

# Von der Verdinglichung des Sozialen und dem sozialen Handeln der Dinge. Dimensionen der Materialität bei Marx<sup>1</sup>

Von Heiko Beyer

**Zusammenfassung:** Die aktuelle soziologische Theoriedebatte um die Integration der Dimension der Materialität wurde überraschenderweise bisher weitestgehend ohne Rekurs auf das Werk von Karl Marx geführt. Der vorliegende Artikel adressiert dieses Problem und zeigt eine Lösungsperspektive auf, indem er aus den marxischen Schriften eine Theorie der Materialität destilliert. Dabei steht nicht wie vermutet werden könnte, der Historische Materialismus des Frühwerks, sondern die Warenformanalyse des Spätwerks im Mittelpunkt. Der Beitrag argumentiert, dass sich die der Soziologie per definitionem externen Gegenstandsbereiche der Materie, der Natur und des Individuums über die Kategorie der Ware und deren Doppelcharakter, als Gebrauchswert und Wert zu fungieren, gesellschaftstheoretisch integrieren lassen. Eingebettet ist diese Analyse in eine hinführende Chronologie des marxischen Materialismuskonzeptes sowie einige kursorische Schlussbemerkungen zur Gegenwartsdiagnose.

*Einmal ging eine „gwundrige“ Person an der Rückseite eines Hauses in der Oberschwandweid zu Spiringen vorüber. Das Wunder trieb sie an, durch eine offene Lücke in das gerade unbewohnte Berghäuschen hinein zu schauen. Da sah sie durch die offene Küche und Stubentüre hindurch den runden Tisch in der Wohnstube mehrmals im Kreise herumtanzen.  
(Schweizer Hausmärchen zit. nach Müller 1929)*

Der sogenannte „material turn“ in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, angestoßen in den 1980er Jahren, hat inzwischen eine solch vielgestaltige Form angenommen, dass der Singular kaum noch gerechtfertigt scheint (vgl. Miller 2005). In der Soziologie ist er im Wesentlichen mit dem Namen Bruno Latour und der *Actor Network Theory* (ANT) verknüpft. Den größten Einfluss hatte diese Theorie in der Technik- und Wissenschaftssoziologie, im Kontext derer sie auch entwickelt wurde (vgl. Callon 1986; Latour 1987; Law 1987). Ideengeschichtlich steht die ANT in der Tradition des französischen Poststrukturalismus und kann gewissermaßen als empirische Variante desselben gelesen werden (vgl. Law 2009: 145). Gleichzeitig erweitert sie dessen Anwendungsfeld: Sprach- und zeichentheoretisch dekonstruiert werden nun nicht mehr nur Mythen, Religionen und politische Ideologien, sondern die bis dahin mehr oder weniger sakrosankten Produzenten von Wahrheit: die Naturwissenschaften (vgl. Latour / Woolgar 1979). Deren dingliches Material, „Natur“ und „Technik“, wird von der ANT als Bestandteil eines Verhältnisses von Akteuren und Praktiken, des *actor-networks*, neu interpretiert. Die üblichen sozialwissenschaftlichen Konnotationen des Zeichenbegriffs als *Sinneinheit* und *Bedeutungsträger* sollen in dieser „semiotic of things“ (Latour 1996: 375) explizit korrigiert werden.

Die ANT versteht unter *networks* dementsprechend nicht ausschließlich *soziale* Netzwerke, unter *actors* nicht ausschließlich Menschen (vgl. Latour 1996). Der Begriff *actor-network* bezeichnet vielmehr ein Netz von Relationen zwischen Dingen, Lebewesen, Ideen, Organisationen, Orten und Praxen. Der Akteurbegriff wird konsequenterweise nicht intentional definiert, wie sonst in der Soziologie üblich, sondern performativ: Als Akteure bzw. „Aktanten“ können alle Entitäten gelten, denen von anderer Aktivität zugeschrieben wird. Das kann im

---

1 Ich bedanke mich bei Annette Schnabel und Anna Henkel sowie den beiden anonymen Gutachter\*innen für wertvolle Hinweise und Anregungen zu früheren Versionen des Manuskriptes.

Prinzip alles sein: Muscheln (Callon 1986), Schiffe (Law 1986), Röntgenbilder (Mol 2002), Elefanten (Thompson 2002).

In der deutschen Soziologie wurde die ANT durchaus positiv rezipiert (vgl. Laux 2009; Schulz-Schaeffer 2000; Holzinger 2013), ihre Anschlussfähigkeit einerseits und ihr Mehrwert andererseits sind jedoch nicht unumstritten. Insbesondere die „Entgrenzung des Sozialen“ (vgl. Kneer et al. 2008), die aus der Erweiterung des Akteurbegriffs folgt, wird häufig kritisiert.

Während in verwandten Disziplinen wie der Anthropologie (vgl. Appadurai 1986), Human-geographie (vgl. Smith 1996; Harvey 1996) und -ökologie (Becker / Jahn 2006) sowie den Kunst- und Kulturwissenschaften (vgl. Bennett / Joyce 2010) der jeweilige „material turn“ mit einer Neu-Interpretation der Schriften von Karl Marx einherging, erfolgte der von der ANT intendierte Paradigmenwechsel in der Soziologie ohne wesentliche Bezugnahme auf den wohl bedeutendsten Klassiker sozialwissenschaftlicher Materialismustheorien.<sup>2</sup> Stattdessen wird Materie hier gerade in Abgrenzung zu Marx „semiotisch“ analysiert. Dies impliziert, dass das untersuchte Phänomen nicht (kausal) *erklärt*, sondern vielmehr nur *beschrieben* werden soll (vgl. Law 2009). Die Frage, *warum* Menschen und Dingen überhaupt gleichermaßen Handlungskompetenz zugeschrieben werden kann, stellt die ANT nicht. Sie setzt eine Ontologie des Sozialen voraus, deren gesellschaftliche Konstruktion in der „black box“ (vgl. Callon 1986) verschlossen bleibt.

Der vorliegende Beitrag versucht dagegen mithilfe einer Reinterpretation des marxischen Spätwerks eine Antwortperspektive zu eröffnen: Die in den Studien der ANT detailreich beschriebene Handlungsmacht der Dinge kann, so die These, als Ausdruck einer historisch spezifischen Gesellschaftsformation gelten, als deren Kern Marx das warenförmig organisierte Produktionsverhältnis bestimmte. Diese Erkenntnis steht am Ende einer langen Suchbewegung im Frühwerk, die von allgemeinen Überlegungen zum „wirklichen Menschen“ (Marx 1976: 285) in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, über die Entfremdung vom „Gattungsleben“ (Marx 1968: 516) in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* hin zur Analyse der „wirklichen Basis der Ideologie“ (Marx / Engels 1969: 50) in der *Deutschen Ideologie*

2 In der allgemeinen Theorie-Debatte der Soziologie, insbesondere der Gesellschaftstheorie, ist in den letzten 20 Jahren durchaus so etwas wie ein „Marx-Revival“ zu erkennen (vgl. z.B. Boltanski / Chiappello 1999; Rosa et al. 2013; Alexander 2014; siehe auch das Sonderheft zu Thomas Pikettys *Le capital au xxi<sup>e</sup> siècle* des *British Journal of Sociology* aus dem Jahr 2014, Volume 65, Issue 4), wobei das Interesse für Marx' Schriften genau genommen nie wirklich völlig verschwand. Der kritische Duktus des analytischen (Olin Wright 1985; Elster 1985) und Post-Marxismus (Cohen 1982; Habermas 1982; Laclau / Mouffe 1985) Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre täuscht diesbezüglich. Diese Theorien brachen in den meisten Fällen nicht vollständig mit Marx, sondern gedachten vor allem dessen „Ökonomismus“ politisch auszutarieren. Ähnliches gilt für Pierre Bourdieus Soziologie, nur dass dieser ein kulturelles Komplement lanciert (vgl. Bourdieu 1979). Laut Michael Burawoy (1990) handelt es sich aufgrund dieser konstruktiven Weiterentwicklung beim (westlichen) Marxismus um ein „progressives Forschungsprogramm“ im Sinne Imre Lakatos'. Umso überraschender wirkt es, dass die Werke Marx' für die soziologische Debatte zur Bedeutung der Materialität noch nicht wirklich systematisch erschlossen wurden.

verläuft. Das Spätwerk knüpfte an diese Gedanken an, die Begriffe der „Materialität“, „Natur“ und „Stofflichkeit“ stehen dort jedoch im Kontext einer weniger teleologischen Ontologie.<sup>3</sup>

Zunächst zeichnet der vorliegende Beitrag die Entwicklung des historischen Materialismus chronologisch anhand zentraler Schriften des Frühwerks nach. Im Anschluss daran werden dann die Dimensionen des marxischen Materialitätsbegriffs im Spätwerk entfaltet. Ich orientiere mich dabei an drei Grenzen, die sich der Soziologie auftun, wenn sie sich dem Problem der Materialität nähert: 1) die Grenze des *Materiellen* selbst im Unterschied zum ihr vertrauten Gegenstand des *Geistigen* (vgl. klassisch Mead [1934]1973), 2) die Grenze der *Natur* im Unterschied zur *Kultur* (vgl. klassisch Freud [1930]1982; Elias [1939]2010) und 3) die Grenze des *Individuums* im Unterschied zur *Gesellschaft* (vgl. klassisch Durkheim [1895]1961).

