:

Erwin G. Ott:

Jenseits von Dialektik und Dogma. Überlegungen zu einem postmetaphysischen Marxismus und negativem Materialismus

Abstract

Der Essay untersucht die Möglichkeit eines postfundamentalistisch gewendeten Marxismus, der sich von substanzialistischen Ontologien ebenso verabschiedet wie von utopischer Teleologie. Im Fokus steht dabei die Rekonstruktion eines negativen Materialismus, verstanden als theoriekritische Operation ohne letzten Grund, die dennoch an der Kategorie des Materiellen als epistemisch und historisch nicht auflösbarem Residuum festhält.

Ausgehend von einer doppelten Bewegung – der postmetaphysischen Selbstkritik der Philosophie seit der Frankfurter Schule und der poststrukturalistischen Kritik am Subjekt und der Geschichte – rekonstruiert der Text zentrale Topoi marxistischer Theorie neu: Produktionsverhältnisse werden als prekäre Praktiken, Klasse als relationale Konstellation,

Materialität als Differenz von Widerständigkeit und Vermittlung begriffen. Die Dialektik erscheint nicht mehr als Versöhnungsgestus, sondern als Form negativer Vermittlung, im Sinne Adornos.

Durch systematische Bezugnahme auf zeitgenössische Denker wie Meillassoux, Chakrabarty, Žižek und Althusser wird ein Möglichkeitsraum für eine kritische Theorie skizziert, die den Verlust ontologischer Sicherheit nicht als Defizit, sondern als Bedingung einer neuen Theoriebildung begreift: anti-fundamentalistisch, kontingenzsensibel, materialen Resten verpflichtet.

Im Ergebnis schlägt der Essay eine Konzeption des Denkens vor, das in der Figur der Konstellation operiert: nicht als System, sondern als bewegliches Set theoretischer Operationen im Spannungsfeld von Kritik, Affekt und Praxis – als postmetaphysischer Marxismus im Modus negativer Materialität.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Jenseits von Dialektik und Dogma

- Marx nach der Metaphysik?
- Der Begriff einer „negativen“ Materialität
- Warum die Frage heute neu zu stellen ist

---

1. Marxismus ohne Substanz?

- 1.1 Die Ontologie der Arbeit: Vom Produktionsverhältnis zur Praxisphilosophie
- 1.2 Natur, Geschichte, Materialität – drei unruhige Konstanten
- 1.3 Warum es kein „Sein“ des Proletariats gibt

---

2. Negative Dialektik revisited

- 2.1 Adorno als Grenzfigur des postmetaphysischen Marxismus

- 2.2 Vermittlung ohne Versöhnung: Widerspruch als Denkform
- 2.3 Anti-System versus anti-utopisches Denken

---

3. Was bleibt vom Materialismus?

- 3.1 Ontologiekritik als Materialismuskritik
- 3.2 Der materielle Rest – Residuum oder Widerstand?
- 3.3 Neue Körper, neue Kämpfe: Ökologie, Technologie, Affekt

---

4. Posthuman? Postmetaphysisch? Postmarxistisch?

- 4.1 Poststrukturalismus und die Auflösung der historischen Totalität
- 4.2 Spuren eines spekulativen Marxismus (Meillassoux, Negri, Chakrabarty)
- 4.3 Der Mensch als Abstraktum: Zur Krise des Subjekts

---

5. Negativer Materialismus – Skizze eines Möglichkeitsraums

- 5.1 Kein letzter Grund, kein erster Trieb: Kontingenz als Materialität
- 5.2 Affekt, Arbeit, Weltzugang – Vorschläge für eine postfundamentalistische Theorie
- 5.3 Von der Kritik zur Konstellation: Theorie als Form der Aufmerksamkeit

---

Fazit: Offene Geschichte, offener Begriff

- Warum der Marxismus weder endet noch beginnt
- Die Zukunft des Materialismus ist negativ – oder sie ist gar nicht

---

Anhang

- Neuformulierungen I
- Neuformulierungen II
- Auswahlbibliographie (von Marx bis Meillassoux, Adorno bis Althusser)
- Otts Randnotizen zur „Deutschen Ideologie“
- Begriffsglossar: Materialität, Negation, Vermittlung, Konstellation, Residuum, Postfundamentalismus

---

Einleitung: Jenseits von Dialektik und Dogma

Marx nach der Metaphysik?

Die Geschichte der marxistischen Theorie ist eine Geschichte der Rückholversuche. Kaum eine Denktradition hat derart viele Revisionen, Relektüren und Neuformulierungen hervorgebracht – als Reaktion auf politische Desillusionierung, theoretische Erschöpfung oder philosophische Selbstbefragung. Seit den 1980er Jahren ist es vor allem der Begriff der Postmetaphysik, der die Wiederbegegnung mit Marx unter veränderten Vorzeichen ermöglicht – oder unmöglich erscheinen lässt.

„Postmetaphysisch“ meint in der Tradition Adornos, Habermas’ oder Derridas nicht einfach den Verzicht auf metaphysische Inhalte, sondern eine Verschiebung in der Geltungsweise des Denkens selbst: weg von Letztbegründung und Ursprungsnarrativ, hin zu einer kontextsensiblen, historisch kontingenten und selbstreflexiven Theorieform. Genau hierin aber liegt die Spannung: Kann ein Denken, das sich gegen jede Ontologie sperrt, an einem Denker festhalten, dessen Werk auf das „Gesetz der Bewegung der kapitalistischen Produktionsweise“ zielt – also auf das, was notwendigerweise so und nicht anders verlaufen muss?

In dieser Spannung zwischen marxistischer Systemkritik und postmetaphysischer Skepsis liegt der Ausgangspunkt des vorliegenden Essays. Er unternimmt keine systematische Neubegründung des Marxismus – schon weil eine solche der eigenen These widerspräche –, sondern lotet die Möglichkeit eines negativen Materialismus aus: eines Denkens, das mit Marx gegen die Verdinglichung der Welt argumentiert, aber ohne sich auf ein „Sein der Geschichte“ oder eine „Natur des Menschen“ verlassen zu müssen.

Der Begriff einer „negativen“ Materialität

Materialismus galt lange als Gegensatz zur Metaphysik. Er versprach Erdung, Wirklichkeitsbezug, Kritik – insbesondere bei Marx, für den das „wirkliche Leben“ der Menschen, ihre „Lebensverhältnisse“ und ihr Tun (Praxis) die Grundlagen der Geschichte darstellen. Doch dieser Materialismus ist selbst nicht ohne metaphysische Erbschaften: Sei es in der Annahme eines gesetzmäßigen Geschichtsverlaufs, einer bestimmten Konstitution des Subjekts (Arbeiterklasse), oder einer finalen Versöhnung von Theorie und Praxis im Kommunismus.

Hier setzt die Idee einer negativen Materialität an. Sie geht nicht von einer fixierten „Substanz“ (Natur, Materie, Arbeit) aus, sondern versteht Materialität als Störung, als Riss im Text des Idealen. Sie ist das, was sich der vollständigen Aneignung entzieht – nicht als romantischer Rest, sondern als epistemisches Problem und produktive Differenz. In dieser Perspektive ist Materialismus nicht das Wissen vom Stoff, sondern das Denken an der Grenze des Begriffs – dort, wo Begriff und Wirklichkeit unauflöslich verschoben sind.

Ein negativer Materialismus wäre also ein Materialismus ohne Fundament – ohne letzte Instanz, ohne anthropologischen Garant, ohne teleologisches Ziel. Er wäre dialektisch, aber nicht versöhnend; kritisch, aber nicht doktrinär. Und genau darin liegt seine Chance im 21. Jahrhundert.

Warum die Frage heute neu zu stellen ist

Die Frage nach einem postmetaphysischen Marxismus stellt sich heute erneut – nicht weil Marx „zurückkommt“, sondern weil sich die theoretischen Voraussetzungen seiner Kritik verschoben haben. Der Kapitalismus hat sich seiner klassischen Antagonismen weitgehend entledigt: Die Industriearbeiterklasse ist global fragmentiert, revolutionäre Bewegungen sind marginalisiert, und selbst die Krise scheint systemstabilisierend zu wirken. Doch die Symptome – ökologische Zerstörung, soziale Spaltung, algorithmische Fremdbestimmung – schreien nach einer Theorie, die mehr ist als moralischer Protest.

Gleichzeitig versagen viele Alternativen: Der Liberalismus erodiert an seiner eigenen Ungleichheit, poststrukturalistische Theorie verliert sich oft in kulturkritischer Mikrologie, und technokratische Realpolitik kann keine strukturellen Antworten liefern. In dieser Situation gewinnt der Marxismus eine paradoxe Aktualität – nicht als Dogma, sondern als Horizont.

Doch dieser Horizont lässt sich nur erreichen, wenn man ihn neu vermisst: ohne die teleologischen Sicherheiten des „Klassenkampfs“, ohne das metaphysische Vertrauen in eine „objektive Lage“, und ohne die Hoffnung auf eine finale Versöhnung. Es geht nicht darum, Marx zu aktualisieren – es geht darum, ihn in einer Denklandschaft ernst zu nehmen, in der die Bedingungen seines Denkens selbst zur Disposition stehen.

Der folgende Essay entwickelt entlang dieser Perspektive fünf Schritte: Zunächst wird gefragt, was von einem Marxismus übrig bleibt, wenn man ihm seine ontologischen Fundamente entzieht (Kap. 1). Dann wird untersucht, ob die dialektische Tradition – besonders Adornos Negativität – ein tragfähiges Erbe sein kann (Kap. 2). In einem dritten Schritt geht es um den Begriff des Materialismus selbst und um die Frage, was an ihm negativ, widerständig, unabgeschlossen sein kann (Kap. 3). Kapitel 4 öffnet das Feld zur Gegenwartstheorie und fragt, ob sich in posthumanistischen oder spekulativen Denkfiguren ein neuer Marxismus andeutet – oder ob sie seine Spuren verwischen. Abschließend entwirft Kapitel 5 eine Skizze eines negativen Materialismus: tastend, konstellativ, offen.

Diesem Denken geht es nicht um ein neues Fundament, sondern um eine andere Haltung zur Geschichte, zur Theorie, zum Begriff. Es will weniger beantworten als befragen – und darin dem treu bleiben, was Marx selbst als den eigentlichen Impuls des Denkens verstand: die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verlernen, um sie anders zu sehen.

1.1 Die Ontologie der Arbeit: Vom Produktionsverhältnis zur Praxisphilosophie

Arbeit als Ursprungskategorie – zwischen Anthropologie und Metaphysik

Marx’ Werk kreist von Anfang an um die Arbeit – nicht bloß als ökonomisches oder soziologisches Faktum, sondern als kategoriales Fundament seines Denkens. In den Frühschriften wird Arbeit als „Selbstvergegenständlichung des Gattungswesens“ gefasst: Als das, was den Menschen erst zu einem solchen macht, was ihn von der bloß natürlichen Existenz zur geschichtlichen hebt. Arbeit ist dort mehr als eine Praxis – sie ist ein Ausdruck von Freiheit, Zwecksetzung, Kreativität. Diese Konzeption steht unter dem Einfluss hegelscher Entfremdungsdialektik, Rousseaus Anthropologie und feuerbachianischer Humanismuskritik.

In dieser Konstellation gerät Arbeit zu einer Art transzendentalem Medium: Alles, was ist – Naturverhältnis, Geschichte, Subjektivität, Gesellschaft, Sinn – erscheint als Resultat eines tätigen, vermittelnden, welterschließenden Prozesses. Arbeit ist hier nicht kontingent, sondern notwendig. Sie ersetzt die göttliche Schöpfung, den metaphysischen Ursprung – als „Anthropo-Genesis“: der Mensch schafft sich in der Arbeit, durch sie und mit ihr.

Gerade diese Position ist für eine postmetaphysische Lesart problematisch. Denn sie bleibt auf ein ontologisches Residuum fixiert, das als letzter Grund fungiert. Arbeit wird nicht als historisch variable Form, sondern als anthropologische Konstante begriffen – sie trägt einen Wesensgehalt, den keine Gesellschaftsform auflösen kann. Diese „substanzialistische Ontologie“ der Arbeit widerspricht nicht nur modernen Erkenntnissen der Kultur- und Praxistheorie, sondern steht auch quer zu einem kontingenzbewussten Materialismus, der ohne letzte Fundamente operieren will.

Produktion und Praxis: Die Frage nach dem Materialismus heute

In der klassischen marxistischen Tradition wird das Produktionsverhältnis oft als strukturelles Substrat des Gesellschaftlichen begriffen. Der Materialismus wird zum Determinismus: Das „gesellschaftliche Sein“ bestimmt das Bewusstsein, und dieses Sein wird in erster Linie durch die Organisation der Arbeit, also durch Produktionsverhältnisse konstituiert.

Doch spätestens seit dem 20. Jahrhundert wird diese ökonomistische Setzung durch innermarxistische Kritik infrage gestellt. Autoren wie Gramsci, Althusser oder Lefebvre, später auch feministische und postkoloniale Denker:innen, weisen darauf hin, dass Arbeit weder neutral noch universell ist. Sie ist nicht einfach ein Akt des Weltzugriffs, sondern immer schon durchzogen von Macht, Geschlecht, Sprache, Technologie, Kultur.

Ein postmetaphysischer Marxismus müsste daraus Konsequenzen ziehen: Arbeit darf nicht länger als ontologischer „Erster Akt“ des Menschseins verstanden werden, sondern als historisch variable Praxisform – eine Form der Weltverhältnisse, die sich wandeln lässt, die durchbrochen werden kann und die selbst von gesellschaftlichen Bedingungen abhängig ist.

Dies bedeutet auch, den Begriff der „Produktivkräfte“ neu zu lesen – nicht als naturwüchsige, quasi neutrale Entwicklung, sondern als Ausdruck spezifischer kultureller und technopolitischer Entscheidungen. Produktion wird nicht länger als natürliche Grundlage der Gesellschaft gedacht, sondern als durch soziale Imagination, Affekte und symbolische Ordnungen organisierte Form.

Kritik der Substanz: Vom Proletariat zum Praktiker

Die Frage nach der Arbeit ist eng verbunden mit einer anderen, lange unhinterfragten Grundfigur marxistischen Denkens: der Annahme eines historischen Subjekts – des Proletariats. Auch hier wirken metaphysische Setzungen nach: Das Proletariat wird nicht nur als Akteur, sondern als Träger des Menschlichen, als „wirklicher Universalismus“ (Marx) gedacht. In der Kritik der politischen Ökonomie erscheint es als Ort der Entfremdung, aber auch als Ort ihrer möglichen Aufhebung. Die Geschichte wird zur Bewegung dieses Subjekts – „Klassenkampf“ ist zugleich Logik, Dramaturgie und Erlösungsversprechen.

Ein negativer Materialismus hingegen müsste diese Vorstellung aufbrechen. Es gibt kein „Sein“ des Proletariats, das ihm eine historisch-ontologische Mission zuschreiben ließe. Klassen sind keine metaphysischen Akteure, sondern relationale Konfigurationen innerhalb eines umkämpften Feldes. Auch hier gilt: Was das Proletariat „ist“, wird nicht in der Geschichte erfüllt, sondern bleibt Resultat konkreter Kämpfe, politischer Artikulationen und symbolischer Codierungen.

Was aus dieser Perspektive bleibt, ist nicht die Essenz der Arbeit, sondern ihr unabschließbarer Vermittlungscharakter: Arbeit als jener Ort, an dem Subjektivität, Materialität, Technik und Macht aufeinandertreffen, sich überlagern, konfligieren. Die Frage lautet dann nicht mehr: „Was ist Arbeit?“, sondern: „Wie funktioniert Arbeit als gesellschaftliche Vermittlung, als Form?“ – und: „Wie lässt sie sich transformieren, ohne dass eine neue Totalität an ihre Stelle tritt?“

Perspektive: Arbeit als leeres Zentrum der Kritik

In der postmetaphysischen Situation wird Arbeit nicht aufgegeben, sondern neu aufgeladen – nicht als Substanz, sondern als Denkfigur. Sie steht für eine Praxis, die nie vollständig auf ihren Begriff gebracht werden kann. Genau darin liegt ihre kritische Potenz: Sie verweigert sich sowohl dem metaphysischen Subjektbegriff als auch einem rein strukturalen Determinismus. Sie bleibt ein Ort der Unabgeschlossenheit, des Konflikts, der potenziellen Neuerfindung.

Ein solcher Begriff von Arbeit – als Form der Weltbeziehung, als historisch kontingente Schnittstelle zwischen Ökonomie, Körper, Technik, Sprache – erlaubt es, den Materialismus offen zu halten. Arbeit wäre dann nicht das Fundament der Gesellschaft, sondern der Bruch im Fundamentdenken selbst – ein Ort, an dem die Materialität sich nicht in „letzten Gründen“ erschöpft, sondern zur produktiven Störung wird.

Wenn Marx also schrieb, die Philosophie müsse „in die Praxis übergehen“, so meint ein postmetaphysischer Marxismus: Sie muss in jene Praxis übergehen, die sich ihres eigenen Charakters als nicht fundierbare Vermittlung bewusst ist. Und die bereit ist, dieses Unfundierbare zum Ausgangspunkt ihres politischen Denkens zu machen.

1.2 Natur, Geschichte, Materialität – drei unruhige Konstanten

Fragile Koordinaten eines „materialistischen Denkens“

„Natur“, „Geschichte“, „Materialität“ – für viele Varianten des Marxismus bilden diese Begriffe ein tragendes Fundament. Sie stehen scheinbar für Stabilität in einem Denken, das sich selbst als kritisch, historisch und weltbezogen versteht. Doch je genauer man hinschaut – und je stärker man sich von metaphysischen Sicherheiten verabschiedet –, desto deutlicher wird: Diese drei Konzepte tragen nicht sich selbst. Sie sind keine Letztbegründungen, sondern selbst von Konflikt, Bruch, Perspektivität durchzogen. Ein postmetaphysischer Materialismus müsste genau hier ansetzen: Nicht indem er diese Begriffe aufgibt, sondern indem er sie in ihrer Unruhe ernst nimmt.

Natur – produktiv, gefährdet, widerspenstig

Im Marxismus ist Natur oft als Rohmaterial gedacht – als das „andere“ der Arbeit, als passive Ressource, die durch menschliche Tätigkeit geformt, verändert, angeeignet wird. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 erscheint sie als „anorganischer Leib des Menschen“, der im Produktionsprozess lebendig wird. Natur ist in diesem Sinne keine Größe „an sich“, sondern immer schon vermittelte Natur, durch Technik, durch Praxis, durch gesellschaftliche Formverhältnisse hindurch strukturiert.

