

Dominik Novkovic, Alexander Akel (Hg.)

Karl Marx – Philosophie,
Pädagogik, Gesellschaftstheorie
und Politik

Aktualität und Perspektiven
der Marxschen Praxisphilosophie

Dominik Novkovic,
Alexander Akel (Hg.)

Karl Marx - Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 8

Herausgegeben von
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* werden deshalb seit 2008 in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt.

Dominik Novkovic,
Alexander Akel (Hg.)

Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik

Aktualität und Perspektiven der
Marxschen Praxisphilosophie

kassel
university



press

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar
ISBN 978-3-7376-5069-4

2018, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Satz: Alexander Akel, Kassel
Druck und Verarbeitung: docupoint GmbH, Barleben
Printed in Germany

Inhalt

<i>Dominik Novkovic/Alexander Akel</i> Zum 200. Geburtstag von Karl Marx	9
-----------------------------------------------------------------------------------	---

Teil I: Philosophie

<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx	21
--------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Dirk Stederoth</i> Gleisbauten der Geschichte – Geschichtsbestimmungen und Zukunftsprobleme bei Hegel, Marx und Sonnemann	39
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Hans-Ernst Schiller</i> Marx und Aristoteles	51
----------------------------------------------------------	----

<i>Gerhard Schweppenhäuser</i> Marx, Metaphysik und kritische Theorie – Thesen und Materialien	79
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Mario Schäbel</i> Die Bedeutung der Frankfurter Schule für eine neue Marx-Lektüre	97
--------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Friedrich Voßkuhler</i> Marx contra Lacan – Ein Traktat über Subjektivierung	117
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Guli Sanam-Karimova</i> Von der Erkenntnistheorie der Natur zur Idee der Praxis – Eine marxsche Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs	141
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Michael Löwy</i> Marx, Engels and Ecology	159
-------------------------------------------------------	-----

Luka Perusic

Being Praxis: The Structure of Praxis Philosophy –
Outlined by the Refutation of Contemporary Criticism 173

Teil II: Pädagogik

Dominik Novkovic

„... es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“ –
Karl Marx‘ Philosophie der revolutionären Praxis
und die Implikationen einer kritisch-materialistischen
Bildungstheorie 199

Werner Sesink

Die wertlose wertschaffende Kraft der Bildung –
Bildungstheoretische Implikationen der
Marxschen Wert- und Mehrwerttheorie 227

Teil III: Gesellschaftstheorie

Horst Müller

Zur Fortentwicklung des Marxismus als dialektische
Praxiswissenschaftlichkeit im 21. Jahrhundert 251

Heinz Sünker

Karl Marx: Gesellschaftsanalyse und politisch-
gesellschaftliche Perspektiven (heute) 283

Alexander Lingk

Totalität und Entfremdung –
Was Marx der jüngsten „kritischen“ Wissenschaft voraus hat 311

Teil IV: Politik

Alex Demirovic

Das Reich der Freiheit –
Zur Konzeption der Freiheit bei Karl Marx 335

Florian Geisler

Probleme materialistischer Krisentheorie zwischen
traditionellem Marxismus und Neuer Marx Lektüre 361

Rosalvo Schütz

Das Erbe des Proletariats –
Klassenkampf aus erneuter Perspektive 379

Yang Geng

Marxens Philosophie –
Die Wahrheit und das Bewusstsein unserer Epoche 397

Zu den Autor*innen der Beiträge 411

Dominik Novkovic/Alexander Akel

Zum 200. Geburtstag von Karl Marx

„Es gibt seit Marx keine überhaupt mögliche Wahrheitsforschung und keinen Realismus der Entscheidung mehr, der die subjektiven und objektiven Hoffnungs-Inhalte der Welt wird umgehen können; es sei denn bei Strafe der Trivialität oder der Sackgasse. Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens. Ihr Bewußtsein ist das Offene der Gefahr und des in seinen Bedingungen herbeizuführenden Siegs. [...] Ihr mit allen Kräften zu betreibendes Anliegen bleibt das wahrhaft Hoffende im Subjekt, wahrhaft Erhoffbare im Objekt: Funktion und Inhalt dieses zentralen Dings für uns gilt es zu erforschen“ (Bloch 1970: 5 f.).

Die geistige Hinterlassenschaft von Karl Marx lässt sich – wie die mediale Präsenz im Jubiläumsjahr 2018 zeigt, in dem der 200. Geburtstag des mittlerweile legendären Kapitalismuskritikers und -analytikers gefeiert wird und eine rege öffentlich-politische Auseinandersetzung um die Reichweite seines Denkens stattfindet – nicht ohne weiteres in das intellektuelle Exil verbannen. Die gegenwärtige Krisenanfälligkeit des neoliberalen Kapitalismus zeugt gleichwohl von der unverminderten Aktualität eines Denkers, der wie kein anderer die Funktionslogik der kapitalistischen Produktionsweise verstanden und die damit im engen Zusammenhang stehende radikale Kritik an der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung maßgeblich beeinflusst hat.

Der vorliegende Sammelband *Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie* diskutiert Aktualitätsbezüge und Reichweite der Theorie von Marx. Der 200. Geburtstag des Befreiungsphilosophen, Humanisten und Gesellschaftstheoretikers sollte zum Anlass genommen werden, um an den einstmals als „toten Hund“ bezeichneten Theoretiker Karl Marx zu erinnern. Es gilt, die von ihm aufgebotenen Kritikpotenziale und utopischen Gegen-

entwürfe einer umwälzungs- bzw. veränderungsbedürftigen Welt neu zu erkunden und sich mit dem zumeist verkannten emanzipatorisch-aufklärerischen Gehalt seines geschichtsmaterialistischen Denkansatzes und der damit vermittelten Humanitätsposition intensiv zu beschäftigen. Entsprechend verbindet sich mit dem vorliegenden Sammelband und den darin gesetzten Schwerpunktthemen das theoretische Bemühen, an Tradition und Format der Publikationsreihe der *Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge* in der Absicht anzuknüpfen, die praxisphilosophische Gedankenentwicklung von Marx und das damit vermittelte Befreiungs- und Humanisierungsprojekt unter den Vorzeichen einer freien und solidarischen Gattungsentwicklung zu bestimmen. Weitergeführt werden soll damit der interdisziplinäre Charakter und das genuin philosophische Grundprofil der *Kasseler Philosophischen Schriften*, auf das der Arbeitstitel des vorliegenden Sammelbandes im Hinblick auf den dialektischen Verschränkungszusammenhang von Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik im Denken von Marx rekurriert. Darüber hinaus unterliegt der in diesem Sammelband unternommene theoretische (Re-)aktualisierungsversuch der Marxschen kritisch-humanistischen Praxisphilosophie dem selbstgesetzten Anspruch, die darin inkludierten emanzipativen Denk- und Handlungsalternativen mit Blick auf die immer deutlicher ans Tageslicht tretenden gesellschaftsstrukturellen, moralisch-sittlichen, sozial-politischen und ökologischen Krisensymptome des neoliberalen Kapitalismus im 21. Jahrhundert theoretisch zu durchleuchten und fruchtbar zu machen. Der Band versammelt neben ausgewählten Beiträgen aus unterschiedlichen Forschungszusammenhängen eine Reihe von interessanten Beiträgen, deren Autor*innen einem langjährigen philosophischen Diskussionszusammenhang angehören, der an der Universität Kassel (vormals Gesamthochschule Kassel) insbesondere von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik inspiriert wurde.¹

¹ Im Hinblick auf den philosophischen Entwicklungs- und Begründungszusammenhang von Karl Marx' kritischer Philosophie der gesellschaftlichen Praxis sei auf die kooperative praxisphilosophische Arbeitsgemeinschaft zwischen Kassel und Dubrovnik sowie der durch ihre Protagonisten vorangetriebenen wissenschaftlichen Bemühungen um eine Wiederaneignung der Marxschen Praxisphilosophie im Rahmen von regelmäßig veranstalteten Symposien, internationalen Konferenzen sowie diversen Publikationen zur Aktualität der Marxschen Theorie verwiesen. Siehe etwa Schmied-Kowarzik (1981); Grauer/Schmied-Kowarzik (1982); Grauer/Heinemann/Schmied-Kowarzik (1984); Petrovic/Schmied-Kowarzik (1985); Flego/Schmied-Kowarzik (1986a); Flego/Schmied-Kowarzik (1986b); Immler/Schmied-Kowarzik (1984); Flego/Schmied-Kowarzik (1989); Eidam/Schmied-Kowarzik (1995).

Das gemeinsam verbindende Erkenntnisinteresse der an diesem Sammelband mitwirkenden Autor*innen zielt auf eine Vergegenwärtigung der unausgeschöpften Argumentationsperspektiven des Marxschen Theorieprogramms sowie auf eine grundlagentheoretische Rückversicherung seines praxisphilosophischen Ansatzes. In diesem Sinne beabsichtigt ein Großteil der in diesem Band vertretenen Beiträge, die praxisphilosophisch-emanzipative Bedeutung des Marxschen Theorieprojekts einer *Kritik der Politischen Ökonomie* zur Geltung zu bringen. Insbesondere wird es anknüpfend an diese Sichtweise darum gehen, die Marxsche Praxisphilosophie mit Blick auf die ihr innewohnenden sozial-, natur- und bildungstheoretischen Implikationen als eine verbindende Inspirationsquelle für eine aktualitätsbezogene philosophisch inspirierte sozialhistorisch-konkrete Praxisanalytik auszuweisen und zu diskutieren.² Angesichts einer in der akademischen Forschungslandschaft anklingenden Marx-Renaissance³ erfordert ein theoretisch anspruchsvoller Wiederanknüpfungsversuch an das komplexe Marxsche Denken „die Versiertheit eines Marx-Philologen, die Kenntnisse eines Historikers des Kapitalismus und der bürgerlichen Gesellschaft, den Überblick eines komparativ arbeitenden Sozialforschers, die analytische Schärfe eines gelehrten Philosophen und außerdem gründliche Kenntnisse der Entwicklungen in vielen Einzelwissenschaften – mehr also, als ein einzelner Kopf normalerweise aushält“ (Krätke 1996: 84).

Dem hier angedeuteten Komplexitätsniveau des Marxschen geschichtsdiagnostisch-dialektisch-materialistischen Theorietypus – also die interne Vernetzung des praxisphilosophischen Fundierungszusammenhangs mit benachbarten Wissenschaftsdisziplinen wie Gesellschaftstheorie, Ökonomie und Pädagogik sowie die Parteinahme für eine gesellschaftsverändernde Praxis in politisch-emanzipatorischer Absicht – versucht der für den Sammelband ausgewählte Ober- und Untertitel Ausdruck zu verleihen. Die Existenz des real existierenden Kapitalismus und die damit verbundenen gesellschaftlichen Widerspruchsdynamiken und Umbruchskrisen rechtfertigen eine Wiederanknüpfung

² Zu den Kombinations- und Konkretionsmöglichkeiten einer im Anschluss an die von Marx entwickelte und inspirierte geschichtsdiagnostisch-dialektisch-materialistische Praxisphilosophie respektive kritisch-materialistische Gesellschaftstheorie siehe Müller (1986).

³ Erkennen lässt sich, dass die Diskussionen um die Frage nach der Anschlussfähigkeit der Theorie von Karl Marx zumindest im akademischen Bereich mit Blick auf jeweils unterschiedliche Problem- und Schwerpunktsetzungen wieder verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt sind. Siehe zum Überblick der gegenwärtigen Marx-Diskussion etwa Henning (2005); Jaeggi/Loick (2013); Reitter (2015); Quant/Schweikard (2016).

fung an das seit bereits 1844 vom „jungen“ Karl Marx in Umrissen skizzierte Projekt einer *Kritik der politischen Ökonomie*.

Neben einer (re-)aktualisierenden Vergegenwärtigung der philosophischen Denkmotive ist es das Ziel der versammelten Beiträge, die Argumentationspotenziale der Marxschen Praxisphilosophie für die angrenzenden Wissenschaftsdisziplinen und Praxisfelder wie Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik neu auszuloten.

Kurzvorstellung der Beiträge

Die Diskussion über die unabgeholte Aktualität und Relevanz der Marxschen Praxisphilosophie für das 21. Jahrhundert eröffnend, versucht *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* den besonderen Charakter der Marxschen Theorie als Praxisphilosophie in Abgrenzung von der herkömmlichen Philosophie, wie sie in Hegels Philosophie des absoluten Geistes ihre Vollendung findet, zu unterstreichen. Die Marxsche Praxisphilosophie wird als praktisches Teilmoment der geschichtsmaterialistischen Emanzipation der Menschheit, in deren praktischen Dienst sie sich stellt, transparent gemacht. Gerade an der durch die kapitalistische Wertökonomie heraufbeschworenen globalen ökologischen Krise, d.h. an der fortschreitenden Zerstörung basaler Lebenskreisläufe, die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts uns und die kommenden Generationen immer fundamentaler bedroht, zeigt sich für den Autor die Aktualität der Praxisphilosophie von Marx, der die Naturzerstörung aufgrund der Existenz von kapitalistischer Wertökonomie bereits im 19. Jahrhundert in ihren Anfängen erkannt und gebrandmarkt hat.

Im Anschluss daran geht *Dirk Stederoth* der Frage nach, ob das von Marx in der philosophischen Auseinandersetzung mit Hegel herausgearbeitete materiale Geschichtsprinzip nicht möglicherweise Festlegungen schafft, die die Zukunft präformieren. Schließlich greift der Autor ausgehend von Walter Benjamins Metapher des *Angelus Novus* auf die *negative Anthropologie* des Kasseler Philosophen Ulrich Sonnemann zurück, um darauf aufmerksam zu machen, dass das retrospektive präformierende Motiv bei Hegel und Marx die Offenheit menschlicher Spontaneität verdeckt und nur dadurch zu retten sei, wenn das Menschliche als ein in Zukunft erst zu entwerfendes und entdeckendes gefasst wird, indem es durch engagiert kritisches Urteilen und Wollen in der Gegenwart fortschreitend freigelegt wird.

Während *Hans-Ernst Schiller* im Marxschen Arbeitsbegriff sowie in der Orientierung auf die Kategorien gesellschaftlicher Praxis die deutlichen Anlehnungen an die Aristotelische Philosophie in den Blick nimmt, widmet

sich *Gerhard Schweppenhäuser* der Frage nach dem bisweilen unergründeten Verhältnis des Begründers der Kritischen Theorie – Karl Marx – zum Traditionsbestand der Metaphysik.

Mario Schäbel fokussiert sich in seinem Beitrag auf die Bedeutung der Frankfurter Schule für die Marx-Rezeption. Im Rahmen der aktuellen Diskussionen um eine neue Interpretation von Marx setzt sich sein Beitrag mit dem Werk von Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt auseinander. *Friedrich Voßkuhler* versucht angesichts des jahrzehntelangen Abgesangs auf das Marxsche Denken mit Marx gegen den poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Trend und den in diesen Ansätzen verkündeten Abschieden vom „Menschen“, vom „Subjekt“ und vom „Proletariat“ zu opponieren.

Das Marxsche historisch-materialistische Theorieprogramm im Hinblick auf ihre weitblickenden naturphilosophischen Implikationen reflektierend, liefern *Guli-Sanam Karimova* und *Michael Löwy* interessante Perspektiven auf das nur selten beachtete ökologische Problem in der Theorie von Marx. Den philosophischen Teil dieses Sammelbandes abrundend, rekapituliert *Luka Perusic* die an Marx orientierte praxisphilosophische Bewegung aus Zagreb. Der Autor geht der Frage nach, inwieweit deren zentrale Hauptakteure – Milan Kangra und Gajo Petrovic – eine zumindest in den aktuellen westeuropäischen Marx-Debatten leider kaum mehr wahrgenommene inspirierende Marx-Lesart auf praxisphilosophischer Grundlage initiiert und vorangetrieben haben, deren Inspirationskraft für eine kritische Theorie- und Praxisbildung weiterhin zu beanspruchen sei.

Mit dem Beitrag von *Dominik Novkovic* wird die Aufmerksamkeit auf den genuin praxisphilosophischen Begründungs- und Entstehungszusammenhang des Marxschen Theoriemodells im Horizont der Frühschriften von Marx gelegt. Im Fokus steht die der Marxschen Praxisphilosophie inhärente bildungstheoretisch-pädagogische Dimension, wonach der Autor aufzuzeigen versucht, dass die emanzipatorische Intention des Marxschen Denkens in Richtung einer revolutionären gesellschaftsverändernden Praxis implizit auf die Konstituierung einer pädagogisch-politischen Bildungs- und Erziehungsarbeit als Grundbestandteil einer emanzipationsorientierten Praxis im Marxschen Gesamtwerk hinausweist. *Werner Sesink* widmet sich ebenfalls unter bildungstheoretischen Vorzeichen dem Marxschen ökonomischen Spätwerk, um daran anschließend an die von Marx analysierte Kapitalverwertungslogik, in der die Bildung keinen systematischen Ort und ökonomisch als wertlos zu gelten hat, dem Trugschluss zu entgegenen beabsichtigt, dass die Externität von Bildung diese in eine Antithese zur kapitalistischen Ausbeutung der Arbeitskraft versetze und immanent lediglich noch in „unwahrer“ Form

realisierbar sei. Vor diesem Hintergrund unternimmt Sesink den Versuch, die fundierende Funktion von „wahrer“ Bildung für die kapitalistische Ökonomie argumentativ aus den Implikationen der Marxschen Wert- und Mehrwerttheorie herzuleiten.

Der Beitrag von *Horst Müller* leitet zu den gesellschaftstheoretischen Bezügen der Marxschen Praxisphilosophie über. Es zeigt sich darin der entfremdungskritische und transformationstheoretische Charakter von Marx' Gesamtentwurf. Vom nicht einhegbaren Wachstumszwang der Kapitalwirtschaft schloss Marx auf deren weltweite Durchsetzung und das Anrücken eines gesellschaftsgeschichtlichen Übergangs. Jedoch blieb die Problematik einer politisch-ökonomisch fundierten Alternative ungelöst. Eine Sichtung der Problemgeschichte des Marxismus- und Praxisdenkens verweist auf Entwicklungsaufgaben des Praxiskonzepts sowie der Dialektik. Müller kommt zu dem Schluss, dass der im 20. Jahrhundert entwickelte Sozialkapitalismus neu eingeschätzt werden muss. Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umstände erfordern die Fortentwicklung des Marxismus als dialektische Praxiswissenschaftlichkeit. Auf dieser Grundlage kann die Wissenschaft der politischen Ökonomie als sozioökonomische Transformationsforschung konkret werden: Anders kann die gesellschaftliche Linke nach Einschätzung des Autors sich weder selbst finden noch „Geburtshilfe“ für eine neue Gesellschaft leisten.

Heinz Sünkers Beitrag knüpft ebenfalls an die gesellschaftstheoretischen und -kritischen Grundlagen der Marxschen Praxisphilosophie an, wobei er im direkten Anschluss an die dialektisch-materialistische Theoriekonzeption von Marx und der praxisphilosophisch inspirierten Marxismus-Debatte für eine enge Verknüpfung von Gesellschafts-, Alltags- sowie Bildungstheorie zur erneuten Erschließung von emanzipatorisch-politischen Handlungsperspektiven plädiert. Den Abschluss des gesellschaftstheoretischen Untersuchungsbereichs bildet der Beitrag von *Alexander Link*, der die Frage nach der Kontinuität und der Einheit des Marxschen Denkens in Bezug auf das unaufgelöste Rätsel des Marxschen Entfremdungstheorems unter gesellschaftstheoretischen und -kritischen Gesichtspunkten erneut zur Diskussion stellt.

Abgerundet wird der Sammelband mit einer politiktheoretischen Sicht auf die Marxsche Praxisphilosophie. *Alex Demirovic* eröffnet die Diskussion darüber, inwieweit der gegenwärtig politischen Orientierungslosigkeit der Linken und der erschreckenden rechtskonservativen Trendwende der bürgerlichen Politik mit Marx ein Korrektiv entgegengesetzt werden kann. Angesichts solcher historisch-politischer Konstellationen erweist es sich als durchaus sinnvoll, die Freiheitskonzeption von Marx und die damit verbun-

denen praxisphilosophischen Prämissen genauer zu erkunden. Daran anknüpfend reflektiert *Florian Geisler* die grundlegenden Probleme materialistischer Krisentheorie zwischen traditionellem Marxismus und Neuer Marx Lektüre. Die theoretisch-begrifflichen Probleme verlangen nach Einschätzung des Autors die Herausarbeitung von trag- und zukunftsfähigen politischen Antworten, womit auf den darauf folgenden Beitrag von *Rosalvo Schütz* verwiesen wird. Dieser konzentriert sich auf den Marxschen Begriff des Klassenkampfes, den Schütz als eine wichtige politische Kategorie und gleichwohl als Grundlage einer erneuten emanzipatorischen Praxis verhandelt. Anhand der zumeist diskreditierten Begriffe wie Klassenkampf und Proletariat sollen neue qualitative und subjektive Möglichkeiten des Widerstandes zum Vorschein kommen sowie qualitative Kriterien zur revolutionären Praxis im aktualisierten Sinn herausgearbeitet werden. Die Identifikation, Vernetzung und Verstärkung der verschiedensten politischen Akteur*innen und der neuen sozialpolitischen Bewegungen weisen auf Herausforderungen des heutigen Klassenkampfes hin und eröffnen neue theoretische und praktische Perspektiven der revolutionären Praxis.

Den Abschluss des Sammelbandes bildet das vom Canut Verlag für die vorliegende Publikation freigegebene und von Horst Müller ins Deutsche übersetzte Protokoll eines Interviews mit dem chinesischen Philosophen *Yang Geng*, der in beeindruckender Weise auf die Marxsche Philosophie als *die Wahrheit* und *das Bewusstsein* unserer Epoche reflektiert und dabei den Band mit einer futurologischen Perspektive auf das philosophische Denken von Karl Marx abrundet.

Unser Dank gilt an dieser Stelle den Reihenherausgebern der *Kasseler Philosophischen Schriften – Neue Folge* für das unserem Publikationsprojekt entgegengebrachte Vertrauen. Darüber hinaus sind wir vor allem Wolfriedrich Schmied-Kowarzik und Horst Müller zu besonderem Dank verpflichtet. Durch ihre Unterstützung, ihr persönliches Engagement und ihren Rat haben sie die Realisierung dieses Sammelbandes zuvorderst ermöglicht. Weiterhin sind wir Deniz Kizilcec vom Canut Verlag in Istanbul für die unkomplizierte Freigabe des Interviews mit Yang Geng sowie Lino Veljak für die Beschaffung der Kontakte zu Zagreber Praxisphilosoph*innen und sein besonderes Bemühen im Hinblick auf die Umsetzung dieses Sammelbandes dankbar. Frank Hermenau danken wir für seine organisatorischen Hilfestellungen ebenso wie Dirk Stederoth für die wissenschaftliche Unterstützung. Dass das Projekt in einem reichlichen Jahr durchgeführt werden konnte, ist schließlich Lukas Kiepe vom Fachgebiet „Politisches System der BRD – Staatlichkeit im Wandel“ an der Universität Kassel zu verdanken. Er hat einen nennens-

werten Teil der Beiträge mit Akribie durchgesehen und den Sammelband somit lesbar gemacht.

Kassel, im September 2018

Dominik Novkovic/Alexander Akef

Literaturverzeichnis

- Bloch, E. (1970): Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden. Band 1, Kapitel 1-32: Frankfurt/Main.
- Eidam, H./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1995): Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus: Würzburg.
- Flego, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1986a): Georg Lukacs – Ersehnte Totalität. Band I des Bloch-Lukacs-Symposiums 1985 in Dubrovnik: Bochum.
- Flego, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1986b): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukacs-Symposiums 1985 in Dubrovnik: Bochum.
- Flego, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1989): Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik: Gießen.
- Grauer, M./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1982): Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis: Kassel.
- Grauer, M./Heinemann, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1985): Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Vorträge einer interdisziplinären Arbeitstagung vom 20. bis 23. Juni 1984: Kassel.
- Henning, C. (2005): Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik: Bielefeld.
- Immler, H./Schmied-Kowarzik, W. (1984): Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit: Hamburg.
- Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.) (2013): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis: Berlin.
- Krätke, M. (1996): Marxismus als Sozialwissenschaft. In: Haug, F./Krätke, M. (Hrsg.), Materialien zum Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Für Wolfgang Fritz Haug zum 60. Geburtstag: Hamburg, S. 69-122.
- Müller, H. (1986): Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre: Bochum.
- Petrovic, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1985): Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik: Bochum.
- Quante, M./Schweikard, D. (Hrsg.) (2016): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung: Stuttgart.
- Reitter, K. (Hrsg.) (2015): Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der „Neuen Marx-Lektüre“: Wien.

Schmied-Kowarzik, W. (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis. 2. Aufl.: Freiburg/München 2018.

Teil I: Philosophie

Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx¹

Einleitende Bemerkungen

Mit Aktualität ist nicht gemeint, dass die Praxisphilosophie von Karl Marx heute in aller Munde wäre, sondern ganz im Gegenteil, dass wir ihrer Wiedererinnerung bedürfen, um unsere heutigen weltgeschichtlichen Probleme kritisch klären und radikal bewältigen zu können. Unsere heutige weltgeschichtliche Situation ist gekennzeichnet durch eine ungehemmte Expansion der kapitalistischen Wertökonomie nach innen und außen – sowohl bis tief hinein in die alltägliche Praxis der Industrienationen als auch bis weit hinaus zu den entlegensten indigenen Völkern dieser Erde – sowie durch eine exponentiell voranschreitende Ausplünderung und Destruktion der Natur als unserer Lebensgrundlage. Für die kritische Analyse dieser weltgeschichtlichen Situation, die Günther Anders die „Endzeit“ und Edward Thompson die Epoche des „Exterminismus“ nennen (Anders 1972; Thompson 1981), steht weit und breit keine andere Theorie zur Verfügung als die Praxisphilosophie von Karl Marx.

Damit soll die Marxsche Theorie keineswegs zu einer Heilstheorie verklärt werden, durch die bereits alle heutigen weltgeschichtlichen Probleme gelöst sind. Aber in der grundlegenden kritischen Analyse der Wertlogik des Kapitals, die unbestreitbar auch unsere Gegenwart – sogar verschärft – beherrscht, ist seine Praxisphilosophie – bei allen Ergänzungen, Korrekturen und Erweiterungen, die sie bereits erfahren hat und die sie noch erfahren muss – ein Denkansatz, der uns an die Front unserer menscheitsgeschichtlichen Probleme bringt.

Das Problem, vor das wir inzwischen unausweichlich gestellt sind, ist in seinen Anfängen so alt wie die Einführung des gemünzten Geldes und dessen beginnender Durchdringung der aufblühenden Polisgemeinschaften im antiken Griechenland. Es handelt sich um die bereits zwischen Platon und Aristoteles kontrovers diskutiert Frage, ob und wie die Politik zum Wohle des gesellschaftlichen Zusammenlebens die destruktiven Kräfte der Geldökono-

¹ Vortrag gehalten auf der wissenschaftlichen Tagung der Hans-Böckler-Stiftung vom 23. bis 25. April 2018 an der Ruhr-Universität Wuppertal, zuerst erschienen in Schmied-Kowarzik 2018a: 73-84.

mie zu bändigen vermag. Wir werden hier aber nicht bis zur griechischen Antike zurückgehen, sondern im Folgenden mit jeweils drei Unterpunkten erstens die Marxsche Praxisphilosophie aus ihrer Abgrenzung gegenüber Hegel darlegen, zweitens die methodischen Stärken und Begrenztheiten der *Kritik der politischen Ökonomie* benennen und drittens an der ökologischen Krise, dem brennendsten Problem des 21. Jahrhunderts, die Aktualität der Praxisphilosophie von Marx unterstreichen.

1. Kernpunkte der Praxisphilosophie von Marx, die ihre Aktualität begründen

1.1 Philosophie als aufklärende Kritik

Während für Platon die Philosophie noch ganz im Primat der Praxis steht, wird von Aristoteles dem *theoretischen Erkennen* vor aller Praxis der Vorrang eingeräumt. Wir wollen hier nicht näher auf diese frühe und nicht ganz unproblematische Weichenstellung für die abendländische Philosophie eingehen. In Hegels philosophischem System der Dialektik des absoluten Selbstbegrreifens des Geistes durch alle Erkenntnisbereiche hindurch kommt die *protē philosophia* des Aristoteles zu ihrer sich selbst erfüllenden Vollendung. So betont Hegel in der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* (1821):

„Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie [die Philosophie] erst in der Zeit nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie [die Wirklichkeit] sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1970: 28).

Diesem Verständnis der Philosophie tritt bereits der junge Marx in seiner Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) entschieden entgegen, denn die Philosophie darf sich nicht damit begnügen, „die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen“ (Hegel 1970: 26), sondern sie selbst muss, indem sie das Kreuz durchschaut, zur *Kritik* der Gegenwart werden, um das Kreuz zu überwinden. Hierbei vermag die Philosophie zwar nicht selbst eine Veränderung herbeizuführen, aber als Kritik wird sie trotzdem praktisch, indem sie die Menschen zum Handeln motiviert. Die Philosophie – so betont Marx in Rückbezug auf Platon – „verläuft sich [...] nicht in sich

selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*“ (MEW 1: 385). In diesem Sinne versteht Marx seine praxisphilosophische Kritik, die er bis in sein Spätwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* beibehalten hat, als Beitrag zur Emanzipation der Menschen. Sie ist dabei „Aufhebung“ der Philosophie als bloßes Begreifen und zugleich „Verwirklichung“ der Philosophie durch das Handeln der von ihr aufgeklärten Menschen hindurch (MEW 1: 384). So stellt Marx Hegels Bild von der Eule der Minerva das Bild des „Schmetterling des gallischen Hahns“ entgegen, der in der Morgenröte die Menschen zu ihrem revolutionären Tagwerk weckt (MEW 1: 391).

So unscheinbar dieses veränderte Selbstverständnis der Philosophie dem Außenstehenden auch erscheinen mag, schon hierin liegt eine radikale Umwendung, denn Hegels idealistische Philosophie des Geistes kann nicht anders, als sich als das übergreifende Subjekt aller Objekte ihrer Erkenntnis zu verstehen, das absolute Begreifen ist ihre Erfüllung (Schmied-Kowarzik 2014: 75 ff.). Ganz anders die Praxisphilosophie von Marx, sie erfasst sich selbst als im „Dienste der Geschichte“ (MEW 1: 379) stehend, hier sind die handelnden, geschichtemachenden Menschen die Subjekte, in deren Dienst sich die Philosophie stellt. Dies intendiert schon Kant mit seiner Rede vom „Primat der praktischen Vernunft“ (Kant 1956 ff.), ein Denken, das in der Verantwortung des sittlichen Handelns der Menschen steht. Nur spannt Marx den Bogen weiter, indem er nicht mehr nur das einzelne Individuum im Auge hat, sondern die Individuen sind selber in die größere sittliche Verantwortung für die „menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit“ einbezogen – wie dies Marx in der 10. *These ad Feuerbach* (MEW 3: 7) ausspricht.

1.2 Die gesellschaftliche Produktion, Arbeit und Praxis

Als sich Marx 1843 erstmals mit dem neu aufbrechenden sozialen Konflikt zwischen Lohnarbeitern und Kapitaleignern konfrontiert sieht, wird ihm rasch klar, dass dieser von der bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie, deren dialektisch profilierteste Ausformung die Hegelsche darstellt, prinzipiell nicht gelöst werden kann. Die bürgerliche Rechts- und Staatsphilosophie kommt über die „politische Emanzipation“, die Rechtsgleichheit aller Bürger, nicht hinaus, um aber die soziale Ungerechtigkeit überwinden zu können, die in den ökonomischen Verhältnissen wurzelt, bedarf es einer tieferreichenden „menschlichen Emanzipation“ (MEW 1: 356). Auf dieses Ziel einer sozialgerechten menschlichen und menschheitlichen Gesellschaft bezogen, ist die gesamte weitere Lebensarbeit von Marx ausgerichtet.

Hegel hat in seiner *Rechtsphilosophie* das Zu-sich-selber-Kommen der Idee der Sittlichkeit als einen dialektischen Prozess des Geistes durch unterschiedliche Institutionen hindurch dargestellt: von der „ursprünglichen Sittlichkeit“ der Familie über die „entzweite Sittlichkeit“ der bürgerlichen Gesellschaft bis hin zur „versöhnten Sittlichkeit“ des Staates (Hegel 1970: 292 ff.). Dabei gelingt es ihm treffend aufzuzeigen – so unterstreicht Marx (vgl. MEW 1: 384) –, dass die *bürgerliche* Erwerbsgesellschaft *niemals* aus ihrer inneren Zerrissenheit und ökonomischen Widersprüchlichkeit herauszukommen vermag und dass auch der Staat als „versöhnte Sittlichkeit“ die soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht überwinden kann, sondern mit seiner Wirtschafts- und Sozialpolitik allenfalls deren Extreme „abzukürzen und zu mildern“ (Hegel 1970: 385) vermag. Damit hat Hegel zwar in unübertreffbarer Klarheit die Wahrheit der auch heute noch geltenden Politischen Ökonomie und der begrenzten Möglichkeiten des modernen Staates zur Eindämmung der wertökonomischen Widersprüche ausgesprochen. Aber ihm bleibt – wie allen Theoretikern der Politischen Ökonomie – dabei verborgen, dass dies alles nur unter der Voraussetzung des „Privateigentums“ gilt, das Hegel als das „absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen“ (Hegel 1970: 106) an die Spitze seiner *Rechtsphilosophie* stellt.

Demgegenüber versteht Marx die Dialektik des Zu-sich-Kommens als einen geschichtsmaterialistischen Prozess, der sich durch die gesellschaftliche Produktion, Arbeit und Praxis der zusammen agierenden Individuen vollzieht. Das Subjekt der Dialektik des Zu-sich-selber-Kommens ist nicht der begreifende Geist, der sich in den Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat manifestiert, sondern die Subjekte sind die „in Gesellschaft produzierenden Individuen“ (MEW 42: 19), die durch ihre gesellschaftliche Praxis gemeinsam und aufeinander angewiesen die Menschheitsgeschichte voranbringen (Schmied-Kowarzik 1999: 110 ff.). Die Menschen bringen mit ihren körperlichen und geistigen Produktivkräften nicht nur alle materiellen Produkte hervor, sondern auch all ihre Lebensverhältnisse – also auch die Rechtsverhältnisse und all die anderen Gestaltungen ihres sozialen und kulturellen Lebens (MEW 40: 546).