Der große Vorteil der marxischen Analyse des Spätwerks besteht meines Erachtens darin, beide Pole der jeweiligen Relationen ernst zu nehmen. Während normalerweise die Phänomenbereiche der Materie, des Geistes, der Natur, der Kultur, des Individuums und der Gesellschaft an die einzelnen Wissenschaften delegiert werden – ein Umstand der gerade die Kritik des „material turn“ heraufbeschwor – gehen sie bei Marx als Momente der gesellschaftlichen Totalität in die Betrachtung ein. Insbesondere die Kategorie der Ware übernimmt dabei eine Scharnierfunktion: durch ihre Doppelbestimmung als Gebrauchswert und Wert besitzt sie sowohl materiellen als auch geistigen, natürlichen als auch kulturellen, individuellen als auch gesellschaftlichen Charakter. Der Kern des Artikels besteht darin, diese Vermittlungsleistung der Warenform nachzuzeichnen.

Schließen werde ich mit einigen Bemerkungen zur Gegenwartsdiagnose. Damit sollen vor allem zwei Ziele verfolgt werden: Zum einen können die beschriebenen Einzelphänomene in eine umfassende Gesellschaftstheorie integriert und damit auch die ihnen zugrundeliegenden Mechanismen präzisiert werden. Und zum anderen liefern jene Diagnosen ihrerseits erste empirische Belege für die Fruchtbarkeit der hier dargelegten theoretischen Überlegungen.

## 1. Materialismus im Frühwerk und die Teleologie sozialen Wandels

Die ersten Überlegungen Marx' zu einer materialistischen Gesellschaftstheorie finden sich in der 1843 geschriebenen *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Ausgerüstet mit den Waffen der feuerbachschen Religionskritik (als Überblick vgl. Reichelt 1975) versucht Marx dort Hegels idealistisches Diktum von der Vernünftigkeit des Wirklichen zu korrigieren. Es sind insbesondere zwei Momente, die er hier von Feuerbach übernimmt: *Erstens*, Objektivationen wie Gott bzw. Staat sind Resultate des Handelns materieller (d.h. mit Bedürfnissen ausgestatteter) „wirklicher Menschen“ (Marx 1976: 285; Feuerbach [1841]1988). Und, *zweitens*, dieser Umstand bleibt den Individuen selbst verborgen. Ihre Objektivationen treten ihnen als mit eigenem Willen und Verfügungsgewalt ausgestattete Subjekte (als Christus bzw. als Monarch) gegenüber.

3 Die Trennung in (geschichtsphilosophisches) Früh- und (ökonomiekritisches) Spätwerk ist in der (umfassenden) Literatur zu Marx keineswegs Commonsense und seit jeher ein Streitpunkt unter Marx-Interpret\*innen (vgl. als Überblick Quante / Schweikhard 2016). Ich orientiere mich im vorliegenden Beitrag an einer Lesart – der „Neuen Marxlektüre“ (vgl. als Überblick Elbe 2008) – die eher von einem Bruch im marxischen Werk ausgeht. Dies bedeutet keineswegs, dass sich nicht auch Figuren und Themen finden ließen, die sich durch das Gesamtwerk ziehen. Im Fall des Aspektes der Materialität scheint mir aber die These eines Bruchs plausibler als jene der Kontinuität, denn Marx selbst ist es, wie ich später zeigen werde, der sich spätestens mit der *Deutschen Ideologie* explizit von Feuerbachs teleologischem Wesens- und Gattungsbegriff distanziert. Georg Lukász (1972) hat gezeigt, dass auch der späte Marx sich zwar durchaus ontologischen Fragen widmete, insofern er sich für die „gesellschaftliche Totalität“ interessierte. Die Kritik der politischen Ökonomie zeichnet sich jedoch gerade dadurch aus, dass sie die Hegelsche Teleologie und Geschichtsphilosophie durch eine „negative Ontologie“ (Schmidt 1992: 85) ersetzte.

Zur Zeit der Abfassung der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – im Alter von 25 Jahren – vertrat Marx im Wesentlichen radikaldemokratische Positionen. In der Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie entwirft er folgerichtig vor allem eine Kritik des monarchischen Staats. Hier geht es darum, die idealistische Konzeption des Souveräns als abstraktes Subjekt, das den gemeinsamen Willen der Staatsbürger verkörpert, zu desavouieren. Der politische Staat basiere bei Hegel auf der Doppelbestimmung des Menschen als bürgerliches und als politisches Subjekt – auf der einen Seite der „wirkliche“, tätige, materielle Mensch, auf der anderen Seite die Abstraktion des Souveräns. Als Staatsbürger ist der Mensch nur ein abstraktes, von seiner bürgerlichen, also real-gesellschaftlichen Existenz losgelöstes Wesen: „Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des *politischen* Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit [...]“ (Marx 1976: 281).

Dem stellt Marx die Demokratie gegenüber. Diese zeichne sich dadurch aus, dass sie jene Sphärentrennung aufhebe. Der mit Bedürfnissen ausgestatte Mensch höre auf, losgelöst vom Staat zu existieren, vielmehr werde das Politische zu *einer* Funktion unter *anderen*. Anstatt „die Staatsgeschäfte“ auf der einen und „die besondere Individualität“ (Marx 1976: 222) auf der anderen Seite zu verorten, werden erstere unter die allgemeinen „Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen“ (Marx 1976: 222) subsumiert.

Alfred Schmidt (1992: 130 f) hat darauf hingewiesen, dass Marx hier, wie auch später in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* noch einer romantischen Anthropologie verhaftet bleibt. Immer wenn vom „wirklichen Menschen“ die Rede ist, geht dies mit der Vorstellung einher, dass es eine unveränderliche Natur des Menschen gäbe. Dementsprechend teleologisch wird auch die Geschichte als Bewegung hin zum Zustand der menschlichen Selbstverwirklichung gezeichnet. Der Weg dorthin verläuft notwendigerweise über jene von Hegel konstatierte Verdopplung des Sozialen, die laut Marx in der bürgerlichen Gesellschaft ihren Höhepunkt erreicht:

„Erst die französische Revolution vollendete die Verwandlung der politischen Stände in soziale oder machte die Ständeunterschiede der bürgerlichen Gesellschaft zu nur sozialen Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind. Die Trennung des politischen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft war damit vollendet.“ (Marx 1976: 283)

Diese Beschreibung entspricht der Hegelschen Trias: unmittelbare (falsche) Einheit (Ständegesellschaft) – Entzweiung (wobei sich diese von der Monarchie zur bürgerlichen Gesellschaft steigert) – vermittelte Einheit (Demokratie). Die nachfolgende Gesellschaft „negiert“ die ihr zeitlich vorgelagerte in dem Sinne, dass sie Momente der alten Gesellschaftsform in sich aufnimmt und diese zu ihrer wahren Bedeutung bringt. Anders als bei Hegel wird die Identität von Identität und Nichtidentität aber nicht als absoluter Geist, sondern als Praxis vorgestellt.

Noch deutlicher wird die dieser Bewegung zugrundeliegende Ontologie in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* von 1844. Im Mittelpunkt dieser Schrift steht der inzwischen in der sozialwissenschaftlichen Literatur durchaus wieder rehabilitierte (vgl. etwa Jaeggi 2005; Rosa 2013) Begriff der „Entfremdung“. Zunächst fällt auf, dass Marx nun jene Sphäre des „wirklichen Menschen“, die er vorher mit dem Begriff „bürgerliche Gesellschaft“ dem Staat gegenüber gestellt hatte, näher bestimmt. Der Mensch als tätiges, sich die Natur aneignendes Wesen rückt nun in den Fokus. Der Kategorie der „Arbeit“ kommt dabei entsprechend eine wichtige, anthropologische Bedeutung zu. Sie besitzt „Gattungscharakter“: „Das produktive Leben ist [...] das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebens-tätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“ (Marx 1968: 516). Dieser Aspekt des „Tätigseins“, hier noch unter den Vorzeichen einer statischen Anthropologie stehend, wird

Marx bis ins Spätwerk hinein beschäftigen. Im „Tätigsein“ tritt der Mensch in Interaktion, sowohl mit anderen Menschen als auch mit der Materie, die ihm als „Natur“ gegenübertritt und die Ressourcen für die Bedürfnisbefriedigung zur Verfügung stellt.

