist die Marx'sche Methode eine vollkommen andere. Wenn er die Ware zum Ausgangspunkt seiner Analyse nimmt, dann ist das weder irgendein beliebiges empirisches

5 In wertkritischen Texten ist bereits seit den 1990er-Jahren verschiedentlich der Begriff der „ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit“ verwendet und meistens Marx zugeschrieben worden. Tatsächlich verwendet Marx diesen Begriff meines Wissens jedoch an keiner Stelle, doch trifft er ziemlich genau die von ihm analysierte widersprüchliche Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft.

6 Kurz erweitert den Begriff des methodologischen Individualismus dahingehend, dass er sich nicht nur auf die „Handlungen von Individuen“ bezieht, „sondern auf ein ideales Einzelnes überhaupt, also auch im institutionellen oder kategorialen Sinne“ (Kurz 2012, S. 59 f.) In diesem Sinne schreibt er: „Die einzelne Ware, mag sie noch so idealtypisch verstanden werden, kann gar nicht die Logik des Verhältnisses selbst in sich bergen und daher auch nicht gedanklich isolierter Gegenstand der Wesensanalyse sein“ (ebd.). Für eine ausführliche Kritik am Kurz'schen Vorwurf, Marx sei dem methodologischen Individualismus aufgesessen, siehe Lohoff 2017

Ding, noch ein „Idealtypus“ à la Max Weber. Ein Idealtypus stellt eine gedankliche Konstruktion dar, die aus empirischen Beobachtungen gebildet wird und dazu dient, diese zu ordnen und analytisch voneinander abzugrenzen. Sie erfüllt vor allem heuristische Zwecke, soll also dazu beitragen, durch eine immer weitere Verfeinerung und Differenzierung der empirischen Beobachtungen sowie durch deren Aggregierung nach und nach den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang systematisch zu erfassen und zu beschreiben. Das aber hat mit der Marx'schen Methode des „Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten“ rein gar nichts zu tun (Rosdolsky 1968, S. 43). Die Ware, mit der Marx seine Analyse beginnt, ist zwar eine gedankliche Abstraktion, aber sie wird nicht aus der Zusammenfassung und Katalogisierung empirischer Beobachtungen gebildet, sondern ist bereits das Ergebnis eines vorangegangenen Forschungsprozesses, der nun in logisch-systematischer Weise dargestellt wird

Wenn Marx seine Darstellung im *Kapital* mit der Ware beginnt, dann handelt es sich dabei nicht um irgendeine empirische Ware oder um einen vermeintlichen „idealtypischen Durchschnitt“ aller empirisch beobachtbaren Waren, sondern um die Ware nur insofern, als in ihr die zugrundeliegende Beziehungsform ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit dargestellt ist. Deutlich wird das daran, dass er im ganzen ersten Abschnitt ausdrücklich nur von Waren spricht, die das Produkt von Arbeit, genauer gesagt: von isolierter Privatarbeit, sind. Er schreibt: „Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber“ (MEW 23, S. 57). Ernst Lohoff (2017) hat darauf hingewiesen, dass es absurd wäre anzunehmen, Marx hätte nichts von der Existenz jener Vielzahl anderer Waren gewusst, die keinesfalls das Produkt von Privatarbeit sind (allen voran die Ware Arbeitskraft, aber auch Grund und Boden oder die Geldware etc.). Wenn Marx also diese Einschränkung macht, dann tut er das ganz bewusst im Sinne seiner Methode. Er beginnt mit einer Abstraktion: der Ware als dem Ausdruck und der Darstellungsform des spezifischen Widerspruchs zwischen Privatheit und Gesellschaftlichkeit, also einer Gesellschaftlichkeit, die sich in der Form der Privatheit konstituiert. Das kann er aber nur tun, weil er im Zuge des vorangegangenen Forschungsprozesses eine Einsicht in die Zusammenhänge der kapitalistischen Totalität gewonnen hat, deren grundlegendes Wesensmerkmal darin besteht, dass sie sich um ein zentrales Prinzip zentriert: die abstrakte Arbeit und deren verdinglichte Darstellungsform, den Wert.⁷ Allein aus diesem Grund kann er in der Ware die Grundzüge der kapitalistischen Logik enthüllen und, ausgehend von dieser Abstraktion, den kapitalistischen Gesamtzusammenhang entfalten.

5.

Es ist allerdings eine Schwäche der Marx'schen Darstellung, dass er diesen Zusammenhang nicht hinreichend explizit gemacht und mit dieser Unklarheit die Tür geöffnet hat für höchst unterschiedliche und gegensätzliche Interpretationen seiner Theorie. Das betrifft vor allem den Stellenwert und die Bedeutung der Warenform für die Analyse des kapitalistischen Gesamtzusammenhangs. Diese Schwäche ist aber nicht einfach nur einer unzulänglichen

⁷ Nur aufgrund dieser Zentrierung kann überhaupt von einer Totalität gesprochen werden und nur deshalb ist die kapitalistische Gesellschaft die einzige in der Geschichte, für die dieser Begriff im strengen Sinne zutrifft (vgl. Postone 2003, S. 133).

