

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

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

### **Anhaltspunkte für Aufgabe und Form materialistischer Dialektik bei Marx**

Marx hat zur Auffassung des Materialismus von Feuerbach angemerkt, dass jener in seiner materialistischen Kritik der Religion nicht berücksichtigt habe, »daß das „religiöse Gemüt“ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist«. [1] Laut Marx reicht es nicht hin, das Auseinanderfallen von einer vermeintlich realen, materiellen Welt und ihrem ideologischen (in diesem Fall: religiösen) Überbau festzustellen und letzteren dafür zu kritisieren, die

Ausgestaltung der sozialen Institutionen nicht so einzurichten, wie es die materielle Welt verlangt, um die besten Ergebnisse für die Lebensqualität zu erzielen. Vielmehr, so meint Marx wohl, bestehe der begründete Verdacht, dass dieses Auseinanderfallen der Welt in eine materielle und eine geistige *selbst* einer Logik folgt, die entschlüsselt werden muss, wenn der Weg zu besseren Institutionen erschlossen werden soll.

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

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

Der Idealismus kann aus sich selbst heraus nicht begreiflich machen, warum eine Gesellschaft einen Idealismus hervorbringen sollte. Der Materialismus hingegen - sofern er

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

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

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

An einer weiteren bekannten Stelle bringt Marx diesen Problemzusammenhang auf den Punkt, nämlich in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[3] Diese Stelle lässt sich vor allem in dem Sinn verstehen, dass die Sinnhaftigkeit der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit selbst reflektiert und weltgeschichtlich eingeordnet werden muss: Will das Bewusstsein irgendetwas sinnvolles aussagen, so muss es sich ganz offenbar darüber im Klaren sein, aus welchem gesellschaftlichen Sein es hervorgebracht wurde. Kann es das nicht, so steht es im Verdacht, einfach ein organisches (Abfall-)Produkt des gesellschaftlichen Seins zu sein.

Überhaupt entschlüsselt sich eine große Portion von Marx' Werk unter diesem Gesichtspunkt: Marx hat stets versucht aufzuzeigen, warum und inwiefern sowohl das spontane gesellschaftliche Bewusstsein als auch das wissenschaftliche Bewusstsein der Politischen Ökonomie eben ein organisches Produkt der gesellschaftlichen Seinsweise des Kapitalismus sind. Seine Antwort war: Sie sind ein organisches Produkt, weil sie idealistisch argumentieren (auf Basis eines Idealbilds des Eigentum besitzenden Bürger-Menschen) statt materialistisch, und weil sie nicht dialektisch argumentieren (und die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auf äußere Faktoren zurückführen).

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

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

wissenschaftlichen Revolution, die Marx eingeläutet hat, als unzureichend etikettiert wurden.

### **Materialistische Dialektik auf der Innenseite des Marxismus**

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

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

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

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

Marx' Methode wird von Korsch an dieser Stelle als Umstülpung oder als „Transplantation“ der Hegelschen Dialektik charakterisiert. Hegel habe nämlich in seiner Manier als geisteswissenschaftlicher Naturwissenschaftler es stets zur Maxime gemacht, rationalistische beziehungsweise positivistische Erkenntnisse durch Geist und Dialektik zu überformen. Umgekehrt sei es dagegen das Forschungsprogramm von Marx, eine tendenziell naturwissenschaftliche Theorie des Geistes zu leisten - in einer Form, die ihre eigenen Grenzen und Gültigkeiten selbst mitbedenkt, durch den Lauf der Zeit also auch nur als eine Wissenschaft in Bewegung zu haben ist. Korsch charakterisiert dieses Umstülpen als einen qualitativen Sprung, dessen Unkenntnis auch Folgen für die politische Urteilskraft haben kann. Korschs Rekonstruktion lässt sich insgesamt nur so verstehen: als Parteinahme für die Position, die Marxsche Gesellschaftsforschung sei nicht nur über die idealistische Philosophie, sondern über jede philosophische Denkweise überhaupt hinausgeschritten.

