

## Den Kapitalismus lesen: Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Kapitalismus und (politischer) Selbstbestimmung

Flügel, Oliver

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Flügel, O. (2008). Den Kapitalismus lesen: Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Kapitalismus und (politischer) Selbstbestimmung. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 2277-2287). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-152020>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Den Kapitalismus lesen

## Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Kapitalismus und (politischer) Selbstbestimmung

*Oliver Flügel*

Die Ausgangsintuition lässt sich in einem Satz umreißen: Die Realisierung einer Praxis kollektiver und individueller Selbstbestimmung in den westlichen Gegenwartsgesellschaften hängt konstitutiv davon ab, ob soziale Strukturen einer demokratischen Umgestaltung offen stehen. In dieser knappen These sind zwei theoretische Dimensionen von Anfang an konzeptuell miteinander verwoben – die der Beschaffenheit der sozialen Strukturen nachspürende Dimension der Soziologie und der Sozialphilosophie auf der einen Seite und die den politisch-institutionellen Einflussmöglichkeiten gewidmete Dimension der politischen Theorie und Philosophie auf der anderen Seite. Denn die Frage danach, ob eine solche emphatische Idee der Selbstbestimmung praktisch zu werden vermag, ob das Wagnis des Selbstregierens gelingen kann, entscheidet sich daran, ob die politisch miteinander verbundenen, aber auch je für sich selbst belassenen Bürgerinnen und Bürger posttraditionaler Gesellschaften über die Bedingungen, die ihr Handeln flankieren, gestaltend verfügen können. Sollen die beiden miteinander verbundenen Ebenen subjektiver und kollektiver Selbstbestimmung in einer institutionellen Befragungs- und Selbstbefragungspraxis zur Geltung gebracht werden können, dann ist eine prinzipielle Gestaltbarkeit mindestens derjenigen sozialen Strukturen notwendig, die die Entfaltungsmöglichkeiten subjektiver und kollektiver Selbstbestimmung tangieren.

Auch die Diagnose kann in erster Annäherung mit wenigen Worten skizziert werden: Die postulierte Gestaltbarkeit ist in den westlichen Gegenwartsgesellschaften keineswegs der Fall. Vielmehr zeigen sie sich bis in ihre Kapillaren hinein von der naturalisierten sozialen Institution (Helmut Dahmer) des kapitalistischen Marktes durchdrungen. Es liegt auf der Hand, dass beide Elemente der Diagnose ein wenig grobschlächtig bezeichnet sind, indem von den westlichen Gegenwartsgesellschaften und dem kapitalistischen Markt die Rede ist. Für die vorliegenden Zwecke allerdings langt eine solche grobe Annäherung durchaus zu: Es wird im Folgenden nicht darum gehen, ein intern differenziertes Bild westlich-kapitalistischer Gesellschaften zu zeichnen, sondern um eine Befragung eines bestimmten Modus der Sinn- und Ordnungstiftung, der, so die wiederum hinreichend vage empirische Hintergrundannahme, in westlichen Gesellschaften mit kapitalistischem Markt des

Typs der OECD-Länder wirksam ist. Ist die Durchdringung durch diesen kapitalistischen Sinnstiftungsmodus bereits für sich genommen ein schwerwiegendes Problem, so stimmt der Umstand der Naturalisierung aus der Perspektive der politischen Philosophie weit bedenklicher: Soziale Institutionen, die die Spuren ihrer sozialen Genese abzustreifen vermochten, entziehen sich jeglicher Form politischer Beeinflussung. Das ist der fatale Sinn von Naturalisierung. Gleich Naturgesetzmäßigkeiten erscheinen naturalisierte Institutionen als Kontextbedingungen, die berücksichtigt werden müssen, nicht aber gestaltet werden können.