Doch zugleich bleibt in Marx eine zweite Linie lesbar: Natur als Widerstand, als unberechenbarer Faktor, der sich der totalen Aneignung entzieht. In den Passagen zu Stoffwechsel und Bodenerschöpfung, in seinen Reflexionen zur natürlichen Grundlage gesellschaftlicher Reproduktion, taucht eine Ahnung davon auf, dass Natur nicht nur Objekt, sondern auch Gegenspieler ist – ein Gegenüber, das historische Grenzen setzt und ökologische Rückwirkungen erzeugt.

Heute, im Zeitalter des Anthropozäns, der Klimakatastrophe und der planetarischen Krisen, wird diese Ambivalenz zentral: Natur ist nicht mehr nur das andere der Gesellschaft, sondern Teil ihrer inneren Dynamik – beschädigt, verwaltet, bedroht, doch zugleich unverfügbar. Ein postmetaphysischer Materialismus müsste Natur also nicht als Gegenpol zum Sozialen denken, sondern als Konstellation von Prozessen, in denen menschliche und nichtmenschliche Akteure aufeinander einwirken. Die klassische Trennung von Natur und Geschichte löst sich in ökologischem Denken ohnehin auf – was bleibt, ist ein konflikthaftes Gefüge von Stoff, Macht, Zeit und Technik.

Geschichte – kein Fortschritt, sondern Kampfplatz

Der Marxismus hat Geschichte bekanntlich als Motor gesellschaftlicher Entwicklung gelesen – angetrieben durch Widersprüche, Klassenkämpfe, materielle Interessen. Der berühmte Satz aus der „Kritik der politischen Ökonomie“, wonach das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt, ist Ausdruck dieser tiefen Überzeugung: Geschichte ist nicht kontingent, sondern strukturiert. Sie folgt – zumindest in der orthodoxen Lesart – einer dialektischen Bewegung von Notwendigkeit, Krise, Umbruch und neuer Ordnung.

Doch diese Vorstellung war nie vollständig unangefochten – nicht einmal bei Marx selbst. Schon in den historischen Analysen des „Achtzehnten Brumaire“ bricht das Modell eines linearen Fortschritts zusammen. Die Geschichte ist dort kein ruhiger Fluss, sondern ein turbulenter Strom voller Brüche, Wiederholungen, Ironien. Und spätestens mit Walter Benjamin beginnt die radikale Infragestellung der Fortschrittsidee: Geschichte ist nicht das Fortschreiten, sondern das Zerstörte, das in den Trümmern der Gegenwart aufscheint. Ihre Kontinuität ist eine Konstruktion der Sieger.

Ein postmetaphysischer Marxismus muss sich deshalb von der Vorstellung verabschieden, dass Geschichte eine erkennbare Totalität sei – geschweige denn eine notwendige Abfolge. Stattdessen bietet sich ein „konstellatives“ Geschichtsdenken an (Benjamin, Adorno): Geschichte besteht aus Verschränkungen, Brüchen, Latenzen, Wiederholungen, in denen Gegenwart und Vergangenheit sich gegenseitig durchdringen. Nicht Linearität, sondern Disruption, nicht Zielgerichtetheit, sondern Möglichkeit wird zur zentralen Denkfigur. Der historische Materialismus verliert so seine Teleologie – aber nicht seine kritische Kraft.

Materialität – gegen Substanz, für Beziehung

Die vielleicht tiefste Herausforderung für einen postmetaphysischen Marxismus ist jedoch die Frage, was eigentlich unter „Materialität“ zu verstehen ist, wenn der Begriff nicht mehr auf eine letzte Realität, auf ein substantielles „Außen“ verweist. In der klassischen Konzeption markiert Materialität den Gegenpol zur Idee: das Körperliche, Greifbare, Stoffliche. Doch diese Bestimmung gerät ins Wanken, wenn wir anerkennen, dass auch das „Materielle“ immer schon diskursiv vermittelt, sozial geformt, kulturell kodiert ist.

In der feministischen und queeren Theorie (Donna Haraway, Karen Barad, Elizabeth Grosz) hat sich daher ein relationaler Begriff von Materialität durchgesetzt: Materie ist nicht das Statische, sondern das Dynamische – sie ist Prozess, Interaktion, Affizierbarkeit. Ähnlich argumentieren neuere ökologische und posthumanistische Ansätze: Materialität ist nicht passiv, sondern aktiv – nicht bloß Substrat, sondern Agent.

Ein postmetaphysischer Materialismus kann also nicht mehr auf eine Substanz setzen, sondern muss Materialität als offene Konstellation verstehen – als Schauplatz von Kräften, Wirkungen, Widerständen. Die Frage ist dann nicht: „Was ist materiell?“ – sondern: Wie konstituiert sich Materialität in spezifischen Kontexten, Praktiken, Kämpfen? Damit verliert der Materialismus seine Letztbegründung – aber er gewinnt an Beweglichkeit, an historischer Sensibilität, an politischem Spürsinn.

Drei Konzepte, keine Fixpunkte

Was bleibt, wenn man diese drei Begriffe ernsthaft in Bewegung versetzt? Ein Denken, das sich nicht auf Letztbegriffe stützt, sondern auf Beziehungsgefüge; das nicht in Begriffen von Ursprung und Ziel denkt, sondern in Formen von Vermittlung, Verschiebung und Rest. Natur, Geschichte und Materialität bleiben zentrale Kategorien – aber nicht als Fundamente, sondern als Widerlager der Theorie, als permanente Herausforderung.

Ein postmetaphysischer Marxismus ist dann kein System, sondern eine aufmerksame Praxis des Fragens. Er beruht nicht auf letzter Gewissheit, sondern auf dem Mut zur Unsicherheit. Gerade in der Reflexion auf diese drei „unruhigen Konstanten“ kann er seine kritische Kraft erneuern: gegen die Dogmen des Fortschritts, gegen den Mythos der Naturbeherrschung, gegen die Illusion des unmittelbaren Realen.

1.3 Warum es kein „Sein“ des Proletariats gibt

Vom revolutionären Subjekt zur konstellativen Kritik der Klassenontologie

Die marxistische Theorie war stets mehr als nur eine Theorie der Klassen. Doch die Figur des Proletariats hat innerhalb dieses Denkgefüges einen nahezu ontologischen Status erhalten – als historisches Subjekt, als Träger der Aufhebung aller Herrschaftsverhältnisse, als paradoxes „Nicht-Subjekt“, das gerade durch seine Entfremdung zur Vollstreckung der Geschichte befähigt sei. Schon in Marx’ Frühschriften, besonders in der Einleitung zur Kritik

der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843), wird das Proletariat als die Klasse der Klassenlosen gefasst, als die „Auflösung aller Klassen“, deren Emanzipation als universell gilt, weil sie die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft insgesamt infrage stellt. In diesem Sinne entsteht mit dem Proletariat ein negatives Universal – partikular im Sein, aber universal im Anspruch.

Diese These vom „Klasselosen in der Klasse“ ist eine intellektuell reizvolle Figur, aber sie trägt einen metaphysischen Überschuss in sich, den ein postmetaphysisches Denken nicht unbesehen übernehmen kann. Sie naturalisiert eine bestimmte historische Konstellation (die der frühen industriellen Moderne) zur strukturellen Konstante und schreibt dem Proletariat eine Rolle zu, die letztlich als geschichtslogisch notwendig erscheint. Das revolutionäre Subjekt, so suggeriert diese Denkfigur, sei nicht nur möglich, sondern in gewisser Weise notwendig – ein teleologisches Denken, das schwerlich mit der kontingenten, brüchigen Realität sozialer Kämpfe in Einklang zu bringen ist.

Ein postmetaphysischer Marxismus – soll er diesen Namen verdienen – muss sich daher von der Vorstellung eines „Seins des Proletariats“ verabschieden. Die Idee einer ontologisch privilegierten Subjektposition innerhalb der Geschichte ist eine Erbschaft der spekulativen Philosophie Hegels, gegen die sich Marx zwar politisch wandte, der er aber strukturell häufig näher blieb, als es die eigenen Thesen vermuten lassen. Auch Adorno, der den Terminus „Proletariat“ nur mit Vorsicht und Zitatmarkierungen verwendete, hat die Gefahr einer solchen Ontologisierung erkannt: In der Negativen Dialektik wird deutlich, dass jede positive Setzung des revolutionären Subjekts letztlich mit dem regressiven Prinzip der Identitätstheorie kollidiert – und dass Kritik nur im Modus der Verweigerung von Substanzialisierung operieren kann.

Statt von einem „Sein des Proletariats“ auszugehen, wäre also eine konstellative Theorie von Klassenverhältnissen zu entwerfen, die mit Benjamin gegen deren metaphysische Grundierung arbeitet. Das bedeutet: Klassen sind reale Widerspruchszusammenhänge, aber keine Essenzen. Sie haben eine historische Faktizität, keine ontologische Tiefe. Sie entstehen in und durch gesellschaftliche Verhältnisse – und damit auch durch symbolische Ordnungen, ideologische Kämpfe, Praktiken der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Der Klassenbegriff ist damit weder aufzugeben noch zu verabsolutieren. Er ist – wie alle zentralen Begriffe kritischer Theorie – ein Instrument im Modus des Vorbehalts, nicht der Letztbegründung.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Figur des „Klasselosen in der Klasse“ rekonstruieren: Nicht als Substanzbehauptung, sondern als dialektisches Symptom, das auf die strukturelle Spannung zwischen Existenzform und politischem Anspruch verweist. Denn das Proletariat, wenn dieser Begriff heute noch operativ sein soll, ist nicht das Subjekt der Geschichte, sondern vielmehr ein Index ihrer Krise: ein Name für all jene, deren gesellschaftliche Existenz nicht durch Repräsentation, Partizipation oder Anerkennung eingelöst wird.

Gerade in der Gegenwart – geprägt durch globale Prekarisierung, Plattformkapitalismus, Care-Krise, Migration und Klimazusammenbruch – wird deutlich, dass es nicht das eine Proletariat gibt, sondern eine Vielzahl prekärer, fragmentierter, oft unsichtbarer Subjektpositionen, die sich kaum unter einer einzigen Klasse subsumieren lassen. Ein

marxistischer Materialismus, der sich postfundamentalistisch versteht, muss diese Heterogenität ernst nehmen. Dabei geht es nicht um eine identitätspolitische Zersplitterung, sondern um eine neue Begrifflichkeit sozialer Widersprüche, die weder auf ein ontologisches Subjekt noch auf eine historische Notwendigkeit zurückgreift.

Der Verzicht auf ein „Sein des Proletariats“ ist daher keine Kapitulation vor der Geschichte, sondern eine Öffnung des Denkens für andere Formen des Widerstands, der Organisierung, der Artikulation von Widersprüchen. Die Arbeit, die Körper, die Affekte, die Technologien – all das sind Orte des Politischen, die sich nicht auf ein revolutionäres Subjekt reduzieren lassen, aber dennoch materialistisch, das heißt im Verhältnis zur Gesellschaft als Totalität, gedacht werden müssen.

Die Pointe dieses Kapitels lautet daher: Es gibt kein „Sein des Proletariats“ – aber es gibt eine reale Vielfalt der Klassenzugehörigkeit, deren kritische Analyse nicht weniger radikal, sondern im Gegenteil analytisch schärfer, politisch offener und historisch beweglicher ist.

2.1 Adorno als Grenzfigur des postmetaphysischen Marxismus

Vom Widerspruch leben – Negative Dialektik und ihre Nachwirkungen

Theodor W. Adorno steht in der intellektuellen Topographie des 20. Jahrhunderts wie ein tektonischer Bruch: Seine Philosophie markiert eine fundamentale Distanzierung von den metaphysischen Annahmen des klassischen Marxismus, ohne deren politisch-emanzipatorischen Impuls aufzugeben. Damit wird Adorno zu einer Grenzfigur – nicht nur zwischen Kritischer Theorie und Marxismus, sondern auch zwischen Moderne und deren radikaler Kritik. Seine Negative Dialektik ist kein „System“, sondern ein modus operandi: Denken als beständiges Abarbeiten am Widerspruch, am Nichtidentischen, am Rest, der jeder Totalität entgeht.

Was Adorno von den klassischen Spielarten des Marxismus trennt, ist sein Bruch mit der Ontologie. Er verabschiedet die Vorstellung einer geschichtlich wirksamen Substanz – sei es „die Arbeit“, „der Mensch“, „das Proletariat“ oder „die Geschichte“ selbst. In seiner Negativen Dialektik (1966) kehrt Adorno die Hegelsche Logik um: Die Synthese als teleologischer Fortschritt weicht dem Beharren auf Nichtversöhnung. Die Dialektik ist nicht auf Auflösung gerichtet, sondern bleibt in der Spannung. Wahrheit ist bei Adorno nicht das Ganze, sondern das Unversöhnte: „Was nicht unter einem Begriff subsumiert werden kann, bleibt als Wahrheit erhalten.“

Damit ist Adorno sowohl Kritiker eines dogmatischen, teleologischen Marxismus – etwa der sowjetischen Orthodoxie – als auch Verteidiger einer bestimmten Form materialistischer Kritik. Diese besteht jedoch nicht in einem „positiven“ Begriff von Materie oder Arbeit, sondern in einer Aufmerksamkeit für das Negative, das nicht im herrschenden Denken aufgeht. Die Realität des gesellschaftlichen Leidens, der entfremdeten Subjektivität, der blockierten Möglichkeiten – sie wird für Adorno zum eigentlichen Ort der Philosophie. Nicht als Lösung, sondern als Problemkonstellation.

Diese Denkfigur – das Denken gegen das Bestehende ohne positive Utopie – macht Adorno bis heute anschlussfähig für eine postmetaphysische Theoriehaltung, die sich weder auf Geschichtsnotwendigkeiten noch auf anthropologische Konstanten verlässt. Und doch bleibt er darin ambivalent: Zwar kritisiert er systematische Geschichtsphilosophie, hält aber an der Möglichkeit fest, durch Theorie die Struktur ?der Gegenwart lesbar zu machen. Er glaubt nicht an den Fortschritt – aber an Kritik.

Rezeptionen nach Adorno: Fragmentierte Erbschaft

In den letzten zwei Jahrzehnten ist Adornos Denken verstärkt in den Fokus postmarxistischer und postfundamentalistischer Theorien gerückt – allerdings auf verschiedene Weise. Während Autoren wie Fredric Jameson Adorno in eine Linie mit Hegel, Marx und Freud stellen – als Denker der Totalität in zersplitterter Form –, betonen andere, etwa Susan Buck-Morss oder Ray Brassier, stärker die Spannungen und Brüche in seiner Theorie. Für Buck-Morss ist Adornos Negativität eine Form der rettenden Erinnerung; für Brassier ein Denkmodell, das trotz aller Skepsis an einer Form rationaler Weltverarbeitung festhält.

Bei Slavoj Žižek wird Adorno zu einer Art Pate eines dialektischen Materialismus ohne Versöhnung: Die Negativität bleibt bestehen, aber wird mit Lacans Begriff des Mangels (le manque) neu codiert. Žižeks Rückgriff auf Adorno funktioniert oft performativ: Nicht als begriffliche Nähe, sondern als geteilte Affinität zum Denken gegen die Illusionen der Versöhnung.

Im deutschsprachigen Raum ist es insbesondere Rahel Jaeggi, die Adornos Kritische Theorie im Kontext einer neuen Sozialphilosophie produktiv macht. In ihrer „Kritik von Lebensformen“ (2014) wird Adornos Perspektive auf das Leiden an gesellschaftlichen Formen zu einer Diagnose sozialer Pathologien – allerdings ohne dessen metaphysische Skepsis in gleichem Maße zu übernehmen. Jaeggi steht exemplarisch für eine gegenwartsbezogene Aneignung Adornos, die Kritik wieder ins Zentrum einer Theorie stellt, aber Anschluss an Fragen von Normativität und Handlungsmacht sucht.

Auch Hartmut Rosa greift Adornos Gedanken auf – wenn auch weniger im Sinne der negativen Dialektik, sondern als soziologisches Echo auf Beschleunigung und Resonanzverlust. Adornos Diagnosen über die Verarmung der Erfahrung und die Versachlichung des Subjekts fließen hier in eine kulturkritische Zeitdiagnose ein.

Adorno und die postmetaphysische Fragestellung heute

Die entscheidende Frage lautet: Was bleibt von Adorno, wenn wir den Anspruch auf eine metaphysisch gesicherte Theorie des Sozialen – wie sie Marx in bestimmten Lesarten nahelegt – aufgeben? Die Antwort: ein Denken in Konstellationen, das nicht nach letzten Gründen, sondern nach kritischen Verdichtungen sucht. Adorno ist dann nicht mehr der Denker des Totalitätsbegriffs, sondern des Totalitätsbruchs. Er liefert keine Theorie im klassischen Sinn, sondern eine Sensibilität: für das Nichtidentische, das Unerlöste, das Verstörende.

In dieser Hinsicht kann Adorno als Vorläufer eines negativen Materialismus gelten – einer Theoriehaltung, die weder eine ontologische Substanz noch ein transzendentes Ziel

voraussetzt, sondern das Reale in seiner Widerständigkeit anerkennt. Adorno wird so zum Stichwortgeber einer postfundamentalen Kritik, die nicht durch positive Bestimmungen überzeugt, sondern durch den Ernst der Verweigerung.

Gerade in Zeiten, in denen „linke Theorien“ wieder nach Identität, Subjekt und Transformation fragen, ist Adornos Denkstil eine notwendige Zumutung: Er erinnert daran, dass man auch dann noch kritisch denken kann – vielleicht sogar nur dann –, wenn alle Letztbegründungen versagt haben.

Adorno als kritische Schwelle

Adornos Werk markiert eine kritische Schwelle im Übergang vom klassischen Marxismus zu einem postmetaphysischen Theorieverständnis. Seine Philosophie bricht radikal mit allen teleologischen, ontologisch fundierten und systematisch geschlossenen Modellen marxistischen Denkens – nicht aber mit dessen emanzipatorischem Anspruch. In seiner „Negativen Dialektik“ zeigt sich eine Form des Denkens, das ohne letzte Fundamente auskommt, aber dennoch auf Wahrheit insistiert – verstanden als das, was sich der Totalität und Identifikation entzieht.

Adorno steht exemplarisch für eine Haltung, die Verlust ernst nimmt, ohne in Resignation zu verfallen. Der Verlust des Subjekts, der Geschichte als sinntragender Bewegung, der Möglichkeit eines „richtigen Lebens“ – all dies wird in seiner Theorie nicht beklagt, sondern zum Ausgangspunkt eines anderen Denkens, das um die Unvollständigkeit jeder theoretischen wie gesellschaftlichen Ordnung weiß. Seine Philosophie bleibt radikal negativ, aber gerade darin produktiv: Sie eröffnet Möglichkeitsräume durch das Bestehen auf dem Unmöglichen.

Adornos Rezeption in der Gegenwart spiegelt diese Ambivalenz. Er ist weder einfach anschlussfähig für neue postmarxistische oder posthumanistische Theorien, noch lässt er sich als bloße Vergangenheit markieren. Vielmehr fungiert er als kritischer Widerstand gegen die Versuche, den Materialismus durch neue Ontologien oder identitätspolitische Positivismen zu stabilisieren. Seine Denkfigur bleibt unangenehm – aber fruchtbar.