Der arbeitende Mensch, wie ihn Marx in den „Pariser Manuskripten“ beschreibt, ist in der bisherigen Geschichte jedoch immer entfremdet gewesen: entfremdet vom Produkt seiner Arbeit, entfremdet vom Akt der Produktion und entfremdet von der Gattung (vgl. Marx 1968: 516ff). Der Grad der Entfremdung wachse, so Marx, systematisch mit der Entwicklung des Privateigentums. Der Arbeiter produziere nicht für sich selbst, sondern um das Produkt mit anderen zu tauschen. Gleichzeitig schaffe er eine ganze Welt, die ihm aber zur „zweiten Natur“ werde, da er sich nicht dessen bewusst sei, sie geschaffen zu haben. Analog zur Argumentation in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* geht Marx hier davon aus, diese „Verkehrung“, die in der bürgerlichen Gesellschaft ihren Kulminationspunkt erreicht habe, könne nur durch eine andere Gesellschaftsform überwunden werden, die sich ebenfalls, wie vorher die Demokratie, als Wahrheit im doppeltem Sinn darstellt. Diese Gesellschaftsform ist der „Kommunismus“. Er befreie das Element der Arbeit aus seinem „bornierten“ Zustand (Marx 1968: 542), indem der Mensch nun zum bewussten Produzenten seiner dinglichen Umwelt und Geschichte werde.

In den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* wird ebenfalls ein Stufenmodell der Geschichte beschrieben. Sowohl die Erkenntnis der Entfremdung als auch ihre Aufhebung setzt deren entfaltete Form voraus:

„Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, daß es das *Produkt* der entäußerten Arbeit, und zweitens, daß es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäußert, die *Realisation dieser Entäußerung*.“ (Marx 1968: 520)

Ein erster Bruch mit der skizzierten Anthropologie findet erst in der gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten *Deutschen Ideologie* statt. Die Bedeutung dieser Schrift innerhalb des marxischen Werkes ergibt sich aus der zunehmend distanzierteren Haltung zu Feuerbach. Dies zeigt sich vor allem im Vermeiden von Begriffen wie „Entfremdung“ oder „Gattung“. An deren Stelle tritt eine systematische „materialistische“ „Geschichtsauffassung“ (Marx / Engels 1969: 37), die in der sechsten Feuerbachthese (Marx 1969: 534) folgendermaßen zusammengefasst wird: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“

Marx distanziert sich damit explizit von essentialistischen Konzepten der Natur, des Menschen und der Gesellschaft. Was bleibt ist zwar der materialistische Fokus auf die „Tätigkeit des wirklichen Menschen“, sowohl die Form der Tätigkeit als auch die Bedürfnisse, Motive und Überzeugungen des „wirklichen Menschen“ werden nun aber historisiert, und das heißt, als gesellschaftlich vermittelt verstanden. „Arbeit“ wird nun als abstrakte Kategorie eingeführt, deren Erscheinungsform historisch spezifisch definiert wird.

Marx und Engels präzisieren so das Verhältnis zwischen technischem Niveau der Naturanregung und der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums auf der einen Seite und sozial geteilten Sinnstrukturen auf der anderen:

„Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr

entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens“ (Marx / Engels 1969: 26 f).

Marx hat zu diesem Zeitpunkt seines Schaffens eine folgenreiche Erkenntnis gewonnen: Die Art und Weise der kooperativen Naturaneignung über „Arbeit“ gibt einerseits die Tendenz vor, wie die Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft verteilt werden (die sogenannten „Verkehrsformen“; Marx / Engels 1969: 23), und erzeugt andererseits spezifische Rationalisierungs- und Bewertungssysteme („Ideologien“).

Während nun die Konzeption der *Deutsche Ideologie* im Wesentlichen auf eine statische Anthropologie verzichtet, kommt sie von der Geschichtsteleologie nicht ganz los. So findet sich hier z.B. eine kurze Geschichte des Privateigentums (Marx / Engels 1969: 62ff), die einen historischen Determinismus zumindest nahelegt: In der bürgerlichen Gesellschaft komme das Privateigentum zu sich selbst, die vorhergehenden Eigentumsformen seien aber ihrem *Wesen* nach bereits Privateigentum. Das Privateigentum erscheine hier noch vorwiegend gemeinschaftlich. Erst im modernen Privateigentum falle dieser Schein weg und die Erscheinung entspreche ihrem Wesen. Auf dieser Stufe nun sei die Einsicht in die Geschichte als Geschichte des Privateigentums möglich.

Eng verknüpft mit diesen Überlegungen ist einer der bekanntesten marxischen Gedanken: die Dialektik von „Produktivkräften“ und „Verkehrsformen“: Die Intensität und Qualität der Naturbeherrschung entwickle sich mit neuen Produktionstechniken, Werkzeugen etc. Diesen gegenüber stehen die Form der Produktion und die entsprechende Form der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Da Produktivkräfte und Verkehrsformen nicht bewusst aufeinander abgestimmt sind, kann es zu einem Widerspruch kommen. Die weitere Entfaltung des Potentials des Menschen (technische Neuerungen, effizientere Organisationstypen etc.) wird gehemmt, weil die Verkehrsform zur „Fessel“ der „Produktivkräfte“ wird (vgl. Marx / Engels 1969: 72 f).

Dieser neue Entwurf einer materialistischen Theorie sozialen Wandels ist sicher nicht frei von teleologischen Momenten, legt aber im Vergleich zu früheren Versionen einiges an anthropologischem Ballast ab. Der „wirkliche Mensch“ kommt nun nicht einfach mehr „zu sich selbst“, sondern wird als historisches Produkt begriffen. Die Dynamik entspringt nicht einem zu sich selbst drängenden Wesen des Menschen, sondern der Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsformen.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass es Marx in dessen Frühwerk im Wesentlichen darum zu tun war, das hegelsche Verhältnis von „Subjekt“ und „Substanz“ in dem Sinne „vom Kopf [...] auf die Füße“ (Marx / Engels 1969: 293) zu stellen, dass nun die Geschichte der Institutionen und Denkformen des Menschen nicht mehr aus dem Geistigen, sondern aus der Praxis, aus den Formen der arbeitsteiligen Naturaneignung, erklärt werden kann. Diese Ausrichtung ist es, die Marx' Geschichtsauffassung zu einer „materialistischen Gesellschaftstheorie“ macht. Bis zur *Deutschen Ideologie* bleibt diese allerdings im Wesentlichen nur Programm. Erst durch die an der Warenform ansetzende *Kritik der politischen Ökonomie* des Spätwerks kann das Verhältnis zwischen „Subjekt“ und „Substanz“ in all seinen Facetten ausgeleuchtet werden.

## 2. Die Vermittlung von Materialität und Gesellschaft im marxischen Spätwerk

Nicht mehr nur der „Reichtum“, wie Marx (1971: 15) zu Beginn des Kapitals schreibt, die dingliche Umwelt des Menschen als solche erscheint heute als „ungeheure Warensammlung“. Es liegt daher überraschend nahe, sich der soziologischen Analyse von Materialität über den „Umweg“ einer Analyse der Warenform zu nähern. Das soziologische Potential, das in dieser steckt, ist bisher allerdings kaum erkannt, geschweige denn ausgeschöpft worden (vgl. aber

Postone 1993; Reichelt 2008; Elbe 2008; Pahl 2008). Mit der „Widerlegung“ der Werttheorie geriet die *Kritik der politischen Ökonomie* als Ganze aus dem Fokus soziologischer Theoriebildung. Gerade im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Materialität und Gesellschaft ist dies zu bedauern. Denn die Ware ist schon bei Marx mehr als eine ökonomische Kategorie.

Ihre Besonderheit liegt in ihrem Doppelcharakter begründet, einerseits als Gebrauchswert und andererseits als Wert zu fungieren (vgl. Marx 1962: 49ff, 1971: 15 f). Als Gebrauchswert befriedigt sie menschliche Bedürfnisse, als Wert drückt sie ein Verhältnis zu anderen Waren aus. In Bezug auf ihren Gebrauchswertcharakter ähnelt die Ware durchaus ihren historischen Vorläufern, den Gütern in Subsistenzwirtschaft, Sklavenwirtschaft und Feudalismus (vgl. Marx 1962: 90ff). Sie befriedigt ein menschliches Bedürfnis. Was sich aber mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft laut Marx (1962: 85ff) verändert, ist, dass nunmehr Arbeitsprodukte fast ausschließlich für den Austausch bzw. Verkauf produziert werden und damit Dinge neben ihren physikalischen, konkrete Bedürfnisse befriedigenden Form, die eines Wertträgers (etwas Geistigem) annehmen. Auf „mystische“ Weise verwandeln sie sich so in „sinnlich übersinnlich[e] Ding[e]“ (Marx 1962: 85).

Bei näherer Betrachtung verdichtet sich in der Ware nun aber nicht nur der Widerspruch von Gebrauchswert und Wert, sondern auch der wesentlicher erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Dichotomien, die für die Reserviertheit der Soziologie gegenüber dem Gegenstand der Materialität verantwortlich sein dürften: jene von Geist (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*), Natur und Kultur, Individuum und Gesellschaft.