Der Plausibilisierung dieser bislang nur thetisch formulierten kritischen Diagnose dienen die folgenden Ausführungen. In einem ersten Schritt wird analytischer Gebrauch von einer Kategorie G.W.F. Hegels gemacht. Durch eine kritische Aneignung seines Begriffs der zweiten Natur wird es möglich, den Vorgang der Naturalisierung des Kapitalismus zu verstehen (1). Allerdings hatte Hegel seinen Begriff der zweiten Natur an der konzeptuellen Stelle ins argumentative Spiel gebracht, an der es ihm darum ging, seine Hoffnung, die sittlichen Institutionen des Staates mögen die atomistischen Handlungsimperative der bürgerlichen Gesellschaft brechen, begrifflich zu unterfüttern. Doch wie so viele hegelsche Hoffnungen auf Versöhnung schlug auch diese fehl: Zur zweiten Natur gerannen nicht politische Institutionen, sondern ökonomische Funktions- und Konkurrenzstrukturen. Dieser Vorgang lässt sich mit der durch Hegels Begriff der zweiten Natur inspirierten, berühmt gewordenen Fetisch-Analyse des ersten Bandes von Karl Marx' *Kapital* auch heute noch erhellen (2). Um diesen an Hegel und Marx gewonnenen Gedanken weiterzuführen empfiehlt sich in einem dritten Schritt ein Rekurs auf Jaques Derridas Dekonstruktion (3). Mit ihrer Hilfe lässt sich zeigen, dass eine philosophisch informierte Kritik der Gegenwartsgesellschaften die Form einer Dekonstruktion von Naturalisierungen annehmen muss: Will eine kritische Theorie der Gesellschaft den für sie konstitutiven Anspruch auf die Eröffnung der Perspektive kollektiver und individueller Selbstbestimmung nicht preisgeben, dann darf sie die Sphäre des kapitalistischen Marktes nicht als eigenlogische Struktur konzeptualisieren, die einer politischen Beeinflussung unzugänglich ist.<sup>1</sup> Da dies jedoch gegenwärtig der Fall ist, kann, wie bereits an dieser Stelle in ersten Umrissen sichtbar wird, die traurige, vorläufige Konsequenz nur lauten, dass die Vorstellung einer politischen Praxis, die – um die ein wenig altmodisch anmutende Sprechweise zu gebrauchen, die Theodor W. Adorno im Anschluss an Immanuel Kant noch pflegte – zugleich die Konstitution *mündiger* Bürgerinnen und Bürger ermöglicht, zunächst nur das

---

1 Aufgrund dieser Annahme ist der von Habermas in der *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Habermas 1995) unternommene Versuch einer kommunikationstheoretischen Reformulierung der kritischen Theorie meines Erachtens fehlgeschlagen. Die Trennung von System und Lebenswelt gibt den Versuch, Gesellschaft insgesamt als normativ verfasst zu begreifen, auf.

kategoriale Desiderat einer kritischen politischen Philosophie bleiben muss. Ob sich daran etwas ändern kann, ist aufs Ganze gesehen, mit Axel Honneth gesprochen, »keine Sache der Theorie mehr, sondern eine der Zukunft von sozialen Kämpfen« (Honneth 1994: 287). Von der Warte der politischen und der Sozialphilosophie aus lässt sich hingegen lediglich noch die Tiefe angeben, in die die emanzipatorischen Forderungen vordringen müssten und eine Befragung anstrengen, die jene scheinbar unverrückbaren Postamente ins Schwanken bringt, die sich dank Naturalisierungsprozessen der politischen Beeinflussung haben entziehen können. Das aber ist nicht nichts« (Hegel).

### Hegels Begriff der zweiten Natur – eine kritische Aneignung

Hegel führt seinen soziologisch informierten Begriff der Normativität in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986b) unter dem Titel des objektiven Geistes ein. Er, der objektive Geist, bedarf, so Hegels zentraler Gedanke, der ohnmächtigen Idee des Sollens nicht, ist er doch so angelegt, dass ihm als Normativität das in den Blick gerät, was in der sozialen und politischen Welt bereits wirklich geworden ist und ihr nicht bloß als Seinsollendes kontrastiert wird. Wortüber die *Rechtsphilosophie* im Gang ihrer Darstellung einen Überblick gibt, sind jene Orte in der sozialen und politischen Wirklichkeit, an denen sich jeweils die »Rose, d.i. die Vernunft in diesem Kreuz« (Hegel 1986b: 42f.) der Gegenwart soll erkennen lassen können. Das ist häufig als Konventionalismus (miss)verstanden worden. Tatsächlich verbirgt sich hinter den hegelschen Normativitätsüberlegungen aber eine methodisch-kritische Vorstellung, die seine praktische Philosophie auch zur Sozialwissenschaft werden lässt: Jegliche Normativität ist uns, so Hegels Einsicht, nur dann zugänglich, wenn und insofern es uns gelingt, zumindest Spuren von ihr in der Welt selbst ausfindig zu machen. Dahinter verbirgt sich weder ein ontologischer Wertrealismus, noch bloßer Konventionalismus, sondern diese These lässt sich als eine Umstellung der Perspektive der Philosophie auf innerweltliche Zusammenhänge verstehen. Normativität konstituiert und speist sich nicht aus einem Jenseits der Welt, sie kommt vielmehr in ihr durch sie selbst zur Welt.<sup>2</sup>

