

Lukas Egger

Der „schreckliche erste Abschnitt“ Zu Louis Althussters Kritik an der marxischen Werttheorie

Kaum eine Intervention in das Feld der marxistischen Theoriebildung führte im 20. Jahrhundert zu einem solchen Widerhall wie die von Louis Althusster (1918–1990). Sein Versuch einer immanenten Subversion der orthodox-marxistischen Theorie mittels Begriffen und Konzepten aus Psychoanalyse und Strukturalismus löste zum Teil massive Abwehrreaktionen, zum Teil aber auch geradezu enthusiastische Zustimmung aus. Alfred Schmidt (1969) warf ihm in seiner im deutschsprachigen Raum sehr populären Kritik vor, Geschichte und Subjektivität aus der marxistischen Theorie eliminiert zu haben. In späteren Auseinandersetzungen wurden diese Vorwürfe oft nur wiederholt, eine intensivere Befassung mit seinen Thesen wurde so bequem umgangen. Zur gleichen Zeit gab es im Rahmen der neuen Marx-Lektüre in Deutschland jedoch auch Arbeiten zu Themen der marxischen Theorie, die stark von Althusster beeinflusst waren (vgl. Kocyba 1979; Kratz 1979).

Heute scheint die Frontstellung zwischen einer von Hegel und der Kritischen Theorie ausgehenden und einer an Althusster orientierten, strukturalen Lesart von Marx ein wenig aufgeweicht. Es erscheinen in regelmäßigen Abständen Arbeiten, die versuchen, die verschiedenen Traditionslinien des westlichen Marxismus in einen produktiven Dialog zu bringen.¹ Diese erfreuliche Tendenz soll dieser Text stärken, indem er eine bisher eher oberflächlich rezipierte Seite an Althussters Werk analysiert: die Kritik an der marxischen Werttheorie und dem Fetischismuskonzept.

Während nämlich jener Strang der neuen Marx-Lektüre, der sich in der Tradition der Kritischen Theorie sieht, gerade an Marx' Werttheorie den revolutionären Gehalt der Kritik der politischen Ökonomie festmacht, wird sie von Althusster skeptisch beurteilt. In seinem 1978 verfassten Text *Marx in his Limits* formuliert er eine fundamentale Kritik der marxischen Darstellungsmethode. Die Wertformanalyse wird als hegelianisierende Keimzellendialektik und der Unterabschnitt über den Warenfetischismus als zu „hundert Prozent feuerbachianisches“ Kapitel (Althusster 2006: 126) kritisiert. Folgerichtig weist Althusster seine LeserInnen an,

1 Vgl. Dimoulis/Milios 1999; Hirsch/Kannankulam 2006; Hackbarth 2015.

die ersten drei Kapitel des *Kapitals* zu überspringen (Althusser 2015c: 679) und äußert Sympathien für die neoricardianische These, die marxische Werttheorie sei überflüssig (Althusser 2006: 40). Wie Althusser zu diesen Positionen kam, will ich im Folgenden darlegen.

Dabei interessiert mich weniger die Frage, ob Althusser und wertformanalytische Ansätze kombinierbar sind.² Der vorliegende Text fragt vielmehr danach, inwiefern Althussters Ablehnung der Werttheorie und der Fetischismusproblematik aus seinen epistemologischen Auffassungen *notwendig* folgt. Schließlich ist er selbst mit Gaston Bachelard der Auffassung, dass theoretische Fehler nicht zufällig entstehen, sondern unvermeidlich aus der jeweiligen wissenschaftlichen Problematik resultieren. Die „paradoxe und notwendige Identität des Nicht-Sehens und des Sehens“ sei „innerhalb des Sehens selber zu begreifen“ (Althusser 2015a: 32). Eine immanente Kritik von Althussters Urteilen über die marxische Werttheorie muss daher von seinem eigenen wissenschaftlichen Diskurs ausgehen und fragen, wie diese Urteile darin „funktionieren“ (Pühretmayer 2017: 106). Deshalb nähert sich dieser Text Althussters Kritik nicht unmittelbar, sondern über den Umweg seiner Wissenschaftstheorie, die Erkenntnisebene und Realität radikal voneinander unterscheidet. Dieses Vorgehen ist dadurch gerechtfertigt, dass epistemologische Fragen das Kernstück sämtlicher Schriften von Althusser bilden, auch seiner selbstkritischen Spätphase (Rheinberger 1975: 924).

Althussters epistemologischer Zugang zum *Kapital*

Das Motiv für die Auseinandersetzung mit Marx und dem *Kapital*, wie sie Althusser Anfang 1965 mit seinen Schülern unternahm, war es, *Das Kapital* als Philosophen zu lesen (Althusser 2015a: 21). Damit war allerdings keine ideengeschichtliche Untersuchung gemeint, die darauf zielt, die philosophischen Quellen von Marx herauszuarbeiten, sondern zu versuchen, „die Frage nach dem wissenschaftlichen Diskurs“ des *Kapitals* zu beantworten (ebd.), zu fragen was Marx' *Objektverständnis* ist. Ein wissenschaftliches Objekt ist nach Althusser nicht einfach gegeben, sondern ist das Ergebnis einer theoretischen Produktion, die im Rahmen einer wissenschaftlichen Problematik stattfindet. Unter „Problematik“ versteht er im Anschluss an Gaston Bachelard die begriffliche Struktur eines wissenschaftlichen Systems, die dessen Objektauffassung und Fragestellungen definiert. Welche Probleme überhaupt als Probleme auftauchen und welche Fragen an einen Gegenstand gestellt werden können, wird von der jeweiligen wissenschaftlichen Problematik begrenzt (Pühretmayer 2010: 10f.). Das Lektüre-Projekt ging

2 Beispielsweise bei Gallas 2006; Milios 2009 und Sotiris 2015.

von der schon in *Für Marx* aufgestellten These aus, Marx habe im Zuge seiner Überwindung der junghegelianischen Philosophie 1845/46 eine theoretische Revolution eingeleitet, die Althusser (1968: 31) als einen *epistemologischen Bruch* bezeichnet. Ein solcher Bruch ist eine Neudefinition der gesamten theoretischen Problematik einer Wissenschaft. Es werden nicht nur neue Eigenschaften an einem gegebenen Forschungsobjekt entdeckt, sondern das Forschungsobjekt selbst sowie die Fragen, die an es herangetragen werden und das ganze Begriffssystem verändern sich. Wissenschaftlicher Fortschritt wird daher nicht als linearer Fortschritt im Sinne eines „Akkumulationsmodell[s] des wissenschaftlichen Wissens“ (Ritsert 1996: 180) aufgefasst, sondern vollzieht sich in Brüchen.

