

Christian Lotz

Klasse und Gewalt

Anmerkungen zum Verschwinden des Klassenbegriffs in Kritischer Theorie und Post-Marxismus

Im Folgenden möchte ich mich kritisch mit dem Klassenbegriff und seiner, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Abwesenheit im Diskurs der gegenwärtigen politischen und sogenannten „post-marxistischen“ Philosophie auseinandersetzen (Mouffe, Laclau, Žižek, Rancière, Badiou, Negri) – und dabei weniger auf soziologisch-empirische Begriffe eingehen, obwohl es auch hier in der gegenwärtigen Debatte Bewegung gibt (Dörre 2010). Ich bin daher in diesem Essay nicht primär daran interessiert, den Klassenbegriff im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umfeld zu verorten oder empirische Bedingungen zu entwickeln, die zu seiner Wiederaufnahme führen, sondern ich werde in einem ersten Schritt andeuten, warum er in der gegenwärtigen post-marxistischen Philosophie keine Rolle mehr spielt, und in einem zweiten Schritt, wie er wieder zurückgebracht werden kann. Als Hauptgrund für den Verlust des Klassenbegriffes kann angeführt werden, dass die ontologischen Grundannahmen post-marxistischer Theorien sich von ihren Marxschen Wurzeln entfernt haben durch eine Umstellung der Grundbegrifflichkeiten von demjenigen der Arbeit (Marx) auf das Politische (Rancière, Mouffe, Laclau, Badiou), Sprache (Habermas), Macht (Foucault, Negri), auf das Ethische (Levinas) oder „Normative“ (Honneth, Habermas). Anders formuliert: das Politische und das Ethische ersetzt, wie Oliver Marchart das formuliert hat, das Soziale als Objekt einer *prima philosophia*. Vergesellschaftung wird in diesen Theorien weder kapitalistisch noch über Arbeit als gesellschaftliche Substanz gedacht. Damit wird die Idee aufgegeben, dass sich Vergesellschaftung im Kapitalismus über die Wertform konstituiert, und aus einer marxistisch orientierten Philosophie findet hier eine Rückkehr zum Idealismus statt.

Ich werde mich innerhalb dieses doch recht unübersichtlichen Feldes auf drei Aspekte der gegenwärtigen Debatte beschränken: *Erstens* werde ich den Neo-Idealismus von Badiou kritisieren, der davon ausgeht, dass Kapitalismus ein empirisches Phänomen ist und daher der Klassenbegriff direkt, ohne Zugriff auf seine soziale Form, politisch bestimmt werden kann (Marchart 2010: 155). Im Zuge dieser Ontologisierung des Politischen geht dann auch konsequenterweise

der Klassenbegriff als ein objektiver Begriff des Kapitalismus verloren. *Zweitens* werde ich Negris und Hardts Ideen kritisieren, dass der Begriff der „Multitude“ den klassischen Klassenbegriff ablösen soll. Dabei verwickeln sich die Autoren in Widersprüche, weil sie den Begriff der Multitude pluralistisch entgrenzen und er damit für alles und jedes einsetzbar wird. Damit geht dann auch, wie bei Badiou, die soziale Form und die Klasse als einer seiner Inhalte verloren. Ich werde die ersten beiden Positionen kürzer behandeln, und mich dann einem *dritten* Aspekt zuwenden, indem ich die gegenwärtige Kritische Theorie von Axel Honneth dahingehend kritisiere, dass sein Versuch, das Klassenverhältnis in normative oder „ethische“ Ansprüche aufzulösen, verfehlt ist und in die Irre geht, da der normative Gesichtspunkt ebenfalls die Konstitution von Klassen als sozialer Kategorie verfehlt und alle gesellschaftlich konstitutiven Kämpfe auf normative Konflikte reduziert und, wie Hardt und Negri, den Begriff pluralistisch entgrenzt und ihm damit seinen substantiellen Bezug zum Kapitalismus entzieht.

Alle drei Ansätze in der gegenwärtigen philosophischen Debatte verfehlen letztlich die sozial-materielle Seite einer Theorie der Gesellschaft, d.h. sie vermeiden eine Analyse der gesellschaftlichen Form von Klassen als einer Kategorie, die nur innerhalb der sozialen Totalität des Kapitalismus, d.h. dialektisch, verstanden werden kann. Diese gesellschaftliche Form begreife ich mit Marx als die Wertform, und nicht als politischen oder normativen Rahmen.¹ Gegen die drei genannten Ansätze möchte ich anführen, dass der Ursprung des Klassenverhältnisses – wie auch immer dessen empirische Gruppierung aussieht – in Gewaltverhältnissen zu suchen ist, die sich auf die Wertform und auf nicht-normative Konflikte zurückführen lassen. Wie Balibar und Basso herausgestellt haben, kann *Das Kapital* als Ganzes durchaus als eine „Phänomenologie der Gewalt“ gelesen werden (Basso 2009: 228). Gewalt definiere ich hierbei mit Marx zweifach: erstens handelt es sich um sich mit gleichen Rechten ausgestattete soziale Akteure, die sich „antinomisch“ zueinander verhalten; zweitens handelt es sich um ein historisches Verhältnis, das sich aus der primitiven Akkumulation herleitet und die entweder wiederkehrt (z.B. heute in der Dritten Welt und in ökonomischen Krisen durch *de-possession*), oder die sich in eine „subjektlose“ (Gerstenberger) und damit abstrakte Form von Gewalt durch Verdinglichung und *prozessierendes Geld* (Kapital) verwandelt. Die Forderung einer klassenlosen Gesellschaft ist daher mit der Forderung gleichzusetzen, dass die ökonomische Gewalt aus der Gesellschaft, d.h. der irrationalen Kern des Kapitalismus, überwunden wird. Das bedeutet natürlich nicht, dass andere, z.B. persönliche oder geschlechtsspezifische Gewaltverhältnisse, damit verschwinden würden.

1 Ich kann natürlich nicht in diesem Essay den kategorialen Apparat entfalten. Ich setze ihn daher voraus; mehr dazu in Lotz 2014c.

Es ist aber insbesondere die Konsequenz der Überlegungen Honneths, die das Klassenverhältnis als ein Austarieren normativer Ansprüche verstehen, dass er dabei das Bestehende letztlich affirmiert und unkritisch die bestehende Sozialordnung als der Geschichte letztes Wort bestimmt.² Dagegen bin ich der Meinung, dass wir wieder zu einigen Annahmen von Marx und Adorno zurückkehren sollten. Der letztere hat nie aus den Augen verloren, wie sich die Gleichheit der Marktteilnehmer *objektiv* in sein Gegenteil verkehrt:

„Großartig bekundet sich die Einheit von Kritik im wissenschaftlichen und metawissenschaftlichen Sinn im Werk von Marx: es heißt Kritik der politischen Ökonomie, weil es aus Tausch und Warenform und ihrer immanenten, ‘logischen’ Widersprüchlichkeit das seinem Existenzrecht nach zu kritisierende Ganze herzuleiten sich anschiekt. Die Behauptung der Äquivalenz des Getauschten, Basis allen Tausches, wird von dessen Konsequenz desavouiert. Indem das Tauschprinzip kraft seiner immanenten Dynamik auf die lebendige Arbeit von Menschen sich ausdehnt, verkehrt es sich zwangvoll in objektive Ungleichheit, die der Klassen. Prägnant lautet der Widerspruch: daß beim Tausch alles mit rechten Dingen zugeht und doch nicht mit rechten Dingen. Logische Kritik und die emphatisch praktische, die Gesellschaft müsse verändert werden, allein schon um den Rückfall in Barbarei zu verhindern, sind Momente der gleichen Bewegung des Begriffs. (Adorno 1998: 307)