---

2 Wie sich Hegels Institutionenlehre für eine kritische Institutionentheorie fruchtbar machen lässt, habe ich in meiner Dissertation herauszustellen versucht – dass sich mit ihr keineswegs konservative Implikationen verbinden müssen, wurde dort ebenfalls thematisch (vgl. Flügel 2006: Kap. III.A.a). Auf diese Fragen gehe ich deshalb nicht noch einmal ein. Hier kommt es mir nun auf einen anderen Aspekt der hegelschen Überlegungen im Umfeld seines Begriffs des objektiven Geists an, der sich, so mein Vorschlag, als ein hermeneutischer Schlüssel zur Dechiffrierung der Verselbständigungsdyamik kapitalistischer Verkehrslogiken wenden lässt.

Wiewohl Hegel gegen die transzendentalphilosophische Denklinie der Normativität von Kant bis Fichte den Gedanken einer bereits normativ imprägnierten sozialen und politischen Welt ins Feld führt, verbindet er damit keineswegs die Vorstellung einer konstanten Normativität, die allen zeitlichen Bedingungen enthoben »der Wirklichkeit immer schon eignet. Er ist Historiker genug, um sich vor Augen zu führen, dass Normativität selbst erst zur Welt gebracht werden muss und nicht einfach schon immer da ist – und er ist Soziologe und Sozialpsychologe genug, um zu wissen, dass er einen Weg benennen muss, auf dem sich Normativität stabil in der Welt einzurichten vermag.

Diese beiden Annahmen vom Zur-Welt-Kommen der Normativität und von ihrer Etablierung rufen eine Reihe von Nachfragen auf den Plan, von denen mich im vorliegenden Zusammenhang allerdings nur eine interessiert: Wodurch gelingt es Hegel zufolge normativen Strukturen, in der sozialen und politischen Welt Fuß zu fassen und zu jener Selbstverständlichkeit zu gelangen, die sie zu unhinterfragten Kontextbedingungen werden lassen? Seine Antwort umfasst zwei aufeinander aufbauende Elemente: Institutionalisierung und Invisibilisierung. Sein Begriff für diesen zweistufigen Vorgang lautet: zweite Natur. Hegels These besteht demnach in der Überlegung, dass es normativen Strukturen, die sich zu institutionalisieren vermögen, *à la longue* gelingt, die Spuren ihrer Genese so zu verwischen, dass sie fürderhin nicht mehr als soziale Institutionen, als Gemachtes erscheinen, sondern die Untastbarkeit und Unhinterfragtheit von Gewordenem erlangen – demnach durch Gewohnheit zu so etwas wie einer zweiten Natur gerinnen.

Für die vorliegenden Untersuchungsinteressen ist dabei eine Beobachtung Hegels zur Gewohnheit von großem Gewicht: In den der Gewohnheit gewidmeten Passagen des dritten Bandes der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* bemerkt Hegel eher nebenbei, dass »(g)anz zufälliger Inhalt (...) allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig« (Hegel 1986c: 187) sei. Nimmt man diese Überlegung mit Hegels Analytik der Gewohnheit, die besagt, dass Gewohntes zur zweiten Natur wird und sich zunehmend dem direkten Einfluss der Akteure entzieht, zusammen, dann wird deutlich, inwiefern seine Theorie der zweiten Natur entgegen der konzeptuellen Verwendung, die Hegel selbst von ihr zu machen können hoffte, sich in eine Hermeneutik der Verselbständigung sozialer Institutionen transformieren lässt: Ohne es beabsichtigt zu haben, ja offenbar sogar gegen seine konzeptuellen Hoffnungen und Interessen liefert Hegel mit der Theorie der zweiten Natur so verstanden eine Erklärung dafür, wie sich soziale und politische Institutionen, die er im Sinne des Projekts der Aufklärung als Medien der Emanzipation von den Zwängen der äußeren Natur und als Instrumente der Bewältigung der inneren Natur ver-

steht<sup>3</sup>, in Imperative einer Pseudonatur verwandeln können. Gerade der naturalisierende Zug der Gewohnheit, der sie für Hegel so ungemein attraktiv werden lässt, ist es, der das von ihm ins Auge gefasste Reich der sittlichen Freiheit zu einem der pseudonatürlichen Unfreiheit werden lässt. Davon unbenommen erarbeitet Hegel jedoch gleichwohl, wenn auch eher unbeabsichtigt, durch seine Analytik der zweiten Natur ein hermeneutisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe eine kritische Dechiffrierung der zur Natur gewordenen sozialen Institutionen möglich wird – um aus Hegels Lehre ein Mittel der Kritik zu machen, bedarf es, wie sich an der Auseinandersetzung mit Marx' Fetischanalyse zeigen wird, nur weniger Umstellungen.