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

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

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

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

Marx sieht offenbar in der hegelschen logischen Idee eine Verselbstständigung des Denkens, und zwar eine solche Verselbstständigung, die auf einer Abstraktion von realen Zusammenhängen beruht. Damit erkennt Marx zwar an, dass Hegels Philosophie bis in die scheinbar abstraktesten Bestimmungen hinein empirisch gesättigt und nicht das Ergebnis einer bodenlosen Spekulation sei; zugleich übergeht er aber auch die Frage nach dem Status einer eigenen Reflexion begrifflich-kategorialer Zusammenhänge, wie sie Hegel auf der Ebene der *Wissenschaft der Logik* vornimmt. Genauer gesagt: diese Theorieebene - auf welche m. E. auch eine so genannte materialistische Dialektik nicht verzichten könnte - kommt bei Marx gar nicht vor; sie ist offenbar dem proklamierten Abschied von der Philosophie zugunsten der empirischen Wissenschaft zum Opfer gefallen.[13]

Und weiter:

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

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

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

Für Louis Althusser war die Frage nach der Rolle der Philosophie im Marxismus durch den Kampf gegen die Dominanz des Existenzialismus politisch aufgeladen. Seine These im Anschluss an Lenin lautete, dass der Marxismus zunächst tatsächlich ganz und gar auf der Seite der Wissenschaft steht, und die Philosophie nicht als Spielfeld, sondern als Gegner zu betrachten hat. Der Marxismus sei keine neue Philosophie, sein revolutionärer Gehalt bestünde gerade in der »radikale[n] Ablehnung der Philosophie«.[15] Althusser's eigener Versuch, diese These zu begründen, eine neblige Unterscheidung zwischen »Regionen« und »Kontinenten« der Wissenschaft[16], bleibt leider unausgegoren. Umso stärker wirkt jedoch der Bezug auf eine der zentralen historisch-materialistischen Argumentationsfiguren von Engels, die auch von Lenin diskutiert wurden. Engels schrieb:

Der Staat ist also nicht von Ewigkeit her. Es hat Gesellschaften gegeben, die ohne ihn fertig wurden, die von Staat und Staatsgewalt keine Ahnung hatten. Auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwicklung, die mit der Spaltung der Gesellschaft in Klassen notwendig verbunden war, wurde durch diese Spaltung der Staat eine Notwendigkeit. Wir nähern uns jetzt mit raschen Schritten einer Entwicklungsstufe der Produktion, auf der das Dasein dieser Klassen nicht nur aufgehört hat, eine Notwendigkeit zu sein, sondern ein positives



Hindernis der Produktion wird. Sie werden fallen, ebenso unvermeidlich, wie sie früher entstanden sind. Mit ihnen fällt unvermeidlich der Staat.[17]

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

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

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

Althusser sieht sehr richtig das infame Potential eines solchen Ansatzes: Auch heute noch würde es als ein Zeichen der größten Respektlosigkeit aufgefasst, würde man leitende Lehrpersonen, zumal aus dem „linken“ Spektrum, auffordern, ihr philosophisches und theoretisches Tun in ein kohärentes politisches Programm einer linken Globalstrategie einzuordnen. Eine solche nur allzu nachvollziehbare, ja grundlegende Forderung würde als reine Dreistigkeit abgeschmettert, nicht ohne den Hinweis, dass so etwas wie eine globale Strategie oder gar ein kohärentes, selbst-reflektiertes Forschungsprogramm überhaupt gar

nicht möglich sei in einer so differenzierten Welt. Eine solche Forderung – und sei es nur nach einer scharfen Grenzziehung der Wissenschaftspraxis[20] – würde als ein autoritäres Hindernis und überhaupt als unwissenschaftlich abgetan werden. Einer solchen Forderung würde heute mit der exakt gleichen Überheblichkeit der Schulphilosophie begegnet werden, die schon Lenins Kritiken entgegengeschleudert wurde und die Althusser so gut darstellt und entlarvt. Althusser bezieht hier Stellung hinter Lenin gegen diese Philosophie, darin besteht überhaupt seine Aktualität für heute.