Dass die Soziologie sich schwer damit tut, die jeweils auf Materie (inklusive Somatisches) verweisenden Objektbereiche dieser Dichotomien theoretisch zu integrieren, ist nicht verwunderlich, aber auch nicht unabwendbar. Nur wenn der Soziologie eine Vermittlungssemantik zur Verfügung steht, die sie auch verstehen kann (d.h. eine soziologieimmanente), kann die Differenzbestimmung tatsächlich aufgelöst, Materialität also *soziologisch* integriert werden. Es nützt nichts, die Soziologie zu ermahnen, sie möge an die Materie, die Natur, das Individuum denken, wenn sie erklärt. Solange der Soziologie keine Instrumente zur Verfügung stehen, diese Begriffe mit Inhalt zu füllen, müssen sie „black boxes“ (vgl. Callon 1986) bleiben – was im Übrigen nicht nur physikalische, biologische und psychologische Reduktionismen, sondern zum Beispiel auch den ökonomischen Verlegenheitsbegriff der „Restriktionen“ betrifft. Meines Erachtens stellt die Warenformanalyse genau eine solche Vermittlungssemantik zur Verfügung, mit der Materialität soziologieimmanent in soziologische Erklärungsmodelle integriert werden kann.<sup>4</sup>

### *Geist und Materie*

Der „rätselhafte Charakter“ der Ware, ein „sinnlich übersinnliches Ding“ zu sein, liegt laut Marx in der widersprüchlichen Einheit von Konkretem (Gebrauchswert) und Allgemeinem (Wert) begründet. Diese beiden konträren Bestimmungen lassen sich nicht einfach in einen materiellen und einen geistigen Teil zerlegen, sondern bedingen sich wechselseitig, und dies in dreifacher Hinsicht:

*Erstens*, geht zwar „kein Atom Naturstoff in ihre [der Ware, H.B.] Wertgegenständlichkeit ein“ (Marx 1962: 62). Der Wert ist eine gedankliche Abstraktion. Aber eine Ware kann gleichzeitig immer nur Wert besitzen, weil sie einen Gebrauchswert für andere besitzt. Für gewöhn-

<sup>4</sup> Der Begriff der „Vermittlungssemantik“ mag hier paradox erscheinen, treffen Semantiken doch für gewöhnlich selbst Unterscheidungen (vgl. Stichweh 2006). In der Tat ist die Vermittlung der genannten Dichotomien mit einer höherstufigen Differenzbestimmung erkauft: der zwischen Gebrauchswert und Wert. Diese lässt sich aber ihrerseits nicht wiederum semantisch, sondern nur sozialstrukturell auflösen.

lich impliziert dies das Befriedigen eines, wenn auch sozial vermittelten, so doch letztlich somatischen Bedürfnisses mittels eines materialiter zur Verfügung stehenden äußeren Objekts. Produktion und Konsumtion eines Dinges sind deshalb konstitutiv miteinander verwoben (vgl. Marx 1953: 12ff): Einerseits wird das Produkt erst zum Produkt indem es „verzehrt“ wird. Eine Zeitung, die nicht gelesen wird, ist nur Altpapier. Andererseits setzt die Konsumtion auch immer schon einen Gegenstand voraus, der konsumiert werden kann. Das bedeutet, dass das Produkt seinem Konsumenten gleichermaßen den Gegenstand und die Art und Weise der Konsumtion vorgibt: „Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gezeßenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt“ (Marx 1953: 13).

Marx spricht an der zitierten Stelle in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* – dem sogenannten „Rohentwurf“ des Kapitals – noch nicht vom spezifisch kapitalistischen, sondern vom allgemeinen Zusammenhang zwischen Produktion, Konsumtion und Distribution von Gütern. Die Besonderheit dieses Verhältnisses in Waren produzierenden Gesellschaften besteht darin, dass keine *unmittelbare* Beziehung zwischen Bedürfnis (Nachfrage) und dessen Befriedigung (Angebot) besteht, sondern beide über den Markt vermittelt werden. Das affiziert wiederum den Zusammenhang zwischen Produktion und Konsumtion:

„Alle Waren sind Nicht-Gebrauchswerte für ihre Besitzer, Gebrauchswerte für ihre Nicht-Besitzer. Sie müssen also allseitig die Hände wechseln. Aber dieser Händewechsel bildet ihren Austausch, und ihr Austausch bezieht sie als Werte aufeinander und realisiert sie als Werte. Die Waren müssen sich daher als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können. Andererseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andre nützlichen Form verausgabt ist. Ob sie andren nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann aber nur ihr Austausch beweisen“ (Marx 1962: 100 f).

Das heißt, dass bereits bei der Warenproduktion von ihrer stofflichen Besonderheit abstrahiert werden muss, diese aber gleichzeitig nicht ignoriert werden kann, weil sie anderen Menschen der Bedürfnisbefriedigung dienen soll. Die Folge ist ein gesteigertes Maß an Produktdifferenzierung, die gleichermaßen auf die Individualisierung der Bedürfnisse reagiert als auch sie erst hervorbringt.

*Zweitens:* Beim Wert handelt es sich zwar um eine Abstraktion, ein Allgemeines, das alle Waren unabhängig von ihrer konkreten materiellen Beschaffenheit besitzen, aber es handelt sich dabei um eine sogenannte „reale Abstraktion“ (vgl. Reichelt 2008: 126ff). Die Abstraktionsleistung, die bei der Gleichsetzung von zwei Waren stattfindet, geschieht nicht im Geist, sondern materiell in der Praxis des Austauschs: „Das Wesen der Warenabstraktion [...] ist, daß sie nicht denkerzeugt ist, ihren Ursprung nicht im Denken der Menschen hat, sondern in ihrem Tun“ (Sohn-Rethel 1989: 12).

Alfred Sohn-Rethel hat auf dieser Einsicht eine „materialistische Erkenntnistheorie“ errichtet, die von einem historischen Kausalitätsverhältnis zwischen „Realabstraktion“ und Denkabstraktion ausgeht: Die menschliche Leistung zur Abstraktion basiert demnach auf der im Warentausch realiter praktizierten Gleichsetzung von Ungleichen. Die These wird gestützt durch den marxischen Primärtext:

„In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigten sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum nur als Waren

aufeinander beziehn, indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehn“ (Marx 1962: 101).<sup>5</sup>

Überträgt man diese These von der phylogenetischen auf die ontogenetische Ebene, so ließe sich vermuten, dass sich das abstrakte Denken entwicklungspsychologisch erst im Umgang mit der dinglichen, vor allem warenförmig konstituierten Außenwelt bildet (vgl. Buck-Morss 1975). An der Ware lernen wir das Abstrahieren, d.h. den Dingen ihre besonderen Eigenschaften „abzuziehen“. Dass sich für Geld alles kaufen lässt, ist keineswegs trivial. Die Vorstellung eines „allgemeinen Äquivalents“ setzt voraus, dass alle Dinge die damit gekauft werden können, etwas gemein haben, das Dinge, die nicht gekauft werden können, nicht haben. Die höchste Form der Abstraktion, das Rechnen, wird seit Jahrhunderten kaum zufällig im ersten Umgang mit Geld erlernt. Das impliziert nicht, dass abstraktes Denken kapitalistische Verhältnisse voraussetzt. Dort aber wo sich die Ware als allgemeine Form gesellschaftlicher Vermittlung durchsetzt, wird das „Identitätsprinzip“ der Vernunft zum dominanten Schema der Erkenntnis (vgl. Adorno 1997).

Ein dritter Aspekt der Vermittlung von Geist und Materie in der Warenform offenbart sich, wenn wir die inhaltliche Bestimmung des Werts betrachten. Laut Marx besteht das Gemeinsame der Waren, ihre „Werts substanz“;<sup>6</sup> darin, Produkt menschlicher Arbeit zu sein: „Indem sie [die Menschen, H.B.] ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (Marx 1962: 88). Ebenso wie sich der Gebrauchswert einer Ware an ihren stofflichen Eigenschaften bemisst – die Nährwerte und geschmacklichen Eigenschaften von Lebensmitteln, der Anteil an synthetischen Polymerfasern und die Farbe eines Kleidungsstückes, die Leitfähigkeit und Dichte eines Metalls – ist ihre Stofflichkeit Resultat konkreter „vergegenständlichter Arbeit“ (Marx 1971: 16); der Lebensmittelchemikerin, des Schneiders, der Fließbandarbeiterin. Durch den Wertcharakter stehen die einzelnen konkreten Tätigkeiten jedoch immer schon im abstrakten, d.h. geistigen Verhältnis zu anderen konkreten Arbeiten. In der Ware spiegelt sich diese Einheit von konkreter und abstrakter Arbeit im Doppelcharakter von besonderer Materialität und allgemeiner, abstrakter Wertgegenständlichkeit wieder.

Die dingliche Umwelt ist also nicht nur im klassischen Kantischen Sinne immer schon Resultat der Vermittlung von Geist und Materie, sondern aufgrund ihrer Warenförmigkeit in einem besonderen, einem praktischen: Das dem Menschen als Ware gegenüberstehende Objekt der Anschauung unterscheidet sich vom Naturgegenstand darin, dass es Produkt menschlicher Arbeit ist und als solches Wert besitzt. Es unterscheidet sich aber auch vom Produkt menschlicher Arbeit in anderen Gesellschaftsverhältnissen: vom konkreten Inhalt der Tätigkeit muss nämlich nun abstrahiert werden. Diese Abstraktion führt dazu, dass die Produkte menschlicher Naturaneignung selbst als Naturgegenstände erscheinen.