### Marx' Idee einer »unnatürlichen Wissenschaft. Thesen zu einer Relektüre des Fetischkapitels

Helmut Dahmer reiht, in einem Aufsatz über *Kritik*, Marx in die Ahnenfolge<sup>4</sup> eines besonderen Typus kritischer Wissenschaft ein, den er mit einem Wort Nietzsches als die unnatürlichen Wissenschaften zu bezeichnen vorschlägt (Dahmer 1994: 11).<sup>5</sup> Thema dieser Wissenschaften sei, so Dahmer, »(g)esellschaftlich und psychisch erzeugte Pseudonatur« (ebd.). Diese müsse deshalb einen Gegenstand der Kritik bilden, weil unter Pseudonatur jene sozialen Konstruktionen, Institutionen, kurz menschlichen Produkte zu verstehen seien, die sich gegen ihre Kreateure wenden und diese sich unterwerfen (Dahmer 1994: 12). Ihr Handeln werde eingezwängt in die Folgen ihrer eigenen Produkte, wobei die Folgen nicht länger als gestaltbare Ergebnisse des Selbstgeschöpften begriffen, sondern als Gesetzmäßigkeiten behandelt würden (ebd.).

3 Inwiefern sich gerade an dieser Aspiration der Aufklärung, innerer und äußerer Natur Herr werden zu wollen, eine fatale, Freiheit vernichtende Dialektik entbindet, haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihren klassisch gewordenen philosophischen Fragmenten über die Dialektik der Aufklärung dargelegt (Horkheimer/Adorno 1987). Eine Dialektik übrigens, die bereits der junge Hegel wenigstens hinsichtlich der äußeren Natur erkannte, wie das Fragment 22 aus dem ersten der Jenaer Systementwürfe zeigt. Dort heißt es in einer erstaunlichen Formulierung, die dem romantischen Unbehagen an der Technisierung eine sehr moderne Fassung gibt: »Aber jeder Betrug, den er (der Mensch, O.F.) gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb einer Einzelheit stehen bleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst. Indem er die Natur durch mancherlei Maschinen bearbeiten läßt, so hebt er die Notwendigkeit seines Arbeitens nicht auf, sondern schiebt es nur hinaus, entfernt es von der Natur und richtet sich nicht lebendig auf sie als eine lebendige, sondern es entflieht diese negative Lebendigkeit, und das Arbeiten, das ihm übrigbleibt, wird selbst maschinenmäßiger« (Hegel 1986a: 228).

4 Neben Marx nennt Dahmer Feuerbach, Engels, Nietzsche und Freud (vgl. Dahmer 1994: 11).

5 Vgl. ebd.

Diese Strukturen und Gesetze als Pseudonatur zu entziffern und nicht als Natur zu beschreiben und hinzunehmen, mache das kardinale Anliegen unnatürlicher Wissenschaft aus. Nicht zu beschreiben mithin, was ist, nicht den Gesetzen nachzuspüren, die – nach dem Modell positivistischer Natur- und Ingenieurwissenschaften – auch darüber bestimmen, wie sich die Reproduktion der Gesellschaft vollzieht, sondern gegen die Gesetzesdignität der Implikationen menschlichen Handelns, die sich gegen eine erneute handelnde Beeinflussung sperren, zu opponieren, ist demnach das Geschäft dieser neuen Formen kritischer Wissenschaften, die damit an das Projekt einer kritischen Wissenschaft, das Kant im Blick hatte, anschließen, aber ihm eine soziologische und eine psychologische Wendung geben, wodurch der Skopus der Kritik gegenüber Kant radikal erweitert wird: Wie dieser so fordern auch sie eine Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit (Kant 1994: 55) – doch richtet sich ihre Kritik gleichermaßen gegen die inneren und die äußeren Beschränkungen der Freiheit. Auch Institutionen, als Produkte kollektiver Praxis, werden erfasst vom Sog ihrer Befragungen, werden nicht allein affirmiert als Bestandgarantieren eines pazifizierten sozialen und politischen Raums, der die negativen Freiheiten aller schützt, sondern geraten auch in den Fokus des Interesses als Limitationen einer Praxis der Freiheit, die auf individuelle und kollektive Selbstgestaltung zielt.