Marx' „unermessliche theoretische Revolution“ (Althusser 2015b: 416) habe nun darin bestanden, eine neue Konzeption von gesellschaftlicher Wirklichkeit und einen theoretischen Begriff der Geschichte erarbeitet zu haben. Damit habe er mit der bisherigen Geschichtsphilosophie und Philosophie des Menschen gebrochen (ebd.: 328). Das 'Wesen des Menschen' diene Marx nicht mehr als Kategorie, die Geschichte und Politik erklären kann, sondern der philosophische Humanismus, dem die Vorstellung eines menschlichen Wesens zugrunde liege, werde von ihm nunmehr als theoretische Ideologie verstanden und verworfen (Althusser 1968: 176). Zugleich sei dieser epistemologische Einschnitt von Marx selbst nicht adäquat begrifflich erfasst worden und er habe immer wieder auf Begriffe und Konzepte aus der eigentlich überwundenen Problematik zurückgreifen müssen – vorrangig aus jener Hegels. Der neue Wissenschaftsdiskurs liege zwar im *Kapital* praktisch vor, begrifflich aber werde diese Neuheit von Marx nicht immer explizit gemacht (Assiter 1984: 291). Gewisse Antworten, die im *Kapital* gegeben werden, vermissten noch die adäquaten Fragen und Begriffe. Solche Antworten, die für Althusser aus Worten und nicht aus wirklich wissenschaftlichen Begriffen bestehen, gelten ihm mit Bachelard als epistemologische Hindernisse (Pfaller 1997: 74f.; Balibar 1994: 84f.). Die „bloßen Worte“ sind für Althusser ein Symptom eines noch nicht gänzlich überwundenen ideologischen Diskurses, dessen Überreste durch eine *symptomale Lektüre* des *Kapitals* aufgedeckt werden sollen. Althusser gelingt es, eine bis dahin in der marxistischen Diskussion kaum beachtete Frage aufzuwerfen: Was unterscheidet Marx' Objektverständnis von der politischen Ökonomie? Damit wird auch die klassische Auffassung in Zweifel gezogen, wonach Marx eine hegelianische Methode auf die politische Ökonomie angewandt, damit deren Problematik einfach übernommen und nur anders bearbeitet habe. Obwohl gerade Althusser's epistemologische Perspektive es ermöglichte, diese wichtigen Fragen zu stellen, machen es ihm seine wissenschaftstheoretischen Positionen – wie ich nun zeigen will – zugleich unmöglich, die Differenz zwischen Marx und der politischen Ökonomie hinsichtlich der Werttheorie zu begreifen.

Die empiristische Problematik

Um Marx' neue Konzeption von Wissenschaft deutlich zu machen, kontrastiert Althusser diese mit der klassischen Erkenntnistheorie, die er als „empiristische Auffassung der Erkenntnis“ (Althusser 2015a: 53) bezeichnet. Die dieser Auffassung zugrundeliegende Problematik könne „sowohl einen rationalistischen wie einen sensualistischen Empirismus umfassen und man findet sie selbst im Denken Hegels“ (ebd.). Im Empirismus werde die Realität als „homogener Raum“ konzipiert. Ein gegebenes Subjekt tritt – innerhalb einer als einfach und einheitlich strukturiert begriffenen Wirklichkeit – einem gegebenen Objekt gegenüber und legt durch Abstraktion dessen Wesen frei, worin die Erkenntnis des Objekts bestehe. Der grundlegende Fehler der empiristischen Problematik liege in der Vermischung von Real- und Erkenntnisobjekt, da die Erkenntnis als ein durch Abstraktion herauszuschälender Bestandteil der Wirklichkeit begriffen wird (ebd.: 54). Genau hier hätte Marx' einen erkenntnistheoretischen Bruch vollzogen. Das Realobjekt, wie es „außerhalb des Kopfes“ existiert, werde von Marx erstmals in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857 radikal vom Erkenntnisobjekt, also der theoretischen „Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe“ (MEW 42: 36) unterschieden.

Wissenschaftliche Tätigkeit werde von Marx als relativ autonome *Praxis* begriffen. Sie sei zwar mit dem gesellschaftlichen Ganzen vermittelt, aber nicht vollends von diesem determiniert. Das unterscheidet die theoretische Praxis von der ideologischen, die lediglich ihre eigenen Voraussetzungen in ihren Ergebnissen widerspiegele, während die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion ein ergebnisoffener Prozess sei (Althusser 2015a: 99). Wissenschaft konstituiere sich stets erst durch die Überwindung von ideologischem Wissen (Althusser 1968: 12), indem sich die Wissenschaft von den „praktischen, religiösen moralischen und politischen ‘Interessen‘“ (Althusser 2015a: 79) emanzipiert, die bei der Produktion von Ideologien ausschlaggebend seien. Erst wenn eine Wissenschaft mit ihrer theoretischen Arbeit neue Einsichten *produziert*, anstatt ihre eigenen, außertheoretischen Voraussetzungen blind zu *reproduzieren*, kann nach Althusser wirklich von Wissenschaft gesprochen werden. Diesen Übergang von ideologischem zu wissenschaftlichem Wissen hätte Marx mit seiner Ökonomiekritik geleistet. Dennoch fänden sich im *Kapital* noch immer begriffliche und konzeptionelle Reste der ideologischen, empiristischen Problematik, die Marx von Hegel und Feuerbach aufgegriffen hätte (Althusser 2015a: 44; 2006: 46). Beinahe alle marxistischen Fehlinterpretationen, seien sie humanistischer oder ökonomistischer Natur, hätten in diesen „geborgten“ Begrifflichkeiten ihren Ursprung (Althusser 2006: 42ff.).

Indem Althusser bei seiner Interpretation der *Einleitung* von 1857 aus der „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“ (MEW 42: 35; Herv.: L.E.) eine

Produktion von Erkenntnissen macht, verwirft er auch Marx' Korrespondenztheorie der Wahrheit (Sayer 1979b: 43; Lindner 2013: 243). Es gebe nach Althusser „keinen homogenen gemeinsamen Raum“ (Althusser 2015b: 428) zwischen Begriff und Gegenstand, weshalb deren Übereinstimmung auch nicht gedacht werden kann. Dieses Motiv hat Althusser direkt von Bachelard übernommen, der sich hier wiederum auf Spinoza bezieht (Pfaller 1997: 163). Das Realobjekt, auf das sich die Erkenntnis bezieht, werde zwar durch den Erkenntnisprozess begrifflich erfasst, jedoch wird die transzendente Frage nach der Möglichkeit, oder wie sich Althusser (2015a: 83) ausdrückt, einer „Garantie einer Möglichkeit von Erkenntnis“ als idealistisch verworfen.

Dennoch kann Althusser das Problem, ob und wie ein Realobjekt auf dessen Erkenntnis Einfluss nimmt, nicht vollends ausblenden, sonst würde es ihn nicht immer wieder einholen. Das Erkenntnisobjekt sei in keiner Form „von den *Eigenschaften* des Realobjekts affiziert“ (Althusser 2015b: 321), dennoch „rufe“ das Realobjekt den Erkenntnisprozess „hervor“ (Althusser 1977: 73), und trotzdem sei wiederum alleine die Frage nach dem Verhältnis ein Scheinproblem (Althusser 2015b: 323). Aufgrund dieser überaus vagen Bestimmungen wurde Althusser – wie ich denke zurecht – immer wieder ein philosophischer Nominalismus vorgeworfen, mit dem er dem postmarxistischen Diskursreduktionismus eine Steilvorlage geliefert habe (Bhaskar 1989: 188). Althusser war sich diesem Problem auch selbst bewusst, wenn er in einem späteren Text bezüglich der Unterscheidung von Erkenntnis- und Realobjekt schreibt, dass „wenn diese notwendige Unterscheidung nicht genügend abgesichert wird, ... sie zum Nominalismus, ja zum Idealismus führen“ könne (Althusser 1977: 75). Um die Unterscheidung abzusichern, postuliert Althusser in seinen „materialistischen Thesen“, dass das Realobjekt erkennbar und nur Reales denkbar sei (Althusser 2015b: 281). Diese Thesen werden allerdings dogmatisch gesetzt und sie infrage zu stellen, sei schon an sich idealistisch. Dieser Idealismus bestehe in einem Skeptizismus, der bezweifelt, dass es möglich sei, die Realität zu erkennen (Althusser 1985: 104). Für ontologische Fragen, danach, wie die Wirklichkeit beschaffen sein muss, um so etwas wie Erkenntnis überhaupt möglich zu machen, ist in Althusser's Epistemologie kein Platz.