1. Badiou: Klasse ohne Kapitalismus

Obwohl der französische Philosoph Alain Badiou derzeit primär im anglo-amerikanischen Raum rezipiert wird, ist vorauszusehen, dass sein radikaler politischer Ansatz, der sich aus seinem ehemaligen Maoismus herleitet, auch in Deutschland bald seine (linke) Rezeption finden wird. Badiou geht in seiner Ontologie davon aus, dass Politik, Kunst, Liebe und Wissenschaft wahrheitskonstituierende Ereignisse sind, die Wirklichkeit organisieren und hervorbringen. Badiou's Philosophie zufolge ist ein Ereignis eine nicht planbare Veränderung der Wirklichkeit durch eine nur auf Wahrheit bezogene radikale Neuordnung alles Bestehenden in singular bestimmten historischen Situationen. Solche Ereignisse sind grundsätzlich nicht vorhersehbar (Badiou 2013: 12), aber wenn sie eintreten, werden all Beziehungen, Aussagen und Dinge, die die Realität einer bestimmten Situation ausmachen, neu angeordnet. Z.B. haben die wissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit zu einer völligen Neuordnung des Wissens geführt, der einen Rückgriff auf mittelalterliche oder antike Naturverständnisse unmöglich

2 Dazu Marx: „Die Philanthropen wollen also die Kategorien erhalten, welche der Ausdruck der bürgerlichen Verhältnisse sind, ohne den Widerspruch, der ihr Wesen ausmacht und der von ihnen unzertrennlich ist. Sie bilden sich ein, ernsthaft die bürgerliche Praxis zu bekämpfen, und sie sind mehr Bourgeois als die anderen.“ (MEW 4: 143)

macht. Wie man an der zuvor genannten Liste von „Ereignissen“ schon sehen kann, ist das Soziale hier nicht aufgeführt und wird damit, vor allen Dingen im Bezug zum Politischen, als zweitrangig behandelt, da Badiou davon ausgeht, dass sich politische Ereignisse letztlich unabhängig von ihrer sozial-kategorialen Form konstituieren. Das Politische stellt sich daher als der wahre Grund des Sozialen heraus, durch den die soziale Organisation nur einer der Effekte von historischen, d.h. wirklichkeitsrelevanten, „Ereignissen“ ist. Es „zeigt sich“, so Oliver Marchart, „dass mit einer wahren Politik im Sinne Badiou, die dem Register des Realen angehört, der Begriff des sozialen Bandes unvereinbar ist.“ (Marchart 2010: 160).

Marxismus ist für Badiou daher auch keine Philosophie oder Theorie, sondern *nur* eine politische Praxis, die sich durch die Idee der Gleichheit hervorbringt (Badiou 2012: 8). Marxismus als theoretische Analyse des Kapitalismus wird dabei völlig an den Rand gedrängt, da es sich für Badiou bei Marxismus weder um Soziologie noch um Philosophie und auch nicht um Ökonomie handelt (Badiou 2012: 8). Stattdessen ist Marxismus hier definiert als das „organisierte Wissen der politischen Mittel, die notwendig sind, um die bestehende Gesellschaft zu überwinden und letztendlich eine egalitäre, rationale Figur kollektiver Organisation zu verwirklichen, dessen Name ‘Kommunismus’ ist“ (Badiou 2012: 9).³ Dieser radikal „praxeologische“ und politische Begriff von Marxismus und die radikale Fassung des Politischen als Grund des Sozialen bleibt aber letztlich völlig unbefriedigend, da Badiou Kapital und Kapitalismus als ein Konglomerat von empirischen Fakten versteht, die nicht mehr *theoretisch* verstanden werden müssen, da sie ja, um es salopp zu sagen, durch politische Ereignisse einfach über den Haufen geworfen werden können. Dass sich die Umstülpung der gegenwärtigen Gesellschaft aber nur durch eine unterschiedliche Organisation *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft vollziehen kann, bleibt aufgrund der irrationalen Ereignis-Logik der Geschichte völlig unterbelichtet. Kurz gesagt: Gesellschaft existiert nicht für Badiou (ontologisch betrachtet), selbst nicht als etwas zwischen der Realität, die durch Liebe hervorgebracht wird, und derjenigen der Politik. So ist denn auch einiges, das Badiou über die soziale Form und Gesellschaft sagt, aus dem Horizont einer Kritischen Theorie der Gesellschaft unbefriedigend: Kapitalismus sei nichts anderes als ein „Regime von Gangstern“ (Badiou 2012: 12), und bestehe aus Profitstreben (Badiou 2012: 13) und Privatisierung (Badiou 2012: 13). Kapital ist für Badiou daher einfach eine andere Form des Nihilismus, durch den sich der Markt weltweit ausbreitet, Kommunikation formalisiert wird, und das zu politischer Armut führt und auf amerikanischer Hegemonie basiert (Badiou 2005: 120). Diese Fakten sind natürlich nicht falsch, aber im Sinne der

3 Soweit nicht anders vermerkt, sind alle Übersetzungen aus dem Englischen vom Autor.

Marxschen *Philosophie*, deren Grundperspektive ich mich hier anschlieÙe, bleiben diese Fakten *theoretisch* unbefriedigend, da sie nicht auf ihre innere *Genese* zurückgeführt werden, wie Marx das in *Das Kapital* vorführt. Marxistische Theorie zu betreiben heißt ja gerade, alles Fixierte, Gegebene, und Positive auf seinen *inneren* Zusammenhang *als Gesellschaft* durchsichtig zu machen. Marx' Philosophie ist, wie die von Adorno, anti-positivistisch durch und durch, und dieses Merkmal wird im Post-Marxismus Badiou's und seiner Fokussierung auf das Politische völlig verschleiert. Mit Adorno gesagt: „Kernpunkt von Theorie und Aussagen sind über die Gesellschaft, soweit sie nicht schon im Baedeker stehen“ (Adorno 2008: 39). Für Badiou gibt es nichts Verschleiertes im Kapitalismus. Alles ist offen und unmittelbar klar – wie im Baedeker. In dieser anti-theoretischen Haltung des Sozialen gegenüber trifft er sich im Übrigen mit Chomsky, der ebenfalls jeglicher sozialen Theorie feindlich gegenüber steht.