Das Privateigentumsrecht ist nicht eine ursprüngliche Gegebenheit, die allem menschlichen Zusammenleben zugrunde liegt, sondern es ist selbst ein Produkt der gesellschaftlichen Praxis und es kann daher auch modifiziert und differenziert werden.

„Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung* des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit

verwandelt haben. Denn wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung“ (MEW 40: 521 f.).

1.3 Die Dialektik gesellschaftlicher Praxis

Nun ist es ohne Zweifel so, dass die Menschen ihre gesellschaftliche Entwicklung bisher nicht bewusst gesellschaftlich geplant haben, sondern im Verfolg ihrer je eigenen Lebensstrategien gesellschaftliche Bindungen eingegangen sind, die für sie undurchschaubare gesellschaftliche Verhältnisse hervorgebracht haben, die – einmal etabliert – ihre gesellschaftliche Praxis bestimmen. So

„erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht [...]. Ihr eignes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, *fremde* gesellschaftliche Macht [...]. Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werden sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist“ (MEW 42: 127).

Je weiter die Menschheitsgeschichte voranschreitet, umso komplexer werden die bestimmenden Gesellschaftsverhältnisse, die den Handlungsspielraum des einzelnen Individuums einengen und fremdbestimmen. Die seit der Neuzeit expandierende kapitalistische Wertökonomie beginnt alle menschlichen Lebensbereiche durch eine Wertökonomisierung nach innen wie nach außen zu durchdringen und damit seine humanen Entscheidungsmöglichkeiten immer weiter einzuschränken. Solange die menschlichen Individuen ihre gesellschaftlichen Lebensverhältnisse – wie in der bisherigen Geschichte – „naturwüchsig“, d.h. gesellschaftlich bewusstlos, eingehen, werden ihnen diese zu unumstößlich bestimmenden Strukturen ihres Lebens. Dies analysiert Marx als „Entfremdung“ bzw. als „Verkehrung“, die im wertbestimmten Kapitalismus ins Extrem gesteigert wird – nicht die produzierenden Menschen beherrschen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse beherrschen die produzierenden Menschen (MEW 3: 423 f.).

Daraus ergibt sich die dialektische Einsicht in die praktische Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dass die produzierenden Menschen – bewusst und solidarisch – in einer Negation der Negation diese Verkehrung umzuwälzen haben. Soziale Gerechtigkeit kann nicht auf der Grundlage der gegenwärtigen Zerrissenheit und Verkehrtheit der kapitalistischen Wertökonomie, sondern erst durch eine revolutionäre Praxis erreicht werden, in der die Menschen ihr gesellschaftliches Zusammenleben solidarisch und im Einklang mit ihren natürlichen Lebensgrundlagen bewusst und geplant selbst in die Hand nehmen. Dies ist – nach Marx – die Aufgabe der kommunistischen Bewegung:

„Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft“ (MEW 3: 70, 423 f.).

2. Die „Kritik der politischen Ökonomie“, ihre Besonderheit und ihre Begrenztheit

2.1 Ihr Charakter einer negativen Theorie

Obwohl Marx die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis niemals aufgegeben hat, wie sich an seinen späten politischen Stellungnahmen und Reden zeigen lässt, verfolgt er mit seinem unabgeschlossenen Mammutwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* ab 1858 und deren Herzstück *Das Kapital* (1867) ein eingeschränkteres und zugleich radikaleres Ziel, nämlich die *Beweisführung*, dass die kapitalistische Wertökonomie – und jede Wertökonomie ist kapitalistisch – grundsätzlich die Negation der Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen und ihrer Fundierung in der Natur darstellt, sodass dadurch die unausweichliche praktische Notwendigkeit einer Negation der Negation, d.h. der revolutionären Überwindung der Wertökonomie einsichtig wird (Schmied-Kowarzik 2018b: 99 ff.). Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist insofern eine rein negative Theorie, die an der Wertlogik des Kapitals immanent zu zeigen versucht, dass sie die Arbeit und die Natur negiert und daher grundlegend in einem sich steigernden Widerspruch zum menschlichen Leben steht, weshalb grundsätzlich eine Reformierung oder Humanisierung der kapitalistischen Wertlogik ausgeschlossen ist. Daher bleibt für das Über-

leben der Menschheit letztlich nur die praktische Aufgabe der revolutionären Umwälzung der Wertökonomie übrig.

Eine solche negative Theorie kann sich nicht aus sich selbst begründen, sondern sie setzt die geschichtsmaterialistische Dialektik der frühen Schriften – von den *Pariser Manuskripten* von 1844 bis zum *Kommunistischen Manifest* von 1848 – zu ihrer Grundlegung voraus. Auch lassen sich von der *Kritik der politischen Ökonomie* her keine konkreten Schritte einer revolutionären Praxis ableiten, sondern diese müssen eigens – wie Marx es in seinen politischen Schriften andeutet – aus der revolutionären Bewegung selbst heraus erarbeitet werden (MEW 17: 313 ff.; MEW 19: 11 ff.).

Ursprünglich war die *Kritik der politischen Ökonomie* auf sechs Bücher angelegt – „1. Vom Kapital [...]. 2. Vom Grundeigentum. 3. Von der Lohnarbeit. 4. Vom Staat. 5. Internationaler Handel. 6. Weltmarkt“ (MEW 29: 550). Nun hat Marx selbst bereits, um den ersten Band des *Kapital* abrunden zu können, das Thema „Lohnarbeit“ mit einbezogen, und Engels verfuhr bei der Herausgabe des dritten Kapital-Bandes ähnlich, indem er darin auch die Thematik der „Grundrente“ unterbrachte, in der das verkehrte Verhältnis des Kapitals zur Natur skizziert wird. In Briefen äußert Marx die Hoffnung, dass aus den von ihm dargelegten Grundgedanken seine Nachfolger die noch ausstehenden Bücher vom Staat bis zum Weltmarkt werden zu Ende führen können. Leider überschätzte Marx die theoretischen Fähigkeiten seiner Nachfolger gründlich, denn sie waren nicht nur nicht in der Lage, sein Projekt zu Ende zu führen, sondern die meisten von ihnen missverstanden den praxisphilosophischen Charakter seiner Kritik im ersten Band des *Kapital*. Philosophisch nicht geschult, hielten sie *Das Kapital* für eine wissenschaftliche Grundlegung der Ökonomie, die nur insofern eine Kritik am Kapitalismus darstellt, als erst durch die Entschlüsselung der „Arbeitswertlehre“ aufgedeckt wird, dass die Arbeiter Anrecht auf den Mehrwert haben, um den sie unter den kapitalistischen Privateigentumsverhältnissen gebracht werden.

Kaum einem seiner Anhänger und Nachfolger war aufgefallen, dass Marx bereits in der Einheit von *genitivus subiectivus et obiectivus* des Untertitels des ersten Bandes – „Der Produktionsprozess des Kapitals“ – signalisiert, dass es ihm nicht um die ökonomische Grundlegung des Produktionsprozesses unter kapitalistischem Vorzeichen geht, sondern um die Nachzeichnung der eingebildeten Logik der wertökonomischen Selbsterzeugung des Kapitals durch und für sich selbst. Die ganze „Koketterie“ mit Hegels Logik, die manche Interpreten als Rückkehr von Marx zu Hegel deuten, ist nichts anderes als der Hinweis auf die Spiegelbildlichkeit der negativen Verkehrtheit des Selbstverständnisses des Kapitals mit der entfremdeten Logik Hegels (MEW 40: 571). Eine solche Rekonstruktion will und kann

nicht die Grundlagen der Ökonomie darlegen, sondern nur deren Negation durch das Kapital aufdecken. Wobei sie dabei die praxisphilosophische Absicht verfolgt, die arbeitenden Menschen von der praktischen Notwendigkeit zu überzeugen, dass nur eine radikale Umwälzung der „verkehrten“, ja „verrückten“ kapitalistischen Verhältnisse sie zu einer solidarischen und ökologischen *Oikonomia* zu bringen vermag. Nicht von selbst drängt die Geschichte einer besseren Welt zu, aber durch eine bewusste revolutionäre Praxis kann eine kommunistische Bewegung eine humanere und lebenswertere Gesellschaft erstreben und hervorbringen.

„Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen – beides verschiedene Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums – erscheinen dem Kapital nur als Mittel, und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen“ (MEW 42: 602, 607).

2.2 *Das bisherige Scheitern einer sozialistischen Ökonomie*

Alle marxistischen Versuche einer revolutionären Überwindung der kapitalistischen Wertökonomie sind bisher gescheitert. Auch dort, wo es zu einer revolutionären Machteroberung kam – also einer weiteren „politischen Emanzipation“ –, gelang es nicht, die Wertökonomie selbst aufzuheben. Allenfalls wurde sie unter die politische Kontrolle des Staates oder einer Partei gebracht und so zu einem Staatskapitalismus umgeformt, was aber trotz anfänglich bester sozialistischer Absicht zu einer potenzierten Negation führen musste: der Ausbeutung der Arbeitskräfte zur Erfüllung des kollektiven wertökonomischen Fortschritts sowie zur politischen Unterdrückung aller dem Partei- und Staatsapparat entgegenstehender Bestrebungen zu einer „menschlichen Emanzipation“.

Doch machen wir uns das Problem noch an einem anderen Beispiel aus jüngster Zeit deutlich: Keine politische Gesellschafts- oder Wirtschaftstheorie hat die Finanzkrise von 2008 so treffend kritisch analysieren können, als die anderthalb Jahrhunderte zuvor entstandene *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx, da sie das Kernproblem der Krise aufzudecken vermochte. Aber wenn es dann darum geht, einer Finanz- und Wirtschaftskrise entgegenzutreten oder sie mit gegensteuernden Maßnahmen erst gar nicht erst aufkommen zu lassen, dann verweigert die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* zu Recht ihre Hilfe. Denn jeder Versuch, von der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* her einer solchen Krise entgegenzuwirken,

wäre eine Rettungsaktion der kapitalistischen Wertökonomie und würde zur Bekräftigung ihrer Widersprüche auf neuer Stufenleiter beitragen, deren grundsätzliche Überwindung doch gerade das Ziel der *Kritik der politischen Ökonomie* als negativer Theorie ist. Als negative Theorie kann die *Kritik der politischen Ökonomie* immer nur den bestehenden Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Arbeit und der kapitalistischen Wertökonomie und deren negative Folgen für die arbeitenden Menschen – sowie die Natur – anprangern, um so die revolutionäre Überwindung der kapitalistischen Wertökonomie als unabweisliche Konsequenz für den humanen Fortbestand der Menschheit aufzuzeigen (MEW 26/3: 303).

Da sich von der *Kritik der politischen Ökonomie* als negativer Theorie her grundsätzlich keine sozialistische Ökonomie aufbauen lässt, bleibt *scheinbar* für die, die sich für soziale Gerechtigkeit engagieren wollen, nur die alternative Wahl zwischen einerseits einer sozialdemokratischen Abkehr von der Revolutionstheorie mit der illusionistischen Hoffnung, den Kapitalismus humanisierend reformieren zu können; oder andererseits – gemäß der Aussage von Marx, dass die kapitalistische Produktionsweise an seiner eigenen Widersprüchlichkeit untergehen müsse (MEW 42: 323 f.) – die geradezu irrwitzige Hoffnung, durch einen katastrophalen „Kollaps“ (Kurz 1991) werden die Menschen im Moment ihres Untergangs doch noch zur Vernunft einer revolutionären Umkehr finden.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, haben wir uns nun der von Marx sehr wohl in seinen politischen Reden und Gegenwartsanalysen entworfenen, aber nirgends zusammenhängend ausgeführten Theorie revolutionärer Praxis zuzuwenden, die bisher zu wenig beachtet und schon gar nicht systematisch ausgearbeitet und weiterentwickelt worden ist. Gemäß der geschichtsmaterialistischen Dialektik kann eine sozialistische Ökonomie nur aus der revolutionären Praxis aller „der in Gesellschaft produzierenden Individuen“ entwickelt und konkretisiert werden.

2.3 Zur Theorie einer revolutionären Praxis

Aus der historischen Situation der rasch anwachsenden verelenden Industriearbeiterschaft und ihren erstarkenden Protesten gegen ihre Lebenssituation ab dem 19. Jahrhundert, ist es durchaus verständlich, dass Marx im Proletariat das revolutionäre Subjekt sieht, das für sich die revolutionäre Umwälzung herbeiführen und dabei den weltgeschichtlichen Umschwung zu einer bewusst geplanten solidarischen und ökologischen Menschheitsgeschichte einleiten werde (MEW 1: 390 f.). Auch dass er die Machtergreifung der Pariser Commune von 1871 – trotz aller Kritik – als einen hoffnungsvollen

Schritt in die Richtung einer proletarischen Revolution ansieht (MEW 17: 313 ff.), ist durchaus nachvollziehbar. Trotzdem liegt in der nachträglichen Überbewertung dieser Teilaspekte durch den *mainstream* des Marxismus eine Verengung der Marxschen Revolutionstheorie, die – wenn auch nirgends vollständig ausgeführt – doch auf eine viel umfassendere Emanzipationsbewegung hin angelegt ist. Man denke hier nur an die Ausführungen zur Revolution von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* (1846), die mit den Sätzen endet:

„daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins, wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, [...] zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“ (MEW 3: 70; MEW 19: 15 ff.).

Wenn wir die Theorie revolutionärer Praxis nicht nur politisch-strategisch, sondern systematisch aus der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis bestimmen wollen, so stecken die Potenzen des Widerstandes gegen die zunehmende Vereinnahmung aller Bereiche des menschlichen Lebens durch die Wertökonomie des Kapitals in allen „in Gesellschaft produzierenden Individuen“, die mit ihrer Arbeit und Praxis die Gesellschaft reproduzieren. Hierzu gehören nicht nur die warenproduzierenden Industriearbeiter und auch nicht nur die im Dienstleistungssektor tätigen Angestellten, die als Lohnabhängige heute mehr und mehr ins Blickfeld rücken (Müller 2015: 370 ff.), sondern ebenso auch all die unzähligen in Familie und Gesellschaft Tätigen, die nicht entlohnt werden, jedoch sehr wohl permanent zur basalen Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens und seiner verbesserten Weiterentwicklung beitragen.

Sie alle sind von der Expansion der kapitalistischen Wertökonomie betroffen und daher muss auch ihr gemeinsames Ziel deren revolutionäre Umwälzung sein. Wobei eine solche Umwälzung gerade nicht in der einfachen Negation durch Abschaffung des Geldes oder Auflösung der aufgehäuften Reichtümer bestehen kann, sondern in der Umwendung eines verkehrten Verhältnisses. Ein solches besteht aus zwei Polen, deren Vorrangigkeit vertauscht ist: Gegenwärtig werden alle ökonomischen Entscheidungen aus dem Blickwinkel der Verwertung des Werts und der Kapitalakkumulation getroffen. Es muss erreicht werden, dass sie mit Rücksicht auf die Lebensbedürf-

nisse der arbeitenden Menschen und in Verantwortung für den humanen Fortbestand der Menschheit erfolgen.

Hierfür gilt es, mit allen Mitteln praxisphilosophischen Denkens, der Poiesis und der Fantasie – wie Henri Lefebvre betont (Lefebvre 1975: 323 ff.; Gramsci 1967) – konkrete Alternativen zu suchen und aufzubauen, die uns aus den Abhängigkeiten der Wertlogik des Kapitals befreien. Natürlich werden die Nutznießer der bestehenden privaten Wertaneignung ihre Privilegien nicht freiwillig aufgeben, sondern sie werden vielmehr mit allen Mitteln gegen eine revolutionäre Bewegung vorgehen, die ihnen ihre Privilegien streitig machen. Der „Klassenkampf“ ist daher sicherlich keine Erfindung der revolutionären Bewegung, sondern eine Realität, die – von der Schule an – in allen Bereichen der bürgerlichen Gesellschaft fest verankert ist. Diesen gilt es, in all seinen Formen aufzudecken und bewusst zu begegnen (Adler 1924; Freire 1971; Heydorn 1972; Schmied-Kowarzik 1988).

Aus dem Angedeuteten wird wohl die ganze Problematik und Komplexität einer praxisphilosophischen Theorie revolutionärer Praxis sichtbar: Mit-ten in einer vom Kapitalismus durchdrungenen Welt stehend und deren Repressalien ausgesetzt, hat sich eine kommunistische Bewegung – im Sinne von Marx – auszubilden, um an allen Fronten gesellschaftlicher Praxis auf eine Überwindung der kapitalistischen Wertökonomie hinzuwirken. Sie hat, ausgerichtet auf die sittlichen Ziele einer sozial gerechteren und ökologisch lebenswerteren Welt, konkret erstreb- bare Alternativen zu entwickeln und zu erproben, die der Umwälzung der gegenwärtigen kapitalistischen Wertökonomie dienen. Dabei wird sie sich für längere Zeit auf eine widerständige Praxis einzurichten und – angesichts der bestehenden Gegebenheiten – auch auf zeitbegrenzte Kompromisse einzustellen haben, darf aber ihr revolutionäres Ziel einer humanen und ökologischen *Oikonomia* niemals aus den Augen verlieren, andernfalls droht ihr – wie vielen sozialdemokratischen Ansätzen vorher – eine Vereinnahmung in die Zwänge kapitalistischer Wertlogik.

Deshalb bleibt der Theorie der revolutionären Praxis nach wie vor auf die *Kritik der politischen Ökonomie* als ihrer unentbehrlichen Korrespondenztheorie angewiesen, da diese schonungslos die Negativität der kapitalistischen Wertlogik aufdeckt, von der keinerlei Humanisierung zu erwarten ist. Doch die *Kritik der politischen Ökonomie* erfüllt nur die negative Seite der theoretischen Arbeit, ihr zur Seite muss die positive Theorie der revolutionären Praxis treten, die ausgehend von den konkret-utopischen Hoffnungen der Menschen – im Sinne von Ernst Bloch (Bloch 1967) – alle widerständigen Kräfte gegen die Wertökonomie zu mobilisieren und zu vernetzen versucht (Lefebvre 1974), um so gemeinsam vereint die kapitalistische Wertökonomie überwinden zu können. Die wissenschaftlichen und technischen Möglichkei-

ten für eine Überwindung der kapitalistischen Wertökonomie sind durchaus gegeben, aber das Bewusstsein der Betroffenen – und das sind wir im Grunde alle – hinkt noch weit zurück.

3. Die Aktualität der Marxschen Praxisphilosophie angesichts der ökologischen Krise

3.1 Marx und die Naturfrage

Noch immer hält sich das Gerücht, Marx habe – ähnlich wie David Ricardo (Ricardo 2006) – die Natur bloß für ein Objekt unbegrenzter Verfügbarkeit und Beherrschbarkeit gehalten. Das Gegenteil ist der Fall: Marx ist einer der wenigen Philosophen, die nicht nur die Natur als Grundlage für das menschliche Leben herausstellen, sondern auch einer der ersten Denker des 19. Jahrhunderts, die vor der Zerstörung der Natur durch die kapitalistische Wertökonomie gewarnt haben. Schon in den *Pariser Manuskripten* unterstreicht er die Doppelbestimmung, die in der „produktiven Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen“ liegt: Einerseits zeigt sich darin, dass der Mensch durch Arbeit und Praxis sich eine Welt aufbaut und dass für ihn Natur nur das ist, was er in Erkenntnis und Produktion selber hervorgebracht hat. Die „Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit“ (MEW 40: 516 f.). Andererseits betont Marx die Eingebundenheit der produktiven Tätigkeit der Menschen in die Produktivität der Natur:

„Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt [...]. Das gegenständliche Wesen [... der Mensch] schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist“ (MEW 40: 577).

Zwar liegt diese Doppelbestimmung des Menschseins der Substanz nach aller gesellschaftlichen Arbeit zugrunde, aber in ihrer bisherigen Geschichte sind die Menschen noch keineswegs die bewussten Subjekte ihrer gesellschaftlichen Geschichte und daher auch nicht die Subjekte eines verantwortlichen Umgangs mit der Natur. Gegenwärtig ist das natürliche und gesellschaftliche Leben der Menschen noch geprägt von der Entfremdung, dies betrifft auch ein entfremdetes Verhältnis der Menschen zur Natur:

„Die entfremdete Arbeit macht also: 3. das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden* Wesen, zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen“ (MEW 40: 516 f.; Schmied-Kowarzik 2018c).

Solange also die „in Gesellschaft produzierenden Individuen“ sich nicht als Produzenten ihrer eignen gesellschaftlichen Lebensverhältnisse begreifen, sondern diese als sie bestimmende Zwänge hinnehmen, können sie ihre gesellschaftliche Produktion auch nicht im Einklang mit der Produktivität der Natur organisieren. Vielmehr verkehren sich auch hier die naturwüchsig produzierten Lebensverhältnisse zu einem Systemzusammenhang, dem sowohl die menschlichen Subjekte als auch die objektivierten Naturprodukte unterworfen sind.

Da nun aber die entfremdeten Lebensverhältnisse nicht den Menschen *qua* menschlicher Natur anhaften, sondern durch ihre eigene gesellschaftliche Arbeit – wenn auch gesellschaftlich bewusstlos – geschichtlich hervorgebracht sind, so können sie auch durch die „revolutionäre Praxis“ (MEW 3: 6) der bewusst und solidarisch handelnden Individuen aufgehoben werden. Diese revolutionäre Praxis ist nun nicht nur bewusster Neubeginn im Verhältnis des Menschen zum Menschen, sondern auch Neubeginn im Verhältnis des Menschen zur Natur:

„Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (MEW 40: 558).

3.2 Die Naturfrage in der „Kritik der politischen Ökonomie“

Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist – wie bereits betont – eine negative Theorie, in der die Arbeit und die Natur als Quellen allen Reichtums nur negativ aus der Perspektive der Wertlogik des Kapitals zur Sprache kommen können. Wenn man diese besondere Perspektive berücksichtigt, unter der in der *Kritik der politischen Ökonomie* von der Natur nur die Rede sein kann, so ist man einerseits überrascht, festzustellen, wie eindeutig und unübersehbar Marx auch im *Kapital* die grundlegende Bedeutung der Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Natur herausstellt; andererseits ist man erstaunt, wie wenig davon in den *mainstream* des Marxismus Eingang gefunden hat

(Immler/Schmied-Kowarzik 2011). So gilt nach wie vor auch gegen diese Marxismen, was Marx selber gegen die bürgerliche Ideologie im sozialdemokratischen Vereinigungsprogramm von Gotha 1875 kritisch einwendet:

„Die Arbeit ist *nicht die Quelle* alles Reichtums. Die *Natur* ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung der Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft“ (MEW 19: 15).

Nun steht sicherlich außer Zweifel, dass Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie* sein Hauptaugenmerk auf die soziale Problematik richtet, die Ausbeutung der arbeitenden Menschen, wie sie im 19. Jahrhundert durch den gewaltig aufblühenden Kapitalismus brutal und massenhaft auftritt. Trotzdem ist die Weitsichtigkeit beachtlich, mit der Marx bereits in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts das Problem der Destruktion der Natur durch die kapitalistische Produktionsweise herausstellt. In der *Kritik der politischen Ökonomie* arbeitet Marx heraus, dass das Kapital gemäß der Logik seines Wertgesetzes sich gegenüber Arbeit und Natur unterschiedlich verhält. So wie das Kapital allen „Wert“ aus der Arbeitskraft zieht und gerade dadurch zur Negation der arbeitenden Menschen wird, so behandelt es die Natur in dreifachem Sinne als „wertlos“: Vom Standpunkt des Wertgesetzes her sind die Naturgüter als Produktionsmittel zum Nulltarif zu haben, die Naturkräfte (Wasserkraft, Wind und Sonnenenergie) fügen dem kapitalistischen Verwertungsprozess keinen Wert hinzu und was von ihnen als Abfall zurückbleibt, wird der Natur wieder sorglos rückübereignet (MEW 25: 627 ff.). Als ökologische Prozessualität kann die Natur in der Logik des Kapitals nicht vorkommen – daraus erwächst die Negation der Natur, deren ganze Tragweite erst im 20. Jahrhundert und in ihrem lebensbedrohenden Ausmaß sogar erst in den letzten Jahrzehnten sichtbar geworden ist.

Am eindrucklichsten hat Marx diese Negation von Arbeit und Natur im ersten Band des *Kapital* am Beispiel der industriellen Agrarwirtschaft dargelegt:

„[J]eder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. [...] Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Pro-

duktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“ (MEW 23: 528 ff.).

Auch propagiert Marx keineswegs – wie einige Gesellschaftstheoretiker meinen – die gänzliche Befreiung der Menschen von der Natur (Schmidt 1971). Vielmehr ist es für Marx ein durch all seine Schriften sich durchhaltendes Anliegen, die Naturgebundenheit des menschlichen Lebens zu unterstreichen; diese Naturgebundenheit wird auch durch die wachsende Naturbeherrschung nicht aufgehoben, sondern nimmt nur andere und inzwischen sehr bedrohliche Formen an:

„Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte [...]. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit“ (MEW 25: 828).

3.3 Verantwortung für die kommenden Generationen

Gegen Ende des Buches über die „Grundrente“ im dritten Band des *Kapital* skizziert Marx die sittliche Zielperspektive für eine ökologische *Oikonomia*. Sie liest sich wie eine ethische Begründung dessen, was heute oft unter dem Prinzip der Nachhaltigkeit diskutiert wird:

„Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen“ (MEW 25: 784).

Demgegenüber treibt unbestreitbar die wertökonomisch bestimmte industrielle Entwicklung ohne jede Rücksicht auf Mensch und Natur gigantischen

Katastrophen entgegen – man denke an die Millionen Hungernden in der von den Industrienationen ausgebeuteten und ausgeplünderten Dritten Welt oder an die schleichende, aber teilweise irreversible Zerstörung und Vergiftung unserer Biosphäre auf Kosten der kommenden Generationen. So richtet sich das „militante Hoffen“ (Bloch 1967: 729 ff.) auf eine revolutionäre Praxis, durch die eine Bündelung aller widerständigen Potenziale (Lefebvre 1975) möglich wird, die den blinden naturwüchsigen Wahnsinn der allein auf Profitmaximierung ausgerichteten ökonomischen Entwicklung noch rechtzeitig anzuhalten und umzuwenden vermag.

Zwischen der sittlichen Zielperspektive einer solidarischen und ökologischen *Oikonomia*, der es um ein humanes Fortleben der Menschheit in einer lebenswerten Natur geht, und der Wertlogik der kapitalistischen Ökonomie kann es keinerlei Kompromiss geben, sie sind grundsätzlich gegeneinander gerichtet: Denn für das Streben nach Akkumulation des Kapitals ist und bleiben die Naturkreisläufe grundsätzlich „wertlos“, und dem stellt sich eine revolutionäre Bewegung, der es um eine ökologische *Oikonomia* geht, zu Recht als bewusste Negation der Negation entgegen. Wir dürfen nicht zulassen, dass weiterhin ökonomische Entscheidungen ohne jede Rücksicht auf die Arbeiter in der Produktion, auf die Lebensbedingungen der Bewohner der Erde sowie die Konsequenzen für die Biokreisläufe allein ausgerichtet an der Profitmaximierung von kapitalistischen Privatunternehmen getroffen werden dürfen. Doch auch rechtliche Eingrenzungen, die der Staat auf der Grundlage der bestehenden ökonomischen Verhältnisse zum Schutz seiner Bürger und deren Lebenswelt erlässt, vermögen nur für eine kleine Zeitfrist die negativen Folgen für Mensch und Natur „abzukürzen und zu mildern“ – wie es Hegel treffend auf die soziale Frage bezogen formulierte (Hegel 1970: 385). Dies lässt sich ohne Einschränkung an allen weltweiten Konflikten zwischen kapitalistischer Expansion und dem Erhalt lebenswichtiger Naturkreisläufe aufzeigen – die atomare Bedrohung, die Abholzung der Urwälder, die Verseuchung der Meere und die Erderwärmung sind nur *einige* der Menetekel der Gegenwart.

Die Stärke und Aktualität der Praxisphilosophie von Marx liegt in der geschichtsmaterialistischen Dialektik und deren ethischem Leitziel der „menschlichen Emanzipation“. Sie gründet in der theoretischen und praktischen Gewissheit, dass es uns Menschen in solidarischer und ökologischer Praxis möglich wäre, die Welt humaner und lebenswerter zu gestalten (Löwy 2016). Solange noch nicht alles an sozialen Beziehungen und natürlichen Lebensgrundlagen zerstört ist, besteht weiterhin die Hoffnung, dass es uns Menschen durch revolutionäre Praxis gelingen könnte, ein solidarisches Zusammenleben ökologisch eingebettet in die Natur zu errichten. Wenn uns

bzw. unseren Kindern oder Kindeskindern eine solche Umwälzung nicht gelingt, wird – wie es Günther Anders formulierte – die „Endzeit“ zu einem „Zeitenende“ (Anders 1972: 170 ff.) für uns Menschen auf Erden werden.

Literaturverzeichnis

- Adler, M. (1924): *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*: Berlin.
- Anders, G. (1972): *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation*: München.
- Bloch, E. (1967): *Das Prinzip Hoffnung* (1959). 3 Bd.: Frankfurt/Main.
- Freire, P. (1971): *Pädagogik der Unterdrückten* (1970): Stuttgart.
- Gramsci, A. (1967): *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*. Hgg. v. Christian Riechers: Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). In: *Werke in 20 Bdn.*: Frankfurt/Main.
- Heydorn, H.-J. (1972): *Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs*: Frankfurt/Main.
- Immler, H./Schmied-Kowarzik, W. (2011): *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit um die „Kritik der politischen Ökonomie“*. 2. Aufl.: Kassel.
- Kant, I. (1956 ff.): *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werke in 6 Bdn.*, Bd. 4. Hgg. v. Wilhelm Weischedel: Wiesbaden.
- Kurz, R. (1991): *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*: Frankfurt/Main.
- Lefebvre, H. (1974): *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse* (1973): München.
- Lefebvre, H. (1975): *Metaphilosophie. Prolegomena* (1965): Frankfurt/Main.
- Löwy, M. (2016): *Ökosozialismus. Die radikale Alternative zur ökologischen und kapitalistischen Katastrophe* (2011): Hamburg.
- Marx, K./Engels, F. (1956 ff.): *Marx-Engels-Werke (MEW)*. *Werke in 43 Bdn.*: Berlin (Ost).
- Müller, H. (2015): *Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert*: Norderstedt.
- Ricardo, D. (2006): *Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung* (1817): Marburg.
- Schmidt, A. (1971): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962): Frankfurt/Main.

- Schmied-Kowarzik, W. (1988): *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*: Bochum.
- Schmied-Kowarzik, W. (1999): *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zu einer praktischen Philosophie*: Würzburg.
- Schmied-Kowarzik, W. (2014): *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*: Frankfurt/Main.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018a): Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx. In: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR 76)*, S. 73-84.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018b): *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*: Freiburg/München.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018c): *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zu Marx und den westlichen Marxismus*. 2. Aufl.: Freiburg/München.
- Thompson, E. P. (1981): „Der Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation. In: *Das Argument* 127.

Dirk Stederoth

Gleisbauten der Geschichte – Geschichtsbestimmungen und Zukunftsprobleme bei Hegel, Marx und Sonnemann

Der „Engel der Geschichte“ (Benjamin 1980: 697), wie Walter Benjamin Paul Klees „Angelus Novus“ interpretiert, zeigt als vom Sturm des Fortschritts weggerissen mit rückwärtsgewandtem Blick nicht nur recht angemessen, was die Triebkraft der Geschichte seit jeher war und in derselben anrichtet, insofern sie „unablässig Trümmer über Trümmer häuft“ (ebd.), sondern er verweist mit seiner Abkehr von der Zukunft zugleich auf ein Problem, das zu stellen sich Geschichtsphilosophie immer wieder vornahm, ohne es frei von der Rücksicht auf die Vergangenheit angehen zu können. Dies nicht ohne Grund, denn drehte sich der Engel um, so fragt es sich, ob er in der Zukunft lediglich sein eigenes Spiegelbild sähe, oder einen vom Sturm aufgewühlten Sandnebel, in dem nur vage Umrisse sichtbar sind, oder aber einen leeren Raum, den zu gestalten er sich den Sturm nutzbar machen könnte, wobei dies nicht zuletzt davon abhinge, inwieweit der Sturm vom Engel selbst angefacht wird. Letzteres verweist auf die Frage, aus welchen Quellen sich der Sturm speist, der laut Benjamin „vom Paradies her“ (ebd.: 698) weht. Sind es die Nachkommen des paradiesischen Paares selbst, die ihn antreiben, oder hat der Sturm andere Quellen, die dafür sorgen, dass die Nachkommen durch die Zeit gewirbelt werden? Oder bekommt der Wind nur deshalb stürmische Formen, weil er auf bestimmte Bahnen verengt und gebündelt wurde, wobei es erst einer Öffnung dieser Kanäle bedürfte, um ihm Raum zu kontrollierterer Gestaltung zu geben?

Dieses metaphorische Feld an Fragen sei hier mit Bezug zu drei unterschiedlichen geschichtsphilosophischen Konzepten bewandert, wobei mit Hegel eine erste Station auf diesem Wege umrissen wird, die den rückwärtsgewandten Blick des Engels fokussiert, um dann mit Marx, als zweiter Station, die Quellen des Sturms näher in den Blick zu nehmen, worauf dann mit Ulrich Sonnemann die Frage danach gestellt wird, inwieweit eine offene Umwendung des Engels nicht allererst einen geschärften Blick auf die wahren Quellen des Sturms gewährt.

