

Widerspruchsgeist
Beiträge zur Gesellschaftstheorie



Anlass dieses Bandes war der 75. Geburtstag von *Gerhard Stapelfeldt*. Es mag ein Widerspruch in sich sein, einem Kritiker jeglichen Personenkults und anderer akademischer Gepflogenheiten eine Festschrift vorzulegen – aber vielleicht ein produktiver. Die Beiträge jedenfalls erschöpfen sich nicht in werkbiografischen Fußnoten, sondern suchen die Kritik im Handgemachten. Ihre gemeinsamen Nenner: die Selbstverständigung über die Sache der Vernunft in durch und durch unvernünftigen Zeiten und die Frage, wie dieser Gesellschaft, die dem Widerspruchsgeist scheinbar den Boden entzieht, noch eine kritische Theorie geschrieben werden könne. Dabei sind die hier versammelten Aufsätze noch dort, wo sie Stapelfeldt widersprechen, von seinen Arbeiten mehr denn geprägt.

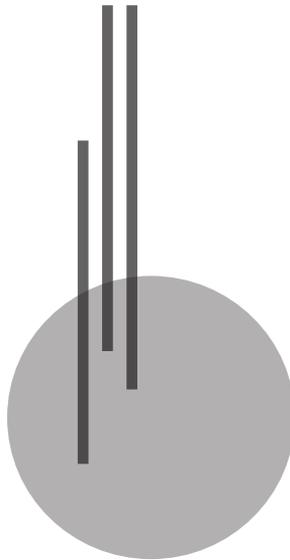
- *Bastian Bredtmann* macht einleitend einige Bemerkungen zu Stapelfeldts Kritik der ökonomischen Rationalität. Mit dieser hat Stapelfeldt kritische Theorie der Gesellschaft in Form der Kritik der politischen Ökonomie ausgearbeitet, die sich weder der neoliberal verkleisterten Wirklichkeit anbequem noch den wohlfeilen Ausweg der Ideengeschichte nimmt.
- *Julian Duschek* setzt sich mit dem logischen Gehalt und historischen Erfahrungshintergrund des ›Kampfs aller gegen alle‹ auseinander. Die Diskussion des Strukturwandels des ›bellum‹ führt vom unmittelbaren Zusammenhang von Gewalt und Konkurrenz über die Liberalisierung des ›bellum‹ zu dessen Verdinglichung.
- Steckt politisches Interesse heute im Alltäglichen fest? *Heinrich Hofer* untersucht die Vorgeschichte dessen, was er Verabsolutierung des Alltagslebens nennt. Er diskutiert die Schemata des Alltags vom christlichen Mittelalter bis zur Ablösung religiös bestimmter Muster durch die junghegelianische Kritik.
- Gebärfähigkeit gilt gemeinhin als unverrückbarer Beweis der Geschlechterdifferenz. *Karina Korecky* dagegen zeigt, dass der Begriff weniger die Eigenschaften weiblicher Körper bezeichnet, sondern die Erwartung des (männlichen) Kollektivsubjekts, sich bis in alle Ewigkeit fortzusetzen.
- *JustIn Monday* reagiert auf die linken Debatten über Islam und Islamismus und die Forderung nach einer aktualisierten materialistischen Religionskritik. Gegen solche Absichtserklärungen rekonstruiert der Beitrag den historisch spezifischen Gehalt der Religionskritik der Aufklärung.
- Dass der Begriff der Anerkennung für eine gesellschaftskritische Perspektive kaum brauchbar ist, verdeutlicht *Björn Oellers*. Nicht ist der Gesellschaft eine Norm abstrakt entgegenzusetzen, sondern ihr Selbstverständnis ist immanent zu kritisieren.
- *Hanno Plass* geht der Frage nach, ob die antisemitischen Äußerungen von J.A. Hobson Übertreibungen, Fehlinterpretationen oder konstitutives Element der Imperialismustheorie sind.
- *Veith Selk* entwickelt die These, dass sich gegenwärtig eine neue Form konformer Rebellion beobachten lässt: die moralistische Revolte. Diese tritt im rebellierenden Gestus auf und führt doch nur immer tiefer in den Verblendungszusammenhang hinein.
- *Paul Stegemann* diskutiert die Fallstricke bürgerlicher Emanzipation anhand der zeitgenössischen Kritik der Französischen Revolution. Diese verhandelt die Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft simultan zu ihrem Entstehungsprozess.
- Eine umfassende Bibliografie der Schriften Gerhard Stapelfeldts beschließt den Band.

Bastian Bredmann (Hg.)

Widerspruchsgeist

Beiträge zur Gesellschaftstheorie

Gerhard Stapelfeldt zum 75. Geburtstag



EDITION KRITIK

zweite, durchgesehene Auflage 2023

Edition Kritik
Hamburg 2023
www.edition-kritik.de
© Verlag Bastian Bredtmann, Hamburg 2023
Satz und Titelgestaltung: Katharina Kowarczyk
Lektorat: Bastian Bredtmann
Druck: docupoint
ISBN 978-3-00-074464-8

Inhalt

Widerspruchsgeist	7
Einige Bemerkungen zu Gerhard Stapelfeldts dialektischer Kritik der ökonomischen Rationalität Bastian Bredtmann	
Bellum omnium contra omnes	61
Historische Voraussetzungen einer Kritik des Neoliberalismus Julian Duschek	
Die Verabsolutierung des Alltags	111
Heinrich Hofer	
Über Gebärfähigkeit	165
Zur Naturgeschichte einer Imagination des Weiblichen Karina Korecky	
Säkulare Gottesbilder	209
Materialistische Religionskritik nach der Dialektik der Aufklärung JustIn Monday	
Anerkennung – ein Missverständnis	235
Björn Oellers	
Kapitalisten, Kleinbürger und Kriminelle	263
J. A. Hobsons antisemitische Tropen und die Juden Südafrikas Hanno Plass	
Die Weiterbildungsmaßnahme	281
›White Fragility‹ als konformistische Revolte Veith Selk	
Bürgerliche Emanzipation und Gleichheit	305
Babeuf und die kommunistische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft Paul Stegemann	
Bibliografie der Schriften von Gerhard Stapelfeldt	345

Widerspruchsgeist

Einige Bemerkungen zu Gerhard Stapelfeldts dialektischer
Kritik der ökonomischen Rationalität

Bastian Bredtmann

»Die Gesellschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts – zwei Weltkriege, der Einsatz von Atomwaffen, ungezählte regionale und Bürgerkriege, Auschwitz, der permanente ökonomische Völkermord – hat kein substantielles Interesse an der Verwirklichung des ewigen Friedens und des Wealth of Nations hervorgebracht«, schreibt Gerhard Stapelfeldt (2022, S. 471) in seiner fulminanten Studie über ›Globale Krisen und Kritik‹ – »sondern den Neoliberalismus.«

Der Begriff »Neoliberalismus« hat eine eigentümliche Karriere gemacht, seit er, vermutlich Ende der Dreißigerjahre, das erste Mal verwendet und in den darauffolgenden Jahrzehnten zur Lehre ausgearbeitet und etabliert wurde. Einerseits ist unstrittig und in jedem x-beliebigen Wirtschaftslexikon nachzulesen, dass sich der neue Liberalismus nach dem Kollaps des Keynesianismus zum Ordnungsprinzip der Weltökonomie schlechthin manifestierte. Nur will's heute niemand gewesen sein. Und der Begriff ist, teils arg ramponiert, eher zu einer Art Label für dies und das geworden. Heutige Neoliberale, anders als ihre Vordenker, mögen das Wort gar nicht. Sie sprechen stattdessen lieber, souverän zwar, aber geschichtsvergessen – von Liberalismus. Neoliberalismus schließlich sei ein Kampfbegriff und Sündenbock für eigentlich alles, was irgendwie schief laufe. Dem, könnte man sagen, entspricht eine Linke, die mit ihrem Marktradikalismus, dem Rückzug des Staates, Turbokapitalismus und anderen Pappkameraden routiniert im Nebel stochert. Dabei darf die regelmäßig vorgetragene Verabschiedung des Neoliberalismus natürlich auch nicht fehlen. Immer

dann, wenn der Staat mal wieder seinen Kernaufgaben gerecht wird und als oberster Krisenmanager auftritt, wird in dieses Horn geblasen und gleich das Ende eines ganzen Paradigmas ausgerufen. Wo das Wort zur Worthülse gerät, so wie Risikogesellschaft, Globalisierung, short century oder Postdemokratie Worthülsen sein können für etwas, das sich dem Begreifen entzieht, ist das sicher nur konsequent. Wo Gesellschaft keinen Begriff ihrer selbst hat, herrschen offenbar austauschbare Floskeln und Schlagwörter, und man flüchtet sich wahlweise in Metaphern oder Komposita. Wer aber deshalb meint, in der Rede vom neoliberalen Kapitalismus das Wörtchen neoliberal gleich ganz unter den Tisch fallen lassen zu können, kann den Vorwurf kaum entkräften, doch reichlich unspezifisch zu verfahren. Traditierte Wahrheiten lassen sich eben nur verkünden, wenn die Wettbewerbsgesellschaft stets mit sich selbst identisch bliebe.

Diesen und anderen Fallstricken der Kritik entgeht Gerhard Stapelfeldt, dessen Arbeiten sich inhaltlich wie methodisch von der landläufigen Rede des Neoliberalismus unterscheiden. Im Mittelpunkt seines umfangreichen Werks, zu dem hier ein paar kursorische Bemerkungen gemacht werden sollen – zur Form, zum Inhalt –, steht die Kritik der ökonomischen Rationalität. Thema der Kritik ist der Zusammenhang von Rationalisierung und struktureller Gewalt, von Integration und Desintegration. Die Kritik rekonstruiert die Genese der Verdinglichung der Welt in Form einer systematischen Theorie- sowie Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Sie klärt die Formverwandlung des Systems bürgerlicher Ökonomie, der Produktionsweise in den aufeinanderfolgenden Epochen der Weltgeschichte des Kapitals, des historischen Kapitalismus bis zum neuen Liberalismus. Theoriekritisch zeichnet Stapelfeldt dabei insbesondere die Entwicklungslogik von der »List der Vernunft« des Liberalismus zur »List ohne Vernunft« (Stapelfeldt) nach.

Neoliberale Wahlverwandtschaften

Stapelfeldt fordert weder ein Zurück zu Marx noch die Wiederherstellung einer ehemals großen Theorietradition, sondern er schreibt die

Kritik der politischen Ökonomie fort und nimmt hierbei den Erfahrungsgehalt der kritischen Theorie auf. Unrecht täte man Stapelfeldt jedenfalls nicht, attestierte man ihm, jenem Denken verpflichtet zu sein, das mit den Namen Horkheimer, Marcuse, Adorno verbunden wird; einer Variante des sogenannten westlichen Marxismus, die, an Hegel'scher Dialektik geschult und von Freud'scher Psychoanalyse belehrt, den Erfahrungsgehalt der Barbarei, den Zusammenhang von Krise und Autoritarismus, von Krise und konformistischer Revolte zum Zentrum der Theorie machte.

In der neoliberalen Wissensgesellschaft ist von »Hitlers Helfern« bis Hitlers Skatrunde alles bekannt und nichts erkannt. Mit Horkheimer und Adorno begreift Stapelfeldt in diesem Zusammenhang Antisemitismus, das Wesensmerkmal des Nationalsozialismus, als Gerücht über die Juden. Das Gerücht hält sich bekanntlich hartnäckig, auch wenn es zimal widerlegt wurde. Es ist demnach weder richtige Aussage noch simple Lüge, eher eine Vermutung, die Plausibilität und Wahrheit beansprucht. In differenzierter wie kritischer Auseinandersetzung mit den Klassikern marxistischer und psychoanalytischer Antisemitismusforschung demonstriert Stapelfeldt, wie sich das Gerücht vom bloßen Vorurteil oder einer falschen Annahme unterscheidet. Demzufolge überträgt der Antisemitismus – in relativer Unabhängigkeit vom Objekt seines Hasses – sowohl kapitale Ausbeutungsverhältnisse als auch utopische Glücksversprechen auf Jüdinnen und Juden, die als Personifikationen sowohl äußerer Repression als auch eigener Triebe fungieren. Besteht demnach das Wesentliche des Gerüchts in gesellschaftlich unbewussten Verhältnissen, kann Antisemitismus – wie Stapelfeldt mit eigenen Spitzen gegen den akademischen Forschungsbetrieb betont – weder durch verbessertes Faktenwissen noch aus dem unmittelbaren Sein abgetrennt von dessen Geschichte begriffen werden.

Wo aber die kritischen Theoretiker den Nationalsozialismus erklärten aus dem Prozess der Selbsterstörung der Aufklärung, untersucht Stapelfeldt dessen Ursprünge stattdessen insbesondere in der Tradition der deutschen Gegenaufklärung (vgl. Stapelfeldt 2018). In einer Tradition,

auf die sich auch der Neoliberalismus stützt, der sich dem Nationalsozialismus explizit entgegenstellt (vgl. Stapelfeldt 2009a, S. 79 ff.). Deshalb spricht Stapelfeldt (2010, S. 161 ff.) von einer Wahlverwandtschaft von Neoliberalismus und Antisemitismus: von einer bewusstlosen Nähe des Neoliberalismus zum offiziell selbstredend abgelehnten Nationalsozialismus, vermittelt eben durch die gemeinsame Traditionslinie. Stapelfeldt rekonstruiert den Neoliberalismus einerseits aus dem Prozess der Dialektik der Aufklärung, der Dialektik der ökonomischen Rationalisierung, der Entzauberung der Welt, die in einen neuen, rationalen Mythos umschlage. Und andererseits aus der Vorgeschichte der Barbarei, der Geschichte der Gegenaufklärung und der deutschen Ideologie. Beide Formen, so seine These, überschneiden sich in der Gegenwart des erinnerungslosen neuen Liberalismus. Wenn das »Ähnliche« geschieht, sind die Reaktionen programmiert. Fassungslosigkeit, Entsetzen, Beileids- und Solidaritätsbekundungen, Forderung nach mehr Wissensvermittlung und politischer Bildung, Sicherheitsfragen, Einzeläter-These. Der Angriff auf eine Synagoge sei, sagte man vor ein paar Jahren, in Deutschland bis dato unvorstellbar gewesen. In der »informierten Erinnerungslosigkeit der neoliberalen Gemeinschaft, die sich als anti-antisemitische Gesellschaft wähnt«, schreibt Stapelfeldt (2018, S. 175), werde die Erinnerung vom Gegenwärtigen abgespalten, gleichsam ins Museum verfrachtet. Deutschland, das Land der Gegenaufklärung und seit geraumer Zeit Weltmeister der Vergangenheitsbewältigung, hat seine Geschichte offenbar so gründlich bewältigt, dass sie nur noch im ritualisierten Gedenken vorkommt, als längst vergangene, nicht als gegenwärtige Geschichte. Ganz in diesem Sinne stellte etwa der erste Antisemitismus-Expertenbericht der Bundesregierung einen »anti-antisemitischen Konsens« fest. Dialektiker wie Stapelfeldt werden bei dem Wörtchen »anti« hellhörig. In der Entgegensetzung und dem vorausgesetzten Selbstverständnis bestehe der Antisemitismus in bewusstloser Form weiter. Die Wahlverwandtschaft erklärt Stapelfeldt nicht zuletzt daraus, dass sich in der neoliberalen Theorie – bei Hayek vor allem – eine ganze Reihe an formalen Elementen finden, die jenen des antisemitischen Vorurteils dann doch sehr ähneln. Nämlich:

»[...] der gesellschaftliche Irrationalismus; die geschichtliche Erinnerungslosigkeit; der gesellschaftliche Anti-Utopismus; der Sozialatomismus; der gesellschaftliche Konformismus; die Negation jeder theoretischen und praktischen Kritik, jeden Widerspruchsgeistes, jeden Rechts auf Widerstand gegen politische und gesellschaftliche Gewalt; das Plädoyer für die Liquidierung aller Menschen, die sich nicht selbst durch Arbeit erhalten können; die Begründung sozialer Ungleichheit durch den Verweis auf die Biologie. Der Autoritarismus, die politisch-ökonomische Gewalt, die der Neoliberalismus im Sozialismus von Marx bis Hitler erkennt, ist notwendig eine Projektion aus der Perspektive einer unaufgeklärten, irrationalen Ordnung. Der Neoliberalismus bricht keineswegs mit jener Gewaltgeschichte, die sich in der nationalsozialistischen Barbarei vollendete: in der neoliberalen Erinnerungslosigkeit, in dieser Verdrängung der Gewaltgeschichte, kehrt das Verdrängte als Unaufgeklärtes wieder.« (Ebd., S. 136)

Man täte Stapelfeldt Unrecht, beschienigte man ihm lediglich, ausgewiesener Kenner jener Schriften der kritischen Theorie seit Marx zu sein. Das wäre viel zu wenig. Philologie reimt sich für ihn nicht auf Kritik, auf die es ankäme, sondern auf deren Preisgabe. So richtet er sich nicht nur gegen die vorschnelle Aufgabe jener Denktradition, sondern vor allem gegen deren verselbstständigte Exegese. Die Beharrlichkeit, mit der Stapelfeldt an Marx und der kritischen Theorie anknüpft – die Kritik der politischen Ökonomie galt ihr anfangs noch als Fundament der eigenen Theorie –, ist dabei keine Brauchtumpflege, sondern Entwicklung und Fortführung der Gesellschaftstheorie. Er spricht »von der Notwendigkeit und der Schwierigkeit, die kritische Theorie der Gesellschaft als Kritik der Politischen Ökonomie auszuarbeiten« (2010, S. 439 ff.) und reflektiert die »Notwendigkeit und Schwierigkeit einer Kritik der Politischen Ökonomie des Neoliberalismus« (2012b, S. 9 ff.). Das ist: eine an Marx und den Frankfurtern orientierte Gesellschaftskritik, die sich weder im Anprangern oder Moralisieren erschöpft, die sich nicht dumm macht, sondern bewusst, dass die veränderten Umstände, unter denen sie formuliert wird, eben nichts Äußerliches sind. Die Kritiker:in sitzt nicht im Labor, sondern ist, trotz aller Erfahrung des Fremdseins in der Gesellschaft, Teil dessen, was zur Kritik steht.