Marx schließt, wie sich durch die kritische Rekonstruktion des hegelschen Begriffs der zweiten Natur im vorangegangenen Abschnitt angedeutet hatte, zumindest implizit an Vorarbeiten Hegels an, wenn er sich an die Aufgabe einer Analyse des Fetischcharakters der Ware macht. Das kurze Kapitel aus dem ersten Band des *Kapitals*, dessen vollständiger Titel – *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* (Marx 1972) – Marx' aufklärerischen Impetus signalisiert, entwirft die methodische Programmatik einer Kritik gesellschaftlicher Institutionen als Pseudonatur, indem es am Beispiel der Ware aufzeigt, inwiefern diese menschliche Schöpfung gleichsam naturwüchsig den Rahmen menschlichen Handelns vorgibt und sich dadurch der Beeinflussung entzieht. Marx' Reflexion setzt mit der alltagsphänomenologischen Beobachtung ein, dass die Ware »auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding« (ebd.: 85) sei. Gleich im zweiten Satz aber gibt Marx eine Vorausschau auf die verschlungenen Wege, die seine Betrachtung der Ware beschreiten und auf die angesichts des *prima facie* banalen Charakters der Ware unerwarteten Ergebnisse, die sie zeitigen wird: »Ihre Analyse ergibt«, so heißt es dort in einer berühmt gewordenen und vielzitierten Wendung, »daß sie ein vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« (ebd.). Metaphysik und Theologie also oder zumindest Strukturanaloges soll sich in einer Analyse der Ware entbergen. Sie können allerdings kaum, wie Marx sogleich supplementiert, aus ihrem Gebrauchswert resultieren: »Soweit sie Gebrauchswert (ist), ist nichts Mysteriöses an ihr« (ebd.). Unter dem Gesichtspunkt des Gebrauchs betrachtet offenbare sie sich, wie Marx in der ihm eigenen, epistemologisch gewiss naiven

positivistischen Ontologie argumentiert<sup>6</sup>, stets nur als ein »ordinäres sinnliches Ding« (ebd.). Auch die Wertbestimmung der Ware ist, fügt Marx sogleich hinzu, keineswegs verantwortlich für ihren übersinnlichen Charakter.

Offenbar muss es die Form der Ware als Ware selbst sein, die sie zu einer solch geheimnisvollen Entität werden lässt – und die Explikation dieser These ist es, an der die Konturen der marxischen Pseudonaturkritik hervortreten:

Zunächst fällt die Metaphorik auf, die Marx wählt, um das Geheimnis der Ware näher zu erläutern: Fetischismus. Ein Fetisch ist, ganz allgemein gesprochen, ein von Menschenhand geschaffenes Ding, das, einmal gefertigt, nicht länger als gemachtes erscheint, sondern als gleichsam extramundan gestiftet, als mindestens einen Nexus unterhaltend zu einer Welt jenseits jener, die der Verfügung von Menschen unterliegen kann. Ein Fetisch überschreitet demnach die Grenze der profanen Welt – und zwar so, dass er gerade nicht einen kontrollierbaren Zugang zur Welt des Sakralen eröffnet, sondern nur einen Vorschein, einen Abglanz auf die profane Welt wirft, von dem aus deren Verwiesenheit auf Gesetze, die jenseits der Grenze menschlicher Verfügbarkeit liegen, sichtbar wird. Der Fetisch hat demnach so etwas wie einen Zwischenweltcharakter: Er entzieht sich ebenso dem Einfluss, wie er zugleich einen beschränkten Zugang zu der Welt ermöglicht, die wir nicht zu kontrollieren vermögen, die aber gleichwohl unsere Geschicke lenkt. Der Fetisch lässt die Gesetze erkennbar werden, die nicht *nomoi*, nicht gesetzte Gesetze, sondern gleichsam *physis* sind. Gesetze, die wir uns nicht geben, die uns vielmehr gegeben sind, die uns immer schon gegeben sind und immer schon gegeben sein werden. Gesetze, in die wir uns um unseres Wohlergehens, ganz profan gesprochen um des Gelingens unserer Lebenspläne willen schicken müssen.