Hegel – Nachfahrt mit Rückspiegel

Hegels geschichtsphilosophisches Paradigma ist das der konsequenten Retrospektive, insofern sich ihm zufolge ein Blick in die Zukunft deshalb verbietet, weil er lediglich Projektionen der Gegenwart beinhalten kann, wobei diese Projektionen gespeist sind aus den Widersprüchen und Problemen, die diese Gegenwart kennzeichnen. Die Wolkenkuckucksheime, die für Hegel aus solchen Projektionen notwendig hervorgehen, sind dementsprechend mit Einrichtungsgegenständen ausgestattet, die in der Gegenwart bereits vorhanden, oder zumindest denkbar sind, jedoch noch nicht ausreichend vorhanden oder entwickelt sich zeigen. Dass mit der Entwicklung, die in der Zukunft sich herausbringt, auch neue, andersgeartete Einrichtungen sich entfalten könnten, wird bei solchen Projektionen nicht gerechnet. Stattdessen wird wie aus dem „Schöner Wohnen“-Katalog eine Einrichtung nach eigenem Wunsch zusammengestellt, als gäbe es nichts Neues unter der Sonne, wenn diese den Horizont der Gegenwart verlässt. Der Zukunft sich philosophisch zu enthalten scheint somit auf dem ersten Blick das Credo Hegelscher Geschichtsphilosophie, sei Geschichte doch lediglich im Rückblick auf den Begriff zu bringen, der sich bis zur Gegenwart herausgebracht hat. Doch öffnet sich damit schon die Zukunft? Hat die Entwicklung des Begriffs, die Hegels Geschichtsphilosophie retrospektiv rekonstruiert, noch eine Entfaltung vor sich, die voraussehen uns gar nicht zusteht? Oder hat sich dessen Entwicklung schon vollendet, womit Neues zu erwarten ebenso sinnlos sich erweisen würde, wie Althergebrachtes sich in neuer Weise zu wünschen?

Für beide Perspektiven fänden sich Belege bei Hegel, wobei letztere sich in Hegels Prophezeiung der Entwicklung Amerikas zeigt, wie erstere im projektiven Ansatz seines Systems insgesamt. Bezeichnet Hegel Amerika „als ein Land der Zukunft [...] ein Staat im Werden, der das Bedürfnis der Monarchie noch nicht hat, weil er so weit noch nicht gebildet ist“ (Hegel 1996: 94), dann ist die Entfaltung des Begriffs in der Tat an ein Ende gekommen und die Zukunft lediglich dessen willfähriger Vollstrecker. Damit impliziert der Blick in den Rückspiegel zugleich den Blick nach vorn, weil der weitere Weg im Rückblick bereits vorgezeichnet ist. Allerdings widerspräche dies dem Bilderverbot, das Hegel der Philosophie so konsequent verordnet und auch für diejenige gelten müsste, die das Wirkliche bereits zum Vernünftigen erklärt. Soweit auch Hegel seine Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (Hegel 1986: 26) hätte sehen, soweit auch jedem prophezeienden Urteil über weitere Entwicklungen sich entschlagen müssen.

Das Dilemma liegt schon in der Bestimmung des Prinzips, das Hegel dem geschichtlichen Verlauf zugrunde legt, das zu seiner Gegenwart so fol-

gerichtig passt, dass es als gegenwärtiges Prinzip die Vergangenheit lediglich zur Gegenwart hin bahnt. Wohin auch sonst? – fragt sich gleichwohl, ist die Gegenwart doch von vornherein als Telos einer retrospektiven Rekonstruktion gesetzt. Der ausschnittshafte Blick, den der Rückspiegel allein gewährt, vergisst das weite Land, das ihm des Nachts entgeht, insofern er lediglich die Bahnung der ihm folgenden Lichter vernimmt. Ob es sich um eine ewige Nacht handelt, in der für immer nur die Bahnungen der Lichter sich zeigen werden, oder ob ein Blick nach vorn eine Morgendämmerung offenbaren würde, in der die Konturen eines neuen Prinzips sich abzeichnete, muss bei Hegel in der Tat offen bleiben.

Doch was wäre ein solches neues Prinzip? Wäre es nur eine Modifikation des alten, oder ein neues in dem Sinne, dass es die Geschichte bisher noch nicht entdeckt hat? Wollte man den öffnenden Strang der Hegel-Interpretation stark machen und sich nicht mit einer unendlichen Perpetuierung der bürgerlichen Gegenwart bis in alle Zukunft abfinden, hätte man sich mit diesen Fragen ebenso auseinanderzusetzen wie damit, dass das Prinzip der Freiheit, das in der Form eines „Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit“ auch Hegels Geschichtsphilosophie zugrunde liegt, den gesamten Systementwurf durchweht und mithin ein anderes Prinzip auch diesen in den Grundfesten erschütterte. Wenn, wofür es gute Gründe gibt (vgl. Stederoth 2007: 241-254), Hegels System als ein System der Freiheit interpretiert werden kann, woher dann auch die Geschichte als Teil des Systems ihr Prinzip bezieht, dann wäre für eine Änderung dieses Prinzips auch eine prinzipiale Änderung des Systems des Wissens selbst vonnöten und hätte sich an diesem zu bewähren. Da aber weder ein solches neues System in Aussicht steht, noch bereits die Konturen eines für dieses grundlegendes Prinzip, lässt sich das Dilemma der Hegelschen Geschichtsphilosophie bis dato nicht lösen.

Marx – Der kritische Traum der Geschichte

An dieses Dilemma knüpft der junge Marx gleichsam direkt an, wenn er 1843 an Arnold Ruge schreibt, dass „Vorzug der neuen Richtung“ sei, „daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. [...] Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*“ (MEW I: 344). Weder also – so legt es dieses Zitat nahe – gilt es für Marx, die Gegenwart aus einem Prinzip der Geschichte

retrospektiv zu rechtfertigen, noch dieser dogmatisch mit einem anders garteten gegenüberzutreten und dieses dann wie auch immer gegen die Gegenwart durchzusetzen und Zukunft damit zu konstruieren. Vielmehr gilt es, um in der obigen Metapher zu bleiben, die Nacht der Gegenwart und Vergangenheit auszuleuchten und nicht nur in den Rückspiegel, sondern insbesondere aus den Seitenfenstern zu schauen, um die Schäden, die Wege und Landschaft aufweisen, zu identifizieren, was die Voraussetzung dafür bildet, neue zu errichten.

Dieses „Neue“ aber ist für Marx kein gänzlich anderes, sondern etwas, das sich an das Bestehende kritisch anknüpft: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien“ (ebd.: 345). In diesem Anknüpfen liegt aber zugleich, dass das zu Vollbringende schon in der Vergangenheit und Gegenwart vorliegt, wenn auch nicht in der angemessenen Form. Für ein Erreichen dieser Form bedarf es nach Marx einer „Reform des Bewußtseins“, und diese „besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innwerden lässt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt [...] Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken, der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt“ (ebd.: 346). Dies klingt vom Hegelschen Ansatz gar nicht so weit entfernt, nur dass im Unterschied zu Hegel für Marx das Prinzip der Geschichte noch nicht zum Bewusstsein erhoben wurde, sondern es hierfür noch einer Reform desselben bedürfe. Der Traum einer Befreiung aus der Knechtschaft ist bei Hegel in der Geschichte ebenso latent vorhanden wie bei Marx, allerdings ist die Aufhebung der Knechtschaft nicht schon in einer bürgerlichen Gesellschaft möglich, die die arbeitende Klasse in fortschreitender Verelendung hält. Der „*Kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.: 385), hat also nach Marx in der bürgerlichen Gesellschaft sein Ziel noch nicht erreicht und das laut Hegel erreichte Bewusstsein der Freiheit träumt demgemäß noch einen Traum über sich selbst, insofern diesem Bewusstsein in der Wirklichkeit noch nichts entspricht – die Freiheit ist für Marx gleichsam nur formelle Freiheit, die ihrer materialen Verwirklichung noch harrt. Deshalb gilt es, diesem Bewusstsein die materiale Unfreiheit vor Augen zu führen, damit es aus dem Traum

zu einem „unglücklichen Bewusstsein“ (Hegel) erwacht und merkt, dass seine Freiheit bisher nur in ihm selbst vorliegt, nicht aber in der Wirklichkeit, um hiervon ausgehend dieselbe so umzugestalten, dass sie dem bisher nur Geträumten entspricht.

Im Hinblick auf die Zukunft fragt sich hier allerdings, inwieweit dasjenige, was in diese hinein gestaltet werden kann, schon von jenem Traum präfiguriert ist, ob also die Gestaltungsfreiheit vor einem offenen Horizont steht, oder ob die Gleisbauten der Zukunft schon von den bisher verlegten in ihrer Richtung festgelegt werden. Das *Manifest der Kommunistischen Partei* nimmt, zumindest was den Blick in den Rückspiegel anlangt, eindeutig Stellung, lautet doch der erste Satz des ersten Kapitels: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ (MEW 4: 462). Und was dies konkreter zu bedeuten hat, klärt Marx in dem berühmten Vorwort zu seiner Schrift *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859, das ja explizit Bezug auf seine frühe *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nimmt und diese dahingehend zu korrigieren bestrebt ist, dass er nunmehr den Motor der Geschichte in dem Antagonismus zwischen Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen sieht, der als Basis die Entwicklung des gesellschaftlichen Überbaus bedingt.¹ Entsprechend handelt es sich bei Veränderungen in der Geschichte wesentlich um ökonomische Veränderungen, denen soziale, politische und geistige Wandlungen akzidentiell folgen: „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer und rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten“ (MEW 13: 9).

Für den Traum, den die Menschheit seit je hegte, bedeutet dies nun aber, dass sein manifester Inhalt lediglich auf die akzidentiellen Phänomene des Überbaus verweist, während die ökonomische Basis, als sein latenter Inhalt, den Menschen allererst zum Bewusstsein erhoben werden muss. Damit sind die Gleise für die Sicht auf die Vergangenheit sowie für eine Analyse der Gegenwart fest verlegt, wobei sich immer noch fragt, inwieweit sie auch in die Zukunft hinein schon verbaut sind. Bezüglich dieser Frage lässt sich eine Interpretation des Marxschen Ansatzes herausarbeiten.

¹ „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt“ (MEW 13: 8 f.).

Für die eine knüpfen die Gleise, die in die Zukunft reichen, lediglich an die alten Gleisbauten an und führen diese fort, insofern die permanente verlaufende Entwicklung der Produktivkräfte sich „im Schoß“ (ebd.: 9) bestehender Produktionsverhältnisse vollzieht und erst dann, wenn die Produktivkräfte über die Produktionsverhältnisse hinausweisen, steht eine revolutionäre Veränderung dieser Verhältnisse an. Das Gleis der Produktivkraftentwicklung wäre demnach schon bis in die Zukunft verlegt, während die gesellschaftliche Aufgabe einer Angleichung der Produktionsverhältnisse eher im Nachgang erfolgt: „es stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind“ (ebd.: 9).

Für die andere Interpretationslinie bestimmen diese fest verbauten Gleise lediglich den bisherigen Gang der Geschichte, in dem die wirklichen Entwicklungskräfte derselben noch nicht zum Bewusstsein erhoben worden sind. Für Marx ist diese Bewusstwerdung jedoch mit der bürgerlichen Gesellschaft möglich geworden, weshalb diese auch den letzten Schritt darstelle: „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, [...] aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“ (ebd.). Der Austritt aus der Vorgeschichte, in der der Mensch in Abhängigkeit zu einer in ihren Auswirkungen ihm nicht bewussten materiellen Basis stand, in die wirkliche Geschichte der Menschheit, die im vollen Bewusstsein über die geschichtlichen Kräfte diese nun aller erst selbst gestalten kann, bildet insofern einen Sprung, der es den Menschen ermöglicht, über diese Kräfte frei zu verfügen und sie in ihrem Ermessen einzurichten. Entsprechend läge es dann in der Hand der Menschen darüber zu entscheiden, welche Gleisbahnen in der Zukunft verlegt werden, mithin ob es überhaupt richtungsbindender Gleise bedarf.

Für beide Interpretationslinien finden sich denn auch Belege in den insgesamt spärlichen Bemerkungen von Marx, in denen er das zukünftige Ziel gesellschaftlicher Entwicklung beschreibt. Auf der einen Seite steht das *Kapital* mit seinem „Verein freier Menschen [...], die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben.“ Zur Regelung des Vereins spielt dann die Arbeitszeit eine zentrale, und zwar doppelte Rolle: „Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Pro-

portion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts“ (MEW 23: 92 f.). Dass ein solcher Verein und seine planmäßige Verteilung von Arbeitszeit noch ganz auf den Schienen des Vergangenen gebaut ist, bedarf wohl keiner näheren Erläuterung. Deutlicher noch wird es aber, wenn zum Vergleich die sehr offene Konzeption des *Manifests* herangezogen wird, das eine „Assoziation“ fordert, „worin die freie Entwicklung eines die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4: 482), oder wenn nach der *Kritik des Gothaer Programms* die Forderung im Raum steht: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (MEW 19: 21). Solche Formulierungen würden eher der zweiten Interpretationslinie entgegenkommen, insofern sie die Gestaltungsspielräume für die Zukunft offen halten.

Sonnemann – Geschichte als Kritik und Spontaneität

Für Ulrich Sonnemann steht Marx jedoch immer in der Gefahr, die Idee einer linearen Entwicklung in der Geschichte trotz seiner kritischen Wendung gegen Hegel hinterrücks wieder zu übernehmen und auf die Füße gestellt fortzuführen, denn „die Retrospektivität, die er nicht als solche erkennt, sondern als das dialektische Bewegungsbild, das diesem zugrunde liegende Gesetz der objektiven Vernunft, übernimmt, das von jener nicht nur vermittelt wird, sondern als welches sie auftritt, wird, in solcher Verkleidung, in die geschichtliche Zukunft projiziert und diese damit präjudiziert“ (Sonnemann 1969: 39). Die Umkehrung Hegels vom Kopf auf die Füße, so könnte man Sonnemanns Gedanken weiter explizieren, hat bei Marx auf halben Wege halt gemacht, insofern er die dialektischen Bewegungsgesetze, die Hegel als Gesetze des Geistes darzustellen versuchte, lediglich auf die ökonomische Basis übertragen hat, ohne zu erkennen, dass diesen Gesetzen selbst eine objektive Vernunft und mithin Geist zugrunde liegt, der sich in der retrospektiven Rekonstruktion des geschichtlichen Entwicklungsgangs Ausdruck verleiht. In dieser retrospektiven Festlegung geschichtlicher Bewegungsgesetzlichkeit liegt für Sonnemann nun aber zugleich eine Festlegung ihrer zukünftigen Bahnungen, womit der Ersetzung des objektiven Geistes durch den „wirklichen Menschen“ nichts an der grundsätzlichen Festgelegtheit der Bestimmung des Menschlichen ändert, insofern dessen Bahnen bereits vorge-spurt sind: „Der ‚wirkliche Mensch‘ ist im Augenblick seines Entdeckt-werdens auch um seine Wirklichkeit schon gebracht: er wird, entgegen den

Weisungen seiner Menschlichkeit, aus der Unmittelbarkeit eigener Entscheidungen des Urteils und Willens sich eine unverstellte Zukunft, also aber eine Gegenwart zu schaffen, auf einen Geschichtsprozeß verwiesen, den er in Gegenwart wie in Zukunft verlieren muß, da ihm die letztere mit der Schuldlast einer vorwegbestimmten Geschichtsrolle nun beschwert wird, während die erstere so zu dumpfem Warten auf ein verheißendes Stichwort mißbrät, das dann, wir sprechen von der authentischen, also deutschen Gestalt des Verhängnisses, niemand je spricht“ (ebd.: 39).

Was Marx für Sonnemann entsprechend nicht ausreichend berücksichtigt, ist, „daß geschichtliche Bewegungsgesetze keinen Aufschluß darüber geben können, wie der Mensch in seine Menschlichkeit komme, ja was diese zu guter Letzt sei“ (ebd.: 43), denn sie wäre allererst durch das Urteil und den Willen der Menschen zu entwerfen, hätte sich nach Maßgabe der urteilenden und wollenden Spontaneität des Menschen in ihren Konturen erst herauszubilden. Ist bei Hegel die Freiheit, die sich in der geschichtlichen Entwicklung fortschreitend zum Bewusstsein kommt, die der gegenüber der Natur eigenständigen Notwendigkeit einer zweiten Natur des Geistes, so stellt Sonnemann dagegen die freie Spontaneität als das geschichtlich Bestimmende des Geistes und des Menschen.² Unter Spontaneität versteht er dabei folgendes: „Was sich *sponte* begibt, begibt sich von selbst, also frei: ohne dieses *von selbst* glück ja keine Wesensbestimmung der Freiheit, die aus ihrem Wesen verstanden nicht die *libertas* von Rechten und Einrichtungen [wie bei Hegel (und Marx) – D.S.], sondern etwas Ursprünglicheres ist“ (Sonnemann 1987: 14). Es wäre nun ein völliges Missverständnis Sonnemanns, wollte man diese urteilende und wollende Spontaneität als eine positive anthropologische Grundbestimmung interpretieren, ist sie doch vielmehr Grundlage dessen, was Sonnemann als „negative Anthropologie“ kennzeichnet, die aus einem im spontanen Humanum gründenden kritischen Urteilen und Wollen eine Abwendung von dem vornimmt, das jenem nicht entspricht, um so negativ das zu entbergen, was als Humanes sich bisher noch nicht herausgestellt hat: „Nach Maßgabe einer Spontaneität von Vernunft, die sich selbst damit erst verwirklichen möchte, ist die Ausführung negativer Anthropologie daher Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit“ (Sonnemann 1969: 248 f.).

Der Zirkularität positiver Anthropologien, dass sie mit dem Menschen diejenigen festlegen, die sie allererst entworfen haben, wird durch eine nega-

² „Die Freiheit, die in der Welt in Gestalt des Spontanen erscheint, will sich *zeigen*, sie will nicht bestimmt werden; sie ist selbst das Bestimmende (des Geistes) und die Bestimmung (des Menschen)“ (Sonnemann 1987: 15).

tive Ausrichtung von Anthropologie entgangen, insofern sie in Aufdeckung solcher Festlegungen und deren Kritik den Weg dessen eröffnen, den solche Festlegungen bisher verdeckt haben, sich im Rahmen solcher Verdeckung aber auch immer schon kundtut. Entsprechend besteht für Sonnemann hinsichtlich des utopisch Zukünftigen auch kein abstraktes Bilderverbot; jedoch gilt es hinter dem manifesten Inhalt solcher Bilder, der lediglich Modifikationen von Zeitgemäßem zur Darbietung bringt, die latente Richtung einer Entbergung des Humanen zu entdecken, so dass man „Utopisches als Begehung eines Weges begreift, der seiner Richtung nicht so ungewiß ist, daß fixe Zielvorstellungen als Gewißheit ihm nottäten“ (ebd.: 235). Je fixer also solche Zielvorstellungen utopisch konstruiert bzw. geschichtlich projiziert werden, desto größer ist der Faktor des Verdeckenden in Bezug auf jene Richtung des Humanen, weshalb sich Utopie und geschichtlich-gesellschaftliche Kritik immer ergänzen müssen, um das freizulegen, auf das hin sie gerichtet sind: „Während gesellschaftliche Utopie sich nicht auf Leitbilder stützt, sondern auf Urteilskraft, ohne Vorstellung eines jeweils Richtigeren daher, wo sie Verwerfungswürdiges antrifft, nicht auskommt, muß sie zunehmend sich topologisieren um ihrer Verwirklichung näherzukommen, also planende Wegvermittlung werden zwischen ihrer Zielrichtung und dem je *Unmöglichen* der Geschichtslage. Das ist ein sowohl Wahres als auch Praktischeres als eine historische Prozeßspekulation; und die Kritik an Geschichtlichem, die auf Möglichkeiten, die verscherzt wurden, achtet, erhellt ebenso die verschlungenen, auf herauspräparierbare Kausalbeziehungen niemals beschränkten Prozeßwege, die von verdorbenen Situationen zu denjenigen heute geführt haben“ (ebd.: 278). Es gilt also den Spuren des spontanen Humanen in der Geschichte nachzugehen, das sich in der Gegenwart in einer kritischen Praxis und Theorie äußert wie auch die Zukunft als einen offenen Raum zu verstehen, in den hinein sich dieses Humane selbst erst entwerfen kann.

Für die Gegenwart bedeutet dies entsprechend nicht, passiv darauf zu warten, bis der Sturm der Geschichte einen erfasst und mit sich reißt, also zu verharren, bis es für die geschichtliche Rolle, die in der Prozesslogik geschichtlicher Entwicklung für einen vorgesehen wurde, an der Zeit ist, sondern für Sonnemann ist negative Anthropologie eine „Theorie des Engagements: das keine ‚Haltung‘, geschweige Entscheidung für eine, sondern immer schon, wo es sich ereignet, es selbst ist, als Anspruch der Welt, der nur erfahren und erfüllt werden will. Er wird es, wo ihm kritisch urteilende Aufmerksamkeit, ein Mensch also, der sich nicht zufriedengibt, Antwort steht: *daß* er Antwort steht, beinhaltet jetzt, daß er wissend wird, daß er ein Vorläufiger ist“ (ebd.: 24).

Epilog – der janusköpfige Engel

Doch was bedeutet dieses Sonnemannsche Konzept negativer Anthropologie in der Metaphorik, die Benjamin dem eingangs erwähnten „Engel der Geschichte“ beigemessen hat. Sonnemann sieht in Benjamins Schilderung das „Motiv der Marxschen Geschichtsprophetie, das sich Benjamin selbst zu eigen machte“ (ebd.: 277), insofern der vom Sturm der Geschichte getriebene Engel genau die Passivität ausdrückt, der Sonnemann das Engagement einer negativen Anthropologie entgegengesetzt hat. Ein solches Engagement ist aber allererst dann möglich, „wenn der Engel sich von ihm [dem Sturm – D.S.] nicht mehr treiben läßt, das Schreiten sein eigenes wird. Er muß sich dafür umkehren, das Gesicht von dem Trümmerberg abwenden [...] wenn er sich umwendet, sieht er, es gibt nicht die Spur einer Straße, und will er seine Richtung gewinnen, muß er die Sturmschneise hinter sich im Blick behalten [...] Was der Engel der Geschichte demzufolge jetzt braucht, ist ein Rückspiegel. Der Gedanke von Geschichtskritik faßt eine solche Installierung ins Auge“ (ebd.).

Jedoch fragt sich, ob eine solche Installierung für das Konzept ausreichend ist, ob der verengte Blick durch den Rückspiegel, mit dem ja oben das Hegelsche Konzept charakterisiert wurde, der Engführung von Geschichtskritik und utopischen Entwurf aus der Quelle spontan engagiertem gegenwärtigen Urteilen und Wollen gerecht wird, schließlich wendet sich der Blick in den Rückspiegel von dem Vorausliegenden ab und umgekehrt. Bedarf der Engel der Geschichte nicht vielmehr einer Janusköpfigkeit, die es ihm, dem Mythos gemäß, ermöglicht, das erstrebte Liebesbett im Voraus zugleich mit der für dieses unerlässlichen Geliebten im Rücken im Blick zu behalten. Die Symmetrie des doppelten Gesichts, die den Januskopf auszeichnet, gibt entsprechend auch besser zum Ausdruck, dass es noch gar nicht ausgemacht ist, ob der Engel lediglich vom Sturm, der vom Paradies her weht, angetrieben, oder vielmehr gleichermaßen von dem Sog, den die Erwartung auf wirklich menschliche Umstände entwickelt, anzogen wird. Auch zeigt die Symmetrie, dass eine kritische Reflexion der Geschichte ebenso von jener Erwartung mitgespeist wird, wie ein Engagement auf das Humane hin aus einer kritischen Reflexion vergangener Fehlentwürfe und verpasster Alternativen. Und schließlich zentriert diese Symmetrie des Januskopfes den Engel auf die Zeit, auf die es ankommt: die Gegenwart und die in ihr durch die Trümmer aufgespeicherten Konflikte der Geschichte sowie die aus ihnen gespeisten Verdeckungen dessen, was noch aussteht. „*Hier* ist die Rose, *hier* tanze“ (Hegel: 1986: 26), sagt demgemäß Hegel ganz zurecht, nur dass der Rosenkavalier nicht beachtet hat, dass er der Auserwählten lediglich eine

Knospe mit Stacheln und einigen verwelkten Blättern überreicht, so dass es bei Hegel wie auch bei Marx, auch wenn dieser zumindest auf ein paar welke Blätter hinweist, zum wirklichen Tanz wohl gar nicht erst kommt. „Der Schritt über Marx hinaus ist ein Tanzschritt, dem Hegel nicht folgen kann, Emanzipation der wie von der Arbeit aber jetzt Zurücktreibung der Seelenroboter und Vorantreibung der Automation. Denn das Wahre ist das Ganze nicht – es will es durch den Menschen erst werden“ (Sonnemann 1969: 59). Einen solchen Tanz zu initiieren, war nicht nur Sonnemanns sehr berechtigtes Anliegen – es gilt ihn fortzuführen.

Literaturverzeichnis

- Walter B. (1980): „Über den Begriff der Geschichte“. In: Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (Hrsg.): Gesammelte Schriften. Band 1-2. Abhandlungen: Frankfurt/Main, S. 691-704.
- Hegel, G. W. F. (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts: Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1996): Iltig, K. H./Brehmer, K./Seelmann, H. N. (Hrsg.): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler: Hamburg.
- Marx, K./Engels, F. (1956 ff.): Marx Engels Werke (MEW) in 43 Bdn. und 1 Ergzbd. In 2 Teilen: Berlin (Ost).
- Sonnemann, U. (1987): „Die Menschenwissenschaften und die Spontaneität (1958)“. In: ders., Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays: Frankfurt/Main, S. 14-32.
- Sonnemann U. (1969): Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals: Reinbek (Hamburg).
- Stederoth, D. (2007): „Hegel: System und Freiheit“. In: Heiden, U./Schneider, H. (Hrsg.): Hat der Mensch einen freien Willen?. Die Antworten der großen Philosophen: Stuttgart, S. 241-254.

Hans-Ernst Schiller

Marx und Aristoteles

„Aristoteles ist der würdigste unter den Alten, studiert zu werden“
(Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie).

1. Das Genie des großen Forschers

Warum soll man das Verhältnis von Marx zu Aristoteles thematisieren? Die Rechtfertigung liegt zunächst in der herausgehobenen Stellung, die Aristoteles in der 2. Auflage des *Kapital* bei der Analyse der einfachen Wertform einnimmt.

Marx hatte die Untersuchung des Reichtums kapitalistischer Gesellschaften mit einer Analyse der Ware als dessen Elementarform begonnen. Der erste Schritt war die Unterscheidung von Gebrauchswert, den die Ware aufgrund ihrer natürlichen Eigenschaften besitzt, und Tauschwert, der sie in eine quantitativ bestimmte Relation zu anderen Waren setzt. Dieser Tauschwert wurde zurückgeführt auf eine den Waren gemeinsame Eigenschaft, die Marx „Wert“ nennt und deren „Substanz“ in der auf sie verwandten Arbeit bestehen soll. Diese wertbildende Arbeit sei „abstrakte Arbeit“, „Verausgabung einfacher Arbeitskraft“ (MEW 23: 59). Als Werts substanz ist die Arbeit vergegenständlicht – sie ist getan, tote oder „aufgehäuften Arbeit“ (MEW 4: 459-493, 476) und kein lebendiger Vorgang mehr. Nun kann Marx zum Tauschwert (dem Austauschverhältnis) in seiner elementaren Form (Ware gegen Ware) zurückgehen und ihn im Lichte der gewonnenen Erkenntnisse über die Werts substanz analysieren. Damit wird eine begriffliche Entwicklung hin zur Geldform und zur Kapitalform des Werts ermöglicht. „Das Geheimnis aller Wertform“ – auch und vor allem das des Geldes – „steckt in dieser einfachen Wertform. Ihre Analyse bietet daher die eigentliche Schwierigkeit“ (MEW 23: 63).

In diesem Zusammenhang steht Marxens Erinnerung an Aristoteles (vgl. MEW 23: 73 f.). In der Erstauflage des *Kapital* (1867) hatte sie noch gefehlt; in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) gab es eine Anmerkung ohne die hohen Töne aus der 2. Auflage des *Kapital* (vgl. MEW 13: 52). Nun aber (1873) ist von dem „großen Forscher“ die Rede, zu dem man zurückkehren

müsse, um die Wertform „noch fassbarer“ zu machen. Es zeigt sich freilich, so Marx, dass Aristoteles an der Erkenntnis der Werts substanz gescheitert ist, weil er den Begriff der abstrakten Arbeit nicht denken konnte. Und er konnte ihn nicht denken, weil die griechische Gesellschaft auf Sklavenarbeit beruhte, also auf der Ungleichheit der menschlichen Arbeit. Nur in einer Gesellschaft, in der „auch das Verhältnis zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist“, in der also die Arbeitskräfte auf einem Arbeitsmarkt angeheuert werden und nicht persönliches Eigentum eines Herrn sind, kann der Begriff des Werts entwickelt werden. Angesichts jener historischen Schranke der Sklavenarbeit erstrahlt „das Genie des Aristoteles“ nur umso heller.

Warum? Weil er als erster im Tauschverhältnis ein Gleichheitsverhältnis entdeckt hat. Das entscheidende Zitat aus Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* lautet bei Marx: „Der Austausch kann nicht sein ohne die Gleichheit, die Gleichheit aber nicht ohne die Kommensurabilität“ (MEW 23: 73 f.; vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (1972a), V, 8: 114). Zudem war Aristoteles, so stellt Marx fest, wie er selbst der Auffassung, dass „die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform ist [...]“ (MEW 23: 73). Später, im 4. Kapitel des *Kapital*, erfahren wir zudem, dass Aristoteles mit seiner Unterscheidung von Ökonomik (zu ihr gehört der Erwerb von Gebrauchsgütern) und Chrematistik (Gelderwerb) die Differenz von Warenzirkulation (Ware–Geld–Ware) und Kapitalzirkulation (Geld – Ware – mehr Geld) vorweggenommen hat. Im Gegensatz zum einfachen Tausch (verkaufen, um zu kaufen) ist die Chrematistik (kaufen, um mit Gewinn zu verkaufen) für Aristoteles und Marx ihrer Form nach maßlos, für Aristoteles ist sie deshalb gegen das Naturrecht und ethisch wertlos (vgl. MEW 23: 167 Anm. 6; vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 8 u. 9 sowie Aristoteles, *Nikom. E.* (1972a), I, 3). Er steht „auf dem Standpunkt des Gebrauchswerts“ (MEW 23: 387).¹

Hält man sich vor Augen, dass Aristoteles der einzige Autor der Philosophie- und Ökonomiegeschichte ist, mit dem sich Marx im 50-seitigen ersten Kapitel der 2. Auflage *im Text* auseinandersetzt, gewinnt die Beziehung auf Aristoteles' Tauschanalyse noch einmal an Bedeutung. Üblicherweise ist für solche Erinnerungen und Erörterungen der außerordentlich materialreiche, Anmerkungsteil zuständig und so bleibt es im gesamten ersten Band des *Kapital*. Außerdem gibt es, soweit ich sehe, im gesamten marx'schen Werk keinen Autor, der mit gleichem Lob überschüttet wird. Vom „Genie“ eines

¹ Siehe zur Rolle der Warenproduktion im Athen der klassischen Zeit Reichardt 2003: 203-214.

Hegel oder Darwin, welche die nächst liegenden Kandidaten wären, ist meines Wissens nirgends die Rede. Andererseits ist die Erinnerung an Aristoteles von der Darstellungslogik her nicht unverzichtbar. Dass die Tauschgleichung eine wirkliche Gleichung ist, die ein Identisches zum Ausdruck bringt, wie Aristoteles analysiert, war schon in der anfänglichen Reduktion des Tauschwertes auf den Wert der entscheidende Gedanke. Aristoteles' Ausführungen im 5. Buch der *Nikomachischen Ethik* können diesen Gedanken höchstens stützen: eben „noch fassbarer“ machen. Nimmt man hinzu, dass Aristoteles, Marx zufolge, in der Erklärung der Gleichheit der Waren – wenn auch entschuldbar – versagt hat, kann die außerordentliche Schätzung, die ihm zuteilwird, einigermaßen rätselhaft erscheinen. Offenbar steckt doch mehr dahinter, als an Ort und Stelle verständlich wird.²

2. Tauschgleichung und Bedürfnis

Bevor ich mich den weiteren und tieferen Beziehungen zwischen Marx und Aristoteles zuwende (ab Abschnitt 4), möchte ich noch einen Blick auf Aristoteles' Theorie der Tauschgerechtigkeit (sowie auf die Wertung der Sklaverei in Abschnitt 3) werfen.

Bei Aristoteles ist die Tauschgerechtigkeit eine Kombination zwischen einfacher und proportionaler Gleichheit. *Gleichheit* war für ihn die Grundbestimmung der Gerechtigkeit im engeren Sinn.³ Proportionale Gleichheit, d.h. Gleichheit der Verhältnisse, regiert die *Verteilungsgerechtigkeit*, das *dianemetikon dikaion* (διανεμητικὸν δίκαιον). Wer einen doppelt so hohen Anteil am militärischen Sieg geleistet hat, soll auch einen doppelt so hohen Anteil an der Beute haben (Leistungsgerechtigkeit). Wer als Kriegerwitwe drei Kinder zu versorgen hat, soll auch die dreifache Unterstützung erhalten wie die, die nur ein Kind zu Hause hat (Bedarfsgerechtigkeit). Natürlich sind,

² Vielleicht hat die Lektüre des Aristoteles-Abschnitts Marx überhaupt erst auf den Gedanken gebracht, die Tauschgleichung im Sinne einer zugrunde liegenden Identität zu verstehen. Das ist schwer zu überprüfen, aber eher unwahrscheinlich. Die entscheidende Vergleichsgröße zum Verständnis der Wertformanalyse ist zweifellos Hegel, der in seiner *Rechtsphilosophie* den Wert als „das *innere Gleiche* von Sachen, die in ihrer Existenz ganz verschieden sind“ bestimmt hatte (Hegel 1970: 194, § 101). Vgl. Schiller 2017: 23-48, ferner hier den Abschnitt 7.