Darstellung geschuldet, sondern verweist darauf, dass es Marx nicht gelungen ist, den Knoten theoretisch und konsequent im Sinne seiner eigenen Darstellungsweise zu lösen. Im Kern besteht das Problem darin, dass Marx zwar die Ware als das Produkt von Privatarbeit an den Anfang stellt, dabei jedoch die vorausgesetzte logische Stufe eben jener Privatarbeiten und ihrem Verhältnis zueinander nicht explizit thematisiert, sondern bloß beiläufig anspricht. Damit räumt er aber der Arbeit bzw. der Privatarbeit nicht den systematischen Stellenwert ein, den sie, gemessen am Anspruch eines Aufstiegs vom Abstrakten zum Konkreten, eigentlich einnehmen müsste. Im Grunde hat Marx entgegen seinem eigenen Anspruch im *Kapital* eben nicht auf der ersten logischen Ebene angesetzt, sondern diese übersprungen (vgl. auch Lohoff 2017).

Diese Uneindeutigkeit wird bereits in den *Grundrissen* sichtbar. Zwar thematisiert Marx hier die Aufspaltung der Gesellschaft in voneinander isolierte Individuen; und, indem er davon spricht, dass die „wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen ... ihren gesellschaftlichen Zusammenhang“ bildet, verweist er darauf, dass die Einzelnen sich über ihre Arbeit in Beziehung setzen. Dann jedoch springt er sogleich auf die Ebene des Tauschwertes und des Geldes: „Dieser gesellschaftliche Zusammenhang ist ausgedrückt im *Tauschwert*, worin für jedes Individuum seine eigene Tätigkeit oder sein Produkt erst eine Tätigkeit und ein Produkt für die Gesellschaft wird; es muß ein allgemeines Produkt produzieren — den *Tauschwert* oder, diesen für sich isoliert, individualisiert, *Geld*“ (MEW 42, S. 90). Während Marx nun hier die Ebene der Ware ganz überspringt, stellt er diese im *Kapital* zwar an den Anfang der Analyse, thematisiert dafür aber nicht ausdrücklich die Grundstruktur der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit und lässt vor allem auch das Verhältnis zwischen Ware und Privatarbeit im Unklaren. Einerseits verweist er, wie gezeigt, an einigen Stellen darauf, dass er die Ware hier als Produkt von Privatarbeit behandelt und also das Verhältnis der Privatarbeiten der Warenproduktion zugrunde legt; andererseits erscheint es ab manchen Stellen ganz so, als würde dieses Verhältnis erst im Tausch hergestellt werden. Und schließlich legt er an mindestens einer Stelle eine naturalisierende Interpretation nahe, wonach die wertbildende Potenz der Arbeit auf die Verausgabung von Energie („Nerv, Muskel und Hirn“) zurückzuführen sei.

Tatsächlich jedoch sind die isolierte Privatarbeit und deren Produkt, die Ware, die beiden Seiten ein und desselben gesellschaftlichen Verhältnisses. Anders gesagt: Die Ware ist die notwendige Form, welche die Produkte isolierter Privatarbeiten annehmen müssen. Da die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft sich als vereinzelte Einzelne gegenüber treten, die zugleich bedingungslos aufeinander angewiesen sind, treten sie miteinander in Beziehung, indem sie Dinge füreinander herstellen. Sie tun das aber in einer spezifischen Form, die das widersprüchliche gesellschaftlichen Basisverhältnis reflektiert: Sie stellen diese Dinge in privater Form her, einer Form, die aber zugleich gesellschaftlich ist. Was sie an den von ihnen selbst produzierten Dingen interessiert, ist nicht deren konkret-stofflicher Nutzen, sondern dass sie mit den anderen privat hergestellten Dingen insofern in eine gesellschaftliche Beziehung treten, als sie mit diesen in bestimmter Weise gleichgesetzt werden. Doch diese Gleichsetzung als „Wertdinge“ oder Repräsentanten von Wert ist überhaupt nur möglich, weil die qualitativ verschiedenen Dinge eine Gemeinsamkeit haben: Sie sind alle Produkte isolierter Privatarbeiten. Allein in diesem historisch-spezifischen Sinne kann davon gesprochen werden, dass die Arbeit das gesellschaftliche Verhältnis konstituiert

und die gesellschaftliche Vermittlung herstellt. Der Wert seinerseits ist nichts anderes als die verdinglichte Darstellung dieses gesellschaftlichen Verhältnisses, das sich auf die Grundstruktur ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit zurückführen lässt und mit einer wie auch immer gefassten „Energieverausgabung“ rein gar nichts zu tun hat.⁸