Für einen möglichen negativen Materialismus ist Adorno somit kein Modell, wohl aber ein methodischer Verbündeter: Er zeigt, wie Denken sich weigern kann, auf Lösungen zu verzichten – und dennoch keine falschen Lösungen akzeptieren muss.

Kontextreflexion: Dialektik nach Adorno – Kritikform oder Denkfalle?

Seit den späten 1990er-Jahren hat sich die intellektuelle Linke in einem Spannungsfeld bewegt: Einerseits ist sie geprägt von einem anhaltenden Misstrauen gegenüber den großen

Systemen, Totalitätskonzepten und teleologischen Geschichtsdeutungen, die als blinde Flecken oder gar als Komplizen autoritärer Regime gelesen werden. Andererseits wächst mit jeder ökologischen, ökonomischen und sozialen Katastrophe der Gegenwart das Bedürfnis nach Verbindlichkeit, Analysefähigkeit und Strukturkritik – kurz: nach einem theoretischen Zugriff, der über reaktive Kritik hinausweist.

In diesem Kontext steht die Dialektik als eine Denkfigur, die beides verspricht – und beides gefährdet: Sie gilt als bewegliche, differenzsensible Methode der Kritik, die sowohl Prozesse als auch Widersprüche ernst nimmt. Zugleich aber haftet ihr – in ihrer hegelschen oder marxistischen Variante – der Verdacht an, durch ihren formalen Zwang zur Aufhebung letztlich doch auf einen telos, eine Versöhnung, ein Letztbegriffsdenken hinauszulaufen. Genau hier beginnt Adornos Bedeutung als kritischer Gegenpol: Seine Negative Dialektik wird heute vielfach als ein Modell gelesen, wie man den dialektischen Gestus retten kann, ohne dabei in die Systemfalle zu tappen.

Dennoch ist Adorno nicht ohne Weiteres anschlussfähig für gegenwärtige linke Theorie. Poststrukturalistische, dekoloniale, feministische und posthumanistische Ansätze operieren meist nicht dialektisch, sondern dispersiv, genealogisch oder dekonstruktiv. Sie lehnen Synthese ebenso ab wie lineare Geschichtsverläufe – allerdings nicht immer in bewusster Auseinandersetzung mit der dialektischen Tradition, sondern häufig im Modus der Distanzierung. Aus dieser Distanz entsteht oft ein Verlust an Vermittlung: Kritik wird punktuell, lokal, moralisch – oder schlägt ins affirmativ-Affektive um.

Gleichzeitig gibt es seit etwa zwei Jahrzehnten eine Renaissance der Dialektik, insbesondere in neomarxistischen, ökotheoretischen und spekulativ-materialistischen Zusammenhängen. Autoren wie Fredric Jameson, Slavoj Žižek oder Andreas Malm versuchen, die dialektische Logik gegen die Entdifferenzierung des neoliberalen Diskurses starkzumachen – manchmal mit explizitem Bezug auf Adorno, häufiger mit Rückgriff auf Hegel oder eine aktualisierte Marx-Lektüre. Dabei bleibt oft unklar, ob es sich um eine metaphysikresistente Dialektik oder um eine Reontologisierung der Geschichte handelt.

Die zentrale Herausforderung lautet also: Wie lässt sich dialektisch denken, ohne in eine Affirmation von Totalität zu kippen? Wie bleibt Kritik beweglich, differenziert und geschichtsbewusst, ohne ihre analytische Schärfe zu verlieren? Und schließlich: Wie lässt sich ein Verhältnis zwischen Theorie und Praxis denken, das weder deterministisch noch voluntaristisch ist?

Adornos Negativität – seine „unversöhnte Vermittlung“ – bietet hier kein Modell im Sinne eines Rezeptes, wohl aber eine Haltung: eine radikale Skepsis gegenüber Versöhnung, die dennoch an Kritik festhält, und eine formbewusste Theoriesprache, die das Leiden an Begriff und Welt nicht unterbietet. Diese dialektische Ethik könnte – in aktualisierter Form – ein zentraler Impuls für die Weiterentwicklung eines postmetaphysischen Marxismus sein.

2.2 Vermittlung ohne Versöhnung – Widerspruch als Denkform

Einleitung: Widerspruch ohne Telos?

Im klassischen Marxismus – vom jungen Marx bis zur kritischen Theorie – fungiert der Widerspruch als zentrales epistemisches und politisches Prinzip. Er ist das, worin sich gesellschaftliche Realität entzündet, was sie in Bewegung versetzt und geschichtlich macht. Doch was passiert mit dem Widerspruch, wenn die großen philosophischen Rahmen – Totalität, Versöhnung, Fortschritt – fragwürdig geworden sind? Was bedeutet „Vermittlung“ in einer Theorie, die sich jeder Letztbegründung entzieht, und welche Formen kann Kritik annehmen, wenn ihr kein utopischer Endzustand mehr versprochen ist?

Die These dieses Abschnitts lautet: Ein postmetaphysischer Marxismus muss auf dem Widerspruch bestehen, ohne ihn in eine Dialektik mit garantierter Versöhnung zu überführen. Vermittlung wird so zur Form des Nachdenkens über Unversöhntes, über das Nicht-Aufgehende, das Residuale, das Unabgeschlossene. Adornos negative Dialektik ist in diesem Kontext kein Auslaufmodell der Frankfurter Schule, sondern ein möglicher Ausgangspunkt für eine zeitgemäße Kritikform, die sich der Dauerhaftigkeit und Produktivität des Widerspruchs stellt.

---

1. Klassischer Dialektikbegriff und seine Erschöpfung

In der hegelschen Tradition ist der Widerspruch ein Motor der Vermittlung: Er bringt das Denken (und mit ihm: die Geschichte) voran, lässt es sich durch Negation entfalten, bis zur Aufhebung in einer höheren Einheit. Auch der klassische Marxismus übernimmt dieses Modell – insbesondere bei Lenin, Lukács oder Gramsci – und interpretiert es gesellschaftstheoretisch: Der Klassengegensatz wird zum zentralen Widerspruch, durch dessen Austragung die Gesellschaft sich verändern kann.

Doch spätestens mit Adornos Negativer Dialektik zerbricht dieser Glaube an die Versöhnung im Begriff. Vermittlung wird nicht mehr als Synthese verstanden, sondern als Artikulation des Unversöhnten selbst. Der Widerspruch bleibt offen, er ist nicht das Durchgangsstadium einer Höherentwicklung, sondern die bleibende Signatur der Wirklichkeit.

Adorno spricht nicht mehr von fortschreitender Aufhebung, sondern von einer Theorie, die „gegen das Bestehende denkt“, ohne sich auf ein positives Ganzes zu berufen. Die Dialektik kehrt sich gegen sich selbst: Sie wird „negativ“, weil sie dem Impuls zur Systembildung misstraut.

---

2. Vermittlung als Form der Unterbrechung

In diesem Sinne ist Vermittlung im postmetaphysischen Denken keine Fortschrittsfigur, sondern eine Technik der Verweigerung – eine Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die Differenzen nicht synthetisiert, sondern aufrechterhält. Die Verbindung zwischen Einzelmoment und Ganzem wird nicht durch den Begriff gestiftet, sondern durch eine Praxis des Lesens, Hörens, Fragens. In Adornos Sprache: eine Form der nicht-identifizierenden Reflexion.

Hier zeigt sich, wie ein negativer Materialismus operieren kann: Nicht durch die Konstruktion neuer Substanzen oder letzthafter Strukturen, sondern durch die beständige Infragestellung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten. Vermittlung ist dann nicht der Weg zur Lösung, sondern die Öffnung des Problems.

Diese Idee lässt sich anschlussfähig machen an gegenwärtige Denker:innen wie Judith Butler, Fred Moten oder Étienne Balibar, die in unterschiedlichen Kontexten an nicht-teleologischen Denkformen des Widerstands arbeiten. Auch in der Ökologie, etwa bei Bruno Latour oder Anna Tsing, fungiert Vermittlung nicht mehr als Einheit stiftendes Prinzip, sondern als provisorische Verknüpfung disparater Elemente, in offenen, brüchigen Konstellationen.

---

3. Widerspruch als erkenntnistheoretische Konstante

Was bleibt also vom Widerspruch in einer postfundamentalistischen Theorie? Er ist keine Zwischenstation auf dem Weg zu einer Aufhebung – sondern ein bleibender Befund der Weltverhältnisse. In diesem Sinne wird der Widerspruch selbst zur Form der Erkenntnis: Er zwingt zum Denken in Differenz, zur Auseinandersetzung mit Inkohärenz, zum Akzeptieren des Nicht-Ganzen.

Diese Bewegung schließt direkt an Adornos Begriff der Nicht-Identität an: Die Differenz zwischen Begriff und Sache, zwischen Denken und Welt, ist nicht ein Mangel, sondern die Bedingung der Möglichkeit von Kritik. Das Denken ist nie identisch mit seinem Gegenstand – und muss es auch nicht sein. Die Philosophie wird zur Arbeit an ihren eigenen Grenzen, zur Reflexion über ihre Formbedingungen.

In gegenwärtiger Terminologie könnte man sagen: Der Widerspruch ist kein Fehler, sondern eine epistemische Ressource. Er hält Theorie in Bewegung, macht sie wach für das, was sich dem Begriff entzieht, ohne in Beliebigkeit oder Relativismus zu verfallen.

---

4. Widerspruch als politisches Motiv

Der politische Gehalt dieser Denkweise ist nicht zu unterschätzen: Ein postmetaphysischer Marxismus, der auf Vermittlung ohne Versöhnung besteht, wendet sich gegen jede Form von identitärer Verabsolutierung – sei sie ideologisch (Staatssozialismus), systemtheoretisch (historischer Determinismus) oder kulturell (religiöser Traditionalismus).

Zugleich bleibt er kritisch gegenüber der neoliberalen Auflösung des Politischen in bloße Verwaltungslogik: Denn der Widerspruch verweist auf reale Spaltungen, die nicht „überwunden“ werden können, ohne Gewalt zu erzeugen. Vermittlung ist hier kein harmonisierender Ausgleich, sondern ein spannungsreicher Umgang mit Differenz – eine Politik, die sich ihrer Unabschließbarkeit bewusst bleibt.

Fazit: Denken im Modus der Unversöhntheit

Ein Marxismus ohne metaphysische Letztbegründung ist kein Marxismus ohne Konflikt – im Gegenteil: Er ist vielleicht der einzig mögliche Marxismus in einer Zeit, in der Totalität keine plausible Kategorie mehr ist. Der Widerspruch bleibt bestehen, gerade weil es keine einfache Einheit gibt, in der er aufgehen könnte.

Vermittlung ohne Versöhnung bedeutet: Kritik bleibt unvollständig, aber nicht ohnmächtig. Sie ist nicht das Versprechen einer neuen Welt, sondern die Sensibilität für das Unaufgehobene in dieser. In dieser Offenheit liegt die Stärke einer negativen, materialistischen Denkform, die das Konkrete ernst nimmt – gerade weil es sich nicht vollständig in ein Ganzes einordnen lässt.

2.3 Anti-System versus anti-utopisches Denken

Einleitung: Systemkritik nach dem System

Was heißt es heute, gegen ein „System“ zu denken – und dabei weder in Verschwörung noch in Versöhnung zu verfallen? Der klassische Marxismus formulierte sich als umfassende Kritik des gesellschaftlichen Systems, verstanden als Totalität der Produktionsverhältnisse. Dieses System war widersprüchlich, aber begreifbar; es hatte ein Innen und ein Außen, eine Genese und ein Ziel – etwa die Aufhebung in der klassenlosen Gesellschaft.

Nach dem Scheitern der realsozialistischen Versuche, das „Ganze“ praktisch aufzuheben, und unter den Bedingungen postmoderner und poststrukturalistischer Kritik, ist dieser Systembegriff fraglich geworden. Gleichzeitig bleibt die Intuition, dass Gesellschaft nicht bloß kontingente Aggregation, sondern strukturell vermittelt ist – also ein „System“ im weiteren Sinn –, nach wie vor zentral für jede ernstzunehmende Kritik.

Diese Spannung bildet den Ausgangspunkt dieses Abschnitts: Zwischen der Kritik des Systems und der Skepsis gegenüber jeder Utopie, die sich zu genau auszumalen wagt, was „nach dem Kapitalismus“ kommt. Der Begriff einer negativen Utopie wird hier als Zwischenform produktiv gemacht – als Denkfigur, die Hoffnung ohne Heilsversprechen erlaubt.

---

1. Systemdenken – und seine Zerlegung

Hegels Logik und Marx' Kapital sind nicht nur Theorien des Widerspruchs, sondern monumentale Versuche, Welt als Totalität zu denken. In ihnen ist das System nicht einfach Struktur, sondern Ausdruck einer Bewegung – sei sie logisch (Hegel) oder historisch-ökonomisch (Marx). Diese Totalität ist negativ durchzogen: Sie ist nicht harmonisch, sondern durch Kämpfe, Brüche und Differenzen strukturiert.

Spätestens mit Adorno wird die Totalität selbst zum Gegenstand der Kritik: „Das Ganze ist das Unwahre." Das System ist nicht mehr Bedingung der Wahrheit, sondern dessen Verschleierung. In dieser Konstellation beginnt eine andere Denkrichtung, in der die Kritik am System selbst systematisch wird – als Auseinandersetzung mit Ideologie, Struktur, Herrschaft. Das Denken operiert nicht mehr systematisch, sondern gegen das System, indem es dessen Verabsolutierungen und Verdeckungen aufdeckt.

Diese Richtung wird in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgebrochen – insbesondere im Poststrukturalismus (Foucault, Derrida, Deleuze), aber auch in Denkrichtungen wie dem frühen Postmarxismus (Laclau/Mouffe), der Operaismus oder der kritischen Anthropologie. Hier wird das System zusehends durch Diskurs, Apparat, Machtfeld ersetzt – alles Begriffe, die auf Mikrologik statt Makrostruktur, auf Prozesse statt Instanzen, auf Relationen statt Substanzen zielen.

---

2. Das Paradox utopischer Kritik

Doch mit der Kritik des Systems gerät auch die Utopie in die Krise. Denn die Möglichkeit einer anderen Welt – der „Realismus der Hoffnung" – war lange mit der Vorstellung eines besseren Systems verbunden: eines gerechteren, solidarischeren, menschlicheren Ganzen. Wenn aber jedes System unter Totalitätsverdacht steht, wird auch die Utopie schnell zur neuen Drohung: als Blaupause, die Wirklichkeit überformt, als gefährliche Teleologie.

Negative Dialektik und poststrukturalistische Theorie eint hier die Skepsis gegenüber positiven Entwürfen. Stattdessen treten fragmentarische, prekäre, offene Formen utopischen Denkens auf den Plan: bei Benjamin (Jetztzeit, Eingedenken), bei Bloch (konkrete Utopie), bei Jameson (utopische Impulse), bei Žižek (utopia as rupture), bei Haraway (sympoiesis, fabulation), bei Tsing (precarious assemblages).

Diese „negativen Utopien" verweigern sich dem System, ohne resignativ zu sein. Sie entwerfen keine neuen großen Erzählungen, sondern halten am Gedanken einer Veränderbarkeit der Welt fest – allerdings in nicht-determinierter, nicht-teleologischer Form. Das ist keine Schwäche, sondern eine Stärke postmetaphysischen Denkens: Utopie ist nicht mehr Zielpunkt, sondern Denkbewegung im Modus des Konjunktivs.

---

3. Žižek, Badiou, Jameson – Anti-System als Strategie?

Innerhalb dieser Konstellation markieren Denker wie Slavoj Žižek oder Alain Badiou einen ambivalenten Versuch, Systemkritik mit einem gewissen Anspruch auf Totalität zu rekonfigurieren. Žižeks Rückgriff auf Hegel und Lacan zielt nicht auf ein neues System, sondern auf die Aufdeckung systemischer Leerlaufstellen – das Reale im Symbolischen, die strukturelle Unvollständigkeit des Gesellschaftlichen. Seine Utopie ist eine provokante Leerstelle, in der radikale Entscheidungen denkbar werden, nicht weil sie möglich, sondern weil sie notwendig sind.

Badiou wiederum insistiert auf der Wahrheit als Ereignis, das das bestehende System durchbricht, ohne es zu ersetzen. Hier wird der anti-systemische Gestus zur Bedingung des Politischen selbst. Auch Fredric Jameson – als Spätmarxist und Historiker der Utopie – verteidigt die Notwendigkeit, das System zu denken, gerade weil wir ihm entkommen wollen: „It is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism." Seine Lösung: utopisches Denken als Cognitive Mapping, also Kartographie der Möglichkeiten jenseits des Gegebenen.

In all diesen Positionen wird deutlich: Kritik braucht das System – um es zu kritisieren. Und sie braucht Utopie – aber als Bruch, nicht als Plan. Die Alternative ist nicht System oder Hoffnungslosigkeit, sondern ein Denken, das Strukturen sichtbar macht, ohne sich in ihnen zu verlieren.

Fazit: Kritik als Form, nicht als Versprechen

Postmetaphysischer Marxismus muss sich heute nicht entscheiden zwischen Totalität und Fragment, zwischen Systemkritik und utopischer Geste. Vielmehr liegt seine Kraft gerade darin, beides zu denken – in Spannung, nicht in Auflösung. Anti-System-Denken ist keine Schwäche, sondern Ausdruck einer realistischen Theorie, die weiß, dass keine Ordnung ewig ist – und dass jede Alternative prekär beginnt.

Der Verzicht auf eine letzte Begründung ist keine Kapitulation, sondern der Versuch, Kritik als offenes Verfahren zu denken: als Artikulation von Widersprüchen, als Suchbewegung, als Intervention in das, was ist – ohne zu wissen, was sein wird.

3.1 Ontologiekritik als Materialismuskritik

Einleitung: Was spricht heute noch für den Materialismus?

Der Begriff „Materialismus" ist sowohl traditionsreich als auch tief umkämpft. Für die einen war er – wie für Marx – das emanzipatorische Gegenprogramm zu idealistischer Weltverklärung und religiöser Transzendenzbehauptung. Für die anderen, etwa aus der Perspektive poststrukturalistischer Kritik oder feministischer Theorie, erscheint er oft als

naiver Realismus, als Festhalten an einem ontologisch fundierten Begriff der Wirklichkeit, der soziale und diskursive Vermittlungen unterschätzt oder gar ausblendet.

Doch wenn sich der Materialismus im 21. Jahrhundert behaupten will, darf er kein Rückfall in naturalistische Substanzphilosophie sein. Vielmehr muss er sich selbst einer kritischen Revision unterziehen. Das heißt konkret: Er muss seine ontologischen Implikationen hinterfragen, seine Restbestände an metaphysischen Setzungen offenlegen – und sich auf eine Form von Denken einlassen, die nicht mehr vom „Sein“ als letztbegründender Instanz ausgeht.