³ Im weiten Sinn ist die Gerechtigkeit die Befolgung aller Gesetze, vor allem derer, die die Ausübung jeder Tugend – z.B. Friedfertigkeit, Wahrhaftigkeit, Mäßigung, Tapferkeit – gegen andere gebieten; die Ausübung der Tugend in häuslichen Angelegenheiten, im *oikos* [oikos/Haus], wird nicht gesetzlich geregelt.

besonders im ersten Fall, die Größenordnungen nie mathematisch exakt, aber das ist im Bereich des menschlichen Handelns selten der Fall. Was nun die einfache Gleichheit betrifft so kommt sie als *ausgleichende Gerechtigkeit* (δικαίον διορθωτικόν/dikaion diorthotikon) im freiwilligen und unfreiwilligen Verkehr der Bürger untereinander zur Anwendung. Unfreiwillig ist eine Beziehung, die nach modernem Verständnis unter das Strafrecht fällt wie Körperverletzung oder Sachbeschädigung. Wenn X den Y geschlagen hat, so hat er sich einen Vorteil verschafft (indem er sich Luft gemacht hat), der ihm wieder genommen werden muss. Es muss ein Ausgleich geschaffen werden. Ebenso im freiwilligen Verkehr, dem Tausch bzw. (wenn Geld im Spiel ist) dem Kauf. Wenn Baumeister A dem Schuster B ein Haus gebaut hat, so hat er ihm, gemessen an der Ausgangslage, einen Vorteil geschaffen, der wieder ausgeglichen werden muss, indem ihm der Schuster eine gewisse Anzahl von Schuhen liefert. Aber welche?

Hier kommt nun wieder die Proportionalität (Gleichheit der Verhältnisse) ins Spiel. „Wenn nun zuerst die Gleichheit im Sinne der Proportionalität bestimmt ist, und dann der Ausgleich nach diesem Verhältnis stattfindet, so geschieht das, was wir meinen“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133a 10 f., 112) – nämlich eine Wiedervergeltung auf Gegenseitigkeit. „Man muss bei Herstellung des Ausgleichs die verschiedenen Glieder des Verhältnisses nach dem Schema der Proportionalität einsetzen“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133b 1 f., 113). Gemeint ist, dass sich die Schuhe zum Haus wie der Schuster zum Baumeister verhalten sollen. Eine merkwürdige Forderung, aber sie ist unzweideutig: „Es kommen nach Maßgabe des Verhältnisses eines Baumeisters zu einem Schuster soundso viele Schuhe auf ein Haus [...]“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133a 13 f., 113).

In der Herstellung des Tauschverhältnisses von Schuh (oder Lebensmitteln etc.) und Haus liegt die eigentliche Schwierigkeit. Diese Dinge müssen verglichen werden und dafür brauchen wir ein einheitliches Maß, was „in gewissem Sinne“ ihre Gleichheit voraussetzt.⁴ Der Rückgang auf die Tätigkeiten von Schuster und Baumeister hilft hier wenig, denn nicht die Tätigkeiten werden getauscht, sondern die Produkte. Wenn sich die Tätigkeiten in

⁴ Rolfes/Bien, auf deren Übersetzung ich mich in der Regel stütze, verfahren an dieser Stelle projektiv, wenn sie den Wertbegriff verwenden: „Die Berechnung ließe sich aber nicht anwenden, wenn nicht die fraglichen Werte in gewissem Sinne gleich wären“ (112). Im Griechischen (Ausgabe Gigon/Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001) heißt es schlicht τούτο δ', εἰ μὴ ἴσα εἴη πῶς, οὐκ ἔσται (1113a): das wäre nicht, wenn sie nicht irgendwie gleich wären. Ursula Wolf übersetzt sehr viel einleuchtender als Rolfes/Bien: „Das (nämlich der Tausch/HES) wird nicht der Fall sein, wenn die beiden Seiten nicht irgendwie gleich sind“ (Aristoteles, Nikom. E. (2006), V, 8: 1133a, 175).

eine Proportion bringen lassen, dann hängt sie offenbar von den Dingen ab, die getauscht werden. Wie aber lässt sich hier die Gleichheit denken, die Voraussetzung für die Anwendung eines gleichen Maßes ist? „In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133b 18 f., 114).⁵

Für welches Bedürfnis? Das Bedürfnis des Austauschs? Aber das Bedürfnis des Austauschs löst sich auf in das Bedürfnis nach Dingen, die man nicht besitzt. Wenn also Aristoteles schreibt, das Eine, das die Dinge vergleichbar macht, sei das Bedürfnis (vgl. Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133a, 27), so ist offenbar von dem Bedürfnis die Rede, das vom Produkt des Anderen gestillt werden kann. Ich vermute, dass Aristoteles eine Hierarchie von Bedürfnissen im Auge hat, die eine Rangordnung von Berufen und Produkten begründen.⁶ Das Bedürfnis nach einem Dach über dem Kopf ist dringender als das nach Schuhen, gewissermaßen ein Vielfaches von ihm.

Es ist nur zu offensichtlich, dass diese Lösung keine ist. Die Bedürfnisse sind ebenso verschieden wie die Produkte, die sie stillen. Aristoteles bringt denn auch das Geld, genauer gesagt: die Münze (νόμισμα/νόμισμα) ins Spiel: „Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden [...]“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133a 29 f., 113). Die Funktion des Geldes ist, so Aristoteles, die Akte von Geben und Nehmen für ein und dieselbe Person zu trennen. Man kann nun etwas weggeben, ohne selbst ein Produkt einzutauschen. Das Geld, das ich für meine Schuhe bekomme, ist „gleichsam Bürge“ für einen späteren Austausch (vgl. Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133b 10f., 113). So etwas ist nur möglich, wenn eine Vielzahl von Produkten regelmäßig als Waren produziert werden, nicht unter Bedingungen bloß gelegentlichen Austauschs. Die Münze macht es nun möglich, dass verschiedene Waren sich in einem einheitlichen Verhältnis zu einem bestimmten Metallgewicht befinden. Das Gewichtsmaß selbst ist nicht von Natur, sondern thesei (nach Setzung), gilt kraft „Übereinkunft“. Aber wie ist es mit den Proportionen der verschiedenen Dinge, die an diesem Maßstab gemessen werden? Sind sie auch bloße Setzung im Sinne von willkürlich? Dann kann von Gerechtigkeit keine Rede mehr sein.

⁵ Die bei Marx gegebene Übersetzung: „als Notbehelf für das praktische Bedürfnis“ ist zu frei. Im griechischen Text heißt es: πρὸς δὲ τὴν χρεῖαν ἐνδέχεται ἰκανῶς (pros de tēn chreian endechetai hikanos) – mit Rücksicht auf das Bedürfnis ist es hinreichend möglich.

⁶ Vgl. Schiller 2017: „Wen das Los trifft, der ist schuldig“.

Wie wenig die aristotelische Lösung überzeugt, wird abschließend deutlich an der Tatsache, dass es auch für Aristoteles einen Tausch der Dinge vor der Einführung der Münze gegeben hat. Der Austausch wäre in dieser Zeit so vorstattengegangen: Man nehme 1 Haus (Ware B) und frage sich, wieviel x von Ware A (Polster/Betten) dagegen auszutauschen seien. Die Antwort finden wir, indem wir 1 Haus (Ware B) mit einem bestimmten Quantum Silber (Ware C) vergleichen, also etwa 1 Haus = 5 Quantum Silber. Nun vergleichen wir Ware A mit Ware C und erhalten 1 Polster/Bett = 1 Quantum Silber. Der Rest ist einfacher Dreisatz mit dem Resultat: 1 Polster ist $1/5$ des Werts von einem Haus, bzw. 5 Polster sind ein Haus wert. Diese Prozedur befindet sich in marxscher Begrifflichkeit auf der Ebene der entfalteten Wertform, deren Element das einfache Tauschverhältnis x Ware A = y Ware B ist. „Daß in dieser Weise der Austausch vor sich ging, bevor das Geld aufkam, ist klar. Denn es trägt nichts aus, ob man fünf Betten für ein Haus gibt oder den Geldwert der fünf Betten“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), V, 8: 1133b 26 f.).

Im Begriff des Geldes bzw. der Münze besteht eine wesentliche Differenz zwischen Aristoteles und Marx. Für Aristoteles ist Geld gleich *nóμισμα*, Münze. Für Marx liegt Geld immer dann vor, wenn die Funktion des allgemeinen Äquivalents mit einem bestimmten Metall verwachsen ist und dies ist – für Marx wie in der historischen Wirklichkeit – bereits der Fall, bevor Münzen geprägt werden.⁷ Davon abgesehen, hatte Marx durchaus Recht, darauf hinzuweisen, dass die Münze/das Geld nach Aristoteles aus der einfachen Tauschgleichung entstanden ist, und dieser Hinweis ist bedeutsam, weil er zeigt, dass das Einführen eines Maßstabs (z.B. Meter, Münzgewicht), nicht die Natur oder das Vorhandensein dessen, *was* es misst (Länge, Wert), erklärt oder überflüssig machen kann. Die Waren müssen einen von ihrer je verschiedenen Naturalgestalt unterscheidbaren „Wert“ besitzen. Einen solchen Begriff von ökonomischem „Wert“ finden wir aber bei Aristoteles nirgends.⁸

⁷ Ein solches nicht-nomismatisches Geld gibt es in Mesopotamien bereits seit dem frühen 2. Jahrtausend als Silber, im alten Sparta bis zur klassischen Zeit als Eisenstäbe, im archaischen Athen als Silber und im Rom bis ins 4. Jahrhundert vor Christus als Rohmetall (Erz, Kupfer) oder Bronzebarren. Oft ist ursprünglich eine Äquivalenz mit einem bestimmten Quantum einer Getreidesorte gegeben, siehe hierzu Leick 2001; Edzard 2009; Bringmann 2016; 2017.

⁸ „Der ökonomische Begriff von Wert kommt bei den Alten nicht vor“ (MEW 42: 667). An dieser Stelle ist ein Hinweis auf die anregende Untersuchung des Verhältnisses von Marx und Aristoteles durch Cornelius Castoriadis angebracht. Nach meiner Überzeugung ist Castoriadis weder dem Einen noch dem Anderen gerecht geworden, weil er

3. *Sklave von Natur*

Das Fehlen des Wertbegriffs und seiner Beziehung auf abstrakte Arbeit wird von Marx, wie bereits gesehen, mit dem Fehlen eines Begriffs der „gleichen Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind“ (MEW 23: 74), erklärt. Solche Begriffe mussten fehlen, da die griechische Gesellschaft auf Sklavenarbeit beruhte. Aber es ist nicht so, dass für Aristoteles diese Institution einfach selbstverständlich gewesen wäre. Sie bedurfte in seinen Augen der Rechtfertigung und er hat es sich nicht nehmen lassen, die Sklaverei als „natürlich“ zu legitimieren.

Tatsächlich ist die Gleichheit, wie zentral ihre Bedeutung für seine Gerechtigkeitstheorie auch sein mag, bei Aristoteles auf die Gleichheit freier Männer, die Bürger sind, beschränkt. Ausgeschlossen sind nicht nur Sklaven, sondern auch Frauen und Kinder.⁹ Sie alle sind „von Natur aus“ untergeordnet. Zwar gibt es auch Sklaven, die das nicht von Natur aus sind – nämlich Kriegsgefangene aus anderen griechischen Städten – aber es gibt eben auch „Sklaven von Natur“, und zwar vor allem die Barbaren. „Darum sagen die Dichter: Billig ist, dass über die Barbaren der Hellene herrscht“ (Aristoteles, Pol., I, 2: 3; vgl. Aristoteles, Pol., III, 14: 109). Alexander von Makedonien, der Aristoteles zum Lehrer hatte, wird das gern gehört haben.

Es ist lehrreich, aber auch einigermaßen beklemmend, in der gegenwärtigen Aristoteles-Literatur die Rechtfertigung dieser Rechtfertigung anzutreffen. Aristoteles habe doch Recht damit, dass es Leute gibt, die von Natur aus eher zum Gehorchen gemacht sind, weil sie „keinen Plan“ haben oder gar aufgrund ihrer leiblichen Konstitution eher auf körperliche Arbeit verwiesen sind?¹⁰ Man sieht in solchen Adaptionen eine erstaunliche Kontinuität der ideologischen Rechtfertigung von Klassenunterschieden, die im Sinne der Aristoteles-Apologie freilich ignoriert, dass ein Sklave als Eigentum eines

beide im Lichte seines eigenen Voluntarismus interpretiert. Zudem überschätzt er die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Aristoteles, dessen zeitbedingte Beschränkungen er nicht anerkennen will (vgl. Castoriadis 1981: 221-276).

⁹ Übrigens würden auch Tagelöhner, Handwerker und sonstige Gewerbetreibende, die persönlich frei sind, im besten Staat keine Bürger sein (vgl. Aristoteles, Pol., III, 5: 86).

¹⁰ Dazu Aristoteles: „Denn was von Natur dank seinem Verstande vorzusehen vermag, ist ein von Natur Herrschendes und von Natur Gebietendes, was dagegen mit den Kräften seines Leibes das so Vorgesehene auszuführen imstande ist, das ist ein beherrschtes und von Natur Sklavisches, weshalb sich denn die Interessen des Herrn und des Sklaven begegnen“ (Aristoteles, Pol., I, 2: 2). Dass die Fähigkeiten des Einzelnen von seiner sozialen Lage und der Erziehung abhängen, darf in diesem Zusammenhang nicht gedacht werden.

Anderen definiert ist (vgl. Wesel 1997: 136, Rz. 116).¹¹ So weit werden die zeitgenössischen Rechtfertiger der Klassenteilung vielleicht doch nicht gehen wollen. Die Legitimation der Sklaverei bei Aristoteles ist umso unentschuldbarer, als es offenbar Zeitgenossen gab, die sich dafür ausdrücklich nicht hergegeben haben. Aristoteles hat sie gekannt: „Nur kraft positiven Gesetzes wäre ihnen zufolge der eine ein Sklave und der andere ein Freier, dagegen von Natur unterschieden sie sich durchaus nicht [...]“ (Aristoteles, Pol., I, 3: 7).¹²

Marx ist an einer ideologischen Anwendung der Theorie vom „Sklaven von Natur“ natürlich nicht interessiert. Aber sie scheint ihn auch nicht besonders gestört zu haben. Der „Denkkrise“ Aristoteles habe sich in der Würdigung der Sklaverei eben geirrt (vgl. MEW 23: 96, Anm. 33). Im 13. Kapitel des *Kapital*, wo Marx die Maschinerie behandelt, wird diese Haltung verständlicher. Auch in der großen Industrie gehören die Arbeiter dem Kapitalisten, auch wenn dies unter der „fictio iuris“ des freien Arbeitsvertrags notdürftig verborgen wird. Das erscheint sogar noch empörender als die Rechtfertigung der Sklaverei durch die Schriftsteller des Altertums. Diese „entschuldigten die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenus zu ‚eminent spinners‘, ‚extensive sausage makers‘ und ‚influential shoe black dealers‘ zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ“ (MEW 23: 431).¹³

Die hohe Schätzung des Aristoteles ist durch diesen Vergleich nicht unbedingt klarer geworden. Als kleineres Übel verdiente er nicht die Elogien, mit denen Marx ihn bedacht hat. Aber auch die knappen und wenig konzisen Äußerungen des Aristoteles zu Tausch und Münze scheinen die Preisung

¹¹ Wenn Aristoteles gegen Ende des ersten Buches der Politik schreibt, dass die „gemeinen“ oder „niederen Handwerker“ („Banausen“) in einer „partikulären Sklaverei“ leben, so meint er die Abwesenheit von Tugend bei ihnen, nicht ihre Rechtlosigkeit (29). Offenbar geht es eher um den Ausschluss aus der Bürgerschaft als um Sklaverei im eigentlichen Sinne. Aristoteles betont denn auch den Unterschied von Sklave und Banause. Dieser gehört nicht zum Oikos und ist, was er ist, nicht von Natur.

¹² Zu denken ist namentlich an den Sophisten Alkidamas (vgl. Reichardt 2003: 196 f.).

¹³ Dazu Wilhelm von Humboldt: „Ihre“, der klassischen Griechen, „menschenfreundlichsten Philosophen billigten (.) die Sklaverei, gleichsam um durch ein ungerechtes und barbarisches Mittel einem Theile der Menschheit durch Aufopferung eines andren die höchste Kraft und Schönheit zu sichern“ (Humboldt 1969: 77 f.). Genau genommen trifft dies auf Aristoteles nicht zu. Seine Haltung zur Sklaverei ist nicht die einer Entschuldigung oder Billigung, sondern der Rechtfertigung. Und diese Rechtfertigung rekurriert auf Natur und nicht auf die Möglichkeit der freien Entwicklung einiger.

seines Genies kaum zu erklären. Eher schon muss man auf den Substanzbegriff rekurren, um dem Kern der Sache näher zu kommen.

4. Substanzbegriff und die Kritik der Verdoppelung

Der Begriff der Substanz (οὐσία/ousia) ist der Schlüsselbegriff der aristotelischen Metaphysik. Sein wichtigster Sinngehalt ist das τί ἦν εἶναι (ti ên einai), das Was-es-war-dies-zu-sein, das in der Definition ausgedrückt wird. Ontologisch ist dies Wesen das Eidos (εἶδος), das nur jeweils „in“ einem Stoff (ὕλη/hylê) existiert und mit ihm das konkrete Ganze (hapan oder synholon) bildet (vgl. Aristoteles, Metaphysik, VII, 8: 1034a, 34 f.).

Marx zufolge haben, wie bereits erwähnt, die Waren nicht nur einen Tauschwert im Verhältnis zueinander, sondern auch eine Wert-Substanz, durch die nützliche Produkte menschlicher Arbeit überhaupt erst zu Waren werden. Diese „Substanz“ ist die vergegenständlichte abstrakte Arbeit. Der Ausdruck „Substanz“ wird im Warenkapitel nicht allzu häufig verwendet, aber auffällig genug, um zu fragen, wie seine Beziehung zum Wesensbegriff des Aristoteles aussieht.

Zunächst muss man festhalten, dass der Substanzbegriff bei Marx Korrelat des Begriffs „Erscheinung“ ist. Die Werts substanz, die als Vergegenständlichung („Gallerte“, „Kristall“) abstrakter Arbeit definiert ist, liegt dem Tauschwert als deren Erscheinung zugrunde. Das ist keine aristotelische Korrelation, denn als Entsprechung zu dem, was Substanz ist, würde am ehesten das Akzidenz gelten können. Substanz ist, was ontologische Selbstständigkeit besitzt, Akzidenz (wie z.B. die Farbe) ist nur „an“ einem anderen, dessen Eigenschaft es ist. Der Gedanke, dass das Wesen etwas Verborgenes sei, das erscheinen müsse, kann man bei Aristoteles nicht finden. Im Gegenteil. Seine Kritik an der platonischen Ideenlehre läuft gerade darauf hinaus, dass er die Trennung des eigentlichen Seins von der Existenz der Sinnendinge ablehnt. Das Allgemeine des Eidos ist nichts ontologisch Abgetrenntes, sondern existiert nur mit der Vielzahl der Einzeldinge, in denen es sich verwirklicht.¹⁴

¹⁴ Dazu Aristoteles, Metaphys., VII, 16: „[...] das Allgemeine aber ist zugleich in vielen vorhanden. Daher ist denn offenbar, dass kein Allgemeines neben dem Einzelnen selbstständig existiert [...]“ (73). Streng genommen müsste man sagen, dass das Allgemeine „zugleich vielfach/an vielen Orten besteht“, die Präposition *in/ên* wird hier von Aristoteles nicht gebraucht: τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῆ ὑπάρχει, siehe hierzu vgl. auch Kategorien, gr-dt., übers. von Rath 1998: 19: „Zwar wird *Mensch* über ein Zugrundeliegen-

Aristoteles hat seinen Dissens zur Ideenlehre und seine Einwände oft geäußert. Im 7. Buch der *Metaphysik* findet sich folgendes Argument: Die Vertreter der Ideenlehre können die Transzendenz des Eidos gar nicht positiv bestimmen. Sie verdoppeln nur die sinnliche Welt, indem sie die Ideen der Art nach den vergänglichen Dingen gleichsetzen. Sie

„wissen nicht anzugeben, welches denn diese unvergänglichen Wesen sind neben den einzelnen und sinnlichen. Sie machen sie daher der Art nach den vergänglichen gleich (denn diese kennen wir): Mensch-an-sich, Pferd-an-sich, indem sie den sinnlichen Dingen dieses ‚an-sich‘ hinzufügen“ (Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 8: 1034a, 73).

Diese Form der Kritik an der Verdoppelung hat in der 1. Auflage des „Kapital“ eine bemerkenswerte Parallele. Bei der Besprechung der allgemeinen Wertform, in der alle Waren ihren Tauschwert in einer einzigen anderen ausdrücken, heißt es: „Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen anderen wirklichen Tieren [...] auch noch das Tier existierte, die individuelle Inkarnation des ganzen Tierreichs“ (MEGA, Abt. II, Bd. 5: 37). Die Ware, die sich in allgemeiner Äquivalentform befindet, gilt als allgemeine Verwirklichungsform abstrakter Arbeit, als „unmittelbare Vergegenständlichung der allgemeinen Arbeitszeit“ (MEW 13: 33). Was für die allgemeine Wertform gilt, trifft auch auf die Geldform zu, in der die Rolle des allgemeinen Äquivalents mit einem bestimmten Metall verschweißt ist. Hier findet „eine Verdoppelung der Ware in Ware und Geld“ (MEW 23: 102, 119) statt.

Obwohl die marxsche Beziehung auf die platonischen Eidē, die Ideen, auf einer – von der aristotelischen Ontologie hergesehen – abstrakteren Ebene vollzogen wird (nämlich dem Verhältnis von Arten zur ihrer Gattung) ist die Parallele zur aristotelischen Kritik der Ideenlehre doch offenkundig. In beiden Fällen ist die Verdoppelung Ausweis einer Irrationalität, die nicht sein sollte. Aber die marxsche Kritik gilt nicht bloß einer Lehre, sondern einer gesellschaftlichen Kategorie, die objektive Realität im Handeln der Menschen besitzt. Und natürlich ist das Eidos der Waren, ihre Form als Werte, nicht als ewig und unentstanden gedacht, wie es die aristotelischen Formen sein sollen (vgl. Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 8: 33).¹⁵ Vielmehr gilt nach Marx: „Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatper-

des, diesen bestimmten Menschen, ausgesagt, aber er ist nicht in einem Zugrundeliegenden. *Mensch* nämlich ist nicht in diesem bestimmten Menschen“ (Rath 1998: 19).

¹⁵ „Es ist offenbar, dass die Form [...] nicht wird und dass es keine Entstehung derselben gibt [...]“ (Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 8: 33).

sonen treten einander als Waren gegenüber“ (MEW 23: 57). Das bedeutet auch, dass die Gebrauchswertproduktion unabhängig von der Wertproduktion sein kann. Die Formen der Gebrauchsgegenstände, die zumindest teilweise in den Bereich der aristotelischen Eidē fallen, bestehen prinzipiell unabhängig vom Eidos Wert.¹⁶

Eine Gesellschaft, die ihre Arbeitskräfte planvoll auf die verschiedenen Produktionssparten verteilt, wird, Marx zufolge, keine „Werts substanz“ mehr brauchen. In der Warenproduktion gilt die gesellschaftliche Arbeit als abstrakte Arbeit; in einer freien Assoziation bestünde der gesellschaftliche Charakter in der konkreten Form der planvoll verteilten Arbeiten. Man würde sich nach wie vor der verstandesmäßigen Abstraktion „Arbeit überhaupt“ bedienen und den zeitlichen Aufwand berechnen, um die der Gesellschaft zur Verfügung stehende Gesamtarbeitskraft auf die verschiedenen Tätigkeiten zu verteilen. Aber es wäre nicht mehr nötig, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit als eine Eigenschaft, das Wert-Sein, an den Dingen vorzustellen. Die Produkte hätten unmittelbar gesellschaftlichen Charakter, nicht auf dem Umweg der Beziehung zum Geld. Die Verdinglichung der gesellschaftlichen Arbeit in Wert und die Geltung der abstrakten Arbeit als gesellschaftliche sind unlösbar miteinander verbunden. Im Geld erhält diese Hypostasierung (Verdinglichung) ihren sinnfälligen Ausdruck.

Der Wert verbirgt ein Produktionsverhältnis, das gesellschaftliche Verhältnis von Privatarbeiten bzw. von Arbeiten, die für Privateigentümer verrichtet werden. Dieser verschleiende Charakter ist – neben der behaupteten Historizität – ein weiterer Unterschied der Form Wert zu den Eidē der aristotelischen Seinslehre. Denn die Formen der Sinnendinge liegen nach Aristoteles zwar nicht unverborgen am Tag, sondern müssen aus Erfahrung und begrifflicher Abstraktion erkannt werden. Aber sie verbergen nichts.

Dennoch folgt aus der gemeinsamen Kritik an der These eines selbständig existierenden Allgemeinen auch eine methodische Gemeinsamkeit von Marx und Aristoteles. Wenn das Allgemeine nur „in“, „an“ oder „mit“ den Sinnendingen existiert, dann sind diese der Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Man müsse, sagt Aristoteles, zwischen dem Ersten für uns und dem der Sache nach Ersten unterscheiden. Auszugehen ist von der sinnlichen Wahrnehmung, um dann in einer Abstraktion zu dem Allgemeinen zu gelangen, das den Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen, d.h. beweisenden Darstellung dienen kann (vgl. Aristoteles, Lehre v. Beweis,

¹⁶ Das schließt nicht aus, dass Gebrauchswerte um der Wertproduktion willen hergestellt werden und in ihrer stofflichen Verfasstheit auf Verkäuflichkeit hin entworfen werden. Vgl. zu diesem und den folgenden Abschnitten: (Ruschig 2017: 49-85).

I, 2: 4). Es liegt hier nahe, an die methodologischen Überlegungen zu denken, die Marx in der aus dem Nachlass veröffentlichten Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie niedergelegt hat. Auch hier geht der Weg zunächst vom „vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. Von da wäre nun die Reise wieder rückwärts anzutreten [...]“. Es sei dies das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten. „Das letzte ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode“ (MEW 13: 631 f.).

5. *Enérgeia: Paradigma Seele*

Das Ergebnis des vorigen Abschnitts ist im Hinblick auf unsere Ausgangsfrage nach dem tieferen Gründen für die außerordentliche Wertschätzung, die Marx Aristoteles entgegenbringt, nicht ganz befriedigend. Zwar gibt es strukturelle Analogien zwischen der Platon-Kritik des Aristoteles und Marxens Kritik der gesellschaftlichen Kategorie Wert und Geld, die er selbst in die Nähe der platonischen Ideenlehre bringt. Aber die Wertform und die *causa formalis* (Formursache) des Aristoteles, eben das Eidos, haben nicht denselben Status.

Erheblich heißer wird die Spur, wenn wir uns die Wirklichkeit des Allgemeinen, die das aristotelische Eidos ist, etwas genauer ansehen und die Beziehung auf die Wertform einklammern. Wie wir wissen, soll das aristotelische Allgemeine nur als die vielen einzelnen Dinge wirklich sein, wobei wir von der Erkenntnistheorie und ihrer These vom Verstand [*νοῦς/Nous*] als „Ort der Formen“ absehen (Aristoteles, Über d. Seele, II, 4: 149). Aber wie ist eine solche Wirklichkeit zu denken? Die Antwort liegt in dem, was man den dynamischen Charakter des aristotelischen Denkens nennen kann. Die Wirklichkeit des Allgemeinen der Dinge ist Prozess, Verwirklichung: *Enérgeia*. Verwirklichung ist Überführung von materiellen Möglichkeiten in Wirklichkeit kraft eines wirkenden Vermögens. Wesen und Form werden von Aristoteles geradewegs als wirkliche Tätigkeit bezeichnet: *ἡ οὐσία καὶ ἐνέργειά ἐστιν* (vgl. Aristoteles, *Metaphys.*, IX, 8: 127). Das Werken (*ποίησις*) ist für Aristoteles das Paradigma, auf das er sich zur Erläuterung des Wirkens der Form in der Materie (*ὑλη/hylē*) vor allem bezieht. Im Wirken des Handwerkers wird die Form von außen an einen geeigneten Stoff herangetragen. Es gibt aber noch ein weiteres Paradigma und das ist die Seele des Lebendigen, d.h. jener Dinge, die, wie Pflanzen und Tiere, das Prinzip ihres Werdens in sich selber tragen (vgl. Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 7: 27).

Nach Aristoteles ist die Seele das Eidos des lebendigen Körpers (vgl. Aristoteles, Über d. S., II, 1: 59). Sie ist Wesen und Ursache des Werdens (Wachstums) eines lebenden Körpers und zugleich „vollendete Wirklichkeit“ (entelecheía), der Vollzug des Lebens selbst. „Deshalb ist auch die Annahme derer richtig, die meinen, die Seele könne weder ohne Körper sein, noch sei selbst Körper“ (Aristoteles, Über d. S., II, 2: 69). Sie ist vielmehr das, was die Teile des Körpers zu einem der Art nach bestimmten lebendigen Ganzen macht und als solches erhält. Sie ist als wirkende Form zugleich das Umwillen οὐ ἔνεκα des lebendigen Körpers, seine Ziel-Ursache (causa finalis). Das Leben ist um seiner selbst willen da. Da die irdischen Lebewesen sterblich sind, streben sie, so Aristoteles, nach Fortpflanzung, um über den Tod hinaus den Vollzug des Lebens als Selbstzweck zu verwirklichen. „Denn die natürlichste Leistung der Lebewesen“ – ihr Ergon oder Werk – „ist es, ein anderes hervorzubringen wie sie selbst, das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie, soweit sie es können, am Immerwährenden und Göttlichen teilhaben. Denn danach strebt alles und auf diesen Endzweck zielt alles naturgemäße Handeln ab“ (Aristoteles, Über d. S., II, 4: 75 f.).

Die Fortpflanzung ist Funktion der „Nährseele“ (threptikē psychē), die auch das Wachstum und den Verbrauch der Nahrung regelt. Diese vegetativen Funktionen sind, wie der lateinische Name sagt, bei Pflanzen wie Tieren und beim Menschen, dem vernunftbegabten Tier, vorhanden. Wahrnehmung und Ortsbewegung gibt es bei Tieren und Menschen, wobei sich die Wahrnehmung zur Vorstellung entwickelt haben muss, wenn ein Streben, das zur Ortsbewegung führt, möglich sein soll. „Insofern ein Lebewesen zum Streben fähig ist, ist es fähig, sich selbst zu bewegen. Die Fähigkeit zum Streben aber gibt es nicht ohne Vorstellung (phantasia). Jede Vorstellung wiederum ist entweder Sache der Vernunft oder der Wahrnehmung“ (Aristoteles, Über d. S., III, 10: 173).

In der irdischen Natur sind es allein die Menschen, welche Vernunft, das Vermögen des Denkens (noēsis) besitzen. Obwohl sie dadurch der Natur auch entragen und in der Lebensweise des Betrachtens sich mit dem Göttlichen und Ewigen zu verbinden vermögen, bleiben sie als individuelle Wesen doch der Natur verhaftet. Das ist für uns der entscheidende Gesichtspunkt. Die aristotelische Sicht auf die Menschen ist anti-dualistisch oder, um es mit einem heute etwas abgegriffenen Wort zu sagen, „ganzheitlich“. Zu behaupten, „die Seele zürne, wäre das Gleiche, wie wenn man sagte, die Seele webe oder sie baue ein Haus. Denn statt zu sagen, die Seele empfinde Mitleid, lenke oder denke, wäre es wohl besser zu sagen, der Mensch tue dies mit der Seele.“ Wenig später heißt es: „Nachdenken und Lieben oder Hassen sind

keine Affektionen des Geistes, sondern dessen, der ihn hat [...]“ (Aristoteles, Über d. S., I, 4: 41).

Diese Argumentationsfigur lässt sich unschwer in Marxens „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, dem letzten Abschnitt der *Pariser Manuskripte* von 1844 wiedererkennen. Kritisiert wird, dass der Mensch als Selbst gesetzt wird. „Das Selbst ist aber nur der abstrakt gefasste und durch Abstraktion erzeugte Mensch.“ Dieser Abstraktion setzt Marx eine Ansicht entgegen, die sich auf der Verlängerungslinie der aristotelischen Gedanken befindet:

„Der Mensch ist selbstisch. Sein Auge, sein Ohr etc. ist selbstisch; jede seiner Wesenskräfte hat in ihm die Eigenschaft der Selbstigkeit. Aber deswegen ist es nun ganz falsch zu sagen: Das Selbstbewusstsein hat Aug', Ohr, Wesenskraft. Das Selbstbewusstsein ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des Selbstbewusstseins“ (MEW 40: 375).

Wenig später heißt es, von Marx im Manuskript dick angestrichen:

„Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch seine wirklichen, gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt; es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte [...]“ (MEW 40: 375).

Gegenständlichkeit meint hier Naturbeziehung eines natürlichen Wesens. Das ist auch bei Aristoteles die Grundlage der Erkenntnis, denn die denkbaren Formen sind „in den wahrnehmbaren Formen enthalten“ und die Wahrnehmung ist „die Form des wahrnehmbaren Seienden“ (Aristoteles, Über d. S., III, 8: 163).¹⁷

Wie wichtig diese Kritik an der Hypostasierung (Verselbständigung) der geistigen Funktionen sein kann, wird an einem Artikel deutlich, in dem sich Marx 1853 gegen die Todesstrafe gewandt hat. Marx weist mit den Mitteln der Statistik nach, dass die Todesstrafe keine abschreckende, sondern eher eine brutalisierende Wirkung besitzt. Grundsätzlicher ist der Einwand, dass die Tötung zum Zwecke der Abschreckung anderer den Menschen als bloßes

¹⁷ Natürlich müssen wir in diesem Zusammenhang auch an Ludwig Feuerbach denken: „Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft“ (Feuerbach 1967/1843: 153).