Erfahrungsgehalt

Zu reflektieren sind demnach Kontinuität und Bruch in der Entwicklung vom alten Liberalismus zum neuen. Diesen bezeichnet Stapelfeldt (2009a, S. 53; 2021a, S. 30), theoretisch wie praktisch, als »die vorläufig letzte Erscheinung der Dialektik der ökonomischen Rationalisierung« und deshalb als »die neueste Gestalt des ›Endes der Vernunft‹«. Das Resultat dieser ökonomischen Rationalisierung ist ein vollends irrationaler, nicht länger überschreitbarer Zustand. Den Status quo beschreibt er als eine Erosion allen kritischen Geistes. In dieser neuesten Variante eines wahr gewordenen Gehäuses der Hörigkeit habe die Selbstauflösung der Vernunft ihren vorläufigen Endpunkt erreicht in der vollständigen Verdinglichung der gesellschaftlichen und natürlichen Welt. In dieser Normalität, einem erinnerungs- und hoffnungslosen Zustand der Konformität, seien die Einzelnen dazu verdonnert, »Marionetten des Allgemeinen« (Stapelfeldt 2022, S. 165) zu sein, je mehr sie sich als Individuen meinen. Er beschreibt einen andauernden Zustand der Selbstauflösung aller Kritik, die sich gerade deshalb mit ordentlich Tamtam einreden muss, noch auf der Höhe der Zeit zu sein. Einen Zustand, der die Fantasie noch jener besetzt, die gegen ihn anrennen. Einen Zustand kurzum, in dem alles verschmilzt: die Einzelnen, Gesellschaft, Natur; einen Zustand, in welchem Krisenerfahrungen entweder individualisiert oder nach außen verlagert werden. Das liberale Unbewusste führt demnach – nicht schnurgerade, sondern über Widersprüche und Brüche – zum neoliberalen Irrationalen. Zwar könne der neue Liberalismus durchaus die Erbschaft des alten für sich beanspruchen – dieser hatte seine unsichtbare Hand, jener redet, nicht weniger mysteriös, von allerhand Kräften. Aber er setze sich dadurch zugleich dem alten Liberalismus schroff entgegen. »Die Rede von einer ›unsichtbaren Hand‹ war getragen vom revolutionären Interesse einer Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft«, notiert Stapelfeldt (ebd., S. 63). »Die neue Rede von überindividuellen ›Kräften‹ indes ist getragen vom restaurativen Interesse eines gesellschaftlichen ›freiwilligen Konformismus‹, eines ›Sich-fügens in nicht bewußt geschaffene Regeln

und Konventionen«, heißt es weiter mit einem bekannten Zitat Hayeks. Dass Hayek nicht nur, wie hier, oft zitiert, sondern von Stapelfeldt regelrecht zertrümmert wird, ist kein Zufall. Mit Recht kann Hayek das Oberhaupt des Ordo- und Neoliberalismus samt seinen verschiedenen Strömungen genannt werden. Er gilt Stapelfeldt als Lautsprecher jenes Gehäuses und des Endes der Vernunft. Ob in Politik, Wirtschaft oder Kultur, ja, selbst im Privaten, die neoliberale Theorie hat ihre Fingerabdrücke beinahe überall hinterlassen.

Der liberale Kapitalismus dagegen brachte immerhin noch eine gesellschaftliche Utopie hervor, die, wie widersprüchlich auch immer, die theoretische und auch praktische Kritik motivierte und auf die abenteuerliche Idee brachte, sie auch gleich einzuklagen. Nun war der alte Liberalismus gewiss auch irrational. Er war es, der Theorie zufolge, und er war es nicht, nämlich in sich entzweit, widersprüchlich (vgl. Stapelfeldt 2005, S. 230 ff.). Und gegen ebendiese Widersprüchlichkeit konnte der theoretische Widerspruch geltend gemacht werden. Der Neoliberalismus dagegen spottete allem, was einmal Vernunft hieß. Alles wurde kassiert beziehungsweise hat sich selbst aufgelöst: von der Idee der Aufklärung über die der Vernunft bis zum positivistischen Rationalismus. Wirtschaft und Gesellschaft, lehrt der Neoliberalismus realitätsgerecht, seien dermaßen komplexe Systeme, nichts könne mehr erkannt, geschweige denn im Wesentlichen verändert werden. Deshalb predigen die neoliberalen Vordenker, wie Stapelfeldt immer wieder herausstreicht, die Anpassung an undurchschaubare Mächte und Kräfte – eine Anpassung, die, ebenfalls realitätsgerecht, als Freiheit gefeiert wird. Der neue Liberalismus produziere daher nicht Kritik, sondern die Pseudokritik. Diese Gesellschaft ohne Opposition rufe keine substantielle Kritik mehr auf den Plan. Sondern allenfalls das, was Stapelfeldt (2022, S. 472) einmal »die neoliberale Kritik des globalen Neoliberalismus« nennt: den Aufstand der Völkischen einerseits und die Rebellion der Sozialatome andererseits. Stapelfeldts Befund: Sie reproduzieren das Glaubensbekenntnis des Neoliberalismus noch dort, wo sie gegen ihn opponieren. Während sich die Überbleibsel kritischer Theorie, dahingestellt, ob nolens

oder volens, mit ideengeschichtlicher Archivarbeit bescheiden und der Marxismus, wo es ihn noch gibt, seine Klassiker hin und her wälzt, verbleibt politischer Protest ganz theoriefern im rituellen Spektakel. Davon unberührt treibt die Gesellschaft des neuen Liberalismus seit Jahren von einer tiefgreifenden Krise in die nächste. Sie befindet sich nach innen wie nach außen in einem Zustand, den man ohne Übertreibung einen »weltgesellschaftlichen bellum omnium contra omnes« (ebd., S. 395 ff.) nennen kann, der den Leuten, wie sie so gehen und stehen, nur um den pathologischen Preis der Verdrängung noch als friedvoll erscheint. Angesichts dessen, dass diese Krisen nicht die Aussicht auf Emanzipation eröffnen, sondern deren Gegenteil, beschreibt Stapelfeldt (ebd., S. 46) die Erfahrung, fremd zu sein, nicht aufzugehen in der gesellschaftlichen Welt des Neoliberalismus. Man darf sich nicht kirre machen lassen, nicht den Verstand verlieren und die Vernunft erst recht nicht. Die Irritation, die Verwunderung, die Entfremdung, vielleicht doch noch ein Erkenntnisvorteil, provoziert die Fragen:

»Warum gerät die praktische Kritik in der Epoche des Neoliberalismus zur ›konformistischen Revolte‹? Warum ziehen sich Vertreter der Kritischen Theorie der Gegenwart ebenso wie Vertreter der Kritik der politischen Ökonomie heute vor dem Bestehenden zurück in die Kulturkritik, wenn nicht in die Philologie? [...] Warum kommt es nicht zum Umsturz der Verhältnisse, zur Abschaffung des Leids, das Menschen von Menschen zugefügt wird, wenn dieses Leid durch Kriege und ökonomischen Völkermord doch allgemein bekannt ist? Was fesselt die Menschen an Verhältnisse, die sie als größte Krisen der Menschheitsgeschichte erfahren? Warum wird das Bekannte nicht erkannt (vgl. Hegel, Bd. 3: 35), warum wird es nicht abgeschafft?« (Ebd., S. 478 f.; Hervorhebungen entfernt, hier und bei allen anderen Zitaten auch.)

Diese Fragen ziehen sich durchs gesamte Werk von Stapelfeldt. Er hält unzählige Vorträge, schreibt viel, seit über 40 Jahren. Seltener sind es Aufsätze, meist Bücher, entstanden »aus geduldiger Empörung und vernunftgeleitetem Zorn«, wie Stapelfeldt (2012b, S. 637) anmerkt, und die haben nicht selten 400, 500 und mehr Seiten. Bezahlbar sind sie, am Bedarf

des Buchmarkts vorbei publiziert, oft nur für Eingeweihte. Wer vor den auf den ersten Blick sperrigen Ungetümen nicht zurückschreckt, merkt schnell: Hier will's jemand wissen, und hier werden die Karten auf den Tisch gelegt. Hier geht wirklich jemand der Frage nach, was die Welt im Innersten zusammenhalte. Das kann in Zeiten, in denen man sich bloß noch an eine eingebildete Zeugenschaft wenden kann, nur die Flaschenpost sein (vgl. Adorno/Horkheimer 1944/47, S. 288). Wer sie entkorkt, erfährt aber mehr denn bloß Wissenswertes in Sachen Gesellschaftstheorie. Das Schriftenverzeichnis ist bis dato so umfangreich, man kann sich glatt darin verstudieren. Zudem laden die Bücher nicht selten zum Weiterlesen und Weiterdenken ein. Bis zum jetzigen Zeitpunkt umfasst das breite wie vielfältige Werk furiose ökonomie- und ideologiekritische Studien, Untersuchungen zur Geschichte der politischen Ökonomie von der Renaissance bis zur Gegenwart, Darstellungen der gegenwärtigen Politikökonomie Deutschlands, der EU sowie der neoliberalen Weltökonomie, empirisch-theoretische Untersuchungen sowohl des Massenelends in den sogenannten Entwicklungsländern als auch des Zusammenhangs von Arbeit und Armut im Westen, soziologische und soziologiekritische Arbeiten, Studien zum dialektischen Denken, zur Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus, zum Rechtspopulismus. Von entsprechendem Umfang ist die Auseinandersetzung mit der Theoriesgeschichte. Von der bürgerlichen Philosophie seit ihren Anfängen über die verschiedenen Ausprägungen politischer Ökonomie über Marx, die kritische Theorie und den Marxismus bis zu zeitgenössischen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Positionen sowie kulturellen Phänomenen reicht die systematische Theoriediskussion. Hier ist indes nicht Fleiß, keine akademische Beflissenheit, sondern Erkenntnisinteresse am Werk. Die einschlägigen Texte werden nicht bloß referiert. Und sie fungieren auch nicht schlicht als Buchseiten produzierende, dem eigenen Text Weihe verleihende Zitatgeber, sondern sie werden in ihrem Entstehungszusammenhang verhandelt. Dabei kann man mitansehen, wie Stapelfeldt fast schon unerbittlich nicht ausgewiesene Voraussetzungen, Widersprüche, Zirkelschlüsse, sich selbst unklare Implikationen und Aporien in den zur

Kritik stehenden Theorien nachweist. Konzessionen werden da nicht gemacht. Diskussionsharmonie, bei der sich zwar alle einig sind und sich gegenseitig auf die Schultern klopfen, der Erkenntnisgewinn aber flöten geht, wird man ebenso vergebens suchen wie den ausgetretenen Pfad oder die abgedroschene Parole, die ja nicht darum wahr wird, weil man sie wieder und wieder wiederholt. Die Widersprüche sind eher geistiges Düngemittel denn zu beseitigender Ballast. Sie werden nicht einfach weginterpretiert, sondern im Gegenteil aus den jeweiligen widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt. Die theoretischen Schwierigkeiten werden nicht etwa auf Denkfaulheit oder individuelle Defizite zurückgeführt, sondern auf die Sache selbst. Immer wieder macht Stapelfeldt (z. B. 2018, S. 176) darauf aufmerksam, dass keine Theorie der Gesellschaft jenseits ihres Gegenstands zu haben ist; dass sie also nur so weit über den Erkenntnisgegenstand hinaus sein kann, wie dieser selbst über sich hinausweist und seine Geschichte offenlegt. Das ist weder freischwebend und schon gar nicht verwurzelt, sondern Kritik und nichts als Kritik – die hier wahrlich der Kopf der Leidenschaft ist –, wenn Stapelfeldt der geistigen Inneneinrichtung und dem Selbstverständnis der Gesellschaft nachspürt. Was Adorno (1968, S. 368, S. 359 f.) nur andeutete, mit seinen Bemerkungen über die »Rückbildung des liberalen Kapitalismus«, die zugleich Rückbildungen der Theorie zeitige, führt Stapelfeldt material wie methodisch aus. In Zeiten, in denen beides beschädigt ist: die Praxis und die Theorie, ist nicht krampfhaft deren Auseinanderfallen rückgängig zu machen, sondern über beide zu reflektieren. So fragt Stapelfeldt nach den mentalen und materiellen Auswirkungen von Krisen. Und so geht er der Selbstnegation der Vernunft im bürgerlichen Denken, seinen Manifestationen und bei dessen Widersachern nach. Die Rekonstruktion der verdinglichten Welt ist zugleich die Darstellung der Genese dieses Zerfalls.

Die Aneignung der Gesellschafts- und Geistesgeschichte, grob: von Homer bis Hayek, ist dabei kein Selbstzweck und auch kein rein zufälliges Ergebnis eines zufälligen Interesses. »Der Gesellschaftstheoretiker«, überlegt Stapelfeldt (2010, S. 444), »folgt nicht subjektiven, sondern

gesellschaftlichen Imperativen; das Unglück sucht sich seine ›Feder‹, nicht umgekehrt.« Stapelfeldt (ebd., S. 445) nennt vor allem zwei Erfahrungen, die sich ihm »als Schock eingepägt« haben und seitdem seine theoretischen Arbeiten bestimmen. Erstens den Nationalsozialismus, die von der Roten Armee dokumentierte Befreiung von Auschwitz, von Bergen-Belsen, und die Verdrängung der nationalsozialistischen Verbrechen, das Nachleben des Nazifaschismus in der Demokratie, die Wiederkehr des Verdrängten. Und zweitens Chile, »die erste neoliberale Diktatur« (Stapelfeldt 2009b, S. 26). Vertieft hat er diese Erfahrungen durch Reisen und Forschungsaufenthalte in Süd- und Zentralamerika, in Südasien und Ostafrika, wo die Folgen des neoliberalen Experiments in den Elendsquartieren zuerst sichtbar wurden. »Diese Erfahrungen haben mich«, bemerkt Stapelfeldt (2010, S. 445), »zum gelehrigen Schüler des Geistes des Widerspruchs, der Dialektik, gemacht.«

Marx statt Murks

Geist des Widerspruchs – die Formulierung spielt an auf ein Zitat Hegels, der erkennbar zu Stapelfeldts Lieblingsschriftstellern gehört. Dialektik sei, so Hegel einmal im Gespräch mit Goethe, nicht weniger als der »methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist« (siehe Stapelfeldt 2012a, S. 11 ff.). Unter neoliberalen Vorzeichen ist dieser Widerspruchsgeist aus der Gesellschaft weitestgehend beseitigt. Man benötigt nicht einmal mehr die Keule der Identitätslogik, mit der jahrelang auf ihn eingedroschen wurde, bis nur noch eine Karikatur seiner selbst übrig blieb. Was einmal zur Debatte taugte und von einem gewissen Karl Marx sogar als revolutionäre Methode gefeiert wurde, findet man bloß noch liegen gelassen am Wegesrand. Dass auch unter seiner überschaubaren Anhängerschaft mehr die Parodie dialektischen Denkens verbreitet ist denn jener Geist, mag man Ironie nennen. Wie andere große Worte ist auch das der Dialektik nicht gefeit vor Überzeichnung und vergaloppierter Nutzanwendung. Da klappert das mechanische Schema des Dreischritts, gegen

den sich bereits Hegel verwarhte. Und in verschrobene Nischen führen ihre inflationär verwendeten Begriffe bisweilen ein Eigenleben, ohne dass recht ersichtlich wäre, wozu sie eigentlich noch gebraucht werden. Wer nicht weiterweiß, bildet zwar nicht unbedingt immer einen Arbeitskreis, bezeichnet aber gern dies und das als – Trommelwirbel – dialektisch. Sowohl gegen ein solches Zerrbild der Dialektik als auch gegen ihre Verdrängung und Verfemung betonen Stapelfeldts ›Studien zur Dialektik‹, dass der Geist des Widerspruchs zu bewahren und zu schärfen ist, sollen die Pseudokritik einerseits und der neoliberale Anpassungsimperativ andererseits nicht das letzte Wort haben.

Nicht induktiv, nicht deduktiv, sondern reflexiv. Dialektik konfrontiert das Gewordene permanent mit seinem eigenen Begriff. Alles, was sich als unveränderbar, bloß da seiend, tatsächlich, kurzum als Faktum darstellt, ist ihr verdächtig. Als rückhaltlose Kritik alles Bestehenden produziert sie deshalb von alters her unnützes Wissen und lässt sich schwer in Schubladen einsortieren. Und deshalb schreibt Stapelfeldt auch keine Lehr- oder Methodenbücher im herkömmlichen Sinn. Das dialektische Verfahren ist methodisch, ja, aber keine verknöcherte Methode, die losgelöst von ihrem Inhalt oder subjektunabhängig existierte. Es ist »keine positiv zu explizierende Methode über allen möglichen Inhalten, sondern eine Kritik jeder Methode, die sich zu einer Voraussetzung verselbständigt hat und deshalb unbewußt einen bestimmten Inhalt als Faktizität setzt« (ebd., S. 15).

Die Diskussion der Sozialphilosophien seit der Antike entfaltet dies formal-material. Stapelfeldt (z. B. 2010, S. 24) begreift Dialektik dabei als »Rückgang hinter die Voraussetzungen des herrschenden Bewußtseins«, als »Rückgang hinter das kollektive Bewußtlose, die allgemein geltenden Voraussetzungen des Denkens und Handelns« (2012a, S. 33). Urbild dieser Denkbewegung sind die sokratischen Dialoge und die Philosophie Platons, dem die Formulierung des Rückgangs entliehen ist. Gezeigt wird, dass Dialektik, weil sie dem gesellschaftlichen Zusammenhang selbst angehört, die Kehrtwende zum Dogmatischen immer schon eingeschrieben ist. Die Gegenrede ist schließlich von der Rede abhängig,

im Guten wie im Schlechten. Dialektik ist »gegen die Welt«, aber eben auch »in der Welt« (ebd.). Ihr Gelingen ist unter diesem Aspekt betrachtet durchaus an objektive Bedingungen geknüpft. Ob Platons Wende zum Positiven, Hegels Selbstbegründung der Philosophie, Marxens vorausgesetzte Revolutionserwartung, Lukács' heimliche Orthodoxie oder das überzeitliche Identitätsprinzip bei Adorno – Stapelfeldt folgt den widersprüchlichen Spuren dialektischer Theorie samt ihrem Gegenstand ganz immanent. Dabei wird erfahrbar, dass es nicht möglich ist, »über Dialektik zu reden, ohne dialektisch zu denken« (ebd., S. 34). Dialektik ist, als immanente Kritik, abhängig von ihrem Gegenstand und nicht über diesen hinaus. Weil ihre Wahrheit keine allein innertheoretische sein kann, verweisen ihre erkenntniskritischen Fragen auf das, was fehlt: auf die nur praktisch zu habende Reise ins Land Utopia. Es ist daher kein Zufall, dass der dritte Band über ›Theorie und Praxis‹ der umfangreichste ist. In zwei Teilbänden muss noch einmal alles, beinahe die gesamte Philosophiegeschichte, aufgeföhren werden. Warum mündete alle bisherige Praxis in Tyrannei oder Remythologisierung? Das ist die Frage.