Die „fiktive Einheit“ der Darstellung im *Kapital*

Die gerade dargelegte Erkenntnistheorie samt ihrer absoluten Trennung von Real- und Erkenntnisobjekt führt Althusser auch zu einer spezifischen Interpretation der marx'schen Darstellungsmethode im *Kapital*. Es gelte in wissenschaftlichen Präsentationsverfahren ebenso die Prämisse, die Ordnung der Begriffe absolut von jener der empirischen Wirklichkeit zu unterscheiden (Althusser 2015b: 321;

Macherey 2015: 217f.), was Althusser zu einer radikalen Kritik an der historisch-logischen Lesart des *Kapitals* führt, wie sie in der Folge von Friedrich Engels vertreten wird.³ Althusser kritisiert, wie auch Rancière (2015: 176f.), dass Engels an mehreren Stellen den Fehler gemacht habe, „die theoretische Entwicklung der Begriffe mit der Genese der realen Geschichte“ zu verwechseln (Althusser 2015b: 321). Marx hätte entgegen dieser Auffassung versucht, die *synchron*, also gleichzeitig existierenden Momente des durch einen langen Forschungsprozess gewonnenen Gedankenganzes *diachron*, das heißt nacheinander, zu präsentieren. Diese Ordnung der Darstellung sei allerdings, so Althusser, wiederum gänzlich verschieden von der historischen Entwicklung der behandelten Kategorien. Damit wurde von den Autoren von *Das Kapital lesen* Jahre vor der neuen Marx-Lektüre in Deutschland eine deutliche Kritik an der historisierenden Lesart des *Kapitals* vorgebracht (Elbe 2010: 63).

Der Erkenntniseffekt wird nach Althusser durch die adäquate Präsentation der Forschungsergebnisse im „Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung“ (Althusser 2015b: 322) hervorgerufen. Die Wahrheit von Wissenschaft ist daher keine Sache der wie auch immer zu ermittelnden Korrespondenz des Erkenntnisobjekts mit dem Realobjekt, sondern der inneren Kohärenz der wissenschaftlichen Darstellung. Daher kommt der Methode der Präsentation im *Kapital* für Althusser enorme Bedeutung zu (Glucksmann 1972: 84). Seine Einschätzung der marxischen Darstellungsform verändert sich aber zwischen *Das Kapital lesen* von 1965 und späteren Texten fundamental. Während Althusser zunächst Marx' Präsentation für gelungen hält, wird sie von ihm im Vorwort zu Gérard Duménil (Althusser 2015c: 701-725) sowie in *Marx in his Limits* von 1978 als zu großen Teilen misslungener Versuch aufgefasst, eine hegelsche Methode auf die Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise anzuwenden.

In *Das Kapital lesen* fasst Althusser Marx' „Entwicklung der Formen“ als „Manifestationen der systematischen *Abhängigkeit*, welche die Begriffe im System der Gedankentotalität miteinander verbindet“ (Althusser 2015a: 101). In späteren Texten wird diese Interpretation der Darstellung des *Kapitals* weiter ausgearbeitet. Althusser wendet sich dabei vor allem gegen die Auffassung der Darstellungsmethode als „dialektisch“ im hegelschen Sinne. Die Darstellungsform in *Kapital* sei nicht als Selbsthervorbringung von Begriffen zu verstehen, sondern als Setzung von Begriffen, die einen theoretischen Raum eröffnen und

3 Diese geht davon aus, dass es sich bei der Darstellung in den ersten Kapiteln des ersten Bandes des *Kapital* um eine abstrakte Nachzeichnung der historischen Entwicklung des Kapitalismus „entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten“ handelt (MEW 13: 475).

zugleich schließen. Jeder neu eingeführte Begriff erweitere dabei durch seine Setzung das theoretische Feld und mache dieses damit immer komplexer (ebd.: 713).

Hat die marx'sche Darstellungsmethode also keinerlei vom Gegenstand der Darstellung selbst affizierten Gehalt, sondern wird sie rein didaktisch oder pragmatisch angeleitet? Wie schon beim Verhältnis von Real- und Erkenntnisobjekt im Erkenntnisproduktionsprozess bleibt Althusser auch hier ambivalent. Einerseits sei lediglich der „Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung“ (Althusser 2015a: 101) ausschlaggebend, andererseits lasse sich die Darstellung im *Kapital* „offensichtlich von den großen Realitäten leiten“ (Althusser 2015c: 717), die Marx in seinem Forschungsprozess entdeckt habe. Auch die Abstraktion des Wertes⁴, mit der Marx *Das Kapital* beginnen lässt, werde „von der zugrunde liegenden Realität der ‚Abstraktion *in actu*‘ getragen“ (ebd.), dennoch komme die Darstellungsmethode von Marx „einem axiomatischen Denken jedenfalls sehr nahe“ (ebd.), womit erst wieder eine Selbstbezüglichkeit der kategorialen Entwicklung postuliert wird. Diese vagen Bestimmungen verdunkeln den erklärenden Charakter der Darstellung im *Kapital*, und ihr formaler Gehalt wird von Althusser einer schroffen Kritik unterzogen.

„Befangen in einem hegelianischen Wissenschaftsbegriff“ und auf der Suche nach einem absoluten Anfang der Wissenschaft, hätte Marx jenen „schrecklichen [terrible] I. Abschnitt“ (Althusser 2015c: 686) verfasst und sich damit in große Schwierigkeiten gebracht. Diese „unglückliche Idee“ (Althusser 2006: 31), mit der Abstraktion der Ware zu beginnen, hätte gerade verhindert, dass das *Kapital* jene Wirkung entfaltet, die es hätte entfalten können. Daher wäre es eigentlich sogar nötig, jene ersten Kapitel neu und vereinfacht zu schreiben (Althusser 2015c: 690), was Althusser jedoch nie in Angriff nahm. Marx' Glaube, es handle sich beim *Kapital* um „ein artistisches Ganzes“ (MEW 31: 132), sei daher reine idealistische Fiktion:

Egal wie beeindruckend die Einheit der Methode der Darstellung im *Kapital* auch sein mag, wir kamen dazu, sie als das zu sehen, was sie ist: *fiktiv*. Aber was war der Grund für diese fiktive Einheit? Er war, dass Marx *glaubte, er wäre verpflichtet*, als ein guter ‚semi-Hegelianer‘ – das heißt als ein zu einem Materialisten ‚umgestülpter‘ Hegelianer, der er war –, in eine wissenschaftliche Disziplin das ausschließlich *philosophische* Problem des *Anfangs* eines philosophischen Werkes einzuschleusen. (Althusser 2006: 38f., Übers.: L.E.)