### *Natur und Kultur*

Die Naturalisierung der geistigen als auch praktischen Entäußerungen des Menschen, deren Hypostasierung zur „Pseudonatur“ (Dahmer 1994), hat Georg Lukács (1970) mit dem Begriff der „Verdinglichung“ bezeichnet: Waren, so Lukács im Anschluss an Marx, nehmen den Charakter von Naturobjekten an und konstituieren eine quasi-natürliche Ordnung der Dinge. Die

5 Es scheint sich hier um einen im Sozialen gar nicht so selten anzutreffenden Fall einer eigenartig anmutenden Kausalität zu handeln. In Bezug auf den Sozialvertrag notiert Luhmann (1995: 232) zum Beispiel Ähnliches: „Wie so oft mag auch hier die vorhandene Problemlösung, der Sozialvertrag, es ermöglicht haben, das Problem zu definieren. Für eine bekannte Lösung wird, mit anderen Worten, das Problem gesucht.“

6 Zur Kritik an einer substantialistischen Interpretation der Werttheorie siehe Heinrich 1999: 206ff.

Waren scheinen dann sogar „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten“ (Marx 1962: 86). Als beseelte Objekte besitzen sie sodann gewissermaßen performativen Charakter. Sie teilen ihrer Betrachterin mit, was zu tun ist. Die *ANT* hat diesen Umstand erkannt, aber meines Erachtens nicht hinreichend erklären können. Die hier vorgeschlagene materialistische Analyse hätte zu solch einer Erklärung folgendes beizutragen: Der moderne Animismus resultiert im Wesentlichen daraus, dass Waren stoffliche Hüllen „vergegenständlichter Arbeit“ sind. Anders als Güter vormoderner Gesellschaften handelt es sich hier nicht allein um durch Kultivierung angeeignete natürliche Rohstoffe, sondern um „Produkte unabhängig betriebener Privatarbeiten“ (Marx 1962: 87). Es ist die spezifische Art und Weise ihrer Produktion und Distribution, der Umstand also, dass Gebrauchswerte nicht für die Familie, den Sklavenhalter oder den Fronherrn, sondern eine abstrakt allgemeine Käuferin produziert werden, der dazu führt, dass durch Menschen Kultiviertes als „zweite Natur“ erscheint.

Die notwendige Bedingung für eine solche Mystifizierung des Sozialen besteht laut Lukács (1970: 175) darin, dass die menschliche Tätigkeit selbst zur Ware wird – nicht nur für andere, auch für den Arbeiter selbst. Die ideelle Trennung der „Ware Arbeitskraft“ von der sie besitzenden Privatperson verdeckt die physiologische Identität des „Hirn[s], Nerv[s], Muskel[s], Sinnesorgan[s] usw.“ (Marx 1962: 85) des Arbeiters im Dienst und des Arbeiters nach Feierabend. Alle ökonomischen Veränderungen des Arbeitsprozesses schlagen sich unmittelbar auf die lebensweltliche Existenz des Arbeiters nieder. „Arbeiter“ und „Kapitalist“ mögen nur „Charaktermasken“ (Marx 1962: 100) sein, je mehr die Ware sich als gesellschaftliche Vermittlungsform durchsetzt, desto weniger lassen sich Privates und Geschäftliches trennen, auch wenn diese vorgestellte Trennung erst die Voraussetzung für das Entstehen des Kapitalismus gewesen sein mag (vgl. Weber 1972: 227 f). „Mit der modernen, psychologischen Zerlegung des Arbeitsprozesses (Taylor-System)“, so Lukács (1970: 177), „ragt diese rationelle Mechanisierung bis in die ‚Seele‘ des Arbeiters hinein: selbst seine psychologischen Eigenschaften werden von seiner Gesamtpersönlichkeit abgetrennt, ihr gegenüber objektiviert, um in rationale Spezialsysteme eingefügt und hier auf den kalkulatorischen Begriff gebracht werden zu können.“

Lukács spricht damit ein wichtiges Moment an, das bei Marx selbst kaum Erwähnung findet, nämlich die Implikationen der Warenform nicht nur für die Wahrnehmung und Interaktion mit der äußeren, sondern auch für das Verhältnis zur inneren Natur. Dieser Dialektik von innerer Natur und Kultur ist dann erst Freud (1982) systematisch nachgegangen: Die Unterdrückung und Sublimierung der Triebimpulse seien einerseits Voraussetzung für die Entstehung von Kultur, andererseits jedoch auch der Grund für das „Unbehagen“ an ihr. In der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer / Adorno [1944/47]1971) wird auf Freud (und Marx) rekurrierend dann die Konsequenz dieser Verdrängungsleistung, das Umschlagen von Naturbeherrschung in naturmäßige Gewalt, tiefergehend aufgearbeitet.<sup>7</sup>

Ein letzter Aspekt der Vermittlung von Natur und Kultur ergibt sich, betrachtet man die weiterführende Darstellung der Kategorien im *Kapital*. Vor dem Hintergrund der Kapitalbewegung und Mehrwertakkumulation scheint die strikte Trennung von Kultur und Natur hin-fällig. Da die Produktion von Wert nicht nur Arbeitskraft, sondern auch Rohstoffe benötigt, ist das Verhältnis des Menschen zur Natur immer schon ein praktisch-instrumentelles, kein kontemplatives. So ist letztlich sogar „[o]hne die menschlichen Anstrengungen zur Beherrschung der Natur [...] der Begriff der Naturgesetze undenkbar“ (Schmidt 1992: 66). Angesichts des Imperativs der Mehrwertsteigerung kommt der Natur damit neben ihrer Funktion der Bedürfnisbefriedigung auch jene des Rohstoffs zu, den die Arbeiterin verfeinert und damit Wert hinzufügt.

7 Als Überblick zum Freudomarxismus sowie zu dessen Aktualisierung vgl. Reiche 2004.

Gleichwenn mit dem Bedeutungszuwachs des tertiären Sektors und insbesondere der Digitalisierung von Kommunikation konkrete Stofflichkeit keine notwendige Voraussetzung mehr für die Wertproduktion darzustellen scheint,<sup>8</sup> bleiben Rohstoffe als Wertträger insgesamt unerlässlich. Die unter dem Imperativ der „Selbstverwertung“ des Werts (Marx 1962: 169) stehende Naturaneignung unterscheidet sich qualitativ von jener in vormodernen Gesellschaften: Die Bewegung  $G - W - G'$  scheint nämlich zunächst keine Grenze zu kennen; die Güterproduktion ruht nicht, wenn das individuelle Bedürfnisse befriedigt und die Winterernte eingefahren ist. Gleichwohl werden ihr die Grenzen von der Natur immer wieder aufs Neue aufgezeigt; der inneren und der äußeren. Denn irgendjemand muss ein Bedürfnis, das mit  $W$  befriedigt werden kann, besitzen, damit  $G'$  realisiert wird. Gleichzeitig gehen in  $W$  immer auch Rohstoffe ein. Und diese sind bekanntermaßen endlich.

Diese Grenzen können nur durch enorme Effizienzsteigerungen kaschiert werden. Die damit verbundenen automatisierten Kultivierungsverfahren zur Sublimation von Naturrohstoffen zur Ware sind technisch inzwischen so verschlungen mit dem „Natursubstrat“, dass die Unterscheidung von Natur- und Kulturprodukt kaum noch aufrecht zu erhalten ist.

### *Individuum und Gesellschaft*

Aus den bisherigen Überlegungen lassen sich nun wichtige Implikationen für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ableiten. Dieses Grundproblem soziologischer Theoriebildung wurde bekanntermaßen bisher im Wesentlichen über zwei paradigmatisch divergente Wege zu lösen versucht: dem methodologisch-individualistischen und dem methodologisch-kollektivistischen (vgl. als Überblick zur Emergenz-Problematik Greve / Schnabel 2011). Das Soziale wurde dabei entweder als nicht-intendierte Folge absichtsvollen Handelns Präferenzorientierter Individuen konzipiert oder als überindividuelles Werte- und Normengerüst, das eine „Realität *sui generis*“ bildet. Von den Post- und Neomarxisten, die sich für soziologische Theoriebildung interessierten, ist es vor allem Habermas (1988 a, 1988 b) gewesen, der versucht hat, jene beiden Perspektiven „nicht-trivial“ (Habermas 1981) zu verbinden (vgl. auch Reichelt 2008: 171ff). Die Unterscheidung von System und Lebenswelt wird dabei zwar in der Tradition des Funktionalismus differenzierungstheoretisch eingeführt, aber die Teile des Sozialen kommunikationstheoretisch wieder zusammengefügt: Einerseits entlasten die systemischen „generalisierten Steuerungsmedien“ Geld und Macht zunächst die lebensweltliche Kommunikation, indem mit der gesellschaftlichen Reproduktion verknüpfte Inhalte ausgelagert werden (vgl. Habermas 1988 b: 384ff), andererseits greift der Formalismus jener Steuerungsmedien alsbald auch auf andere Themen über und unterminiert die verständigungsorientierte Handlungslogik der „Lebenswelt“ als solcher (vgl. Habermas 1988 b: 489ff):

„Heute dringen die über die Medien Geld und Macht vermittelten Imperative von Wirtschaft und Verwaltung in Bereiche ein, die irgendwie kaputt gehen, wenn man sie vom verständigungsorientierten Handeln abkoppelt und auf solche mediengesteuerten Interaktionen umstellt“ (Habermas 1985: 189).