Die gegenwärtige soziale Formation muss denn auch, Badiou zufolge, nicht durch eine unterschiedliche Form von Arbeit und Gesellschaft gedacht werden, sondern ist in letzter Instanz von der „Kraft der Idee“ (Badiou 2012: 15), die für ihn im Kommunismus besteht, initiiert. Diese Idee konstituiert Individuen als politische und historische Subjekte, die *dann* einen historischen Prozess in die Zukunft projizieren und sich politisch organisieren (Badiou 2010: 3-5). Klassenrelationen als solche bestehen daher für Badiou konsequenterweise nicht, da diese *nur* in der politischen Praxis, im Kampf, bestehen und *nur* in ihrer negativen Funktion begriffen werden, d.h. in ihrer Opposition zum Klassenfeind. Klasse als *soziales* Verhältnis, kurz gesagt, existiert nicht, da es *rein* politisch bestimmt bleibt. Das Problem ist somit, dass das produktive und arbeitende Individuum in Badiou's philosophischer Welt keinen Platz findet, und damit auch der Kapitalbegriff keine Rolle spielt. Kapitalismus wird als ein Oberflächenphänomen behandelt, und damit verschwindet der aus marxistischer Sicht entscheidende Begriff der sozialen oder historischen *Form*, der sich von Marx her als Wert, und in seiner monetären Erweiterung, als prozessierendes Geld (Kapital) bestimmen lässt. Mit dem Außerachtlassen der sozialen Form findet dann auch der Klassenbegriff keine Verankerung mehr im Sozialen und wird abstrakt dem des Staates gegenüber gestellt. Die Klasse existiert für Badiou nur in seiner konkreten Organisation in der Praxis, d.h. im 20. Jahrhundert in der Partei und gegenwärtig in einer noch nicht gefundenen neuen Organisationsform. Mit dem Verlust des Sozialen und dem Begriff der Gesellschaft wird dann bei Badiou abstrakt mit der Annahme gearbeitet, dass sich Individuen durch „die“ Idee, der des Kommunismus, als Agenten eines geschichtlichen Prozesses begreifen, in dem das Prinzip der sozialen Vermittlung und sozialen Kategorien nur noch als zweitrangig erachtet wird. Dadurch, dass Individuen als Subjekte *direkten* Zugang zum Wahrheitsereignis haben, spielt ihre soziale Konstitution und ihre Klassenzugehörigkeit *vor*

der revolutionären Bewegung letztlich keine Rolle. Damit wird das Politische vom Sozialen abgelöst und die sozialontologischen Fundamente neu bestimmt. Grundsätzlich findet man dieselben Tendenzen, wie Marchart gezeigt hat, auch bei Autoren wie Mouffe, Laclau, Nancy und Rancière (Marchart 2010). Marx' dialektische Position wird damit von den meisten post-marxistischen Autoren und Autorinnen zurückgewiesen. Der nämlich hatte noch gewarnt: „Man sage nicht, dass die gesellschaftliche Bewegung die politische ausschließt. Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig auch eine gesellschaftliche wäre.“ (MEW 4: 182).

2. Negri/Hardt: Klasse und Multitude

Ein anderer Vorschlag, in der gegenwärtigen Situation über den Begriff der Klasse (im Sinne seiner Abschaffung) nachzudenken, kommt von Negri und Hardt, die den Begriff der „Multitude“ in das Zentrum ihrer Schriften gerückt haben, um damit anzudeuten, dass dieser einer postmodernen Organisationsform von politischen Bewegungen und einer quasi-kommunistischen Gesellschaft, die sich über die Commons konstituiert, mehr gerecht werden kann. Die beiden Autoren gehen dabei davon aus, dass wir uns schon in einer Situation befinden, in der die Produktivkräfte kommunistisch konstituiert sind, die Produktionsverhältnisse dahingegen noch kapitalistisch konfiguriert sind. Die Grundüberlegung ist nicht schwer nachzuvollziehen: der gegenwärtige Kapitalismus produziert in seiner netzwerkartigen Struktur (Hardt/Negri 2004: 113) und seinen neuen kooperativen, kommunikativen, und immateriellen Arbeitsformen Produktivkräfte, die vom Kapital nicht mehr kontrolliert werden können, wie man anhand von intellektuellen Copyrights, neuen Kämpfen um Eigentum, und neuen kooperativen Arbeitsformen (Software, Internet, etc.) ablesen kann (Nuss 2006). Alles, was dem Kapital bleibt (da es auch nicht mehr an den Ort der Fabrik angebunden bleibt), ist, sich den unabhängig vom Kapital *extern* (Hardt/Negri 2009: 141) produzierten Reichtum und die *Commons* anzueignen und durch *Macht* zu kontrollieren: „Kapital ist immer mehr extern zum produktiven Prozess und zur Erzeugung von Reichtum“ (ebd.: 141). Damit, obwohl Negri und Hardt den Arbeitsbegriff in den Mittelpunkt stellen und in dieser Hinsicht Marx treu bleiben, wird der Kapitalbegriff *potentiell* nicht mehr sozial-ökonomisch verstanden, sondern in einen politischen Begriff aufgelöst.⁴ Somit findet sich hier

4 Auf all die anderen Probleme ihrer Theorie, auf die in der Literatur schon des Öfteren hingewiesen wurde, kann ich hier nicht eingehen. Eine weitergehende Kritik an Negri im Zusammenhang mit seiner Marx-Lektüre liefere ich in Lotz 2014a.

dieselbe Tendenz wie bei Badiou, obwohl beide Theoretiker von ihrer Theorie her gesehen und von ihren politischen Grundüberzeugungen her sich sehr feindlich gegenüber stehen. Negri (und Hardt) verbleiben eher im marxistischen Rahmen, da sie davon ausgehen, dass sich die neue Gesellschaft nur in der bestehenden herausbilden kann, und dass man die inneren Widersprüche des Kapitalismus so verstehen muss, dass sich seine Negation nur *in ihm* finden kann. Nichtsdestotrotz, mit der radikalen Gegenüberstellung von Kapital und Produktivkräften wird die soziale Bestimmung und die soziale Form der Produktivkräfte einfach übersprungen, da Negri und Hardt, hier Deleuze verpflichtet, davon ausgehen, dass sich die Individuen als „Singularitäten“ in absoluter Differenz voneinander bestimmen lassen. Das bedeutet, dass die *Form*, durch die sie sich als „Gruppen“ oder „Formationen“ konstituieren, nicht mehr durch Wert, Geld, oder Kapital bestimmt werden können. Der Arbeitsbegriff entleert sich. Damit haben wir dasselbe Problem wie bei Badiou: Eine dialektische Position wird durch abstrakte Dualismen ersetzt. Die „Multitude“ als eine vor-soziale, undefinierte und unbestimmte „Menge“ transzendiert die soziale Objektivität, und liegt dieser immer schon als Potentialität zugrunde. Die Multitude, so Hardt und Negri, „benennt die Produktion von sozialer Subjektivität die in einer radikal pluralistischen und offenen Körperpolitik resultiert; im Gegensatz zu Individualismus und zu einem ausgeschlossenen einheitlichen Eigentum-Körper“ (Hardt/Negri 2009: 39). Intuitiv ist das plausibel und die Popularität von Hardt und Negri rührt auch daher, dass der Begriff der Multitude gegenwärtigen Tendenzen des politischen Widerstandes weitaus näher zu kommen scheint als der Klassenbegriff. So lässt sich eine Bewegung wie *Occupy Wallstreet* beispielweise kaum von einem starren Klassenbegriff her begreifen, da hier alte Organisationsformen und Hierarchien (Parteien, Gewerkschaften, zentrale Identifikationsfiguren usw.) nicht mehr greifen. Es passt dann, wenn Hardt und Negri schreiben, dass die Multitude offen ist zu *allen* anderen Gesellschaftskörpern (Hardt/Negri 2009: 43), und dass Gesellschaft „sich zusammensetzt aus einer radikalen Pluralität, oder vielmehr einer Multiplizität von nicht zu reduzierenden Singularitäten“ (Hardt/Negri 2009: 166). Der Begriff der Multitude bleibt dabei aber zweideutig: auf der einen Seite soll er den Klassenbegriff ablösen, auf der anderen Seite ist der Begriff so extrem gefasst, dass man kaum mehr sieht, wie er ihn „ablösen“ kann, da es eher danach aussieht, als ob er ihn auflöst – und mit ihm wird dann gleich der Begriff der Gesellschaft, den die Kritische Theorie voraussetzt, mit erledigt, da sich nach der letzteren Gesellschaft eben nicht aus der Ansammlung von „Singularitäten“ oder Individuen zusammensetzt, sondern sich über eine Totalität definiert, die sich über die Wertform konstituiert, und unabhängig von den Individuen als Totalausammenhang diesen vorausliegt. Wenn es nach Hardt und Negri nicht darum geht, was die Multitude *ist*, sondern was sie *wird* oder werden kann, dann