Wenn Marx' im Zuge der Explikation seiner Analytik der Warenform formuliert: »(i)hre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (ebd.: 89), dann passieren seine Überlegungen spätestens damit die Schwelle der politischen Philosophie. Mit der Einsicht, dass von den Waren eine politisch nicht gestaltbare Kontrolle menschlichen Handelns ausgeht, werden die einer kapitalistischen Gesellschaft innewohnenden strukturellen Hindernisse sichtbar, die die emphatische Idee einer Praxis demokratischen Selbstregierens hintertreiben.<sup>7</sup> Diese

---

6 Eine Kritik auch des naturwissenschaftlichen Erkennenkönnens, der dessen »theologische Mucken in den Blick geraten, unternimmt Friedrich Nietzsche etwa in *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche 1999).

7 Bereits ein kurzer Blick in zeitgenössische soziologische Studien zeigt das Ausmaß, das die Durchdringung sämtlicher Lebenssphären durch kapitalistische Wertlogiken mittlerweile erreicht hat, und führt die Deformationen vor Augen, die mit dieser Durchdringung einhergehen. Hier lassen sich exemplarisch drei Lebensbereiche anführen: In der Studie von Alain Ehrenberg über *Das erschöpfte Selbst* zeigt sich erstens, inwiefern kapitalistische Flexibilitätserfordernisse die Idee eines autonomen

zu gesellschaftlichen Naturtatsachen gewordenen sozialen Institutionen sind es, die eine kritische politische Philosophie befragen muss. Dabei ist die Frage, die Georg Luckács' theoretische, kapitalismuskritische Bemühungen noch völlig in ihrem Bann hielt (Luckács 1967: 95), ob sich alle Probleme des Kapitalismus durch eine Analyse des Fetischcharakters der Ware entschlüsseln lassen, eher marginal. Die konzeptuell instruktive Pointe von Marx' Befragung der Warenform ist vielmehr darin zu sehen, dass sie sich als Prototyp einer Kritik naturalisierter sozialer Institutionen verstehen lässt.<sup>8</sup> Unabhängig davon, ob sich seine Gesellschaftstheorie insgesamt als plausibel erweist, lässt sich seine entlarvende Analyse als eine radikal aufklärende kritische Befragung rekonstruieren. Soll das damit implizierte Programm einer Dekonstruktion von Pseudonatur als kritisches Proprium der politischen Philosophie behauptet werden können, dann empfiehlt es sich, die allzu zerfahrenen Bahnen einer orthodox marxistischen Exegetik zu verlassen, davon unbenommen aber an seiner me-

---

Subjekts gleichsam in der Senke der Depression verschwinden lassen (vgl. Ehrenberg 2004). An Eva Illouz' Überlegungen zum Konsum der Romantik wird zweitens deutlich, wie selbst intime Beziehungen zunehmend von Wirtschaftlichkeitsvorstellungen beherrscht und durch Warengesichtspunkte modelliert werden (vgl. Illouz 2003). Drittens tritt in der Untersuchung *Der neue Geist des Kapitalismus* von Luc Boltanski und Ève Chiapello hervor (vgl. Boltanski/Chiapello 2003), inwiefern sämtliche Anstrengungen, der Sphäre der kapitalistischen Produktion durch eine Kritik ihrer Arbeitsbedingungen ein menschliches Antlitz zu verleihen, sogleich von dem außerordentlichen Einverleibungsvermögen des kapitalistischen Marktes verschlungen werden und ihnen der kritische Stachel gezogen, ja er sogar ins Gegenteil verkehrt wird (In Parenthese sei hinzugefügt, dass Boltanski und Chiapello diese Prozesse durchaus anders deuten: Dort, wo ich von einer Einverleibung der Kritik spreche, die ihren Sinn verkehrt, anerkennen Boltanski und Chiapello in einem durchaus positiven Sinn die Flexibilität der kapitalistischen Rechtfertigungslogiken). Diese, wie sich in einer Wiederaufnahme des Untertitels von Adornos *Minima Moralia* (Adorno 1997) sagen lässt, Reflexionen aus dem beschädigten Leben illustrieren zusammengenommen einen, für die Perspektive einer kollektive und subjektive Selbstbestimmung umfassenden politischen Praxis schwerwiegenden Sachverhalt: Die weit reichende und eingedenk ihrer Naturalisierung großenteils in der sozialen Praxis selbst unhinterfragte Durchdringung zahlreicher Lebenssphären durch kapitalistische Handlungs- und Wertlogiken beraubt die Bürgerinnen und Bürger der modernen Gegenwartsgesellschaften systematisch jener Grundlagen, die eine Praxis politischen Selbstregierens erst ermöglichen würden.