Mit dieser Einstellung stellt sich Althusser den ideologischen Herausforderungen seiner Zeit: Der Begründung des westlichen Marxismus auf Basis der marxistischen Philosophien von Georg Lukács und Antonio Gramsci. Diese beiden und ihre diversen Nachfolger, die ihre Ungeduld gegenüber dieser sehr langsam entstehenden Philosophie nicht zügeln konnten und soweit gingen zu erklären, diese Philosophie sei schon längst entstanden, und zwar zu Beginn, in den Feuerbachthesen, schon *vor* den Anfängen der marxistischen Wissenschaft. Sie beweisen ihre These dann einfach mit dem Hinweis, daß – da ja jede Wissenschaft zum „Überbau“ gehöre und jede bestehende Wissenschaft in ihrem Kern positivistisch, weil bürgerlich sei – die marxistische „Wissenschaft“ nur *philosophisch* und der Marxismus nur eine Philosophie, eine nach-hegelsche Philosophie oder eine „Philosophie der Praxis“ sein könne.«[21]

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

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

Doch überlegen wir genau: Was *bedeutet* hier der Terminus „philosophische Abweichungen“ tatsächlich? Was *kann* er sinnhafterweise bedeuten? Es gibt zwei Möglichkeiten. Soll damit gesagt sein, dass die Theoretiker der II. Internationale *auf philosophischem Gebiet* vom richtigen Pfad abgewichen sind, dass sie sich in eine *inhaltlich* falsche Philosophie verstrickt haben? Oder soll gerade umgekehrt gesagt sein, dass die

Abweichung darin besteht, von dem nicht-philosophischen Denken, von einem streng wissenschaftlichen Pfad aus *in das Gebiet der Philosophie hinein abgewichen zu sein?* Besteht der Fehler gerade darin, sich *überhaupt* auf philosophisches Denken eingelassen zu haben, das schon seiner *Form* nach falsch ist?

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

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

### **Die fehlende Außenseite des Marxismus**

Die Dialektik als Philosophie zu betreiben ist daher keinesfalls ein hinreichendes Kriterium für eine genuin marxistische Auseinandersetzung und es liegt nahe zu vermuten, dass die Philosophie überhaupt nur eine Berechtigung im materialistischen Denken hat: Die Reflexion auf das Denken selbst, welches in marxistischer Spielart bedeuten muss, die

Produktionsbedingungen des Denkens analog zu den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen nachzuvollziehen. Jene Reflexion ist zwar zwingender Bestandteil, dieser ist aber nicht aus sich heraus selbstverständlich, sondern nur in Rekurs auf den spezifischen Erkenntnisanspruch, die Gesellschaft in ihrem inneren Zusammenhang zu erkennen. Erst die Annahme der Gesellschaft als determiniertem Ganzen bringt das Denken in einen problematischen Zusammenhang mit dieser Totalität, der selbst Gegenstand sein muss. Diese Reflexionsfähigkeit ist eine spezifisch marxistische Errungenschaft.

Nicht zuletzt spielt auch daher das dialektische Denken heutzutage eine äußerst marginale Rolle, die sich aus der Hinfälligkeit dieses Erkenntnisanspruchs ergibt, oder wie Daniel Loick es sozialphilosophisch wendet, der »Verabschiedung der Idee einer gesellschaftlichen Totalität, welche [...] heute jegliche Plausibilität verloren zu haben scheint«[23]. Wenn eine marxistische Theorie in der materialistischen Dialektik einen Sinn findet, dann die jenes Erkenntnisanspruchs, den sie ermöglichen soll. Diese Demarkation wurde tatsächlich mit der Verabschiedung eines orthodoxen Marxismus[24] für obsolet erklärt.

