

Leo Schwarz | Rezension | 18.09.2025

Tautologien, überall!

Rezension zu „Totalität. Marx, Adorno und das Problem kritischer Gesellschaftstheorie“ von Alex Struwe



Alex Struwe

**Totalität . Marx, Adorno und das Problem
kritischer Gesellschaftstheorie**

Deutschland

Berlin 2025: Verbrecher Verlag

200 S., 20,00 EUR

ISBN 9783957326157

Es ist vermutlich die denkbar größte Ambition, mit der eine soziologische Theorie auftreten kann: Das Ganze der Gesellschaft zu begreifen, um sie als Ganze zu verändern. Es ist das Projekt von Karl Marx und das Projekt zahlloser weiterer Köpfe, die sich zu Recht oder zu Unrecht als seine Erben verstanden. Die Frage nach dem Ganzen, nach der Totalität ist daher, mit den Worten Wolfgang Fritz Haugs, „elementarer Anspruch marxistischen Denkens“.¹ Zugleich scheiden sich die Geister, ob und wie ein solcher Anspruch noch zeitgemäß verwirklicht werden kann. Was soll es überhaupt bedeuten, die Gesellschaft als Ganze zu denken?

Eine Neuerscheinung nimmt sich dieser alten Frage an. Alex Struwe denkt in seinem Buch *Totalität* über eben jenen dunklen Leitbegriff der kritischen Gesellschaftstheorie nach. Um Struwes Argumentation nachzuvollziehen, muss man sich zunächst klarmachen, wieso der Begriff der Totalität überhaupt ein so tückisches Problem des marxistischen Denkens darstellt. Der Grund dafür liegt im Anspruch eines Materialismus, der, wie Marx und Engels schrieben, „die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen“ als Ursprung ihres Denkens begreift und nicht glaubt, dass die „Verhältnisse der Menschen Produkte des Bewußtseins sind“.²

Aus diesem Problemkomplex ergibt sich, warum Struwe die Totalität nicht einfach konzeptionell entwerfen und systematisch definieren kann (vgl. S. 163 f.). Denn damit droht aus Sicht der Materialistin immer die Gefahr, dem gefürchteten Idealismus zu verfallen, also dem Irrtum eines losgelösten und autonomen Denkens jenseits der materiellen Wirklichkeit. Struwe steht also von Anfang an vor einem Problem: Wie lässt sich das Denken über das Ganze der Gesellschaft als Produkt eben dieser Gesellschaft begreifen?

Struwe kann den Totalitätsbegriff folglich nicht frontal in Angriff nehmen, sondern muss „den Gegenstand [...] umstellen, der sich nicht auf den Begriff bringen lässt“ (S. 21). Diesem Problem trägt auch der Aufbau seiner Argumentation Rechnung. Das Buch gliedert sich neben Einleitung und Schluss in drei zentrale Kapitel. Im ersten Kapitel widmet Struwe sich den Defiziten aktueller Gesellschaftsanalysen; im zweiten und dritten Teil versucht er anhand einer Lesart von Karl Marx sowie von Theodor W. Adorno einen Vorschlag zu machen, wie eine Annäherung an die Totalität gelingen kann. Dieser Aufbau führt dazu, dass die Logik seiner Argumentation sich erst im Vollzug und damit „rückwirkend“ (S. 168) erschließt. Für die Rekonstruktion ist es daher hilfreich, sich von hinten nach vorne zu arbeiten und zunächst die theoretisch-methodischen Grundbausteine zu erörtern, auf die Struwe hinauswill.

Kurz gesagt liegt Struwes Antwort auf die materialistische Frage in einer spezifischen Figur der Selbstreflexivität, und zwar in einem „Denken, das an sich selbst di[e] Determinierung durch die Totalität nachvollziehen kann“ (S. 161). Zunächst rekonstruiert er die Figur aus dem Werk Marx', wobei er sich stark auf die Interpretation Louis Althusser's stützt. Ausgehend von einer Kritik des idealistischen Denkens bei und nach Hegel entwickle Marx im Laufe seines Werkes sowohl eine Wissenschaft der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch eine Selbstreflexion, „die das Denken in den Zusammenhang zu dieser Wirklichkeit stellt“ (S. 76), und vollziehe damit eine „totale theoretische Revolution“ (ebd., Althusser zitierend). Hinsichtlich der Gesellschaftsdiagnose liefere er im *Kapital* den Nachweis, dass die Dynamik der kapitalistischen Verwertung notwendige gesamtgesellschaftliche Voraussetzungen habe (vgl. S. 84). Hinsichtlich der Selbstreflexion fasse Marx das Denken selbst als eine gesellschaftliche Praxis. Wissenschaften wie die damalige Ökonomik erkenne er als „Produktionsarten“ (S. 89), die in einem „Zusammenhang zur kapitalistischen Produktionsweise“ stünden (ebd.). Dadurch könne Marx am Denken dessen ideologische Bestimmungen nachweisen. So gelinge die „Selbstreflexion eines Denkens, das an sich selbst die spezifische Determination durch die praktisch-historisch hergestellte Struktur erkennt“ (S. 91).