zeigt dies an, dass hier der Gesellschaftskörper als etwas gedacht wird, dass sich wie ein Schwarm von Vögeln in alle möglichen Konfigurationen und Gruppen verwandeln kann. Dann aber ist nicht mehr klar, in welchem Sinne sich überhaupt irgendeine Hierarchie von Konflikten und ihre Funktion für gesamtgesellschaftliche Prozesse herausbilden kann, da diese ja nicht mehr über ein Prinzip wie den Wert oder Kapital bestimmt sind.

3. Honneth: Klasse und Normen

Die für den deutschsprachigen Raum entscheidende Abkehr vom Klassenbegriff und von zentralen Annahmen einer durch den Wertbegriff konstituierten kapitalistischen Vergesellschaftung hat nicht zuletzt mit Habermas begonnen und findet seine konsequente Rückkehr zum Hegelianismus in den Arbeiten von Honneth (vor allen Dingen in Honneth 2011). Wie auch Habermas verfolgt Honneth die Strategie, das „Produktionsparadigma“ (Habermas) zu ersetzen, wenn auch nicht durch das Kommunikationsparadigma, sondern durch ein erweitertes Modell gesellschaftlicher Anerkennung. Anerkennungsprozesse werden dabei primär als solche verstanden, die sich über normative Voraussetzungen erschließen und sozialpsychologische Aspekte beinhalten. Überraschenderweise hat sich Honneth in Publikationen, die in den letzten Jahren erschienen sind, nicht nur dem Aspekt der Ökonomie und einer „Moral des Marktes“, sondern auch Marx zugewendet, wenn auch [a] affirmativ in Sinne der sozialen Marktwirtschaft und [b] kritisch gegenüber Marx. Honneth wirft Marx vor, dass er die gesellschaftlichen Agenten „auf die Erfüllung ökonomisch bestimmter Funktionsimperative reduziert“ (Honneth 2013: 350) und den historisch hervorbrechenden Konflikten letztlich nur mit einer diese Konflikte nicht verstehenden Analyse der Kapitallogik verwechselt. Damit variiert Honneth das alte Vorurteil, dass es sich bei Marx um einen quasi-ökonomischen Determinismus handelt, der die politische und normative Dimension der Gesellschaft nicht begreifen kann. Das „zeitliche Schema einer nicht aufhaltbaren, ununterbrochenen Expansion kapitalistischer Verwertungsinteressen“ (Honneth 2013: 356) hilft uns nicht, so Honneth, die Verbesserung durch normative Fortschritte und sozial Handelnde zu begreifen, obwohl Marx in seinen historischen Analysen politischer Vorgänge die letzteren in den Vordergrund gerückt habe. Mit Marx' ökonomischer Theorie allerdings ließe sich die historische Dynamik nicht begreifen. Stattdessen, so Honneth, müssen wir von einer sozialetischen Fundierung sozialer Verhältnisse ausgehen, und es ist genau diese These, die den Bruch der gegenwärtigen Kritischen Theorie mit seinen Vorgängern ausmacht. Wenn Honneth nämlich von „wirklichkeitsbildender Moral“ (Honneth 2013: 358) spricht, wird der wahre Konflikt zwischen

traditioneller Theorie und Post-Marxismus offenbar. Zwar wird dem Sozialen hier nicht wie bei Badiou und Rancière eine politische Ontologie unterlegt, aber stattdessen wird der sozialen Wirklichkeit eine *ethische Ontologie* als Fundament beigegeben. Natürlich wird in der neueren Kritischen Theorie so etwas wie „Sozialontologie“ abgelehnt, aber das schließt nicht aus, wie wir hier sehen können, dass doch *substantielle* Annahmen über die soziale Wirklichkeit gemacht werden. Daher tendiert Honneths Theorie auch immer dahin, den objektiven gesellschaftlichen Zusammenhang, verstanden als ein kategorial zu rekonstruierendes Gebilde, gegenüber dem intersubjektiven Verhältnis als zweitrangig zu behandeln, denn wenn *Wirklichkeit* durch Moral konstituiert wird, heißt das, dass *alle anderen* Gegenstandsbereiche („Seinsbereiche“) sozusagen durch die Moral hindurch müssen, um *wirklich* sein zu können. Honneth dreht hier das von ihm kritisierte reduktive Verhältnis von Handlung und Ökonomie einfach um, da für ihn die Moral das *alles* transzendierende Prinzip menschlicher Wirklichkeit ist. Die Normativität durchzieht, wie Honneth auch sagt, das Kapitalverhältnis selbst (Honneth 2013: 359), und alle Marktverhältnisse sollen Honneth zufolge in normativen „Hintergrundannahmen“ festgemacht sein. Damit finden wir in der neuesten Kritischen Theorie eine blitzsaubere Rückkehr zu idealistischen Prinzipien vor, da die *Wirklichkeit* von Honneth als durch Prinzipien in der Form von Werten oder moralischen Annahmen konstituiert angesehen wird. So ist es denn auch kein Zufall, dass Honneth die Sprache seiner französischen Kollegen übernimmt und von der durch Moral konstituierten „Ereignishaftigkeit historischer Prozesse“ (Honneth 2013: 358; auch 361) spricht.

Das Grundproblem scheint mir in einer einfachen Bestimmung zu liegen, nämlich der Aufgabe des Arbeitsbegriffes als das Zentralscharnier einer sozialen Ontologie à la Marx und im Marxismus. Es ist daher ganz konsequent, dass die meisten neueren Theoretiker in das von Habermas geforderte Überwinden des „Produktionsparadigmas“ einzuordnen sind (das nicht umsonst mit dem Beginn der neoliberalen Phase des Kapitalismus zusammenfällt). Fällt nämlich der Arbeitsbegriff, dann fällt mit diesem auch ein substantieller Kapitalbegriff, da das Kapital von Marx als die *historische Form* der Arbeit begriffen wird. Da der Klassenbegriff sich aus der gesellschaftlich gültigen Arbeit, der abstrakten, herleitet, muss der Klassenbegriff dann konsequenterweise auch wegfallen oder anders bestimmt werden; z.B. als kommunikativer, oder, wie bei Honneth, als „normative Konfliktualität“ (Honneth 2013: 361). Arbeitskampf und der Kampf um eine andere Gesellschaft werden dann als „moralisch orientierte Vorstöße“ von „Akteursgruppierungen“ verstanden (Honneth 2013: 362), und damit wird ihre Genese aus dem Kapitalverhältnis letztlich verschleiert. Zudem ist zu fragen, was diese Konflikte *gesellschaftlich* von anderen Konflikten zwischen Gruppierungen unterscheidet, und daher ist die Konsequenz des ganzen Ansatzes offensichtlich:

der Unterschied von sozialen Kämpfen als gesellschaftlich entscheidend und sekundär wird eingeebnet und auf die in den anglo-amerikanischen Diskursen so beliebten Identitätskonflikte und an Chantal Mouffes „agonistische Diskurse“ angenähert. Mit der Pluralisierung der gesellschaftlichen Konfliktodynamik geht die *Partikularität* des Klassenbegriffs und der Klassenperspektive verloren und wird stattdessen mit einem *universalen* Begriff des normativen Konfliktes kurzgeschlossen.⁵