<sup>8</sup> Damit schließen meine Überlegungen in einem wesentlich loseren Sinne an Marx' Methodologie an, als es beispielsweise Luckács in seiner Programmatik eines orthodoxen Marxismus einfordert. Zwar betont er ausdrücklich, dass orthodoxer Marxismus nicht ein »kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung« (Luckács 1967: 13) bedeute, sondern nur ein Festhalten an der richtigen Methode, die Marx ausgearbeitet habe (vgl. Luckács 1967: 7). Dennoch fließen in das, was bei ihm unter dem Titel *Methode* eingeführt wird, noch zahlreiche der materialen und durchaus zweifelhaften Annahmen Marx' etwa dann ein, wenn er von ihm die geschichtsphilosophische Hoffnung auf die Erlöserfunktion des Proletariats übernimmt: »Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft« (Luckács 1967: 165).

thodischen Intuition eines Hinter-die-Dinge-Fragens festzuhalten.<sup>9</sup> – Mit dieser Abkehr von den marxistischen Selbstverständigungsdiskursen wird freilich die zentrale materiale These Marx', dass die soziale Institution des Kapitalismus uns zur wirkmächtigsten Pseudonatur geworden ist, nicht aufgegeben.

## Den Kapitalismus mit Derrida lesen

Der zentrale Gedankengang von Derridas dekonstruktiven Lektüren lässt sich als eine dekonstruktive Reformulierung der von Hegel über Marx bis zur Kritischen Theorie transportierten Vorstellung einer immanenten Kritik verstehen: Gegenüber dem metaphysischen Diskurs, den Derrida einer dekonstruktiven Lektüre unterzieht, soll gerade nicht ein externer Ort bezogen werden, von dem aus die metaphysische Gewissheit ins Rutschen gebracht wird. Vielmehr will Derrida im Inneren der Metaphysik verbleiben und dabei deren selbstdekonstruktive Tendenzen herausarbeiten. Dies ist die hermeneutische Strategie, die sämtlichen seiner Lektüren zugrunde liegt und die beim Leser dann stets zu der Verwunderung darüber führt, ob es sich um Derridas eigene Überlegungen oder nicht doch nur um ein Herausarbeiten von Tiefenströmungen handelt, die sich in den Texten, die er liest, selbst schon finden. Das eigentlich Erstaunliche dieser Lektüren ist dann darin zu sehen, dass Derrida offenbar nicht auf den Texten äußerliche Begrifflichkeiten rekurriert, sondern lediglich andere Saiten in ihnen zum Klingen bringt, durch deren Wiederhall sich der auf der Textoberfläche scheinbar exponierte Sinn Stück für Stück verschiebt. Die Aneignungs-, Einverleibungs- und Subordinationsmaschinerie des metaphysischen Phallo-Logo-Phonozentrismus stellt im Lichte der Dekonstruktion zugleich die Mittel ihrer eigenen Paralyse bereit. Ihre kategorial bemäntelten Herrschaftsmechanismen lassen sich eingedenk ihres (konstitutiven) Scheiterns an der Aufgabe einer Umfassung und Ausschließung als ein herrschaftskritisches Instrumentarium wenden – die Dekonstruktion fördert die Spuren der nichtaufgehenden Reste zu Tage, die diese Maschinerie von innen aufbrechen.

Als ebenso gewaltige und assimilierende Herrschaftsmaschinerie wie Derrida die Apparatur der okzidentalen Metaphysik begreift, verstehen Marx und Engels im *Manifest der kommunistischen Partei* den Kapitalismus (Marx/Engels 1972). Allerdings befördert der Kapitalismus – anders als Marx und Engels es vermuteten – ebenso wenig seinen eigenen Untergang, wie er zu einer entmystifizierenden Sicht die gesellschaftlichen Verhältnisse führt. Dies ist der Punkt, an dem die Dekonstruktion

---

<sup>9</sup> Dieses Programm teilt Marx übrigens mit dem anderen großen »Befrager«, seinem Zeitgenossen Nietzsche.