Mithilfe der oben skizzierten Analyse des in der Warenform vermittelten Verhältnisses von Materialität und Geist, sowie Natur und Kultur, lässt sich nun der Entwurf eines „materialistischen“ Konkurrenzmodells zu Habermas kommunikationstheoretischer Konzeption versuchen: Ideengeschichtlich findet sich nämlich bei Marx eine dritte Perspektive, die weder bei der Dynamik systemischer Differenzierung noch der Emergenz des Kollektiven aus individuellen Handlungen, sondern bei den „materiellen Verhältnissen“ ansetzt, also den verschiedenen Weisen der kollektiven Naturaneignung, d.h. der „Produktion des gesellschaftlichen Reichtums“.

8 Tatsächlich benötigt natürlich auch die digitale Kommunikation „hardware“ und damit Rohstoffe.

Bereits in den Frühschriften macht Marx deutlich, dass ein gewisser Überhang des ökonomischen Zusammenhangs gegenüber dem lebensweltlichen und politischen existiert. Dieser „Primat der Ökonomie“ ist Marx seit Weber immer wieder von Soziologinnen und Soziologen vorgeworfen worden, möglicherweise erfährt er jedoch vor dem Hintergrund des aktuellen „material turn“ und der hier vorgelegten Explikation mithilfe der Warenformanalyse späte Gerechtigkeit. Denn die Ware mag zunächst als bloße ökonomische Kategorie auftreten, sie überschreitet ihre Systemgrenzen jedoch zwangsläufig. So ist sie gleichzeitig auch (und vor allem) lebensweltliches Alltagsobjekt.

Die Ware, so meine These, ist gewissermaßen das trojanische Pferd, mit dem die ökonomische Logik des Tausches in die Lebenswelt ‚eingeschleust‘ wird. Sie scheint zunächst eine rein ökonomische Kategorie, ihre Produktion und Distribution dementsprechend ein Problem der Ökonomie. Zur Realisierung ihres Werts kann sie aber nicht im ökonomischen System verharren. Sie muss von „wirklichen“ Menschen mit „wirklichen“ Bedürfnissen gekauft, und das heißt zum Alltagsgegenstand gemacht werden. Das von Habermas beschriebene Eindringen mediengesteuerter Kommunikation ist meines Erachtens demgegenüber ein sekundäres, daraus erst entspringendes Phänomen. Erst nachdem der Interaktionsmodus des Tauschs und die damit verbundene „Realabstraktion“ durch die Aneignung der dinglichen Außenwelt praktisch internalisiert wurde, wird die Kommunikation über „generalisierte Steuerungsmedien“ in der Lebenswelt anschlussfähig, verständigungsorientiertes Handeln von instrumentellem abgelöst.

Nun handelt es sich beim Tausch selbst jedoch nur um die Oberfläche eines sozialen Verhältnisses, dessen verdecktes Fundament Marx im Produktionsverhältnis des Kapitalismus aufgespürt hat. „Arbeit“ hat in der Moderne keinen unmittelbaren – auf persönlichen Abhängigkeiten beruhenden – gesellschaftlichen Charakter, sondern einen vermittelten, und dies in zweierlei Hinsicht:

„Sie [die Privatarbeiten der Produzenten, H.B.] müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Art Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleich gilt“ (Marx 1962: 87).

In der Ware verstofflicht sich dieses doppelt gesellschaftliche Verhältnis – Arbeitsteilung und Tausch – und erscheint als materielle Eigenschaft, als Gebrauchs- und als Wertgegenstand.

Moishe Postone (1993) hat die soziologische Dimension der marxschen Kategorie „abstrakter Arbeit“, die eine der wichtigsten Modifikationen im Vergleich zur Arbeitswertlehre der klassischen politischen Ökonomie (v.a. zu Riccardo) darstellt, weiter expliziert. Während Fronherren und Leibeigene via Arbeit in einem offensichtlichen persönlichen Abhängigkeitsverhältnis zueinander standen und ihre Beziehung zwar durch Arbeit definiert gewesen sei, jenseits dieser Beziehung die Arbeit jedoch keine Funktion gehabt habe, existiere im Kapitalismus eine solche Beschränktheit der Arbeit nicht: Arbeit werde hier vielmehr zur allgemeinen Vermittlungskategorie, zum Mittel, die Produkte anderer Produzenten zu erwerben. Über die Arbeit (und deren Austausch auf dem Markt) stehen nun *alle* Individuen einer Gesellschaft in einer (indirekten) Beziehung zueinander. Diese Funktion kann sie nur erfüllen, weil sie anders als in vormodernen Gesellschaften nicht nur als konkrete, sondern gleichzeitig als allgemeine, abstrakte, Wert bildende Arbeit auftritt:

„The mediation is general not only because it connects all producers, but also because its character is general – abstracted from all material specificity as well as any overtly social particularity. The mediation has, therefore, the same general quality on the individual level as on the level of society as a whole. Viewed from the perspective of society as a whole, the concrete labor of the individual

is particular and is *part* of a qualitatively heterogeneous *whole*; as abstract labor, however, it is an individuated *moment* of a qualitatively homogeneous, general social mediation constituting a *social totality*. This duality of the concrete and the abstract characterizes the capitalist social formation“ (Postone 1993: 152).

In der „Wertgegenständlichkeit“ der Ware tritt dem Individuum also ein gesellschaftliches Verhältnis als sachliches gegenüber. Der Wert, der den Waren dinglich zuzukommen scheint, ist der unbewusste Ausdruck eines verdeckten, über Arbeit vermittelten, gesellschaftlichen Verhältnisses: der Funktion privater Arbeit, die Produkte anderer privater Arbeit zu erwerben.

Die gesellschaftliche Vermittlung scheint dann erst im Tausch vonstatten zu gehen, „Gesellschaft“ sich erst im Tausch- statt im Produktionsverhältnis zu konstituieren. Es kann daher nicht überraschen, dass sowohl der methodologische Individualismus (vgl. z.B. Thibaut / Kelley 1959; Homans 1961; Coleman 1994) als auch der methodologische Kollektivismus (vgl. Durkheim [1893]1988; Mauss [1923/24]1990; Parsons 1978) der Analyse von Austauschverhältnissen zentrale Erkenntnisse zu verdanken haben. Jedoch blenden beide Ansätze die dem Tausch vorgelagerte Produktionssphäre weitestgehend aus.

Die Frage danach, *warum* gerade der Tausch zur Blaupause zwischenmenschlicher Beziehungen schlechthin werden konnte und heute neben Güter- und Arbeitsmarkt auch Emissions-, Heirats- und Religionsmärkte zur Normalität gehören, interessiert die meisten Vertreterinnen der beiden großen paradigmatischen Soziologien nicht. Mit Marx lässt sich vermuten, dass es nicht allein *die Idee* des Tauschprinzipes ist, die sich in der Moderne durchsetzt und verallgemeinert, sondern die ihm zugrunde liegende *Praxis*: Arbeit in ihrer Doppelfunktion als konkrete produktive Tätigkeit und als allgemeines Vermittlungsprinzip.

### 3. Selbst- und Weltverhältnisse in der Spätmoderne: Kursorische Schlussbemerkungen zur Gegenwartsdiagnose

Epochengrenzen haftet immer etwas Willkürliches an. Für das Genre der Gegenwartsdiagnose, dem ich mich nun abschließend kurz widmen möchte, sind sie dennoch unerlässlich. Wenn die kapitalistische Moderne mit Marx als jene historische Ära, in der sich die Warenform und mit ihr der Gütermarkt ökonomisch durchsetzt, charakterisiert werden kann, dann darf die Spätmoderne als jene Gesellschaftsform gelten, in der die Warenform endgültig alle Bereiche des Sozialen erfasst (vgl. Bröckling et al. 2000). Die von Horkheimer und Adorno (1971) für die Kultur konstatierte Kommodifizierung ist inzwischen auch in andere gesellschaftliche Nischen eingedrungen und betrifft Glauben (vgl. Warner 1993), Liebe (vgl. Illouz 2007) und Körper (vgl. Sharp 2000) gleichermaßen wie die vormals öffentlichen Güter der Bildung (vgl. Münch 2008), des Raums (Sennett 1992) und der Information (vgl. Adair 2010). Andere schon zu Beginn der kapitalistischen Moderne alsbald markförmig distribuierte „fiktive Waren“ (Polanyi 1973) wie Arbeit, Geld und Boden sind inzwischen mehr denn je zuvor „freigesetzt“, d.h. sowohl der staatlichen Intervention als auch der zivilgesellschaftlichen Organisation entzogen.