Die zentrale These dieses Kapitels lautet daher: Ein postmetaphysischer Marxismus erfordert eine doppelte Entflechtung – sowohl von idealistischer Teleologie als auch von substanzialistischem Materialismus. Er steht nicht zwischen, sondern jenseits dieser Oppositionen – und findet seine Stärke in einer Kritik, die sich nicht auf Letztbegründungen stützt, sondern auf historisch, affektiv und machtförmig strukturierte Konstellationen.

I. Der ontologische Materialismus und seine Grenzen

Klassischer Materialismus – sei es bei den Naturphilosophen der Antike, im mechanischen Denken des 17. Jahrhunderts oder in den dogmatisch erstarrten Strömungen des Marxismus-Leninismus – geht in der Regel davon aus, dass die Welt aus „Materie“ besteht: einer Substanz, die unabhängig vom Denken existiert und objektiv beschrieben werden kann. In dieser Perspektive erscheint das Reale als grundlegend physisch, kausal, gesetzmäßig – und der Mensch als Teil dieses materiellen Gefüges.

Doch hier beginnt bereits das Problem: Denn diese Konzeption schreibt nicht nur bestimmten Stoffen oder Prozessen eine grundlegende Realität zu – sie verwechselt Beschreibung mit Erklärung, ontologische Behauptung mit erkenntnistheoretischer Reflexion. Schon Kant hat gezeigt, dass unsere Weltauffassung nicht bloß passives Abbild eines Außens ist, sondern stets durch Kategorien, Anschauungsformen und subjektive Bedingungen mitkonstituiert wird. Und Marx wiederum hebt in seinen Thesen über Feuerbach hervor, dass der „Gegenstand“, also das Materielle, nicht bloß als Objekt, sondern nur als „sinnlich-menschliche Tätigkeit“ – als Praxis – wirklich verstanden werden kann.

Spätestens mit der Kritischen Theorie (Adorno) und dem Poststrukturalismus (Foucault, Derrida, Deleuze) wird klar: Das Materielle ist nicht einfach „gegeben“, sondern immer schon kulturell kodiert, diskursiv gerahmt, historisch vermittelt. „Die Materie spricht nicht für sich selbst“ – sondern nur in den Formen, in denen sie sozial geordnet, technologisch geformt oder symbolisch aufgeladen wird.

II. Materialismus als relationale, vermittelte Konstellation

Wie also lässt sich Materialismus denken, ohne in naive Ontologie zurückzufallen? Ein Schlüssel liegt in der Verabschiedung des Substanzbegriffs zugunsten relationaler,

dynamischer und differenztheoretischer Modelle. Materie ist dann keine stille Voraussetzung, sondern ein Akteur im Netzwerk von Relationen – affektiv, technisch, ökologisch, sozial.

Hier verbinden sich Einsichten aus verschiedenen zeitgenössischen Ansätzen:

- In Karen Barads „agentieller Realismus“ wird Materie nicht als passive Entität, sondern als „intra-agierend“ begriffen – das heißt, sie entsteht und verändert sich innerhalb relationaler Prozesse, in denen Subjekt und Objekt nicht mehr klar getrennt sind.

- In der feministischen Theorie, etwa bei Elizabeth Grosz oder Rosi Braidotti, ist Materialität nicht fix, sondern durchzogen von Differenz, Affekt und Virtualität. Die Materie „wird“ – sie ist nicht einfach.

- In der spekulativen Philosophie, insbesondere bei Quentin Meillassoux, wird der Bruch mit der „Korrelation“ zwischen Denken und Sein gesucht: Das Reale – das „Ancestrale“ – soll als kontingente, radikale Alterität begriffen werden, die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert, aber nur durch spekulative Vernunft zugänglich ist.

Diese Strömungen widersprechen sich teilweise, aber sie verbindet ein zentrales Motiv: Materialität ist nicht ontologisch fixiert, sondern prozessual, kontingent, relational. Ein postmetaphysischer Materialismus wäre demnach keine Lehre vom „Was ist“, sondern eine Theorie des Wie sich Welt manifestiert, verformt, widersetzt.

III. Marx, Praxis und die performative Materie

Marx’ eigener Materialismus war nie dogmatisch. Er dachte die Materie nicht als Träger eines „Wesens“, sondern als Bedingung, als Form der Vermittlung von Praxis und Geschichte. Die berühmte „11. Feuerbachthese“ – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern“ – ist kein Aufruf zum Aktivismus im engeren Sinne, sondern Ausdruck eines materialistischen Begriffes von Theorie selbst: Theorie, die ihre eigene Bedingtheit mitdenkt, die nicht über der Welt steht, sondern in ihr wirkt.

Was folgt daraus? Dass Materialismus nicht mehr als Fundament einer Lehre dient, sondern als kritische Perspektive auf gesellschaftliche Prozesse: Wie wird das, was wir als „wirklich“ wahrnehmen, produziert? Wo bleibt etwas außen vor, wird verdrängt, entzogen? Welche Residuen (dazu mehr in 3.2) bleiben bestehen, wenn Bedeutungen sich verschieben?

In diesem Sinne ist Materialismus nicht Beschreibung des Gegebenen, sondern Aufmerksamkeit für das Widerständige, für das Nicht-Totalisierbare, für das in Bewegung

Befindliche. Er ist eine Form der Kritik, die sich nicht auf Wahrheit, sondern auf Relationen, Kräfte, Affekte, Latenzen konzentriert.

IV. Materialismus als erkenntnistheoretische Haltung

Ein negativer Materialismus wäre also kein Dogma, sondern eine Haltung: Er sagt nicht, was die Welt ist, sondern wie sie in Erscheinung tritt – in gesellschaftlichen Konstellationen, in technischen Infrastrukturen, in leiblichen Affekten. Er verweigert sich sowohl der metaphysischen Letztbegründung als auch der skeptischen Resignation.

In diesem Sinn kehrt sich das Verhältnis von Ontologie und Materialismus um: Nicht der Materialismus braucht eine Ontologie – sondern die Ontologie muss sich einem kritischen Materialismus unterziehen, der seine Voraussetzungen transparent macht.

Der entscheidende Schritt liegt in der Reflexion der eigenen Begriffe: Was meinen wir, wenn wir von „Materie“, „Natur“, „Körper“, „Wirklichkeit“ sprechen? Und was bleibt vom Materialismus, wenn wir auf das „Sein“ als letzte Instanz verzichten?

Ausblick: Die performative Restgröße

Ein solcher Materialismus bleibt offen, brüchig, vorläufig. Er lässt sich nicht ins System zwingen, verweigert sich aber auch der Beliebigkeit. Sein Bezug zur Praxis ist weder unmittelbar noch affirmativ – sondern vermittelt, historisch, experimentell. Er sucht nicht nach einem Grund, sondern nach einem Modus des Fragens, der dem Widerständigen gerecht wird.

Der nächste Schritt dieser Bewegung führt uns zur Frage des Restes: Gibt es in all diesen Konstellationen etwas, das sich der Vermittlung entzieht, das übrig bleibt – nicht als Essenz, sondern als Spannung?

3.2 Der materielle Rest – Residuum oder Widerstand?

Einleitung: Das Unvermittelte inmitten der Vermittlungen

Wenn der Materialismus, wie im vorangegangenen Kapitel skizziert, weder auf ein ontologisches Fundament noch auf eine substanzielle Realität rekurriert, stellt sich eine unvermeidliche Frage: Was bleibt? Was bleibt vom „Materiellen“, wenn es nicht mehr als Letztbegründung, nicht mehr als natürliche Basis oder geschichtlich determinierte Trägerschicht gedacht werden kann? Gibt es – trotz aller Relationalität, Prozessualität und Diskursivität – einen Rest, der sich der vollständigen Vermittlung entzieht, sich aber dennoch nicht metaphysisch verabsolutieren lässt?

Dieser Rest – das Residuum – bildet den Angelpunkt einer negativen Konzeption von Materialismus. Er ist nicht das „Wahre“ hinter den Erscheinungen, kein Essentialismus in neuer Verkleidung. Vielmehr verweist er auf jene Stellen im Gefüge der Bedeutungen und Praktiken, an denen das Symbolische ins Stocken gerät, an denen Sprache nicht mehr trägt, Geschichte bricht, Erfahrung überläuft. Insofern ist der materielle Rest nicht bloß negativ (als Defizit), sondern auch produktiv – als Widerstand, als das, was Umcodierungen, Neuzugriffe, Transformationen notwendig macht und immer wieder provoziert.

I. Rest als Denkfigur bei Marx, Freud, Adorno

Die Figur des „Restes“ ist keineswegs neu. In der marxistischen Theorie taucht sie immer dort auf, wo Arbeit oder Wert nicht vollständig durch ökonomische Kategorien erfassbar sind – wo Lohnverhältnisse, Produktionsprozesse, Bedürfnisse über die Form ihrer Verrechnung hinausweisen. Marx’ Theorie des Mehrwerts operiert selbst mit einem „Überschuss“, der das System antreibt und zugleich entgrenzt.

In Freuds Psychoanalyse begegnet uns ein anderer Rest: das Unbewusste, das nicht symbolisiert werden kann, das im Symptom, im Versprecher, im Traum einen Widerstand gegen Bewusstwerdung und Rationalisierung aufrechterhält. Es ist das „Fremde im Eigenen“, das sich nicht in Identität auflösen lässt – und das in späterer Theoriebildung (besonders bei Lacan) zum Modell für jede nicht-totalisierbare Struktur wird.

Adorno wiederum entwickelt in seiner negativen Dialektik die Idee eines Denkens, das an seinem Gegenstand „anstößt“, das im Begriff seine eigene Unzulänglichkeit mitdenkt. Der Gegenstand entzieht sich dem Begriff – nicht weil er irrational wäre, sondern weil der Begriff selbst Gewalt ausübt, indem er unter Abstraktion verallgemeinert. Was übrig bleibt, ist das Nichtidentische – der „Rest“ des Denkens, an dem Kritik ansetzen kann.

Alle drei Konzepte – der ökonomische Überschuss, das psychische Unbewusste, das nichtidentische Objekt – markieren Stellen, an denen Vermittlung an ihre Grenze stößt. Sie bilden Ankerpunkte für ein Denken, das nicht auf Totalität, sondern auf Differenz, Verformung, Unterbrechung reagiert.

II. Residuum und Widerstand in der Gegenwartstheorie

In der zeitgenössischen Theorie hat sich der Begriff des Restes – oft unter anderen Namen – weiterentwickelt:

- Jacques Derrida spricht vom „reste“ als das, was in jeder Spur erhalten bleibt und zugleich entzogen ist. Der Rest ist kein marginaler Anhang, sondern eine Struktur des Aufschubs, der „différance“, die jede Präsenz unterwandert.

- Georges Didi-Huberman analysiert in seiner Bildtheorie das „Überleben“ (survivance) als Form des Restes: ein nicht integrierbares Element, das gegen die Glättung durch

historische oder visuelle Ordnungen resistiert.

- In postkolonialen und feministischen Theorien (z. B. bei Gayatri Chakravorty Spivak oder Silvia Federici) wird der Rest oft mit Blick auf Subjekte gedacht, die nicht zur Geltung kommen – Subalterne, nicht-repräsentierbare Körper, nicht ökonomisierbare Tätigkeiten (Care, Reproduktion). Diese „Reste“ sind nicht stumm, sondern strukturell zum Schweigen gebracht – und genau darin politisch wirksam.

- Achille Mbembe spricht vom „débris“, den Trümmern postkolonialer Geschichte, als materialen Rest, der Geschichte nicht vergangen, sondern in ihrer physischen Persistenz fortwährend störend präsent ist.

Der Rest ist keine Schwäche, sondern ein analytischer Brennpunkt. Er verweist auf das Nicht-Angepasste, auf das, was sich der Einschreibung verweigert – und gerade dadurch Potenziale für Widerstand, neue Formationen oder andere Begriffe von Materialität freisetzt.

III. Kritik des Begriffs: Wann ist ein Rest kein Residuum?

Ein kritischer Materialismus darf den Rest jedoch nicht romantisieren. Nicht alles, was sich der Repräsentation entzieht, ist per se widerständig. Nicht jede Leerstelle, jede Differenz, jede Ambivalenz ist subversiv. Die Gefahr besteht darin, das Residuum zu einem quasi-transzendentalen Fluchtpunkt aufzublasen – und damit dem Ideal einer letzten Wahrheit doch wieder nahezukommen.

Darum ist wichtig: Der Rest ist situationsabhängig, relational, performativ. Er ist kein Stoff, sondern eine Funktion – ein Marker für das Unaufgehende, das Widerspenstige, das Uneingelöste. Ob daraus Kritik oder Kompensation, Aufbruch oder Regression folgt, hängt von der je konkreten Konstellation ab.

Ein materialistischer Zugriff auf das Residuum müsste daher fragen:

- Wer spricht über welchen „Rest“ – mit welcher theoretischen und politischen Funktion?

- Wird er verhüllt oder markiert, verdrängt oder affirmiert?

- Welche Praktiken (ästhetisch, technisch, sozial) versuchen, ihm Form zu geben – und mit welchem Risiko?

IV. Der Rest als Raum für Kritik und Transformation

In einem postmetaphysischen Marxismus wäre das Denken des Restes nicht Defizitbewirtschaftung, sondern Ort der politischen und theoretischen Möglichkeit. Denn hier zeigt sich, wo Hegemonien nicht greifen, wo Bedeutungen versagen, wo Systeme brüchig werden. Der Rest wird zur Figur der Transformation, nicht weil er das Neue garantiert, sondern weil er keine Ruhe gibt, keine Stabilität zulässt.

Ein „negativer Materialismus“ hätte es mit genau diesen Zonen zu tun: dem Materialen, das sich entzieht, ohne einfach abwesend zu sein; dem Widerstand, der nicht spektakulär, sondern hartnäckig, alltagsnah, latent bleibt. In den Körpern, den Dingen, den Praktiken – und den Theorien, die sich ihrer eigenen Begrenztheit stellen.

Ausblick: Neue Körper, neue Kämpfe

Im Anschluss an diese Überlegungen drängt sich eine konkrete Frage auf: Wie verändert sich der Begriff von Materialität, wenn wir nicht nur auf ökonomische Prozesse oder diskursive Praktiken schauen, sondern auf den Nexus von Körper, Technologie, Ökologie und Affekt? Welche „neuen Kämpfe“ entstehen aus den neuen Materialisierungen sozialer Konflikte – von algorithmischem Kapitalismus über ökofeministische Bewegungen bis zur Biopolitik der Pandemie?

3.3 Neue Körper, neue Kämpfe: Ökologie, Technologie, Affekt

Einleitung: Materialität im Umbau

Ein materialistisches Denken, das sich vom metaphysischen Substanzbegriff ebenso wie vom dogmatischen Ökonomismus verabschiedet hat, sieht sich heute mit einer neuen Herausforderung konfrontiert: Die „Materie“ hat sich verschoben. Sie ist nicht länger bloß als stoffliche Basis zu fassen, sondern zeigt sich in zunehmend komplexen Gefügen: ökologisch vernetzt, technisch durchzogen, affektiv aufgeladen. Das heißt: Körper, Dinge, Umwelten und Affekte sind heute nicht mehr nur Objekte theoretischer Reflexion – sie sind Austragungsorte neuer Kämpfe um Lebensbedingungen, Sichtbarkeit, Zugänglichkeit und Weltverhältnisse.

Diese Kämpfe operieren jenseits der klassischen Trennung von Natur und Gesellschaft, Arbeit und Reproduktion, Objektivität und Subjektivität. Es ist der Bereich eines „postfundamentalen Materialismus“, der das Residuum (wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben) nicht nur als Denkfigur begreift, sondern als ein praktisch-politisches Kraftfeld, das sich in ganz unterschiedlichen Kontexten artikuliert: im Klima, im Körper, im Code.

I. Ökologie: Natur als umkämpfte Materialität

Die ökologische Krise zwingt jede materialistische Theorie dazu, ihre Begriffe zu überdenken. Natur ist nicht mehr „vorausgesetzt“, sondern historisch beschädigt, technologisch vermittelt, sozial fragmentiert. Der Klimawandel ist kein externer Schock, sondern Ausdruck einer destruktiven Produktionsweise – ein Index kapitalistischer Naturverhältnisse, wie Jason W. Moore und andere argumentieren. Damit wird „Natur“ selbst zur sozialen Kategorie – und zum Raum politischer Auseinandersetzungen.

Diese neue ökologische Materialität ist gekennzeichnet durch drei Spannungen:

1. Irreversibilität: Klimakollaps und Artensterben sind nicht bloß wissenschaftliche Befunde, sondern nicht wiedergutzumachende Transformationen der stofflichen Lebensbedingungen.

2. Unverfügbarkeit: Trotz technischer Kontrollphantasien (Geoengineering, Green Capitalism) bleibt die Natur nicht restlos funktionalisierbar.

3. Vermittelte Unmittelbarkeit: Natur erscheint uns heute fast nur noch durch Modelle, Prognosen, Visualisierungen – und bleibt doch lebensweltlich erfahren, im Hitzesommer, im Körper, in der Angst.

Ein postmetaphysischer Materialismus wäre hier gefordert, nicht in die Falle eines neuen „Öko-Essentialismus“ zu tappen, der Natur als normatives Außen begreift. Vielmehr ginge es darum, Natur als konflikthafte Form des Widerstands zu denken – als Ort, an dem das kapitalistische Verhältnis sich an seine Grenzen schreibt.

II. Technologie: Algorithmische Körper, digitale Arbeit

Parallel zur ökologischen Verdichtung erleben wir eine radikale Technologisierung der Lebenswelt, die neue Formen des Materials hervorbringt: Daten, Algorithmen, digitale Infrastrukturen. Sie sind nicht „immateriell“, sondern beruhen auf Energie, Hardware, Körperzeit – auf Arbeitskraft, die unsichtbar gemacht wird (z. B. in Plattformarbeit oder Datenlabeling).

Zugleich transformieren diese Technologien unser Verhältnis zum eigenen Körper: In Wearables, Fitness-Trackern, Reproduktions-Apps oder Neurointerfaces wird der Körper quantifiziert, externalisiert, operationalisiert. Der „neue Körper“ ist ein statistisches, vermessbares, verwaltbares Objekt – und zugleich ein Ort von Protest und Ambivalenz.

Beispielhaft zeigt sich das im Phänomen des „technologischen Proletariats“ (Trebor Scholz), also jener Gruppe von Akteur:innen, die in digitalen Netzen arbeiten, ohne institutionelle Absicherung, ohne politische Repräsentanz, oft ohne kollektive Sprache. Ihre Körper und affektiven Ressourcen sind die neue „Ware“ – eine Form von Materialität, die nicht als klassisches Arbeitsverhältnis greifbar ist, aber strukturell ausgebeutet wird.