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

konstatierten ökonomischen Determinationszusammenhang. Was es folglich zu überwinden galt, lässt sich auf einen einfachen Nenner bringen: Determinismus. Und tatsächlich: es ist das erste Kennzeichen marxistischer Theoriebildung (im orthodoxen Sinne), das *Primat der gesellschaftlichen Determination* über den epistemologischen Graben hinweg zu behaupten und zu verteidigen. Dieses Primat der Determination ist Einsatz und Voraussetzung der Theorie zugleich, es *ist* der marxistische Erkenntnisanspruch. Wir sind mittlerweile zu jener folgenreichen Gleichsetzung von Determinismus und Determination konditioniert, die dem Bruch mit dem marxistischen Erkenntnisanspruch zugrunde liegt, dass es schwer fällt wahrzunehmen, dass die marxistische Theorie gegen den Determinismus seit Marx selbst eine zentrale interne Reflexionsinstanz besaß[27] und damit die Gleichsetzung von Determination und Determinismus in sich selbst ein haarsträubender Reduktionismus bleibt. Dies deutet auf eine Horizontverschiebung auf der grundlegendsten Ebene des Denkens hin, die das Primat der Determination durch jenes der Kontingenz ersetzte.

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

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

wenn er anmerkt, »daß die gegenwärtige Gesellschaft in sich eine so komplexe und schwierig konstruierte Sache ist, daß sie der Theorie [...] sich widersetzt«[32].

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

In Abgrenzung zum marxistischen Primat der Determination stehen damit einerseits Denksysteme, denen eben diese Komponente fehlt, die wahlweise gar keinen Begriff eines solchen Zusammenhangs besitzen oder ihre Kräfte dezidiert darauf verwenden, einen solchen zu leugnen (Irrationalismus, bürgerliche Wissenschaft, Gegenaufklärung – der Marxismus selbst hat viele Namen für sein Gegenüber). Andererseits Systeme der bloßen Abstraktion, deren Totalitätsbegriff eben nicht die Reflexion auf die Determination des Denkens mit richten. Diese Gegenüberstellung mag für uns heute befremdlich erscheinen, weil sie gewissermaßen den anachronistischen Dualismus zwischen bürgerlicher, also nicht-marxistischer, Theorie und dem Marxismus voraussetzt. Eine Prämisse also, die wir schon überwunden geglaubt haben, mit dem Prozess der Öffnung des Marxismus. Diese Öffnung bestand gerade darin, von der so verhassten Determinationsinstanz Abschied zu nehmen und die ontologische Prämisse der Kontingenz selbst zu übernehmen, als hätte es niemals einen Marxschen Geschichtsbegriff gegeben. Im Ergebnis kann damit der »immense geschichtsphilosophische und wahrheitstheoretische Ballast des Dialektikbegriffs abgeworfen«[35] werden, sodass »man [...] keine Marxistin (mehr) sein muss, um sich mit Marx zu beschäftigen«[36].

Jene Öffnung des Marxismus ist zugleich der Anschluss an eine, wie man gerne sagt, post-fundamentalistische Gesellschaftstheorie, deren Grundbedingung das Primat der

Kontingenz bildet. In den politischen Grabenkämpfen der 1960er Jahre wurde diese Grundlegung von verschiedenen Theoretikern wie Foucault, Derrida, Rancière etc. vorbereitet, als direkte Auseinandersetzung mit den politischen und theoretischen Verfehlungen des Marxismus.[37] Die Lösung des Problems eines vermeintlich totalitären Denkens lag dabei in der radikalen Historisierung jeder theoretischen Grundlage, der Kritik der autoritären Wissenssysteme und mithin der Instituierung radikaler Negativität als Ausgangspunkt des Denkens selbst. Erkenntnis kann in diesem Zusammenhang nur jene künstliche Bändigung der Kontingenz bedeuten und ist damit erklärter Widerspruch zur Freiheit.

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

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

Kontingenz ist längst zum geteilten Horizont der Gesellschaftstheorie geworden. Gleichzeitig gerät darin mindestens in Vergessenheit, dass eine solche Theorie nur auf Kosten des zentralen Kriteriums des Marxismus selbst zu haben war: der Determination, die nicht einfach als Geschmacksfrage des Dogmatismus abgetan werden kann, sondern die das Erkenntnismoment der materialistischen Dialektik überhaupt bildet.