Mittel behandelt, wofür es, das scheint Marx selbstverständlich, keine Rechtfertigung gibt. Kant und Hegel hätten in ihrer Verteidigung der Todesstrafe deshalb auch die Position vertreten, dass dem Mörder die menschliche Würde gewahrt bleibe, weil sie nur das von ihm selbst aufgestellte Gesetz, das Recht zum Töten, an ihm vollziehen würde. Strafe sei „das Ergebnis des eigenen Willens des Verbrechers“. Aber hat der Mörder ein Gesetz aufgestellt? Hat er ein Recht reklamiert und als freies Subjekt mit Allgemeinheitsanspruch gehandelt? „Täuscht man sich nicht selbst, wenn man an die Stelle des Individuums mit seinen wirklichen Beweggründen, mit den zahlreichen ihn bedrängenden sozialen Verhältnissen die Abstraktion des ‚freien Willens‘ setzt, eine der Eigenschaften an Stelle des Menschen selbst“? (MEW 8: 507 f.).

Man könnte der Auffassung sein, dass die aufgezeigten Parallelen zu Aristoteles bloße Zufälle seien. Das wird freilich sehr unwahrscheinlich, wenn man Marx' Dissertation über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* sowie die Hefte durchsieht, die zu ihrer Vorbereitung geschrieben wurde. Offenbar hat Marx in den Jahren 1840/41 ein gründliches Studium des Aristoteles für nötig gehalten. Exzerpiert oder zitiert werden die *Metaphysik*, *Über den Himmel*, die *Physik*, biologische Schriften und auch *Über die Seele*.¹⁸ Marx tritt nicht nur der Kritik des Aristoteles an Platon, sondern auch der an Demokrit bei (vgl. MEW 40: 283). Überhaupt wird Aristoteles mit höchstem Lob bedacht. Er ist „der Gipfel alter Philosophie“, die griechische Philosophie habe „in Aristoteles die höchste Blüte erreicht“ (MEW 40: 61; 266 f.). In der Wertschätzung des Aristoteles herrscht bei Marx eine Kontinuität und Unbeirrbarkeit, die sich durch die Jahrzehnte hindurchzieht.

6. *Enérgeia: Paradigma Werken*

Die zu Anfang des 5. Abschnitts aufgeworfene Frage nach der Wirklichkeit des Allgemeinen in den einzelnen Dingen, wird von Aristoteles in immer neuen Formulierungen aufgegriffen. Die Antwort besteht im Allgemeinen darin, dass die Einzeldinge als Ganzes aus Stoff und Form gedacht werden sollen, wobei sich die Form in einem Prozess der Verwirklichung befindet. Leben ist Tätigkeit. An diese Denkweise knüpft Marx an, wenn er schreibt:

¹⁸ Übrigens berichtet Marx im Brief an den Vater vom 10. November 1837, er habe Teile der *Rhetorik* übersetzt. In seinem Werk hat die Beschäftigung mit dieser Schrift freilich keine Spuren hinterlassen.

„In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“ (MEW 40: 516).¹⁹ Was Marx von Aristoteles unterscheidet, ist der Nachdruck, den er auf die Produktion des Lebens als Produktion der Lebensmittel im weitesten Sinne legt. Das Herstellen wird zu einer Betätigung des Wesens, die, wie wir sehen werden, auch den Charakter einer Tätigkeit annehmen kann, welche Selbstzweck ist. Nach Marx ist die gattungsspezifische Produktion des Menschen von der aller anderen Arten durch ihre Universalität unterschieden, woraus sich auch die Möglichkeit ergibt, die spezifische Tätigkeit anderer Gattungen sich theoretisch wie praktisch zum Gegenstand zu machen. Für die menschliche Gattungstätigkeit bedeutet ihre Universalität auch die Freiheit vom unmittelbaren Bedürfnis, bewusste Zwecksetzung, die über den Augenblick und die Gesichtspunkte der Nützlichkeit hinausreicht.

Für Aristoteles besitzt die menschliche Arbeit eine Schlüsselrolle für das Verständnis der ontologischen Grundstruktur von Materie, Form und Verwirklichung. Auch wenn er sie nicht als Gattungstätigkeit auszeichnet und auch nicht einen möglichen Selbstzweckcharakter des Formierens im Stoff anerkennt, ist seine Analyse doch interessant und anregend. Auch die kooperativen Eigentümlichkeiten menschlicher Arbeit und das Zusammenwirken von Kopf und Hand finden Berücksichtigung – wobei freilich Kopf- und Handarbeit auf den Herrn und den „Sklaven von Natur“ aufgeteilt sind (siehe den 3. Abschnitt). Im Unterschied zum Leben und seiner Entwicklung verwirklicht sich beim Werken, der „Kunst“ (*technē*), die Form in einem äußeren Gegenstand. Er ist Zweck des Werkens, aber nicht Zweck in sich selbst, sondern dient dem Gebrauch, einer anderen Tätigkeit und meist auch der Tätigkeit eines Anderen. Die Form wird von außen an einen Stoff herangebracht, sie ist Begriff, „Form in der Seele“ (Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 7: 27) dessen, von dem die Bewegung des Herstellens ausgeht, des Handwerkers, Arztes oder Künstlers. Die *Enérgeia* des Herstellens verwirklicht die Form in einem dafür geeigneten Gegenstand. Ihr muss ein Denkprozess vorausgehen, in dem die Bedingungen des gewünschten Resultats erschlossen werden. „Es ergibt sich also, dass gewissermaßen [...] das Stoffliche aus dem Nichtstofflichen entsteht“ (Aristoteles, *Metaphys.*, VII, 7: 29).

Die Parallele zu der berühmten Überlegung zum Arbeitsprozess im 5. Kapitel des *Kapital* ist ziemlich deutlich:

¹⁹ Was Marx hier als Gattung bezeichnet, entspricht dem aristotelischen Artbegriff, dem *Eidos*.

„Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“ (MEW 23: 193).

Auch in der *Physik* des Aristoteles wird auf die Spinnen und Ameisen Bezug genommen und behauptet, dass es eine Analogie der Prozesse ihres Bauens und des menschlichen gäbe (vgl. Aristoteles, *Physik*, II, 8: 53). Allerdings betont Aristoteles die Ähnlichkeit der Prozesse – in der Struktur des menschlichen Hervorbringens kehre die Struktur der Naturproduktion wieder – während Marx den Unterschied heraushebt.

Übereinstimmung herrscht über die zwei anderen Momente des Arbeitsprozesses, den Arbeitsgegenstand (Stoff, *Hylē*) und das Werkzeug (*Organon*). Jedoch gibt es eine unterschiedliche Gewichtung, die sich aus der Differenz von ontologischer und historischer Perspektive ergibt. Aristoteles interessiert vor allem das Verhältnis von Form und Stoff. Die allgemeine Bestimmung lautet, dass der Stoff der Möglichkeit nach das ist, was die Form der Wirklichkeit nach ist – entweder in der Gestalt eines zeugenden Lebens oder in der Gestalt des erfahrenen Handwerkers. Form und Stoff sind Relationsbegriffe. Der Stoff ist selbst immer schon bestimmt und kann nicht jede Form annehmen. Beispiel: ein Stück Holz kann keine Säge werden (vgl. Aristoteles, *Metaphys.*, VIII, 4: 93). Umgekehrt ist die Form auf ein bestimmtes Material angewiesen. So kann sich ein männlicher Mensch nur in einem weiblichen Menschen fortpflanzen.²⁰ Beide, Form und Stoff, sind das konkrete Einzelne, das aus dem Stoff werden soll, nur der Möglichkeit nach (*dynámei*). Die mittelalterliche Philosophie wird diesen ontologischen Begriff der Möglichkeit weiter differenzieren: der Stoff ist Potentialität, die Form Potenz.

Marx hingegen konzentriert seine Analyse auf das Arbeitsmittel, vor allem das Werkzeug.

²⁰ Natürlich kennt Aristoteles auch Hybride, z.B. das Maultier. Es ist aber selbst nicht fortpflanzungsfähig. Er behauptet auch, dass es Nachkommen von Wolf und Hund gäbe, die sich fortpflanzen können. Hier handelt es sich jedenfalls um nahe verwandte Arten. Es ist aber offenbar nicht so, dass Aristoteles die Art geradezu als Fortpflanzungsgemeinschaft bestimmt (vgl. Leroi 2017: 314). Die Art ist vielmehr *Eidos*, eine Gemeinsamkeit der Form.

„Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. [...] Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozess [...]. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen gearbeitet wird“ (MEW 23: 194 f.).

Gegenüber diesen differenzierten Ausführungen ist das, was Aristoteles zum Werkzeug zu sagen hat, ziemlich dünn. Es ist außerdem konturlos, denn der Begriff *Organon* wird auf Gebrauchsgegenstände (Werkzeuge des Lebens), Sklaven, eigentliche Werkzeuge (des Hervorbringens), Medikamente und – in einer allerdings großartigen Formulierung – auf die menschliche Hand („das Werkzeug der Werkzeuge“) angewendet (vgl. Aristoteles, *Pol.*, I, 4; Aristoteles, *Über d. S.*, III, 8).²¹

Der Kern der Differenz zwischen Aristoteles und Marx wird am besten an der These des Aristoteles fassbar, dass die menschliche Arbeit im Banne der natürlichen Formen verbleibt. „Das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluss, nämlich dort, wo sie Natur selbst nicht zu einem Abschluss zu bringen vermag; teils bildet es Gebilde der Natur nach“ (Aristoteles, *Phy.*, II, 8: 53). Es ist fraglich, ob diese Charakterisierung wenigstens auf die Technik zur Zeit des Aristoteles zutraf, im Hinblick auf die Maschinerie des Industriezeitalters ist sie einfach falsch. Ein Löffel ahmt die schöpfende Hand nach, aber was ahmt der Verbrennungsmotor eines Autos oder das Triebwerk eines Flugzeugs nach? Sicher gilt auch hier, was Marx zur Arbeit generell sagt: Sie kann nur die Formen der Natur ändern. Aber dabei kann sie gerade auf dem Gebiet der Arbeitsmittel durchaus Neues schaffen, das die Natur auch nicht im Ansatz hervorbringt.

7. Historisches Bewusstsein und Möglichkeit

Marx hat der Arbeit eine Ewigkeitsgarantie gegeben und dafür immer wieder Kritik geerntet. In einer solchen Kritik wird aber die epistemologische Funk-

²¹ Interessant ist übrigens auch die Tatsache, dass Aristoteles eigentlich keine gleichberechtigte Kooperation kennt, sondern nur Überordnung und Unterordnung.

tion dieser Generalisierung verkannt. Sie besteht darin, die historische Besonderheit einer bestimmten Produktionsform vor der Folie des Allgemeinen bestimmen zu können. Marx behauptet: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformationen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, als das menschliche Leben zu vermitteln“ (MEW 23: 57). Durch diese allgemeine Bestimmung wird es möglich, die Besonderheit der Tauschwert produzierenden Arbeit – die Arbeit von Privatproduzenten oder für Privateigentümer geleistete Arbeit – näher zu bestimmen.

Die Generalisierungen des 5. Kapitels des *Kapital Bd. I* haben dieselbe Funktion: Sie machen den Verwertungsprozess in seiner Besonderheit sichtbar, liefern aber andererseits die Grundlage zur Abhebung einer Produktionsweise, in der die geistigen Potenzen von der körperlichen Arbeit nicht nur getrennt, sondern in seinen Arbeitsmitteln, der Maschine, als unabhängige, vereinseitigende und unterordnende Macht vergegenständlicht sind. Dieselbe Denkbewegung findet sich im Kapitel über Kooperation. Ausgangspunkt ist eine allgemeine Definition der Kooperation (vgl. MEW 23: 344), an die sich die Unterscheidung innerhalb der Leitungsfunktion des Kapitalisten oder der seiner Delegierten anschließt: sie entspringt teils aus der Natur des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses, teils aus der Funktion der Ausbeutung (vgl. MEW 23: 350 f.). Gerade weil die beiden Funktionen in der kapitalistischen Wirklichkeit miteinander verschweißt sind – Ähnliches ließe sich auch von der Sklavenarbeit des Aristoteles sagen – ist es von entscheidender Bedeutung, sie begrifflich auseinander zu halten. Nur dadurch wird die Möglichkeit einer Alternative, eines Produktionsprozesses, dem keine Klassenherrschaft immanent ist, denkbar. Die Unterscheidung des transhistorisch Allgemeinen von der Besonderheit, in der es in verschiedenen historischen Epochen existiert, ist für die marxsche Kritik als Denkfigur wesentlich.²²

Zugespitzt ließe sich sagen, dass die fragliche Denkfigur die Übertragung der aristotelischen Definitionslehre auf historische Epochen darstellt, eine Verzeitlichung der Einteilungslehre, wie sie etwa in den *Analytika posteriora*

²² Vgl. die Polemik gegen den Utilitarismus Benthams in Anm. 63 des 5. Abschnitts, MEW 23: 636 f. Marx meint, dass man die Nützlichkeit nur in Beziehung auf die Natur eines Wesens beurteilen kann. „[...] wenn man alle menschliche Tat, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur. Bentham macht kein Federlesens. Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalmenschen“.

geboten wird (vgl. Aristoteles, Lehre v. B., II, 12). Wir brauchen ein klares Bewusstsein der Gattung um durch die spezifischen Unterschiede die Art bestimmen zu können. Ebenso bedürfen wir einer klaren Erkenntnis des allgemein Menschlichen, um die Ausprägungen der Epochen hervorheben zu können. In gut aristotelischer Weise gilt das Allgemeine der Gattung nicht als abgetrenntes Ansichsein. Arbeit und Bedürfnis²³ gibt es nur in jeweils bestimmten Formen. Auch die praktische Realität, die Marx der abstrakten Arbeit zuschreibt (vgl. MEW 23: 58), ist eine spezifische Form konkreter Arbeit, nämlich einfache Arbeit, die ohne weitere Ausbildung in verschiedenen Produktionszweigen einsetzbar ist.

Aristoteles ist für das historische Bewusstsein aber nicht nur epistemologisch bedeutsam, sondern auch als Instanz der Vergleichen, die das Besondere kapitalistischer Verhältnisse sichtbar macht. Das wurde deutlich am „Standpunkt des Gebrauchswerts“ (siehe oben Abschnitt 1) und zur Sklaverei (siehe oben Abschnitt 3), lässt sich aber auch auf die Überlegungen zur Automation anwenden. Während in der kapitalistischen Wirklichkeit die Einführung der Maschinerie zum Mittel der Verlängerung des Arbeitstages wird, hegte Aristoteles, „der größte Denker des Altertums“, den Traum, dass die Automation nicht nur Arbeit ersparen, sondern auch Herrschaft und Knechtschaft überflüssig machen könnte. „Wenn“, so zitiert Marx aus dem ersten Buch der *Politik*,

„jedes Werkzeug auf Geheiß oder auch vorausahnend, das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalos Kunstwerke sich von selbst bewegten oder die Dreifüße des Hephaistos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Weberschiffe von selbst webten, so bedürfte es weder für den Werkmeister der Gehilfen noch für die Herrn der Sklaven“ (MEW 23: 430; vgl. Aristoteles, Pol., I, 4: 7).

Was bei Aristoteles bloßer Traum war und in der kapitalistischen Wirklichkeit ein Mittel gesteigerter Ausbeutung ist, wird im Fluchtpunkt der ökonomischen Entwicklung zur Möglichkeit der klassenlosen Gesellschaft, eines historisch Neuen.

Die richtige Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem eröffnet den Blick auf die realen Möglichkeiten der Veränderung. Wenn wir nicht, heißt es in den *Grundrissen*, „in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen

²³ „Hunger ist Hunger, aber der Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabel und Messer gegebenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hand, Nagel und Zahn verschlingt“ (MEW 13: 624).

Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine Klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie“ (MEW 42: 93). Solche Elemente sind sowohl die dinglichen Produktionsmittel als auch die subjektiven Fähigkeiten, welche die Produktivkraft der Arbeit bestimmen. Aber die so in den Blick genommenen Möglichkeiten sind erst abstrakt. Ob die in der Produktiventwicklung gelegenen sozialen Möglichkeiten auch realisiert werden, hängt von den Menschen ab, die nach dem Besseren streben müssen. Marx hat keine Illusionen darüber gehegt, wie schwierig es sein wird, eine solche Subjektivität zu entwickeln.²⁴ Wenn man nur das *Kapital* kennen würde, müsste es ein vollkommenes Rätsel sein, wie Menschen, die von der Herrschaft des Kapitals so deformiert und demoralisiert sind, wie Marx es beobachtet hat, zu einer befreienden Praxis befähigt sein sollen.²⁵

8. Die Wirklichkeit des Allgemeinen: Kategorien der Praxis

Wenn, wie im vierten Absatz dargestellt ist, das Eidos „Wert“ von den Eidē der Gebrauchsdinge (Warenarten) unterschieden werden muss, stellt sich die Frage, wie im Unterschied zu den Gebrauchswerten die Wirklichkeit dieses Allgemeinen, der Wertform, zu denken ist. Die Antwort lautet: das Allgemeine der Produktion existiert unter den Bedingungen des Privateigentums als ökonomische Kategorie.

Auch der Begriff der Kategorie geht, wie viele andere zentrale Begriffe der Philosophiegeschichte, auf Aristoteles selbst zurück. Und wie die Substanz (*Ousía*) oder die *Hylē* oder die *Enérgeia* ist auch der Begriff der Kategorie einem historischen Wandel unterworfen. Bei Aristoteles bedeuten die Kategorien Aussageweisen des Seienden. Der *Topik* zufolge, in der sich das

²⁴ In den Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln (1853) heißt es: „Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen [...]“ (MEW 8: 412).

²⁵ In den *Grundrissen* experimentiert Marx mit dem Begriff der „realen Möglichkeit“ bei der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise. Dass Aristoteles hierfür den Hintergrund bildet, macht die folgende Formulierung deutlich: „*dynámei*, wie Aristoteles sagen würde“ (MEW 42: 70). Auch im dritten Band des Kapitals spielt die Möglichkeit bei der Exposition des tendenziellen Falls der Profitrate eine wichtige, wenn auch eher unausgesprochene Rolle. Eine detaillierte Analyse der Möglichkeitsbegriffe (formale, reale Möglichkeit, Tendenz) in der Kritik der politischen Ökonomie steht meines Wissens noch aus (Schiller 1982: 238 ff.).

Theorem erstmals befindet, handelt es sich bei den „Gattungen der Prädikationen“ um: „Was-es-ist, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Besitz, Tun, Leiden“ (Aristoteles, *Topik*, I, 9: 55; vgl. *Die Kategorien* Kap. 4.). Sie sind keine vom erkennenden Subjekt an die Wirklichkeit herangetragenen Aspekte, sondern geben die Beziehungen des Seienden selbst wieder. Insofern sind sie „objektiv“. Vergleicht man dazu die Erkenntniskritik Kants, durch den die Kategorie wieder zu einem philosophischen Schlüsselbegriff wurde, so fällt zunächst die inhaltliche Verschiebung auf: Unter den zwölf Kategorien sind nur die ersten vier aristotelischen Begriffe erhalten, wobei Quantität, Qualität und Relation zu Gruppenbegriffen geworden sind, die jeweils drei Unterbegriffe umfassen. Die Substanz, das „Was-es-ist“, ist zusammen mit dem Akzidenz zu einem der drei Kategorienpaare der Relationsgruppe geworden. Der Form nach sind die kantischen Kategorien „Funktionen des Verstandes“, die nur in Anwendung auf die Sinnendinge Sinn ergeben. Da auch die Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von vornherein dem Subjekt angehören und an das Seiende herangetragen werden, können wir das An-sich-Sein der Dinge nicht erkennen. Dieser Beschränkung gilt Hegels Metakritik der Erkenntnistheorie. Nunmehr ist die Kategorie als Einheit von Denken und Wirklichkeit ausgesprochen. „Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seienden zu sein [...] ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seienden nur als denkender Wirklichkeit [...]“ (Hegel 1969: 181). In dieser Form als Einheit von Denken und Wirklichkeit wird der Kategorienbegriff von Marx aufgegriffen und auf den Begriff der menschlichen Praxis bezogen.

Die Kategorien der modernen Ökonomie – wie Wert, Geld oder Preis, Lohnarbeit, Kapital oder Grundrente, schließlich Profit und Zins – sind Marx zufolge „objektive Gedankenformen“ (MEW 23: 90), die in der ökonomischen Praxis der Menschen Wirklichkeit haben. Deshalb kann er die Kategorien auch als Daseinsformen, Existenzbestimmungen einer Gesellschaftsform bezeichnen. Des Näheren gilt:

a) Die Kategorien sind *Gedankenformen*, denn Praktiken wie Kauf und Verkauf müssen durch Gedanken vermittelt werden: „Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedne, also nur ideelle oder vorgestellte Form“ (MEW 23: 110).

b) Sie sind *objektive Gedankenformen*, denn jeder, der an den Praktiken, in denen sie fungieren, teilnehmen will, muss sich ihrer bedienen. Sie sind jedem Einzelnen vorgegeben.

c) Als *Gedankenformen* sind die ökonomischen Kategorien fähig, auf verschiedene Inhalte oder individuelle Existenzen angewandt zu werden. Sie

konstituieren nicht das Spezifische der Dinge, sondern im Gegenteil: die Kategorie setzt sie zwar voraus, aber ist auch gleichgültig gegen die Besonderheit. „[...] so wichtig es aber für den Wert ist, in irgendeinem Gebrauchswert zu existieren, so gleichgültig ist es, in welchem er existiert [...]“ (MEW 23: 217). Auch das wird deutlich an der Geldform des Werts. „Da dem Geld nicht anzusehn, was in es verwandelt ist, verwandelt sich alles [...] in Geld. Alles wird käuflich und kaufbar [...]“ (MEW 23: 145).

d) Die ökonomischen Kategorien sind *fetischistische* Gedankenformen, weil sie die gedankliche Abstraktion als Eigenschaft von Dingen und die Verhältnisse der Produzenten als Verhältnisse von Dingen erscheinen lassen. Diese Kategorien bringen den wirklichen Gehalt der Wertbestimmung reflexionslos zur Erscheinung, indem sie ihn verbergen. Die Gedankenform „Wert“, die sich in Austausch und Produktion als Verwertungsprozess betätigt, enthält kein adäquates Wissen darüber, was Wert bedeutet: Jeder kann Geld gebrauchen, ohne zu wissen, was Geld ist. Als Waren werden die Produkte zu „sinnlich-übersinnlichen Dingen“; dem Nachdenken erscheinen sie „voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (MEW 23: 83). Den Rekurs auf Metaphysik sollte man an Ort und Stelle nicht pressen. Gedacht ist nicht an die aristotelische Prozess-Ontologie mit ihrem Zentralbegriff der Verwirklichung (*Enérgeia*), sondern an die populärplatonische Verdoppelung der sinnlichen Welt zu einem an sich seienden Reich geistiger Wesenheiten. (Vgl. oben den 4. Abschnitt) Äußerstenfalls ließe sich sagen, dass die Verdoppelung in der ökonomischen Praxis das unerkannte Muster solch objektiv-idealistischer Verselbständigung und Verdinglichung abgibt.

9. *Enérgeia als freie Tätigkeit*

Das Eidos der Ware als Wert ist Verdinglichung, Gallerte, Kristall, aber nicht die lebendige Arbeit, nicht *Enérgeia*. Umgekehrt ist die lebendige Arbeit nicht Wert, sondern wertbildend. Die Einsicht, die hinter den Tauschverhältnissen der Ware das Verhältnis der auf sie verwandten Arbeiten zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit entschlüsselt, ist ein Schritt zur Überwindung der Verdinglichung, schafft sie aber noch nicht ab. Dazu bedarf es nach Marx der Veränderung der Produktionsverhältnisse, die Überführung des Privateigentums von Produktionsmitteln in Gemeineigentum. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist die lebendige Arbeit nur ein Mittel, die aufgehäuften Arbeit zu vermehren. In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäuften Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern“ (MEW 4: 476).

Diese Kritik befindet sich in einer erstaunlichen Nähe zu einem der Wortführer des liberalen Bürgertums im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts. Wilhelm von Humboldt, der im selben Jahr (1835) starb, in dem Marx das Abitur bestand, hatte als junger Mann eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft formuliert, die man ohne Umschweife als Verdinglichungskritik bezeichnen kann, auch wenn sie den marxischen Sinn der Kritik eines verdinglichten Produktionsverhältnisses noch nicht erfüllen kann. Nach Humboldt habe im klassischen Altertum Griechenlands das Ziel in der tätigen Kraft und Bildung des Menschen gelegen; hingegen gehe die Absicht in der Moderne mehr auf das „was der Mensch besitzt, als auf das, was er ist“. Wohlstand, Habe und Erwerbsfähigkeit seien die vorrangigen Ziele (vgl. Humboldt 1969: 61). Statt dass die Menschen den Dingen die Gestalt geben, unterwerfen die Dinge „den Menschen selbst ihrem Joche“ (Humboldt 1969: 165). Worauf es ankäme, wäre eine selbstbestimmte Tätigkeit (vgl. Humboldt 1969: 77), in der sich die Totalität der menschlichen Wesenskräfte entfalten und die als Selbstzweck gelten kann (vgl. Humboldt 1969: 64).²⁶

Man erkennt ohne Umschweife die Nähe zu Marx, nämlich zu Marxens Vorstellungen von einem richtigen Leben jenseits des falschen. Es ist im Grunde genommen gleichgültig, ob er die eben zitierte Schrift Humboldts gekannt hat (was sich meines Wissens nicht nachweisen lässt) oder ob er einfach durch den Geist des Neuhumanismus imprägniert war, der seine schulische und universitäre Bildung durchdrungen hat. Jedenfalls hatte Marx schon in den Manuskripten von 1844 die Überwindung des Privateigentums mit der Entwicklung des Menschen als eines allseitigen Sinnes- und Gedankenwesens zusammengedacht.

„Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als Not existiert“ (MEW 40: 544).

Über die *Deutsche Ideologie*, in der die Aneignung der entfremdeten Produktivkräfte durch die Individuen das Schlüsselkonzept der Zukunftsvorstellung ist, über das *Kommunistische Manifest* bis zu den *Grundrissen* und dem *Kapital* bleibt diese Richtung auf die Emanzipation der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten das bestimmende Motiv. Besonders eindrucksvoll sind jene Überlegungen der *Grundrisse*, die John Holloway in den Mittelpunkt seiner lesenswerten Interpretation der ersten beiden Sätze des *Kapital* gestellt hat (vgl. Holloway 2017: 31-49). Was ist, so fragt Marx, „der Reich-

²⁶ Zu Humboldts *Enérgeia*-Konzept, siehe Schiller 1997.

tum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen“? Freilich müsse die „bornierte bürgerliche Form“ des Reichtums, sein Dasein als Warenansammlung, abgestreift werden. Dann könne die „Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher“ zum „Selbstzweck“ werden. „In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußeren Zweck“ (MEW 42: 396). John Holloway hat in dem erwähnten Aufsatz gut gezeigt, dass der Antagonismus von wahrem Reichtum und Ware nicht nur ein Gegensatz einer Zukunftsvorstellung zur entfremdeten Gegenwart ist, sondern etwas, was in dieser Gegenwart wirklich erlebt wird.

In unserem Zusammenhang besteht die Pointe genau darin, dass Marx, wie vor ihm Humboldt, den Gegensatz von wahrem Reichtum und Wert in einem Vergleich zur Antike formuliert. Weil die kapitalistische Gegenwart Aufopferung des Arbeiters an den Selbstzweck des zu vermehrenden Werts erfordert, „erscheint einerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist“ (MEW 42: 396). Und es ist Aristoteles, an den beide, sowohl Humboldt wie Marx, anknüpfen können. Freie Tätigkeit war für Aristoteles die *Enérgeia* des glücklichen oder guten Lebens, seine Vollendung ist Freude. Freie Tätigkeit war als Praxis von der *Enérgeia* des Werkens (*Poiêsis*) streng zu unterscheiden. „Denn die Muße [...] ist der Angelpunkt, um den sich alles dreht“ (Aristoteles, Pol., VIII, 3: 294 f.). Freie Tätigkeit bedeutet nicht Spiel, sondern ernste Anstrengung (vgl. Aristoteles, Nikom. E. (1972a), X, 7: 250). Marx ist ihm darin gefolgt, als er gegen Fouriers Bestimmung der Selbstverwirklichung als Spiel sich gewandt hat (vgl. MEW 42: 512). Aber Aristoteles hatte die freie Tätigkeit nicht nur abgesetzt von einer Produktion, die aus äußerer Notwendigkeit vorgenommen werden muss – wodurch die freie Tätigkeit eben Muße (*σχολή/scholē*) ist –, sondern von jeder Tätigkeit, die sich in einem äußeren Werk niederschlägt. Nur von der in sich bleibenden Tätigkeit (wie Musizieren, Denken oder Unterreden), streng genommen aber nur von der betrachtenden Tätigkeit „lässt sich behaupten, dass sie ihrer selbst willen geliebt wird [...]; vom praktischen Handeln dagegen“ – d. h. in sich bleibender Tätigkeit wie dem Musizieren – „haben wir

noch einen größeren oder kleineren Gewinn außer der Handlung“ (Aristoteles, Nikom. E. (1972a), X, 7: 249).

Marx ist mit Aristoteles darin einig, dass nur eine selbstbestimmte Tätigkeit, die sich Selbstzweck ist und als solche jenseits der materiellen Produktion des Lebensnotwendigen steht (vgl. MEW 25: 828), die menschliche Bestimmung erfüllen und das Lebensglück, die Eudaimonia, verwirklichen kann. Allerdings gibt es zwei wesentliche Unterschiede zu Aristoteles. *Ers- tens* die universelle Gültigkeit des *Enérgeia*-Konzepts: alle Menschen sollen zu freier Tätigkeit befähigt werden, nicht nur eine Herrschicht auf Kosten der Mehrheit. Ziel ist eine klassenlose Gesellschaft, d.h. „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4: 482). Und *zweitens* soll „reale Freiheit“, die „Selbstverwirklichung“ (MEW 42: 512), zugleich Vergegenständlichung sein können. Darin bestand das Pathos der *Ökonomisch-philosophischen* Manuskripte. Der Gegensatz von Praxis und *Poiēsis* wäre aufgehoben und der Charakter der freien Tätigkeit kann auf beide Formen von Verwirklichung, der in sich bleibenden Praxis (Leben, Betrachten, sich Unterreden usw.) *und* der menschlichen Kunst (Werken, Schreiben, Komponieren usw.) anwendbar sein.

10. Zusammenfassung

Das Ergebnis unserer Untersuchung besteht nicht darin, einen aristotelischen Marx präsentieren zu können; den gibt es nämlich nicht. Wohl aber gibt es Referenzen auf und Analogien zu Aristoteles, die uns die Theorie von Marx besser verstehen lassen. Zu denken ist an die Interpretation des Tauschverhältnisses als Gleichsetzung und an die antidualistische Richtung des aristotelischen *Eidos*-Konzepts, das die geistigen Funktionen des Menschen vor Hypostasierung bewahren kann. Bedeutend ist auch die aristotelische Konzeption des Herstellens als *Enérgeia*, welche offenkundige Beziehungen zum Arbeitsbegriff des *Kapital* aufweist. Aristoteles ist für Marx sowohl methodisch (Feststellung des historisch Übergreifenden) als auch inhaltlich („Standpunkt des Gebrauchswerts“) wichtig, um die Besonderheit der kapitalistischen Ära zu erkennen. Marx bezieht sich zudem auf den Möglichkeitsbegriff des *Enérgeia*-Konzepts. Die hauptsächliche Attraktion des Aristoteles besteht für Marx im Konzept der *Enérgeia* als freier Tätigkeit, die in einer künftigen klassenlosen Gesellschaft universalisiert und produktiv verwirklicht werden soll.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1958): Politik. Übersetzt von E. Rolfes: Hamburg.
- Aristoteles (1972a): Nikomachische Ethik: Hamburg.
- Aristoteles (1972b u. 1976): Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik. Übersetzt von E. Rolfes: Hamburg.
- Aristoteles (1979): Physik. Übersetzt von H. Wagner: Darmstadt.
- Aristoteles (1984): Metaphysik. Übersetzt von H. Bonitz: Hamburg.
- Aristoteles (2004): Topik. Übersetzt von T. Wagner und Chr. Rapp: Stuttgart.
- Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik: Reinbek bei Hamburg.
- Aristoteles (2011): Über die Seele. Übersetzt von G. Krapinger: Stuttgart.
- Bringmann, K. (2016): Im Schatten der Paläste. Geschichte des frühen Griechenlands: München.
- Bringmann, K. (2017): Geschichte der römischen Republik. 3. Aufl.: München.
- Castoriadis, C. (1981): Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft: Frankfurt/Main.
- Edzard, D. O. (2009): Geschichte Mesopotamiens. 2. Aufl.: München.
- Feuerbach, L. (1967/1843): Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Schmidt, A. (Hrsg.), Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I: Frankfurt/Main, S. 100-157.
- Hegel, G. W. F. (1969): Phänomenologie des Geistes: Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts: Frankfurt/Main.
- Holloway, J. (2017): Ganz am Anfang beginnen. In: Greffrath, M. (Hrsg.), Das Kapital. Politische Ökonomie im 21. Jahrhundert: München, S. 31-49.
- Humboldt, W. v. (1969): Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. In: Humboldt, W. v., Werke, Bd. I: Darmstadt.
- Leick, G. (2001): Mesopotamia. The Invention of the City: London.
- Leroi, A. M. (2017): Die Lagune. Wie Aristoteles die Naturwissenschaften erfand: Darmstadt.
- Marx, K./Engels (1956 ff.): Werke (MEW) in 43 Bdn. und 1 Ergzbd. In 2 Teilen: Berlin (Ost).
- Marx, K./Engels, F. (1983): Gesamtausgabe (MEGA): Berlin.
- Reichardt, T. (2003): Recht und Rationalität im frühen Griechenland: Würzburg.

- Ruschig, U. (2017): Der Begriff der Substanz bei Marx. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Bd. 4, Heft 1-2: Berlin, S. 49-85.
- Schiller, H.-E. (1982): Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs: Königstein/Ts.
- Schiller, H.-E. (1997): Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt: Würzburg.
- Schiller, H.-E. (2017): Widerspruch und Totalität in der materialistischen Dialektik bei Marx. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie; 4 (1-2), S. 23-48.
- Wesel, U. (1997): Geschichte des Rechts: München.