Verstandeskritik und der Kreis von Kreisen, Wertformanalyse und Zirkellauf der Darstellung, Kritik des identifizierenden Denkens und Nicht-identität oder – dabei diese Aspekte metakritisch aufnehmend – die genetisch-historische Darstellung nachliberaler Vernunftzerstörung, der »Rückgang hinter das neoliberal vorausgesetzte irrationale Allgemeine« (Stapelfeldt 2013, S. 5): Dass Dialektik bei Hegel, bei Marx, bei Adorno oder eben bei Stapelfeldt jeweils etwas anderes bedeutet, begründet sich damit, dass sie keine überhistorische Gültigkeit beanspruchen kann. Und auch nicht beanspruchen will. Ansonsten würde sich die viel beschworene Arbeit des Begriffs darin erledigen, mal bei Suhrkamp oder Dietz nachzuschauen, was da so los war. Man kommt an den klassischen Texten nicht vorbei, das ist klar. Aber man darf auch nicht bei ihnen stehenbleiben.

»Die Annahme, im Werk von Marx, Horkheimer und Adorno Grundgedanken einer Kritik des neoliberalen Kapitalismus philologisch entdecken zu können, setzt zunächst

bewußtlos die Annahme voraus, die Struktur der neoliberalen Politik-Ökonomie bereits zu kennen, um dann bei Marx – oder bei Horkheimer und Adorno – Passendes identifizieren zu können; träfe dies zu, wäre die Rezeption jenes Werks überflüssig. – Die Annahme setzt weiter voraus, daß sich die Verhältnisse nicht substantiell verändert hätten und alte Einsichten ungebrochene Aktualität beanspruchen könnten: die fraglichen Werke würden in überhistorische Einsichten verwandelt.« (Ebd., S. 4)

Man würde sich im Kreis drehen. Entweder hätte man die angestrebte Erkenntnis bereits, oder der Gegenstand der Kritik wäre immer derselbe. So oder so verfehlte man, was eigentlich intendiert war. Die ideengeschichtlichen Archivare proklamieren zwar ständig Gesellschaftserkenntnis, bleiben dabei aber in ihrem Theoriemuseum eingesperrt. Die neoliberale Theorie ist da in gewisser Weise konsequenter, wenn sie Gesellschaft gleich für nicht erkennbar erklärt. Wenn es zutrifft, dass auf hundert Doktorarbeiten über Marx – oder Adorno, Horkheimer, Marcuse – kaum eine dabei ist mit Widerspruchsgeist, dann liegt das eben auch an den »politisch-ökonomischen Veränderungen [...], durch die der ›Widerspruchsgeist‹ erlahmte«, wie Stapelfeldt (2009c, S. 416) einmal bemerkt, übrigens in seiner Doktorarbeit.

Damals, in den Siebzigern, promovierte er mit einer Arbeit über Hegel und Marx zum ›Problem des Anfangs‹. In seinem Vorwort zur Neuauflage, 30 Jahre nach der ersten, möchte Stapelfeldt die Schrift als Ausdruck damaliger Marx-Rezeption verstanden wissen. Schließlich supponiere sie keinen zeitlosen Geltungsanspruch. Alles andere wäre für einen Gesellschaftstheoretiker, der um die gesellschaftlichen Bedingungen theoretischer Einsichten weiß und den Zeitkern, den alle Kritik hat, ernst nimmt, auch verwunderlich. Gleichwohl ist die Arbeit gut gealtert. Was für das Buch spricht, wirft kein gutes Licht auf den gegenwärtigen Zustand kritischer Theorie. Zwar ist es Usus, dass Marx ohne Hegel nur mindestens die Hälfte ist. Aber die damit verbundenen erkenntniskritischen Fragen sind, ihres Entstehungszusammenhangs beraubt, nach der soundsovielten Nacherzählung irgendwie abhandengekommen. Die Intention mag eine andere gewesen sein, das Resultat aber ist die fix und

fertige Theorie, die vielleicht noch für die Vitrine der Ideen taugt. Was Stapelfeldts Marx-Buch dagegen von vielen anderen vor allem unterscheidet: Er liefert keine immanente Rekonstruktion des Marx'schen Werks, sondern begreift das ›Kapital‹ und andere Schriften als immanente Kritik. Gelesen wird Marx dabei durch die Brille der ›Dialektik der Aufklärung‹. Das Thema der Arbeit bezieht sich auf die Frage Hegels, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden müsse. Stapelfeldt zeigt, dass das Problem des Anfangs für eine kritische Theorie – für das, was man ihre logische Struktur nennt – zentral ist (vgl. auch Stapelfeldt 2008b, S. 455 ff.). Während traditionelle Theorie – Horkheimer lässt grüßen – ein hierarchisches Theoriesystem aufstelle, Prinzipien, aus denen alles Weitere abgeleitet werde, setze kritische Theorie der traditionellen keine eigenen Voraussetzungen entgegen, sondern gehe vielmehr der Genese der dogmatischen Setzungen nach. Dabei gelte ihr der gesetzte Anfang als etwas gesellschaftlich Unbewusstes.

Stapelfeldt referiert die Hegel'sche Philosophie nicht einfach, wie oft üblich, als »dritte Quelle« des Marx'schen Werks nebst der klassischen politischen Ökonomie Englands und dem französischen Frühsozialismus. Beides, der Gegenstand wie die Darstellungsform des ›Kapitals‹, ist gleichermaßen Thema. Die Parallelen von Hegels Begriff des Geistes und Marxens Wertbegriff, die Stapelfeldt herausarbeitet, geben zugleich den Unterschied ums Ganze an. Während dort die innerphilosophische Versöhnung absolute Identität zeitigt, gilt hier die Kritik der Aufhebung des Zwangs zur Identität. Marx präsentierte der letzten Philosophie die Rechnung, die keiner bestellt hatte – eine Theorie, die als Kritik die letzte Theorie kapitalistischer Produktionsweise sein sollte. Den Rest, das Philosophischwerden der Welt usw. usw., sollte ohnehin das Gewehr bei Fuß stehende Proletariat übernehmen. Marx konnte, wie Stapelfeldt darlegt, die bürgerliche Aufklärung über sich selbst aufklären, das behauptete Ende aller bisherigen (Gewalt-) Geschichte als Trug entlarven und als Vorgeschichte denunzieren. Die vergottete Herrschaft der Vernunft war eben doch und vor allem: Herrschaft.

»Der Anfang des ›Kapital‹ ist kein Erstes, kein Prinzip, kein Identisches. Die Theorie ist Kritik bereits in ihrem ersten Schritt«, schreibt

Stapelfeldt (2009c, S. 371 f.), wenn er den Kern der Kritik der politischen Ökonomie freilegt und dabei aufzeigt, warum die Marx'sche Darstellungsweise im Wesentlichen – Kritik ist:

»Die Kritik der Politischen Ökonomie ist, als Krisentheorie, Kritik. Indem Marx aufklärend hinter die bewußtlosen Voraussetzungen sowohl der klassischen Politischen Ökonomie als auch der Philosophie zurückfragt, trägt der Anfang seiner kritischen Gesellschaftstheorie nicht die Form der Identität, sondern der Entzweiung – der ›negativen Einheit‹ (Hegel) von Gebrauchswert und Wert, von konkreter und abstrakter Arbeit. Kritik ist zunächst diese Unterscheidung (krinein) fundamentaler Verhältnisbestimmungen. Kritik ist sodann die radikale Beschränkung der Darstellung auf eine Aufklärung der Krisenstruktur der kapitalistischen Produktionsweise, die Abstinenz von jeder begrifflichen Antizipation eines versöhnten Zustands – die nur in der bewußtlosen Verdopplung der ›Herrschaft der Verhältnisse‹ bestehen könnte. Marx bewahrt die bürgerliche Idee der ›Versöhnung‹ (Hegel) gerade deshalb, weil er diese nicht theoretisch-dogmatisch antizipiert. Kritik ist mithin die zugleich logische und historische Erinnerung der Genese von Wert und Kapital und deren Verdinglichung zum gesellschaftlichen Fetischismus – eine Erinnerung, die auf die revolutionäre Verwirklichung der ›Vernunft‹ (Hegel) gerichtet ist (vgl. MEW 1, 391; MEW 40, 328). Die Kritik ist immanente Kritik, weil sie das ›System der bürgerlichen Ökonomie‹ nicht abstrakt von außen kritisiert, sondern vermittelt durch eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaftstheorie der Politischen Ökonomie zu begreifen sucht; sie ist immanente Kritik, weil sie die ökonomietheoretischen Schwierigkeiten nicht dadurch löst, daß sie die theoretischen Widersprüche in Widerspruchslosigkeit – Identität – aufhebt, sondern aufklärend zu Bewußtsein bringt – sie stellt dem Falschen nicht begrifflich ein Wahres entgegen, sondern macht es als Falsches bewußt und eröffnet dadurch die Möglichkeit einer praktischen, revolutionären Verwirklichung der Vernunft.« (Ebd., S. 334)

Damit ist nicht nur sozusagen der methodische Rahmen abgesteckt, in dem sich auch die Kritik der ökonomischen Rationalität bewegt. Es zeigt sich auch, was die Kritik nicht sein kann. Sie ist keine Revolutionstheorie, die ein kollektives Subjekt im Rücken weiß. »Wenn man sich als kritischer Theoretiker begreift, wäre es Selbstbetrug, wenn man sich ein Proletariat

oder irgendein anderes weltveränderndes Subjekt zurecht konstruiert«, schreibt Stapelfeldt (2010, S. 438). »Das wäre Hoffnungslosigkeit unter dem Deckmantel der Hoffnung.« Auch hat man sich keine Illusionen zu machen über den Stand der zur Verwirklichung drängenden Utopien. Das Bürgertum kennt schon lange keine »Versöhnung« mehr, sondern nur noch den Kampf, der sich Wettbewerb nennt. Das Wettbewerbssystem des Neoliberalismus ist im Ganzen irrational – man weiß halt nicht, wie's ausgeht –, und unter dieser Voraussetzung handeln die Einzelnen rational. Sie versuchen und irren, und die einen siegen, die anderen verlieren. Pech gehabt. Und es gehört, wie aus Stapelfeldts Schriften zu erfahren ist, geradezu zur DNA des Neoliberalismus, dass er Vernunft leugnet, verlacht, negiert. Man hat sich vielmehr anzupassen an eine quasi natürliche Gesellschaftsumwelt, deren Gesetzmäßigkeiten man zu durchschauen nicht mehr imstande ist. Das kann die Kritiker:innen zur Verzweiflung treiben oder, was letztlich auf das Gleiche hinausläuft, in den verordneten Optimismus der Bewegungslinken, die mit viel Trara ihre eigene Bedeutungslosigkeit übertünchen müssen. »Je stärker der Geist einer Zeit sich verbreitet«, bemerkt Stapelfeldt (ebd., S. 132), »je stärker er Rationalität und Bedürfnisse prägt, je mehr unterminiert er die Kritik, die er herausfordert.« Zwar kann das, worauf es mehr denn je ankäme – »revolutionäre Praxis« (Stapelfeldt 2021, S. 15) –, noch beim Namen genannt werden. Aber die Kaffeetassen in den Herrschaftszentralen klappern deshalb noch lange nicht. Enteignungen und Ähnliches müssen nicht befürchtet werden; die Lektüre mehrerer Tausend Buchseiten, die Stapelfeldt vorgelegt hat, erfordert ohnehin eher Zeit, Muße und sublimierten Zorn.

Weil sich die Kritik weder auf utopische Tendenzen im Kritisierten berufen kann noch auf ein bestimmtes Subjekt, das sie einklagen könnte, spricht Stapelfeldt an mehreren Stellen seines Werks (z. B. 2021b, S. 704) von einer »anachronistischen Revolte«. Anders als die konformistische reflektiert die anachronistische Revolte noch ihre eigene Unmöglichkeit. Dass Praxis ausbleibt, bis auf Weiteres verstellt, verbaut und vertagt ist, muss sich schließlich auch auf die ins Theoretische eingesperrte Kritik auswirken.

»Eine rein theoretische Revolte aber ist keine: weil die Aufklärung bewußtloser Verhältnisse wesentlich deren praktischen Umsturz fordert. So vermag diese Revolte einzig noch ihres unmittelbar erzwungenen Dogmatismus inne zu werden: des Verfalls der Theorie zur neoliberalen Propaganda, zur individualisierenden und atomisierenden Pseudo-Kritik, zum Rückzug der theoretischen Kritik auf eine ideengeschichtliche Bewahrung einst revolutionärer theoretischer Traditionen.« (Ebd.)

Und sowieso: Was die Urahnen versäumten, lässt sich nicht einfach so nachholen, als wär' nix gewesen. Die gesellschaftlichen Umstände sind andere, und der Kapitalismus wandelt sich von einer Epoche zur nächsten. Dem trägt Stapelfeldt Rechnung, wenn er, anders als die klassische Kritik der politischen Ökonomie, geschichtsphilosophischen Überlegungen mehr Raum gibt. Nicht als objektivistische Geschichtsphilosophie, der das logisch Erste zugleich als historisch Erstes erschiene (vgl. Stapelfeldt 2006, S. 9 f.), sondern in Form einer »Dialektik der ökonomischen Rationalisierung« (Stapelfeldt 2021a, S. 556), die den Fortschritt der Selbstnegation der Aufklärung seit ihrer liberalen Phase nachzeichnet und nicht zuletzt dadurch dem Verfallsprozess der Kritik inne wird. Dabei ist Stapelfeldt nicht über den Dingen, wie beispielsweise ein Georg Lukács es war, der als superintellektuelles Parteimitglied das Weltgeschehen sortierte: Klasse an sich, für sich, hier noch ein bisschen Bewusstsein zurechnen, dort ein bisschen überhegeln und schwups den Lauf der Welt auf seiner Seite wissen. Nein, in den Dingen bringt die Kritik der ökonomischen Rationalität ein Reflexionspotenzial mit, das sich – und denen, die's wissen wollen – bewusst macht, warum es so dürftig bestellt ist um das, was einmal Befreiung genannt wurde. Während der alte Liberalismus zunächst – sei's gegen die mythologische oder die metaphysische Welt gerichtet – keinen Stein auf dem anderen ließ, ist der neue kaum mehr als »die Apologie der Unerkennbarkeit und Unveränderbarkeit der gesellschaftlichen Welt« (Stapelfeldt 2021b, S. 527). Und diese Apologie ist nicht vom Himmel gefallen, sondern aus jenem selbst destruktiven Liberalismus hervorgegangen. Kurzum, die rationale Mythologie ist »Konsequenz der bürgerlichen Aufklärung« (Stapelfeldt 2009a, S. 14).

Der Liberalismus war ein großer Schub ökonomischer Rationalisierung. Er vollendete »den Übergang vom Handels- zum Industriekapitalismus« und vollzog dadurch »die Verwandlung nicht-kapitalistischer in kapitalistische Ökonomien«, genau: die »Verallgemeinerung des Kapitalismus« (Stapelfeldt 2006, S. 49). »Die vom Weltmarkt ausgehende Rationalität des als Kapital verselbständigten Geldes«, heißt es weiter bei Stapelfeldt (ebd.), »hat sich jetzt nicht bloß die Hauswirtschaft der Renaissance und die Nationalökonomie des Merkantilismus, nicht nur Handel und Wucher, sondern auch die Produktion subsumiert.« In seiner Darstellung des klassischen Liberalismus, der Epoche von 1765 bis 1873, die im Untertitel etwas verhalten die ›Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx‹ ankündigt, zeigt Stapelfeldt, dass keine andere Epoche so sehr geprägt war vom Widerspruch zwischen bürgerlicher Sozialutopie einerseits und den Lebensumständen ganzer Klassen und Weltregionen andererseits. Unterm Liberalismus wurde die persönliche Herrschaft transformiert in die Herrschaft der Verhältnisse. Der Liberalismus war revolutionär gegen alles Alte und Vorherige. Seinen kritischen Gehalt verlor er prompt, als der alte Handelskapitalismus und der willkürliche Absolutismus überwunden waren. So, zeigt Stapelfeldt, setzte die anonyme Herrschaft des Liberalismus nach dessen Zusammenbruch die gar nicht mehr so versachlichte Herrschaft im Imperialismus und im autoritären Staat frei. Wer sich rund 155 Jahre nach der Erstveröffentlichung des ›Kapitals‹ Gedanken über die Gesellschaft macht, tut dies im achtzigsten Jahr der Wannseekonferenz. So gesehen war der klassische, der kosmopolitische Liberalismus von einst nur eine »Übergangsphase« (ebd., S. 453). Und doch war er viel mehr, nicht zuletzt die Geburtsstunde der Gesellschaftstheorie »im emphatischen Sinn« (Stapelfeldt 2010, S. 445).