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

Kern des Anti-Marxismus ist eben die Abgrenzung vom Erkenntnisanspruch einer objektiven Welterkenntnis – die sich selbstverständlich nur über den inneren Zusammenhang einer Gedankentotalität vermitteln ließe – und das Bekenntnis zum Primat der Kontingenz. Deshalb fällt dies auch mit der Abkehr von der Dialektik zusammen, die schlichtweg nutzlos geworden ist, wo sie nicht mehr an jenes Erkenntnisziel heranreichen kann. Ein zukunftstauglicher Marxismus müsse daher vor allem »selbstreflexiv«, »plural« und »demokratisch«[45] sein und seine »neue „Unbefangenheit“«[46] ermöglicht ihm nur das



Bekanntnis zur Akzeptanz der fehlenden Kausalität, Determiniertheit oder andersartigen Kohärenz des Gesellschaftlichen. Die sich so herausgebildete apologetische Grundhaltung des zeitgenössischen Marxismus – immer erst beteuern zu müssen, dass man mit Marxismus nicht den Determinismus der Orthodoxie meine – führt damit aber auch ihren dialektischen Einsatz ad Absurdum. Was einzig noch möglich zu sein scheint ist der *philosophische* Gebrauch einer Dialektik, der damit als Kennzeichen der marxistisch-kritischen Grundhaltung dienen soll, dem aber in genau dieser Version die Zähne gezogen wurden. Dort wo Dialektik nur ein weiteres Spielangebot ist, mit den großen Mysterien der postmodernen Gesellschaft in all ihren Kontingenz-, Hybridisierungs-, Verflüssigungs-, Stratifizierungstendenzen einen beschreibenden Umgang zu finden, ist sie selbst nur Mystizismus im schlechtesten Sinne. Und genaugenommen entspringt diese Tendenz zum philosophischen Gebrauch erst aus der theoretischen Schwäche des Marxismus selbst, in der Aufgabe seiner Erkenntnisstärke also, die dann in mystifizierter Form (und dem Anschein einer hochgradig idealisierten Kritik) wieder Einzug finden soll und darin aber hohl bleiben muss.

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

Ziehen wir zur Verdeutlichung das Beispiel der gegenwärtigen Sozialphilosophie im

vermeintlichen Anschluss an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule heran: Sowohl Axel Honneth wie seine Schülerin Rahel Jaeggi haben in diesem Kontext jeweils bedeutende Neuinterpretationen marxistischer Grundbegriffe vorgelegt. Honneths Versuch über den Sozialismus[48] und Jaeggis jüngst neu aufgelegte Abhandlung über Entfremdung[49] stehen beide im Lichte jener theoretischen Herabstufung, die getrost als Devolution bezeichnet werden kann. Der Sozialismus soll von seinem ökonomistischen Ballast befreit (von seinem Potential zur radikalen Gesellschaftskritik also) und als Gerechtigkeitstheorie neu belebt werden, wohingegen Entfremdung von der gesellschaftstheoretischen auf die sozialphilosophische Dimension beschränkt werden soll, um ihn zur Diagnostik von Sozialphänomenen noch tragbar zu machen. Es ist nur konsequent, dass Axel Honneth sich im Vorwort zu Jaeggis Studie dann über Verfechter der Begriffe von gesellschaftstheoretischem Niveau wundert, »die Autoren, allen voran Adorno, hätten doch wissen müssen, dass der Begriff auf Prämissen beruht, die ihren eigenen Einsichten in die Fallstricke vorschneller Verallgemeinerungen und Objektivierungen widersprechen«[50]. Aus heutiger Sicht hätte die marxistische Theorie also *doch wissen müssen*, dass ihr Erkenntnisanspruch auf falschen Prämissen beruht. Es ist schwer, den Marxismus in Anerkennung dieser anti-marxistischen Sichtweise zu verteidigen.

### **Für ein Festhalten am Marxismus**

Die fehlende Außenseite des Marxismus soll vor Augen führen, dass es wenig bis keinen Sinn hat, über materialistische Dialektik zu sprechen, ohne über eine explizite Vorstellung davon zu verfügen, welchen Beitrag diese in den gegebenen Rahmenbedingungen überhaupt leisten soll. Eine materialistische Sicht unterscheidet sich von einem bloßen Positivismus in ihrer Erkenntnisfähigkeit, also der Fähigkeit zur Erkenntnis der sozialen Welt im Gegensatz zu einer reinen Beschreibung.[51] Das Primat der Kontingenz verabschiedet dieses Erkenntnispotential, da jenes grundlegend auf einen Totalitätsbegriff, auf den determinierenden Zusammenhang, angewiesen ist und bleibt, nicht zum Selbstzweck oder aus der Bequemlichkeit des Dogmatismus heraus, sondern weil es angenommener Weise so ist. Um einen solchen Begriff aber durchhalten zu können