Die Rückkehr zum Idealismus führt in eine Sackgasse. Pathologien werden psychologisch oder anerkennungstheoretisch begriffen, aber nicht mehr als objektiver Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft, in der die vollends durchkapitalisierte Welt nicht nur 98% der Weltbevölkerung vom auf Kapital basierendem Reichtum ausschließt, sondern auch die Kolonisierung der Erde durch die Ausbeutung aller verfügbaren Ressourcen und des Weltklimas an ihre ökologischen Grenzen heranhöhrt. Obwohl Honneth bestimmte Verzerrungen der kapitalistischen Welt anerkennt (Honneth 2011: 317-328), wird dann doch die gesamte Problematik auf die dem Marktgeschehen zugrundeliegenden und ihnen quasi-apriorisch vorausgehenden „moralischen Regeln“ reduziert, die nach Honneth in einem „vorauslaufenden Solidaritätsbewusstsein“ (Honneth 2011: 329) basieren, in dem sich alle Marktteilnehmer als sich gegenseitig in ihren normativen Verpflichtungen und als Teilnehmer eines „akzeptierten Wertsystems“ (Honneth 2011: 341) anerkennen. Das klingt dann doch zu schön, um wahr zu sein. Beispielsweise zeigt sich in der Soziologie der Oberklasse und der neuen Schicht von quasi-feudalistischen CEOs und Finanzmanagern, dass diese sich gerade *nicht* als Teilnehmer eines wie auch immer gearteten Wertesystems, sondern abgekoppelt von der Gesamtgesellschaft sich nicht mehr als Teil eben dieser Gesellschaft verstehen – obwohl sie nur ein parasitäres Verhältnis haben (Freeland 2011). Diese subjektive Abkoppelung von der Gesellschaft wird durch den Kapitalfetisch erzwungen, da es der letztere nicht erlaubt, den gesellschaftlichen Reichtum als eine Kollektivleistung aller arbeitenden Individuen zu begreifen. Es ist daher gerade nicht so, dass sich *alle*

5 Mit der Zerstörung eines substantiellen Arbeitsbegriffes wird auch die zweite Quelle alles gesellschaftlichen Reichtums an den Rand gedrängt, und ich vermute, dass es dieser zweite Aspekt ist, der die neuere Kritische Theorie bald in neues Fahrwasser drängen wird, nämlich das der Natur, oder, mit Marx, das der *Erde*. Da der Arbeitsbegriff nur im Bezug zur Natur verstanden werden kann, fällt es von hier aus einfacher, eine marxistische oder kritische ökologische Theorie auszuarbeiten, wie z.B. bei John Bellarmy Foster. Wenn man allerdings das gesamte Theorieparadigma von der Sprache oder von den „Normen“ her denkt, wird es weitaus schwieriger, den Naturbezug mit in die Grundbegrifflichkeiten einer sozialen Theorie einzubauen. Es ist daher kein Zufall, dass Honneths Freiheitsbegriff, den er in *Das Recht der Freiheit* entfaltet, den Bezug zu den Lebensgrundlagen des Menschen überhaupt nicht in den Blick nimmt.

Marktteilnehmer durch einen transzendentalen normativen Rahmen definieren lassen und dieser ihr Selbstverständnis als Handelnde bestimmt, sondern die Klassendifferenz führt dazu, dass die dominierende Klasse sich *ihre eigenen* normativen Verpflichtungen schafft, um so die Klassendifferenz auch und gerade normativ zu untermauern, abzusichern, und zu stabilisieren. Nicht nur die prekarierten Klassen, sondern auch die Oberklasse wird abgespalten. In diesem Fall ist die sogenannte Moral, von der Honneth spricht, Ideologie, und kein quasi-transzendentaler Rahmen, der jedem Mitglied der Marktgesellschaft zugrunde gelegt werden kann. Im Angesicht von globalen Ungleichheiten, z.B. dass die drei reichsten Individuen auf diesem Planeten so viel Reichtum kontrollieren wie die ärmsten 600 Millionen Individuen, erscheint eine solche philosophische Position eher als Vernebelungsrhetorik. Die Behauptung, dass alle „ökonomischen Akteure sich vorweg als Mitglieder einer kooperativen Gemeinschaft anerkannt haben müssen“ (Honneth 2011: 349) bleibt im Angesicht der Wirklichkeit ein leerer Ausspruch und dringt nicht mehr vor zu den die *kapitalistische* Wirklichkeit konstituierenden sozialen Kategorien wie Arbeit, Geld, Kapital, und eben Klasse. Das gleiche gilt für Honneths Annahme, dass Marx die ökonomisch Handelnden auf Nutzenmaximierung und Interessenkalkulation (Honneth 2013: 359) reduziert. Damit verfehlt er die Ebene der Marxschen Theorie völlig, da diese Nutzenmaximierung sicherlich kein zentrales Merkmal *kapitalistischer* Vergesellschaftung ist. „Interessen“ sind zweitrangig, ganz einfach weil die Interessen von Kapitalisten und Arbeitern vom Wert bzw. von der in-Wert-gesetzten Arbeit abhängig sind. Beispielsweise kann es kein Interesse an Profit geben, wenn die Mehrwertproduktion nicht schon existieren würde. Daher macht kapitalisierte Arbeit die spezifisch kapitalistischen Interessen möglich, was nichts mit „Interessenkalkulation“ von nutzenmaximierenden Individuen zu tun hat. Honneths Annahmen basieren daher auf demselben ideologischen Grund, den Marx schon an den bürgerlichen Ökonomen kritisiert hat, was dazu führt, dass Honneth aufgrund seiner Grundbegrifflichkeiten die soziale Totalität nur noch als eine sittliche verstehen kann, die dem Marktgeschehen zugrunde liegt. Die Fetischisierung des gesellschaftlichen Zusammenhanges, die hier bei Honneth untergründig im Spiel ist, ist leider so weit fortgeschritten, dass es immer schwieriger wird, den Schleier von dem verdinglichten Verhältnis zu reißen, da mit dem, was *gegeben* ist (z.B. normative Konflikte), noch nicht die *Genese* des Gegebenen verstanden ist. Es ist genau dies das Ziel der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie, nämlich alles „Fixierte“ und „Versteinerte“ in seine innere, kategoriale Genese aufzulösen und diese als *gesellschaftliche* Verhältnisse aufzuweisen. Der normative Ansatz der nach-Adornoschen Kritischen Theorie verfängt sich meines Erachtens genau in diesem Zirkel. Mit der Aufgabe von Sozialontologie und der kategorialen Analyse der Gesellschaft und dem Einrücken von normativen „Werten“ und

schon bestehender Sittlichkeit wird es immer schwieriger, das objektiv Gesellschaftliche in den Begriff zu bekommen. Gesellschaft ist für Marx (und Adorno) etwas Objektives, weil diese über *jegliche* positiv feststellbaren oder messbaren Phänomene hinausreicht und daher nur theoretisch rekonstruiert werden kann. In dieser theoretischen Konstruktion müssen alle dafür zentralen Begriffe (Kategorien) so in einen Zusammenhang gebracht werden, dass die gesellschaftliche Totalität *als* Totalität verständlich wird. Diese Totalität geht verloren, wenn der sie konstituierende Arbeitsbegriff durch den eines normativen Rahmens ersetzt wird und letzterer dem ersten zugrunde gelegt wird.