»Die Epoche des Liberalismus ist einerseits, nach liberalem Selbstverständnis, die Epoche der Vernunft: der Aufklärung und der Verwirklichung der Vernunft durch bürgerliche Revolutionen. Die Epoche des Liberalismus ist andererseits, nach dem Urteil der Kritiker, der Gegenauflärer ebenso wie der dialektischen Sozialphilosophen und

Gesellschaftstheoretiker, die Epoche einer dogmatischen Vernunft, die theoretisch und praktisch in die Konsequenz einer Tyrannei der Vernunft mündet: in den Terror der Französischen Revolution, in den ›Krieg Aller gegen Alle‹ (Engels, MEW 2: 257) des liberalen Industriekapitalismus Englands. Aus dieser Erfahrung werden jedoch theoretisch und praktisch höchst unterschiedliche Konsequenzen gezogen: die Restauration des Ancien Régime; der Fortschritt zu einer positivistischen Industriegesellschaft und technokratischen Politik; die Radikalisierung der liberalen Verstandesaufklärung durch eine dialektische Vernunftaufklärung, die Radikalisierung der bürgerlichen zu einer proletarischen Revolution.« (Stapelfeldt 2021a, S. 378; dazu ausführlich Stapelfeldt 2006)

Beschäftigungsmangel hat Marx seinen späten Leser:innen nun nicht gerade hinterlassen. Er bekannte sich zwar als Schüler Hegels. Nach der x-ten Korrekturschleife war davon im ›Kapital‹ aber, zumindest auf den ersten, zweiten, vielleicht auch dritten Blick, nicht mehr viel zu erfahren. Vor einem halben Jahrhundert, als einige der ideologischen Ressourcen des Ordoliberalismus krisenbedingt bröckelten und die soziale Marktwirtschaft wieder Kapitalismus genannt werden konnte, griff man erneut zu Marx. Zahlreiche Publikationen belegen dies. Darunter gewiss nicht wenige, die die ersten Seiten des ›Kapitals‹ schnell überblättern und von Hegel, Smith und Ricardo auch nicht viel wissen wollten. Eine der bekanntesten, die dagegenhielt: sich mit Marx beschäftigen, heißt, sich mit Hegel zu befassen, stammt ohne Frage von Hans-Georg Backhaus. Backhaus (1969, S. 42) hat Ende der Sechzigerjahre in einem Aufsatz über die ›Dialektik der Wertform‹, laut Wikipedia ein Gründungsdokument der neuen Marx-Lektüre, die Aufgabe formuliert, »aus den mehr oder minder fragmentarischen Darstellungen und den zahlreichen, in anderen Werken verstreuten Einzelbemerkungen das Ganze der Werttheorie zu rekonstruieren«. Und er zitiert zustimmend Lenin: »Man kann das ›Kapital‹ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert« – Backhaus ergänzt: »nach einem ganzen Jahrhundert« – »keiner von den Marxisten Marx begriffen!« (Ebd., S. 42 f.) Und man kann sagen, dass Stapelfeldt diese

Forderung zuallererst eingelöst hat. Abgesehen aber davon, dass Lenin unter dessen eigenes Diktum fällt, nennt Stapelfeldt jene Äußerungen eine nicht zufällige »sprachliche Fehlleistung« – denn:

»Selbstverständlich kommt es nicht so sehr darauf an, Marx zu verstehen; die Aufgabe ist vielmehr, den logos von bürgerlicher Gesellschaft und kapitalistischer Produktionsweise aufzuklären. Wird die Aufgabe so gestellt, ist unmittelbar deutlich, daß es nicht darum gehen kann, individualistisch das Denken von Marx zu verstehen; es kann auch nicht darum gehen, ›Das Kapital‹ unabhängig vom gesellschaftsgeschichtlichen Kontext zu verstehen oder – sich in diesen hineinversetzend – die Kritik der Politischen Ökonomie hermeneutisch sich anzueignen. Nach einem Jahrhundert ist die Rekonstruktion des ›Kapital‹ immer vermittelt durch die Gesellschafts- und Theoriegeschichte.« (Stapelfeldt 2009c, S. 431)

So ist die »meist oberflächlich angeeignete Kritik der Politischen Ökonomie« (ebd., S. 10) die eine Seite der Medaille, die andere, natürlich viel anspruchsvoller und hochkomplex, die »unendlich in sich selbst kreisende Marx-Exegese« (ebd., S. 431). Gesellschaftskritik aber ist beides – nach Stapelfeldt – nicht. Da ist er bei Lukács und Korsch im besten Sinne: Selbstanwendung des Materialismus gegen die Orthodoxie, die aus der negativen Dialektik eine positive Theorie macht. Dabei wird bei Stapelfeldt, mehr noch als bei den beiden Hegelmarxisten, Marx nicht auf den Sockel gestellt, damit er dort denkmalgeschützt überdauern könnte. Im Gegenteil, das Kritikverfahren, mit dem Marx der bürgerlichen Theorie Beine machte, gilt hier seinem Urheber genauso. Man lernt: Mal wird in der Kritik der politischen Ökonomie Geschichte vergessen, dann wieder alles Erdenkliche überhistorisiert, manchmal dialektisches Denken mit angewandter Mathematik verwechselt und schließlich der Entwicklungslogik des Kapitals ein befreiendes Potenzial untergeschoben – auch das ist Marx, dem nur gerecht wird, wer ihn auch kritisiert. Stapelfeldt ist kein Marxist – so wie Marx kein Marxist war –, und er reiht sich auch nicht in die Schlange derer ein, die aus dem toten Hund einen zeitlosen Alleserklärer machen und seit MEGA² noch mehr zu tun haben. In der

Auseinandersetzung mit Marx hat er sich vielmehr das Rüstzeug dialektischer Kritik von der Pike auf erarbeitet. Das ist nicht Startschuss endloser Exegese, sondern die Grundlage einer Kritik des nach- und neoliberalen Kapitalismus. Stapelfeldt hat, mit Hegel gesprochen, das Produkt in ein Produzieren aufgelöst und dadurch die Möglichkeit eröffnet, theoretische Gesellschaftskritik unter anderen Umständen zu formulieren. Nicht Rekonstruktion, nicht Wiederherstellung, sondern Entwicklung der kritischen Theorie lautet damit die Aufgabe. Ergebnis dessen, selbstredend unabgeschlossen wie alle Dialektik, ist beispielsweise die vierbändige Kritik der ökonomischen Rationalität, deren letzter Band über die »Kapitalistische Weltökonomie« zugleich das Projekt vollendet, die gesellschaftliche Rationalisierung seit dem Merkantilssystem theoriegeschichtlich darzustellen.

Was Stapelfeldt einmal im Konjunktiv und als Aufgabe formuliert (siehe 2021b, S. 580 ff.), beschreibt recht genau seine eigenen Schritte der Schärfung des Widerspruchsgeistes. In den Sechziger- und Siebzigerjahren galt es demnach zunächst, die Texte von Marx und der kritischen Theorie, die Werke von Hegel und Freud, schließlich die klassischen Imperialismustheorien sich philologisch anzueignen. Sie mussten erst einmal gelesen werden. Fraglos eine immense Aufgabe, nicht bloß des Textumfangs wegen. Dass diese Traditionen verschüttet waren, ist wohl arg untertrieben. Sie wurden im Nationalsozialismus und im Stalinismus zerstört, und sie fielen nach 1945 der Verdrängung und dem kollektiven Vergessen anheim, Legitimationsideologie jenseits der Mauer inklusive. Stapelfeldt nennt die Aneignung jener Texte damals notwendig, aber eben auch: notwendig dogmatisch. Das philologische Erarbeiten fand schließlich statt auf dem Boden einer Gegenwart, die überhaupt erst noch zu begreifen war. Gelesen und angeeignet wurden Texte aus Epochen, die in der gegenwärtigen aufgehoben sind. Wird das nicht berücksichtigt, überträgt man unbewusst Heutiges auf Texte von einst. Um der dogmatischen Lektüre nicht auf den Leim zu gehen, die aus der Marx'schen Kritik eine übergeschichtliche Theorie machen würde, ist die Kritik als »ihre Zeit in Gedanken gefasst« zu begreifen, wie Stapelfeldt es

mit einem berühmten Zitat Hegels ausdrückt. Das bedeutet, es ist die Genese der Marx'schen Kritik zu erarbeiten. Und das kann nur gelingen über die Lektüre dessen, was bei Marx zur Kritik stand: der klassischen Werke der politischen Ökonomie des Liberalismus, aber auch der Philosophie von Descartes bis Hegel sowie der Texte der Frühsozialisten. Das einmal vollbracht, hat man den »Kapitalismus, der nach Auschwitz und darüber hinaus geführt hatte« (ebd., S. 582), aber noch nicht begriffen. Deshalb ist nach Stapelfeldt ein dritter Schritt nötig. Die Kritik des Liberalismus und Marxens Kritik sind demnach aufzunehmen und weiter auszuführen als Kritik der zeitgenössischen Gesellschaftstheorien und der Ökonomie in Form einer Kritik der politischen Ökonomie des Imperialismus, des Nationalsozialismus, des Keynesianismus und endlich des Neoliberalismus. Von hier aus geht der Weg sodann umgekehrt, von den gegenwärtig herrschenden Verhältnissen zu ihren historischen Vorläufern, um sowohl den Formwandel der Ökonomie als auch die Metamorphosen der Rechtfertigung und der Opposition zu begreifen und darstellen zu können. Das Vergangene wird in der gewordenen Gegenwart begriffen. Es ist, auch hier, ein Anfang, Fortgang und Rückgang, um über den Anfang hinauszugelangen. Und Stapelfeldt, das muss man schon sagen angesichts des eher tristen Zustands der gegenwärtigen, als kritisch apostrophierten Theorie, ist einer der Wenigen, dem das überhaupt gelang.

»Die nach 1965/70 erfolgende Aneignung der Werke von Smith bis Hegel, von Marx bis Adorno verblieb – und verbleibt – überwiegend auf dem Niveau des ersten Schritts, gelangt selten zum zweiten und kaum zum dritten. Die Erläuterungen zur Kritik der politischen Ökonomie von Marx, zur Kritischen Theorie der Gesellschaft von Horkheimer und Adorno zeichnen sich fast übereinstimmend aus durch den Mangel einer Reflexion der gesellschaftsgeschichtlichen Krisis als materieller Grundlage der intendierten Restitution der Kritik. Darum muß beides unbegriffen bleiben: die vergangenen wie die gegenwärtigen Formen des ›Systems der bürgerlichen Ökonomie‹. Darum werden die klassischen Kritiken nicht als ›ihre Zeit in Gedanken gefaßt‹ bewußt, sondern in überhistorische Dogmen verwandelt. Darum entbehrt die ›neue Lektüre‹ der Werke von

Marx, der Schriften der Kritischen Theorie, einer Kritik des neoliberalen Kapitalismus: der Aufklärung des destruktiven Fortschritts vom klassischen zum neuen Liberalismus. In der neuen Lektüre setzt sich der herrschende gesellschaftliche Irrationalismus gegen die intendierte Kritik durch, so daß die Kritik in Konformismus verfällt.« (Ebd., S. 584 f.)

Auf diesen Konformismus, der sich als Kritik wähnt, der die blauen Bände in- und vor allem auswendig kennt, hat es Stapelfeldt abgesehen. Er polemisiert gegen die Nachlassverwalter der Kritik, denen die einst kritische Theorie zum Jargon gerät (ebd., S. 591 ff., S. 604 ff.). Die einen toben sich in der Zitate-Schatzkammer ihrer theoretischen Idole aus, die anderen glauben, eine Art invariante kapitalistische Produktionsweise entdeckt zu haben. Alter Wein in neuen Schläuchen? Für Stapelfeldt handelt es sich hierbei letztlich um die Wiederkehr der alten Orthodoxie im neuen Gewand – mit dem Unterschied, dass die Lektüre einst mit dezidiert politischen Fragen verbunden war. »Die alte Orthodoxie«, so Stapelfeldt (2010, S. 83), »trug theoretische Kontroversen im Kontext praktischer Fragen aus: ›Sozialreform oder Revolution?‹ Die neue Orthodoxie fragt nur noch nach der ›adäquaten Interpretation‹.« Die neoorthodoxe Theorie-Bubble erliegt dem Neoliberalismus demnach gerade deshalb, weil sie von ihm abstrahiert. Als hätte man sich eingerichtet in der »verselbständigten Theoriearbeit« (Stapelfeldt 2021b, S. 604), die vom gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang gänzlich unberührt bliebe. Da werden Grenzen des Denkens und Handelns gar nicht mehr wahrgenommen. Wer sie aber nicht reflektiert – bereits Adorno (1961, S. 284) bemerkte, dass sich der viel zu späte Spätkapitalismus mittlerweile gegen sein Begreifen sperre –, wer die Grenzen nicht durchdringt, kann sie auch nicht überschreiten und rennt mit dem Kopf immer wieder gegen die nächste Wand. Das ist der Wand natürlich herzlich egal, aber dem Kopf tut's auf Dauer nicht gut. Da hilft es auch nicht unbedingt, pflichtschuldig noch schnell die Feuerbachthese Nummer soundso zu zitieren oder Adorno zum Genie zu erklären. Da kommt dann eben nicht mehr Marx, sondern oft nur noch Murks bei rum. Oder, was es nicht besser macht, ein verdinglichter Marx. Und der Rest ist Bescheidwissen.

»Marx wird in das Museum der Ideengeschichte eingesperrt, in dem Exegeten sich endlich anmaßen können, privatistisch theoretische Probleme zu klären, ohne daß es einer Revolutionierung der Verhältnisse bedürfte. – Der so rekonstruierte, enthistorisierte und entrevolutionierte Marxismus hat zur Frage jener Krise des Marxismus und der Arbeiterbewegung nichts zu sagen, die Reich 1933 konstatieren muß: Wie es möglich ist, daß »die Mystik des Nationalsozialismus« über den »wissenschaftlichen Sozialismus« siegte – in welcher Weise der Marxismus der Zweiten Internationale dem Fetischismus und Dogmatismus erlegen ist, so daß der Zusammenhang von Großer Depression und »Revolution von rechts« (Freyer 1931) nicht begriffen wurde. Offenbar war der imperialistische Autoritarismus so tief in den »orthodoxen Marxismus« (Korsch, Lukács) eingedrungen, daß dieser dem Fortschritt zur Barbarei bewußtlos erlegen war. Mit der gegenwärtigen »Marx-Lektüre« steht es nicht besser.« (Stapelfeldt 2018, S.127)

Freund:innen macht man sich vermutlich nicht, wenn man dem Who's who der Marx-Rekonstruierer und Frankfurter-Schule-Experten ihre gesellschaftliche und geschichtliche Bewusstlosigkeit vorrechnet. Die Arbeiten von Martin Jay, Helmut Reichelt, Ingo Elbe werden von Stapelfeldt ebenso zerpfückt wie jene von Lars Rensmann und Detlev Claussen. Die Kritik im Handgemenge kennt wirklich keine Rücksicht. Sogar Moische Postone? Oh weh. Aber wie soll ohne Reibung, ohne den Widerspruch überhaupt noch gesellschaftskritische Erkenntnis möglich sein? Eben. Wenn die Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft und ihres Staats aufgegeben wird zugunsten ideengeschichtlicher Endlosforschung, wenn die Erbgemeinschaft der Kritik sich vom Bestehenden verabschiedet, darf man sich auch nicht wundern, wenn andere dieses Geschäft mehr schlecht als recht übernehmen. Stapelfeldt nennt etwa Michael Hardt und Antonio Negri, die die eine begriffslose Metapher, Globalisierung, durch eine andere, Empire, ersetzen. Oder die Nobelpreisträger Joseph Stiglitz und Paul Krugman, die Krisenursachen entweder individualisieren oder mit so viel mythologischer Schicksalsmacht ausstatten, dass Kritik und Apologie kaum mehr zu unterscheiden sind. Oder auch die »feuilletonistische Pseudo-Kritik« (Stapelfeldt 2021b, S. 609) Naomi Kleins, die den Kapitalismus regulieren, aber, bitte schön, nicht abschaffen will (vgl. ebd., S. 604–618).

Ein paar Stufen drunter geht's immer. Das ›Hamburger Abendblatt‹ nannte vor Jahren den ehemaligen Bürgermeister der Stadt »Ole von Marx« und wollte es noch mal ganz genau wissen: »Wie links sind Sie?« (Er liest lieber Popper. Und wer Popper sagt, muss auch Hayek sagen. Entwarnung also.) ›Zeit‹ und ›taz‹ suchten schon mal nach »Alternativen zum Kapitalismus«, und die ›Süddeutsche‹ fragte, wie sich »das Monster Kapitalismus zähmen« ließe. (Spoilerwarnung: Alle Wege führen hierzulande nicht nach Rom, sondern immer nur zum Staat.) Und der ›Spiegel‹ fragte titelgebend, ob Marx nicht recht hatte. Nein! Doch! Ohh! Dem Vernehmen nach sollen zwar die Auflagen der Marx-Engels-Werke seit der »Krise hoch drei« (›Manager Magazin‹) gestiegen sein. Aber was heißt das schon. Dass es sich lohnt, in Krisenzeiten Verleger:in zu sein? Vielleicht. Bereits Anfang der Nullerjahre haben die Zuschauer:innen der ZDF-Ratingshow ›Unsere Besten‹ Karl Marx auf Platz drei der ›größten Deutschen‹ gewählt. Besser und größer waren nur Martin Luther – der den mittelalterlichen Judenhass rationalisierte (dazu Stapelfeldt 2018, S. 17 ff.) – und Konrad Adenauer – der die Landsleute auf nichts als Arbeit einschwor und sie, ganz nebenbei, vom Nazifaschismus freisprach, indem er diesen dem »undeutschen« Marxismus in die Schuhe schob (dazu Stapelfeldt 2010, S. 168 ff.). Ob sich in so einer unschönen Mischung bereits die Sehnsucht nach einer staatlich verbürgten klassenlosen Klassengesellschaft erahnen lässt, die nur die entsagungsvolle Arbeit kennt, das eigene Verbrechen auf die Opfer projiziert, es so verdrängt und seiner Wiederholung Vorschub leistet? Mag sein. Laut ZDF-Umfragen haben sich die Deutschen in den Folgejahren aber eher interessiert für die Scorpions, die Glühlampe, Franz Beckenbauer oder ›Der Herr der Ringe‹. Freizeit muss ja auch mal sein.

Ein Dialektiker auf dem Lehrstuhl

Nach dem Studium der Soziologie, Politikwissenschaft, Philosophie und Psychologie sowie der Architektur folgte also die Promotion über Marx.