Der Widerstand dagegen nimmt neue Formen an: Data Strikes, Gig Worker Walkouts, Care-Codes, Memes. Auch dies sind neue Kämpfe um Materialität – Kämpfe darum, wer über Stoffe, Zeiten, Daten, Affekte verfügen darf.

III. Affekt: Das Unverfügbare im Innersten

Ein drittes Feld dieser Verschiebung ist das der Affekte – jene kaum fassbaren, aber hoch wirksamen Energien, die politisches Verhalten, Wahrnehmung und Subjektivität strukturieren. In Theorien von Spinoza bis Berardi, Deleuze bis Ahmed, wird der Affekt als Schnittstelle zwischen Körper und Welt, zwischen Erregung und Ausdruck gedacht.

Affekte sind nicht immateriell – sie sind körperlich, sozial geformt, medial vermittelt. Sie zeigen, wie das „Innere" des Subjekts selbst ein materieller Ort ist: nicht rein psychisch, sondern eingebettet in soziale Strukturen, ökonomische Rhythmen, technologische Interfaces.

Gerade im Kapitalismus der Gegenwart – der „semio-kapitalistischen Epoche", wie Franco Berardi sagt – wird der Affekt zur Ware: Likes, Aufmerksamkeit, Reaktionen, Empörung, Angst. Die Erschöpfung, der Burnout, das „Zu-viel" der Information – all dies sind affektive Symptome materialisierter Herrschaft.

Doch auch hier gilt: Affekt ist nicht nur Objekt von Kontrolle, sondern Möglichkeit von Widerstand. Politische Bewegungen der letzten Jahre (z. B. Black Lives Matter, Ni Una Menos, Fridays for Future) operieren nicht nur mit Argumenten, sondern mit affektiven Szenarien, Bildern, Körperversammlungen. Ihre Kraft liegt darin, dass sie nicht diskursiv überzeugen, sondern in und durch affektive Mobilisierung neue Räume öffnen.

Ausblick: Materialität als Kampfzone

Was diese drei Felder – Ökologie, Technologie, Affekt – gemeinsam haben, ist ihre Unauflösbarkeit in klassische Begriffsformationen. Hier ist kein „proletarisches Subjekt" als historische Missionsträgerin mehr zu erkennen; keine Totalität, die es zu durchbrechen gilt. Stattdessen ein Flickenteppich aus Rissen, Resten, Resonanzen.

Ein negativer Materialismus, der diesen Namen verdient, müsste in dieser Vielheit nicht das Ende der Kritik, sondern ihre neue Möglichkeitsbedingung erkennen. Seine Fragen wären nicht: Was ist „das Wahre" hinter der Geschichte? Wer sind die revolutionären Subjekte? Sondern:

- Wo staut sich Materialität auf?
- Wie bricht sie in symbolische Ordnungen ein?

- Welche Kämpfe entstehen daraus – und welche theoretischen Formen braucht es, um sie überhaupt sichtbar zu machen?

Mit anderen Worten: Wie lassen sich menschliche, materielle und politische Ordnungen denken, wenn die klassische Figur des Subjekts selbst fragwürdig geworden ist?

Kapitel 4: Posthuman? Postmetaphysisch? Postmarxistisch?

Zwischen Entgrenzung und Erschöpfung

Die Debatten der letzten zwei Jahrzehnte lassen kaum Zweifel: Die kritischen Koordinaten marxistischer Theorie sind in Bewegung geraten – nicht in linearer Weiterentwicklung, sondern durch Verschiebung, Fragmentierung, Provokation. Was einmal als solide Konstellation von Subjekt, Geschichte, Praxis und Materie gedacht war, erscheint heute vielfach unterspült oder pluralisiert. Die Vorsilbe „post-“ steht dabei nicht für ein einfaches Danach, sondern für ein Verhältnis der Spannung und Überbietung, das sich quer zur linearen Fortschrittslogik stellt: posthuman, postmetaphysisch, postmarxistisch.

Diese Konjunkturen sind keine modische Spielerei, sondern Ausdruck tiefgreifender theoretischer und praktischer Umbrüche. In ihnen verdichten sich neue Formen von Materialität, neue politische Fragestellungen, neue Ontologien des Sozialen – und mit ihnen ein erneuertes Nachdenken über Marx, ohne Rückfall in Orthodoxie oder Abgesang.

Ein postmarxistischer Realismus?

Was in vielen aktuellen Diskursen auffällt, ist ein paradoxes Verhältnis: Einerseits wird Marx als kritische Figur wiederentdeckt – etwa in der Klimadebatte, in der Analyse digitaler Ausbeutung oder im Kontext globaler Ungleichheiten. Andererseits verliert sich diese Bezugnahme oft in einem ästhetisierten Postmarxismus, der nicht mehr mit Klassen, sondern mit Codes, nicht mehr mit Widersprüchen, sondern mit fluiden Netzwerken operiert.

Fragen stellen sich also neu – und zuspitzend:

- Was bleibt vom Marxismus, wenn der „Mensch“ als ontologische Mitte verschwindet?
- Welche Rolle spielt Geschichte, wenn sie nicht mehr als Fortschritt, sondern als multiple Zeitstruktur gedacht wird?
- Ist Materialismus überhaupt noch möglich, wenn Körper, Technik, Planet und Affekt sich untrennbar verschränken?

Diese Fragen markieren nicht das Ende des Marxismus, sondern seinen Möglichkeitshorizont in einer „postfundamentalen“ Gegenwart. Kapitel 4 verfolgt sie in drei Schritten:

1. Poststrukturalismus und die Auflösung der historischen Totalität: Was bleibt von Geschichte, wenn sie nicht mehr von einem Subjekt getragen wird?

2. Spuren eines spekulativen Marxismus: Wie operieren Theoretiker:innen wie Meillassoux, Negri oder Chakrabarty an den Rändern marxistischer Begrifflichkeit – ohne sie preiszugeben?

3. Krise des Subjekts: Was heißt „der Mensch“ – wenn Anthropozän, Biotechnologie und kybernetische Kontrolle das alte Selbstverständnis destabilisieren?

Das Ziel ist dabei nicht, ein neues System zu entwerfen, sondern eine Konstellation zu eröffnen: ein Denken mit Marx gegen den Marxismus, ein Denken nach dem Menschen ohne antihumanistisch zu sein, ein Denken der Geschichte ohne Teleologie.

4.1 Poststrukturalismus und die Auflösung der historischen Totalität

Von der „großen Erzählung“ zur Dispersion der Geschichte

Einer der folgenreichsten Einschnitte für jede zeitgenössische Marx-Rezeption ist der Bruch, den die poststrukturalistische Theorie mit der Idee einer kohärenten, sinnhaft verlaufenden Geschichte markiert. Der „Tod der großen Erzählungen“ (Lyotard) bedeutet nicht bloß eine erkenntnistheoretische Verschiebung, sondern eine tiefgreifende Transformation der Denkweise, wie gesellschaftlicher Wandel, Subjektivität, Macht und Materialität überhaupt konzeptualisiert werden können.

Im klassischen Marxismus ist Geschichte – trotz ihrer komplexen Struktur – in letzter Instanz teleologisch gerichtet. Die antagonistische Logik der Klassenverhältnisse, vermittelt durch Arbeit und entfaltet im Modus des dialektischen Widerspruchs, soll auf eine klassenlose Gesellschaft hinauslaufen. Auch in heterodoxen Lesarten – etwa bei Althusser oder Gramsci – bleibt der Anspruch bestehen, Geschichte als strukturierte Totalität, als Wirklichkeit mit historischem Sinnzusammenhang, zu denken.

Genau hier setzt die poststrukturalistische Kritik ein. Sie richtet sich nicht nur gegen das Versprechen einer emanzipatorischen Geschichtsteleologie, sondern grundlegend gegen jede Vorstellung einer einheitlichen historischen Struktur. Geschichte erscheint in dieser Perspektive nicht länger als umfassende Totalität, sondern als Pluralität diskursiver Formationen, als heterogene Anordnung unvereinbarer Zeitlichkeiten, als dislozierte Folge von Ereignissen ohne notwendige Kontinuität oder Ziel.

Foucault: Macht statt Arbeit, Diskurs statt Geschichte

In Michel Foucaults Werk wird diese Verschiebung paradigmatisch sichtbar. Der historische Materialismus verliert für ihn seine zentrale Ordnungskategorie – die Arbeit –, weil Machtverhältnisse nicht in der Ökonomie gründen, sondern im gesamten sozialen Gefüge zirkulieren. Seine genealogischen Untersuchungen (Überwachen und Strafen, Sexualität und Wahrheit) zielen auf eine radikale Umdeutung der historischen Methodologie: Geschichte ist hier keine Abfolge von Ursachen und Wirkungen, sondern die kontingente Konstellation von Diskursen, Praktiken, Körperregimen, Institutionen.

Statt einer Totalitätsfigur tritt bei Foucault das Bild einer seriellen Diskontinuität: Brüche, Transformationen, epistemische Sprünge. Der historische Prozess wird nicht gedeutet, sondern archäologisch freigelegt, in seinen Bedingungen und Ausschlüssen sichtbar gemacht. Der Begriff der Materialität bleibt dabei präsent – aber er wird von seinem ontologischen Status gelöst. Materialität wird diskurstheoretisch gerahmt: Sie ist Effekt, nicht Substrat.

In der Konsequenz bedeutet dies für den Marxismus: Der Rückgriff auf die Totalität als Garant historischer Rationalität ist problematisch geworden. Die Frage ist nicht, ob das Denken der Totalität zu „groß“ sei, sondern ob es die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen überhaupt noch erfassen kann.

Derrida: Gespenster statt Subjekte

Noch radikaler wird die Auflösung der historischen Totalität bei Jacques Derrida gedacht. In Spectres de Marx (1993) analysiert er nicht nur den Zustand des Marxismus nach dem Fall des „real existierenden Sozialismus“, sondern entwirft zugleich ein postmetaphysisches Modell der Geschichte als gespenstische Wiederkehr. Die berühmte Formel vom „Gespenst des Marx“ verweist auf die Paradoxie eines Denkens, das nicht mehr präsent, aber auch nicht verschwunden ist – eine „Zukunft der Vergangenheit“, die sich nicht abschließen lässt.

Derrida dekonstruiert damit das klassische Geschichtsmodell, ohne es zu verwerfen. Vielmehr macht er deutlich, dass Marxismus als Denkform nur überlebt, wenn er sich auf eine radikale Offenheit einlässt – jenseits von Teleologie, Substanz und Geschichtssubjekt. Er liest Marx nicht als dogmatischen Theoretiker der Produktionsverhältnisse, sondern als Sprecher einer noch nicht eingelösten Gerechtigkeit, als Figur eines ethisch-politischen Imperativs, der nicht systematisch zu fixieren ist.

Derridas „messianischer“ Marxismus formuliert keine politische Strategie – aber er insistiert auf der Notwendigkeit, gegenwärtige Ordnungen durch die Linse ihrer Ausgeschlossenen, ihrer Toten und Verdrängten zu betrachten. Damit wird Geschichte zu einer Konstellation von Abwesenheiten, nicht zu einem Fortschritt der Vernunft.

Geschichte ohne Totalität – eine Herausforderung für die Marx-Rezeption

Diese Transformationen stellen den Marxismus vor grundlegende Fragen: Kann ein kritisches Denken ohne die Figur der Totalität überhaupt noch Marxismus sein? Oder

braucht es – trotz aller Kritik – eine Form von veränderter Totalität, eine historisch-sensible, nicht-deterministische Form der Struktur?

Ein postmetaphysischer Marxismus, der sich auf poststrukturalistische Kritik einlässt, müsste auf die Totalität nicht verzichten, sondern sie neu rahmen. Nicht als ontologische Gewissheit, sondern als epistemologisches Regulat, als temporäre Anordnung, die bestimmte Perspektiven auf Geschichte ermöglicht, ohne ihren Sinn festzuschreiben.

Damit eröffnet sich ein Spannungsfeld: Zwischen dem Verlust der traditionellen Strukturen (Arbeit, Klasse, Fortschritt) und der Notwendigkeit, gesellschaftliche Prozesse dennoch zu benennen, zu kritisieren, zu politisieren. Poststrukturalismus kann hier – im besten Fall – als Störung dienen: nicht als Verneinung von Geschichtlichkeit, sondern als Verschiebung ihrer Voraussetzungen.

4.2 Spuren eines spekulativen Marxismus

Meillassoux, Negri, Chakrabarty – drei Brüche mit der Teleologie der Geschichte

Die Frage nach einem postmetaphysischen Marxismus führt zwangsläufig in das Spannungsfeld von Traditionsbruch und Neubegründung. Nachdem klassische Formen des Marxismus im 20. Jahrhundert vielfach in dogmatische Erstarrung oder teleologische Geschichtsphilosophie mündeten, stellt sich die Herausforderung heute nicht mehr primär als Systemfrage, sondern als Rekonfiguration kritischer Begriffe unter postfundamentalistischen Bedingungen. Drei Denker – Quentin Meillassoux, Antonio Negri und Dipesh Chakrabarty – markieren je auf eigene Weise Versuche, zentrale Motive marxistischer Theorie mit dem philosophischen Bruch nach der „Metaphysik des Subjekts“ zu vermitteln. Was sie eint, ist eine Absage an jede ontologische Sicherheit, aber keine Abkehr vom Anspruch der Kritik.

I. Quentin Meillassoux: Kontingenz, Spekulation und die Entontologisierung des Notwendigen

Meillassoux steht für eine radikale Wende innerhalb des spekulativen Realismus. In Après la finitude (2006) stellt er das „korrelationistische Dogma“ infrage – die Annahme, dass Welt und Denken nur gemeinsam gegeben sind. Diese Kritik zielt implizit auch auf marxistische Theorien, sofern sie in einer historischen Dialektik oder teleologischen Logik verbleiben, die den Sinn der Geschichte an ein denkendes Subjekt oder ein kollektives Bewusstsein binden.

Was Meillassoux vorschlägt, ist eine radikale Entbindung der Welt von jedem letzten Grund. Seine spekulative Option lautet: Es gibt keine notwendige Struktur, keinen teleologischen Pfad, sondern nur die absolute Kontingenz als Letztes. Die Welt ist grundlos, aber rational erfassbar – und genau in dieser paradoxen Kombination sieht Meillassoux die Bedingung einer neuen kritischen Rationalität.

Für einen spekulativen Marxismus eröffnet dies eine neue Möglichkeit: Materialismus ohne Substanzmetaphysik, Kritik ohne Geschichtsphilosophie. Dass die Welt auch anders sein könnte – nicht aus emanzipatorischer Hoffnung, sondern aus metaphysischer Notwendigkeit der Kontingenz – wird zur zentralen Figur des Politischen. Kapitalismus ist dann nicht falsch, weil er einer höheren Wahrheit widerspricht, sondern weil nichts ihn notwendig macht.

Der vielleicht entscheidende Punkt: Meillassoux liefert keine politische Theorie im engeren Sinn, aber seine Ontologie der radikalen Kontingenz bietet eine Philosophie des Nicht-Notwendigen, die für jede postfundamentalistische Kritik fruchtbar werden kann. In dieser Hinsicht wird der Zufall selbst zur Kategorie des Widerstands – nicht affirmativ, sondern spekulativ.

II. Antonio Negri: Biopolitik, Immanenz und die neue Ontologie der Arbeit

Negri ist ein zentraler Vertreter jener Strömung, die man als „postoperaismus“ oder „immateriellen Marxismus“ bezeichnen kann. Mit Werken wie Empire, Multitude und Commonwealth (gemeinsam mit Michael Hardt) hat er versucht, Marx’ Kategorien neu zu lesen – jenseits des Paradigmas von Verelendung, Revolution und klassischem Proletariat. Ausgangspunkt ist die These, dass Arbeit nicht mehr primär industriell, sondern affektiv, kommunikativ, kognitiv geworden ist.

Für einen spekulativen Marxismus ist dieser Perspektivwechsel entscheidend. Er setzt nicht mehr auf die Negation der bestehenden Ordnung durch einen klassenspezifischen Widerspruch, sondern auf die produktive Potenz der Multitudo, also der Vielen, die in ihrer Verschiedenheit gemeinsame Räume des Widerstands und der Kooperation schaffen. Negri versteht diese Potenz als ontologisch produktiv, als eine Kraft, die der Ordnung des Kapitals vorausgeht und ihr strukturell überlegen ist.

Die Immanenz seiner Theorie liegt in der Verabschiedung jeglicher Transzendenz: Es gibt keinen höheren Ort, keine metaphysische Instanz, keine normative Theorie, die von außen eingreift. Alles geschieht innerhalb des sozialen Produktionsprozesses selbst. Der spekulative Gehalt dieser Philosophie liegt nicht in einer kosmologischen These, sondern in der Behauptung einer produktiven Materialität, die nicht auf Substanz, sondern auf Prozessualität, Konstitution und Relationalität basiert.

Negri bringt damit eine politische Metaphysik ins Spiel, die selbst anti-metaphysisch ist: keine Fundamente, keine Letztbegründung, aber eine radikale Ontologie der Praxis. Das bedeutet für postmarxistisches Denken: Kritik ist nicht nur Ablehnung, sondern auch kreative Komposition – und damit die Möglichkeit eines neuen Materialismus, der nicht durch Mangel, sondern durch Fülle definiert ist.

III. Dipesh Chakrabarty: Plurale Zeitlichkeit und die Unabschließbarkeit der Moderne

Chakrabarty, insbesondere mit Provincializing Europe (2000) und seinen späteren Arbeiten zum Anthropozän, führt den marxistischen Diskurs in die Richtung einer radikalen kritischen Historiographie. Sein zentraler Vorwurf: Der klassische Marxismus (wie große Teile der Aufklärung) unterstellt eine universelle Zeitstruktur, eine lineare Bewegung von der Natur zur

Geschichte, vom Feudalismus zum Kapitalismus, von der Unfreiheit zur Emanzipation. Diese Struktur ist jedoch – so Chakrabarty – nicht universalisierbar, sondern ein Produkt spezifisch europäischer Erfahrung.

Die Konsequenz ist zweifach: Erstens bedarf es eines „Übersetzens“ marxistischer Begriffe in kulturell plurale, postkoloniale Kontexte. Zweitens muss jede Theorie der Geschichte ihre eigene epistemische Position reflektieren. Chakrabarty spricht deshalb von zwei Geschichtsebenen: Geschichte 1 (Kapital, Struktur, Objektivität) und Geschichte 2 (Erfahrung, Kultur, Subjektivität). Beide sind real – aber nicht synchronisierbar.