4 Althusser verwechselt immer wieder Ware und Wert, und damit die Darstellung in den *Grundrissen*, die Marx selbst als idealistisch bezeichnet hat (MEW 42: 85f.), mit jener im *Kapital*. Dass Marx auch erst im *Kapital* ein zureichendes Verständnis von abstrakter Arbeit hat und die Darstellung deshalb mit der Ware anstatt mit dem Wert beginnt, wird von Althusser nicht registriert.

Marx' Darstellung sei gerade an den Stellen wissenschaftlich, wo er nicht versucht, kategoriale Ableitungen – von Althusser als spekulative Begriffsdeduktion verstanden – vorzunehmen, sondern dort, wo der Arbeitsprozess, sozio-technische Arbeitsteilung, die Länge des Arbeitstags, die ursprüngliche Akkumulation usw. behandelt werden (ebd.: 43).

Am Umgang mit den empirischen Kapiteln des *Kapitals* wird ein weiterer tragender Unterschied zwischen dem Althusser von *Das Kapital lesen* und dem der späteren Texte deutlich. 1965 werden jene noch als Analysen abqualifiziert, „welche weit entfernt davon sind, historische Analysen im starken Sinne zu sein“ und aus „halbfertige[n] Materialien“ bestehen (Althusser 2015b: 325). In seinen *Hinweisen an die Leserschaft des I. Bandes des 'Kapital'* von 1967 gilt ihm das Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation plötzlich als Kernstück des gesamten Werks, das „außerordentliche, noch gar nicht erforschte Schätze“ beinhalte (Althusser 2015c: 684). Die empirischen Teile des *Kapitals* brächen jedoch als etwa Äußerliches in die Darstellung herein, weil Marx sich entschied, mit der Ware zu beginnen. Er hätte die Ausbeutung nur als „den bloßen Abzug des Mehrwertes“ im Rahmen seines theoretischen Feldes thematisieren können, was für Althusser eine mathematische Reduktion und keine „vollständige Theorie der Ausbeutung“ darstellt (ebd.: 721).

Ebenso sei die Herleitung eines konstitutiven Zusammenhangs der kapitalistischen Reichtumsformen durch eine Ableitung von Geld und Kapital aus dem Wert, die sich bei Marx finde, fehlerhaft und auch gar nicht möglich (ebd.: 709). Althusser vertritt also die Auffassung, dass der kategoriale Zusammenhang, den Marx im ersten Abschnitt des ersten Bandes entwickelt, eine künstliche Vereinheitlichung disparater Einzelergebnisse von Marx' Forschungsprozess darstellt. Damit verkennt Althusser, dass der Zusammenhang der theoretischen Darstellung des ersten Abschnitts des *Kapitals* immanente Zusammenhänge im Realobjekt begrifflich reproduziert. Die Ordnung, in der die Begriffe im ersten Abschnitt eingeführt werden, reflektiert den notwendigen Zusammenhang von Ware und Geld innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise und ist damit nicht didaktisch oder rein pragmatisch gewählt, „sondern besitzt selbst noch einen spezifischen Informationsgehalt“ (Heinrich 2014: 173).

Hermann Kocyba (1979) argumentiert, in direkter Reaktion auf die Thesen von Althusser, dass Marx' Beginn mit der einfachen Warenzirkulation unter Abstraktion vom unmittelbaren Produktionsprozess keiner spekulativen Vorstellung vom „Anfang der Wissenschaft“ folgt, sondern eine explanatorische Funktion besitzt. Ein unmittelbarer Beginn mit der Analyse vom Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital im Produktionsprozess hätte Schwierigkeiten, die Formunterschiede zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Ausbeutung deutlich zu machen. Eine einfache Beschreibung des kapitalistischen Exploita-

tionsprozesses, ohne vorhergehende begriffliche Entfaltung der Kategorie des Mehrwerts auf Basis eines entwickelten Wertbegriffes unter Voraussetzung von Äquivalententausch müsse nach Kocyba zu einer „anthropologischen Reduktion“ (1979: 97) der Ausbeutungsproblematik im Sinne der Entfremdungstheorie der *Pariser Manuskripte* (1844) oder dem Verdunkeln des strukturellen Determinationsverhältnisses von Arbeits- und Verwertungsprozess führen.

Althusser's Kritik an Marx' Darstellung im *Kapital* resultiert also aus seinem Unverständnis bezüglich ihres gegenstandsinduzierten Charakters, was sich wiederum auf Althusser's tendenziell nominalistische⁵ Wissenschaftstheorie zurückführen lässt, die ein Korrespondenzverhältnis zwischen Begriff und Sache abstreitet. Selbst Ansätze, die sich in ihrer Interpretation der marx'schen Darstellungsmethode stark an Althusser orientieren, müssen – sofern sie deren Systematik nicht auf rein didaktisch-pragmatische Fragen reduzieren wollen – in diesem Punkt von Althusser abweichen. Das heißt, sie müssen eine Korrespondenz zwischen der Abfolge der Kategorien und den Eigenschaften des Forschungsobjekts – die Möglichkeit einer begrifflichen Reproduktion der „Ordnung des wirklichen Objekts“ (Heinrich 2014: 175) – voraussetzen, die die Systematik des *Kapitals* ermöglicht und erfordert. Die dialektische Form der Darstellung, die mit der Abfolge der Kategorien reale Allgemeinheiten begrifflich reproduzieren will, ist ohne Strukturisomorphie⁶ von Real- und Erkenntnisobjekt nicht zu halten. Anderenfalls wäre die Formentwicklung tatsächlich rein pragmatisch oder modelltheoretisch angeleitet und muss – wie das Althusser auch konsequenterweise macht – als hegelianisch-evolutionistischer Fetisch aufgefasst werden, durch den versucht wird, isolierte Einzelergebnisse gewaltsam und fiktiv zu vereinheitlichen.

Der Wert als „strukturelle Kausalität“

Die Ausführungen zur Wertproblematik in Althusser's Beiträgen in *Das Kapital lesen* sind dünn gesät. Sie tauchen vor allem dort auf, wo er auf Marx' explizite Aussagen über den innovativen Gehalt seiner Ökonomiekritik eingeht. Althusser zitiert hierfür aus einem Brief an Engels von 1867 und aus den *Randglossen zu*

5 Zu Althusser's epistemologischen Nominalismus im Vergleich zum klassischen Nominalismus vgl. Pfaller 1997: 178-183. Entgegen Pfaller und auch Montag (1997) würde ich aber bestreiten, dass Althusser dem epistemologischen Nominalismus in der Folge von Bachelard ohne Weiteres zuzurechnen ist. Eher schwankt Althusser zwischen nominalistischen und realistischen Positionen.

6 Der Begriff der Strukturisomorphie, den Jürgen Ritsert unter Rekurs auf Popper und Wittgenstein einführt, bezeichnet eine Entsprechung des Relationsgefüges der Elemente des Realobjekts und der Kategorien des Erkenntnisobjekts (Ritsert 2012: 31).