Anschließend wurde Stapelfeldt mit den ersten beiden Bänden seiner ›Kritik der ökonomischen Rationalität‹ habilitiert. Über drei Jahrzehnte war er in forschender Lehre tätig. Ein glücklicher Umstand, dem es zu verdanken war, dass man sich an der Hamburger Uni nicht, wie sonst üblich, mit Foucault, Sozialstrukturanalyse oder den Chancen und Risiken der Globalisierung verblöden lassen musste. Im Gegenteil, auf Stapelfeldts Lehrplan standen die einst Verfemten und Verdrängten: Marx und die kritische Theorie sowie, aus deren Perspektive angeeignet, die klassischen Sozialphilosophien. Ein wohltuender Anachronismus – und zum Ärger der Up-to-date-Professoren.

Lehraufträge, Promotion, Habilitation, Privatdozent, Professor. Was sich auf den ersten Blick liest wie ein Durchmarsch durch die Institution, wie eine wissenschaftliche Karriere aus dem Bilderbuch, war bei näherem Hinsehen doch von einigen Schwierigkeiten und ganz praktischen Widersprüchen geprägt. In einem ersten Versuch scheiterte Stapelfeldt an der Institution. In der Rückschau wirkt es auch fast schon verwegen, um 1989/90 mit einer Arbeit, die unverkennbar Marx nicht in die Mülltonne der Geschichte verfrachtet, sich einen Professorentitel ergattern zu wollen. Eingereicht hatte Stapelfeldt seine Untersuchung über ›Verelendung und Urbanisierung in der Dritten Welt‹ kurz vorm Mauerfall, die Prüfungskommission tagte einige Wochen darauf. Was rund dreißig Jahre später, in Zeiten überwältigender Harmlosigkeit aller Theorie, kaum mehr denn ein Achselzucken hervorrufen würde, galt damals noch als Affront und provozierte heftige Gegenwehr. Ein Partisanprofessor und Staatsfeind auf dem Lehrstuhl bei vollem Gehalt, wär' ja noch schöner! Die Sieger der Geschichte und die Freundinnen der offenen Gesellschaft – als solche sah man sich offenbar im soziologischen Institut – mussten das unbedingt verhindern. Herr Doktor Stapelfeldt, wenn Sie auf den Marx verzichten, winken wir die Habilschrift durch, die Jugendsünde Ihrer Dissertation übersehen wir gönnerhaft, mit Marx aber ist Ihre Karriere an der Universität vorbei, ehe sie begonnen hat – das war wohl so in etwa der Tenor damals. Stapelfeldt berichtet jedenfalls rückblickend von einigen geradezu bizarren Ränkespielchen und von einem krassen Widerspruch. Einerseits

waren seine Seminare und Vorlesungen stets gut besucht. Andererseits stieß der Lehrgehalt »bei der klaren Mehrheit der Professoren auf eine scharfe, geradezu inquisitorische, für Außenstehende kaum nachvollziehbare Ablehnung« (Stapelfeldt 2010, S. 440). Bewerbungen wurden abgelehnt, Stellen gestrichen, Verfahren verschleppt, solche Sachen. »Der politische Gehalt der Ablehnung gipfelte im Vorwurf eines Professors der Habilitations-Kommission: Herr Stapelfeldt gefährde die Freiheit; seine Arbeit erinnere an das alte Otto-Suhr-Institut.« (Ebd., S. 441) Der Forschung, der Lehre, der Einbildung. Trifft es zu, dass der uralte Antikommunismus auch ganz gut ohne seinen Gegenstand fortwirkt – er erfüllt schließlich eine anpassungsfähige gesellschaftliche Funktion –, muss man sich wohl nicht wundern, wenn er auch mal zuschlägt. Und wenn es stimmt, dass Gesellschaftstheorie ihrem Gegenstand selbst angehört, darf man sich erst recht nicht wundern.

»Der alte Anti-Kommunismus, der die westdeutsche Identität schon der fünfziger Jahre prägte und der auch in der Brandt-Ära – trotz der ›Neuen Ostpolitik‹ – seinen Ausdruck im ›Radikalen-Erlaß‹ fand, war nach 1979 keineswegs überwunden, sondern prägte das Universitätsleben tiefgreifend. Der Anti-Kommunismus war – und ist – ein konstitutives Element der Verdrängung der verbrecherischen Vergangenheit: Nach der neoliberalen, von Hayek 1944 in: ›Der Weg zur Knechtschaft‹ explizierten Geschichtsauffassung [...] war der Nationalsozialismus nicht aus dem Kapitalismus hervorgegangen, sondern aus dem Sozialismus. Die Abwehr des Kommunismus erschien mithin als Abwehr des Nationalsozialismus, der Anti-Kommunismus war durch die gesamte Verdrängungs-Energie aufgeladen.« (Ebd., S. 440 f.)

So handelt es sich bei diesen Erfahrungen weniger um private Anekdoten, nicht um eine Robinsonade. Vielmehr erscheint, wie Stapelfeldt bemerkt, in der individuellen Geschichte die Gesellschaftsgeschichte:

»Jener Widerspruch hat jedenfalls jahrelang meine psychische Verarbeitungsmöglichkeit weit überfordert und mich auch praktisch überzeugt, daß die Psychoanalyse Freuds außerordentlich faszinierend ist. Wenn der Satz, daß die Theorie der Gesellschaft ihrem

Gegenstand zugehört, trivial ist, darf man sich einerseits nicht wundern, wenn die theoretische Gesellschaftskritik auf einen sehr materiellen Widerstand trifft. Aber das Unbewußte hält die herrschenden Verhältnisse offenbar für humaner, als das Bewußte sie erkennt, weil es jenen Verhältnissen trotz aller Aufklärung verhaftet ist. Andererseits muß der gesellschaftliche Widerspruch und Widerstand privat verarbeitet werden – und da sind Grenzen gesetzt. Sie können, nach Freud, nur so weit erinnert werden, daß das ›hysterische Elend in gemeines Unglück‹ verwandelt wird, so daß der Geist des Widerspruchs wieder zur Geltung gelangen kann [...]« (Ebd., S. 442)

Man nimmt es Stapelfeldt ab, wenn er davon spricht, es sei andererseits ein Privileg gewesen, »durch die Lehre zu lernen« (ebd.). Man nimmt ihm auch die Empathie und das Interesse ab, die er ›seinen‹ Studenten und Studentinnen zuteilwerden ließ, deren Erfahrungswelt altersbedingt in aller Regel eine andere war. Nicht selten versuchte er, die universitäre Arbeitsteilung aufzuhebeln, bei Cappuccino am Tage, bei Guinness am Abend, hier in der Kneipe, dort im Café, regelmäßig auch auf Wochenendseminaren an der Elbe. Dass Marx den einen oder anderen Stolperstein mit sich bringt, ist natürlich kein neues Phänomen. In Seminaren und Vorlesungen zu Marx zitierte Stapelfeldt, quasi als ironische Warnung, aus den ›Flüchtlingsgesprächen.¹ Und wer das Glück hatte, Stapelfeldts Lehrveranstaltungen zu besuchen, konnte ganz ähnliche Erfahrungen machen und sich für den Betrieb verderben lassen. Geschichtswissenschaftliche Faktenhuberei, bindestrichsoziologische Gegenwartsanalyse, politologisches Demokratiedöns? Laaangweilig, wie öde, zum Weglaufen. Und allenfalls noch der im akademischen Sinne

¹ Dort lässt Brecht (1956, S. 60 f.) seinen Ziffel Folgendes berichten: »Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, 20.000 bis 25.000 Goldmark, und das ist dann ohne die Schikanen. Drunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marxismus ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt und so weiter. Mein Kollege rechnet übrigens nur die Kosten für die Bücher, die Hochschulgebühren und die Arbeitsstunden und nicht, was Ihnen entgeht durch Schwierigkeiten in Ihrer Karriere oder gelegentliche Inhaftierung, und er läßt weg, daß die Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre; in bestimmten Fächern wie Geschichte oder Philosophie werden nie wieder wirklich gut sein, wenns den Marx durchgegangen sind.«

verstandenen Scheinfreiheit wegen zu gebrauchen. Früher oder später – Stichwort Bologna-Prozess – war's aber auch mit dem Nischendasein der Gesellschaftstheorie vorbei. Die neoliberale Universität erfordert »Auswendiglernen, Ochsen, Pauken und Evaluieren« (ebd., S. 438) und entzieht der lehrenden Forschung, die Stapelfeldt betrieb, den Boden. Die alte Universität war vielleicht noch reformfähig, die neue gehört Stapelfeldt zufolge nur noch abgeschafft. Kostprobe gefällig? »Die neue Wettbewerbsuniversität erzieht angepaßte Menschen, autoritäre Charaktere, keine denkenden Menschen.« (Ebd.)

»Diese Universitäten haben sich, als Produktionsstätten von Wissenden und Wissen für entfremdete, undurchschaubare Zwecke, von der Idee der Universität verabschiedet. Die aufklärende Vernunft verfällt dem neoliberalen Spott. Die neoliberale Universität ist kein Ort der Bildung, sondern der Anpassung: der Produktion des gesellschaftlich irrationalen, fachwissenschaftlich rationalen ›autoritären Charakters‹. Die Humanität ist aus dieser Institution verbannt. Das zeigt sich an einer Reihe zentraler Erscheinungen in den Sozialwissenschaften, in denen sich der gesellschaftliche Irrationalismus des Neoliberalismus besonders auswirken muß. Klassische, der Aufklärung verpflichtete Gesellschaftstheorien sind aus dem Studienplan – nun meist schulisch ›Stundenplan‹ genannt – verbannt: Theorien von Hobbes bis Smith, von Hegel bis Marx und bis zur Kritischen Theorie der Gesellschaft; kommen diese Theorien in den Stundenplänen doch noch peripher vor, müssen sie auf eine Weise gelehrt werden, die ihrem Geist entgegengesetzt ist – eine aufklärerische Theorie wie etwa die Kants auswendig zu lernen und in einem Multiple-Choice-Test abzu prüfen, verwandelt die Theorie in ihr absolutes Gegenteil. [...] Das gedankenlose Beantworten entspricht dem Reiz-Reaktions-Schema von Quiz-Shows, nicht einem akademischen Studium, das seinen Ort in der Einheit von Forschung und Lehre, von Lehren und Lernen hat: das auf Selbstdenken gerichtet ist.« (Ebd., S. 131)

Den aktionistischen unter den Studis, die lautstark protestierten, dass Bildung keine Ware sein dürfe – alles andere aber offenbar schon –, gab Stapelfeldt mit seinen Thesen zur neoliberalen Zerstörung der Universität nicht nur eine politische Kampfschrift zur Hand, sondern auch den

Schlüssel zur Selbstaufklärung des Protests. In mehreren Publikationen zum Thema hat er darauf hingewiesen, dass Bildung immer schon eine Utopie war und nicht etwas, das man wiederherstellen könne. Die Idee der Bildung kann demnach nicht einfach dem als Wissen deklarierten gesellschaftlichen Analphabetismus entgegengesetzt werden. Stattdessen ist nach den Gründen ihres Zerfalls zu fragen. Alles andere erschöpft sich im hilflosen Protest und in dem Lob längst vergangener Zeiten, die doch die gegenwärtige Negation der Bildungsutopie hervorbrachten. Stapelfeldt geht den Stadien dieser theoretischen wie praktischen Negation nach. Die Kritik der ökonomischen Rationalität wird der Genese und dem Verfall der Bildung in Form einer Dialektik der Aufklärung inne.

Im pluralistischen Einheitsbrei der weichen Fächer will man davon nichts wissen. Aber wer will sich andererseits schon gern sagen lassen, durch und durch unkritisch zu sein, wenn selbst der Verbraucher und die Steuerzahlerin kritisch zu sein haben. Als Label und Marke hat das Adjektiv »kritisch« Hochkonjunktur und lässt sich prima auf alles Mögliche draufkleben. Adorno mag einmal der Feind gewesen sein. Heute will, wer etwas auf sich hält, dessen Schüler:in gewesen sein. Schließlich ist man längst dahintergekommen, der kanonisierten und eingemeindeten Frankfurter Schule ihren Platz in der Gründungserzählung der Bundesrepublik zuzuweisen. Als hätte Horkheimer die spätere Leichenfledderei geahnt, diktierte er, von Stapelfeldt (2005, S. 9) zitiert: »Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln« – oder in eine andere Fachwissenschaft; der akademischen Community fällt da bestimmt noch irgendein Ansatz ein –, »ist überhaupt ein problematisches Unterfangen.« Problematisch ist das Unterfangen, weil Soziologie im Großen und Ganzen Sprachrohr jener Gesellschaft ist, die die kritische Theorie als falsch, als unwahr denunziert. Keine kritische Theorie ohne traditionelle, oder auch: »Kritik der Gesellschaft durch Kritik der Soziologie« (ebd.). In seinem Buch ›Zur deutschen Ideologie‹ und in anderen soziologiekritischen Schriften macht Stapelfeldt nicht nur den zitierten Satz Horkheimers plausibel. Er zeigt nicht bloß die Differenz des jeweiligen Erkenntnisinteresses auf. In den Erkenntnisinteressen

spürt Stapelfeldt vielmehr dem Geist – oder auch Ungeist – einer Zeit nach. Dabei wird ersichtlich, warum bestimmte Einsichten in einer Zeit formuliert werden konnten, in einer anderen aber denkunmöglich waren. Das ist nicht die Gegenüberstellung: hier kritische Theorie, die Aufklärung betreibt, dort Soziologie, die sich der Tatsachenzwissenschaft verschreibt. Die Kritik muss sich den Erfahrungsgehalt der soziologischen Wissenschaft aneignen, um über sie hinausgehen zu können. Stapelfeldt fragt nach den gesellschaftlichen Interessen der Fachsoziologie und danach, welcher politischen und gesellschaftlichen Praxis sie entspringt. Von den Anfängen 1946 bis zu den Debatten über Deutschlands und Europas Identität sowie der Globalisierung weist Stapelfeldt nach, dass das, was ideologiekritisch aufzuklären gewesen wäre, von der deutschen Soziologie verdrängt wurde: die nationalsozialistische Vergangenheit.

Aufklärung – drunter macht's die Gesellschaftstheorie nicht – kommt immer zu spät. Man bräuchte sie hier, jetzt und sofort. Und doch muss sie sich dem Vergangenen widmen, um die Gegenwart begreifen zu können. Soll das, was ist, nicht alles sein, muss das Hier und Heute als geschichtlich verstanden werden.

»Gegenwart ist kein Drittes zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern deren Schnittpunkt: gegenwärtige Vergangenheit, zukunftssträchtige Gegenwart. Darum ist kein singuläres, kein kollektives Subjekt, was es ist, sondern das, was es geworden ist, was es wird. Die Geschichte ihres Werdens ist die Identität von Menschen, von Gesellschaften: das Bewußtsein der Biographie, der Gesellschaftsgeschichte, bestimmt das gegenwärtige Selbstbewußtsein als Selbstverständnis. Indes ist kein Mensch unmittelbar, am Anfang seines Lebens, unmittelbar seiner selbst, seiner Verhältnisse bewußt (vgl. Descartes 1644: 1). Die individuelle ebenso wie die gesellschaftliche Geschichte verläuft bewußtlos: daher ist das individuelle wie das kollektive Selbst-Verständnis bewußtlos – eine Selbst-Täuschung. Ein Bewußtsein seiner selbst und seiner Welt erlangt der einzelne Mensch allein durch das Bewußtwerden seiner Ontogenese, der Geschichte seiner Gesellschaft: durch Aufklärung der bewußtlos verlaufenden Geschichte.« (Stapelfeldt 2017, S. 180)

Aufklärung des Unbewussten

Ein kurzer Lehrgang ist das nun eher nicht, und es verlangt dem Leser und der Leserin einiges ab. Aber das ist allemal produktiver als das vermeintliche Bescheidwissen, das andernorts häufig zur Schau gestellt wird. Nicht Antworten gilt es parat zu haben, schreibt Stapelfeldt (2018, S. 10), sondern »sich im Stande der Frage zu halten«. Die Frage, nicht die Antwort: Das ist ganz sokratisch gedacht. Das ist kein Denken von einem bestimmten Standpunkt aus, sondern vielmehr der Versuch, das Kritisierte quasi von innen heraus aufzusprengen. Derart ist die Darstellung der Gesellschaftstheorien kein Beiwerk, sondern zentral, ja geradezu konstitutiv. Sie ist nicht lediglich Zutat eines Gelehrten, der den vermeintlich falschen Theorien seine eigene, bessere, richtige entgegenstellte. Das Interesse der Gesellschaftskritik ist nicht bloß eine wahre Theorie und Wahrheit nicht nur Gedankliches. Ansonsten wäre Stapelfeldts Theorie eine nebst anderen, die miteinander konkurrierten. Dann, wenn der neoliberale Dogmatismus nicht immanent kritisiert würde, müsste die Kritik von außen an ihren Gegenstand herangetragen werden. Sie verfiel letztlich ebenso dem Dogmatismus. Nicht die, genau genommen willkürliche, ihrerseits voraussetzungsvolle Entgegensetzung ist Kritik, sondern die Klärung der sich selbst unklaren Voraussetzungen im Kritisierten. »Immanente ist aufklärende Kritik«, heißt es bündig (Stapelfeldt 2010, S. 21).

Aufklärung, auch das ein sehr großes Wort, gewiss. Stapelfeldt (2012a, S. 296 ff.) fragt einmal, warum es überhaupt Gesellschaftserkenntnis bedürfe. Die Antwort, die der Positivismus erteilte – und die der Neoliberalismus wiederholt – ist vergleichsweise einfach. Gesellschaft ist Umwelt. Wäre dem so, bliebe nur Anpassung und Beherrschung. Und Gesellschaftstheorie wäre von Naturwissenschaft eigentlich kaum zu unterscheiden. Die etwas kompliziertere, jedenfalls weitreichendere Erklärung stammt aus dem 18. und 19. Jahrhundert, von den Sozialphilosophen von Vico über Hegel bis einschließlich Marx. Gesellschaft ist demnach weder bloß Naturzusammenhang noch mit Willen und Bewusstsein

gemacht. Ihre Gesetzmäßigkeiten sind zwar, irgendwie, von Menschenhand ins Werk gesetzt, bleiben den Menschen aber verschlossen. So gilt es, diesem Irgendwie auf den Grund zu gehen.