Eine ähnliche Figur entdeckt Struwe bei Adorno. Eine anspruchsvolle und kenntnisreiche Interpretation von dessen Gesamtwerk steht im Zentrum des dritten Kapitels. Struwe sieht bei Adorno das „Problem der Totalität“ als übergreifendes Thema, das „sein gesamtes Schaffen“ (S. 118) durchzieht. Schon Adornos Frankfurter-Antrittsvorlesung von 1931 habe die Totalität zum Problem gemacht. Adorno habe die Idee zurückgewiesen, die Philosophie könne die Wirklichkeit als Ganzes im Denken erfassen (vgl. S. 71), das heißt: in ein idealistisches System bannen. Aber schon in diesem Vortrag habe er einen Hinweis auf eine alternative Methode gegeben, die Adorno dann auch in seiner Vorlesung *Fragen der Dialektik* wieder aufgenommen habe: Sein philosophisches Vorgehen orientiere sich am „Ideal der Konstellation“ (S. 117). Dabei gehe es um ein gezieltes Anordnen isolierter Elemente, die dann aufeinander Bezug nähmen und sich wechselseitig ins rechte Licht rückten (vgl. ebd.). Struwe liest das Gesamtwerk Adornos als eine solche „Konstellation von Einzelanalysen“ (S. 120), aus der sich der „gesellschaftstheoretische Gehalt“ (ebd.) seines Denkens erst erschließe. Auf diese Weise vermeide Adorno die ideologische Tendenz zur Abstraktion, die in seinen Augen den Herrschaftszusammenhang der gesellschaftlichen Totalität prägt (vgl. S. 155).

Die Selbstkritik des Denkens bei Marx und Adorno ist also „Ideologiekritik“ (S. 164). Die gesellschaftliche Deformation des Denkens ist der Schlüssel, um der Totalität selbst habhaft zu werden. Und genau diesem Anspruch versucht Struwe auch in seinem Buch gerecht zu werden. Daher beginnt er in Kapitel 1 mit einer ideologiekritischen Betrachtung aktueller Gesellschaftsanalysen. In neueren Arbeiten zur Klassenanalyse, zum Autoritarismus, zur Gesellschaftstheorie und zur Geschichtsphilosophie macht er unterschiedliche Tendenzen zur Abstraktion aus (vgl. S. 25). Diese Arbeiten pflegten einen instrumentellen Umgang mit Theorie (vgl. S. 57), verließen sich auf Setzungen (vgl. S. 55) oder ermangelten einer Reflexion ihrer eigenen gesellschaftlichen Bedingtheit (vgl. 69). Struwe versucht also – und das ist der methodische ‚Twist‘ vom Ende her – auch in seinem Buch, in Konstellationen zu denken: Er will die Totalität nicht ‚idealistisch‘ in einer Theorie fassen, er glaubt auch nicht an eine kanonisierbare marxistische Methode, sondern er identifiziert in der Tradition Elemente eines Vorgehens, das er auf die Gegenwart anwendet. Die Fehler im zeitgenössischen Denken sind für Struwe nicht kontingent, sondern sie zeigen, „dass *Abstraktion herrscht*“ (S. 70, Hervorhebung im Original). Struwe liefert also, wie Marx und Adorno, Selbstreflexion und Gesellschaftstheorie in einem.

So weit stellt sich Struwes Studie als argumentativ schlüssiger und formal raffinierter Wurf dar. Sieht man allerdings die Welt der Theorie vor allem durch die ideologiekritische Brille, besteht die Gefahr, im ewigen Kampf gegen den Idealismus (vgl. S. 91) in allen Zeitgenossen

nur eben jene Junghegelianer zu erkennen, auf die Marx und Engels einst Jagd machten. Dabei entgehen einem aber theoretische (idealistische?) Probleme, die auch für das Denken der Totalität relevant sind. Ist etwa Althusser's Theorie der „Determination, die der Gesamtzusammenhang auf seine Elemente ausübt“ (S. 90) überhaupt noch ein haltbarer Gedanke angesichts zeitgenössischer Kritiken an Abwärtskausalität und Emergenz?³ Führt die Vorstellung eines konstitutiven Ganzen, das „alles Gesellschaftliche bestimmt“ (S. 87) und in dem „alles mit allem verbunden ist“ (S. 31), im Extremfall dazu, dass die Einzelelemente nicht mehr greifbar sind?⁴

Regelrecht unbekümmert verfährt Struwe zudem mit dem Wahrheits- und Erkenntnisanspruch seines eigenen Materialismus. Etwa meint er, dass sich durch die Krisen der letzten Jahrzehnte „die gesellschaftliche Realität immer mehr als Gesamtzusammenhang aufdrängt“ (S. 15), an anderer Stelle schreibt er, dass die *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer auf einem „nahezu empirischen Fundament“ (S. 144) stehe. Aber lässt sich die These gesellschaftlicher Totalität wirklich empirisch begründen?