Wagner⁷. Darin betont Marx vor allem die Wichtigkeit des Doppelcharakters der warenproduzierenden Arbeit und die gesonderte Behandlung des Mehrwerts unabhängig von seinen besonderen Gestalten (MEW 31: 326; MEW 19: 370f.). Das wird von Althusser auch festgehalten:

die folgenden Begriffe sind die Träger der grundlegenden [fondamentales] Entdeckungen von Marx: die Begriffe des *Werts* und des *Gebrauchswerts*; [die] der *abstrakten Arbeit* und der *konkreten Arbeit*; [der des] *Mehrwerts*. (Althusser 2015b: 272)

Trotz dieser Feststellung widmet Althusser der Entdeckung des Doppelcharakters der Arbeit erstaunlich wenig Aufmerksamkeit. Er hebt vor allem die Bedeutung der Unterscheidung von Arbeit und Arbeitskraft sowie den Begriff des Mehrwerts hervor. Mit diesen begrifflichen Innovationen hätte Marx nicht einfach neue Antworten auf die Fragen der politischen Ökonomie gegeben, sondern neue Fragestellungen begründet. Der Begriff des Mehrwerts trete bei Marx „als *Repräsentant* eines neuen Begriffssystems“ auf, „das dem Auftreten eines neuen Objekts entspricht.“ (Althusser 2015b: 366)

Da Marx aber diese objekttheoretische Differenz nur ungenügend auf den Begriff gebracht hätte, sei es der klassischen Ökonomie ein Leichtes gewesen, ihm ausgehend von ihrer eigenen Problematik vorzuwerfen, er habe „philosophische‘ und ‘metaphysische‘ Begriffe“ entworfen, die als „nicht-operative‘ Begriffe zurückgewiesen werden, welche nicht-ökonomische, weil nicht messbare, nicht quantifizierbare Realitäten bezeichnen.“ (Ebd.: 273) Jedoch sei unumgänglich, dass Wert und Mehrwert keinen quantitativ messbaren, empirischen Referenten direkt entsprechen können, da sie *theoretische Begriffe* seien, die erst das Verständnis der empirischen Wirklichkeit der Ökonomie und ihrer messbaren und beobachtbaren Objekte ermöglichen würden (ebd.: 275; 386f.). Damit laufe dieser bis heute populäre Einwand vonseiten der bürgerlichen Ökonomie gegenüber Marx' Ökonomiekritik ins Leere. Der Mehrwert bezeichnet für Althusser keine unmittelbar gegebene Entität, sondern eine *strukturelle Kausalität*:

Dass der Mehrwert keine messbare Realität ist, hängt damit zusammen, dass er kein Ding ist, sondern der Begriff für ein Verhältnis, der Begriff einer gesellschaftlichen Struktur der Produktion, welche in einer sichtbaren und messbaren Existenzweise *allein in ihren ‘Auswirkungen’* besteht (ebd.: 413).⁸

Damit wendet sich Althusser vehement gegen jede Interpretation der marxischen Wert- und Mehrwerttheorie als klassische Arbeitsmengenlehre (Milios 2009: 261).

7 Zwischen 1880 und 1883 niedergeschrieben; in Auszügen 1932 und vollständig erstmals in den Marx-Engels-Werken in russischer (1961) und deutscher (1962) Sprache veröffentlicht.

8 Michael Heinrich hat die Bestimmung des Werts als struktureller Kausalität Ende der 1980er Jahre wieder aufgegriffen (1988: 33).

Anstatt diesen Weg aber weiter zu verfolgen und eine nicht-substantialistische Interpretation der Wertproblematik zu entwickeln, kommt er in seinen späteren Texten zu einer skeptischen Beurteilung der Werttheorie von Marx. Das hängt, denke ich, vor allem mit seinem Desinteresse am Begriff der *Form* und Marx' Werttheorie als *Formtheorie der Arbeit* zusammen. Dabei wäre der epistemologische Bruch mit der klassischen Ökonomie gerade an diesem Begriff aufzuweisen, was Rancière in seinem Beitrag in *Das Kapital lesen* auch zurecht betont:

Die kritische Frage ist die Problematisierung des Verhältnisses von Inhalt und Form. Für Ricardo ist der Wert *etwas an Arbeit*. Auf die Form, in der diese Substanz erscheint, kommt es kaum an. Für Marx *stellt sich* die Arbeit im Wert *dar*, sie *nimmt die Form* des Wertes der Waren *an*.“ (Rancière 2015: 136)⁹

Marx macht an zahllosen Stellen deutlich, dass sich seine Konzeption von der der klassischen politischen Ökonomie unterscheidet, die stofflichen Inhalt und gesellschaftlicher Form nicht voneinander abgrenzen (z.B. MEW 23: 94f., 565). Damit betont Marx entgegen Althusser, der den Wert einfach als gesellschaftliches Verhältnis auffasst, dass es sich hierbei um ein Verhältnis *in sachlicher Hülle* handelt (ebd.: 88, Fn.27). Die Eigentümlichkeit der kapitalistischen Reichtumsformen besteht also darin, dass die Vergesellschaftung der Arbeit im Austausch über die Werteigenschaft der Waren stattfindet. Es handelt sich bei ihnen um „gegenständlich vermittelte (Wert), von Gegenständen repräsentierte (Geld u.a. Wertformen) und als bloße Dingeigenschaften erscheinende (Fetischismus/Mystifikation) soziale Verhältnisse zwischen Produzenten unter privat-arbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit“ (Elbe 2007: 16).

Gerade im ersten Abschnitt bricht Marx radikal mit der Auffassung der bürgerlichen Ökonomen, indem er den Nachweis erbringt, dass der Wert sich nur im Gebrauchswert einer anderen Ware ausdrücken kann. Weiter müssen – soll systematischer Tausch von Äquivalenten möglich sein – die Waren ein allgemeines Äquivalent ausschließen, dass als Geld als „unmittelbare Inkarnation der allgemeinen Arbeit“ (MEW 13: 103) fungiert. Damit ist Geld nicht nur Zirkulationsmittel und Wertmaß, sondern zugleich Selbstzweck. Seine Vermehrung als Kapital ist der einzige Grund der Produktion. Bei Marx' *monetärer Wert- und Kapitaltheorie* geht es also keineswegs darum, Preise zu errechnen, sondern den notwendigen Zusammenhang von Ware, Geld und Kapital nachzuweisen, während die politische Ökonomie diese als einander völlig äußerliche, ewige Naturformen konzipiert, da sie nicht oder nur ungenügend von der empirischen Ebene der fertigen Phänomene abstrahiert (Sayer 1979a: 121).

9 Auch Pierre Macherey weist in seinem Beitrag in *Das Kapital lesen* auf die Wichtigkeit des Formbegriffs hin (2015: 229f.).