4. Klasse, Geld, Gewalt

Anstatt den Klassenbegriff vom Kapitalismus abzulösen, ihn durch die Multitude oder durch normative Konflikte zu ersetzen, schlage ich im Folgenden vor, einen anderen Hintergrund für den Begriff der Klasse in Betracht zu ziehen, der gerade das Gegenteil von dem beinhaltet, was Honneth ins Spiel bringt, nämlich den Begriff der Gewalt als einen, der im Kapitalismus, in seiner sozialen Form, dem Wert, und in dessen unpersönlichen Sachlogik festgemacht ist. Damit werden beide Aspekte des Klassenbegriffes, nämlich seine Verankerung im Kapital und seine Herleitung aus „antinomischen“ Verhältnissen, wieder hergestellt und gegen die oben genannten Theorien ins Spiel gebracht. Klassenverhältnisse sind Gewaltverhältnisse, die sich aus der versachlichten Logik inwertgesetzter Arbeit herleiten, und die daher *negativ* die normative Dimension als auch die Multitude als einer abstrakten Potenz gesellschaftlicher Organisation geradezu ausschließen. Damit verfolge ich eine Strategie, die Marx gegen den Sittlichkeitsbegriff von Hegel als auch gegen einen abstrakten Individualismus in Anschlag gebracht hat, indem er deren grundsätzlich verzerrende und letztlich ideologische Funktion hervorgehoben hat, und die mir im gegenwärtigen Theoriegemenge mehr als aktuell erscheint. Ich möchte dabei drei Aspekte herausheben, obwohl das Thema selbst eine längere Durchleuchtung verdienen würde: (1) die Konstitution kapitalistischer Gesellschaft als einer Gesellschaft die sich *als* Gesellschaft nur über Geld synthetisiert⁶, bringt ihre eigenen Asymmetrien hervor; (2) die abstrakte Sachlogik des Geldes als der Realisierung der Wertform bringt in sich eine Gewaltform hervor, die im unpersönlichen Zwang aller Gesellschaftsmitglieder besteht, sich der Wertform unterzuordnen, um *als* Mitglieder der Gesellschaft anerkannt zu werden (das hat also nichts mit Honneths intersubjektivem Ansatz

6 Diesen Zusammenhang behandle ich ausführlich in Lotz 2014b und Lotz 2014c.

zu tun); (3) die versachlichte Logik der Wertform sowie die gesellschaftliche Totalität im Kapitalismus bringt eine Konfliktsituation hervor, die mit Marx als *antinomisch* begriffen werden sollte, d.h. als eine Situation, in der sich die gesellschaftlich *substanziellen* Gruppen als *mit nicht normativen Ansprüchen* gegenüberstehen.

4.1 Abstrakte Gewalt

Heide Gerstenberger hat in ihrer historischen Rekonstruktion des modernen Kapitalismus herausgearbeitet, dass zwar die „Fiskalisierung personaler Herrschaft“ (Gerstenberger 2006: 504) nicht unmittelbar eine Entkoppelung von Markt und personaler Herrschaft bewirkt hat, dass aber wohl die zunehmende Verwandlung von Herrschaft in eine monetisierte Form zu einer „Trennung des materiellen Lebens“ und einer „Polarisierung in Arme und Reiche“ (Gerstenberger 2006: 505) geführt hat, so dass Herrschaft nicht mehr ohne Reichtum aufrecht zu halten war. Zweitens hält sie fest, dass Gesellschaft als Totalität, in der alle Individuen integriert sind, erst mit der Auflösung feudaler Herrschaftsformen entstanden ist. Und drittens ist ihrer Analyse nach herauszuheben, wie die Menschen zunehmend als interesse-geleitete Wesen verstanden wurden, d.h. dass ihr Verhalten als kalkulierbar angesehen wurde (Gerstenberger 2006: 512). Viertens schließlich führen die bürgerlichen Revolutionen und ihre Abschaffung von direkter Herrschaft zur Freisetzung von modernen Klassen, und dies vor allen Dingen durch die Verbesserungen in Transport und Kommunikation, die es möglich machten, dass sich Gruppen von Individuen über ihre Interessen klar werden konnten. Mit der totalen „Freisetzung des Marktes aus Herrschaft“ (Gerstenberger 2006: 527) wird dann alles auf die berühmten Sachzwänge reduziert. Was Gerstenberger historisch herausarbeitet, ist schon in der Logik der sich ausbreitenden Inwertsetzung aller Aspekte menschlichen Lebens impliziert, denn durch die Monetarisierung aller Lebensbereiche, die der Kapitalismus mit sich bringt, wird das Geld in Form von Kapital als das Prinzip aller gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer Einheit eingesetzt, was dann zur Polarisierung durch Reichtum, zur Kombination von Geld und Herrschaft, zum abstrakt-kalkulierenden Charakter aller Handlungen und Entscheidungen, sowie zur Globalisierungstendenz führt, die im „Weltgeld“ angelegt ist (MEW 23: 156). Dazu kommt, dass der Akkumulationsprozess und seine notwendige Expansion sich durch neue und ursprüngliche Aneignungsformen ständig reproduziert, die Marx in *Das Kapital* im Kapitel über die „ursprüngliche Akkumulation“ herausarbeitet. Dieser Logik zufolge verwandelt sich der direkte Zwang durch direkte Gewalt in seine abstrakten, durch Staat und Recht, kontrollierten Formen. Dem Staat kommt dabei die Funktion zu, die Klassenverhältnisse zu stabilisieren (Gerstenberger 2006: 533):

„Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den 'Naturgesetzen der Produktion' überlassen bleiben, d.h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital. Anders während der historischen Genesis der kapitalistischen Produktion. Die aufkommende Bourgeoisie braucht und verwendet die Staatsgewalt, um den Arbeitslohn zu 'regulieren', d.h. innerhalb der Plusmacherei zusagender Schranken zu zwingen, um den Arbeitstag zu verlängern und den Arbeiter selbst in normalem Abhängigkeitsgrad zu erhalten. Es ist dies ein wesentliches Moment der sog. ursprünglichen Akkumulation.“ (MEW 23: 765)