Ein Hinweis findet sich in einer Formulierung Struwer über die *Studien zum Autoritären Charakter*: „Falls die Gesellschaft eine Totalität bilde, könne man diese am individuellen Subjekt nachvollziehen. Wenn man sie also nachvollziehen könne, dann ist dies ein Hinweis auf die Existenz der Gesellschaft als Totalität.“ (S. 150) Aber wie sollte man jemals von noch so zahlreichen Hinweisen zum Schluss auf das Ganze kommen? An anderer Stelle meint er, Marx finde „im Kapital ein konkretes gesellschaftliches Phänomen vor, dessen bloße Existenz beweist, dass die Gesellschaft als Ganze auf eine bestimmte Art und Weise eingerichtet sein muss.“ (S. 84) Aber folgt aus notwendigen Voraussetzungen eines sozialen Phänomens bereits ein Zusammenhang von ausnahmslos allem?

Die Antwort formuliert Struwe an anderer Stelle unwillentlich selbst: „Zugleich kann das Denken sich nur auf eine solche Art befragen, wenn es die Gesellschaft gewissermaßen kennt.“ (S. 165) Sowohl der generalisierte Ideologievorwurf als auch die Möglichkeit, in Konstellationen zu denken, setzen also voraus, dass es einen totalen gesellschaftlichen Zusammenhang gibt. Damit produziert Struwe selbst, was er zeitgenössischen Theorien als Tautologien vorhält, „nämlich dass das zu Erklärende als Erklärung genommen wird“ (S. 45).

Ein solcher Einfluss theoretischer Vorverständnisse auf empirische Befunde muss aber keine Tragödie für das Gesellschaftsdenken sein. Es lässt sich sogar als eine genuine

Leistung von Theorie im Allgemeinen begreifen, durch bestimmte Setzungen empirische Gegenstände überhaupt erst intelligibel zu machen.⁵ Und das heißt natürlich nicht, den Anspruch auf Selbstreflexion aufzugeben (man denke an die Wissenssoziologie) oder keinerlei Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch zu erheben. Und es bleibt natürlich auch dann ein unbedingtes soziologisches Interesse an systematischen Zusammenhängen (wie dem Kapitalismus), in denen Phänomene erst zu dem werden, was sie in soziologischem Sinne eigentlich sind.

Für eine bestimmte Denklinie im Anschluss an Marx würde das aber auch bedeuten, eine zu starke Lesart von Materialismus zu revidieren, einen liebgewonnenen Exzeptionalismus aufzugeben und anzuerkennen, dass man Teil desselben intellektuellen Projektes innerhalb der Moderne ist wie die Soziologie. Was ja nicht ausschließt, dass man sich weiter bis aufs Blut streiten darf.

Endnoten

1. Wolfgang Fritz Haug, Ganzes, in: Ders. (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 4, Hamburg 1999, S. 1210–1238, hier S. 1210.
2. Karl Marx / Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie, in: MEW, Band 3, Berlin 1958, S. 9-530, hier S. 38.
3. Vgl. Jaegwon Kim, The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation, in: John Heil / Alfred Mele (Hg.), Mental Causation, Oxford 1993, S. 189–210.
4. Vgl. Martin Seel, Für einen Holismus ohne Ganzes, in: Georg W. Bertram, Jasper Liptow (Hg.), Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie, Weilerswist 2002, S. 30-40, hier S. 32. Siehe auch: Søren Mau, Stummer Zwang. Eine marxistische Analyse der ökonomischen Macht im Kapitalismus, Berlin 2021, S. 83.
5. So argumentiert etwa Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Band 11 der Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1992, S. 39-40. Gesa Lindemann bezeichnet diesen Theoriebereich später als Sozialtheorie in: Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist 2009, S. 19. Zur Theorieabhängigkeit der Wissenschaft vgl. auch Kyle Stanford, Underdetermination of Scientific Theory, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/ (22.8.2025).

Leo Schwarz

Leo Schwarz ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine und theoretische Soziologie in Jena. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen aktuell in der Sozial- und Gesellschaftstheorie sowie in der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften. Seit 2018 koproduziert er den Wissenschaftspodcast „Das Neue Berlin“.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/tautologien-ueberall.html>