Die Arbeit ist also die aktive Seite eines gesellschaftlichen Verhältnisses, das sich im Wert als verdinglichtes ausdrückt. Es sind die vereinzelt Einzelnen, die dieses Verhältnis herstellen, indem sie in historisch-spezifischer Weise innerhalb der vorausgesetzten Matrix⁹ ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit handeln und sich darin aufeinander beziehen. Logisch betrachtet muss also die Arbeit, als die Handlungsform der isolierten Privatproduzenten den Ausgangspunkt einer Kritik der politischen Ökonomie darstellen, die sich an der Marx'schen Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten orientiert. Denn die Waren existieren ja nur deshalb als solche, weil sie zuvor als Produkte der Privatarbeit hergestellt wurden. Zugleich können die Privatarbeiten nie einfach als solche miteinander in Beziehung treten, sondern immer nur in Gestalt der Waren. Darauf zielt das Marx'sche Diktum vom Fetischcharakter der Waren ab, wenn er schreibt, dass den Menschen ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen als die Beziehungen von Sachen gegenüber treten und Macht über sie gewinnen. Dieser Fetischcharakter der Waren entspringt aber nicht erst dem Warentausch, wie vielfach argumentiert wird, sondern bereits der Vermittlung über die Arbeit.¹⁰ Der Warentausch ist logisch nachgelagert. In ihm wird das gesellschaftliche Verhältnis der isolierten Individuen nicht hergestellt, sondern erscheint nur in der Gestalt des Tauschwertes. Wird daher die Ebene der Vermittlung über die Arbeit übersprungen, führt das notwendig zu Verwirrungen im Fortgang der Analyse.

6.

Das bisher Gesagte könnte vielleicht den Eindruck erwecken, als sollte aus der Kategorie der Privatarbeit bzw. aus der Vermittlung über die Arbeit die Analyse und Kritik der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit entwickelt werden. Das ist jedoch nicht intendiert. Es ging vielmehr darum, den adäquaten Ausgangspunkt für die Kritik der politischen Ökonomie im Sinne der Marx'schen Methode zu bestimmen. Die Kritik der politischen Ökonomie ist zwar zweifellos unverzichtbar, um den inneren Zusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft und ihre historische Dynamik zu verstehen. Dennoch ist sie keinesfalls in der Lage, diese Gesellschaft in der Gesamtheit all ihrer Momente zu begreifen, und schon gar nicht können diese aus der Kritik der politischen Ökonomie in irgendeiner Weise „abgeleitet“ werden.

Die vereinzelt Einzelnen vermitteln sich miteinander und mit ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang nicht nur darüber, dass sie arbeiten und ihre verschiedenen Arbeiten in

8 Robert Kurz ist seinen späten Schriften leider immer stärker einer naturalisierenden Bestimmung der abstrakten Arbeit als „Verausgabung von menschlicher Arbeits- und Lebensenergie (Nerv, Muskel, Hirn)“ (Kurz 2012, S. 204) gefolgt, bis hin zu der bizarr anmutenden Aussage, die „aufgewendete substantielle Arbeitsenergie fließt ... in einen Gesamtfonds des Kapitals“ (ebd.)

9 Der Begriff der Matrix zielt darauf, dass es sich bei der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit um eine Beschaffenheit im tiefsten Grund der Gesellschaft handelt, die den darauf beruhenden Beziehungsform vorgelagert ist und die nicht adäquat mit dem Begriff der Struktur erfasst werden kann.

10 Vgl. zur Vermittlung über die Arbeit ausführlicher das Buch von Postone (2003, S. 224 ff.).

Gestalt der Waren auf den gemeinsamen Nenner des Werts bringen, sondern setzen sich auch in anderen Modi gesellschaftlich miteinander in Beziehung. Diese hängen zwar mit der Vermittlung über die Arbeit und der Warenproduktion innerlich zusammen, lassen sich aber dennoch nicht direkt auf diese zurückführen. Ihr innerer Zusammenhang besteht vielmehr darin, dass sie alle in die Matrix der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit eingelagert sind und sich aus ihr ergeben. Auf diesen inneren Zusammenhang verweist die Allgegenwärtigkeit der Kategorie des Interesses. Wir sind es gewohnt, diese Kategorie ganz unproblematisch zu verwenden, um die Beziehungen der Menschen aufeinander, auf Dinge oder auf ihre Umwelt zu charakterisieren – und zwar in einem sehr weiten Sinne, der sich keinesfalls in dem geläufigen ökonomischen Bedeutungsinhalt des Wortes erschöpft. Tatsächlich aber ist die Allgegenwärtigkeit von Interessenbeziehungen in der Gesellschaft alles andere als selbstverständlich, sondern verweist auf die historisch-spezifische Art und Weise, in der die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft miteinander verkehren.