Aus Sicht der marxischen Kritik der politischen Ökonomie erscheint diese Ausdehnung des wertbaren Bereiches als folgerichtig, denn „[w]hat characterizes capitalism is that, on a deep systemic level, production is not for the sake of consumption. Rather, it is driven, ultimately, by a system of abstract compulsions constituted by the double character of labor in capitalism, which posit production as its own goal“ (Postone 1993: 184). Weil der auf Wert beruhende Reichtum, anders als der stoffliche Reichtum, potentiell unendlich ist, existieren keine „natürlichen“ Grenzen zwischen klassischen Warenmärkten und der *terra incognita* anderer Teilbereiche des Sozialen. Mit der Überführung von vorher über die Mechanismen personeller Macht, kommunikativer Rationalität oder pragmatischer Ad-Hoc-Entscheidungen

verteilter Güter in marktförmig gehandelte Waren erhalten die jeweiligen „Dinge“ nun den typischen Doppelcharakter.

Die ihnen als Objekte der Begierde zukommenden konkreten stofflichen Attribute – die Eigenschaften von Räumen, Person, Dingen – dürften in der Regel für den diese Waren Anbietenden nur insofern von Relevanz sein, als dass sie eine notwendige Voraussetzung dafür darstellen, den eigentlichen Zweck ihrer Produktion, die Realisierung des Werts, zu erreichen. Kriterien wie Qualität, ökologische Nachhaltigkeit und Menschenrechte erlangen so erst dann Relevanz, wenn der „kompetente Kunde“ sich zu „boy-“, und „buycotts“ durchringen kann. In den meisten Fällen beschränken sich diese auf eine Klientel, die es sich leisten kann und auf Produkte, bei denen vorher eine durch soziale Bewegungen initiierte öffentliche Auseinandersetzung stattgefunden hat.

Gleichzeitig hat die Kommodifizierung eine durchaus demokratisierende Wirkung gezeigt, vor allem in Bereichen, die vorher einer starken Normierung und Hierarchisierung unterworfen waren. Partnerbörsen interessieren sich in der Regel ebenso wenig für den Migrationsstatus ihrer Kunden wie Vermieterinnen für die sexuellen Präferenzen ihrer Mieterinnen. Der Markt selbst kennt (ideal) keine Vorurteile. Denn Kommodifizierung impliziert eine Versachlichung der Güterdistribution – aber eben auch eine Versachlichung gesellschaftlicher Beziehungen an sich.

Ich habe versucht zu zeigen, dass im Doppelcharakter der Ware eine spezifische Vermittlung von Geist und Materie, Natur und Kultur sowie Individuum und Gesellschaft angelegt ist, die dazu führt, dass sich die Welt- und Selbstverhältnisse des Individuums in der Spätmoderne nachhaltig verändern:

*Erstens*, beobachten wir, wie oben erwähnt, aufgrund der nur vermittelten Beziehung zwischen Produktion und Konsumtion eine Differenzierung und Pluralisierung der Warenwelt, die auf das Distinktionsbedürfnis moderner Individualisierung reagiert, letztlich jedoch paradoxerweise gerade konformistische Trends produziert. Ein Potpourri an Produktalternativen in nahezu allen marktförmig organisierten Bereichen lässt den Eindruck einer „Multioptionsgesellschaft“ (Gross 1994) entstehen, die ihrerseits wiederum als schicksalhaft empfunden wird. Sogar das „Warenangebot“ an Religionen, Studiengängen und Partnern ist inzwischen so zahlreich und divers, dass sich nicht wenige in einfachere, überschaubarere Zeiten zurückwünschen – ein Wunsch, der aufgrund seiner Vergeblichkeit das Gefühl sozialer Desintegration zurücklässt (vgl. Heitmeyer 1997) und nicht selten in Gewaltphantasien gegen die imaginierten Repräsentanten der als kontingent empfundenen Lebensverhältnisse (Migrantinnen, Homosexuelle, Juden) umschlägt.

*Zweitens*, tangiert die Ausweitung des warenförmig strukturierten Bereichs das ontogenetische Verhältnis von „Realabstraktion“ und „Denkabstraktion“. Objekte per Abstraktion gleichzusetzen, heißt, ihnen ihre besonderen Eigenschaften abzuziehen. Dieser auf Identität von Begriff und Objekt abzielende Abstraktionsvorgang wird allgemein als der „menschliche“ Denkprozess schlechthin begriffen. Sohn-Rethel hat dem entgegen gehalten, dass es sich hier um das Resultat gesellschaftlicher Praxis, nämlich des Tauschs handelt. Im zweckfreien Spiel des Kleinkindes scheint nun jedoch ein anderes, ein utopisches Moment der Erkenntnis auf – dieses nicht auf Beherrschung zielende Weltverhältnis hat Adorno (1997) mit den Begriffen der „unreglementierten Erfahrung“ und der „Mimesis“ an das Objekt der Erkenntnis umrissen. Da das Äquivalenzprinzip durch die Kommodifizierung der Lebenswelt heute noch früher und unmittelbarer in die kindliche Lebenswelt eindringt, so lässt sich vermuten, droht formalistisches Denken zunehmend nicht nur zur hegemonialen, sondern auch zur „natürlichen“ Erkenntnisweise hypostasiert zu werden. Nichtidentität wird zum Defekt.

*Drittens*, erscheinen nun auch die neuesten Warentypen als mit eigenem Willen ausgestattete „Aktanten“. Eine Ware will erworben werden, andernfalls ist sie keine Ware. Diesem allgemeinen animistischen Charakter der Ware als Wertgegenstand korrespondiert ein spezifischer Imperativmodus der konkreten Waren als Gebrauchsgegenstände: So verlangen die meisten „Studienangebote“ ein tunnelblickartiges, schematisches Abarbeiten von Modulplänen wie Dating-Apps ein schematisches, unbewusst im Mechanismus der Wischgeste implementiertes „Hopp oder Topp“-Verhalten fordern. Dass der Rückgang des sozialen Wohnungsbaus und die damit verbundene Verknappung von Wohnraum in den Metropolen Wohnverhältnisse produziert, bei denen der Raum nur noch eine zweckmäßige Nutzung zulässt, wurde in den letzten Jahren ausgiebig öffentlich diskutiert, erste Anzeichen eines Umdenkens scheinen erkennbar. In diesem Bereich zeichnen sich die Folgen der Kommodifizierung der materiellen Umwelt übrigens gerade deshalb am deutlichsten ab, weil hier die in den Wohlstandsregionen sonst scheinbar stillgestellte soziale Frage wieder an die Oberfläche gespült wird: gerade in einer Epoche, in der das „traute Heim“ zum primären Lebenstraum geworden ist – „Wohnst du noch oder lebst du schon?“ – muss die erzwungene Zweckmäßigkeit des Wohnraums als Zumutung empfunden werden.

Aber nicht nur die Beziehungen zur warenförmig strukturierten Außenwelt auch die Selbstverhältnisse der Individuen haben sich in den letzten Jahrzehnten nachhaltig gewandelt. So entstand *viertens*, jenes „unternehmerische Selbst“ (vgl. Voß / Pongratz 1998; Bröckling 2007), das sich als Sache begegnet und die „Anrufung“ reine Arbeitskraft zu sein, annimmt und reproduziert. Das gilt für den prekären, sich selbstausbeutenden, akademischen Mittelbau ebenso wie für den auf dem „Partnermarkt“ aktiven Single, der immer schon ein wenig in den Kategorien jener Algorithmen denkt, die ihn „matchen“. Die innerweltliche Askese des Unternehmers (vgl. Weber 1972) hat sich spätestens mit der „Ich-AG“ so gesellschaftlich verallgemeinert, dass das „work hard, play hard“ zum Leitmotiv einer ganzen Generation werden konnte. Die inneren Impulse, die die Ratio im Berufsleben torpedieren, werden unterdrückt und tauchen dann erst in sublimierter und verdinglichter Form als Ware wieder auf. Das Diktum, dass genauso hart gearbeitet, wie genossen werden soll, verweist hier noch einmal verklausuliert auf die Selbstreferentialität von Arbeit als allgemeines gesellschaftliches Vermittlungsprinzip.

Bei diesen episodischen Beispielen möchte ich es belassen. Es war nicht die Aufgabe des vorliegenden Beitrags, eine ausgearbeitete Gegenwartdiagnose zu entwerfen. Vielmehr sollte hier der inzwischen auch in der deutschsprachigen Soziologie angekommene „material turn“ durch eine genuin auf Marx' Schriften basierende theoretische Perspektive erweitert werden. Ich habe mich dabei nicht, wie vielleicht anzunehmen gewesen wäre, auf den historischen Materialismus des Frühwerks bezogen, sondern vor allem auf die Warenformanalyse des Spätwerks. Weil die Beziehung des Individuums sowohl zur Welt als auch zum Selbst inzwischen fast durchgängig warenförmig strukturiert ist, kann die prinzipiell richtige Intuition der ANT, Materialität für die Gesellschaftstheorie (wieder) fruchtbar zu machen, nur bedeuten, sich eingehender mit der Warenform auseinanderzusetzen. Erst ein solcher Ansatz eröffnet meiner Meinung nach den Blick dafür, Materialität als gesellschaftliches Produkt und Naturaneignung als gesellschaftliche Praxis, d.h. beide in ihrer historisch spezifischen Form zu betrachten. Andernfalls läuft die Soziologie selbst Gefahr, das Soziale zu verdinglichen.