Marx, Metaphysik und kritische Theorie – Thesen und Materialien¹

1. Einführende Bemerkungen

Traditionell fragt Metaphysik nicht nur nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern zunächst einmal nach dem Wesen der Dinge. Hegel bezeichnete die vorkantische Metaphysik als „Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt“, „welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken“ (Hegel 1970: 81, § 23), oder, mit anderen Worten, als diejenige „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ (Hegel 1970: 93), welche „die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*“ (Hegel 1970: 94, § 28) betrachtet. Dabei könne es nicht bleiben; jene Denkbestimmungen, die beanspruchten, das Ansichsein der Dinge spekulativ zu erfassen, seien lediglich abstrakte und „endliche“ Bestimmungen des bloß „verständige[n] Denkens“ (Hegel 1970: 94, § 28, Zusatz). Hegel verstand demgegenüber seine eigene Logik als zeitgemäß transformierte Gestalt von Metaphysik, weil sie die Bewegung von Ansich-, Fürsich- und Anundfürsich-Bestimmungen der Dinge als Vernunftbestimmungen fasse.

Die antimetaphysischen Strömungen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts konnten mit so einer Transformation ebenso wenig anfangen wie mit deren Vorstufen. Sie wollten die heuristische – in Hegels Terminologie: „wesenlogische“ – Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, welche die Denkbewegung der Metaphysik kennzeichnet, ad absurdum führen. Ihre „begriffslogische“ Überwindung durch Hegel sollte nicht – wie bei Marx und den kritischen Theoretikern des 20. Jahrhunderts – immanent kritisiert, sondern schlicht übersprungen werden. Daher liefen die Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises und die Wendung des *linguistic turn*, der die Philosophie eine Generation später prägte, entweder darauf hinaus, dass Phänomene, mit denen sich Erkenntnistheorie und Naturwissenschaften beschäftigen, zu

¹ Für diesen Beitrag habe ich teilweise Überlegungen und Formulierungen aus meinem Buch *Revisionen des Realismus. Zwischen Sozialporträt und Profilbild* sowie aus meinem Aufsatz „All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik“. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas verwendet (Schweppenhäuser 2018a, 2018b, beides i.E.).

Erscheinungen von nichts werden, oder dass der Begriff des Phänomens sinnlos wird.

Jürgen Habermas, dessen Kritik am Neopositivismus in den 1960er Jahren die Einsicht in diese Aporie noch vorausgesetzt und geschärft hat, verkündete vor ca. 30 Jahren, man müsse nunmehr ‚nachmetaphysisch‘ denken, um nicht hinter den *linguistic turn* zurückzufallen (Habermas 1988). Das Dilemma von objektivistischen und subjektivistischen Konzeptionen der Vernunft sei durch „Verfahrensrationalität“ (Habermas 1988: 42) zu überwinden. Nachmetaphysische, prozedurale Rationalität ist für Habermas sprachpragmatisches Philosophieren im Rahmen einer soziologischen Handlungstheorie. Doch inzwischen wissen wir, dass dies darauf hinausläuft, sich vorrangig um Sprach-Fragen und kaum noch um Sachfragen zu kümmern. In dieser Hinsicht ist der *linguistic turn* abstrakte Negation der Metaphysik: ein gleichsam von der Kette gelassener Nominalismus, der die Bedingungen der Möglichkeit konsistenten Denkens mit Objektbezug dementiert.

2. *Affirmative und negative Metaphysik*

Mit einer Formulierung von Günther Mensching liegt das unerledigte Motiv der Metaphysik in der „Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck“ (Mensching 2012: 265). Aus der Perspektive der kritischen Theorie, die den Anspruch der idealistischen Philosophie Hegels bestreitet, jene Stellung des Gedankens begriffslogisch überwunden zu haben, liegt in diesem Motiv nicht nur die Kalamität der Metaphysik, sondern auch ihr uneingelöstes Wahrheitsmoment. Um seiner inne zu werden, ist jedoch zwischen affirmativer und negativer Metaphysik zu unterscheiden. Während affirmative Metaphysik die Möglichkeit oder gar die Gewissheit transzendenter Instanzen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit behauptet, arbeitet sich negative Metaphysik an der Vermittlung von materialistischen und metaphysischen Motiven ab (Haag 1983: 67 ff.). Dabei unterläuft sie die Dichotomie von metaphysischer und linguistischer Philosophie und entbindet ein kritisches Potenzial. Für Horkheimer, Marcuse und Adorno ist die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung nicht nur eine metaphysische Hypothese gewesen, die in der Philosophie der Moderne obsolet geworden wäre. Und auch mehr als nur eine „wesenslogische“ Durchgangsbestimmung im Sinne der spekulativen Dialektik Hegels. Daher konnten sie den Schein der Vernunft in einer unvernünftigen Welt und den Schein der Freiheit in allgemeiner Unfreiheit auf den Begriff bringen, weil die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung für sie nicht einfach nur eine metaphysische Hypo-

tase gewesen ist, die in der Philosophie der Moderne obsolet geworden wäre; und auch mehr als eine „wesenslogische“ Durchgangsbestimmung im Sinne der spekulativen Dialektik Hegels. Ohne den Begriff eines Wesens, das sich soziostrukturell rekonstruieren lässt, ist ein Verständnis gesellschaftlicher Phänomene nicht denkbar, und ihre Kritik als Gestalt(ung)en eines gesellschaftlichen ‚Unwesens‘ erst recht nicht.

3. Realabstraktion

Diese Kritik wiederum geht auf Marx zurück, den man ja gemeinhin nicht in die metaphysische Tradition der Philosophie stellt. Für den frühen Marx gilt: „das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3: 534). Doch der Wertkritik von Marx liegt die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung zugrunde, die das ‚Wesen‘ durchaus als Abstraktion fasst. Weder ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse noch das Konzept der Realabstraktion wäre ohne eine dialektische, wiewohl implizite, Kritik des philosophischen Wesensbegriffs zu denken, der insofern nicht einfach aufgegeben werden darf.

Der Begriff ‚Realabstraktion‘ steht für jenes Allgemeine, das in der bürgerlichen Wirtschafts- und Vergesellschaftungsform realisiert wird, also für die Abstraktion innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis, in der die allgemeinen Produktionszwecke über ihre partikularen Bestandteile dominieren, die nur als Exemplare dieses Allgemeinen von Belang sind. Im Tauschvorgang wird vom qualitativ Besonderen, Individuell-Un austauschbaren abstrahiert, denn Letzteres wird auf messbare Wertgrößen reduziert. Darüber hinaus steht die ‚Realabstraktion‘ für eine gesellschaftliche Praxis, die auch von der wirklichen, nicht nur gedachten Abstraktion absieht. Die soziale Praxis der kapitalistischen Produktionsweise ist wirkliche Abstraktion von ihrer Genesis, die in ihrer Geltung aufgeht bzw. darin untergegangen ist.² Im

² Zum Diskurs über die Marx'sche Wertlehre im Kontext des westlichen Neomarxismus und der kritischen Theorie siehe den Beitrag von Mario Schäbel in diesem Band. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik hat kürzlich noch einmal seine differenzierte Darstellung und Diskussion der Theorie von Alfred Sohn-Rethel vorgelegt, die in diesem Zusammenhang aufschlussreich ist. Denn das Konzept der Realabstraktion im westlichen Neomarxismus geht wesentlich auf Sohn-Rethel zurück. Er ist als erster systematisch der Frage nachgegangen, wie sich in der Antike „die Denkformen der reinen Rationalität, der reinen Mathematik und reinen Philosophie“, „also die Formen der Denkabstraktion“, über das Geld herausbilden – d. h., gleichsam auf dem „Boden universalisierter

Tausch wird qualitativ Ungleichartiges, vermittelt durch die gesellschaftlichen Beziehungen der Akteure, quantitativ vergleichbar gemacht. Besonderheiten getauschter Waren sind auf das Allgemeine zurückzuführen, das beispielsweise Rohöl, Palmfrüchte, Mikrochips oder Rinder als Waren gemeinsam haben. Und das ist die Zeitmenge aufgespeicherter menschlicher Arbeitskraft, die sich als Wert manifestiert. Das Tauschprinzip ist der große Verallgemeinerer, weil er dasjenige an den besonderen Entitäten realisiert, was ihnen in bestimmter Hinsicht gemeinsam ist. Diese Allgemeinheit ist freilich nicht ontologisch gegeben, sondern Ergebnis menschlichen Handelns im Rahmen einer sozioökonomischen Praxis unter Herrschaftsverhältnissen.

4. *Wesen und Erscheinung*

Marcuse hat von den „ironischen Begriffen“ des historischen Materialismus gesprochen: Begriffe, „die ihre eigene Aufhebung enthalten“ (Marcuse 2004: 84). Er meinte damit die analytischen philosophischen Konzepte der Marx'schen Ideologiekritik der politischen Ökonomie. In der materialistischen Dialektik werde „das Wesen“ als „die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses“ verstanden, und zwar so, „wie er in einer bestimmten historischen Epoche organisiert ist“ (Marcuse 2004: 69), denn: „Der materialistische Wesensbegriff ist ein geschichtlicher Begriff“ (Marcuse 2004: 73). Das – implizit immer auch kritische – Fundament philosophischer Theorie ist Marcuse zufolge „der positive (im Wesensbegriff des Menschen gipfelnde) Wesensbegriff“; er stehe „als Leitidee und Vorbild hinter allen kritisch-polemischen Unterscheidungen von Wesen und Erscheinung“ (Marcuse 2004: 83 f.).

Marx erinnert im *Kapital* daran, dass Wissenschaft die Voraussetzung für

und individualisierter Aneignung als gesellschaftlicher Synthesis, gesellschaftlicher Abstraktion“ (Schmied-Kowarzik 2018: 151). Nach Sohn-Rethel sind die Synthesis des kantischen Transzendentalsubjekts und Hegels absoluter Geist „geschichtsmaterialistisch gesehen [...] die innere Reflexionsform des Kapitals, des absoluten Subjekts der gesellschaftlichen Synthesis unserer wertbestimmten Gesellschaft“ (Schmied-Kowarzik 2018: 152). Schmied-Kowarzik macht weiterhin deutlich, dass Herbert Marcuse im *Eindimensionalen Menschen* insofern einen ähnlichen Ansatz verfolgt, als er – mit dem frühen Marx, für den die Logik das „Geld des Geistes“ gewesen ist – die technologische Rationalität als Reduktionsprodukt der herrschaftsförmig-abstrahierenden Unterscheidung „zwischen der allgemeinen, kalkulierbaren ‚objektiven‘ und der besonderen nichtkalkulierbaren subjektiven Dimension des Denkens“ beschreibe (Marx und Marcuse zit. nach Schmied-Kowarzik 2018: 192 u. 189).

Kritik ist, und er betont: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (Marx 1968b: 825). Die kritische Theorie der Gesellschaft (sowohl in ihrer Marx'schen als auch in ihrer Horkheimer'schen Gestalt) versteht sich als wissenschaftliche Theorie, und als solche geht sie von der philosophischen Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung aus, die aus dem Kategorienarsenal der Metaphysik kommt. Marcuse hat darin „das kritische Motiv der Wesenslehre“ (Marcuse 2004: 68) gesehen. Er hat 1936 betont, dass in „der gegenwärtigen Epoche der Menschheit [...] die Ökonomie als die fundierende Schicht derart zum ‚Wesentlichen‘ geworden“ sei, „daß alle anderen Schichten zu ihrer ‚Erscheinungsform‘ geworden sind“ (Marcuse 2004: 69). Darin wird man ihm heute kaum widersprechen mögen.

5. Immanenz und Transzendenz

Als Gebrauchsobjekt, heißt es bei Marx, ist ein Tisch „ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich-übersinnliches Ding“ (Marcuse 2004: 69). Ursprung des metaphysischen und insofern „rätselhafte[n] Charakter[s] des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt“, ist für Marx bekanntlich diese „Form selbst“ (Marcuse 2004: 86). Marx überführt den Begriff der Form aus der metaphysischen Transzendenz in die Immanenz soziohistorischer Praxis, aber dabei bleibt er nicht stehen. Die Immanenz behält gewissermaßen auch nicht das letzte Wort: Gesellschaftliche Verhältnisse können nur kritisiert werden, wenn man sie nicht als schlechthinnige Gegebenheit gelten lässt. Die Kritik der herrschaftlichen und ökonomischen Zwangsgewalt, die jene Verhältnisse stiftet, muss darauf bestehen, dass es nicht nur um Deutungskämpfe im Reich nominalistischer Zeichen geht. Dadurch macht sie jene Verhältnisse aber nicht zur ontologischen Universalie.

6. Forma physica und forma metaphysica

Günther Mensching hat vor 35 Jahren aufgezeigt, wie zentrale Begriffe bei Marx – Tauschwert, Geld und Arbeit – zwar im Frühwerk nominalistisch-aufklärerisch dekonstruiert, aber in der späteren Kapitalanalyse als Momente der daseienden Wirklichkeit eines Abstrakten konzipiert werden. Die Rekonstruktion der gesellschaftlich vermittelten Inkorporation eines Allgemeinen in je Partikulares verbindet die historisch-materialistische Werttheorie mit

den epistemischen Errungenschaften des Mittelalters, die bekanntlich auf eine neue Aristoteles-Rezeption zurückgingen. Wenn man so will: Ohne einen Rest von Aristotelismus kommt die Kritik der politischen Ökonomie nicht aus. Denn die „Bedeutung“ der einzelnen „Momente erschließt sich nur im Zusammenhang einer gesamtgesellschaftlichen Theorie“ (Mensching 1987: 69), wie Mensching feststellt. Das einzelne Gebrauchsding ist real nur als besondere Ware, aber die wird nur wegen ihres allgemeinen Tauscherts produziert. Arbeit, die Tauschert produziert, ist einerseits „ein analytischer Begriff“ (Mensching 1987: 70), heißt es bei Mensching. Marx braucht diesen Begriff, um die kapitalistische Produktionsweise darzustellen. Und andererseits ist Tauschert produzierende Arbeit „zugleich real“ (Mensching 1987: 70); sie ist das geschichtliche Resultat der kapitalistischen Produktionsweise. Der Gegenstand der Marx'schen Theorie ist mithin einerseits „Inbegriff von Realität“, aber andererseits ist er „nichts Anschauliches, physisch-Unmittelbares“ (Mensching 1987: 69).³ Also muss Marx, wie auch die spätere kritische Theorie, annehmen, dass das Abstrakte real ist. Der Tauschert „inhäert dem Ding unsichtbar und bestimmt es zur Ware, wodurch es den Gesetzen der zweiten Natur ebenso unterworfen wird wie es durch seine physikalischen Eigenschaften der ersten immer schon gehorcht hat. Sein Wesen teilt sich realiter in eine forma physica und eine forma metaphysica“ (Mensching 1987: 69 f.). Und darin sieht Mensching den Marx'schen „Übergang von einer nominalistisch angelegten Theorie zum Begriffsrealismus“ (Mensching 1987: 69 f.).

7. Nominalistische Essenzialismuskritik und Historisierung der Substanz

Noch einmal: Der Begriff der (Waren-)Form mit seinen aristotelisch-thomistischen Wurzeln ist die Grundlage für den negativ-metaphysischen Begriff eines Wesens in Verbindung mit dem Begriff der Realabstraktion, und der ist nicht als metaphysische Erblast zu diskreditieren. Heute wäre in der Philosophie eine Metakritik am konstruktivistischen Konsens der Kulturwissenschaften fällig. Essenzialismuskritik, die ihren eigenen Nominalismus nicht reflektiert, steht der Erkenntnis gesellschaftlicher Realabstraktionen im Wege. Eine kritische Theorie des philosophischen Realismus hat von einem Wesensbegriff auszugehen, „der die moderne Gesellschaft als Totalität

³ „Daher ist der Marx'sche Materialismus immanent genötigt, die Realität des Abstrakten zu unterstellen. Dies ist der Übergang von einer nominalistisch angelegten Theorie zum Begriffsrealismus“ (Mensching 1987: 69).

konstituiert und doch nicht als erscheinendes Einzelfaktum dingfest gemacht werden kann“ (Mensching o. J.: 175; Brassier 2013: 156).⁴ Dieses Wesen ist das Kapital: eine „daseiende Abstraktion, die sich durch die Einzelmomente des Prozesses der neueren Geschichte hindurch reproduziert“ (Mensching o. J.: 175; Brassier 2013: 156). Dabei geht es nicht um eine Rückkehr zum Essenzialismus, sondern um eine negative Theorie des Wesens; die Frage ist, wie die innere Warenform, die die Dinge und die Praxis in der kapitalistischen Produktionsweise annehmen, Gestalt annimmt und wie ein abstraktes Allgemeines dabei die besonderen, jeweils erscheinenden Individuen bestimmt.

Marx nimmt Hegel, der der Bewegung der Gegenstände des Denkens zusehen und sie, ihrer inneren Natur gemäß, darstellen möchte, sozusagen beim Wort. Doch wenn Hegels Konstruktion der politischen Wirklichkeit diese in Bestimmungen des Denkens verwandelt, folgt Marx Feuerbach, der das *quid pro quo* von Subjekt und Prädikat in der spekulativen Philosophie kritisiert. Was bei Hegel als Subjekt ausgegeben werde, sei in Wahrheit die Verabsolutierung eines Abgeleiteten.

Der philosophische Nominalismus am Ausgang des Mittelalters legte dar, dass die Wesensbestimmung einzelner, konkret daseiender Dinge nicht aus metaphysischen Prinzipien abzuleiten sei. Diese Prinzipien waren aus nominalistischer Sicht abstrakte, nur vermeintlich an sich seiende Wesenheiten. Ebenso wollte Feuerbach Hegels Hypostasierung der Idee entzaubern, die als Subjekt des Weltprozesses allen Dingen wesenhaft zugrunde liege. Marx spitzt die Kritik der Vertauschung von Logik und Ontologie politisch zu: Hegel depotenziere die objektive politische Wirklichkeit zum akzidentellen Moment der Selbstbewegung des Begriffs. Wenn in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* die ‚logische Notwendigkeit‘ des Staates deduziert werden, dann würden abstraktive Bestimmungen als substantielle Kräfte ausgegeben, logische Kategorien zu Subjekten erklärt, konkreter Inhalt in Form aufgelöst und begriffliche Bestimmungen des Staates nicht als solche

⁴ Der sogenannte „Neue Realismus“ in der Philosophie der Gegenwart kritisiert den postmodernen Konstruktivismus. Er greift auf Resultate aus Natur- und Geschichtswissenschaften zurück, weil er noch einmal den Beweis führen will, dass es philosophisch sinnvoll ist, die Existenz einer extramentalen Realität zu behaupten. Mit dem Konzept der Realabstraktion wird dort aber nicht gearbeitet. Und im „spekulativen Realismus“, einer ontologischen Variante des „neuen Realismus“, fällt man hinter die kritische Theorie zurück, die an Marx anknüpft: Es ist schlicht falsch, wenn Ray Brassier behauptet, die Reflexionen kritischer Theoretiker zur Metaphysik wären ein „Abgleiten von Ideologiekritik in metaphysische Erbauung“ (Brassier 2013: 156).

zum Gegenstand, sondern als metaphysische, an sich seiende Bestimmungen aufgefasst.

„Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik. [...] So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik“ (MEW 1: 216 f.).

Und seine Logik verstand Hegel, wie eingangs gesagt, als zeitgemäße Gestalt der Metaphysik.

Voraussetzung für alle Versuche, Metaphysik und Gesellschaftstheorie (Schiller 1982) im 20. Jahrhundert zusammenzudenken, ist, dass das zentrale metaphysische Konzept, der Begriff des Wesens oder der Substanz, historisiert wird. In dieser Hinsicht ist an Hegels Formel aus der *Phänomenologie des Geistes* anzuknüpfen, der zufolge die Philosophie der Neuzeit dadurch gekennzeichnet ist, dass sie die Vorstellung einer überzeitlichen, in sich ruhenden und subsistierenden Substanz allen Seins in Bewegung bringt, indem sie jenes als tätiges Subjekt konzipiert (Hegel 1970: 23).

Die radikale Historisierung des Konzepts einer Substanz, die nicht über alle geschichtliche Entwicklung in Gesellschaft und Natur hinweg (oder durch sie hindurch) sich selbst gleich bleibt, sondern ihrerseits geschichtlichen Veränderungen nicht bloß unterworfen ist, sondern diese vielmehr auch inauguriert, hat indessen erst der historische Materialismus formuliert. Die universale Gesetzmäßigkeit, mit der beispielsweise die Gattungs- oder Artensubstanz der Lebewesen im Tierreich von Generation zu Generation klar identifizierbare Wesensmerkmale und spezifische Differenzen beispielsweise zwischen Pferden, Hunden und Menschen hervorbringt: Diese universale Gesetzmäßigkeit erweist sich dem historisch-materialistischen Blick als stets auch von partikularen Einschnitten und Brüchen durchzogen. Evolutionäre Verwandlungen der biologischen Arten und revolutionäre Veränderungen der sozialen Herrschafts- und Wirtschaftsformen bilden Momente des Nichtidentischen im Untersuchungsgegenstand, die gleichwohl wesentlich zu seiner Identität gehören. Demzufolge besteht die Einheit von Identität und Differenz im Begriff der kapitalistischen Produktionsweise unter anderem darin, dass methodologisch vorausgesetzt wird, die voll entfaltete bürgerliche Industrieproduktion plus Infrastruktur und Vermarktung sei der ‚Schlüssel‘, mit dem sich die geschichtlich früheren Produktions- und Sozialisationsweisen

dem strukturellen Verständnis zugänglich machen lassen. Dies hat Marx mit der berühmten Formel ausgedrückt, dass die „Anatomie des Menschen“ ein „Schlüssel zur Anatomie des Affen“⁵ (MEW 13: 636) ist.

8. *Negativer Begriffsrealismus*

In der *Negativen Dialektik* kritisiert Adorno Hegel, weil dieser hinter seinem eigenen Begriff der Philosophie als „Erfahrung des Bewußtseins“ zurückgeblieben sei: Hegel würde „die individuelle Erfahrung des sich durchsetzenden Allgemeinen als eines unversöhnt Schlechten souverän abfertigen“ und sich damit „zum Apologeten der Macht auf angeblich höherer Warte“ (Adorno 1966: 300) machen. „Der Begriff einer kapitalistischen Gesellschaft ist kein flatus vocis“ (Adorno 1966: 56, Fn.; Backhaus 2003: 32)⁶, schreibt Adorno. Die philosophischen Grundannahmen von Marx und Adorno beruhen auf immanenter Metaphysikkritik. Ohne dialektische Kritik des metaphysischen Universalienrealismus ist ein Verständnis gesellschaftlicher Phänomene ebenso limitiert wie deren Kritik. Dieser Gedankengang folgt in der Sache der Argumentation von Horkheimers Kritik am logischen Empirismus, der in seiner Fixierung auf *Versprachlichung* beobachtbarer Gegebenheiten (durch Otto Neuraths „Protokollsätze“) die *begriffliche* Form der gesellschaftlichen Vermittlung des Gegebenen in seiner substantiellen Realität verleugne. So erscheine beispielsweise „die Aussage, [...] die Ware sei Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert“ (Horkheimer 1988: 146), als wissenschaftsinkompatibel, weil sie weder durch Statistik noch durch Konsensfindung in der scientific community zu begründen ist. Nimmt man den Begriff der Arbeit hinzu, wird deutlich, dass die Bausteine spekulativer Metaphysik das konzeptionelle Fundament kritischer Theorie sind.

⁵ „Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis der Gliederung, gewährt daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt etc.“ (MEW 13: 636).

⁶ Hans Georg Backhaus hat in seiner werttheoretischen Anknüpfung an die kritische Theorie an diesen einschlägigen Satz aus Adornos *Negativer Dialektik* erinnert und Adorno gelobt, weil er „wohl als erster Interpret erkannt“ habe – und nun zitiert Backhaus aus Adornos Vorlesung über *Philosophische Terminologie* –, dass „in dem ‚Marx’schen Ansatz eine Art von Selbstständigkeit des Begriffs liegt, die einem primitiven materialistischen Nominalismus ganz fremd wäre“ (Backhaus 2003: 32).

Der negative Begriffsrealismus bei Marx ist eine bestimmte Negation der realistischen Position im Universalienstreit. Das *ironische* Konzept (Marcuse) von Metaphysik – ich nenne es das *heuristische* Konzept – kommt in Marx' Kritik der politischen Ökonomie zum Tragen, die aus einer nominalistischen Hegel-Kritik hervorgegangen ist. Aber als Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse kann sie nicht auf die Annahme verzichten, dass nicht nur von Singularitäten auszugehen ist, sondern auch von einem Allgemeinen. Die Analyse vollzieht zwar die nominalistische Destruktion metaphysischer Wesensbegriffe nach, aber in der Kritik real daseiender Abstraktionen knüpft sie an das realistische Paradigma an.

In der *Deutschen Ideologie* formulieren Marx und Engels einen ‚materialistischen‘ Einwand gegen ‚idealistische‘ Philosophie: Die „Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet“, sei der „reale Grund dessen“, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘, und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt [...] haben“ (MEW 3: 38). Diese Kritik nimmt Metaphysik indessen ernst. Oder, um es mit Alfred Schmidt zu sagen: „Spekulation wird [...] nicht einfach als Blödsinn abgetan, sondern auf ihren wahren Gehalt gebracht“ (Schmidt 1971: 23). Im *Kapital* spricht Marx bekanntlich von der „metaphysischen Spitzfindigkeit“ und den „theologische[n] Mucken“ der Ware (Marx 1968a: 85). Diese Metaphern für deren Fetischcharakter sind jedoch *nicht nur* Metaphern. Wie gesagt, der Begriff der Realabstraktion wäre ohne den (metaphysischen) Begriff eines Wesens, das sich als soziostrukturelles Substanzielles rekonstruieren ließe, gar nicht zu denken.

9. Allgemeines und Besonderes

Damit ist die grundlegende Frage kritischer Theorie gestellt, die Hans-Ernst Schiller mit Blick auf Marcuse so formuliert hat: Wie ist „die Kritik an irrationalen Universalien in der Gesellschaft (Wert, Geld, Kapital, Norm, Standard, Klasse)“ zu verbinden „mit einer Verteidigung von Universalien, die wir in dieser Kritik eben auch brauchen“?⁷ Seit Marx fasst kritische Theorie die Relation des Universalien und des Partikularen als eine dialektische auf (Schiller 2017: 13).

„Wir brauchen allgemeine Bestimmungen, um das Besondere zu erkennen, aber daraus ergibt sich keine Berechtigung, das Allgemeine als un-

⁷ Hans-Ernst Schiller: E-Mail an den Autor vom 7. Juni 2017. Siehe dazu Schiller 1993.

abänderliche Substanz zu deklarieren. Das Allgemeine ist vielmehr eine verständige Abstraktion: seine konkreten, veränderlichen Formen sind das Reale“ (Schiller 2017: 13).

Am Beispiel des Marx'schen Begriffs der Arbeit, der oben ja schon einmal herangezogen wurde, lässt sich das nachvollziehen. Seine „abstrakten Momente“, betont Schiller, also etwa „Formveränderung der Natur, Nutzung von Menschen und Naturkraft, Ökonomie der Zeit“, sind insofern ‚omnihistorisch‘, als sie „für alle Gesellschaftsformen gelten müssen“ (Schiller 2017: 13). Gleichwohl wird immer nur „in konkreten Formen“ gearbeitet, und diese Formen weisen notwendig gewisse Merkmale auf (in der bürgerlichen Gesellschaft sind es „Verwertungsprozess, Fabrik, Entfremdung“ (Schiller 2017: 13)). Solche Merkmale werden nur unter je bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen Wirklichkeit. Wir haben also auf der einen Seite die allgemeinen Wesensbestimmungen von Arbeit und auf der anderen Seite ihre besonderen historischen Gestalten als gesellschaftliche Arbeit. „Das Allgemeine fungiert in der kritischen Theorie als Begriffsfolie zur Erkenntnis der historischen Besonderheit, in der es existiert, und diese Erkenntnis weist das Bestehende zugleich in seiner Widersprüchlichkeit und Veränderlichkeit auf“ (Schiller 2017: 13). Daher insistiert Schiller zu Recht auf der Differenz zwischen affirmativer Metaphysik und kritischer Theorie: „Die Methode einer kritischen Gesellschaftstheorie unterscheidet sich grundlegend von der Reduktion auf das ‚ewige Wesen der Dinge‘“ (Schiller 2017: 13). Aber daraus folgt nicht die abstrakte Negation der metaphysischen Heuristik. Denn ohne die „Begriffsfolie“ des Allgemeinen hätten wir keine ‚Erkenntnis der historischen Besonderheit‘ und der ‚Widersprüchlichkeit und Veränderlichkeit‘ des Bestehenden.

10. Zur Metakritik der Metaphysikkritik

Der Nominalismus als spätmittelalterlicher Denktypus der *via moderna* hat den Weg für die Anerkennung des Individuell-Besonderen freigemacht, aber: „Das Besondere, das sich als reine Singularität den alten Formen und Wesenheiten gegenüber setzt, bleibt so abstrakt wie diese es waren“ (Haag 1960: 14). Selbstverständlich hatte diese neue Sicht auch Konsequenzen für die Vorstellung von menschlichem Handeln und Zusammenleben. Selbsterhaltung wurde zum Schlüsselbegriff der Neuzeit (Horkheimer 1987: 320-350).

„In ihrer Indifferenz [...] gegen alles Bestehende“ (Blumenberg 1966: 91)⁸ bedarf sie keiner Rechtfertigung durch ein kosmisches oder schöpfungstheologisches Prinzip mehr. Kritik der Metaphysik ist ein Moment der Dialektik des Nominalismus, die ihre Wucht erst einige Zeit nach dem Universalienstreit entfaltete, als sich die Naturwissenschaften von der Philosophie emanzipierten. Der Nominalismus öffnete den Blick für das Einzelne, verleugnete jedoch, dass es durch Allgemeines vermittelt ist und lieferte es damit seiner Herrschaft erst recht aus.

Diese Metakritik des Nominalismus zielt nicht auf eine Restauration affirmativer Metaphysik. Aber bereits Friedrich Nietzsche hat darauf bestanden, dass eine Kritik der Metaphysik auch ihr Wahrheitsmoment mitdenken müsse. Es gelte zu erkennen, „daß jede positive Metaphysik Irrtum ist“ (Nietzsche 1977: 462), aber dabei sei „ihre historische Berechtigung“ anzuerkennen. Darin, dass die Legitimität der Metaphysik geschichtlich zu begründen ist (und nicht kosmologisch), kann man Nietzsche zustimmen. Ihre „historische Berechtigung“ liegt allerdings nicht etwa, wie Nietzsche meinte, darin, ein nützlicher Selbstbetrug zu sein. Das Wahrheitsmoment der Metaphysik besteht nicht im Feinschliff der Menschen durch das Phantasma einer übernatürlichen, „zweiten realen Welt“ (Nietzsche 1977: 450). Nietzsche sah es letztlich darin, dass Metaphysik Herrschaft sichert – vermittelt durch eine kultivierte Art von spirituellem Eskapismus der Beherrschten und der Herrschenden. Das Wahrheitsmoment der Metaphysik besteht aber auch nicht in der Letztbegründung der Prinzipien der Totalität alles Seienden oder in Gewissheiten über die letzten Dinge und Behauptungen über „einen vom Menschen unabhängigen Sinn der Welt“ (Horkheimer 1988: 108). Aber worin dann? Es besteht darin, dass Metaphysik eine Bedingung der Möglichkeit von Kritik schafft.

⁸ Für die Menschen werde Selbsterhaltung zur „Last der Selbstbehauptung“ (Blumenberg 1966: 91). Diese sei aber, wie Blumenberg in einer an Heidegger angelehnten Terminologie schreibt, „nicht die nackte biologische und ökonomische Erhaltung des Lebenswesens Mensch mit den seiner Natur verfügbaren Mitteln. Sie meint ein Daseinsprogramm, unter das der Mensch in einer geschichtlichen Situation seine Existenz stellt und in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will“ (Blumenberg 1966: 91). An die Stelle des Wunschs nach Auslegung der Welt tritt demnach allmählich das Programm ihrer Unterwerfung unter „Präsumtionen“ (Blumenberg 1966: 91) des menschlichen Verstandes.

11. Einheit von Analyse und Kritik

Marx konnte die Struktur der kapitalistischen Warenproduktion, wie gesagt, nur von der Voraussetzung aus in Begriffen rekonstruieren, dass eine ‚daseiende Abstraktion‘, ein gesellschaftlich Allgemeines, den besonderen, konkreten Tauschhandlungen zugrunde liegt; eben der *Wert*, von dem aus die einzelnen Quanta Arbeitszeit, die in die Waren eingegangen sind, sich nach dem Äquivalenzprinzip gegeneinander aufrechnen lassen. „Daß ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis sich als ein außer den Individuen vorhandener Gegenstand und die bestimmten Beziehungen, die sie im Produktionsprozeß ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen, sich als spezifische Eigenschaften eines Dings darstellen“, schrieb er 1859, „diese Verkehrung und nicht eingebilddete, sondern prosaisch reelle Mystifikation charakterisiert alles gesellschaftlichen Formen der Tauschwert setzenden Arbeit“ (MEW 13: 34 f.). Philosophen können von Marx lernen, dass selbstgenügsame Philosophie die Wirklichkeit nicht angemessen auf Begriffe bringen kann – aber auch, dass kritische Theorie die Wirklichkeit nicht angemessen auf Begriffe bringen kann, wenn sie keinen philosophischen Kern hat. Man kann die kapitalistische Produktionsweise, ihre gesellschaftliche Form (also die Produktionsverhältnisse) und ihren politischen Rahmen vermutlich nur begreifen, wenn man sie abschaffen will. Das ist die Grundidee der Einheit von Analyse und Kritik. Die kritische Theorie von Marx war eine Theorie der notwendigen Revolution. Die zweite Gestalt der kritischen Theorie war der interdisziplinäre Materialismus von Horkheimer. Er ist von der Frage ausgegangen, wieso sich Menschen mit den Mächten identifizieren, die sie unterdrücken und wirtschaftlich ausbeuten. Marx hatte den ökonomiekritischen Grundstein gelegt, Horkheimer hat darauf aufgebaut: Im alten Frankfurter Institut für Sozialforschung nahm er kritische Sozialpsychologie und Kulturtheorie zur Philosophie mit hinzu. Philosophie wurde reflexive Grundlage einer Theorie der Gesellschaft, Theorie der Gesellschaft wurde materiale Grundlage der philosophischen Reflexion, die sozialpsychologisch erweitert wurde.