In der Kategorie des Interesses drückt sich aus, dass sich zwischen den Einzelnen und seine Lebensäußerungen sowie zwischen die Einzelnen untereinander und ihren gesellschaftlichen Zusammenhang ein Drittes, Vermittelndes schiebt (Neuendorff 1973, S. 18). Die Bedürfnisse werden nicht als solche geäußert, sondern als Interesse an etwas (an bestimmten Dingen oder Mitteln), das der Befriedigung dieser Bedürfnisse dient. Das Interesse als solches bleibt dabei eine Black Box. Es braucht nicht weiter begründet zu werden, sondern ist als Äußerung der Individuen anerkannt, die prinzipiell über ihre Regungen, Motive und Bedürfnisse keine Rechenschaft ablegen müssen: „Interesse erscheint so als ein sich selbst Begründendes. Es ist gleichzeitig Grund und Folge der Vermittlung zwischen zwei sich zunächst wesentlich fremden Wesen: dem Subjekt und seinen Gegenständen“ (Neuendorff 1973, S. 17). In diesem Sinne ist das Interesse die soziale Äußerungsform des vereinzelt Einzelne par excellence. Das Ich als isoliertes Individuum braucht nicht zu begründen, warum er oder sie dieses oder jenes will. Die Gründe dafür liegen allein bei ihm oder ihr und gehen niemanden sonst etwas an. In diesem Sinne sind zunächst einmal alle Interessen prinzipiell als gleiche anerkannt, sie sind gleichgültig im doppelten Wortsinne.

Das Grundprinzip aller Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft ist also die Gleichgültigkeit. Die Menschen beziehen sich wechselseitig aufeinander als Fremde, als äußerliche Andere, die sich grundsätzlich nur insofern füreinander interessieren, als sie daraus einen privaten Nutzen ziehen können oder sich dies zumindest versprechen.¹¹ Mit anderen Worten: Sie machen sich wechselseitig zu Objekten ihrer partikularen Interessen. Damit aber versetzen sie sich zugleich auch wechselseitig in den Status des Subjekts. In

11 Genau darin liegt der zutiefst instrumentelle Charakter der Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft begründet. Dieser wird im Allgemeinen mit der Arbeit in Verbindung gebracht. Das ist auch insofern nicht verkehrt, als in der Vermittlung über die Arbeit diese Beziehungsform wohl am deutlichsten hervortritt. Dabei sollte allerdings klar geworden sein, dass sich der instrumentelle Charakter keinesfalls aus der stofflich-konkreten Gestalt der Tätigkeit selbst, aus dem Gebrauch von Werkzeugen oder der Anwendung von Technik ergibt, wie es vielfach in den Sozialwissenschaften angenommen wird und wie es etwa auch die klassische Kritische Theorie, insbesondere Max Horkheimer, vertreten hat (vgl. Postone 2003, S. 169 ff.) Vielmehr liegt er darin begründet, dass die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft darüber miteinander in Beziehung treten, dass die Arbeit primär ein Mittel ist, um den gesellschaftlichen Zusammenhang herzustellen. Insofern verweist der instrumentelle Charakter der Arbeit auf die zugrundeliegende Matrix ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit.

genau diesem Sinne können wir davon sprechen, dass die grundlegende Form, in der sich die vereinzelt Einzelnen aufeinander und auf die Gesellschaft beziehen die *Subjektform* ist.

7.

Die Subjektform ist, so betrachtet, nichts anderes als die historisch-spezifische Form des Weltbezugs der vereinzelt Einzelnen, oder anders gesagt: Sie ist die allgemeine Form, die das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen innerhalb der Matrix ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit annimmt. Das betrifft nicht nur für das Verhältnis der Menschen untereinander und zu ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang, sondern auch für ihre Beziehung zur Natur und sogar zu ihrem eigenen Körper, der als Ding erscheint, das gemäß dem eigenen Willen geformt und nutzbar gemacht werden soll. Der neuzeitliche Philosoph René Descartes hat dies bereits zu Beginn der bürgerlichen Epoche auf radikale Weise formuliert, wenn er als einzige Gewissheit das Erkenntnisvermögen des vereinzelt Einzelnen gelten lässt. Das Subjekt schrumpft hier auf den punktförmigen Standpunkt des reinen „Ich denke“ zusammen, während alles andere, einschließlich der eigenen Körperlichkeit, der Welt der äußeren Dinge, der *res extensa*, zugerechnet wird, über die wir keine gesicherten Aussagen treffen können, weil sie dem Subjekt fremd sind. Damit nimmt er gedanklich vorweg, was sich im Verlauf der nächsten drei bis vier Jahrhunderte als allgemeine gesellschaftliche Beziehungsform durchsetzen sollte (Lohoff 2005, S. 28 f.). Nicht umsonst gilt Descartes als der Begründer der modernen Subjektphilosophie.