»Wären die Gesetze der Gesellschaft ›Naturgesetze‹ (ebd. 12)« – das Wort stammt aus dem Vorwort des ›Kapitals‹ –, »löste sich die Wissenschaft von der Gesellschaft in eine Naturwissenschaft auf. Wäre hingegen die gesellschaftliche Welt erschaffen mit Willen und Bewußtsein der Menschen, bedürfte es keiner Wissenschaft von der Gesellschaft, um deren Gesetze aufzufinden. Also muß die gesellschaftliche Welt als scheinbar naturgesetzliche, eben als bewußtlos erschaffene Welt verstanden werden; die Methode der Erforschung dieser Welt kann nur die Aufklärung – das Bewußtmachen des Unbewußten – sein.« (Stapelfeldt 2004, S. 280)

Aufklärung ist also das Bewusstmachen unbewusst herrschender Verhältnisse – und als solche eines der zentralen Motive in Stapelfeldts Werk. Hierbei ist unter dem Bewusstlosen – dem gesellschaftlich Unbewussten – nicht einfach eine Variante des Nichtwissens zu verstehen. Wäre dem so, bräuchte es wohl keine Dialektik, und der sogenannte kritische Rationalismus wäre im Recht. Die heftige Abwehr gegen das dialektische Denken seitens des Positivismus und die neoliberale Rede von den Feinden der offenen Gesellschaft zeigen bereits an, dass da doch etwas mehr vorhanden sein muss als das Verhältnis von Wissen und Nichtwissen. Das Unbewusste ist mehr denn ein Mangel an Information, weshalb es auch nicht durch ein Mehr an Wissen aus der Welt, die es prägt, zu schaffen wäre.

»Ein Unwissen ist ein subjektives Defizit von Wissen, dem durch Information abgeholfen werden könnte – der Aneignung von Wissen stünden allenfalls intellektuelle Defizite entgegen; das Subjekt muß sich nicht verändern, also bilden. Ein Unbewußtes aber ist ein allgemeines, weil es – als allgemeines Selbstverständnis, als bewußtloses gesellschaftliches Verhältnis – nicht nur alle Seiten der Gesellschaft umgreift, in allen gesellschaftlichen Objektivationen materiell erscheint, sondern weil es die individuelle und kollektive Identität in einer Epoche prägt.« (Stapelfeldt 2012a, S. 296 f.)

»Diese Differenz von Bewußtlosigkeit und Unwissenheit in Rücksicht auf die Identität und die Veränderung von Einzellnem und Gesellschaft ergibt sich aus dem Umstand, daß kein Einzelner privat bewußtlos – unbewußt – sein kann. Das Unbewußte des Einzelnen ist eine innere Macht, ein ›inneres Ausland‹, das ihm entzogen ist, so daß es ihn übersteigt: es ist die Verlängerung eines ›äußeren Auslands‹ (Freud, StA I: 496) ins Innere – es ist ein Gesellschaftlich-Unbewußtes. [...] Weil das Bewußtwerden bewußtloser, materialisierter Verhältnisse kein bloß theoretischer, die Identität des Einzelnen nicht tangierender Akt ist, kann es nur initiiert werden durch die Erschütterung der Außen- und Innenwelt des Menschen: durch gesellschaftliche Krisen, durch ein Leiden an diesen Krisen.« (Stapelfeldt 2021a, S. 539 f.)

Mit dem letzten Satz taucht die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis und der Kritik auf. Es ist wohl kein Zufall, dass beide Begriffe, Krise wie Kritik, wortverwandten Ursprungs sind. In Stapelfeldts Rekonstruktion der ökonomischen Rationalisierung jedenfalls gelten sie als Umschlagpunkte, in denen das bis dahin Selbstverständliche erschüttert wird und ins Wanken gerät. Der gesellschaftliche Fortschritt von der Ent- zur Remythologisierung vollziehe sich nicht evolutionär, sondern infolge von Krisen. Das ist nicht zu verwechseln mit dem zynischen Krise-als-Chance-Geplapper, und es handelt sich auch nicht um die verbürgte Garantie einer ontologisierten Dialektik. Sondern Krisen sind, so Stapelfeldt (2004, S. 297), »die Bedingung der Möglichkeit von Kritik, und die Kritik ist allererst Darstellung – Bewußtsein – von Krisen«. Erst wenn das Getriebe stockt, weist das, was ist, über sich hinaus. Und erst die schwankende Normalität provoziert demnach die Fragen. Erst wenn eine Gesellschaftsform droht unterzugehen, stellt sich die Frage nach ihrer Geschichte; und erst wenn sie unlogisch wird, entsteht die Frage nach ihrer Logik. Stapelfeldts »rückwärtsgerichtete Erinnerung der bewußtlosen Gesellschaftsgeschichte« ist deshalb zugleich »utopisch gerichtete Geschichtsphilosophie«, notgedrungen mit einer »negativ-utopischen Perspektive« (2012a, S. 298). Und wenn es zutrifft, dass Neoliberalismus nicht zuletzt die Zerstörung selbstreflexiver Gesellschaftserkenntnis bedeutet, heißt Aufklärung

auch: Bewahrung der Aufklärung »durch Erinnerung der Genesis dieser Zerstörung« (ebd., S. 300).

Das ist, keine große Überraschung, meilenweit entfernt von soziologischer Tatsachenschaft, und sei's auch einer mit marxistischem oder wie immer gearteten »kritischem« Anstrich. Sind empirische Tatsachen immer schon theoretisch durchdrungen, Sachverhalte begriffsgetränkt, muss dem Tatsachenglauben, der meint, die Wirklichkeit unmittelbar erforschen zu können, eine Absage erteilt werden. Erkenntnis der Realität ist demnach möglich – nicht unmittelbar, sondern durch Kritik der subjektiv-begrifflichen Vermittlung. Das ist der Umweg, der zum Ziel führt, ein im Wortsinne radikales methodisches Verfahren: Gesellschaftskritik in Form der Theoriekritik, eines der zentralen Aspekte dialektischen Denkens.

»Die Theorie-Kritik, durch die eine Kritik der Verhältnisse erfolgt, gilt Theorien, denen diese Verhältnisse als naturgesetzlich, allgemein gegeben und ewig erscheinen, weil sie auf dem Boden dieser Verhältnisse stehen: weil sie die Bewußtlosigkeit der Verhältnisse nur ausdrücken, nicht aufklären.« (Ebd., S. 136; vgl. zur Theoriekritik des Neoliberalismus Stapelfeldt 2009a, S. 71 ff.; 2009b, S. 37 ff.)

Kritik der zeitgenössischen Theorien, das Aufzeigen ihrer immanenten Widersprüche, das war, Hegel aufnehmend, das Verfahren Marxens im »Kapital«. Das war das Verfahren Rosa Luxemburgs und das von Georg Lukács. Stapelfeldts Kritik indes gilt in dieser Hinsicht einem neuen politisch-ökonomischen Liberalismus. Er (2012b, S. 325) bezeichnet den Neoliberalismus einmal als »die Praxis der Theorien Hayeks und Friedmans«. Die logische Struktur des neoliberalen Kapitalismus, die gesellschaftlichen Verhältnisse, werden von diesen Theorien als natürlich gegeben, eben realitätsgerecht zum Ausdruck gebracht. So wird von Stapelfeldt, wie einst Marx es tat, Gesellschaft anhand ihrer Ideologie auseinandergenommen. Exemplarisch diskutiert werden Hayek und Co. – angeprangert ist die Gesellschaft (vgl. Horkheimer 1942, S. 25). Verhandelt werden andererseits die Widersprüche und Aporien des Marxismus und

der kritischen Theorie – Thema sind die gesellschaftlichen Verhältnisse. So ist die Ideologiekritik Gesellschaftskritik vermittelt einer Kritik der Theorien der Gesellschaft. Um die Herrschaftspraxis zu treffen, werden Theorien kritisiert, die sie rechtfertigen oder sie ungewollt gedanklich reproduzieren. Und so ist bei Stapelfeldt die Gesellschafts- und Ökonomiekritik immer auch zugleich Ideologiekritik. Das ideologische Bewusstsein, schreibt er (2005, S. 22 ff.), ist sich keiner Vermittlung bewusst, wähnt sich aber autonom und verdinglicht deshalb Gesellschaftliches zu Tatsachen. Ideologie ist Rechtfertigung, darin nicht bloß falsch, sondern »als falsches Bewußtsein der richtige Ausdruck einer falschen Wirklichkeit: ein notwendig falsches Bewußtsein – das kollektive Selbstverständnis einer Gesellschaft« (ebd., S. 21).

Wie der Kritik schon einmal der Boden entzogen wurde ...

Der, wenn man so will: klassische Fall der Ideologiekritik war die Verklärung sozialer Herrschaft durch die liberale Vorstellung der Freiheit, Gleichheit und des ewigen Friedens. Hier wies das an sich selbst Kritisierte über sich hinaus. »Die Immanenz des globalen Neoliberalismus aber kennt keine immanente Transzendenz«, wie Stapelfeldt (2012b, S. 10) feststellen muss. Gleichwohl setzt er der neoliberalen Antivernunft keine wie auch immer geartete Vernunft entgegen. Stapelfeldt zaubert auch keine Alternativen aus dem Hut. Das kann man getrost den Kalendersprüchen des Feuilletons überlassen. Er beerdigt Utopien aber auch nicht – das hat der Neoliberalismus ohnehin schon erledigt –, sondern er bewahrt sie in der Kritik. Und wo bleibt das Positive? Die Frage wäre ganz falsch gestellt. Das andere, Bessere kann nicht positiv bestimmt werden, sondern allein negativ: als das Ende der Herrschaft, das sich nicht aus dem destruktiven Fortschritt ableiten lässt. Es geht nicht darum, »bessere Zustände zu erdenken«, schreibt Stapelfeldt (ebd., S. 623), »sondern die falschen aufzuklären«. Die Geschichte ist voll von ausgepinselten Zukunftsentwürfen, die das, was sie mit ihrer

Konstruktion hinter sich lassen wollen, doch nur verdoppeln. »Bleibt das Unglück unaufgeklärt«, bemerkt Stapelfeldt (2013, S. 22), »gerät die erträumte Zukunft zur Steigerung bestehenden Unglücks – wie die utopischen Konstruktionen von Platon und Morus bis Saint-Simon belegen.« Hier gerät der Vernunfttraum zum Albtraum der Arbeitsgesellschaft. Das andere, das doch das ganz Andere sein sollte, ist doch bloß das Alte in durchrationalisierter Form geblieben. So haben, nach Stapelfeldts Einsicht, auch jene, die gegen die falsche Welt revoltierten, noch Anteil an ihrer Zurichtung und Festschreibung. Dort, wo Marx und Engels gegen das Bilderverbot verstießen und vom herrschenden Unglück zum kommenden Glück sich vorwagten, fiel ihnen auch nicht viel Besseres ein als Arbeit, Naturbeherrschung und Sachverwaltung. Und vom Kapital redeten sie manchmal, im ›Manifest‹ etwa, als wär's ein Ding, das man erobern, besitzen und gebrauchen könnte. Da waren sie ganz auf der Linie des Fortschritts, dessen logischen Gang sie doch eigentlich brechen, nicht verlängern wollten. Obschon kein direkter, aber zumindest ein Weg führt von hier zur positiven Anwendung des Wertgesetzes, der sich später der Stalinismus so sehr rühmte. Man will nicht länger das falsche Ganze abschaffen, sondern in Regie nehmen und allenfalls hier und da ein paar Eigentumstitel ändern. Fraglich wird zudem, wogegen überhaupt noch opponiert wird, wenn, wie bei Engels und anderen, der Sozialismus ohnehin naturwüchsig sich entwickeln soll. Das ist die Utopie der verwalteten Welt und der Fabrikgesellschaft, die sich von der bestehenden eigentlich kaum mehr unterscheidet.

Dieser Selbstzerstörung der Vernunft geht Stapelfeldt in seiner imposanten Untersuchung über die politische Ökonomie und Gesellschaft in der Zeit von 1870 bis 1929, der Epoche des Imperialismus, nach. Diese Phase der ökonomischen Rationalisierung ist für die Gesellschaftskritik mindestens so relevant wie die vorangegangene. Ohne den Kontrast zum alten, ohne ein Verständnis von Kontinuität und Bruch muss der neue Liberalismus unbegriffen, wenigstens verdunkelt bleiben. Bereits im imperialen Zeitalter aber gelangte der Liberalismus zur Konsequenz, indem er in sein vermeintliches Gegenteil umschlug. Bereits hier ist,

wie Stapelfeldt vorführt, das Zusammenspiel von Dialektik der Aufklärung und Gegenaufklärung zu beobachten. Und bereits hier kann studiert werden, mit welchen Schwierigkeiten die Gesellschaftskritik sich konfrontiert sah, freilich ohne sich dessen immer bewusst gewesen zu sein. Stapelfeldt demonstriert in seiner Studie über ›Krise und Krieg‹, zentrale Merkmale jener Ära, wie sich der liberale Vernunftschleier von selbst zerreißt. Der Imperialismus war, nach der berühmten Definition Luxemburgs (Bd. 5, S. 391), »der politische Ausdruck des Prozesses der Kapitalakkumulation in ihrem Konkurrenzkampf um die Reste des noch nicht mit Beschlag belegten nichtkapitalistischen Weltmilieus«. Dieser globale Machtkampf um die letzten Flecken, um mögliche Absatzmärkte und Rohstoffquellen war aber auch – und das vor allem ist Stapelfeldts Thema – gekennzeichnet durch Veränderungen im Innern der konkurrierenden Nationen, durch die Selbstzerstörung der Grundlagen des Liberalismus und den Rückgriff auf traditionelle, überwunden geglaubte merkantilistische Herrschaftsformen. Propagiert wurde nicht länger die Herrschaft der Vernunft und der ewige Frieden, sondern, in Stichworten: Notwendigkeit statt Freiheit, Ungleichheit statt Gleichheit, Prognose statt Utopie, Technik statt Praxis, Notwendigkeit statt Aufklärung, Rasse statt Klasse. Diese Transformation umfasst, wie Stapelfeldt darlegt, das ganze System von Gesellschaft, Politik, Ökonomie, Wissenschaft und Kultur. Damit wird auch die materielle Grundlage jener sich selbst negierten Kritik marxistischen Stils benannt: der organisierte, der Monopolkapitalismus, der nichts mehr verspricht außer hoher Kapitalkonzentration, systematischer Umsetzung von Wissenschaft in Technik, Arbeitsproduktivität. Die Revolutionsblaupause der Lehre von der widersprüchlichen Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen musste da als die theoretische Basis dieses Marxismus erhalten. Von Engelsismus zu sprechen, wie es hier und da Mode geworden ist, wäre nur die halbe Wahrheit. Und halbe Wahrheiten sind bekanntlich immer schon ganze Unwahrheiten. Stapelfeldt erklärt die Konsequenzen dieser Lehre, die Marx mitnichten nur in seinen Frühschriften vertreten hat. Die Geschichtsrekonstruktion aus jenem

Widerspruch, die sich in seinem Werk an mehreren Stellen durchgehend findet, projiziert die Logik des Kapitals auf Geschichte überhaupt:

»Wird die Entwicklung der Produktivkräfte zum Motor des historischen Fortschritts erklärt: dann erscheint der Logos der Geschichte als instrumentelle Rationalität, dann erscheint der ›Verein freier Menschen‹ (Marx, MEW 23: 92) als Gesellschaft der instrumentellen Beherrschung von Gesellschaft und Natur. Marx vermag auf dieser geschichtstheoretischen Grundlage im Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise ein positives Element der Zukunft zu erkennen: die Produktivkräfte, die rationale Naturbeherrschung. Nicht die Aufklärung und praktische Revolutionierung bewußtloser Verhältnisse, die sich zum ›sinnlich übersinnlichen‹ Warenfetisch materialisieren (ebd. 85 ff., 88, MEGA II/5: 46) ist – in dieser Version – der Logos der Kritik, sondern die instrumentelle Rationalität. Der historische Fortschritt zum ›Verein freier Menschen‹ erscheint als ›Notwendigkeit eines Naturprozesses‹ (siehe: Marx, MEW 23: 790 f.), der ›Verein‹ selbst als Arbeitsgesellschaft. Noch 1875 bemerkt Marx: ›Die Gesellschaft findet nun einmal nicht ihr Gleichgewicht, bis sie sich um die Sonne der Arbeit dreht.‹ (MEW 18: 570).« (Stapelfeldt 2013, S. 17)

Arbeit, Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit. So ist der Verfall der Kritik nicht bloß als »Verfall der großen Methode« (Brecht) von Marx zum arbeiterbewegten Marxismus zu verstehen, sondern bereits programmiert. »In diesem fortdauernden, unaufgeklärten Dogmatismus ist der Verfall der Lehre von Marx zu einer positivistischen Gesellschaftstheorie angelegt, der dann den Marxismus nach Marx bestimmt«, wie Stapelfeldt (2021a, S. 614) schreibt. Das Bürgertum, zynisch geworden nach der Großen Depression, hat den Geist von 1776 und 1789 hundert Jahre später wieder vollständig eingezogen, verdrängt und durch einen sozialbiologisch begründeten Kampf um Macht ersetzt. Davon affiziert, verfiel die dialektische Kritik. Da kann man ja auch nur plemplem werden. Der Marxismus jedenfalls – Stapelfeldt liefert eine ideologiekritische Darstellung der Theorien von Engels, Bernstein, Kautsky, Luxemburg, Lenin, Hilferding, Korsch, Lukács, Horkheimer – erlag dem Kritisierten nahezu vollständig.