und ihre Strategie einer Befragung von innen auf den Plan gerufen werden. Wie Derrida in seinen Schriften zur politischen Philosophie naturalisierte politische Kategorien – die der Brüderlichkeit, der Zugehörigkeit usw. – von innen beklopft und Risse in ihre Wände treibt (vgl. Derrida 1994a, 2003), so wird es mithilfe dekonstruktiver Befragungen möglich, die Begriffe der Ökonomie, die sich als naturwüchsige Verkehrs- und Handlungsformen präsentieren, ihres artifiziellen Charakters zu überführen, ohne sich dabei die anmaßende Selbstsicherheit zu eigen zu machen, die mit marxistischen Entlarvungsgesten allzu oft einher geht (Derrida 1994b). Wird der Kapitalismus dekonstruktiv gelesen, dann geschieht das im vorsichtigen Bewusstsein, ihm selbst anzugehören, sich innerhalb seiner Kategorien zu bewegen, kurzum: Nicht im festen Glauben daran, auf der Seite der zukünftigen Autorinnen und Autoren einer Geschichte jenseits des Kapitalismus zu stehen. Aber ohne dabei von der Kritik an ihm abzurücken. Brüchigmachen heißt im Anschluss an Derrida, auf Brüche aufmerksam machen, auf Brüche, die uns, die Bewohnerinnen und Bewohner einer kapitalistischen Welt, selbst nicht nur durchziehen, sondern die uns konstituieren. Von denen wir nicht einfach in einem exorbitanten emanzipatorischen Akt uns befreien können.<sup>10</sup> Brüche aber auch, die die kapitalistische Moderne nicht allein als jenes »stahlharte Gehäuse« (Weber) erscheinen lassen, sondern als im Mindesten befragbares Gefüge, und damit nicht zuletzt als politisch gestaltbares Offenes. Dies ist es vielleicht, was die dekonstruktive Befragung des Kapitalismus vor allem anderen lehrt: Ihn nicht als vorgegebenes Geschlossenes zu begreifen, sondern sich sowohl seiner Gewordenheit als auch seines Andersseinkönnens gewahr zu werden. Ihn demnach nicht als Natur hinzunehmen. Doch wird mit einer solchen Befragung gleichwohl nicht der Entwurf einer konkreten Utopie im Sinne Ernst Blochs mitgeschrieben, kann es doch nicht darum gehen, einfach ein Jenseits, selbst wenn es sich im Diesseits des Kapitalismus bereits ankündigen soll, zu denken. Wir bleiben, zumal als Bürgerinnen und Bürger einer nicht zuletzt kapitalistisch globalisierten Welt, auf absehbare Zeit im Inneren des Kapitalismus – doch wir bleiben in ihm als Bürgerinnen und Bürger auch in einem *politischen*, nicht allein in einem ökonomischen Sinne. Der kritische Sinn einer politischen Bürgerschaft lässt sich jedoch allein dann einlösen, wenn die Dekonstruktion von (ökonomischen) Naturalisierungen konstitutiver Bestandteil des politisch-praktischen Selbstverständnisses der Gegenwartsgesellschaften wird. Dies kann aus der Perspektive der politischen Philosophie allerdings nur postuliert werden. Sie kann diese Befragungen lediglich befragend vorbereiten.

---

10 Eine solche nicht allein naive, sondern zudem normativ bedenkliche Theorie eines Aktes der Transgression findet sich beispielsweise bei Slavoj Žižek (2001).

---

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a.M.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003), *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Dahmer, Helmut (1994), »Kritik«, in: ders., *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt a.M., S. 9–36.
- Derrida, Jacques (1994a), *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Derrida, Jacques (1994b), *Spectres de Marx*, Paris.
- Derrida, Jacques (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris.
- Ehrenberg, Alain (2004), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.
- Flügel, Oliver (2006), *Entzweiung und Versöhnung. Die politische Philosophie posttraditionaler Gesellschaften*, Dissertationsschrift, Universität Hannover.
- Habermas, Jürgen (1995), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F. (1986a), *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. (1986b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Staatswissenschaft und Naturrecht im Grundrisse*, Werke, Bd. 7, Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F. (1986c), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Philosophie des Geistes*, Werke, Bd. 10, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (1984), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1987), *Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a.M.
- Illouz, Eva (2003), *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1994), »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung«, in: ders., *Was ist Aufklärung. Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen, S. 55–61.
- Luckács, Georg (1967), *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Amsterdam.
- Marx, Karl (1972), *Das Kapital*, Bd. 1, MEW, Bd. 23, Berlin (Ost).
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972), *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, Berlin (Ost), S. 459–493.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, Bd. 3, München.
- Žižek, Slavoj (2001), *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a.M.