Der hier verwendete Subjektbegriff stellt gegenüber der üblichen Verwendung in den Sozialwissenschaften und der Philosophie zugleich eine Verengung wie eine Erweiterung dar. Verengung insofern, als der Begriff für die historisch-spezifische Beziehungsform der abstrakten Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft reserviert wird, statt ihn, wie sonst üblich, weit in die menschliche Geschichte zurück zu datieren. Damit einher geht aber auch eine Erweiterung, weil uns genau das erlaubt, diese Beziehungsform präziser zu analysieren und deutlich zu machen, dass sie einen qualitativen Bruch gegenüber früheren Formen der Vergesellschaftung darstellt. In der üblichen Verwendungsweise steht der Begriff des Subjekts ganz allgemein für die Abdifferenzierung des Menschen von der Natur und für die Entstehung von Individualität, die in die Herausbildung des mit einem freien Willen ausgestatteten bürgerlichen Individuums mündet. Das aber suggeriert eine Kontinuität in der historischen Entwicklung, die (oft ungewollt) noch ganz in der Tradition des geschichtsphilosophischen Fortschrittdenkens steht und damit den qualitativen Bruch vernebelt, den die Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft darstellt.¹² Die Ablösung von der Natur und die Entwicklung von Individualität hat historisch sehr unterschiedliche Ausprägungen angenommen, aber erst innerhalb der Matrix ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit erhält sie einen verdinglichten und verdinglichenden Charakter, der im strengen Sinne mit dem Begriff der Subjekt-Objekt-Beziehung belegt werden kann.

¹² Auch bei Adorno und Horkheimer findet sich dieses Moment einer Rückprojektion der bürgerlichen Subjektform in die Vergangenheit, namentlich in der *Dialektik der Aufklärung* aber auch in der *Negativen Dialektik* (vgl. zur Kritik Trenkle 2002).

Ein solcherart historisch-spezifisch verstandener Subjektbegriff bedeutet auch, dass dieser in einem doppelten Sinne nicht mehr mit dem Begriff des Individuums gleichgesetzt wird. Er bezeichnet vielmehr eine spezifische Form des Sich-aufeinander-Beziehens, die in einem allgemeineren Sinne wesentlich für die bürgerlichen Gesellschaft ist. Diese Form bestimmt erstens das Verhalten der abstrakten Individuen zueinander und zu ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang, weil und insofern sie als vereinzelte Einzelne konstituiert sind und sich wechselseitig als Äußerliche und Fremde gegenüber treten. Sie bestimmt zweitens aber auch das Handeln kollektiver Akteure wie Parteien, Gewerkschaften, Unternehmen und nicht zuletzt des Staates (Lohoff 2005, S. 42 - 50), die sich allesamt in objektivierter Form aufeinander sowie auf die Gesellschaft und die Individuen beziehen. Und drittens prägt sie, wie bereits erwähnt, auch das instrumentelle Verhältnis zur Natur, die als ein Ding erscheint, das zu benutzen und zu beherrschen ist.

Eine solche Unterscheidung zwischen Subjekt und Individuum erlaubt es auch, in einem emanzipatorischen Sinne von einer Aufhebung der Subjektform zu sprechen (vgl. auch Lohoff 2006). Das meint dann nicht etwa die Auslöschung des Individuums im Kollektiv, wie in den philosophischen, politischen und esoterischen Vorstellungen des regressiven Antimodernismus, die das dunkle Gegenbild zur unkritischen Apologie des abstrakten bürgerlichen Individuum darstellen. Vielmehr bedeutet es ganz im Gegenteil die Herstellung einer Gesellschaft entfalteter Individualität, einer Gesellschaft, in der sich die Menschen nicht im Modus radikaler Fremdheit und der wechselseitigen Objektivierung gegenüber treten, sondern als frei assoziierte Individuen, die in gemeinsamer Absprache über ihren gesellschaftlichen Zusammenhang verfügen.

8.

Die Subjektform in diesem historisch-spezifischen Sinne als grundlegende und allgemeine Beziehungsform zu betrachten, hat erhebliche Konsequenzen für eine kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zuerst bedeutet es, die Subjektform an den Anfang einer Analyse des gesellschaftlichen Zusammenhangs zu stellen. Ernst Lohoff hatte diesen Gedanken bereits vor etlichen Jahren in seinem Aufsatz *Die Verzauberung der Welt* vorgestellt (Lohoff 2005), doch wurde er in der weiteren wertkritischen Theoriebildung leider nicht systematisch aufgegriffen und weiterentwickelt. Wesentlich in Lohoffs Argumentation ist, dass die Subjektform weder als transhistorische Kategorie verstanden wird, wie in großen Teilen des sozialwissenschaftlichen Diskurses, noch als eine Form, die sich aus den Kategorien der Ware und des Werts ergibt, wie in der wertformkritischen und wertkritischen Theorietradition argumentiert wurde.¹³ Vielmehr handelt es sich um eine