beziehungsweise ihn der materiellen Wirklichkeit entsprechend entfalten zu können, muss es eine dialektische Vermittlung der in ihm aufgehobenen Momente geben. Aber eben nicht einfach nur irgendeine Dialektik, sondern jene, die selbst in der Totalität der Gesellschaft vermittelt ist – und zwar sowohl als Prozessierung der realen Widersprüche wie auch als eine in diesen Widersprüchen gründende Operation des Denkens. Sprich, die Dialektik muss materialistisch sein.

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

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

Dadurch würde besonders die Dialektik ihren Nimbus als mysteriöse Wechselwirkung ablegen, die zauberhaft noch ein Mehr als die Summe ihrer Teile erzeugt. Die Bestimmung des materialistischen und dialektischen Anteils des Denkens verläuft über das, was Althusser den Erkenntniseffekt nennen würde. Und für diesen Erkenntniseffekt – oder besser: ihn erzeugen zu können – steht die marxistische Theorie ein und muss daher auch an ihm gemessen werden können. Für diesen Erkenntnisanspruch braucht es die

materialistische Dialektik überhaupt; andersherum ist sie ohne ihn nur eine weitere Form des Denkens, die keinerlei Begründung für ihre Existenz angeben kann, da sie gegen die vermeintlich interessanteren und inspirierenden Denkart von Agamben bis Zygmunt Bauman nicht ankommt.[52] Muss sie aber auch nicht, denn sie ist *nicht* auf jenem Terrain der Philosophie angesiedelt, auf dem sich erst das Denken zum Selbstzweck zu behaupten hätte. Sie besitzt mit der Dialektik ein philosophisches Moment, von dem sie sich aber nicht vom wissenschaftlichen Erkenntnismoment abbringen lassen muss, welches ihre praktische Konsequenz bezeugt: Die Welt erkennen, um sie verändern zu können.

von Florian Geisler/Alex Struwe

[1] Marx, Karl 1958: Thesen über Feuerbach. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *MEW. Band 3*. Berlin: Dietz, 7.

[2] Marx 1958: Thesen über Feuerbach, 6.

[3] Marx, Karl 1961a: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *MEW. Band 13*. Berlin: Dietz, 9.

[4] Marx 1958: Thesen über Feuerbach, 5.

[5] Vgl. Geisler, Florian/Struwe, Alex 2016: The Notion of ‚Crisis‘ and the Devolution of Theory. In: Adriana Zaharijevic/Igor Cvejic/Mark Losoncz (Hrsg.): *Thinking beyond Capitalism*. Belgrade: University of Belgrade, im Erscheinen.

[6] Vgl. Korsch, Karl 1967: *Karl Marx*. Frankfurt (Main): Europäische Verlagsanstalt, 12.

[7] Marx, Karl 1962: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *MEW, Band 23*, Berlin: Dietz. 560.

[8] Ebd., 181.

[9] Ebd., 180.

[10] Vgl. Korsch, Karl 1993: *Marxismus und Philosophie. Gesamtausgabe, Band 3*.

Amsterdam: Offizin.

[11] Arndt, Andreas 2013: „... unbedingt das letzte Wort aller Philosophie“. Marx und die hegelsche Dialektik. In: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hrsg.): *Karl Marx - Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlin: Akademie Verlag, 29.

[12] Ebd., 31.

[13] Ebd., 34

[14] Ebd.

[15] Althusser, Louis 1974: *Lenin und die Philosophie*. Reinbek: Rowohlt, 18.

[16] Vgl. ebd., 20.

[17] Engels, Friedrich 1962: Der Ursprung der Familie, Des Privateigentums und des Staats. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *MEW, Band 21*. Berlin: Dietz, 168.

[18] Althusser 1974: *Lenin und die Philosophie*, 22.