Ein zu „hundert Prozent feuerbachianisches“ Kapitel

Während Althusser in *Das Kapital lesen* noch teilweise versucht, das Fetischismuskonzept mit seiner Wissenschaftstheorie zu akkomodieren (Althusser 2015a: 25; 2015b: 411), kritisiert er es später grundsätzlich, was – wie ich denke – auf seine erneute Auseinandersetzung mit Feuerbach um 1967 zurückgeht. 1960 übersetzt Althusser frühe Texte von Feuerbach, die den jungen Marx beeinflusst haben, ins Französische. Für ein Seminar beschäftigt er sich sieben Jahre später noch einmal intensiv mit Feuerbach und glaubt, diesen auch beim „reifen“ Marx wiederfinden zu können. Feuerbach habe, so Althusser, eine Umkehrung der hegelschen Philosophie vollzogen, die in zentralen Punkten wieder hinter Hegel zurückfalle. Wesentliche Kategorien aus Hegels Konzeption, Geschichte und Arbeit, seien eliminiert und durch eine anthropologische Wesensphilosophie ersetzt worden (Althusser 2003: 88ff.). Marx hätte bis ins *Kapital* hinein Feuerbachs Konzept der Entäußerung des menschlichen Wesens übernommen (ebd.: 128):

Marx übernahm eine Sache von Feuerbach: die Idee, dass ‘die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst’ und dass die Unvernunft des Staates der Effekt der Entfremdung des Menschen sei. Er fügte hinzu (im Jahr 1843), dass der Grund für die Entfremdung woanders gesucht werden müsse als in der Differenz zwischen Individuum und Gattung – nämlich in den entfremdeten Lebensbedingungen innerhalb der Gesellschaft. (Althusser 2006: 66, Übers.: L.E.)

Da Althusser nun im Warenfetischismus eine Gegenüberstellung von Mensch und Ding erkennt, wobei Marx die verdinglichten Verhältnisse als entfremdete Formen intersubjektiver Verhältnisse auffasse, sei dieses ein „zu hundert Prozent feuerbachianisches“ Unterkapitel (ebd.: 126). Marx’ Fetischismuskonzept basiere auf einer Philosophie der doppelten Transparenz und Unmittelbarkeit, einerseits zwischen dem Subjekt und seinem Arbeitsprodukt und andererseits zwischen den Subjekten eines Kollektivs und ihrem gemeinsamen, gesellschaftlichen Arbeitsprozess. Indem aber Marx hier die feuerbachsche Philosophie der Unmittelbarkeit adaptieren und auf die Gesellschaft übertragen würde, falle er der *juridischen Ideologie* anheim. In dieser werde ein Rechtssubjekt und sein Eigentum unmittelbar aufeinander bezogen und dieses Verhältnis zwischen Mensch und Ding als transparent unterstellt (ebd.: 128).

Nach Althusser würde jede Philosophie, die Mensch und Ding in Opposition zueinander stellt, in jener juridischen Ideologie verhaftet bleiben und damit ein normatives Ideal einer völlig transparenten Gesellschaft und völlig unvermittelter, intersubjektiver Beziehungen vertreten. Deshalb würde Marx immer wieder den Kommunismus „als Produktionsweise *ohne Produktionsverhältnisse*“ (ebd.: 37, Übers.: L.E.) entwerfen. Althusser geht sogar so weit, schon den Doppelcharakter der Ware – von ihm verstanden als Gegenüberstellung von dinglicher Eigenschaft

(Gebrauchswert) und gesellschaftlichem Verhältnis (Tauschwert) – als Resultat der juristischen Ideologie zu verwerfen, in die sich Marx verstrickt hätte (ebd.: 134).

Aus dieser Gegenüberstellung von Mensch und Ding, die von Althusser als juristische Ideologie kritisiert wird, ergibt sich auch seine Kritik an einer Philosophie der Ursprünglichkeit. Althusser hält die Bestimmung des Fetischs als „gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen“ (MEW 23: 97) für hoch problematisch, da sie zum Beispiel die Arbeitsbedingungen, das Rohmaterial des Arbeitsprozesses und die Produktionsmittel als Ausdruck einer ursprünglichen Substanz (Arbeit) und zugleich als reinen Schein designieren würde. Dieser Schein werde zugleich für eine Erklärung von Ideologie ausgegeben, was auf der Ebene der Darstellung des ersten Kapitels des *Kapitals*, wo von Lohnarbeit, Ausbeutung und dem Staat noch abstrahiert wird, gar nicht möglich sei (Althusser 2006: 130f.). Diese Vorwürfe von Althusser sollen nun der Reihe nach betrachtet werden.

Die Gegenüberstellung von unvermittelten und sachlich vermittelten Verhältnissen, die Marx im Fetischismuskapitel einführt, unterscheidet sich von der feuerbachschen Entfremdungsphilosophie dadurch, dass sie keine *normative* Theorie darstellt, die gute, wahre und menschliche Beziehungen, den schlechten, entfremdeten, dinglichen Beziehungen gegenüberstellen würde (Heinrich 2014: 373). Marx' Theorie des Fetischismus besagt, dass die Reduktion der verausgabten, konkreten Arbeiten auf gesellschaftlich gültige, abstrakte Arbeit vermittelt der Werteigenschaften der Waren im Tausch vollzogen wird, wodurch eben der gesellschaftliche Charakter der Arbeit den Austauschenden als sachliche Eigenschaft ihrer Produkte erscheint. Dass die „gesellschaftliche Bewegung“ der WarenbesitzerInnen „für sie die Form einer Bewegung von Sachen [annimmt], unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“ (MEW 23: 89), ist wiederum keine Reaktivierung von anthropologischen Entfremdungstheorien, sondern versucht die Tatsache zu begreifen, dass diese spezifische Form der Vergesellschaftung der Arbeit mit einer sachlichen Abhängigkeit der WarenbesitzerInnen einhergeht. Die ProduzentInnen treten nicht direkt miteinander in Kontakt, um bewusst auszuhandeln, wie sie die gesellschaftliche Gesamtarbeit untereinander aufteilen können. Vielmehr stellt sich am Markt, in einem prekären, krisenhaften Prozess heraus, ob die für die Herstellung der Waren aufgewandte Arbeit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird – oder nicht. Die kapitalistische Produktionsweise ist also durch eine *Verselbständigung* der ihr eigentümlichen abstrakten Reichtumsformen charakterisiert.

Indem Althusser den Fetischabschnitt als normative Kritik an Entfremdung interpretiert, kollabiert bei ihm auch die notwendige Unterscheidung zwischen *sozialer Emergenz* und *spezifisch-kapitalistischer Verselbständigung* der Reichtumsformen. Althusser übersieht, dass die spezifische Form, in der im Kapitalismus die

Subjekte den von ihnen erzeugten Strukturen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, nicht in einem allgemeinen und überhistorischen Strukturbegriff aufgeht. Es wird zwar immer gesellschaftliche Strukturen geben, die aus Menschen und Dingen bestehen und deren Kombination emergente, nicht auf die Individuen und Dinge reduzierbare Eigenschaften und Kräfte hervorbringt. Dennoch kann die Vergesellschaftung der Arbeit in einem demokratischen Prozess stattfinden, anstatt vermittelt der Werteigenschaften von Produkten „hinter dem Rücken“ (MEW 23: 59) der Akteure abzulaufen.