12. Politische Ökologie und ihre Kritik

Das negative Konzept von Metaphysik lässt sich mit Blick auf den Begriff der Natur rekonstruieren, der in der *Dialektik der Aufklärung* in den Fokus

genommen wird.⁹ Horkheimer beschreibt dort, wie Natur zum bloßen Substrat der Naturbeherrschung wird. Wer sie als an sich selbst bestimmungslös vorgestellt, degradiert sie zur Projektionsfläche wissenschaftlich-technischer Eingriffe. Nur die Verhältnisse empirischer Einzeldinge in der Natur können dann bestimmt werden, aber diese selbst nur noch gemessen und berechnet werden, eine qualitative Bestimmung gilt als sinnlos.

Natur gerät in den Strudel entqualifizierender In-Wert-Setzung. In deren Perspektive werden, heißt es bei Elmar Altvater, „alle qualitativen Unterschiede ausgelöscht und auf die Eindimensionalität des Wertes [...] gebracht. Alles ist gleich, nun zählen nur noch quantifizierende Unterschiede und daher kann alles miteinander verglichen werden“ (Altvater 2018: 231). Dass Natur an sich selbst als bestimmungslos konzipiert wird, ist die Voraussetzung für ihre Überführung in Warenform.

Man kann hier von einer unerledigten Dialektik des Nominalismus sprechen. Bacon wollte immerhin noch das Wesen der (Natur-)Dinge auf den Begriff bringen, damit Natur beherrscht werden kann. Im radikalen Nominalismus geht es nur noch darum, sie zu beherrschen. Wesenserkenntnis des Beherrschten ist nicht mehr vorausgesetzt, weder bei Wilhelm von Ockham noch bei Popper. Wie Karl Heinz Haag gezeigt hat, gibt es bei Thomas Hobbes, der den Nominalismus im 17. Jahrhundert in der politischen Philosophie durchsetzte, keine wesensmäßigen Bestimmungen der Individuen, durch deren Erkenntnis Gesetze und Herrschaft sich zu legitimieren hätten. Stattdessen verfügt der Staat autoritär über alle Einzelnen (Haag 2005: 7 ff.).

In den 1960er und 1970er Jahren gingen Weiterführungen der Marx'schen Theorie in Richtung Cultural Studies und Zeichentheorie. Dann kam die Problematik des Rassismus und des sozialen Geschlechts hinzu – und die Ökologie-Debatten, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* bereits antizipiert haben. Heute hat kritische Sozialphilosophie die Aufgabe, die Wachstums-Ideologie auch im Hinblick auf die destruktive Ausbeutung der Natur als Wert-Ressource zu kritisieren. „Das Übergewicht von Wert und Geld über die Natur hat eine pandemische Naturvergessenheit zur Folge“, schrieb Elmar Altvater kürzlich: „Die Natur zählt nicht, es sei denn, sie ist Naturkapital. Naturprozesse finden daher nur dann Beachtung, wenn sie als ‚Ökosystem-Dienstleistungen‘ verwertet werden können oder

⁹ Dies habe ich – mit Blick auf die implizite Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* bei Haag und mit Blick auf Menschings explizite Kritik – in meinen Aufsatz „Nominalismuskritik und ‚negative Metaphysik‘. Philosophiegeschichtliche Überlegungen zum Begriff der Natur in der *Dialektik der Aufklärung*“ ausgeführt (siehe Schweppenhäuser 2018c, i.E.).

wenn Naturkapital abgeschrieben werden muss“ (Altvater 2018: 231). Unter diesem Aspekt, und objektiv nur unter diesem, kümmern sich Funktionäre und Ideologen des sogenannten grünen Kapitalismus der Gegenwart darum, dass ‚Naturvergessenheit‘ nicht derart überhandnimmt, dass die Verwertungsgrundlage final zerstört wird. Doch die kapitalistische Produktionsweise kann gar nicht anders, als die natürlichen Grundlagen des sozialen Lebensprozesses zu ruinieren. Das hat Alfred Schmidt schon 1971, als die Ökologiebewegung noch gar nicht volle Fahrt aufgenommen hatte, in einer Nachbemerkung zu seiner Studie über den Naturbegriff bei Marx betont.

Schmidt hob seinerzeit aber auch hervor, dass der frühe Marx viel klarer als der späte gesehen hatte, dass Natur nicht nur „bloßes Material für die Praxis“ (Schmidt 1993: 210 f.) ist. Das frühe Programm, die Natur zu humanisieren und die Menschen zu naturalisieren, ist unverzichtbar für eine kritische Theorie der Natur. Aber die Kritik der politischen Ökonomie ist es auch. Hier scheinen große Teile der populären Post-Wachstums-Bewegung analytisch zu kurz zu greifen. Es ist unsinnig, die kapitalistische Produktionsweise beibehalten und sie gleichzeitig vom Wachstumszwang befreien zu wollen. Denn der Zwang, immerfort wachsen zu müssen, gehört als innere Wesensbestimmung zu jener Produktionsweise, er ist nicht bloß eines ihrer akzidentellen Merkmale.

Affirmative politische Ökologie ist in der Praxis zwar noch kein hegemoniales Paradigma, eher eine halbherzige Forderung. Aber in der Theorie ist sie auf dem Vormarsch. Wo es um das „Anthropozän“ geht, besetzen postmoderne Soziologen und Philosophen wie Bruno Latour und Peter Sloterdijk das Diskursgelände. Beide sympathisieren mit autoritären Denkern: mit Martin Heidegger, Eric Voegelin oder Rolf Peter Sieferle. Hier müsste der kritische Neomarxismus Terrain zurückgewinnen, um an einer Kritik der politischen Ökologie zu arbeiten.

Wenn autoritäre Herrschaftsformen aus der Peripherie in die Machtzentren zurückkehren und wieder attraktiv für die Beherrschten werden, hilft die neue Naturideologie dabei, Errungenschaften der Aufklärung zurückzunehmen. Sie predigt nicht mehr Unterwerfung unter die Natur, aber sie phantasiert von der Totalität einer All-Natur, in der es keine Subjekte und keine Objekte mehr gibt. Gleichzeitig wird Gesellschaft als Menschenpark gedacht und Artefakte werden als Akteure vorgestellt (Schweppenhäuser 2018d: 255-272). Auf den Sturz der Metaphysik folgt das Ende der Kritik.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*: Frankfurt/Main.
- Altwater, Elmar (2018): *Beschleunigung und Expansion im Erdzeitalter des Kapitals*. In: Dannemann, R./Pickford, H./Schiller, H.-E. (Hrsg.), *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens*: Wiesbaden, S. 227-241.
- Backhaus, H. G. (2003): *Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie*. In: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*: Wetzlar, S. 27-64.
- Blumenberg, H. (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*: Frankfurt/Main.
- Brassier, R. (2013): *Begriffe und Gegenstände*. In: Arvenassian, A. (Hrsg.), *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*: Berlin, S. 137-182.
- Haag, K. H. (1960): *Kritik der neueren Ontologie*: Stuttgart.
- Haag, K. H. (1983): *Der Fortschritt in der Philosophie*: Frankfurt/Main.
- Haag, K. H. (2005): *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*: Frankfurt/Main.
- Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*: Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. In: Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bdn.*, Bd. 8: Frankfurt/Main.
- Horkheimer, M. (1987): *Vernunft und Selbsterhaltung*. In: Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften. Bd. 5*, hgg. v. Gunzelin Schmid Noerr: Frankfurt/Main, S. 320-350.
- Horkheimer, M. (1988): *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. In: Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften. Bd. 4, Schriften 1936-1941*, hgg. v. Alfred Schmidt: Frankfurt/Main, S. 108-161.
- Marcuse, H. (2004): *Zum Begriff des Wesens*. In: Marcuse, H., *Schriften, Bd. 3*: Springer, S. 45-84.
- Marx, K./Engels, F. (1956 ff.): *Marx-Engels-Werke (MEW)*. In 43 Bdn.: Berlin (Ost).
- Marx, K. (1968a): *Das Kapital. Bd. 1*: Frankfurt/Main.
- Marx, K. (1968b): *Das Kapital. Bd. 3*: Frankfurt/Main.
- Mensching, G. (o. J.): *Zeit und Fortschritt in den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins*. In: Bulthaup, P. (Hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'. Beiträge und Interpretationen*: Frankfurt/Main, S. 170-192.

- Mensching, G. (1987): Nominalistische und realistische Momente des Marx-schen Arbeitsbegriffs. In: Schweppenhäuser, G./Klampen, D. z./Johannes, R. (Hrsg.), *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marx-schen Theorie*. 2. Aufl.: Lüneburg, S. 58-76.
- Mensching, G. (2012): Nachwort. In: Haag, K. H., *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*: München, S. 263-270.
- Nietzsche, F. (1977): Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. In: Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, hg. v. Karl Schlechta: München, S. 435-731.
- Schiller, H.-E. (1982): *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs: Königstein (Taunus)*.
- Schiller, H.-E. (1993): Die Wirklichkeit des Allgemeinen. Philosophische Tradition und utopische Praxis bei Herbert Marcuse. In: Schiller, H.-E. (Hrsg.), *An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie*: Lüneburg, S. 87-97.
- Schiller, H.-E. (2017): *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*: Springe.
- Schmidt, A. (1971): *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*: München.
- Schmidt, A. (1993): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. 4. Aufl.: Hamburg.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018): *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*: Freiburg/München 2018.
- Schweppenhäuser, G. (2018a): *Revisionen des Realismus. Zwischen Sozialporträt und Profilbild*: Stuttgart, i.E.
- Schweppenhäuser, G. (2018b): „All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik“. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*. Heft 45-46, i.E.
- Schweppenhäuser, G. (2018c): Nominalismuskritik und ‚negative Metaphysik‘. Philosophiegeschichtliche Überlegungen zum Begriff der Natur in der Dialektik der Aufklärung. In: Ziege, E.-M./Schmid Noerr, G. (Hrsg.), *70 Jahre Dialektik der Aufklärung*: Wiesbaden, i.E.
- Schweppenhäuser, G. (2018d): *Ideologie und Utopie des Designs. Latours Designtheorie zwischen Aufklärungskritik und Gegenaufklärung*. In: Dannemann, R./Pickford, H./Schiller, H.-E. (Hrsg.), *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens*: Wiesbaden, S. 255-272.

Mario Schäbel

Die Bedeutung der Frankfurter Schule für eine neue Marx-Lektüre

Einleitende Bemerkungen

In seinem 2012 herausgegebenen Monumentalwerk *Marx im Westen – Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965* – bezeichnet Ingo Elbe die kritische Theorie der Frankfurter Schule als die „wohl bedeutendste Quelle“ (Elbe 2010: 66) für jene neue Form von Marx-Interpretation, die er neue Marx-Lektüre nennt.¹ Er spricht dabei sogar ausdrücklich von einer Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre, zu der er Hans-Georg Backhaus, Alfred Schmidt und Helmut Reichelt zählt (vgl. Elbe 2010: 67). In diesem Aufsatz möchte ich näher auf jene Verbindung eingehen, die laut Elbe zwischen der Marx-Interpretation der ersten Generation der Frankfurter Schule, insbesondere der Adornos, und derjenigen der eben genannten Autoren besteht. Es geht mir dabei unter anderem darum, den von Habermas lancierten und von Honneth fortgeführten Paradigmenwechsel in Frage zu stellen. Denn meiner Meinung nach zeigt das Werk von Backhaus, Schmidt und Reichelt eine Möglichkeit auf, wie die kritische Theorie Frankfurter Schule weiter entwickelt werden kann ohne sich von dem zu entfernen, was ihr ursprüngliches Paradigma ist: Marx *Kritik der politischen Ökonomie*. Habermas hingegen geht davon aus, dass auch schon die erste Generation mit dem Übergang zur Kritik der instrumentellen Vernunft die Kritik der politischen Ökonomie als Paradigma aufgibt (vgl. Habermas 1984: 178) und so den Weg für den von ihm vorgeschlagenen Paradigmenwechsel ebnet.² Zudem ist er der Überzeugung, dass für Adorno Marx Kritik immer schon von nur geringer Bedeutung war: „Mit politischer Ökonomie hat Adorno sich nicht befaßt“ (Habermas 1984: 178). Eines der zentralen Anliegen des Aufsatzes ist es zu zeigen, dass sich Habermas mit dieser Meinung irrt und der Ansatz der Autoren der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre dabei helfen kann, dies zu belegen. So

¹ Elbe (vgl. 2010: 29) grenzt die neue Marx-Lektüre vom traditionellen Marxismus (ab 1878) und vom westlichen Marxismus (ab 1923) als ihren Vorläufern ab.

² Habermas bezieht sich dabei auf Albrecht Wellmer, von dem diese These zuerst aufgestellt wurde (vgl. Wellmer 1969: 138).

spricht beispielsweise Backhaus von einem ökonomietheoretischen Fundament und von einer impliziten Ökonomie der *Negativen Dialektik* (vgl. Backhaus 2012, Par. 9 ff.); einem Werk, das nach Habermas Dafürhalten bereits lange nach dem Übergang zur Kritik der instrumentellen Vernunft verfasst wurde.

Vor diesem Hintergrund befasst sich der erste Teil des Aufsatzes mit der These einer Analogie der grundlegenden Theoriestructur von Adornos (und Horkheimers) Kritik der traditionellen Theorie und Marx Kritik der politischen Ökonomie.³ Außerdem wird gezeigt, inwiefern auch der orthodoxe Marxismus, insbesondere dessen dogmatisches Verständnis des historischen Materialismus, aus Frankfurter Sicht einer traditionellen Theorie gleichkommt. Im zweiten Teil geht es dann um die Frage nach der spezifischen Bedeutung des Ansatzes, sich für eine Interpretation des Werks von Marx auf die Kritische Theorie zu berufen. Die zentrale These lautet hier, dass die Frankfurter Marx-Interpretation einer Lesart vorbeugt, die nur vom Extrem eines einseitigen und dogmatischen Materialismus in das andere Extrem eines ebensolchen Idealismus verfällt. Abschließend veranschaulicht der dritte Teil am Beispiel der Kategorien Wert, Arbeit und Mensch, die konkreten Konsequenzen der Frankfurter Position für die Diskussionen innerhalb der neuen Marx-Lektüre.

I

Während Marx Kritikbegriff im traditionellen Marxismus nahezu keine Beachtung fand, steht er in den Überlegungen der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre im Mittelpunkt. Ihre Vertreter rücken vor allem den Untertitel des *Kapital* in den Blick, mit dem Marx bereits darauf habe aufmerksam machen wollen, dass es ihm nicht darum gehe, eine eigenständige, positive ökonomische Theorie zu verfassen, sondern eine *Kritik der politischen Ökonomie*. Eine Tatsache, die im orthodoxen Marxismus allerdings ignoriert wurde, „offenkundig deshalb, weil die Marxsche Theorie nicht als kritische, sondern als affirmative gefragt war, als Legitimationsideologie zur Rechtfertigung einer neuen Herrschaft“ (Backhaus 2000: 19). Aus der Sicht von Backhaus, Schmidt und Reichelt konzentriert sich Marx Kritik auf die Kategorien der politischen Ökonomie, insbesondere auf deren Fetischcharakter.

³ Das Hauptaugenmerk dieses Aufsatzes liegt auf Adornos Einfluss auf die Autoren der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre. Selbstverständlich aber ist für jene auch Horkheimers Kritik traditioneller Theorie von Bedeutung.

„Wenn die Ökonomie den Untertitel des *Kapital – Kritik der politischen Ökonomie* im Sinn einer ‚Kritik der ökonomischen Kategorien‘ – in der mehr als hundertjährigen Diskussion um dieses Werk kaum zur Kenntnis genommen hat, so liegt dies offenkundig darin begründet, daß die übergroße Mehrheit der Ökonomen das Hauptthema dieser Kritik, den Fetischcharakter der ökonomischen Kategorien, gemieden hat und immer noch meidet wie der sprichwörtliche Teufel das Weihwasser“ (Backhaus 1997: 34).

Das Besondere an der Marx-Interpretation des Frankfurter Dreigestirns ist nun, dass sie auf der These einer strukturellen Analogie von Adornos Kritik der traditionellen Theorie und Marx Kritik der politischen Ökonomie beruht. Eine solche Analogie wird schon von Adorno selbst insinuiert, wenn er in der *Negativen Dialektik* das ökonomische Tauschprinzip als „urverwandt mit dem Identifikationsprinzip“ (Adorno 1984: 149) charakterisiert, da für ihn beide durch Abstraktion konstituiert werden. Marx kritisiert den Tausch unter anderem deswegen, weil durch ihn ungleiche Güter identifiziert und somit deren konkrete Unterschiede übergangen werden. Adorno kritisiere die Begriffe der traditionellen Theorie in der gleichen Weise, da jene ebenfalls auf eine abstrakte Identität abzielen, welche die konkrete Besonderheit der unter sie subsumierten Dinge ausmerzt. Eben deshalb bedeutet Dialektik für Adorno „zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen“ (Adorno 1984: 16 f.). Mit seiner Kritik des Identitätsdenkens wolle Adorno jedoch auf mehr hinaus als nur auf diesen Sachverhalt, weshalb er genau genommen nicht nur von Abstraktion, sondern von Realabstraktion spreche. In diesem Begriff komme „das eigentliche Zentralproblem der Marxschen Fetischismusanalyse“ (Backhaus 1997: 459) zum Ausdruck, nämlich ein „Konstitutionsprozess, zu dem es wesentlich gehört, dass die Genese im Resultat verschwunden ist, ‚aufgehoben‘ – wie Hegel sagen würde“ (Reichelt 2008: 24).

Marx Kritik der politischen Ökonomie richtet sich vor allem dagegen, dass die bürgerlichen Produktionsverhältnisse und die mit ihr einhergehenden ökonomischen Kategorien unhinterfragt hingenommen und als quasi natürlich vorausgesetzt werden. Wohingegen Marx, worin für Backhaus das „wichtigste Unterschiedsmerkmal“ (Backhaus 1997: 409) zur politischen Ökonomie besteht, ausdrücklich nach deren Zustandekommen fragt, und hinter dem objektiven und natürlichen Schein der kapitalistischen Gesellschaft letztlich verdinglichte und fetischisierte gesellschaftliche Beziehungen entdeckt. Mit anderen Worten: die politische Ökonomie abstrahiert von der menschlichen Praxis, welche die gesellschaftlichen Formen konstituiert. Diese Überlegungen von Marx mache Adorno zur Grundlage seiner kritischen Gesellschaftstheorie,

mit der er ebenfalls zu zeigen beabsichtige, inwiefern die scheinbare gesellschaftliche Objektivität als Produkt verselbständigter zwischenmenschlicher Beziehungen zu begreifen sei.

„Es ist dies aber das entscheidende Moment überhaupt in Adornos Objektivitätsbegriff: Wenn von Verselbständigung die Rede ist, dann meint Adorno eine wirkliche Verselbständigung, eine durch das Handeln der Menschen selbst hervorgebrachte Prozessualität, die ein Eigenleben gewinnt, sich gegenüber allen Handelnden zu einer eigenen dynamischen Einheit verkehrt und die Menschen zu Exekutionsorganen dieses ‚Ganzen‘ herabsetzt“ (Reichelt 2008: 23 f.).

Adornos Kritik der Begriffe der traditionellen Theorie richtet sich ebenfalls gegen eine derartige Realabstraktion; nicht nur gegen die abstrakte Identifizierung eigentlich nicht-identischer Dinge im Rahmen ihrer begrifflichen Erfassung. Denn auch auf begrifflicher Ebene sieht er das Problem, dass von der gesellschaftlichen Praxis als eigentlichem Entstehungshintergrund abstrahiert wird, weswegen die menschlichen Denk- und Anschauungsformen als *apriorische* erscheinen. Diese „spezifische Lesart des Realabstraktionstheorems als eines des objektiven Begriffs“ (Elbe 2006, Par. 3) befindet sich im Mittelpunkt von Reichelts Interpretation von Adornos Kritik traditioneller Theorie.

In der *Negativen Dialektik* kritisiert Adorno in diesem Zusammenhang beispielsweise Hegels Idealismus als eine Spielart traditioneller Theorie. Der Grund hierfür liegt darin, dass auch jener seine Kategorien als unmittelbar gegebene annehme ohne auf ihre Entstehungsgeschichte einzugehen, und deshalb gleichermaßen einem „Fetischismus der Begriffe“ (Adorno 1984: 198) zum Opfer falle. Wenn Marx mit Bezug auf die politische Ökonomie von ‚objektiven Gedankenformen‘ spricht, dann thematisiert er genau diese Problematik. Seine eigene Theorie dagegen zeichnet sich durch ein historisch-dynamisches Verständnis der Begriffe aus, welches an die dialektische Bewegung der gesellschaftlichen Totalität gekoppelt ist. Darin macht Backhaus das entscheidende Merkmal aus, das sowohl die kritische Theorie von Marx als auch die von Adorno von der traditionellen unterscheidet (vgl. Backhaus 2000: 84).

Die Frankfurter Marx-Interpreten entwickeln auf dieser theoretischen Grundlage eine Kritik der traditionellen Interpretation des historischen Materialismus. Dem orthodoxen Marxismus, der sich selbst als objektive Wissenschaft verstand, ging es bekanntlich darum, die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, wie zum Beispiel das Wertgesetz, zu ermitteln. Eine solche Auslegung des historischen Materialismus werde jedoch laut Schmidt der Bedeutung nicht gerecht, die Marx dem sogenannten

subjektiven Faktor beimit. Denn von objektiven Gesetzen zu sprechen, von denen die Menschen in ihrem Verhalten determiniert werden, obwohl Marx die Wirklichkeit zuallererst als Produkt gesellschaftlicher Praxis versteht, sei widersinnig (vgl. Schmidt 1977: 310). Schmidts Kritik richtet sich dementsprechend gegen die Verwandlung von Marx Theorie in eine „geschlossene Ontologie [...], zu deren Derivat, ja Anwendungsfall menschliche Geschichte herabsinkt“ (Schmidt 1972: 39).

Er greift hierfür auf die Vorarbeit der ersten Generation der Frankfurter Schule zurück. So konstatiert bereits Horkheimer: „Die pantheistische Verselbständigung der Geschichte zu einem einheitlichen substantiellen Wesen ist nichts als dogmatische Metaphysik“ (Horkheimer 1971: 69). Wie sein Institutskollege, sieht auch Adorno deswegen eine gewisse Ähnlichkeit des orthodoxen Marxismus zur Geschichtsphilosophie Hegels. Ob nun das Wertgesetz oder der Weltgeist als geschichtliches Subjekt angenommen werde, in beiden Fällen sei von einem „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“ (Adorno 1984: 347) zu sprechen. Adorno geht in der *Negativen Dialektik* sogar soweit zu behaupten, Hegel habe sich bei dem Begriff des Weltgeists von einem Bild des Kapitalismus als einem „totalen Funktionszusammenhang [...] [in dem] die Individuen zu bloßen Ausführungsorganen des Allgemeinen relegiert sind“ (Adorno 1984: 336), leiten lassen.

Der orthodoxe Marxismus gilt den Vertretern der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre somit als eine Spielart traditioneller Theorie (vgl. Backhaus 2000: 15), da auch jener, wie schon die klassische politische Ökonomie, zwischen Subjekt und Objekt trenne und nicht nach den Entstehungsbedingungen von „Objektivität“ frage. Marx kritische Theorie hingegen begreife Objektivität als dialektisch gewordene, worauf auch Adorno mit der aus einem Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel stammenden Formulierung hinweise: „Historischer Materialismus ist Anamnese der Genese“ (Sohn-Rethel 1978: 139). Denn was versteht Marx im eigentlichen Sinne unter dem Begriff des Gesetzes? Das Wertgesetz bezeichnet er beispielsweise als „gesellschaftliches Naturgesetz“ (Marx 1962: 20) und er spricht davon, „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß“ (Marx 1962: 16) begreifen zu wollen. In der Frankfurter Marx-Interpretation werden diese Aussagen zum Anlass genommen, den Anspruch naturwissenschaftlicher Objektivität im orthodoxen Marxismus zu relativieren. Marx ziele mit ihnen darauf ab, den historischen Ursprung aller scheinbar objektiven gesellschaftlichen Bewegungsgesetze aufzuzeigen. Für Adorno besteht eben darin „das Verfahren der Marxschen Kritik [...], daß gezeigt wird, daß alle erdenklichen gesellschaftlichen und ökonomischen Momente, die naturhaft scheinen, ihrerseits geworden und geschichtlich sind“ (Adorno 2006: 190).

Folgerichtig sei Marx Rede von Naturgesetzen, wie sein gesamter historischer Materialismus, kritisch zu verstehen, anstatt affirmativ. Backhaus stellt ein solches kritisches Verständnis, dem von ihm ontologisch genannten traditionellen Verständnis gegenüber (vgl. Backhaus 2000: 19). Eine Einschätzung, die er mit Schmidt teilt, der Marx Materialismus eine „Theorie auf Widerruf“ (Schmidt 1976: 104) nennt: „Er ist kein weltanschauliches Dogma, sondern Diagnose eines falschen, aufzuhebenden Zustandes“ (Schmidt 1976: 104).

Als Folge dessen wird dem Wertgesetz in der Frankfurter Interpretation nicht der Rang eines universellen und transhistorischen Naturgesetzes alles menschlichen Lebens zugesprochen, sondern nur eine relative objektive Gültigkeit, die sich auf die historisch-spezifische Gesellschaftsform des Kapitalismus beschränkt. Im Gegensatz zu der Behauptung, Marx' historischer Materialismus basiere auf der Annahme von objektiven Naturgesetzen, geht beispielsweise Adorno davon aus, dass „das stärkste Motiv der Marxschen Theorie überhaupt, das der Abschaffbarkeit jener Gesetze“ (Adorno 1984: 348) sei. Die Verklärung des Wertgesetzes zu einem Naturgesetz ist aus seiner Sicht Produkt eines naturgeschichtlichen Prozesses:

„Erst eine Verkehrung der Marxischen Motive wie die des Diamat, [...] konnte darauf verfallen, den polemischen Marxischen Begriff der Naturgesetzlichkeit aus einer Konstruktion der Naturgeschichte in eine szientifische Invariantenlehre umzufälschen. Dadurch indessen verliert die Marxische Rede von Naturgeschichte nichts von ihrem Wahrheitsgehalt, eben dem kritischen“ (Adorno 1984: 348).

Ein weiterer wesentlicher Bestandteil der Frankfurter Kritik an der traditionellen Interpretation des historischen Materialismus ist zudem die Infragestellung des Verhältnisses von Basis und Überbau. Während im orthodoxen Marxismus das Verhalten der Menschen aus den existierenden ökonomischen Verhältnissen abgeleitet wurde, beinhaltet die Überlegung, alles Gewordene und scheinbar Objektive als subjektives Produkt zu verstehen, eine Verkehrung dieses Verhältnisses. Dem ökonomistischen Determinismus, als Kerndogma des traditionellen historischen Materialismus, setzen Backhaus und Reichelt die *Maxime Adornos* entgegen, „verselbständigte Verhältnisse aus den Verhältnissen von Menschen abzuleiten“ (Reichelt 2008: 91); diese machen sie zur Programmatik ihrer neuen Marx-Lektüre.

Der Primat der materiellen Verhältnisse wird in der Frankfurter Marx-Interpretation nur kritisch anerkannt, nicht aber affirmativ. Wie schon das Wertgesetz, wird er als eine Tatsache angesehen, die zum einen historisch be-

schränkt ist und zum anderen abgeschafft werden soll. In diesem Sinne verweist Schmidt darauf, „[d]aß der Materialismus von Marx seine Selbstaufhebung intendiert“ (Schmidt 1993: 136f.), und Adorno schreibt in seinem Text *Ad Lukács*: „Die Marxische Lehre von der Priorität des Seins übers Bewußtsein will aber gerade nicht ontologisch verstanden werden, sondern als Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse, in welche die Menschen ‚unfreiwillig eintreten‘“ (Adorno 1986: 252 f.).

II

Nun kann mit Recht gefragt werden, was denn hieran wirklich neu sei? Denn bereits im westlichen Marxismus spielten die von der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre akzentuierten Elemente eine wesentliche Rolle. Weder bei der Betonung des subjektiven Faktors, noch bei der Kritik des unidirektionalen Basis-Überbau Schemas, oder bei der Aufdeckung des scheinbar Natürlichen als eigentlich gesellschaftlich Konstituierten, handelt es sich um exklusiv von der Frankfurter Marx-Interpretation vertretene Punkte. All das lässt sich beispielsweise schon bei Lukács finden, für den die Absicht „sämtliche Phänomene der Ökonomie [...] auf gesellschaftliche Beziehungen der Menschen zueinander“ (Lukács 1974: 284) zurückzuführen, ebenfalls das wesentliche Element von Marx Kritikbegriff darstellte. Damit ging es auch ihm bereits darum, die scheinbar an sich bestehenden gesellschaftlichen Formen als Produkt gesellschaftlicher Praxis und damit als Gewordenes zu entlarven. Worin also besteht der eigentliche Fortschritt der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre gegenüber dem westlichen Marxismus?

Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass es im westlichen Marxismus eine Tendenz gab, *vom Regen in die Traufe zu kommen*. Damit soll gesagt sein, dass einige seiner Vertreter – wie anschließend am Beispiel von Lukács gezeigt wird –, den einseitigen und dogmatischen Materialismus des orthodoxen Marxismus nur durch einen ebenso einseitigen und dogmatischen Idealismus ersetzten. Wird nämlich innerhalb der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt, die das Basis-Überbau-Modell ablösen soll (vgl. Backhaus 1992: 58f.), dem Subjekt ein absoluter Primat zuerkannt, dann entspricht eine solche Vorgehensweise letztlich nichts anderem als einem idealistischen Umkehrschluss des dogmatischen Primats

der Materie im orthodoxen Marxismus. Als einer der wenigen Autoren⁴, die ähnlich argumentieren, kann Stefan Breuer genannt werden:

„Doch während der ‚westliche Marxismus‘ solchermaßen die Dialektik durch die Versubjektivierung des Objektiven, die Verlebendigung des Erstarten wieder in Bewegung zu bringen glaubte, entging ihm, daß er dem Objektivismus nur eine abstrakte Antithese entgegengesetzt hatte, die sich zu dem, was eigentlich überwunden werden sollte, genau spiegelverkehrt verhielt. Alle Motive, die den Objektivismus bestimmt hatten, waren erneut versammelt: die Reduktion des Seienden auf ein ursprüngliches Prinzip, die Betonung der Genesis gegenüber der Geltung, der Begriff einer kontinuierlichen und kohärenten Geschichte, das teleologische Modell, das Konzept einer ‚expressiven Totalität‘ (Althusser), deren Momente Ausdruck ein und desselben Zentrums sein sollten. Ökonomismus und Humanismus, Empirismus und Historizismus, Objektivismus und Subjektivismus, alle diese Begriffspaare bezeichneten [...] keine absoluten Gegensätze“ (Breuer 1977: 10 f.).

Im Folgenden möchte ich versuchen zu zeigen, dass die Frankfurter Schule die große Ausnahme innerhalb des westlichen Marxismus darstellt. Denn ihr ist es gelungen, nicht einfach in den Idealismus als entgegengesetztes Extrem zu verfallen, sondern das differenzierte Verhältnis von Materialismus und Idealismus bei Marx in genuiner Weise darzustellen. Eben darin muss dann auch der eigentliche Fortschritt der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre gegenüber dem westlichen Marxismus gesehen werden.⁵

Die orthodoxe Interpretation des Verhältnisses von Idealismus und Materialismus bei Marx lautete, dass Marx Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt

⁴ Auch Nicos Poulantzas kann hier genannt werden. Seine These lautet, dass die beiden zentralen Interpretationen des *Kapital*, die *ökonomistische* und die *historizistische*, nur scheinbar entgegengesetzt sind, da sie in Wahrheit beide einer gemeinsamen Wurzel entstammen: der historizistischen Problematik des Subjekts (vgl. Poulantzas 1972: 58 f.).

⁵ Ein weiterer Autor aus dem Umfeld der Frankfurter Schule, der ebenfalls eine solche differenzierte Position vertritt, ist Leo Kofler: „Das wirklich bedeutende in der Marxschen Konzeption des Historischen Materialismus ist nicht so sehr seine einfache Gegnerschaft zu jeglichem Idealismus – obgleich diese wichtig genug ist –, sondern etwas völlig Neues in der modernen Geschichte des Geistes, nämlich die dialektische Aufhebung des Gegensatzes von einseitigem, undialektischem Idealismus und einseitigem, undialektischem Materialismus gegeneinander. Die Dialektik von ‚ideellen Vorstellungen‘ und tätig-ökonomischen ‚Formveränderungen des Natürlichen‘, diese dialektische Einheit von Ideellem und Materiellem ist es, die den Marxschen Materialismus ausmacht“ (Kofler 1983: 158).

und damit seine Dialektik von einer idealistischen in eine materialistische verwandelt habe. Im Rahmen der Infragestellung dieser Interpretation durch den westlichen Marxismus wurde allerdings das idealistische Moment in Marx Dialektik, der sogenannte subjektive Faktor, immer mehr in den Vordergrund gerückt. Es handelt sich dabei um die von Marx bereits in den *Feuerbachthesen* ausdrücklich gelobte ‚tätige Seite‘ des Idealismus, die er sich zu eigen macht, um gegenüber der scheinbaren Unmittelbarkeit der Erfahrungswelt auf ihre Vermitteltheit durch subjektive Tätigkeit zu insistieren. Schmidt spricht in diesem Rahmen von einer „materialistischen Neuaufnahme der Konstitutionsproblematik“ (Schmidt 1969: 10f.), die insbesondere daran interessiert sei, den „Gedanken der Vermitteltheit alles Unmittelbaren gegen seine bislang idealistische Fassung“ (Schmidt 1969: 11) zu kehren. Die Annahme liegt nahe, dass sich Schmidt bei dieser Einschätzung von der Position Adornos hat leiten lassen, in welcher er diejenige von Marx widergespiegelt sieht. Adorno kritisiert den Idealismus Hegels deswegen, weil er auf einer „Hypostasis der Vermittlung“ (Adorno 1984: 322) beruhe, das heißt, er gehe von der Unmittelbarkeit der vermittelnden Formen aus. Im Gegensatz dazu spricht Adorno von einer *vermittelten Vermittlung*⁶, denn für ihn gilt: „Vermittlung ist vermittelt durchs Vermittelte“ (Adorno 1984: 106). Er hält der idealistischen Annahme einer konstitutiven Subjektivität somit die Tatsache entgegen, dass nicht nur das Objekt durchs Subjekt vermittelt ist, sondern eben auch umgekehrt das Subjekt durchs Objekt. Eben darin besteht das materialistische Element, mit dem sowohl Adorno als auch Marx den idealistischen Vermittlungsbegriff korrigieren.