13 Vgl. etwa Bolay/Trieb (1988, S. 75 ff.), die eine Kritik der Ich-Identität formulieren, aber einen positiven Subjektbegriff vertreten. Auch in der Theorietradition der *Krisis* haben wir regelmäßig die Warenform der Subjektform vorangestellt. Zwar haben wir dabei betont, dass die Warenform keinesfalls bloß eine ökonomische Kategorie ist, sondern eine gesellschaftliche Beziehungsform darstellt, das Verhältnis zwischen beiden Formen blieb aber im Ungefähren. Als ein Beispiel sei hier ein Absatz aus einem von mir im Jahr 1993 verfassten Text zitiert: „Aus der Perspektive der herrschenden positivistischen Sozialwissenschaft ebenso wie aus der des klassischen Marxismus handelt es sich dabei [bei der Wert- und Warenform; N.T.] um eine bloße ‚ökonomische Kategorie‘, und diese hätte demnach mit dem Problem, das uns hier beschäftigt, dem der Subjektivität und der Geschlechterdichotomie nämlich, nicht viel zu tun. Tatsächlich aber ist die Wert- oder Warenform weit mehr als dies. Sie ist eine Art und Weise, wie Menschen miteinander in Beziehung treten, ein

historisch-spezifische Handlungs- und Denkform, die alle Formen der Beziehung zwischen den vereinzelt Einzelnen sowie zwischen ihnen und Gesellschaft und Natur durchzieht und ihnen eine gemeinsame Gestalt verleiht. Das erlaubt es, alle diese Formen in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen, ohne sie jedoch in irgendeiner Weise auseinander „abzuleiten“. Ihr innerer Zusammenhang besteht vielmehr darin, dass es sich um verschiedene Ausprägungen der gemeinsamen Beziehungsform handelt, die sich aus der zugrundeliegenden Matrix ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit ergibt.

Für die Vermittlung über Arbeit und die darauf beruhende Warenform dürfte das bereits weitgehend klar geworden sein. Für die Rechtsform, als eine weitere zentrale Beziehungsform der bürgerlichen Gesellschaft, stellt sich der Zusammenhang ganz ähnlich dar, was hier leider nur angedeutet werden kann. Die Rechtsform wird im reflektierten marxistischen Diskurs (etwa der „Neuen Marxlektüre“) oder in der wertkritischen Theorielinie direkt mit der Warenform in Verbindung gebracht. Dass zwischen beiden ein innerer Zusammenhang besteht, soll hier nicht bezweifelt werden. Allerdings ergibt sich aus der vorgetragenen Argumentation, dass die Rechtsform nicht etwa aus der Warenform (oder gar dem Tauschvorgang) „abgeleitet“ werden kann, sondern dass beide Formen logisch auf der gleichen Ebene angesiedelt sind. Es handelt sich um verschiedene Formen, in denen die Menschen innerhalb der Matrix ungesellschaftlicher Gesellschaftlichkeit miteinander in Beziehung treten die sich auf die Subjektform als der basalen Beziehungsform der bürgerlichen Gesellschaft zurückführen lassen.

Das wird deutlich, wenn wir noch einmal das logische Grundmuster betrachten, wie die vereinzelt Einzelnen sich miteinander ins Verhältnis setzen. Als sich äußerlich und fremd gegenüberstehende Individuen, die nur ihren privaten Interessen verpflichtet sind, gehen sie dann eine Beziehung miteinander ein, wenn sich beide einen Vorteil davon versprechen. Diese Beziehung impliziert wechselseitige und möglichst genau definierte Verpflichtungen und endet in dem Moment, in dem diese Verpflichtungen erfüllt worden sind (Neuendorff 1973, S. 26). Das aber beschreibt nichts anderes als eine Vertragsbeziehung, also das Grundmuster der Rechtsform. Der Warentausch bzw. der Kaufakt stellt sicherlich die klassische Art dieser Beziehung dar, weil hier die wechselseitige Verpflichtung klar zutage liegt, dennoch handelt es sich dabei nur um eine bestimmte Vertragsart unter vielen anderen. Grundsätzlich haben alle Beziehungen zwischen den vereinzelt Einzelnen die Form des Vertrages und damit rechtsförmigen Charakter. Die Universalität der Rechtsform in der bürgerlichen Gesellschaft ist daher Ausdruck davon, dass die Menschen sich nicht direkt miteinander vergesellschaften, sondern immer nur über den Umweg eines vermittelnden Dritten, das sich zwischen sie schiebt.

Was für die Rechtsform gesagt wurde, gilt grundsätzlich auch für alle anderen Formen des Weltbezugs der vereinzelt Einzelnen. Sie weisen zwar einen inneren Zusammenhang zur Warenform auf, lassen sich jedoch nicht aus ihr „ableiten“, sondern ergeben sich gemeinsam aus der vorausgesetzten Form der Vergesellschaftung. Das gilt für die Verdinglichung

Formprinzip, eine Basisstruktur, die allen sozialen Kategorien und jedem menschlichen Agieren in der bürgerlichen Gesellschaft immer schon vorausgesetzt ist. Indem sie den gesellschaftlichen Zusammenhang in lauter konkurrierende Käufer-, Verkäufer- und Arbeitsmonaden zerreißt, konstituiert sie ein ‚sachliches Verhältnis der Personen‘ und ‚ein gesellschaftliches Verhältnis der Sachen‘“ (Trenkle 193, S. 100 f.)