Ähnliches gilt auch für Althusser's These, dass die fetischisierten Reichtumsformen nur Ausdruck der allgemeinen und wiederum überhistorischen Intransparenz des Realobjekts sind. Hier wäre jedoch zu unterscheiden zwischen der auch von Marx vertretenen Annahme der *Undurchsichtigkeit von Wirklichkeit*, die sowohl für Natur- als auch Sozialwissenschaften gilt (MEW 23: 335; MEW 25: 219), und einer *spezifischen Kontraphänomenalität* (Collier 1994: 7; Lindner 2013: 276) in Bezug auf die kapitalistischen Reichtumsformen, die aus der nachträglichen Vergesellschaftung der Produkte vermittelt ihrer Werteigenschaften resultiert:

Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klarzuwerden suchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff. (MEW 25: 219)

Die ökonomische Kontraphänomenalität besteht beim Warenfetischismus also darin, dass die auf der empirischen Ebene liegende fertige Gestalt des Werts, der sich wiederum als relationales, rein gesellschaftliches Phänomen nur im Gebrauchswert einer anderen Ware darstellen kann, in Form einer „dinglich-volumenhaften“ (Brentel 1989: 87) Eigenschaft der Ware in Äquivalentform erscheint. Dadurch wird den Akteuren und WissenschaftlerInnen, die sich unmittelbar diesen Erscheinungen nähern, *nabegelegt*, dass es sich um dingliche, natürliche und damit ewige Eigenschaften der Arbeitsprodukte handelt, egal in welcher gesellschaftlichen Form die Arbeit verausgabt wird. Insofern geht Marx davon aus, dass die Erscheinungsweise des Realobjekts selbst noch Einfluss auf die Bildung des Erkenntnisobjekts hat und somit die im Fetischismus befangenen Vorstellungen „objektive Gedankenformen“ (MEW 23: 90) darstellen. Sie erhalten nur vor dem Hintergrund der verkehrten, empirischen Erscheinungswelt Plausibilität. Althusser kann mit seiner epistemologischen Auffassung, der grundsätzlichen Undurchsichtigkeit der Wirklichkeit und absoluten Geschiedenheit von Real- und Erkenntnisobjekt, einen solchen Einfluss von Erscheinungsformen von Gesellschaft auf die Ideenwelt nicht denken. Deshalb ist seine Ablehnung des Fetischismuskonzepts nur konsequent. Die für Marx' Problematik notwendige

Unterscheidung von sichtbarem Außen und unsichtbarem Inneren von Gesellschaft ist auf Basis der althusserischen Epistemologie nicht zu machen (Sayer 1979b: 43; Elbe 2010: 57).

Althusser's Impulse

Die vorliegende Kritik an Althusser's Auseinandersetzung mit der marxischen Werttheorie und der Fetischismuskonzeption soll die Bedeutung seiner Interventionen in die Debatte keineswegs herunterspielen. Althusser wollte immer auch politisch auf die Entwicklung der marxistischen Bewegung und die Diskussionen in der französischen kommunistischen Partei Einfluss nehmen. Er hat ohne Zweifel daran mitgewirkt, die Dogmatisierung der marxischen Lehre durch die Orthodoxie an entscheidenden Punkten aufzusprengen. Das Besondere an seiner Konzeption ist, eine marxistische Reorientierung zu unternehmen, ohne auf die humanistischen und anthropologischen Entfremdungskonzepte des jungen Marx sowie Hegels Philosophie zurückzugreifen. Sein von Bachelard beeinflusster, epistemologischer Zugang machte es zudem möglich, objekttheoretische Differenzen zwischen Marx und der von ihm kritisierten Nationalökonomie herauszustellen, denen zuvor im Marxismus keine Bedeutung zugemessen wurde. Althusser's zentrale Frage in der Auseinandersetzung mit Marx ist, wie man die „Wirksamkeit [efficace] einer Struktur auf deren Elemente“ (Althusser 2015a: 43) begrifflich fassen kann. Begriffe wie Überdetermination, strukturelle Kausalität und komplex strukturiertes Ganzes ermöglichen eine Theorie jenseits von ökonomistisch-reduktionistischem Ausdrucksdenken (Bhaskar 1989: 187f.). Er stellte heraus, dass sich die marxische Konzeption gesellschaftlicher Totalität fundamental von der Hegels unterscheidet, indem sie versucht, den „Zusammenhang im Sinne einer Komplexität von mehreren ineinandergreifenden Elementen zu denken“ (Kratz 1979: 272).

In Althusser's strukturelem Marxismus wird die Gesellschaft nicht mehr als Einheit von Teilmomenten, als Ausdruck eines höheren Prinzips, sondern als komplexe, letztinstanzlich von der Ökonomie determinierte Interaktion verschiedener Ebenen und Instanzen betrachtet. Mit der Frage nach dem spezifischen Objekt der Kritik der politischen Ökonomie wird damit auch die Frage nach dessen „Inadäquationsbereich“ (Kramer 2014: 105) gestellt:

Die marxistische Theorie hat keinen universalen Geltungsanspruch und sie lässt sich auch nicht beliebig auf jedwedes Phänomen ausdehnen, das im 'weiten Feld' der sozialen und menschlichen 'Tatsachen' anzutreffen ist. Über ihre Zuständigkeit muss in jedem einzelnen Fall aufgrund einer Analyse der konkreten Sachlage [sur pièces] entschieden werden. (Althusser 2015c: 716)

Damit wird eine Deutung in Zweifel gezogen, die in den Kategorien des *Kapitals* noch für jeden Winkel der gesellschaftlichen Totalität eine Erklärung finden will.¹⁰

Auch trifft zumindest jener Einwand von Althusser gegen die Fetischismustheorie zu, dass mit ihr noch keine umfassende Ideologietheorie entworfen ist. Unter Abstraktion vom Staat und seiner ideologischen Apparatur lassen sich über das Entstehen und die Reproduktion von Ideologien kaum Aussagen treffen. Das gilt es, vor allem gegen „keimzellendialektische“ Marxinterpretationen festzuhalten, die noch immer davon ausgehen, dass sämtliche „Denkformen, also auch die Verkehrungen des ideologischen Bewußtseins, tatsächlich in der Warenform und dem ihr eigenen Fetischismus begründet sind“ (Grigat 2007: 288). Ein solches Verständnis von Ideologie muss den Ideologiebegriff entweder ausschließlich für Bewusstseinsformen reservieren, die aus den spontanen Mystifikationen der ökonomischen Praxis resultieren – was diesen stark einengen würde – oder sämtliche Ideologien als verwandelte Formen des „Basisfetischismus [...] der ökonomischen Kategorien“ (Backhaus 2011: 423) betrachten. Ideologien werden nicht danach befragt, wie sie entstehen, sich reproduzieren und welche Rolle sie bei der Legitimation und Verhüllung sozialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse spielen, sondern werden unbesehen einem ursprünglichen Erklärungsraster subsumiert.¹¹ Diese Auffassung, die gerade in der deutschsprachigen Debatte äußerst populär ist, ist ohne expressives Totalitätsmodell nicht zu haben, wie es von Althusser treffend kritisiert wurde: Ein solches Modell

setzt ganz prinzipiell voraus, dass ... das innere Prinzip des Wesens an und in jedem Punkt des Ganzen gegenwärtig ist, so dass man demgemäß in jedem Augenblick die unmittelbar adäquate Gleichung schreiben kann: *ein bestimmtes* (ökonomisches, politisches, juridisches, literarisches oder religiöses) *Element = das innere Wesen des Ganzen* (Althusser 2015b: 423).

Gerade für die Kritik an hegelianisierenden Marxinterpretationen finden sich bei Althusser nach wie vor zentrale Argumente, die – auch ohne seine Kritik an der marxischen Wert- und Fetischismustheorie teilen zu müssen – an Aktualität nichts eingebüßt haben. Althussters Kritik an expressiven Totalitätskonzeptionen muss keineswegs zu einer Absage an jegliche Form dialektischer Darstellungsmethoden führen, wie verschiedene Zugänge, die sich positiv auf die Wertformanalyse und Althusser beziehen, gezeigt haben (vgl. Kocyba 1979; Milios 2009; Heinrich 2014).