Das Spekulative an Chakrabartys Ansatz liegt in der Infragestellung der Homogenität der historischen Zeit – und damit auch in einer radikalen Pluralisierung von Materialität. Es gibt nicht eine Welt, die von Kapital durchdrungen ist, sondern viele Welten, deren materielle Bedingungen sich überschneiden, widersprechen, aber nie vollständig vereinheitlichen lassen.

In seinen jüngeren Arbeiten zum Anthropozän wird diese Perspektive nochmals ausgeweitet: Der Mensch tritt nicht mehr als historisches, sondern als geologisches Subjekt auf – und genau darin liegt eine paradoxe Pointe. Denn die Geschichte des Kapitalismus wird nun von einer planetaren Katastrophe her gelesen, die weder durch Klassenkampf noch durch Revolution lösbar erscheint. Marxistische Kritik wird damit nicht obsolet, sondern zutiefst problematisch: Wie denkt man Emanzipation, wenn die Grundlage der Geschichte selbst – die Erde – in den Kollaps gerät?

Zwischenfazit

Meillassoux, Negri und Chakrabarty operieren auf unterschiedlichen Ebenen: spekulativ-ontologisch, produktiv-immanent, historisch-postkolonial. Ihre Gemeinsamkeit liegt in der Auflösung einer geschlossenen, teleologischen Geschichtsmetaphysik – aber ohne den kritischen Impuls marxistischen Denkens aufzugeben. Stattdessen öffnen sie Räume für einen neuen Begriff von Materialität: kontingent (Meillassoux), konstituierend (Negri), pluralisiert (Chakrabarty).

Ein spekulativer Marxismus beginnt also nicht mit einem neuen System, sondern mit dem Mut zur Uneindeutigkeit, Prozessualität und Kritik – jenseits dogmatischer Dialektik, aber in Treue zum Problem.

4.3 Der Mensch als Abstraktum – Zur Krise des Subjekts

Die Rede vom „Subjekt in der Krise“ ist längst zu einem Gemeinplatz der Gegenwartsdiagnostik geworden. Doch diese Diagnose gewinnt an Schärfe und Tragweite,

wenn man sie unter dem Blickwinkel eines postmetaphysischen oder negativen Materialismus rekonstruiert. Die Frage lautet dann nicht mehr nur: Wer spricht, handelt, denkt?, sondern grundsätzlicher: Ob überhaupt noch von einem Subjekt gesprochen werden kann, ohne in die Fallen metaphysischer Fundierung oder anthropologischer Zentrierung zurückzufallen.

I. Vom historischen Träger zur strukturellen Leerstelle

Im klassischen Marxismus erscheint das Subjekt vorrangig als Träger von Klassenverhältnissen – das Proletariat als revolutionäres Subjekt der Geschichte. Doch diese Bestimmung gerät früh unter Druck. Schon bei Marx selbst oszilliert der Subjektbegriff zwischen anthropologischem Humanismus (insbesondere in den Frühschriften) und einem strukturell entleerten Akteurstatus (im Kapital), der primär durch seine Funktion im Produktionsprozess bestimmt ist. Der Mensch ist bei Marx weder freier Wille noch metaphysisches Zentrum, sondern geschichtliches Produkt und zugleich Agent struktureller Widersprüche.

Die implizite Spannung: Der Mensch erscheint als revolutionäres Subjekt, obwohl (oder gerade weil) er nicht ontologisch, sondern nur relational bestimmt ist. Es gibt kein „Sein des Proletariats“, kein essenzielles Subjekt, sondern nur eine sich historisch konstituierende Position innerhalb antagonistisch strukturierter Verhältnisse.

Diese relationale, fluide Subjektform verweist auf eine zentrale These postmetaphysischen Denkens: Subjektivität ist nicht Ursprung, sondern Effekt – ein durch Praktiken, Diskurse, Affekte, Institutionen, Technik und Natur vermitteltes Produkt. Damit aber verschiebt sich der Fokus marxistischer Theorie: von einem Subjekt als transzendentaler oder anthropologischer Kategorie hin zu einem problematischen, prekären, konstruierten und kontingenten Begriff.

II. Posthumanistische Dezentrierung und ihre Ambivalenzen

Diese Verschiebung findet ihre radikale Zuspitzung in posthumanistischen Theorien. Die Dekonstruktion des autonomen Subjekts durch Psychoanalyse (Lacan), Dekonstruktion (Derrida) und Gouvernementalitätskritik (Foucault) wird erweitert durch technologische, biologische und ökologische Perspektiven: Haraway, Barad, Braidotti, aber auch Bruno Latour oder Catherine Malabou entwerfen ein Bild des Menschen, das sich nicht mehr von sich selbst aus begreift. Der Mensch ist nicht das Maß der Dinge, sondern selbst Teil eines Netzes von Akteuren – organisch, anorganisch, diskursiv.

In dieser Sicht wird das Subjekt zu einem Abstraktum im doppelten Sinn:

1. Negativ – als Verlust des Selbstzentrums, als Entzug aus anthropologischer Selbstgewissheit.

2. Formal – als Leerstelle oder Brennpunkt, an dem sich multiple Kräfte, Codes und Prozesse verschränken.

Diese Dezentrierung eröffnet neue Perspektiven – aber sie birgt auch die Gefahr der politischen Entleerung. Wenn niemand mehr spricht, entscheidet, kämpft – wer trägt dann Verantwortung? Wer kritisiert, interveniert, verändert? Ein postfundamentalistischer Materialismus kann das Subjekt nicht einfach streichen – er muss es anders denken.

III. Subjektivität als Form politischer Spannung

Ein negativer Materialismus kann daher auf einen Begriff von Subjektivität nicht verzichten, sondern muss ihn als Problemform rekonstruieren. Das Subjekt ist nicht die Lösung, sondern die Artikulation einer Spannung:

- zwischen Passivität und Aktivität
- zwischen Affizierung und Handlung
- zwischen Einschreibung und Widerstand
- zwischen Verkörperung und Abstraktion

In Adornos „nicht-identischer Subjektivität“, in Lacans „le sujet barré“, bei Althusser als „überdeterminierte Effektposition“, in Badiou als „Treue zur Wahrheit“ oder bei Judith Butler als „performatives Interpellationsverhältnis“ zeigt sich eine geteilte Intuition: Das Subjekt ist nicht souverän, sondern der Ort einer Disruption. Es ist weder Ausgangspunkt noch Ziel, sondern die Figur eines Widerspruchs, einer Form von Unstimmigkeit innerhalb der Verhältnisse.

IV. Was heißt Kritik nach dem Subjekt?

Für einen postmetaphysischen Marxismus bedeutet das: Kritik muss dort ansetzen, wo Subjektivität nicht als gegebene Identität, sondern als produktive Spannung innerhalb materieller Relationen erscheint. Nicht das abstrakte Subjekt der Philosophie, sondern das konkreterweise entfremdete, deformierte, zersplitterte Subjekt moderner Lebensverhältnisse ist Gegenstand der Kritik – mitsamt seinen Praktiken, Affekten, Bedürfnissen und Widersprüchen.

Diese Verschiebung verlangt einen neuen methodologischen Zugriff: keinen Rückfall in anthropologische Sicherheiten, aber auch keinen Verlust an politischer Orientierung. Das Subjekt ist nicht einfach tot – es ist transformiert, verschoben, fragmentiert – und vielleicht gerade deshalb wieder sichtbar als Ort politischer Artikulation.

Ausblick

Ein negativer Materialismus muss das Subjekt nicht als Träger, sondern als Schwundform verstehen – als Leerstelle, die sich ausmacht in den Kämpfen um Sichtbarkeit,

Anerkennung, Affekt und Materialität. Der Mensch als Abstraktum ist nicht die Aufhebung des Politischen, sondern seine offene Form: verletzbar, veränderbar, widersprüchlich – aber nicht ersetzbar.

Die Krise des Subjekts ist kein Ende, sondern eine Möglichkeit – zur Neubegründung eines Denkens, das weder metaphysisch sichert noch politisch entmächtigt.

5.1 Kein letzter Grund, kein erster Trieb – Kontingenz als Materialität

Ein postmetaphysischer Marxismus – oder, in anderer Wendung, ein negativer Materialismus – beginnt mit einer entscheidenden Absage: der Absage an Letztbegründung. Was bleibt, wenn man sich von teleologischen Geschichtserzählungen, substanzialistischen Ontologien und anthropologischen Konstanten verabschiedet, ist eine Philosophie unter dem Zeichen der Kontingenz. Die Frage lautet dann: Wie lässt sich Materialismus denken, wenn es keine letzte Instanz, keinen Ursprung, keinen natürlichen Trieb mehr gibt, auf den alles bezogen werden kann?

I. Kontingenz nicht als Mangel, sondern als Bedingung

In klassischen Spielarten des Materialismus – vom Epikureismus bis zum dialektischen Materialismus – taucht Kontingenz meist als Störung auf: als Unvorhersehbares, Zufälliges, das vom gesetzmäßigen Gang der Dinge abweicht. In einem negativen Materialismus jedoch wird die Kontingenz zum Ausgangspunkt des Denkens selbst: nicht als Mangel an Notwendigkeit, sondern als Bedingung von Geschichte, Veränderung und Kritik.

Das bedeutet: Es gibt kein letztes Fundament, keinen „letzten Grund“ (wie ihn etwa in der Metaphysik der klassischen Ontologie das Sein oder die Substanz liefern würde), aber eben auch keinen ersten Trieb – keinen anthropologischen oder naturalistischen Antrieb, aus dem sich soziale Formationen deduktiv entwickeln ließen. Weder „Arbeit“ noch „Begehren“ noch „Natur“ tragen in dieser Konzeption universale oder teleologische Bedeutungen.

Kontingenz wird so zu einem Schlüsselbegriff für einen Materialismus, der auf jegliche Geschichtsmetaphysik verzichtet, ohne sich ins Beliebige aufzulösen. Denn Kontingenz meint nicht: alles ist möglich, sondern: nichts ist notwendig – und genau deshalb ist alles historisch gemacht und veränderbar.

II. Meillassoux, Althusser, Adorno – Varianten des Kontingenzdenkens

Drei Denker markieren exemplarisch, wie sich dieser materialistische Begriff von Kontingenz fruchtbar machen lässt:

- Quentin Meillassoux plädiert in Après la finitude (2006) für einen „spekulativen Materialismus“, der das Absolute der Kontingenz denkt. Die Welt ist radikal ohne Grund, ohne Notwendigkeit, ohne transzendenten Garant. In diesem Sinne ist Materialität nicht bloß physisch, sondern strukturell ungesichert – was paradoxerweise eine neue Form der Rationalität ermöglicht.

- Louis Althusser wiederum spricht in seinen späten Schriften von der „aleatorischen Materialität“ (matérialisme aléatoire) – einem Denken, das aus dem Zusammentreffen von Kräften, Strukturen, Praktiken resultiert, ohne dass diese in einer tieferen Logik wurzeln müssten. Geschichte ist kein Ausdruck eines Subjekts, sondern eine Abfolge von Konstellationen, von Zufällen mit Wirkung.

- Adornos negative Dialektik schließt hier auf eigene Weise an: Sie verzichtet auf jeden identitätslogischen Grund und denkt das Nicht-Identische als materiellen Widerstand gegen das Systematische. Auch bei Adorno wird Materialität zur Chiffre für das, was sich der vollständigen Begriffsbildung entzieht – das, was bleibt, wenn der Begriff scheitert.

Diese drei Figuren helfen, eine Form von Materialismus zu denken, die nicht auf Substanz, Ursprung oder Zweck zielt – sondern auf das Widerständige, Gemachte, Unverfügbare.

III. Materialismus ohne Materie?

An diesem Punkt könnte der Einwand auftauchen: Ist ein solcher Materialismus, der sich der Ontologie verweigert und auf Letztbegründung verzichtet, nicht letztlich ein leerer Begriff? Was bleibt vom „Materiellen“, wenn es nicht mehr als objektive Realität, Substanz oder Natur gedacht wird?

Die Antwort liegt in der Verschiebung des Fokus: Materialität wird hier nicht als Ding begriffen, sondern als Bedingung der Erfahrbarkeit, als Struktur von Affizierung, als Wirkungsebene von Macht und Praxis. Der materielle „Rest“, der sich nicht in Begriff, System oder Plan fügen lässt, ist kein Residuum metaphysischen Versagens, sondern das, woraus Kritik und Veränderung ihre Energie beziehen.

Die Welt ist nicht „gegeben“, sondern immer schon geprägt durch Technik, Sprache, Körper, Affekte, Arbeit, Natur – aber eben ohne eine Einheit, einen letzten Grund, der diese Vielheit zusammenhielte. Genau das macht den Materialismus „negativ“: nicht als Negation der Wirklichkeit, sondern als Anerkennung ihrer radikalen Offenheit.

Ausblick

Ein Materialismus ohne letzten Grund ist kein Rückzug ins Unverbindliche. Er fordert ein Denken, das auf Verhältnisse ohne Substanz, auf Formen ohne Essenz, auf Praxis ohne Garantien antwortet. Die radikale Anerkennung von Kontingenz ist dabei keine Schwächung

kritischer Theorie – im Gegenteil: Sie öffnet sie für ein Denken des Möglichen, für eine Praxis jenseits teleologischer Zwänge.

Es stellt sich somit die Frage, wie sich diese kontingente Materialität im Licht von Arbeit, Affekt und Weltzugang konkretisieren lässt – und welche Perspektiven sich daraus für eine postfundamentalistische Gesellschaftstheorie ergeben.

5.2 Affekt, Arbeit, Weltzugang – Vorschläge für eine postfundamentalistische Theorie

Die Frage nach einem negativen Materialismus ist unlösbar verknüpft mit dem Problem der Fundierung: Was hält eine Theorie zusammen, die sich explizit gegen metaphysische Letztbegründungen richtet? Welche theoretischen Orientierungspunkte bleiben, wenn weder Substanz, noch Ursprung, noch Subjekt als stabile Bezugspunkte dienen können – und dennoch an der Einsicht festgehalten wird, dass gesellschaftliche Wirklichkeit nicht rein diskursiv, sondern materiell ist? Diese Spannung ruft nach einem Denken, das sich nicht mit der Beliebigkeit postmoderner Relativismen zufriedengibt, aber auch nicht in ontologische Dogmen zurückfällt.

Der Vorschlag, der hier skizziert wird, orientiert sich an drei Dimensionen, die in den aktuellen politischen und theoretischen Konjunkturen eine besondere Dringlichkeit erfahren haben: Affekt, Arbeit und Weltzugang. Sie fungieren nicht als neue Fundamente, sondern als epistemisch-operative Marker eines nicht-begrifflich geschlossenen, aber praktisch ausgerichteten, kritischen Materialismus. Ihre Bedeutung liegt gerade in ihrer Unabgeschlossenheit – in ihrer Fähigkeit, Materialität als Konflikt, als Prozess, als Widerstand erfahrbar zu machen.

I. Affekt – Körper, Differenz, Überschuss

Die neuere Affekttheorie, insbesondere in der feministischen Theorie (Sara Ahmed, Lauren Berlant, Judith Butler), den Black Studies (Fred Moten, Saidiya Hartman) und in postkolonialen Kontexten (Glissant, Spivak), hat Affekte als eine Weise des Widerstands gegen symbolische Totalisierungen herausgearbeitet. Affekte stehen für eine nicht vollständig symbolisierbare, nicht rational einholbare Beziehung zur Welt – für ein Moment von Differenz, das sich der Kontrolle entzieht.

Aus Sicht eines negativen Materialismus sind Affekte weder „ursprünglich“ noch „natürlich“, sondern geformte Kräfte, die dennoch nicht vollständig durch Macht oder Diskurs „konstruiert“ sind. Sie verweisen auf die Verwobenheit von Leib, Welt und Macht, ohne dass sich eine dieser Dimensionen auf die andere reduzieren ließe.

Affekte markieren dabei eine Unruhe in der Repräsentation, ein Rauschen im System: Sie zeigen, dass jede Vermittlung eine Lücke lässt, jede politische Ordnung ein Außen hat, das nicht verschwindet. In dieser Perspektive sind Affekte nicht bloß Symptome oder Nebenprodukte, sondern zentraler Ort gesellschaftlicher Artikulation – und gerade deshalb für eine kritische Theorie unverzichtbar.

In einem negativen Materialismus fungiert der Affekt als Signatur der Materialität, nicht weil er „vor" dem Denken liegt, sondern weil er dessen Bruchstellen markiert. Ein Theorieansatz, der diese Bruchstellen ernst nimmt, operiert nicht mit Begriffen wie Authentizität oder Ursprung, sondern mit der Instabilität vermittelter Körperlichkeit.

II. Arbeit – Refiguration des Materials

Arbeit war im klassischen Marxismus nicht nur ökonomische Kategorie, sondern auch philosophischer Grundbegriff: Vermittlungsinstanz zwischen Mensch und Natur, Ort der Aneignung der Welt, historischer Motor. Diese Bedeutungsüberlagerung ist spätestens mit der Krise des Arbeitsbegriffs in der Postmoderne problematisch geworden – und wurde von Autor:innen wie Hannah Arendt, André Gorz, Silvia Federici oder Antonio Negri grundsätzlich in Frage gestellt.

Ein negativer Materialismus muss diesen Begriff neu denken – nicht als metaphysisches Zentrum, sondern als historisch situierte Form gesellschaftlicher Vermittlung. Arbeit steht dabei für einen Zugang zur Materialität, der von Reibung, Konflikt, Transformation geprägt ist. Sie ist nicht der Grund des Sozialen, aber ein Ort, an dem sich gesellschaftliche Realität konkret verdichtet.

Dabei ist Arbeit heute weniger denn je einheitlich: Sie ist fragmentiert, entgrenzt, technisiert, prekarisiert, affektiv aufgeladen. In Care-Arbeit, Plattformarbeit, kognitiver Arbeit oder nicht-marktförmiger Reproduktionsarbeit manifestieren sich neue Widersprüche, die sich einer einfachen Klassenanalyse entziehen – aber dennoch Konzentrationen materieller Abhängigkeit, Kontrolle und Möglichkeit darstellen.

Ein postfundamentalistischer Materialismus nähert sich dem Begriff der Arbeit nicht normativ, sondern relational: Was produziert soziale Wirklichkeit? Wo verdichtet sich Zeit, Energie, Körperlichkeit? Welche Subjektivierungen bringt Arbeit hervor – und wo untergräbt sie sie?

)III. Weltzugang – Geöffnete Materialität

Die Idee des Weltzugangs bietet einen dritten Orientierungspunkt. Sie geht davon aus, dass „Welt" kein neutrales Außen ist, sondern durch konkrete Praktiken, Medien, Affekte und Technologien erschlossen, erzeugt, blockiert oder transformiert wird. Insofern ist Weltzugang nie gegeben, sondern immer gemacht – und doch nicht willkürlich.