## Literatur

Adair, Stephen (2010): The Commodification of Information and Social Inequality, in: Critical Sociology 36, S. 243-63.

Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt / Main.

- Alexander, Jeffrey C (2014): *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, London – New York.
- Appadurai, Arjun (1986): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge.
- Becker, Egon / Jahn, Thomas (2006): *Soziale Ökologie: Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt / Main.
- Bennett, Tony / Joyce, Patrick (Hrsg.) (2010): *Material Powers: Cultural Studies, History and the Material Turn*, London – New York.
- Boltanski, Luc / Chiapello, Ève (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme. Essais*, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction: Critique sociale du jugement*, Paris.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt / Main.
- Bröckling, Ulrich / Krasmann, Susanne / Lemke, Thomas (Hrsg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt / Main.
- Buck-Morss, Susan (1975): *Socio-Economic Bias in Piaget's Theory and Its Implications for Cross-Culture Studies*, in: *Human Development* 18, S. 35-49.
- Burawoy, Michael (1990): *Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth*, in: *American Sociological Review* 55(6), S. 775-793.
- Callon, Michel (1986): *The Sociology of an Actor-Network: The Case of the Electric Vehicle*, in: Michel Callon / John Law / Arie Rip (Hrsg.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, S. 19-34, London.
- Cohen, Jean L. (1982): *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, 1. Auflage, Amherst / MA.
- Coleman, James S. (1994): *Foundations of Social Theory*, Cambridge / MA.
- Dahmer, Helmut (1994): *Pseudonatur und Kritik: Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt / Main.
- Durkheim, Emile ([1895]1961): *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied – Berlin.
- Durkheim, Emile ([1893]1988): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt / Main.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin.
- Elias, Norbert ([1939]2010): *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt / Main.
- Elster, Jon (1985): *Making Sense of Marx*, New York.
- Feuerbach, Ludwig ([1841]1988): *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart.
- Freud, Sigmund ([1930]1982): *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., *Studienausgabe Bd. IX: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt / Main, S. 191-270.
- Greve, Jens / Schnabel, Annette (Hrsg.) (2011): *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*, Frankfurt / Main.
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt / Main.
- Habermas, Jürgen (1981): *Dialektik der Rationalisierung. Ein Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann*, in: *Ästhetik und Kommunikation* 45/46, S. 126-155.
- Habermas, Jürgen (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt / Main.
- Habermas, Jürgen (1988 a): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt / Main.
- Habermas, Jürgen (1988 b): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt / Main.

- Harvey, David (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*, 1. Auflage, Cambridge / MA.
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster.
- Heitmeyer, Wilhelm (1997): *Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnisch-kulturelle Konflikte*, in: Ders. (Hrsg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* Frankfurt / Main, S. 629-653.
- Holzinger Markus (2013): *Where are the missing practices? Bruno Latours experimentale Metaphysik*, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 1, S. 31-55.
- Homans, G.C. (1961): *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New York.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. ([1944/47]1971): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt / Main.
- Illouz, Eva (2007): *Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt / Main.
- Jaeggi, Rahel (2005): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt / Main.
- Kneer, Georg / Schroer, Markus / Schüttpelz, Erhard (Hrsg.) (2008): *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt / Main.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London – New York.
- Latour, Bruno (1993): *We Have Never Been Modern*, Cambridge / MA.
- Latour, Bruno / Woolgar, Steve (1979): *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills / CA.
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Milton Keynes.
- Latour, Bruno (1996): *On actor-network theory: A few clarifications*, in: *Soziale Welt* 47(4), S. 369-381.
- Laux, Henning (2009): *Bruno Latour meets Harrison C. White. Über das soziologische Potenzial der Netzwerkforschung*, in: *Soziale Systeme* 15, S. 367-397.
- Law, John (Hrsg.) (1987): *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London.
- Law, John (1986): *On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India*, in: In John Law (Hrsg.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* *Sociological Review Monograph* 32, London.
- Law, John (2009): *Actor Network Theory and Material Semiotics*, in: Bryan S. Turner (Hrsg.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Malden, S. 141–58. Luhmann, Niklas (1995): *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, S. 229-236, Opladen.
- Lukács, Georg (1970): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied – Berlin.
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlin.
- Marx, Karl (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I. Marx Engels Werke Bd 23*, Berlin.
- Marx, Karl (1963): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band II. Marx Engels Werke Bd 24*, Berlin.
- Marx, Karl (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Marx Engels Werke Ergänzungsband I*, Berlin.
- Marx, Karl (1969): *Thesen über Feuerbach*, Marx Engels Werke Bd 3.
- Marx, Karl (1971): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Marx Engels Werke Bd 13*, Berlin.
- Marx, Karl (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Marx Engels Werke Bd 1*, Berlin.

- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1969): Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Marx Engels Werke Bd 3.
- Mauss, Marcel ([1923/24]1990): Die Gabe – Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt / Main.
- Mead, George Herbert ([1934]1973): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, mit einer Einleitung herausg. Von Charles W. Morris, Frankfurt / Main.
- Miller, Daniel (Hrsg.) (1998): Material Cultures. Why some Things Matter, London.
- Miller, Daniel (Hrsg.) (2005): Materiality, Durham / London.
- Mol, Annemarie (2002): The Body Multiple: Ontology in Medical Practice, Durham.
- Müller, Josef (1929): Sagen aus Uri. Band 2, Basel.
- Münch, Richard (2008): Stratifikation durch Evaluation: Mechanismen der Konstruktion von Statushierarchien in der Forschung, in: Zeitschrift für Soziologie 37, S. 60-80.
- Olin Wright, Erik (1985): Classes, London.
- Pahl, Hanno (2008): Das Geld in der modernen Wirtschaft: Marx und Luhmann im Vergleich, Frankfurt / Main.
- Parsons, Talcott (1978): Soziale Struktur und die symbolischen Tauschmedien, in: Peter M. Blau (Hrsg.), Theorien sozialer Strukturen, Wiesbaden, S. 93-115.
- Postone, Moishe (1993): Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory, Cambridge.
- Reiche, Reimut (2004): Triebchicksal der Gesellschaft: über den Strukturwandel der Psyche, Frankfurt / Main – New York.
- Reichelt, Helmut (1975): Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in: Ders. (Hrsg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt / Main – Berlin – Wien, S. 9-89.
- Rosa, Hartmut (2013): Beschleunigung und Entfremdung – Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Frankfurt / Main.
- Rosa, Hartmut / Dörre, Klaus / Lessenich, Stephan (2013): Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte. Frankfurt / Main.
- Rowlands, Michael (2005): A Materialist Approach to Materiality, in: Daniel Miller (Hrsg.): Materiality, Durham, S. 72-87.
- Schatzki, Theodore R. / Cetina, Karin Knorr / Savigny, Eike von (Hrsg.) (2005): The Practice Turn in Contemporary Theory, London.
- Schmidt, Alfred (1992): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Hamburg.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerk-Theorie: zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik, in: Soziale Netzwerke: Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung, herausgegeben von Johannes Weyer, München, S. 187–210.
- Sennett, Richard (1992): The Fall of Public Man, erneuerte Auflage, New York – London.
- Sharp, Lesley A. (2000): The Commodification of the Body and its Parts, in: Annual Review of Anthropology 29, S. 287-328.
- Smith, Neil (1996): The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City, New York.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989): Geistige und körperliche Arbeit, Weinheim.
- Stichweh, Rudolf (2006): Semantik und Sozialstruktur: zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, in: Hans-Georg Soeffner / Hubert Knoblauch / Dirk Tänzler (Hrsg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie, Erfahrung – Wissen – Imagination: Schriften zur Wissenssoziologie Bd 8, Konstanz, S. 157–171.
- Thibaut, J.W. / Kelley, H.H. (1959): The Social Psychology of Groups, New York.

- Thompson, Charis (2002): When Elephants Stand for Competing Models of Nature, in: John Law / Annemarie Mol (Hrsg.), *Complexity in Science, Technology, and Medicine*, Durham.
- Voß, G.G. / Pongratz, H.J. (1998): Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50, S. 131-158.
- Warner, R. Stephen (1993): Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology* 98, S. 1044-1093.

PD Dr. Heiko Beyer  
Heinrich Heine Universität Düsseldorf  
Institut für Sozialwissenschaften  
Universitätsstr. 1, Gebäude 23.31, Ebene U1  
40225 Düsseldorf  
heiko.beyer@uni-duesseldorf.de