persönlicher Beziehungen und des Verhältnisses zum eigenen Selbst ebenso wie für den objektivierenden Umgang mit der äußeren inneren Natur oder wie die Denk- und Erkenntnisformen der modernen Wissenschaft. Ihr innerer Zusammenhang besteht in der gemeinsamen Formgestalt, der historisch-spezifischen Handlungs- und Denkform des Subjekts, deren Wesensmerkmal darin besteht, die gesamte Welt als äußerliches Objekt zu behandeln. Wie das im Einzelnen geschieht, differiert dabei nach dem unterschiedlichen Handlungsbezug und -inhalt und unterliegt daher auch unterschiedlichen Verlaufsformen. So vollzieht sich die wechselseitige Objektivierung in persönlichen Beziehungen in anderen Mustern als die Entwicklung eines naturwissenschaftlichen Theorems oder die Akkumulation des Kapitals. Dem muss auch die Gesellschaftskritik Rechnung tragen, indem sie die unterschiedlichen Bereiche auch mit je unterschiedlichen theoretischen Methoden analysiert, ohne dabei jedoch zu vergessen, dass es sich um verschiedene Ausprägungen einer gemeinsamen Handlungs- und Denkform und als solche um Momente eines gemeinsamen gesellschaftlichen Zusammenhangs handelt.

Entsprechendes gilt für alle jene Momente von Gesellschaftlichkeit, die sich dem verobjektivierenden Zugriff des Subjekts auf die Welt entziehen und als „irrationale“ Rückseite der eindimensionalen Rationalität dieser Handlungs- und Denkform abgespalten werden und als solche ihrerseits einen untrennbaren Bestandteil des gesellschaftlichen Zusammenhangs bilden. Die Menschen konstituieren sich als Subjekte nicht nur darüber, dass sie sich wechselseitig zu Objekten machen, sondern auch, indem sie als Gegenpart verschiedene Figuren eines „Anderen“, eines Nicht-Subjekts erschaffen, in die all das hineinprojiziert wird, was in der Objektivierungslogik nicht aufgeht. In den zentralen Figuren des Nicht-Subjekts, der „Frau“ und dem „Schwarzen“, ist die Konstitutionsgeschichte des Subjekts sedimentiert. Sie sind als Gegenbild zur ersten historischen Gestalt des Subjekts, dem weißen, westlichen und bürgerlichen Mann, konstruiert und erscheinen auf je unterschiedliche Weise als nicht-vernünftig, sinnlich-emotional und naturverbunden (Habermann 2008, S. 176 ff.; Lohoff 2005, S. 23 f.; Scholz 1992; Böhme/ Böhme 1985). In Ergänzung dazu ist schließlich noch die Figur des „Juden“ entstanden, der zugleich als Nicht-Subjekt und Über-Subjekt imaginiert wird, als jemand, der seine Unfähigkeit zur Integration der widerstrebenden Ansprüche, die die Form der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit an die Menschen stellt, in ein hinterhältiges und verstecktes Machtstreben verwandelt hat und die die Auflösung der Integrität des Subjekts anstrebt. Und auch wenn diese projektiven Konstruktionen im Zuge der historischen Verallgemeinerung der kapitalistischen Vergesellschaftungsform einige Modifikationen erfahren haben, sind ihre Grundprinzipien bis heute gültig. Denn die Subjektform ist konstitutiv auf ein „Anderes“ als Gegenpart zu der ihr eigenen Reduktionslogik angewiesen.

Die basale Logik dieser Abspaltung ist logisch zunächst ganz grundsätzlich auf der Ebene der Subjektconstitution zu verorten, durchzieht aber alle gesellschaftlichen Sphären und reproduziert sich dort auf je spezifische Weise. Der Form der Arbeit entsprechen die als „Nichtarbeit“ unsichtbar gemachten Care- und Beziehungstätigkeiten, die gesellschaftlich „weiblich“ eingeschrieben sind. Die dunkle Rückseite der Rechtsform ist das, was Giorgio Agamben einmal mit dem Begriff des „nackten Lebens“ bezeichnet hat, also der Zustand absoluter Rechts- und Schutzlosigkeit, in dem die Menschen vollkommen der Willkür der Anderen ausgesetzt sind wie unter den Bedingungen sich zersetzender Staatlichkeit oder in

der Gestalt des Staatenlosen und Flüchtlings (Lewed 2004). Und den Gegenpart zur modernen positivistischen Wissenschaft bilden die verschiedensten Spielarten der Esoterik und der Verschwörungsideologien. Alle diese Momente besitzen ihren eigenen Charakter, der für sich untersucht werden muss und dennoch bilden sie einen negativen Zusammenhang als verschiedene Varianten des abgespaltenen „Anderen“. Insofern müssen sich auch immer im Verhältnis zur konstitutiven Denk-, Handlungs- und Beziehungsform der bürgerlichen Gesellschaft analysiert werden, wenn sie adäquat begriffen werden sollen.

9.