Diese Entwicklung von direkter zu abstrakter, naturalisierter Gewalt ist aber nicht irreversibel, sondern die abstrakte Gewalt ist nur Ausdruck einer unterdrückten direkten Gewalt. Das wird vor allen Dingen an zwei Aspekten deutlich: [1] wenn politische Widerstände gegen den sich ausbreitende Akkumulationsprozess auftauchen, ist der Staat gezwungen, diese Widerstände durch Polizei, Schule, Militär und Gefängnis abzusichern, zu stabilisieren, und mit längeren Programmen zu disziplinieren. Das bedeutet, dass in historischen Momenten, in denen sich ein direkter Widerstand zum Kapital und zum Kapitalismus zeigt, der Staat seinen nicht neutralen Klassencharakter zeigt und in letzter Instanz die Interessen des Kapitals verteidigt (Smith 2006: 230). Der Klassenkampf ist daher oft in erster Linie nicht als Kampf zwischen Kapitalisten und Arbeiter lokalisierbar, auch wenn Marx dies primär durch den Kampf um die Länge des Arbeitstages demonstriert, sondern wird vielmehr im Konflikt zwischen staatlicher Gewalt und anti-kapitalistischem Widerstand deutlich. Die direkte Gewalt der Kapitalistenklasse, mit anderen Worten, *verschiebt* sich auf den Staat, seine Kontrollmechanismen und seine Regulierungen. Das kann man auch untermauern mit den Analysen von Foucault, Althusser und Poulantzas. Der letztere – hochaktuell – vertritt die These, dass der Staat als Aufrechterhaltung des Klasseninteresses und als *kapitalistischer* Staat in letzter Instanz *immer* auf Gewalt beruht, die, wie Buckel sagt, durch Legalität nur „verschleiert“ wird (Buckel 2007: 157). Das bedeutet aber, dass Klassenrelationen eben primär nicht als Macht- oder Konfliktprozesse zwischen sozialen Gruppen, sondern vielmehr als Gewaltstabilisierung zu begreifen sind, die sich durch die abstrakte Kontrolle von Körpern hindurch vollzieht (Poulantzas 2000: 29), d.h. durch die Akkumulationslogik und seine Absicherung durch staatliche Repression. [2] Wie insbesondere David Harvey herausgearbeitet hat, sind im Prinzip alle Prozesse der Aneignung durch Reichtum und Kapital Enteignungsprozess (*depossession*), die als solche immer gewaltförmig verlaufen, da Individuen und

ganze Bevölkerungsgruppen mit allen Mitteln dazu gezwungen werden, das, was sie haben, aufzugeben. So etwas wie die ursprüngliche Akkumulation ist daher keine Sache der Vergangenheit, sondern vielmehr ein wesentliches Merkmal der Kapitaldynamik selbst. Das ist nicht nur sehr deutlich sichtbar in Prozessen der „Landnahme“ und Enteignungsprozessen in der materialreichen nicht-westlichen Welt, sondern auch in riesenhaften Enteignungsprozessen wie der Finanzkrise von 2008. Man geht z.B. davon aus, dass 144.000 Häuser in Detroit durch die Krise von den darin lebenden Familien aufgegeben und verlassen werden mussten (die jetzt zum Abriss bereit stehen und Detroit in eine Art Kriegszone verwandelt haben), was zu einer massiven Migration innerhalb einer ganzen Region geführt, und damit Familien zerstört, diese in tiefe Armut stürzt, und Minoritäten kriminalisiert hat. Diese Prozesse sind die unter den abstrakten Verhältnissen verschleierte direkte Gewaltprozesse, die durch Recht und Polizei durchgeführt werden, weil diese in letzter Instanz die Interessen der Finanzindustrie, der Banken und des Kapitals absichern. Ohne den auf Gewalt basierten Klassenbegriff lässt sich dieses In-Bewegung-Setzen und *displacement* ganzer Bevölkerungsgruppen nicht erklären, und daher haben diese „Konflikte“ auch nicht viel mit Anerkennungskonflikten zu tun.⁷

4.2 Tausch und Asymmetrie

Schon in seinem frühen Kommentar zu Adam Smith schreibt Marx:

„Das Kapital ist also die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist. Die *kaufende* Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehen kann, ist seine Gewalt.“ (MEW 40: 484)

Auch hier besteht die Annahme, dass persönliche und direkte Formen von Gewalt in abstrakte Gewalt umgewandelt werden. Mit der Verschiebung von direkter Gewalt und Herrschaft in monetär kontrollierte Verhältnisse erweitert sich der Horizont von Raum und Zeit, da die Wertform eine *universale* Form ist, die sich jeder Sache in der kapitalisierten und noch zu kapitalisierenden Welt annehmen kann. Reichtum schließt daher nicht nur *bestimmte* Klassen- und Eigentumsverhältnisse ein, sondern dehnt sich auf prinzipiell *alles* aus. Mit Geld, wie wir wissen, lässt sich *alles* haben, und somit trägt derjenige, der den Reichtum kontrolliert, im Prinzip auch die Kontrolle über alle anderen Gegenstände und

7 Die Globalisierungssoziologin Saskia Sassen geht davon aus, dass in den USA allein ungefähr 30 Millionen Menschen durch die Finanzkrise zur Migrationsbevölkerung wurden („Migration in einer begrenzten Welt,“ Vortrag online: http://youtu.be/PXB2tsiKR_E [zuletzt geprüft 9.3.2014]).

Personen in sich. Das Klassenverhältnis ist nun dadurch selbst ein *monetäres* Verhältnis geworden, da derjenige, der den Reichtum kontrolliert, damit auch diejenigen kontrolliert, die an diesem Reichtum nicht teilnehmen. Obwohl das Tauschverhältnis, wie schon Marx herausgearbeitet hat, Freiheit und Gleichheit zu implizieren scheint, ist diese formale Freiheit material betrachtet genau sein Gegenteil, nämlich als Klassenverhältnis zu begreifen. Die pervertierte Logik dieses Vorgangs ist angesichts gegenwärtiger Tendenzen nur um so sichtbarer geworden, und es ist erstaunlich, dass diese Tendenzen von einem kritischen Theoretiker wie Honneth einfach beiseitegeschoben werden. Eine weitere Konsequenz des Vorhergehenden ist, dass sich durch die Umkehrung von Ungleichheit an der Oberfläche des Tauschverhältnisses auch die Rechtsvorstellungen der Gruppierungen bestimmen:

„Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.“ (MEW 23: 562)

Um es einfach zu sagen: Wenn man sie fragte, würden die bereits erwähnten drei reichsten Individuen auf dieser Erde (die so viel Reichtum kontrollieren wie die untersten 600 Millionen Individuen zusammen) höchstwahrscheinlich antworten, dass hier alles „mit rechten Dingen“ zugehe, dass ihr Reichtum auf harter Arbeit und guter Ausbildung beruhe, und dass es eben die Natur des Kapitalismus sei, *jedem* diese Chance zu eröffnen. Was sich in diesem Beispiel zeigt, ist, dass die *objektive* Gewalt des Geld- und Reichtumsverhältnisses sich *subjektiv* als ihr Gegenteil darstellt, nämlich als etwas, das „rechters“ ist (universal anerkannt) und das jeder erreichen kann (universal zugänglich). Der Geldfetischismus sorgt dafür, dass die objektiven sozialen Verhältnisse keine Spur an der Oberfläche der Tauschgesellschaft zurücklassen, und damit ihren Ursprung in der Gewalt des *absoluten* Zugangs, nämlich dem des Kaufens, verschleiert.

4.3 Antinomische Gewalt

In einer entscheidenden Passage heißt es bei Marx:

„Man sieht: Von ganz elastischen Schranken abgesehn, ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des Arbeitstags, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt,

Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar – ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d.h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse.“ (MEW 23: 249).