»Der Marxismus nach Marx konnte an diese Würdigung und Fetischisierung von naturbeherrschender Arbeit und Produktivkräften anschließen, im Imperialismus ein utopisches Moment identifizieren und den Sozialismus als technische Steuerung und Beherrschung von Gesellschaft und Natur phantasieren. Damit hat jener Marxismus freilich die bürgerliche Fetischisierung der ›gesellschaftlichen Welt‹ (Vico) nur radikalisiert, aber nicht aufgeklärt und praktisch überwunden.« (Stapelfeldt 2008b, S. 320)

Im Ersten Weltkrieg terminiert, brach der Imperialismus politisch-ökonomisch zusammen in der Krise 1929 ff. Die Darstellung der imperialistischen Phase ist daher zugleich die Darstellung der Genese des Nationalsozialismus und des autoritären Staates, den jene hervorbrachte. Stapelfeldt greift auf zwei Werke zurück, die genau das intendierten – auf ›Die Zerstörung der Vernunft‹ und die ›Dialektik der Aufklärung‹. Während aber bei Lukács die Abbildtheorie die volle Erkenntnis verhindert, sind es bei Adorno und Horkheimer deren methodischen wie inhaltlichen Aporien. Nach Auskunft von Lukács, bei Stapelfeldt (2008a, S. 12) zitiert, rekonstruiert er den »Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie«, also die »Entwicklung von Schelling bis Hitler«. In dieser Variante der Theoriekritik scheppert's aber gewaltig, wie Stapelfeldt mit spitzer Feder aufzeigt. Es widerspiegelt nur so vor sich hin, als stünde Theorie jenseits der Wirklichkeit und als wäre ihr Gehalt bloß noch mechanisch aus der Geschichte der Klassenkämpfe abzuleiten. Das freilich wusste der Autor von ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ einmal besser, mit dessen früheren Einsichten ihn Stapelfeldt dann auch konfrontiert – nicht um ihn besserwisserisch zu widerlegen, sondern um die Kritik noch retten zu können. Die kritische Theorie wiederum würdigt Stapelfeldt für ihren überragenden Beitrag der Aufklärung über die Barbarei sowie für die Selbstkritik des orthodoxen Marxismus und die Erneuerung des Zusammenhangs von Krise und Kritik. Die kritischen Theoretiker haben demnach das Programm einer dialektischen Theorie, nach Korsch und dem Lukács der Zwanzigerjahre, von ihrer positivistischen Karikatur befreit und weiterentwickelt.

Indes: Die aufschlussreiche Diskussion der Texte der kritischen Theorie, insbesondere Horkheimers Essays der Dreißiger- und Vierzigerjahre, zeigt nicht nur die Verstrickung in die Orthodoxie, sondern auch den Bruch innerhalb der Entwicklung der Theorie. Einen Bruch, der im Wesentlichen eine Kontinuität unter negativen Vorzeichen darstellt (vgl. Stapelfeldt 2008b, S. 449 ff., S. 480 ff., S. 495 ff.). In detaillierter Textanalyse zeigt Stapelfeldt, dass die kritische Theorie zunächst instrumentelle und reflexive Rationalität in eins dachte. Noch im Jahr 1933 schrieb Horkheimer, den Stapelfeldt (ebd., S. 478) zitiert, »die wahre menschliche Freiheit« sei »identisch mit der Beherrschung der Natur in und außer uns durch vernünftigen Entschluß«. Naturbeherrschung, Triebunterdrückung, immerhin soll es sich bei diesem Entschluss noch um einen vernünftigen handeln. Aber das täuscht eigentlich auch nur darüber hinweg, dass die verkleideten Utopien, die die kritische Theorie im Bestehenden ausmachte, die gleichen waren, die auch den Marxismus der Zweiten Internationale bewegten. Und der hat das Bestehende gedanklich bloß verlängert. Ab den Vierzigerjahren spätestens galt den Frankfurtern, vor den Nazis ins Exil gerettet, instrumentelle Vernunft nicht länger als befreiendes Potenzial, sondern als Rationalität der Herrschaft selbst. Sie kehrten ihre These schlichtweg um und blieben ihr so, negativ gewendet, noch verhaftet. Das zeigt sich auch in der ›Dialektik der Aufklärung‹, wie Stapelfeldt ausführt. Das Unterfangen, Aufklärung über sich selbst aufzuklären, der »Rückgang hinter eine bewußtlose, vorausgesetzte Aufklärung«, gelingt nur bedingt, da »einerseits die Aufklärung als ein Aufzuklärendes gesetzt ist, andererseits aber zugleich als Möglichkeit des Bewußtmachens eines allgemeinen Bewußtlosen festgehalten werden muß« (Stapelfeldt 2012a, S. 203). Horkheimer und Adorno verzetteln sich beim Einmaleins von erster und zweiter Natur. Stapelfeldt formuliert seine Einwände in der Sprache und den Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie:

»Die ›Dialektik der Aufklärung‹ differenziert nicht zureichend zwischen der Ebene der Gebrauchswerte und jener des Wertes, zwischen konkreter und abstrakter Arbeit,

zwischen technisch-rationaler Naturbeherrschung und einem bewußtlosen gesellschaftlichen Verhältnis. Zwar impliziert bereits das Konzept einer total objektivierten Natur eine gesellschaftliche Verdinglichung insofern, als es sein Gegenteil hat in einer puren, übersinnlichen, verselbständigten Subjektivität (Horkheimer/Adorno 1944/47, 19, 22, 24, 50, 54) – in einer radikalen Entzweiung von Subjekt und Objekt, so daß dieses Subjekt den sinnlichen Menschen gegenüber entfremdet und also ein ›kollektives Unbewußtes‹ (Jung) ist, das als eine ›zweite Natur‹ gegenständlich erscheinen muß. Gleichwohl ist nicht schon die objektivierte Natur an sich selbst die Verdinglichung, der gesellschaftliche Fetischismus, sondern erst die ›negative Einheit‹ (Hegel) von Subjekt und Objekt, Identität und Nichtidentischem, Wert und Gebrauchswert. Erst durch das Reflexionsverhältnis von Subjekt und Objekt wird das Konzept der total objektivierten Natur als ein gesellschaftliches Produkt aufgeklärt. Horkheimer und Adorno reflektieren jene ›negative Einheit‹ (ebd. 26), aber sie verkürzen ihre Reflexion auf die Dimension des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, der ›Zweckrationalität‹ (M. Weber). Insofern ist die Dialektik, trotz ihrer radikalen Positivismus-Kritik, über den Instrumentalismus der frühen Essays Horkheimers nicht substantiell hinaus. Nur darum rekurrieren Horkheimer und Adorno, um ihre Selbstaufklärung der Aufklärung zu begründen, auf archaische, überhistorische Utopien [...]« (Stapelfeldt 2008b, S. 514)

Die bürgerliche Version der Aufklärung absolut gesetzt, wandten sich Adorno und Horkheimer den im Prozess der Aufklärung und Zivilisation zurückgelassenen Momenten zu: der Mythologie, dem Judentum, der Kunst, der Triebstruktur und der Sprache. Eine dialektisch-immanente Kritik formulierten sie, streng genommen, nicht mehr. Mehr noch, nach Stapelfeldt fallen sie damit noch hinter Marx und Hegel zurück. Dagegen macht Stapelfeldt die ökonomiekritisch gewendete Dialektik der Aufklärung, die Kritik der ökonomischen Rationalität geltend. Sie soll einlösen, was Adorno und Horkheimer aufgaben: die Darstellung der Entwicklung vom Liberalismus zum autoritären Staat, welcher die liberalen Sozialutopien negiert, in der Negation aber noch auf sie verweist. »Eine Radikalisierung der bürgerlichen Aufklärung könnte noch deren Zerstörung aufklären«, so Stapelfeldt (2012a, S. 212), »weil die letzte Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft und Theorie auf die

liberalen Vernunftideen zurückverweist und darum über sich hinausweist.« Aber Stapelfeldt weiß natürlich auch, dass bei Horkheimer und Adorno – und dem Marxismus jener Zeit – nicht einfach individuell zuzurechnende Denkfehler am Werk waren. Aug' in Aug' mit dem SS-Staat und angesichts der unermesslich verdinglichten und eingegebenen gesellschaftlichen Widersprüche war der theoretische Widerspruch verstellt, zumindest beschädigt.

»Die Aporien freilich sind nicht das Resultat subjektiver Irrationalismen, sondern des Problems der Möglichkeit einer Kritischen Theorie der imperialistischen und faschistischen bürgerlichen Politik-Ökonomie. Der Imperialismus hat, durch den Widerruf der großen liberalen Sozialutopien, noch seine Kritiker im Bann jener ›instrumentellen Vernunft‹ gehalten, die Horkheimer erst als emanzipatorisches Potential gewürdigt, dann als Rationalität der Herrschaft durchschaut hat – ohne diese Rationalität immanent und substantiell aufklären zu können.« (Stapelfeldt 2008b, S. 516)

Da ist einiges liegen geblieben. Und der Adorno-Fanclub muss jetzt tapfer sein: Stapelfeldts Metakritik gilt nicht nur den programmatischen Aufsätzen Horkheimers, der ›Kritik der instrumentellen Vernunft‹ und den ›Philosophischen Fragmenten‹, sondern, etwas abgeschwächt zwar, aber nicht weniger entschieden, auch der ›Negativen Dialektik‹ und der ›Ästhetischen Theorie‹. Die Aporie der ›Dialektik der Aufklärung‹ prägt auch Adornos späteres Werk. Auch Adornos Widerspruchsgeist lahmt, wenn er etwa den Äquivalententausch auf die graue Vorzeit zurückdatiert oder Denken überhaupt zum identifizierenden Denken erklärt (vgl. Stapelfeldt 2012a, S. 213 ff.). Da ist es zwar nur konsequent, sich der Kunst und der Ästhetik zuzuwenden. Für die Kritik der Gesellschaft und des Staates hatte dies aber, nach Stapelfeldt, fast schon fatale Folgen. Dem neoliberalen Krisenzusammenhang kommt man schließlich nicht mit Kulturkritik auf die Schliche. Es zeigt sich aber auch, dass die Schwierigkeiten, mit denen es die Kritik gegenwärtig zu tun hat, keine ganz so neuen Phänomene sind, und dass der Zusammenhang von Krise und Kritik nicht erst seit gestern zerbröselt.

... und wie der Widerspruchsgeist zu formulieren sei

Macht man sich einmal kundig, in welcher Weise neoliberale Theorie und Praxis in Stapelfeldts Werk zur Kritik stehen, springen insbesondere zwei Punkte ins Auge. – Zum einen entgeht diese Kritik der herkömmlichen Ablehnung des Neoliberalismus. Weder geht sie dem Etikettenschwindel, den der Neoliberalismus betreibt, auf den Leim. Noch erklärt sie, gesellschaftliche Verhältnisse individualisierend, dessen Durchsetzung als Ergebnis einflussreicher Propaganda herrschender Cliques und Organisationen. Nicht im Hinterzimmer begann der Siegeszug des Neoliberalismus, sondern er »traf vielmehr um 1973/79 auf ein gesellschaftliches, politisch-ökonomisches Bedürfnis« (Stapelfeldt 2009b, S. 41). Und so vermeidet es diese Kritik auch, Neoliberalismus und Keynesianismus gegeneinander auszuspielen. Beide Formen gelten Stapelfeldt vielmehr als zwei Seiten einer Medaille. Den gängigen Kritiken des Neoliberalismus attestiert er (2021b, S. 686) dagegen, sich »in negativer Einheit« mit dem Kritisierten zu befinden. Da sie sich ihm nur abstrakt entgegensezten, reproduzierten sie noch dessen Irrationalismus.

»Solchen Kritiken ist gemein, daß sie den vergangenen Zeiten des Sozialstaates nachtrauern und damit den Traum von einem staatlich gebändigten Kapitalismus träumen; solchen Kritiken ist zudem gemein, daß sie die Phantasie suggerieren, eine entsprechende Gegenpropaganda könnte die Welt jederzeit von diesem Gespenst sozialer Ungerechtigkeit erlösen. Die Phantasie ist selbst neoliberal.« (Stapelfeldt 2009b, S. 116)

Stapelfeldt hingegen versucht, den Neoliberalismus an seinen theoretischen und praktischen Widersprüchen zu packen. Leichter gesagt: Theoretisch präsentiert sich der neue Liberalismus als ein Sammelsurium von Glaubenssätzen und Dogmen, praktisch als eine sich naturwüchsig entwickelnde Totalität. In akribischer Analyse führt Stapelfeldt jedoch aus, dass dem Neoliberalismus entgegen eigener Behauptung sehr wohl eine Konstellation von Widersprüchen eigen ist. In dessen praktischen

Widersprüchen – in Krisen – erscheinen demzufolge die Widersprüche neoliberaler Theorie. Wobei das Wort Theorie fast schon der Ehre zu viel ist angesichts einer, nun, Gesellschaftstheorie, die von ihrem eigenen Erkenntnisgegenstand eigentlich kaum etwas wissen will. Gesellschaft? Gibt's nicht. Erkenntnis? Hybris. Praxis? Anpassung. Stapelfeldts immanner Kritik kommt hierbei ihre wörtliche Bedeutung zu. Sie unterscheidet. Sie unterscheidet zwischen Sein und Schein, und sie unterscheidet radikal Natur und Gesellschaft. In diesem Sinne vermag die Kritik aufzuzeigen, dass das Selbstverständnis des Neoliberalismus letztlich eine Selbsttäuschung ist. Stapelfeldt untersucht, fast möchte man sagen, er seziiert dessen oberstes, von Hayek zimal wiederholtes Prinzip, wonach das Allgemeine das Irrationale sei. Und er zeigt, welche Gegensätze und Widersprüche aus diesem Prinzip folgen – hier nur stichwortartig erwähnt und ausführlich nachzulesen bei Stapelfeldt (2022, S. 95 ff.; 2021b, S. 526 ff., S. 685 ff.): dass etwa die behauptete Individualität durch den als »freiwillig« titulierten Konformismus sabotiert wird und sich die neue Freiheit, welcher der Zwang zugrunde liegt, in ihr Gegenteil verkehrt; dass diese Freiheit die Freiheit des sadomasochistischen autoritären Charakters ist, dem der äußere Zwang zum Bedürfnis wird und der seine Identität hat in der Projektionsfläche der Fremden; dass die one world der Globalisierung ein Ding der Unmöglichkeit ist, da ihr der Zerfall immanent ist und sich der soziale Zusammenhang als Gemeinschaft stets gegen andere nach dem Freund-Feind-Schema bestätigen muss; dass die Übertragung von Wirtschaft und Gesellschaft auf Natur letztlich ebenso unmöglich ist, weil der Neoliberalismus doch fremder Natur bedarf; dass dem blinden Geschichtsverlauf trotz allem eine Art »Fortschritt« implizit ist, weil sich die spontane Ordnung des Neoliberalismus gegen die gemachte Ordnung des Staatsinterventionismus auch nur als »gemachte« durchsetzen konnte, die seitdem administrativ geregelt werden muss; dass darin eine vernebelte »Utopie« eines Zustands enthalten ist, der zwar produziert wurde, aber so, als ob er sich wie von selbst erhält; dass das damit verbundene Transzendieren negiert wird ebenso wie die Erkenntnis dieser vermeintlich spontanen

Ordnung; dass der neue Liberalismus schließlich deshalb alles, aber nicht über die Krisenlogik bisheriger Ordnungen hinaus ist.

Was die drei großen K der Systemwidersprüche anbelangt – Klassen, Krisen, Kriege –, steht die neoliberale Welt ihren Vorläufern in nichts nach. Wie der Keynesianismus, muss auch der Hayekismus die Überwindung der Widersprüche für sich beanspruchen und kann sie doch bloß »bewußtlos reproduzieren«, wie Stapelfeldt (2009b, S. 30) schreibt. Der Neoliberalismus ist demnach nur zum Schein über den Staatsinterventionismus hinaus, vielmehr überbietet er dessen Krisenlogik samt allem, was die Klassengesellschaft so an Unschönem zu bieten hat. Und hinter dem »oberflächlichen Gegensatz« verbirgt sich die gemeinsame Grundlage beider Konzepte:

»Beide setzen das Resultat der Dialektik der ökonomischen Rationalisierung, die vollständige Verdinglichung bewußtloser gesellschaftlicher Verhältnisse zu unüberschreitbaren Naturgesetzen und einen dadurch gesetzten Sozialatomismus voraus. Beide sind Formen eines irrationalen Rationalismus: die gesellschaftliche Irrationalität, die Bewußtlosigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse und deren Verdinglichung, ist die Basis technisch-ökonomischer Rationalisierung, zweckrationalen Handelns.« (Ebd.)

Die beiden zentralen, um nicht zu sagen: Hauptwidersprüche des Neoliberalismus sind dabei einmal ein theoretischer und einmal ein praktischer. In der Theorie beansprucht er die Erkenntnis des Unerkennbaren. Gesellschaft als Ganzes könne, behauptet der Neoliberalismus, weder vernünftig noch sonst irgendwie erkannt werden. So muss der Neoliberalismus einen Erkenntnisstandpunkt voraussetzen, »der jenseits jener Irrationalität doch bestünde – sonst wüßte niemand von jener Irrationalität, von jener Unerkennbarkeit der Verhältnisse« (Stapelfeldt 2022, S. 98). Und auch die Liquidierung der alten Sozialutopien verweist noch auf sie – »sonst wüßte niemand vom Land Nirgendwo« (ebd.). Diesen Widerspruch löst die neoliberale Theorie scheinbar dadurch auf, dass sie sagt, na ja, die Theorie müsse letztlich halt geglaubt werden. Ähnlich in der Praxis: Nach neoliberaler Erzählung besteht

der westeuropäische Geschichtsverlauf des 19. und 20. Jahrhunderts in einer Entwicklung von der spontanen Ordnung zur gemachten. Diese reiche von der Französischen Revolution über den Sozialismus – Nationalsozialismus inklusive – bis zum sogenannten Wohlfahrtsstaat, während jene die Wettbewerbsordnung des alten, ursprünglichen Liberalismus sei (siehe Stapelfeldt 2009b, S. 175 ff.). Um den alten Liberalismus wieder auf die Tagesordnung zu setzen und die Ökonomie zu entfesseln, musste einiges abgeräumt werden. Die Paradoxie liegt auf der Hand. Die spontane Ordnung konnte sich, wie erwähnt, selbst nur in Form einer gemachten Ordnung realisieren.