Der hier skizzierte Ansatz bedeutet eine Veränderung gegenüber der gängigen wertkritischen Perspektive, in der die Warenform bzw. der Wert und die abstrakte Arbeit den Ausgangspunkt der Analyse bilden. Für die Kritik der Politischen Ökonomie ist das insofern zu korrigieren, als die Privatarbeit und die Vermittlung über die Arbeit an den Anfang gestellt werden müssen. Das nimmt wohlgerne nichts an der Kritik des Fetischverhältnisses und der damit einhergehenden Krisentheorie (Lohoff 2013) zurück, sondern trägt vielmehr zu deren Präzisierung bei. Was sich jedoch ändert, ist die Perspektive auf den kapitalistischen Gesamtzusammenhang. Wenn wir die Subjektform als die allgemeine Beziehungsform zum Ausgangspunkt der Kritik machen, können wir alle diese Momente der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem inneren Zusammenhang begreifen und zugleich ihrem spezifischen Charakter analysieren. Mit der Subjektform wird das Handeln an den Anfang der Analyse gestellt, aber nicht „das Handeln“ in einem fiktionalen überhistorischen Sinne, wie im methodologischen Individualismus, sondern das Handeln in einer je schon historisch-spezifischen Form, die sich aus der Matrix der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit ergibt.

Der methodologische Individualismus setzt hingegen immer schon diese Vergesellschaftungsform als überhistorisch voraus. Er steht für eine sozialwissenschaftliche Methode, die dieser Form gegenüber blind ist. Ihr entspricht auf der anderen Seite das entgegengesetzte Paradigma der Strukturtheorie, das auf dem Primat der gesellschaftlichen Struktur beharrt, ohne diese aber in Beziehung zur zugrundeliegenden Vergesellschaftungsform setzen zu können. Auch der Marxismus hat sich immer wieder in diesem falschen Gegensatz zwischen Struktur- und Handlungstheorie verheddert. Das gilt übrigens auch – wenn auch mit gewissen Abstrichen – für die Wertkritik und das, was sich nachher Wertabspaltungskritik genannt hat. Wählen wir jedoch die ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit und die Subjektform zum Ausgangspunkt der Analyse, können wir diesen Gegensatz überwinden. Das kann hier jedoch vorläufig nur als Programm formuliert werden, das noch einzulösen wäre.¹⁴

Literatur

¹⁴ Julian Bierwirth (Bierwirth 2015) hat sich bereits vor einigen Jahren mit diesen Fragstellung auseinandergesetzt und einige Fährten gelegt, die weiterverfolgt werden sollten. Ich verdanke seinem Aufsatz viele Anregungen für das Verfassen dieses Textes.

- Bierwirth, Julian (2015): Henne und Ei. Der Wert als Einheit von Struktur und Handlung, *Krisis* 1/2015, www.krisis.org/2015/henne-und-ei/
- Böhme, Gernot/ Böhme Hartmut (1985): *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M. 1985
- Habermann, Friederike (2008): *Der homo oeconomicus und das Andere*, Baden-Baden 2008
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert*, Münster 1999
- Kant, Immanuel (1784): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Der Bonner Kant Korpus*, Band VIII, S. 15 – 31. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>
- Kurz, Robert (2012): *Geld ohne Wert*, Berlin 2012
- Lewed, Karl-Heinz (2004): Von Menschen und Schafen, in: *Krisis* 28, Münster 2004
- Lohoff, Ernst (2005): Die Verzauberung der Welt, in: *Krisis* 29, Münster 2005
- Lohoff, Ernst (2006): Ohne festen Punkt. Befreiung jenseits des Subjekts, in: *Krisis* 30, Münster 2006
- Lohoff, Ernst (2013): Auf Selbstzerstörung programmiert. Über den inneren Zusammenhang von Wertformkritik und Krisentheorie in der Marx'schen Kritik der Politischen Ökonomie, *Krisis* 2/ 2013, www.krisis.org/2013/ernst-lohoff-auf-selbstzerstoerung-programmiert/
- Lohoff, Ernst (2017). Zwei Bücher – zwei Standpunkte, www.krisis.org/2017/zwei-buecher-zwei-standpunkte/
- MEW 23 = Marx, Karl, *Das Kapital*, Band 1
- MEW 42 = Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*
- Neuendorff, Hartmut (1973): *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt/M. 1973
- Postone, Moishe (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, Freiburg 2003
- Roman Rosdolsky (1968): *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital*, Frankfurt 1968
- Scholz, Roswitha (1992): Der Wert ist der Mann, in: *Krisis* 12, Bad Honnef 1992
- Schumpeter, Joseph (1970): *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. 2. Aufl. Berlin 1970
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/M., 1992.
- Schumpeter, Joseph (1970): *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. 2. Aufl. Berlin 1970
- Trenkle, Norbert (1993): Fragmente zur Selbstkritik der Männlichkeit, in: *Krisis* 13, Bad Honnef
- Trenkle, Norbert (2002): Gebrochene Negativität. Anmerkungen zu Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik, in: *Krisis* 25, Bad Honnef 2002, S. 39 - 65