Der Begriff der Antinomie ist hier von entscheidender Bedeutung, da ihn Marx der Kantischen und vor-Kantischen Philosophie entnimmt, und in der vor-Kantischen Bedeutung verweist eine Antinomie auf *zwei sich widerstreitende Gesetze*. Nun ist aber entscheidend bei Kant, dass es sich bei Antinomien um den Widerstreit innerhalb der Vernunft selbst handelt, was man dahingehend auslegen kann, dass der Kern der menschlichen Rationalität und Erkenntnisfähigkeit *in sich* auf einem „Prinzip“ aufsitzt, eben dem des Widerspruches, das ihr entgeht. Auf die Marxsche Aussage bezogen hieße das, dass das Klassenverhältnis grundsätzlich ein Gewaltverhältnis ist, weil es sich durch die Tauschlogik (Lohn, Arbeitszeit, Waren, Geld) hindurch als ein *absolut* Ungleiches konstituiert und die wahre soziale Quelle dieser Gleichheitslogik nur dann zum Vorschein kommt, wenn ein „Gegengesetz“ ins Spiel gebracht wird. Dieses ist aber nicht, wie Honneth meint, einfach ein normativer Anspruch, sondern es ist, präzise gesagt, *genau sein Gegenteil*, da ein rein normativer Austausch eben schon einen rechtlichen Rahmen voraussetzen würde, der den „gerechten“ Austausch von Ansprüchen regelt. Das kann aber in diesem Fall nicht sein, da es in *gesellschaftlich relevanten* Kämpfen überhaupt um die Etablierung desjenigen Rahmens geht, *in dem* möglicherweise normative Forderungen erhoben werden können. Ein Streik bspw., vor allen Dingen ein gesellschaftlicher Generalstreik, ist mit Honneths begrifflichen Mitteln überhaupt nicht in seinem Wesen zu erfassen, da ein solcher Streik der Versuch ist, die andere Seite *durch Gewalt* zu zwingen, und zwar durch die totale „Einklammerung“ alles Bestehenden.

5. Ausblick

Dieser Überblick über gegenwärtige Tendenzen in der Sozialphilosophie und die daran anschließenden Bemerkungen über Klasse und Gewalt bleiben leider völlig unbefriedigend, weil das Thema hier nur angerissen werden konnte (mehr in Fetscher 1985). Nichtsdestotrotz sollte klar geworden sein, dass die post-marxistischen Ansätze mit dem Aufgeben eines durch die sozial-ökonomische Form (Wert) konstituierten gesellschaftlichen Zusammenhangs das Kind mit dem Bade ausschütten, da diese strategische Entscheidung es ihnen nicht mehr erlaubt, aus den Über-Idealisierungen politischer Prozesse und den Pluralisierungen von sozialen Hierarchien die entscheidende *Wurzel* der bestehenden Ungleichheiten

zu sehen, die eben primär nicht politisch sind, sondern sich aus einem komplexen Zusammenhang von (kapitalisiertem) Geld und Gewalt herleiten.

Wie dem auch sei, die Idee einer klassenlosen Gesellschaft verweist primär *nicht* auf eine egalitäre Gesellschaft (der Begriff des Individuums bei Marx schließt eine solche Konzeption aus), sondern vielmehr und vor allem verweist sie auf einen Zustand, in dem der Zusammenhang von Kapital und Gewalt für die Konstitution des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges sich auflöst. So heißt es denn auch bei Marx in seinem Frühwerk:

„Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegengesatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.“ (MEW 4: 182).

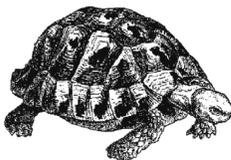
Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998): *Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Lizenzausgabe Suhrkamp.
- (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Band 12, Berlin, Suhrkamp.
- Badiou, Alain (2005): *Infinite Thought*, tr. Oliver Feltham and Justin Clemens, New York, Continuum.
- (2008): *Conditions*, tr. Steven Corcoran, New York: Continuum.
- (2010): The Idea of Communism, in: Douzinas, Costas/Zizek, Slavoj (ed.): *The Idea of Communism*, London, Verso: 1-14.
- (2012): *The Rebirth of History*, tr. Gregory Elliott, London: Verso.
- (2013): *Philosophy and the Event*, tr. Louise Burchill, London: Polity.
- Balibar, Etienne (1994): *Masses, Classes. Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, tr. James Swenson, New York, Routledge.
- (2001): Gewalt. in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg, Argument: 270-1308.
- Basso, Luca (2009): The Ambivalence of *Gewalt* in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation, in: *Historical Materialism*, 17: 215-236.
- Buckel, Sonja (2007): *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist, Velbrück.
- Dörre, Klaus (2010): Social Classes in the Process of Capitalist Landnahme. On the Relevance of Secondary Exploitation" in: *Socialist Studies/Études socialistes*, 6(2), Fall: 43-74.
- Fetscher, Iring (1985): Gewalt im Denken von Marx und Engels, in: Leser, Norbert (Hg.): *Macht und Gewalt in der Politik und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien, Böhlau: 107-121.
- Freeland, Cynthia (2011): The Rise of the New Global Elite, in: *The Atlantic*, online: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2011/01/the-rise-of-the-new-global-elite/308343/> [zuletzt geprüft 3.3.2014].
- Gerstenberger, Heide (2006): *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin.

- (2009): *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp.
- (2013): Die Moral im ‘Kapital’. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): *Nach Marx. Philosophie. Kritik. Praxis*, Berlin, Suhrkamp: 364-394.
- Lotz, Christian (2014a): Marx contra Negri: Value, Abstract Labor, and Money, in: Calcagno, Antonio (ed.): *Contemporary Italian Philosophy*, New York, SUNY Press (im Erscheinen).
- (2014b): The Transcendental Force of Money. Social Synthesis in Marx, in: *Rethinking Marxism*, 26/1: 130-140.
- (2014c): *Time, Money, and the Culture of Abstraction*, Lanham, Lexington Books (im Erscheinen).
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin, Suhrkamp.
- (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin, Suhrkamp.
- Marx, Karl (1867): *Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23.
- (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40.
- (1847): *Das Elend der Philosophie*, MEW 4.
- Nuss, Sabine (2006): *Copyright and Copyriot. Aneignungskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Poulantzas, Nicos (2000): *State, Power, Socialism*, with an introduction by Stuart Hall, London, Verso.
- Smith, Tony (2006): *Globalization. A Systematic Marxist Account*, Chicago, Haymarket Books.

express

ZEITUNG FÜR
SOZIALISTISCHE BETRIEBS- &
GERWERKSCHAFTSARBEIT



Niddastraße 64, 60329 FRANKFURT
Tel. (069) 67 99 84
express-afp@online.de
www.express-afp.info

Ausgabe 7-8/14 u.a.:

- Anton Kobel: »Der Investor geht« – Karstadt und kein Ende? Ausverkauf im Einzelhandel
- Iris Nowak: »Gewissen und Gewerkschaft« – über Schwierigkeiten gewerkschaftlicher Organisation in der stationären Altenpflege
- GIB: »Business as usual?« – Ch. Brors und P. Schüren – Vorschläge für gesetzl. Neuregelungen bei Werkverträgen
- Ingeborg Wick/Bodo Zeuner: »Streiks für die Welt« – über Perspektiven transnationalen Handelns von Gewerkschaften
- Assaf Adviv: »Außerhalb israelischer Souveränität?« – über (Gewerkschafts-)Arbeit im Westjordanland
- WAC-MAAN: »Aufgeladen« – über die Entlassung von 60 Arbeitern im Westjordanland

O Probelesen!? 4 aktuelle Ausgaben zum Preis von 10 Euro (ggf. Vkl.)