[19] Ebd., 14

[20] Wir haben hier beispielsweise das kollektive Aufatmen im Anschluss an Rahel Jaeggis Verkündigung, dass man endlich kein Marxist mehr sein müsse, um sich mit Marx zu „beschäftigen“; Vgl. Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel 2014: Marx' Aktualitäten - Zur Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp, 12.

[21] Althusser 1974: *Lenin und die Philosophie*, 24; Herv. im Orig.

[22] Ebd., 25.

[23] Loick, Daniel 2012: *Kritik der Souveränität*. Frankfurt (Main): Campus, 23.

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

[25] Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen, 34.

[26] Ebd., 31.

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

[28] Marchart, Oliver 2014: Mit Marx am Strand. Die negative Ontologie des Marxismus. In: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 494.

[29] Marx, Karl 1983: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *MEW, Band 42, Ergänzungsband*. Berlin: Dietz, 716.

[30] Lukács, Georg 1970: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über die marxistische Dialektik*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 94.

[31] Was mithin als so etwas wie die unterschwellige Entstehungsbedingung des Westlichen Marxismus insgesamt betrachtet werden kann. Vgl. Anderson, Perry 1978: *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt (Main): Syndikat.

[32] Adorno, Theodor W. 1998: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. Nachgelassene Schriften, Band 12*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 45.

[33] Vgl. Adorno, Theodor W. 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 18 ff.

[34] Vgl. Althusser, Louis 2011: *Für Marx*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 250 ff.

[35] Loick 2012: *Kritik der Souveränität*, 23 f.

[36] Jaeggi/Loick 2014: Marx' Aktualitäten, 12.

[37] Vgl. etwa Schoch, Bruno 1980: *Marxismus in Frankreich seit 1945*. Frankfurt (Main)/New York: Campus.

[38] Vgl. etwa Geisler, Florian/Struwe, Alex 2016: The Dialectical Challenge of Biopolitics: On the Epistemological Breach between Foucault and Marxism. In: Adriana Zaharijevic/Igor Cvejić/Mark Losoncz (Hrsg.): *Engaging Foucault. Vol. 1*. Belgrade: University of Belgrade, 155-167.

- [39] Vgl. Laclau, Ernesto 2002: *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- [40] Rancière, Jacques 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 45; Herv. im Orig.
- [41] Derrida, Jacques 2014: *Politik und Freundschaft. Gespräche über Marx und Althusser*. Wien: Passagen, 94.
- [42] Man denke beispielsweise an die *Neuen Philosophen* um André Glucksmann in Frankreich, zu denen Alain Badiou abschätzig meint, es seien Thermidorianer.
- [43] Heller, Ágnes 2015: Vorwort. In: Hanno Plass (Hrsg.): *Klasse - Geschichte - Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?* Berlin: Verbrecher Verlag, 8.
- [44] Ebd., 29.
- [45] Dörre, Klaus 2015: Marxsche Theorie und kritische Soziologie. Acht Thesen zu einer Wahlverwandtschaft. In: Alex Demirović/Sebastian Klauke/Etienne Schneider (Hrsg.): *Was ist der „Stand des Marxismus“? Soziale und epistemologische Bedingungen einer kritischen Theorie heute*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 45; 42.
- [46] Jaeggi/Loick 2014: Marx' Aktualitäten, 13.
- [47] Goll, Tobias/Keil, Daniel/Telios, Thomas 2013: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster: Edition Assemblage, 8.
- [48] Vgl. Honneth, Axel 2015: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- [49] Vgl. Jaeggi, Rahel 2016: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp.
- [50] Ebd., 7.
- [51] In genau diesem Sinne ist beispielsweise Foucault, der Initiator des Primats der Kontingenz, in seiner, wie Paul Veyne betont, revolutionären Rolle »der erste vollständig positivistische Historiker«; Veyne, Paul 1992: *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 8.

[52] Wie Philipp Felsch jüngst daher passend zusammenfasste, war das damals »neue[...] Denken, [...] das mit dem Sound der Dialektik brach« eines, das »wichtigere Aufgaben zu haben [schien], als wahr zu sein«; Felsch, Philipp 2015: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. München: C.H. Beck, 13.