Ein negativer Materialismus interessiert sich nicht für das, was „die Welt an sich“ ist, sondern für die konflikthafte Weise, in der sich Welt jeweils zeigt oder entzieht. Dabei geraten Infrastrukturen, Architekturen, symbolische Ordnungen, Bildpolitiken und affektive Rhythmen in den Blick – all das, was in klassischen Theorien oft „hinter“ der Produktion angesiedelt war.

Weltzugang meint damit nicht nur kognitive Erkenntnis, sondern auch ästhetische, affektive, leibliche Weise des In-der-Welt-Seins. Er wird zur Kategorie des Politischen, weil er markiert, wer wie zu welchen Weltverhältnissen Zugang hat – und wer nicht. In diesem Sinn wird Weltzugang zur Frage der Sichtbarkeit, der Artikulation, der Stimme und der Körperlichkeit.

IV. Drei Achsen eines offenen Materialismus

Affekt, Arbeit und Weltzugang markieren drei Dimensionen eines Materialismus, der nicht auf Letztbegründung, sondern auf Differenz, Vermittlung und Nicht-Koinzidenz beruht. Sie ersetzen keine metaphysischen Fundamente, aber sie bieten Strukturen der Erfahrung, an denen sich gesellschaftliche Realität bricht.

Ein solcher Materialismus ist negativ nicht, weil er „verneint“, sondern weil er nicht vereinheitlicht. Er verweigert sich der Vorstellung einer Totalität, die das Einzelne aufhebt – und beharrt darauf, dass Welt in ihren Brüchen, Spuren und Widersprüchen erfahrbar bleibt.

Die politische Pointe liegt in der Verschiebung des Fokus: Nicht mehr Wer ist das revolutionäre Subjekt? oder Was ist das wahre Sein der Gesellschaft?, sondern Wo entsteht Resonanz? Wo materialisiert sich Kritik? Welche Konstellationen eröffnen neue Weltverhältnisse – und welche verschließen sie?

Ausblick

Im abschließenden Teil dieses Kapitels (5.3) wird der Blick auf das Konzept der Konstellation gelenkt: Theorie als Aufmerksamkeit, als Montage, als kritische Praxis ohne letzten Begriff. Dort kulminiert die Perspektive eines negativen Materialismus, der sich weder im Fragment noch im System erschöpft – sondern in der Haltung, Differenz auszuhalten, statt sie zu nivellieren.

5.3 Von der Kritik zur Konstellation – Theorie als Form der Aufmerksamkeit

I. Kritik nach dem Ende der Fundamente

Die Frage nach dem Ort und der Möglichkeit von Kritik durchzieht die Philosophie seit ihren Anfängen. Im Gefolge der postmetaphysischen Wende aber ist der klassische Ort der Kritik – als Stimme der Vernunft, des Subjekts, der totalisierbaren Theorie – prekär geworden. Die Fundamente, auf denen frühere Kritiken standen – Gott, Naturrecht, dialektischer Fortschritt, Klassenbewusstsein, Geschichte als Gericht – sind selbst ins Rutschen geraten. Doch damit verschwindet Kritik nicht. Sie wird umgelernt: von der Geste des Urteilens zur Praxis der Aufmerksamkeitslenkung, von der Position des Überblicks zur Konstellation des Nahsehens.

Ein negativer Materialismus, wie er sich in diesem Essay skizziert, nimmt diese Veränderung ernst. Er sucht nicht nach einem letzten Grund, von dem aus eine neue Kritik „begründet" werden könnte, sondern nach einer Theorieform, die mit Grundlosigkeit arbeiten kann. Damit vollzieht sich ein Paradigmenwechsel: Kritik wird nicht länger auf ein Fundament gestellt – sie wird zur Form der Artikulation von Widersprüchen innerhalb der Bedingungen, die sie selbst mitkonstituieren.

II. Die Konstellation als Denkform (Adorno – Benjamin – Haraway)

Theodor W. Adorno hat in der Negativen Dialektik und in seiner Theorie ästhetischer Erfahrung das Modell der Konstellation entwickelt – als Alternative zum System, als Widerstand gegen die Abstraktion. Eine Konstellation, so Adorno, ist keine bloße Aggregation von Begriffen, sondern eine strukturelle Nahstellung heterogener Elemente, die sich gegenseitig beleuchten, ohne sich zu einer geschlossenen Identität zu fügen. In dieser Form des Denkens lebt der Widerspruch nicht als zu überwindende Störung, sondern als strukturbildendes Moment.

Auch Walter Benjamin greift auf die Figur der Konstellation zurück – etwa in der Erkenntnistheorie des geschichtsphilosophischen Passagenwerks oder in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Die „dialektische Konstellation" bezeichnet bei ihm die Montage von Vergangenheit und Gegenwart, die aus dem Jetzt der Erkennbarkeit eine „jetztzeitige" Wahrheit aufblitzen lässt. Wahrheit ist hier kein Ewiges, sondern etwas, das geschieht, wenn heterogene Elemente in ein Spannungsverhältnis geraten.

Diese Denkrichtung wird weitergeführt – auf anderem Terrain – von feministischen und poststrukturalistischen Autor:innen wie Donna Haraway, Rosi Braidotti oder Karen Barad. Haraways Idee „situierten Wissens" oder Barads agentieller Realismus knüpfen an eine konstellative Denkweise an, die epistemische Standpunkte als relationale, performative und affektive Positionierungen versteht – nicht als neutralen Blick, sondern als Verknotung von Praxis, Körper, Materialität und Diskurs.

III. Theorie als Arrangement: Kritische Montage und politisches Residuum

Konstellatives Denken ist dabei weder affirmativ noch ästhetizistisch. Es ist eine Form von kritischer Montage, die den Anspruch hat, reale soziale und materielle Widersprüche wahrnehmbar zu machen, ohne sie auf ein telos, eine finale Theorie oder einen ethischen Imperativ festzulegen. Ihre Stärke liegt darin, das „nicht unter einen Begriff zu Bringende" – Adornos Formulierung für die Residuen des Negativen – nicht zu umgehen, sondern als notwendige Unschärfe produktiv zu machen.

Theorie ist hier nicht länger ein „Werkzeugkasten“ (wie bei Foucault), sondern ein Laboratorium für Konstellationen, ein Resonanzraum für Verschiebungen, Differenzen, Widerstände. Was bleibt, ist ein materialistisches Interesse – aber eines, das nicht mehr auf Ontologie, sondern auf Relation zielt. Die Welt ist nicht gegeben, sondern verknotet – und in diesem Geflecht sind auch Theorie und Subjekt selbst verwoben.

Diese Form von Theorie ist verantwortlich, nicht souverän. Sie beobachtet nicht von außen, sondern situiert sich mit, lässt sich affizieren, stören, unterbrechen. Die Theorie der Konstellation ist daher nicht nur eine erkenntnistheoretische Geste – sie ist eine Ethik der Aufmerksamkeit gegenüber dem Residuum, dem Überschüssigen, dem Nicht-Identifizierbaren.

IV. Kritik ohne Urteil, Denken ohne Schließung

In der konstellativen Theorieform vollzieht sich ein doppelter Verzicht – und ein doppelter Gewinn:

1. Verzicht auf den letzten Grund: Der negative Materialismus begreift, dass es keine ontologische Letztbegründung mehr gibt. Die Welt ist nicht substanziell, sondern relational, historisch, kontingent. Materialität zeigt sich nicht als stabiler Untergrund, sondern als das, was stört, bricht, verschiebt.

2. Verzicht auf das letzte Urteil: Es gibt keinen Standpunkt, von dem aus das Ganze beurteilt werden könnte. Kritik wird dadurch nicht unmöglich – sie verändert ihren Modus. Statt Urteil: Differenzierung. Statt Beurteilung: Arrangement. Statt Synthese: Relation.

Daraus folgt: Theorie wird zu einer wachen Praxis der Differenzwahrnehmung. Sie gleicht nicht einem architektonischen Gebäude, sondern einer offenen Konstellation, die immer neu gelesen, ergänzt, kontextualisiert werden kann. Sie schließt nicht ab, sondern hält offen.

Diese Haltung ist politisch: Sie schützt vor Übergriffe des Ideologischen, vor dem Totalisierungszwang, vor dem „letzten Wort“. Theorie wird damit zu einem Möglichkeitsraum – einem Raum, der mehr als das ist, was er auf den ersten Blick zeigt.

V. Theorie als Form der Aufmerksamkeit: Offener Schluss

In einer Welt, in der das Ganze nicht erfassbar, die Geschichte nicht teleologisch und das Subjekt nicht souverän ist, braucht es andere Formen der Theorie: keine neuen Systeme, sondern konstellative Gestaltungen; keine totalen Urteile, sondern fokussierte Wahrnehmungen; keine Ideale, sondern pragmatisch verantwortete Fragen.

Diese Form von Theorie ist – im besten Sinne – wach, irritierbar, tastend. Sie ist imstande, auf neue Lagen zu reagieren, auf neue Kämpfe, neue Affekte, neue materielle Realitäten. Sie denkt aus dem Nichtwissen, nicht gegen es.

Ein negativer Materialismus in konstellativer Gestalt ist daher nicht nur eine philosophische Position – er ist ein Vorschlag, wie wir heute noch denken können, ohne in die alten Muster der Ontologie, des Dogmas oder der moralischen Überbietung zurückzufallen.

Die offene Geschichte braucht keine geschlossenen Theorien. Der negative Materialismus bleibt als Denkbewegung prekär, aber notwendig. Seine Zukunft liegt nicht in einem neuen Manifest – sondern in der Sensibilität für das Offene, für das Bruchhafte, für die Frage, was eine Kritik leisten kann, die nicht alles erklären, aber vieles zeigen kann.

Fazit: Offene Geschichte, offener Begriff

I. Marxismus als Denkform ohne Ursprung und ohne Ziel

Der Marxismus hat sich historisch in zwei widersprüchlichen Bewegungen entfaltet: als Kritik der bestehenden Verhältnisse und als Versuch, sie durch ein alternatives System zu überwinden. Diese Spannung zwischen kritischer Reflexivität und teleologischer Überbietung hat immer wieder zu einer doppelten Verhärtung geführt – entweder in dogmatischer Erstarrung oder in resignativer Auflösung.

Was in diesem Essay als „negativer Materialismus“ skizziert wurde, ist ein Versuch, diese Sackgasse zu verlassen, ohne die Grundanliegen des Marxismus preiszugeben. Denn wenn es ein bleibendes Versprechen des Marxismus gibt, dann ist es die Verbindung von Theorie und Geschichte, von Kritik und Praxis, von Denken und Weltveränderung – allerdings unter Bedingungen, die sich fundamental gewandelt haben:

- Die Idee eines ontologischen „Wesens“ des Menschen ist nicht mehr haltbar.
- Der Begriff des Proletariats lässt sich nicht länger als transhistorisches Subjekt begreifen.
- Die Totalität der Geschichte ist in Fragmente, Singularitäten, Differenzen zersplittert.
- Die Natur erscheint nicht mehr als bloße Ressource, sondern als Mit-Akteurin des Sozialen.
- Die Sprache der Notwendigkeit muss der Sprache der Kontingenz weichen.

In diesem Horizont ist der Marxismus nicht mehr das geschlossene System einer Weltdeutung, sondern eine offene Form kritischer Auseinandersetzung mit den Bedingungen des Weltzugangs. Und das heißt: Er beginnt immer neu – im Widerstand gegen seine eigenen Orthodoxien.

II. Die Form des Negativen: Zwischen Kritik und Aufmerksamkeit

„Negativer Materialismus“ ist keine neue Ideologie, sondern ein methodologischer Vorschlag: eine theoretische Haltung, die sich aus mehreren kritischen Einsichten speist:

- Erstens: Die Ablehnung jeder metaphysischen Letztbegründung – es gibt keinen letzten Grund, keine wahre Substanz, kein endgültiges Wissen über das So-Sein der Welt.
- Zweitens: Das Festhalten an der Wirklichkeit materieller Verhältnisse – an Körpern, Infrastrukturen, Klassenverhältnissen, Technologien und Affekten.
- Drittens: Die Einsicht, dass Kritik nicht durch Begriffsgewalt, sondern durch konstellative Präzision wirksam wird – durch das Offenhalten, nicht das Schließen von Deutung.

In diesem Sinne versteht sich negativer Materialismus nicht als Systemersatz, sondern als Denkbewegung, die sich mit den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit mitdenkt – und dabei Theorie nicht als „Abbildung“, sondern als Intervention auffasst: als Form der Aufmerksamkeit für das, was nicht passt, nicht aufgeht, nicht harmonisiert werden kann.

Das ist nicht „pessimistisch“, sondern emanzipatorisch auf andere Weise: nicht durch Utopien, sondern durch genaues Sehen; nicht durch Fortschritt, sondern durch Infragestellung; nicht durch Transzendenz, sondern durch Rückbindung an das Widerständige im Konkreten.

III. Materialismus als Kritikform – nicht als Weltbild

Was also bleibt vom Materialismus, wenn man ihn vom Ballast der Substanzmetaphysik befreit? Die Antwort liegt nicht in neuen Dogmen, sondern in der Praxis des Fragens selbst. Materialismus wird dann zur Haltung, Welt nicht zu idealisieren, sondern zu untersuchen; nicht aus Ideen heraus, sondern aus Situationen; nicht aus Systemen, sondern aus Widersprüchen.

Ein solcher Materialismus ist:

- kontingent, weil er keine Letztbegründung kennt,
- konstellativ, weil er nicht in linearen Erzählungen denkt,
- situativ, weil er Wissen an Kämpfe bindet,
- fragmentarisch, weil er die Brüche nicht glättet,

- und affektiv, weil er auch die nichtkognitiven Dimensionen politischer Erfahrung ernst nimmt.

Er ist kein System und kein Ersatzreligion. Aber er ist eine bleibend notwendige Denkfigur im Widerstand gegen Gleichgültigkeit, Versöhnung und ideologische Komplizenschaft.

IV. Theorie und Geschichte: Ein offenes Verhältnis

In einer Zeit, in der Theorie entweder zur technokratischen Spezialdisziplin oder zur feuilletonistischen Pose verkommt, plädiert dieser Essay für eine neue Ernsthaftigkeit des Fragens – aber ohne Autoritätsanspruch, ohne dogmatische Schließung, ohne akademische Selbstgewissheit.

Denn Theorie, wenn sie kritisch bleiben will, muss sich ihrer eigenen Begrenztheit bewusst sein. Sie darf nicht das letzte Wort beanspruchen, sondern muss sich selbst als Teil eines Gesprächs begreifen – mit der Geschichte, mit den Subjekten, mit dem, was sich ihrer Sprache entzieht.

Die Geschichte bleibt offen – und mit ihr der Begriff. Und vielleicht ist genau das, im letzten Sinne, der politischste Zug eines negativen Materialismus: dass er das Unabschließbare nicht als Mangel, sondern als Bedingung der Möglichkeit von Kritik, Solidarität und Veränderung versteht.

Wenn der Marxismus lebt, dann nicht als Dogma, sondern als Haltung. Wenn Materialismus etwas zu sagen hat, dann nicht als Metaphysik, sondern als Aufmerksamkeit. Und wenn Theorie noch eine Rolle spielt, dann nicht als Meistererzählung, sondern als tastendes Denken inmitten einer brüchigen Welt.

Anhang

I. Zentraler Marxsche Sätze, jeweils in einer neu formulierten Fassung im Geiste eines negativen, postfundamentalistischen Materialismus

---

1. »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.«

(Manifest der Kommunistischen Partei)

Neu formuliert:

> Die Geschichte zeigt sich als eine Abfolge ungleicher Machtverhältnisse, deren Konflikte sich nicht auf einen Ursprung reduzieren lassen, aber immer auch entlang von sozialen Gegensätzen verhandelt werden.

👉 Im Geist des negativen Materialismus: Klassen existieren, aber sie sind nicht ontologisch, sondern historisch. Sie sind Resultate und Relationen, nicht Substanzen. Und ihre Kämpfe sind real – aber nicht immer eindeutig benennbar oder durch ein telos auflösbar.

---

2. »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«

(Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte)

Neu formuliert:

> Subjektivität geschieht im Widerstand gegen Bedingungen, die sie nicht gewählt hat – aber auch nicht passiv hinnimmt. Geschichte ist der Raum dieser Auseinandersetzung.

👉 Betonung auf kontingente Strukturbedingungen, aber auch auf das Nicht-Aufgehen des Subjekts in diesen Bedingungen – eine offene Geschichte, nicht durch „das Sein“ determiniert, aber auch nicht rein voluntaristisch.

---

3. »Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.«

(Die deutsche Ideologie)

Neu formuliert:

> Was als selbstverständlich gilt, trägt die Spuren gesellschaftlicher Machtverhältnisse – aber nie vollständig, nie ohne Riss. Jede Ideologie ist auch eine Leerstelle.

👉 Statt Ideologiekritik als Entlarvung: Ideologie als sedimentierte Form sozialer Ordnung, aber durchlässig für Widersprüche, Risse, Überlagerungen.

---

4. »Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampirmäßig belebt, indem sie lebendige Arbeit einsaugt.«

(Das Kapital, Bd. 1)

Neu formuliert:

> Kapital ist nicht nur ein ökonomischer Mechanismus, sondern eine soziale Logik der Aneignung, die das Leben in einen verwertbaren Rest verwandelt.

👉 Betonung auf affektive, körperliche, existenzielle Dimension des Kapitalverhältnisses – Kapital ist nicht bloß „Arbeit plus Mehrwert“, sondern eine Form der Entfremdung, die nicht allein ökonomisch beschreibbar ist.

---

5. »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.«

(Thesen über Feuerbach)

Neu formuliert:

> Veränderung beginnt nicht nach dem Denken – sie beginnt im Denken, das seine eigene Vermittlung zur Welt reflektiert.

👉 Keine Abwertung der Theorie, sondern eine Aufwertung der Konstellation von Theorie und Praxis: Kritik als eine Praxis der Aufmerksamkeit, nicht als einfache Vorstufe zur Aktion.

---

6. »Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein.«

(Zur Kritik der politischen Ökonomie)

Neu formuliert:

> Die materiellen Verhältnisse strukturieren die Möglichkeiten des Bewusstseins – aber sie erschöpfen es nicht.

👉 Ein negativer Materialismus lehnt jede Reduktion des Denkens auf „bloße“ Ableitung ab – ebenso wie jede Trennung von Geist und Materie. Stattdessen rückt er Vermittlung, Spannung, Unbestimmtheit ins Zentrum. „Das Sein“ ist darin nicht mehr eine feste Ontologie, sondern das Ensemble widersprüchlicher historisch-sozialer Bedingungen, die

sich nicht vollständig begrifflich erfassen oder vorhersagen lassen. Und „Bewusstsein“ ist keine rein rationale Instanz, sondern umfasst Affekte, Imagination, Körperlichkeit und Brüche.

In diesem Licht wird aus dem berühmten Satz kein Dogma, sondern eine Anfangsfrage:

> Wie prägt das Materielle unsere Möglichkeiten zu sehen, zu denken, zu fühlen – und wo liegt die Differenz, der Überschuss, die Lücke, in der Subjektivität entsteht?