10 Exemplarisch ist dafür Georg Lukács, der meint, dass es „kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit [gibt], ... dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur gesucht werden müßte.“ (Zit. nach Grigat 2007: 105)

11 Das Verhältnis von Althussters Ideologietheorie zu einer Ideologiekritik, die auf Marx' Fetischismusanalysen basiert, kann hier aus Platzgründen nicht geklärt werden. Für einen Vermittlungsversuch dieser beiden Konzeptionen vgl. Dimoulis/Milios 1999.

Für die Debatte um die Vereinbarkeit von Werttheorie und Althusser muss allerdings festgestellt werden, dass eine solche Kombination nur möglich ist, wenn dessen Wissenschaftstheorie an zentralen Punkten modifiziert wird. Althusser's Philosophie ist, wie gezeigt, von einer ontologischen Ambivalenz gekennzeichnet, die zwischen nominalistischen und realistischen Konzeptionen changiert. Das hat es ermöglicht, dass sowohl die postmarxistische Diskurstheorie – am prominentesten vertreten von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe – als auch der Critical Realism von Roy Bhaskar an Althusser anknüpfen konnten.¹² Letzterer versucht den idealistischen Fallstricken von Althusser's Wissenschaftstheorie durch eine explizite, realistische Ontologie auszuweichen (Bhaskar 1989: 188). Deshalb kann er als korrigierendes Bindeglied zwischen strukturelem Marxismus und wertformanalytischen Zugängen fungieren.

Literatur

- Althusser, Louis (1968): *Für Marx*. Frankfurt/M.
- (1977): Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?. In: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: 51-89.
 - (1985): *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Berlin.
 - (2003): On Feuerbach. In: Ders.: *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–67)*. London: 85-155.
 - (2006): Marx in his limits. In: Ders.: *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*. London-New York: 7-163.
 - (2015a): Vom Kapital zur Philosophie von Marx. In: Ders. u.a.: *Das Kapital lesen*. Münster: 19-105.
 - (2015b): Das Objekt des Kapital. In: Ders. u.a.: *Das Kapital lesen*. Münster: 263-439.
 - (2015c): *Retraktationen*. In: Ders. u.a.: *Das Kapital lesen*. Münster: 653-725.
- Assiter, Alison (1984): Althusser and Structuralism. In: *The British Journal of Sociology* 35/2: 272-296.
- Backhaus, Hans-Georg (2011): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*. Freiburg/Br.
- Balibar, Étienne (1994): *Für Althusser*. Mainz.
- Bhaskar, Roy (1989): *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London.
- Brentel, Helmut (1989): *Soziale Form und ökonomisches Objekt*. Opladen.
- Collier, Andrew (1994): *Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London.
- Curry, Neil (2004): Lost in Transit: Reconceptualising the Real. In: Joseph, Johnathan/Roberts, John Michael (Hg.): *Realism, Discourse and Deconstruction*. London-New York: 137-150.
- Dimoulis, Dimitri/Milios, Jannis (1999): Werttheorie, Ideologie und Fetischismus. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1999. Hamburg: 12-56.
- Elbe, Ingo (2007): *Marxismus-Mystizismus*. URL: http://www.prodomo-online.org/fileadmin/_migrated/news_uploads/marxismus-mystizismus.pdf, Letzter Zugriff: 13.6.2017.

12 Näher zum Verhältnis von Althusser und kritischem Realismus vgl. O'Boyle/McDonough 2015. Zum zweifachen Anschluss an Althusser, aus einer realistischen und einer diskursreduktionistischen Perspektive vgl. Curry 2014.

- (2010): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin.
- Gallas, Alexander (2006): 'Das Kapital' mit Poulantzas lesen. Form und Kampf in der Kritik der politischen Ökonomie. In: Bretthauer, Lars u.a. (Hg.): *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*. Hamburg: 101-120.
- Glucksmann, André (1972): A Ventrioloquist Structuralism. In: *New Left Review* 1/72: 68-92.
- Grigar, Stephan (2007): *Fetisch und Freiheit*. Freiburg/Br.
- Hackbarth, Daniel (2015): *Denken entlang der Politik. Zum Begriff des Materialismus bei Max Horkheimer und Louis Althusser*. Münster.
- Heinrich, Michael (1988): Was ist die Werttheorie noch wert? In: *PROKLA* 72: 15-38.
- (2014): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster.
- Hirsch, Joachim/Kannankulam, John (2006): Poulantzas und Formanalyse. Zum Verhältnis zweier Ansätze materialistischer Staatstheorie. In: Bretthauer, Lars u.a. (Hg.): *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*. Hamburg: 65-81.
- Kocyba, Hermann (1979): *Widerspruch und Theoriestruktur*. Frankfurt/M.
- Kratz, Steffen (1979): *Philosophie und Wirklichkeit*. Bielefeld.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie*. Stuttgart.
- Macherey, Pierre (2015): Zum Darstellungsprozess im *Kapital*. In: Althusser, Louis u.a.: *Das Kapital lesen*. Münster: 209-263.
- Milios, John (2009): *Rethinking Marx's Value-Form Analysis from an Althusserian Perspective*. URL: <http://users.ntua.gr/jmilios/ValueFormAndAlrhusser.pdf>, Letzter Zugriff: 13.6.2017.
- Montag, Warren (1998): Althusser's Nominalism. Structure and Singularity. In: *Rethinking Marxism* 10/3: 64-73.
- O'Boyle, Brian/McDonough, Terrence (2015): Critical Realism and the Althusserian Legacy. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 46/2: 143-164.
- Pfaller, Robert (1997): *Althusser. Das Schweigen im Text*. München.
- Pühretmayer, Hans (2010): Zur Kombinierbarkeit von Critical Realism und Poststrukturalismus: Eine Reformulierung der Struktur-Handlungs-Frage. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 39: 9-26.
- (2017): Zur materialistischen Wissenschaftstheorie in Nicos Poulantzas' Gesellschafts- und Staatstheorie. In: Boos, Tobias u.a. (Hg.): *Mit Poulantzas arbeiten*. Hamburg: 104-127.
- Rancière, Jacques (2015): Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie von den *Manuskripten von 1844* bis zum *Kapital*. In: Althusser, Louis u.a.: *Das Kapital lesen*. Münster: 105-209.
- Rheinberger, Hans Jörg (1975): Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Louis Althusser's. In: *Das Argument* 94: 922-952.
- Ritsert, Jürgen (1996): *Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften*. Münster.
- (2012): *Theorie praktischer Probleme. Marginalien zum Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'*. Wiesbaden.
- Sayer, Derek (1979a): *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*. Sussex.
- (1979b): Science as Critique. Marx vs. Althusser. In: Mephram, Ruben: *Issues in Marxist Philosophy, Vol. III*. Brighton: 27-55.
- Schmidt, Alfred (1969): Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte. In: Ders. (Hg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M.: 194-265.
- Sotiris, Panagiotis (2015): Althusserianism and Value-form Theory: Rancière, Althusser and the Question of Fetishism. In: *Crisis and Critique* 2/2: 167-93.