»Der Neoliberalismus tritt, als Nachfolger des Staatsinterventionismus, explizit auf, indem er sich diesem entgegengesetzt und die Logik der Ökonomie freisetzt; er kann aber, als Nachfolger des Interventionismus, nur interventionistisch installiert (De-Regulierung) und in Funktion gehalten (Re-Regulierung) werden. Denn die Ökonomie hatte offenkundig schon unter dem Imperialismus und dann unter dem Staatsinterventionismus ihre Autonomie gegen die Politik eingebüßt. So muß die Freisetzung der Ökonomie administrativ garantiert werden: der neoliberale Wettbewerb bedarf, soll er sich nicht selbst destruieren, der Setzung und Durchsetzung von Wettbewerbsregeln.« (Ebd., S. 30 f.)

Dass die neoliberale Ökonomie eine entstaatlichte sei, wie über Jahre kolportiert wurde: nichts falscher als das. Jedenfalls unterscheidet sich der neoliberale Staat nicht nur vom Staat des Liberalismus. »In der liberalen spontanen Ordnung ist diese eine unmittelbar gewachsene Ordnung«, so Stapelfeldt (ebd., S. 177), »die neoliberale spontane Ordnung ist spontan aber nur noch auf Basis staatlicher Regulierung.« Er unterscheidet sich auch vom Staat des Keynesianismus, und zwar nicht etwa durch ein Weniger in Sachen Staat. Im Gegenteil:

»War der Staat des Staatsinterventionismus nur für den Ausgleich von Systemungleichgewichten zuständig, so ist der neoliberale Staat für die Sicherung des Gesamtsystems verantwortlich: das Wettbewerbssystem als Ganzes ist administrativ begründet und wird

administrativ aufrechterhalten. So ist der neoliberale Staat, aufgebläht zum System der global governance, unmittelbar der Staat des Kapitals: in seiner Omnipotenz ein neo-liberaler Leviathan.« (Ebd., S. 32)

Was Keynes noch ausdrücklich einstand, die Nähe seiner Lehre zum autoritären Staat, muss auch für Hayek und Co. gelten. Neoliberalismus ist autoritärer Liberalismus. Dies begründet Stapelfeldt nicht zuletzt aus dem Zusammenspiel von irrationaler Ökonomie und administrativer Allmacht, der Verfestigung bewusstloser Verhältnisse zu quasi natürlichen Gesetzen, der Leugnung jeglicher Vernunft und der Forderung nach Anpassung. Es ist wohl, dies nur nebenbei, auch kein Zufall, dass die Vordenker des neuen Liberalismus ihr Handwerk im autoritären Staat lernten (dazu Marcuse 1934). Vielleicht doch noch so etwas wie ein Hoffnungsschimmer: Da die spontane Ordnung selbst eine gemachte ist, könnte man – theoretisch zumindest – alles auch ganz anders machen. Wer A sagt, muss ja nicht zwingend B sagen, oder?

»Wenn die ›spontane‹ eine ›gemachte Ordnung‹ ist, kann sie durch eine neue ›gemachte Ordnung‹ abgeschafft werden, die den untergegangenen Systemrationalismus nicht wiederherstellt, die deshalb auch nicht rationaler ist als die irrationale, sondern die den irrationalen Rationalismus von systemrationalem Staatsinterventionismus und antirationalen Neoliberalismus in einem ›vernünftigen Zustand‹ aufhebt, in dem die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewusst sind.« (Stapelfeldt 2022, S. 103)

Da aber, und zwar mit der Notwendigkeit eines auf der Bewusstlosigkeit aller Beteiligten beruhenden Naturgesetzes, lauthals B und nichts anderes gesagt wird – auch der Aufstand der konformistischen Revolte gehorcht dieser Logik –, ist es nicht Aufgabe der Kritik, Hoffnung zu verbreiten, sondern die Gründe der Hoffnungslosigkeit zu untersuchen.

In einem Krisenzusammenhang realisierte und implementierte sich der neue Liberalismus, den er seitdem mitschleppt und in stets neuer Form reproduziert. Der Kapitalismus dreht sich seit einigen Jahren eigentlich nur noch im Kreis. Mit jeder weiteren Krise kehrt der Neoliberalismus

quasi zu seinem Ausgangspunkt, den Krisen seiner Anfangszeit der Siebzigerjahre, zurück und wiederholt und übertrumpft sie noch (vgl. ebd., S. 41 ff.). Und Stapelfeldt spielt die Melodie der Widersprüche neoliberaler Theorie und Praxis: im Verhältnis von Wissen und Glauben, von Wirtschaft und Gesellschaft zur Vergangenheit und Zukunft, von Natur und Gesellschaft, von Individuum und Gesellschaft, von Globalisierung und überwunden geglaubter Volksgemeinschaft, von Freiheit und äußerem wie verinnerlichtem Zwang. – Zum anderen fällt somit auch ins Auge, dass es zu Marxens Zeiten doch etwas einfacher war, den Verhältnissen ihre eigene Melodie vorzuspielen und sie dadurch zum Tanzen zu bringen. Marx brauchte die liberalen Theorien in der Tat nur beim Wort nehmen.² Zudem hatte er es mit einem in sich kreisenden, seine eigenen

² Vgl. die Bemerkung Adornos (1961, S. 284): »Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm. Denn sie hat diese mittlerweile zum alten Eisen geworfen und virtuell durch unmittelbare Verfügung ersetzt.« Diesen Gedanken teilte auch Habermas (1976, S. 10 f.), als er schrieb, dass sich Marx »damit begnügen konnte, den normativen Gehalt der herrschenden bürgerlichen Theorien, des modernen Naturrechts und der Politischen Ökonomie (der zudem in den revolutionären bürgerlichen Verfassungen verkörpert worden war) beim Wort zu nehmen und immanent zu kritisieren. Inzwischen ist das bürgerliche Bewußtsein zynisch geworden: von verbindlichen normativen Gehalten ist es, wie die Sozialwissenschaften, insbesondere der juristische Positivismus, die wirtschaftswissenschaftliche Neoklassik und die neuere politische Theorie zeigen, gründlich entrümpelt worden.« Aus dieser Erfahrung hat die kritische Theorie mit großem und kleinem k vor einem halben Jahrhundert die Konsequenz gezogen, dass sie »nicht mehr in der ausschließlichen Form einer Kritik der Politischen Ökonomie durchgeführt werden« könne (Habermas 1968, S. 75). Und damit war sie nicht allein. Pünktlich zur geistig-moralischen Wende hat sich auch die fachsoziologische Wissenschaft nicht bloß von den Begriffen Arbeit und Arbeitsgesellschaft verabschiedet, sondern von Gesellschaft schlechthin. In der transformierten Demokratie begnügte sich Politikwissenschaft, wo sie zum kritischen Geist noch fähig und willens war, mit der Gegenüberstellung von Verfassungsanspruch und Verfassungsrealität. Der Volkswirtschaft muss man mit politischer Ökonomie erst recht nicht kommen. Und von marxistischer Seite? Lautstarkes Schweigen, seit der kurze Boom der Marxologie wieder vorbei und sie nicht mehr gefragt war. Die Folgen: paradox, bis heute. »Je stärker der Neoliberalismus nach einer ökonomiekritisch begründeten, geschichtsphilosophisch reflektierten Gesellschaftstheorie verlangte«, so Stapelfeldt (2010, S. 43), »umso weniger war von den verschiedenen Seiten des Marxismus eine solche Kritik der Politischen Ökonomie des Neoliberalismus zu erwarten.« Ironischerweise vollzog sich die Rückbildung des Denkens, von

Voraussetzungen setzenden, sich quasi automatisch reproduzierenden ökonomischen System zu tun. Und nicht mit dem schier endlosen De- und Re-Regulieren aus dem Hause neoliberaler Antitheorie, mit der sich Stapelfeldt herumschlagen muss. Und man merkt es Stapelfeldt auch an, wie sehr er darum ringt, etwa die Krisen des Neoliberalismus – seit dem Jahr 2009 Systemkrisen – doch noch als Überproduktionskrisen explizieren zu können. Man sieht, wie er darum ringt, den Hebel der Kritik in Form logisch-historischer Aufklärung nicht aus der Hand geben zu müssen (siehe Stapelfeldt 2009b, S. 670 ff.). Im Einzelnen rational, im Ganzen irrational, widerstrebende Interessen im Innern, die Weltgesellschaft zerfallen in gegensätzliche Nationen, kurz der ganze Kladderadatsch der Klassengesellschaft des Weltkapitals im scheinbar blinden Vollzug – haben das nicht schon der Marx und der Engels gesagt? Wer glaubt, sich aus der Affäre ziehen zu können mit Verweisen auf die Vorbilder, muss den entscheidenden Unterschied von liberalem Unbewussten und neoliberalen Irrationalen – dort Fortschritt der Entmythologisierung, hier Apologie des neuen Gesellschaftsmythos – kaschieren.

»Zwar ist die gesellschaftliche Irrationalität des Neoliberalismus so ›unbewußt‹ (Hayek 1960, 78) wie die invisible hand des Liberalismus. Aber sie ist keine ›List der Vernunft‹ (Hegel: Werke 12, 49), sondern ›List‹ ohne ›Vernunft‹: sie teilt nicht den aufklärerisch-vernünftigen Gehalt der invisible hand – die Auflösung der mythologischen und metaphysischen Identität der Welt durch Entgegensetzung von ›gesellschaftlicher Welt‹ und ›Welt der Natur‹ (Vico 1725, § 331). Der Neoliberalismus positiviert nur, als Resultat einer Dialektik der Aufklärung, die Konsequenz dieser bloß verständigen, entgegensetzenden und darum bewußtlosen Aufklärung: die Projektion der ›gesellschaftlichen Welt‹ auf die ›Welt der Natur‹: den gesellschaftlichen Fetischismus (Marx: MEW 23, 85 ff.). Der Neoliberalismus steht mithin auf dem Standpunkt einer rationalistisch reproduzierten Gesellschaftsmythologie. Daher produziert die neoliberale Krise unmittelbar keine Kritik des Neoliberalismus durch eine Radikalisierung von Aufklärung, sondern theoretisch ein ›Glaubensbekenntnis‹ zur spontanen Ordnung und praktisch eine Anpassung an

der Adorno sprach, auch bei Habermas selbst. Linguistic turn hier, Verfassungspatriotismus inklusive Kollektivsubjekt dort (dazu Stapelfeldt 2022, S. 226 f., S. 456 f.).

undurchschaute Verhältnisse (Hayek 1960, 78 f.), eine ›konformistische Revolte‹ (Horkheimer 1974, 164).« (Ebd., S. 669 f.)

Hegelsch bemerkt Stapelfeldt (2021a, S. 324 ff.): Was der Neoliberalismus leugnet – Vernunft, Utopie, Geschichte –, enthält er darum in »bestimmter Negation«. Das proklamierte Glaubensbekenntnis ist mehr als ein solches, es muss sich theoretisch begründen. Und auch die Antivernunft bedarf der Rechtfertigung – durch Vernunftkritik. Damit sind Kriterium und Maßstab der Kritik des Neoliberalismus von diesem selbst vorgegeben, negativ zwar, aber noch vorhanden. Weil der Neoliberalismus Vernunft dementiert, Aufklärung verlacht und Utopien entsorgt, entzieht er einerseits der Kritik den Boden. Er ist jedenfalls nicht eins zu eins so zu kritisieren, wie man über den alten Liberalismus urteilen konnte. Andererseits exponiert er sich dadurch aber auch der Kritik, wenn in den Aporien des Neoliberalismus dessen verdrängte Geschichte aufscheint. Noch dessen Traditionslinie, deutsche Ideologie und Gegenaufklärung, verweist widersprüchlich auf die negierten Gehalte des Liberalismus.

»Theoretisch spricht Hayek (1960) diese Negation notwendig aus: weil eine Theorie des gesellschaftlichen ›Antirationalismus‹ (ebd. 87) nur negativ gegen eine mit dem Anspruch auf Vernunft auftretende Gesellschaftstheorie zu formulieren ist. Praktisch erscheint diese Aporie des Neoliberalismus darin, daß die irrationale ›spontane Ordnung‹ des Wettbewerbs (Hayek 1968) gegen den alten Staatsinterventionismus sich nicht naturwüchsig durchsetzt, sondern administrativ implementiert werden muß. So enthält der neue Liberalismus die verworfenen Gehalte gesellschaftlicher Vernunft noch durch ihre Negation.« (Stapelfeldt 2013, S. 5)

Und da der neue Liberalismus, von Hayek bis zum Leitartikel und in den Plenarsaal, allenthalben mit dem klassischen identifiziert wird, ist die Kritik geradezu genötigt, dieser Projektion auf den Grund zu gehen. So weist der Neoliberalismus zwar nicht unmittelbar über sich hinaus, aber hinter sich zurück: auf seine Vorgeschichte, die verschiedenen Phasen ökonomischer Rationalisierung, die Genese der Vernunft und ihrer theorie- und

gesellschaftsgeschichtlichen Zerstörung. Dazu analog weist die desperate Lage der Gesellschaftskritik und die konforme Rebellion zurück auf die Geschichte der kritischen Theorie und ihrer Metamorphosen. Das ist kein Loblied auf vergangene Zeiten und vergangenes Glück. Wann soll es das unter der Fuchtel des Kapitals auch je gegeben haben. Aber die vermaledeite Geschichte ist immer auch »eine Geschichte unabgegotener Utopien«, bemerkt Stapelfeldt (2012b, S. 623), und die vergangenen Hoffnungen sind gegenwärtig negierte Hoffnungen. Um ihrer Einlösung willen macht die Kritik der ökonomischen Rationalität negative Geschichtsphilosophie: Diese Dialektik der Aufklärung verhandelt die Entstehung und den Zerfall der bürgerlichen Aufklärung, des revolutionären Liberalismus, der Kritik der politischen Ökonomie. So führt der Widerspruchsgeist gegen die herrschenden Verhältnisse über sie hinaus, indem er hinter sie zurückfragt. Und so ist die geschichtsphilosophische Darstellung des historischen Prozesses zum Neoliberalismus keine Abschweifung, sondern – die Kritik des Neoliberalismus. Die Kritik der ökonomischen Rationalität ist allein deshalb über den herrschenden Dogmatismus hinaus, weil sie ihn noch benennen kann und im dialektischen Rückgang die Bedingungen seiner Möglichkeiten klärt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max (1944/47): »Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente«, Frankfurt am Main 1987.
- Adorno, Theodor W. (1961): »Versuch, das Endspiel zu verstehen«, in »Noten zur Literatur«, Frankfurt am Main 2003, S. 281–321.
- Adorno, Theodor W. (1968): »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, in »Soziologische Schriften I«, Frankfurt am Main 2003, S. 354–370.
- Backhaus, Hans-Georg (1969): »Zur Dialektik der Wertform«, in »Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik«, Freiburg 1997, S. 41–64.
- Brecht, Bertolt (1956): »Flüchtlingsgespräche«, Frankfurt am Main 2000.
- Habermas, Jürgen (1968): »Technik und Wissenschaft als »Ideologie««, Frankfurt am Main 1968.
- Habermas, Jürgen (1976): »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, Frankfurt am Main 1976.

- Horkheimer, Max (1942): ›Autoritärer Staat‹, in ›Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970‹, Frankfurt am Main 1972, S. 13–35.
- Luxemburg, Rosa (Bd. 5): ›Ökonomische Schriften – 1893 und 1919‹, Gesammelte Werke Bd. 5, Berlin 1975, www.rosaluxemburgwerke.de/buecher/band-5
- Marcuse, Herbert (1934): ›Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung‹, in ›Zeitschrift für Sozialforschung‹, Nr. 3 / 1934, S. 161–195.
- Stapelfeldt, Gerhard (2004): ›Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewußten‹, Freiburg 2004.
- Stapelfeldt, Gerhard (2005): ›Zur deutschen Ideologie. Soziologische Theorie und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland‹, Münster 2005.
- Stapelfeldt, Gerhard (2006): ›Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx‹, Freiburg 2006.
- Stapelfeldt, Gerhard (2008a): ›Der Imperialismus. Krise und Krieg 1870/73 bis 1918/29. Erster Band: Politische Ökonomie‹, Hamburg 2008.
- Stapelfeldt, Gerhard (2008b): ›Der Imperialismus. Krise und Krieg 1870/73 bis 1918/29. Zweiter Band: Anthropologie und Rationalität‹, Hamburg 2008.
- Stapelfeldt, Gerhard (2009a): ›Kapitalistische Weltökonomie. Vom Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus. Kritik der ökonomischen Rationalität. Vierter Band, erstes Buch‹, Hamburg 2009.
- Stapelfeldt, Gerhard (2009b): ›Kapitalistische Weltökonomie. Vom Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus. Kritik der ökonomischen Rationalität. Vierter Band, zweites Buch‹, Hamburg 2009.
- Stapelfeldt, Gerhard (2009c): ›Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik‹, Hamburg 2009.
- Stapelfeldt, Gerhard (2010): ›Neoliberalismus – Autoritarismus – Strukturelle Gewalt. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität‹, Hamburg 2010.
- Stapelfeldt, Gerhard (2012a): ›Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Erster Band‹, Freiburg 2012.
- Stapelfeldt, Gerhard (2012b): ›Neoliberaler Irrationalismus. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität II‹, Hamburg 2012.
- Stapelfeldt, Gerhard (2013): ›Dialektik der ökonomischen Rationalisierung. Von der Kritischen Theorie zur Kritik der Politischen Ökonomie‹, in ›Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft‹, www.kritiknetz.de, S. 1–69.
- Stapelfeldt, Gerhard (2017): ›Soziologische Gegenaufklärung. Vorträge und Aufsätze zur Kritik der Soziologie‹, Hamburg 2017.
- Stapelfeldt, Gerhard (2018): ›Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung‹, Hamburg 2018.
- Stapelfeldt, Gerhard (2021a): ›Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Dritter Band. Theorie und Praxis Teil 1‹, Freiburg 2021.
- Stapelfeldt, Gerhard (2021b): ›Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Dritter Band. Theorie und Praxis Teil 2‹, Freiburg 2021.
- Stapelfeldt, Gerhard (2022): ›Globale Krisen und Kritik. Orientierungen in der schönen Welt des Neuen Liberalismus‹, Hamburg 2022.