Gerne. Hier ist der erste Anhang zum Essay, der zentrale Neuformulierungen klassisch-marxistischer Thesen in Beziehung zu zeitgenössischer Theorie bringt. Der Anhang dient der Vergegenwärtigung jener theoretischen Umschichtungen, die im Essay als „negativer Materialismus“ oder postfundamentalistischer Marxismus entfaltet wurden.

II. Neuformulierungen marxistischer Schlüsselthesen im Spiegel zeitgenössischer Theorie

1. Vom Determinismus zur Vermittlung: Gesellschaftliches Sein und Bewusstsein

Klassische Formel:

„Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein.“ (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie)

Neuformulierung:

> „Die materiellen Verhältnisse strukturieren die Möglichkeiten des Bewusstseins – aber sie erschöpfen es nicht.“

Zeitgenössische Bezüge:

- Nancy Fraser: Multiperspektivische Reartikulation von „Basis“ – als ökonomische, reproduktive und politische Sphäre.
- Laclau/Mouffe: Gesellschaft ist diskursiv artikuliert, nicht notwendig determiniert.
- Judith Butler: Körperlichkeit als Ort der gesellschaftlichen Formierung – jenseits ökonomistischer Reduktion.

---

2. Von Ideologiekritik zur Hegemonieanalyse: Ideologie als praktische Struktur

Klassische Formel:

Ideologie ist „falsches Bewusstsein“ – Produkt herrschender Klasseninteressen.

Neuformulierung:

> „Was als selbstverständlich gilt, trägt die Spuren gesellschaftlicher Machtverhältnisse – aber nie vollständig, nie ohne Riss.“

Zeitgenössische Bezüge:

- Slavoj Žižek: Ideologie ist das, „was wir tun, obwohl wir es besser wissen“ – sie wirkt durch Gewohnheit und Lust.
- Althusser: Ideologie als „Anrufung“ des Subjekts – keine Lüge, sondern Lebenswelt.
- Postkoloniale Theorie (Chakrabarty, Spivak): Ideologie ist durchzogen von Übersetzungsprozessen, epistemischer Gewalt und Subjektivierungsbrüchen.

3.

Vom Produktionsverhältnis zur biopolitischen Arbeit: Materielle Körper, affektive Kämpfe

Klassische Formel:

Die Geschichte ist die Geschichte der Klassenkämpfe um Produktionsverhältnisse.

Neuformulierung:

> „Kapital ist eine soziale Logik der Aneignung, die das Leben in einen verwertbaren Rest verwandelt.“

Zeitgenössische Bezüge:

- Silvia Federici / Donna Haraway / Paul B. Preciado: Reproduktionsarbeit, Pflege, Affekt und Sexualität als kapitalistische Aneignungsformen.
- Foucault / Hardt & Negri: Biopolitik als neue Form der Macht über Körper und Subjektivitäten.
- Queer-feministische Theorie: Körper als Territorien der Verwertung und des Widerstands.

4.

Von der Totalität zur Konstellation: Historische Offenheit

Klassische Formel:

Die Geschichte folgt objektiven Gesetzen, die im Kapitalismus zur Reife gelangen.

Neuformulierung:

> „Veränderung beginnt nicht nach dem Denken – sie beginnt im Denken, das seine eigene Vermittlung zur Welt reflektiert."

Zeitgenössische Bezüge:

- Meillassoux: Kontingenz ist der einzige Notwendigkeit – es gibt keine letzte Begründung.
- Benjamin / Adorno: Geschichte als Fragment, nicht als Fortschritt – Konstellation statt Entwicklung.
- Negri / Hardt: Immanente Dynamik der Veränderung – nicht teleologisch, sondern eruptiv.

5.

Vom revolutionären Subjekt zum situativen Widerstand: Krise des Subjekts

Klassische Formel:

Das Proletariat ist das „Subjekt der Geschichte".

Neuformulierung:

> „Der Mensch ist kein Zentrum der Geschichte – aber auch kein bloßes Epiphänomen."

Zeitgenössische Bezüge:

- Butler / Braidotti: Subjektivität ist situiert, fragmentiert, prozesshaft – aber auch widerständig.

- Posthumanismus (Bennett, Haraway): Auflösung des anthropozentrischen Subjekts zugunsten relationaler Akteur-Netzwerke.

- Afropessimismus / Dekoloniale Theorie: Subjektstatus ist kolonial konstruiert – Widerstand beginnt oft im Nicht-Subjektiven.

6.

Von der Wissenschaft zur Aufmerksamkeit: Kritik als Methode

Klassische Formel:

Marxismus als „Wissenschaft“ der gesellschaftlichen Bewegungsgesetze.

Neuformulierung:

> „Theorie ist keine Wissenschaft der Wahrheit, sondern eine Form der Aufmerksamkeit für das Nicht-Aufgehende.“

Zeitgenössische Bezüge:

- Adorno: Theorie als Konstellation, nicht als System.

- E. Ott / postfundamentalistische Lesarten: Kritik ohne letzten Grund, ohne Letztbegriff – aber nicht ohne Anspruch.

- Negativer Materialismus: Aufmerksamkeit für das Residuum, das Widerständige, das Unverfügbare.

Ausblick

Die hier versammelten Neuformulierungen stehen nicht für eine Revision klassischer Positionen im Sinne ihrer Korrektur, sondern für eine Verschiebung ihrer epistemologischen Grundstruktur. Die Bewegung geht vom Gesetz zur Offenheit, vom Subjekt zur Vermittlung, vom System zur Konstellation.

In diesem Sinne ist ein postmetaphysischer Marxismus weder ein „nachträglicher“ Marxismus noch ein anti-marxistischer. Vielmehr setzt er die kritische Bewegung fort – im Angesicht veränderter historischer Bedingungen und epistemischer Sensibilitäten.

Gerne. Hier folgt die Bibliographie zum Essay „Jenseits von Dialektik und Dogma: Über die Möglichkeit eines postmetaphysischen Marxismus“. Sie ist thematisch gegliedert und umfasst zentrale Werke von Marx und Marxistinnen, Vertreterinnen der Kritischen Theorie, poststrukturalistische und postfundamentalistische Beiträge sowie jüngere Positionen des spekulativen und affekttheoretischen Denkens.

III: Auswahlbibliographie

1. Klassischer Marxismus

- Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, MEW 3, Berlin: Dietz, 1973.
- Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, MEW 23–25, Berlin: Dietz, 1962–1964.
- Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin: Dietz, 1983.
- Antonio Gramsci: Gefängnishefte, 10 Bde., Hamburg: Argument-Verlag, 1996–2001.
- Rosa Luxemburg: Gesammelte Werke, Berlin: Dietz, 1970 ff.

---

2. Kritische Theorie & negative Dialektik

- Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Max Horkheimer / T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main: Fischer, 1969.
- Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied: Luchterhand, 1967.
- Axel Honneth: Kritik der Macht, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

---

3. Poststrukturalismus und Postfundamentalismus

- Ernesto Laclau / Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie, Wien: Passagen, 1991.
- Jacques Derrida: Marx' Gespenster, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Judith Butler / Ernesto Laclau / Slavoj Žižek: Kontingenz, Hegemonie, Universalität, Wien: Turia + Kant, 2002.
- Oliver Marchart: Postfundamentalistische Politische Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Étienne Balibar: Wir, das Volk Europas? Berlin: Kadmos, 2004.

---

4. Affekt, Biopolitik, Feminismus

- Silvia Federici: Caliban und die Hexe, Münster: Unrast, 2004.
- Donna Haraway: Unruhig bleiben, Frankfurt am Main: Campus, 2018.
- Paul B. Preciado: Testo Junkie, Berlin: Suhrkamp, 2021.
- Lauren Berlant: Cruel Optimism, Durham: Duke University Press, 2011.
- Michael Hardt / Antonio Negri: Empire, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

---

5. Spekulativer Materialismus & postmetaphysisches Denken

- Quentin Meillassoux: Nach der Endlichkeit, Berlin: Merve, 2008.
- Ray Brassier: Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction, London: Palgrave Macmillan, 2007.
- Catherine Malabou: The Ontology of the Accident, New York: Polity, 2012.
- Markus Gabriel: Der Mensch im Mythos, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Rosi Braidotti: Posthuman Knowledge, Cambridge: Polity, 2019.

---

6. Zeitdiagnostische und weiterführende Literatur

- Dipesh Chakrabarty: Provincializing Europe, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Achille Mbembe: Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Slavoj Žižek: Die Parallaxe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Eva von Redecker: Praxis und Revolution, Frankfurt am Main: Campus, 2018.
- Frank Ruda: Hegel's Rabble, New York: Continuum, 2011.
- Jason W. Moore: Kapitalismus im Netz des Lebens, Münster: Unrast, 2017.

Möchtest du zusätzlich eine kommentierte Auswahl oder eine gesonderte Literaturliste für ein Lektüreseminar?

Natürlich – hier folgt der Anhang III: Otts Randnotizen zur „Deutschen Ideologie" als Lektürekommentar gemäß dem Inhaltsverzeichnis des Essays „Jenseits von Dialektik und Dogma". Die Notizen verbinden zentrale Passagen der Deutschen Ideologie mit der leitenden Frage des Essays: Ob und wie ein postmetaphysischer Marxismus bzw. ein negativer Materialismus konzipiert werden kann.

IV: Otts Randnotizen zur „Deutschen Ideologie"

1. Überlegungen zum Vorwort

> „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern."

Kommentar:

Der berühmteste Satz des historischen Materialismus wird oft als Anti-Theorie-Parole missverstanden. Doch gerade in seiner Verkürzung steckt eine tiefe Spannung: Was ist „Veränderung", wenn es kein letztes Wissen mehr über den „Gang der Geschichte" gibt? Ein postfundamentalistischer Materialismus müsste diesen Satz neu lesen – nicht als Theorieverzicht, sondern als Aufmerksamkeit für das Werdende, das Nicht-Abschließbare.

---

2. Die Kritik der „heiligen Familie“: Ideologie als verzerrte Totalität

> „Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein.“

Kommentar:

Diese Stelle ist Schlüssel wie Stolperstein. Sie formuliert eine frühe Form von materialistischer Erkenntnistheorie – doch bleibt unklar, was „Sein“ in diesem Zusammenhang meint. Ist es eine stabile Grundlage, eine Prozessstruktur, ein Ensemble von Verhältnissen? Hier öffnet sich der Raum für eine postmetaphysische Lesart, in der „Sein“ kein Essentialismus mehr ist, sondern Relation, Konflikt und Kontingenz.

---

3. Arbeit, Produktion, Reproduktion – das Unsichtbare der Praxis

> „Die erste geschichtliche Tat ist die Hervorbringung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion, die späterhin reproduziert wird.“

Kommentar:

Diese frühe Einsicht in die Materialität gesellschaftlicher Praxis bleibt in ihrer Tragweite bis heute unerreicht. Marx und Engels sehen Arbeit nicht als bloße Ökonomie, sondern als geschichtsbildende Bedingung. Doch diese „Tat“ bleibt nicht neutral: Sie ist vermittelt durch Geschlechterverhältnisse, Gewaltformen, Besitzordnungen. In ihrer Entfaltung liegt der Ursprung eines nicht-ontologischen Materialismus.

---

4. Die Auflösung des Subjekts – oder seine geschichtliche Konstitution

> „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.“

Kommentar:

Hier deutet sich eine performative Umkehrung des cartesischen Subjekts an – aber auch eine Tendenz zur Vereinfachung. Der Mensch als Produzent seiner Lebensbedingungen wird zugleich als Produkt dieser Bedingungen gefasst. Die dialektische Schleife bleibt offen. Poststrukturalistische und affekttheoretische Lesarten könnten hier ansetzen: Was bedeutet „Leben“ in Zeiten biopolitischer Steuerung? Was heißt „Bestimmung“, wenn Subjektivität fragmentiert, affektiv, prekär ist?

---

5. Klassen und das Klasselose: Zur Ambivalenz des Proletariats

> „Mit dem Verschwinden des Privateigentums verschwindet auch die Klasse.“

Kommentar:

Die berühmte Passage zum „klassenlosen Zustand“ ist in mehrfacher Hinsicht ambivalent: Sie kündigt das Ende aller Herrschaftsverhältnisse an – aber formuliert dieses Ende mit dem Pathos einer finalen Geschichtslogik. Was, wenn das „Verschwinden“ nur eine andere Form der Transformation bedeutet? Der Gedanke eines „klasselosen Moments in der Klasse“ (vgl. Balibar) wäre eine postfundamentalistische Antwort – als Antithese zu jeder teleologischen Erwartung.

---

6. Geschichte ohne Ziel, Materialismus ohne Metaphysik

> „Die Geschichte ist nichts als die fortlaufende Veränderung der menschlichen Natur.“

Kommentar:

Diese anthropologisch radikale Formulierung macht Geschichte zur offenen Bewegung – aber impliziert zugleich eine Idee des Menschen, der sich „verändert“, aber doch bleibt. Zwischen Struktur und Subjekt spannt sich ein Spannungsverhältnis, das posthumanistische Ansätze heute produktiv irritieren. Was wäre eine Geschichte, in der auch „der Mensch“ als wandelbar, prekär, nicht-zentral gedacht werden muss?

Fazit der Lektürekommentare:

Die Deutsche Ideologie bleibt – trotz (oder wegen) ihrer Unabgeschlossenheit – ein Knotenpunkt für theoretische Öffnungen. Die Ideologiekritik als Praxis der „Enthüllung“ ist nicht mehr ohne Weiteres tragbar, wenn die Totalität selbst problematisch geworden ist. Doch gerade diese Unfertigkeit des Textes – seine Mischung aus Analyse, Polemik, Anthropologie und Geschichtsphilosophie – bietet Ansatzpunkte für eine Marxlektüre nach der Metaphysik, jenseits des Dogmas, im Horizont von Negation und Kontingenz.

Gerne. Hier folgt das Begriffsglossar zum Essay „Jenseits von Dialektik und Dogma“ von Erwin Ott. Es enthält zentrale Konzepte des Essays, die im Spannungsfeld von Marxismus, Postmetaphysik und negativem Materialismus reflektiert und produktiv transformiert werden.

📘

V. Begriffsglossar

Materialität

Im klassischen Marxismus bezeichnet Materialität die Realität der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, der Naturverhältnisse und ihrer geschichtlichen Wirkung. In postmetaphysischer Perspektive ist Materialität kein „letzter Grund“, sondern der Ort der Nicht-Transparenz, der Widerständigkeit, der Kontingenz. Eine negative Materialität denkt nicht das „Substrat“ der Welt, sondern deren prozessuale Unabgeschlossenheit – als ständige Verschiebung zwischen Natur, Körper, Technik, Affekt und sozialer Formation.

Negation

Bei Marx beginnt die Negation als Kritik: des Eigentums, des Staates, der Ideologie. Bei Adorno wird sie zur Form des Denkens selbst – als negative Dialektik, die keine Synthese anstrebt. Im Kontext dieses Essays steht Negation nicht für bloße Verneinung, sondern für ein Denken, das Verhältnisse offenlegt, ohne sie zu „überwinden“. Negation ist ein Verfahren der Aufmerksamkeitsverschiebung: auf das, was ausgeschlossen, unterdrückt, entzogen bleibt.

Vermittlung

Im Hegelschen Idealismus führt Vermittlung zur Einheit im Begriff. Bei Marx wird Vermittlung zur realgeschichtlichen Kategorie – Arbeit, Praxis, Klassenverhältnis. In der negativen Dialektik bleibt Vermittlung unvollständig, brüchig, konflikthaft. Vermittlung ist im postfundamentalistischen Denken kein Prozess der Versöhnung, sondern ein Moment der Unruhe im Verhältnis – zwischen Körper und Gesellschaft, zwischen Erfahrung und Struktur.

Konstellation

Von Walter Benjamin übernommen, bei Adorno systematisch entfaltet: Konstellation ist nicht lineare Theorie, sondern ein Nebeneinander von Fragmenten, Perspektiven, Begriffen, das sich wechselseitig erhellt. Eine Theorie in Konstellationen verzichtet auf das geschlossene System – und gewinnt dadurch Sensibilität für Übergänge, Ränder, Störungen. Im Essay fungiert Konstellation als Gegenbegriff zum dogmatischen Materialismus und als Modell für eine offene Theorieform.

Residuum

Residuum (lat. „Zurückgebliebenes“) bezeichnet das, was sich der Erfassung entzieht: das Nicht-Konzeptuelle, das Übersehene, das Nicht-Verwertbare. In diesem Essay wird das Residuum als Störstelle des Materialismus gelesen: als das, was trotz aller Theorie, aller

Kritik, aller Ökonomie übrigbleibt – Körper, Affekte, Umweltzerstörung, Schmerz, unberechenbare Gegenwart. Es markiert einen Fluchtpunkt der Kritik, nicht ihr Ziel.

Postfundamentalismus

Eine begriffliche Figur u. a. bei Ernesto Laclau, Oliver Marchart, Judith Butler: Postfundamentalismus meint das Denken ohne letzten Grund, aber nicht ohne Struktur. Es nimmt die Notwendigkeit sozialer Ordnungen ernst – ohne sie zu naturalisieren. Postfundamentalistischer Materialismus heißt: Es gibt keine natürliche Letztbegründung für Klassen, Körper, Arbeit oder Macht – aber es gibt Gründe genug, ihre Formen, Konstellationen und Dynamiken immer neu zu analysieren.

Postmetaphysik

Der Begriff, prominent gemacht durch Jürgen Habermas, bezeichnet ein Denken nach dem Zerfall totaler Weltdeutungen. In diesem Essay ist Postmetaphysik nicht bloß Säkularisierung, sondern ein Suchraum: Wie kann Kritik möglich bleiben, wenn keine Letztbegründung, keine Substanz, keine Teleologie mehr vorausgesetzt werden kann? Postmetaphysischer Marxismus wäre demnach: Marxismus ohne Fortschrittsdogma, ohne Letztbegründung, aber nicht ohne Analyse – und nicht ohne Hoffnung auf Veränderbarkeit.

Weltzugang

Ein Schlüsselbegriff des späten Blumenberg, hier weitergedacht: Weltzugang ist die Weise, wie Wirklichkeit erscheint, adressiert, erfahren, verändert werden kann. In der Perspektive des Essays ist Weltzugang kein „Abbild“, sondern eine Frage nach der Bedingung von Kritik und Artikulation. Wer hat Zugang zur Welt – materiell, symbolisch, epistemisch? Und wie verschiebt sich dieser Zugang durch Technik, Ökologie, soziale Kämpfe?

Wenn du möchtest, kann ich dieses Glossar auch um weitere Begriffe (z. B. Ideologie, Subjekt, Affekt, Reproduktion) erweitern – oder in tabellarischer oder druckfähiger Form anlegen.