Die Idealismuskritik Adornos schlägt sich auch in Schmidts Interpretation von Marx Naturbegriff nieder. In seinem Hauptwerk, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, übt er heftige Kritik an allen idealistischen Versuchen, die Natur in ein Produkt des Menschen zu verwandeln. Schmidt wendet sich in diesem Rahmen auch gegen Lukács Vorgehensweise, hinter den ökonomischen Kategorien verdinglichte gesellschaftliche Beziehungen ausfindig zu machen. Denn bei jenem laufe diese letztendlich darauf hinaus, dass sich die Natur vollständig in die gesellschaftlich-historischen Formen ihrer Aneignung

⁶ Marc Nicolas Sommer, der in einer solchen *vermittelten Vermittlung* den wesentlichen Unterschied zwischen Adornos und Hegels Vermittlungsbegriff ausmacht, gesteht Alfred Schmidt zwar zu, diese Differenz ebenfalls erkannt zu haben. Er sei allerdings ihren Implikationen nicht nachgegangen. Der vorliegende Aufsatz hofft dazu beizutragen, diesem Vorurteil, das durch eine ausführliche Lektüre von Schmidts Schriften leicht widerlegt werden kann, entgegenzuwirken (vgl. Sommer 2016: 42).

durch den Menschen auflöse. Zwar zeigt sich Schmidt generell mit dem Ansatz von Lukács einverstanden, die gesellschaftlichen Beziehungen als Wesen hinter der verdinglichten Oberfläche auszumachen, er weist aber darauf hin, dass „diese Beziehungen für Marx [...] keineswegs ein Letztes bedeuten“ (Schmidt 1993: 66). Denn für Marx spiele „die Subjektseite durchaus nicht die ihr von Lukács zugeschriebene ‚erzeugende‘ Rolle [...]. Die durch menschliche Arbeit ‚filtrierte‘, nicht eigentlich hervorgebrachte Stoffwelt bleibt jenes von Marx so oft hervorgehobene ‚Substrat [...], das ohne Zutun des Menschen [...] vorhanden ist““ (Schmidt 1993: 67). Obwohl Schmidt also mit Lukács darin übereinstimmt, die Natur als eine gesellschaftliche Kategorie zu verstehen, fügt er hinzu, dass gleichzeitig immer auch von der Gesellschaft als einer Naturkategorie die Rede sein müsse. Damit will er sagen, dass die menschlichen Beziehungen stets durch die primär notwendige Aneignung der Natur vermittelt bleiben. Eben deshalb treffe Marx im *Kapital* die Aussage, ‚der Mensch könne nur die Formen der Naturstoffe verändern‘.

Die von Schmidt bei Marx festgestellte materialistische Aufhebung der idealistischen Idee einer *Vermitteltheit alles Unmittelbaren* bedeutet demzufolge, dass die subjektive Tätigkeit zwar ihre Wichtigkeit als vermittelnder Faktor beibehält, gleichzeitig aber auch von einem Unmittelbaren jenseits der Vermittlung auszugehen ist. Denn im Gegensatz zum jungen Marx, auf den sich der Ansatz von Lukács vornehmlich stützt, nehme der reife Marx das Problem der Nicht-Identität von Natur und Mensch ernst und lasse seine Forderung einer vollständigen Humanisierung der Natur fallen.

„Wie man die Dinge nicht metaphysisch-starr als fertig und unveränderlich ansehen darf, ohne in einen Irrtum zu verfallen, so darf man sie umgekehrt auch nicht restlos in die Momente der sie vermittelnden gesellschaftlichen Prozesse auflösen, was den gleichen metaphysischen Fehler mit umgekehrten Vorzeichen bedeuten würde. [...] Insbesondere an die im ‚Kapital‘ im Abschnitt über den ‚Fetischcharakter und sein Geheimnis‘ angestellten Erwägungen haben sich [solche] idealistischen Fehlinterpretationen angeschlossen“ (Schmidt 1993: 64).

Schmidt beschreibt Marx Position als eine intermediäre zwischen Kant und Hegel (vgl. Schmidt 1993: 122). Zwar übernehme Marx Hegels Kritik an Kants Ding an sich, weshalb er es zum einen als etwas von den subjektiven Anschauungsformen nicht radikal Unterschiedenes verstehe. Zum anderen teile er aber die spekulative Basis dieser Kritik nicht, sondern beharre mit Kant gegen Hegel auf der unaufhebbaren Nicht-Identität zwischen Subjekt und Objekt. Marx versuche also „sowohl das idealistische Erzeugungsmoment als

auch das Moment der Bewußtseinsunabhängigkeit am äußeren Sein zu retten. Marx kritisiert daher den alten Materialismus, indem er idealistisch, den Idealismus, indem er materialistisch argumentiert“ (Schmidt 1993: 114).

Auch bei dieser Einschätzung kann davon ausgegangen werden, dass sich Schmidt erneut von der Position Adornos hat leiten lassen, die er ebenfalls als eine zwischen Kant und Hegel beschreibt. Wie schon Marx, so beharre auch jener mit Kant auf der Nicht-Identität von Begriff und Sache und lehne gleichzeitig Hegels Annahme einer Identität von Subjekt und Objekt ab (Schmidt 1993: 20 f.). Letztere kritisiert Adorno bereits in seiner Antrittsvorlesung, *Die Aktualität der Philosophie*, da sie seiner Meinung nach auf der Hybris beruht, zu glauben, ein Mensch sei dazu fähig, die historische Totalität vollständig erkennen zu können: „Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich“ (Adorno 1990: 326). Und noch in der *Negativen Dialektik* steht Adorno der „Totalität, der nichts extern bleibt“ (Adorno 1984: 35) ablehnend gegenüber. Laut Schmidt erhalte sich somit auch bei ihm, wie schon bei Marx, eine unaufhebbare Grenze zwischen Subjekt und Objekt: „Sosehr hier die Wirklichkeit aufhört, ein bloß kontemplativ ‚Gegebenes‘ zu sein, sosehr bleibt sie doch, gerade auch als menschlich vermittelte, eine an sich bestehende *objektive Welt*“ (Schmidt 1978: 330).

Ein weiterer Bestandteil von Adornos Idealismuskritik, der abschließend noch Erwähnung finden soll, ist die Ablehnung eines historizistischen Naturbegriffs. Ein solcher resultiert für ihn notwendig aus der Verklärung der Natur, als einem eigentlich dem Tun des Menschen Vorgeordneten und durch es Anzueignenden, in ein Produkt desselben. Hierdurch werde die Nicht-Identität von Geschichte und Natur übergangen, was Adorno dazu bewegt, in der *Negativen Dialektik* – durchaus in Anspielung auf Lukács – kritisch von einem absoluten Dynamismus zu sprechen:

„Wem das Dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt; jener Nichtidentität, zu der nicht allein das Bewußtsein sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre. Absolute Dynamik aber wäre jene absolute Tathandlung, die gewalttätig sich in sich befriedigt und das Nichtidentische als ihre bloße Veranlassung mißbraucht. Ungebrochen allmenschliche Parolen taugen dazu, erneut dem Subjekt gleichzumachen, was nicht seinesgleichen ist“ (Adorno 1984: 191).

Hierzu ist anzumerken, dass Adorno zwar auch an der radikalen Trennung von Statik und Dynamik, die er als ein wesentliches Merkmal traditioneller Theorie ansieht, Kritik übt. Dennoch ergreift er nicht einfach Partei für einen Historismus, der den permanenten Wandel zum Prinzip erklärt und die Trennung von Statik und Dynamik vollständig aufgibt (vgl. Adorno 2003a: 234). Aus Schmidts Sicht koinzidiert auch hier Adornos Position wieder mit der von Marx, der den „undialektischen Alternativen, die [...] entweder Natur und Geschichte ineinander aufgehen lassen oder aber ihre Differenz verabsolutieren“ (Schmidt 1993: 44), ebenfalls ablehnend gegenüberstehe.

III

Die Forderung Adornos, trotz naturgeschichtlicher Perspektive die Trennung von Natur und Geschichte bzw. Statik und Dynamik nicht vollständig aufzugeben, bestimmt auch die Position seiner Nachfolger. Backhaus, Schmidt und Reichelt nehmen deswegen innerhalb der Diskussionen um eine neue Marx-Lektüre eine Stellung ein, die in gewisser Weise quer zur herrschenden Meinung steht. Letztere kann meiner Meinung nach mit den Worten Adornos ein *absoluter Dynamismus* genannt werden. Im Folgenden möchte ich anhand der drei Kategorien Wert, Arbeit und Mensch zeigen, inwiefern die Frankfurter Position von einem solchen abweicht.

Wert

Reichelt und Backhaus sind vor allem durch ihre Überlegungen bezüglich einer Rekonstruktion von Marx Werttheorie bekannt geworden. Ihrer Meinung nach „ist die Anstrengung des Marxschen Denkens wesentlich darauf gerichtet, die den ‚statischen Anschauungen‘ entsprungene Vorstellung von einer fixen, bewegungslosen ‚Substanz‘ des Werts zu destruieren“ (Backhaus 2000: 89). Mit ihrer Kritik einer substantialistischen Werttheorie wollen sich Reichelt und Backhaus von der traditionellen Lesart abheben, die sie als verfehlt ansehen. Da sie nicht nur den Wert, sondern auch alle anderen marxschen Kategorien als historisch-dynamische verstehen, befinden sie sich auf den ersten Blick in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung. Gleichzeitig spricht Reichelt aber auch von „Unstimmigkeiten der Marxschen Werttheorie“ (Reichelt 2008: 98), womit er darauf aufmerksam machen will, dass sich in ihr auch objektivistische Elemente antreffen lassen. Zwar vertrete Marx im *Rohentwurf* einen handlungstheoretisch orientierten Ansatz und schreibe der Subjektivität auch im *Kapital* noch, mit der Einführung des Geltungsbegriffs, eine

große Bedeutung zu. Jedoch verstehe er Geltung letztendlich ausschließlich objektivistisch, weswegen Reichelt davon spricht, dass es im *Kapital* zu einem „absolute[n] Bruch zwischen objektiver Prozessualität und subjektiver Handlungs rationalität“ (Reichelt 2008: 123) komme.

„Die viel zitierten Sätze aus dem Fetischkapitel, auf die sich alle Theorien der Tauschabstraktion des Wertes beziehen, suggerieren lediglich eine konstitutive Beteiligung der Subjekte bei der Entstehung der ökonomischen Form. Das ganze Konstrukt ‚funktioniert‘ bei Marx ohne Rekurs auf Subjektivität“ (Reichelt 2008: 123).

Marx beschreibe die Wertverselbständigung letztlich, trotz der Tatsache, dass er den subjektiven Anteil an ihr nicht leugne, als eine nicht auf die Intentionalität der Handelnden zurückführbare Entwicklung. Reichelt verweist hier darauf, dass Marx „die handlungstheoretische Verabsolutierung dieses Vorgangs kritisiert“ (Reichelt 2008: 96) und demgegenüber die Bedeutung des existierenden strukturellen Zwangs hervorhebt. Eigentlich seien es für ihn also nicht die handelnden Menschen, die den Wert als ökonomische Form produzieren, sondern vielmehr determiniere umgekehrt der Wert das Verhalten der Menschen, die ihn durch jenes nur reproduzieren. Interessanterweise beziehen sich nun Reichelt und Backhaus für diese Einschätzung erneut ausgerechnet auf Adorno, den sie ja bereits für ihre Maxime heranziehen, *verselbständigte Verhältnisse aus Verhalten abzuleiten*. Mit ihr gehe es Adorno allerdings nicht darum, „Gesellschaft zu versubjektivieren und ihre ‚reale Übermacht‘, also den eigentlichen Gegenstand der Marxschen wie der Frankfurter ‚Kritik‘, zu eskamotieren“ (Backhaus 2000: 73). Denn Adorno ist sich darüber im Klaren, dass Gesellschaft und ihre Formen nicht als „bloße Resultante der Handlungen von Individuen begriffen werden müsse“ (Adorno 2003b: 43).

Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen, dass die Frankfurter Position eine ist, die definitiv nicht jegliches objektive Moment aus Marx Wertbegriff ausradiert und so in einen subjektivistischen *absoluten Dynamismus* ableitet. Vielmehr geht es ihr darum, Marx Schwanken zwischen einer subjektiven und einer objektiven Werttheorie in differenzierter Weise darzustellen und zu erläutern.

Arbeit

Was die Kategorie der Arbeit angeht, lässt sich etwas Ähnliches feststellen. Die große Mehrzahl der Vertreter der neuen Marx-Lektüre wendet sich von dem transhistorischen und physiologischen Verständnis der abstrakten Arbeit

im orthodoxen Marxismus ab, und plädiert stattdessen dafür, sie als rein für den Kapitalismus historisch-spezifische Form zu begreifen. Exemplarisch für diese Meinung kann ihr wohl prominentester Fürsprecher herangezogen werden: Moishe Postone. Für Postone liegt der theoretische Hintergrund dieser neuen Interpretation der abstrakten Arbeit in der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem, die aus seiner Sicht nicht so konzipiert werden dürfe, dass sich hierbei ein positiv gegebener ahistorischer Inhalt und dessen wechselnde historische Form gegenüberstünden.

Eine solche Position läuft allerdings Gefahr, in einen *absoluten Dynamismus* zu münden, da hier keinerlei statisches Element mehr vorhanden ist, welches noch von einem dynamischen unterschieden würde. Adornos Position steht hier erneut quer zur herrschenden Meinung. Denn aufgrund der Tatsache, dass er Statik und Dynamik nicht einfach identifiziert, sondern eine gewisse Trennung zwischen beiden beibehält, gibt er auch bestimmte Invarianten des menschlichen Lebens nicht gänzlich auf. Adorno zufolge:

„insistiert die dialektische Theorie auf perennierenden Kategorien, die in der modernen rationalen Form der Gesellschaft lediglich ihre Erscheinungsweise änderten. Daher sind bei Marx Ausdrücke wie der der ‚Lohnsklaverei‘ für die freie Lohnarbeit keine bloßen Metaphern. [...] Auch ihr zufolge gibt es, was man heute Existentialien nennt, nur sind es Herrschaft, Unfreiheit, Leiden, die Allgegenwart der Katastrophe“ (Adorno 2003a: 234).

Alfred Schmidt orientiert sich an dieser Einschätzung Adornos, wenn er daran erinnert, dass Marx die abstrakte Arbeit, verstanden als Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, zunächst unabhängig von seiner historischen Form untersucht. Des Weiteren verweist er in diesem Kontext darauf, dass Marx explizit von einer ‚allgemeinen Natur‘ des Produktionsprozesses spricht, die trotz ihrer jeweiligen historischen Form unverändert bleibe (Schmidt 1993: 82). Gleichzeitig ist sich Schmidt jedoch bewusst, dass bei Marx das abstrakt Allgemeine niemals ohne besondere historische Form in Erscheinung tritt. Mit seinen Hinweisen geht es ihm deshalb vor allem darum zu betonen, dass „Marx, anders als heutige Interpreten, keinen einfachen Historismus gepredigt“ (Post/Schmidt 1975: 44) habe. Mit anderen Worten: Marx löse die abstrakt-allgemeine Arbeit nicht einfach in ihre konkret-historischen Formen auf, sondern behalte sie als Invariante bei. Auf die Frage von Werner Post – mit dem zusammen er das Buch *Was ist Materialismus?* verfasste –, ob denn „nicht in dieser vorausgesetzten Notwendigkeit von Arbeit eine subkutane Ontologie“ (Post/Schmidt 1975: 44) liege, hätte Schmidt wohl konsequenterweise

geantwortet, es sei „keineswegs ganz von der Hand zu weisen, [...] daß also ein Stück Wahrheit in diesen Naturalismen enthalten ist“ (Schmidt 1972b: 51).

Es bleibt festzuhalten, dass Schmidts Position die Ambivalenz der abstrakten Arbeit bei Marx herausstellt, die in der neuen Marx-Lektüre, beispielsweise bei Postone, verloren zu gehen droht. Letzterem wirft Ingo Elbe (2004: Par. 10) eine „Eskamotierung möglicher Ambivalenzen bei Marx“ vor und konstatiert: „Zu einer Feststellung realer Widersprüche und Ambivalenzen im ‚Kapital‘ kann er sich [...] nicht durchringen“.

Mensch

Auch bezüglich der Interpretation von Marx Begriff des menschlichen Wesens lässt sich ein *absoluter Dynamismus* verzeichnen. Die Identifizierung von Natur und Geschichte führt hier zu der Annahme, es gebe für Marx keinerlei invariante menschliches Wesen. Ebendieses gelte ihm rein als „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx 1978: 6), das heißt, er verstehe es rein dynamisch als ein historisches Produkt gesellschaftlicher Praxis. Aus Schmidts Sicht vertritt beispielsweise Antonio Gramsci eine solche Position. Die von jenem im Rahmen seiner Praxisphilosophie angestellten Überlegungen „gehören, was bisher kaum beachtet wurde, sachlich in den Umkreis der in den dreißiger Jahren von Horkheimer, Adorno und Marcuse konzipierten Kritischen Theorie“ (Schmidt 1972: 101). Schmidt führt dies insbesondere auf die in der Praxisphilosophie beinhaltete Kritik jeder statischen Anthropologie zurück, der er durchaus eine gewisse Berechtigung zuspricht. Denn wie Gramsci, so teilt auch er die Auffassung, dass die traditionelle Interpretation, die von einem positiv gegebenen Wesen des Menschen hinter der Entfremdung ausgeht, nur auf den jungen Marx zutrefte. Hingegen lasse der reife Marx, laut Schmidt, die romantisierende Anthropologie seiner jungen Jahre hinter sich und gebe auch die Utopie einer Verwirklichung des menschlichen Wesens auf (vgl. Schmidt 1993: 130f.). Mit dem westlichen Marxismus etabliert sich diese Lesart als herrschende Meinung, und sie verfügt auch heute noch, bei den allermeisten Vertretern der neuen Marx-Lektüre, über einen breiten Rückhalt.

Schmidts Position aber sticht insofern heraus, als er sich zwar zum einen gegen die statische Interpretation des Wesensbegriffs wendet, zum anderen aber auch die Verabsolutierung der Annahme kritisiert, es gebe für Marx keine invariante menschliche Natur. Mit anderen Worten: ein *historizistischer Humanismus* a la Gramsci kommt für Schmidt nicht in Frage. Vielmehr entdeckt er bei Marx:

„merkwürdig undialektische Unterscheidungen zwischen der Menschenatur überhaupt und der historischen Form, die sie jeweils hat. Er wollte Besonderes und Allgemeines nicht ganz ineinander aufgehen lassen wie der Hegelianismus und hat dann lieber eigenartige Dualitäten und Brüche stehengelassen, die sicher nicht sein schlechtestes Stück sind“ (Schmidt 1972b: 51).

IV

Eines der Ziele dieses Aufsatzes war es zu zeigen, dass die Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre, im Gegensatz zu vielen anderen Vertretern dieser Lesart, eine wirklich neue Interpretation von Marx präsentiert, die nicht nur die Position des westlichen Marxismus übernimmt und zuspitzt. Bei der neuen Marx-Lektüre dagegen besteht die Gefahr, nur eine neue Variante des Idealismus des westlichen Marxismus zu präsentieren, falls die von ihr ausgearbeitete dynamische Marx-Interpretation verabsolutiert wird. Gleichzeitig würde so auch auf andere Art und Weise die Einseitigkeit und der Dogmatismus des traditionellen Marxismus wiederholt, wenn erneut ignoriert wird, „daß den Marx-schen Texten gewisse Zweideutigkeiten und Widersprüche anhaften“ (Backhaus 1997: 133f.). Mit den Autoren der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre kann die Frage aufgeworfen werden, inwiefern hinter einem solchen Vorgehen politisches Kalkül steckt.⁷ Das von Stefan Breuer festgestellte spiegelverkehrte Verhältnis von traditionellem und westlichem Marxismus wäre in einem solchen Fall nicht nur ein Produkt des Zufalls oder gar auf die Ironie des Schicksals zurückzuführen, sondern ein im vollen Bewusstsein um das dialektische Prinzip der *Identität der Gegensätze* absichtlich durchgeführtes Projekt. Vor diesem Hintergrund erscheint beispielsweise die von Lukács aufgeworfene Frage, *Was ist Orthodoxie?*, in einem anderen Licht.⁸ Von der Frankfurter Fraktion wird möglichen Tendenzen innerhalb der neuen Marx-Lektüre, ein solches Projekt fortzusetzen, jedenfalls eine klare Absage erteilt.

Denn es muss als eine der grundlegenden Absichten der Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre bezeichnet werden, die Widersprüche, Ambivalenzen

⁷ In diese Richtung weist beispielsweise die folgende Aussage von Backhaus: „Ein zweideutiger Text verweist bekanntlich auf ungelöste Sachprobleme, und es ist ein politisches, aber auch ein natürliches Interesse, den hieraus resultierenden Unsicherheiten aus dem Wege zu gehen“ (Backhaus 1997: 134).

⁸ Auch Slavoj Žižeks These, Lukács müsse als leninistischer Philosoph bzw. als Philosoph des Leninismus verstanden werden, ließe sich so neu untermauern (vgl. Žižek 2000: 153).

und Unstimmigkeiten bei Marx nicht totzuschweigen, sondern gerade diese zum Anlass einer wirklich neuen Interpretation seines Werks zu nehmen. Ihre Autoren bemühen sich deswegen, wie gezeigt, vor allem um eine Erklärung für Marx Schwanken zwischen Statik und Dynamik bzw. Subjektivismus und Objektivismus. Reichelt wirft in diesem Zusammenhang, angesichts der Tatsache, dass Marx eine objektivistische Wertkonzeption vertritt, obwohl er gleichzeitig die Rede von einem „objektiven“ Wert kritisiert, die Frage auf, ob er nicht „selbst noch dem ‚gegenständlichen‘ Schein aufsitzt, den er doch zugleich als einen solchen benennt“ (Reichelt 2008: 124). Diese Frage unumwunden mit *ja* zu beantworten, ohne deswegen Marx Theorie als falsch zu verwerfen, bahnt meiner Meinung nach einen Weg für eine neue Interpretation, die mit dem ursprünglichen Verständnis von kritischer Theorie in der Frankfurter Schule im Einklang steht. Es geht dabei wesentlich um die Frage nach der Bedeutung von Selbstkritik bzw. Selbstreferenzialität. So bezeichnet Adorno seine negative Dialektik als ein *Denken-gegen-sich-selbst* und weist darauf hin, „daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert“ (Adorno 1984: 144). Demzufolge kann behauptet werden, dass auch negative Dialektik das macht, was eigentlich von ihr kritisiert wird. Die Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre vertritt die These, dass dies auch auf die Theorie von Marx zutrifft. Beispiele sind hier die gesellschaftlichen Invarianten, die kritisiert und trotzdem beibehalten werden, sowie Marx objektives Verständnis der Kategorien Wert, Mensch und Arbeit, welches er eigentlich aufgeben möchte. Die entscheidende Frage lautet: wie lässt sich diese Widersprüchlichkeit erklären?

Meine Antwort ist, dass Marx in gewisser Weise doch Essentialist geblieben ist. Er löst zwar den Schein des Objektiven und Natürlichen bestimmter Kategorien auf, gleichzeitig aber war er davon überzeugt, dass der *objektive Schein als solcher* eine unveränderliche und ewige Tatsache des menschlichen Lebens darstellt. Dementsprechend finden sich auch bei Marx „objektive“ Kategoriedefinitionen, die er denen der klassischen politischen Ökonomie entgegensetzt. Für ihn aber ist das eigentliche Wesen der Kategorien eben die Frage danach, was ihr eigentliches Wesen ist, nicht eine definitive Antwort auf diese Frage. Auf diese Weise sind Statik und Dynamik bei Marx verbunden. Wird der Ansatz einer Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre um diese Überlegung ergänzt, so kann ihr Vorschlag einer *konstruktiven Marx-Kritik* (vgl. Backhaus 1997: 133) eine wirklich neue Lektüre seines Werks eröffnen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (1984): „Negative Dialektik“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Rolf Tiedemann (Hrsg.). 3. Aufl.: Frankfurt/Main, S. 7-412.
- Adorno, T. W. (1986): „Ad Lukács“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 20.1. Rolf Tiedemann (Hrsg.): Frankfurt/Main, S. 251-256.
- Adorno, T. W. (1990): „Die Aktualität der Philosophie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Rolf Tiedemann (Hrsg.). 2. Aufl.: Frankfurt/Main, S. 325-344.
- Adorno, T. W. (2003a): „Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Rolf Tiedemann (Hrsg.). 3. Aufl., Frankfurt/Main, S. 217-238.
- Adorno, T. W. (2003b): „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Rolf Tiedemann (Hrsg.). 3. Aufl., Frankfurt/Main, S. 42-85.
- Adorno, T. W. (2006): „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“. In: ders.: *Nachgelassene Schriften*. Abt. IV. Bd. 13. Rolf Tiedemann (Hrsg.): Frankfurt/Main.
- Backhaus, H.-G. (1992): „Between Philosophy and Science. Marxian Social Economy as Critical Theory“. In: Werner Bonefeld u. a.: *Open Marxism*. Volume I: *Dialectics and History*. London: Pluto Press, S. 54-92.
- Backhaus H.-G. (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*: Freiburg.
- Backhaus, H.-G. (2000): „Über den Doppelsinn der Begriffe ‚politische Ökonomie‘ und ‚Kritik‘ bei Marx und in der Frankfurter Schule“. In: Stefan Dornuf/Reinhard Pitsch (Hrsg.): *Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden*: München, S. 10-213.
- Backhaus, H.-G. (2012): „Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie“. http://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno_lp-kritikvwl.pdf, abgerufen am 04.01.2018.
- Breuer, S. (1977): *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt/Main.
- Elbe, I. (2004): „Vergesellschaftung von Arbeit durch Arbeit. Bemerkungen zu Moishe Postones Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie“. http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/elbe_postone.pdf, abgerufen am 04.01.2018.
- Elbe, I. (2006): „Kritische Theorie versus Kritik der politischen Ökonomie. Kontroversen in der Debatte um ökonomische Gegenständlichkeit“.

- <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte/Kritische-Theorie-versus-Kritik>, abgerufen am 11.01.2018.
- Elbe, I. (2010): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965: Berlin.
- Habermas, J. (1984): Philosophisch-politische Profile. 3. Aufl.: Frankfurt/Main.
- Horkheimer, M. (1971): Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Frankfurt/Main.
- Kofler, L. (1983): „Die Bewusstseinsanthropologie im Materialismus von Karl Marx“. In: Ossip K. Flechtheim (Hrsg.): Marx heute. Pro und contra: Hamburg, S. 155-170.
- Lukács, G. (1974): „N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus“. In: Nikolai Bucharin/Abram Deborin (Hrsg.): Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus. 2. Aufl.: Frankfurt/Main, S. 283-291.
- Marx, K. (1962): „Das Kapital“. In: Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): Berlin.
- Marx, K. (1978): „Thesen über Feuerbach“. In: Marx-Engels-Werke. Bd. 3. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.). 5. Aufl.: Berlin. S. 5-7.
- Post, W./Schmidt, A. (1975): Was ist Materialismus?. Zur Einleitung in die Philosophie: München.
- Poulantzas, N. (1972): „Theorie und Geschichte. Kurze Bemerkungen über den Gegenstand des ‚Kapitals‘“. In: Walter Euchner/Alfred Schmidt (Hrsg.): Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967. Frankfurt/Main, S. 58-69.
- Reichelt, H. (2008): Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik: Hamburg.
- Schmidt, A. (1969): „Einleitung“. In: Alfred Schmidt (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/Main, S. 7-17.
- Schmidt, A. (1972a): Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik. 2. Aufl.: München.
- Schmidt, A. (1972b): „Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie“. In: Walter Euchner/Alfred Schmidt (Hrsg.): Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967: Frankfurt/Main, S. 30-43.
- Schmidt, A. (1976): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie. München: Wien.

- Schmidt, A. (1977): „Geschichte als verändernde Praxis“. In: Willi Oelmüller (Hrsg.): Weiterentwicklungen des Marxismus: Darmstadt, S. 280-311.
- Schmidt, A. (1978): „Kritik der Mitproduktivität der Natur“. In: Burghart Schmidt (Hrsg.): Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘: Frankfurt/Main, S. 325-335.
- Schmidt, A. (1983): „Begriff des Materialismus bei Adorno“. In: Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983: Frankfurt/Main, S. 14-31.
- Schmidt, A. (1993): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 4. Aufl.: Hamburg.
- Sohn-Rethel, A. (1978): Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen. Frankfurt/Main.
- Sommer, M. N. (2016): Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel: Tübingen.
- Wellmer, A. (1969): Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt/Main.
- Žižek, S. (2000): „Georg Lukács as the philosopher of Leninism“. In: Georg Lukács: A Defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic. London: New York, S. 151-182.

Friedrich Voßkühler

Marx contra Lacan – Ein Traktat über Subjektivierung

1. Inhaltliche Vorzeichnung

Es soll ein Gegensatz expliziert werden: der Gegensatz zwischen Marx und Lacan. Dieser Gegensatz soll im Rahmen eines kurzen Traktats über Subjektivierung dargestellt werden. Letzteres weist auf die Annahme hin, dass der Gegensatz zwischen Marx und Lacan uns etwas Wichtiges über Subjektivierung mitteilen könnte. Was? Dass sich zwischen den Polen Marx und Lacan das *Problem der Subjektivierung* aufspannen lässt. Und worin soll dieses Problem bestehen? In der Frage, ob Subjektivierung an Ich-Spaltung gebunden ist und daher durch die von Rimbaud übernommene Aussage Lacans „Das Ich ist ein anderer“ adäquat auf den Punkt gebracht wird, oder ob nicht eher die Marxsche These, dass das „Individuum“ das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist, zutrifft. Ob sich Subjektivierung im Wesentlichen als Schizoidierung des Ich verstehen lässt, oder ob nicht gerade auch diese Annahme Resultat der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist, ist der Gegensatz, der bedacht werden muss. Das soll im Folgenden geschehen. Dabei ist die den genannten Gegensatz übergreifende These die, dass die „gesellschaftlichen Verhältnisse“ schizoidisierend wirken, bzw. dass die Schizoidie des „Individuums“ ein gesellschaftlicher Sachverhalt ist. Es muss also dargestellt werden, wie die „gesellschaftlichen Verhältnisse“, in der Terminologie von Marx: die „kapitalistischen Produktionsverhältnisse“, auf Ich-Spaltung hindrängen und jenes höchst problematische Subjekt generieren, dem sich dann die Psychoanalyse, in unserem Fall Lacan, zuwendet.

Es gibt somit, so die *erste These* meiner Ausführungen, eine im engeren Sinn kapitalistische Subjektivierung, deren Resultat, die Ich-Spaltung, der Gegenstand der Psychoanalyse ist. Wenn das so ist, dann sind zwar die Marxsche These und die sie ermöglichende Theorie, konkret: die Kritik der politischen Ökonomie, sehr wohl in der Lage, die *objektiven* gesellschaftlichen Bedingungen anzugeben, die zur Ich-Spaltung führen, nicht aber die Lacansche Psychoanalyse, die sich darauf beschränken muss, deren *subjektiven* Folgen zu beschreiben, ohne letztlich dabei über eine Hermeneutik der Subjektwerdung des Subjekts per Ich-Spaltung hinausgehen zu können.

Daher ist meine *zweite* These, dass die Marxsche Theorie *objektiv* tiefer greift als die Psychoanalyse und dass sie von vornherein nicht in die Antinomien der Ich-Spaltung einbezogen ist.

Welche Antinomien sind gemeint? Z.B. die, dass sich mit dem Christentum die Genese des Subjekts durch „Selbstenthüllung“ und „Selbstdestruktion“ (Foucault) zu ereignen begann. Dadurch, dass der Gottesknecht seine Liebe zu Gott nur unter Beweis stellen konnte, indem er sich vor sich selbst und den anderen entblöbte und sich ans Kreuz schlug. Dadurch, dass er glaubte, einzig auf diese Weise würde ihm die Liebe Gottes zuteil, die Liebe jenes großen „Du“, welches nie aus seiner Abwesenheit heraustrat, sondern nur in seiner Abwesenheit dem Gottesknecht anwesend zu sein schien. Welche Antinomien sind also gemeint? Letztlich die Antinomien der „Verzweiflung“ des Gottesknechts, der nur durch und in der „Verzweiflung“ sich seiner selbst gewiss zu werden glaubt. So, wie es auf einem Höhepunkt der christlichen Subjektgenese bei Kierkegaard zur Erscheinung kommt. Als was? Als, wie Kierkegaard sagt, „*Krankheit im Geist*“. Es ist diese aus der christlichen Subjektgenese resultierende Geisteskrankheit, von wo her die Psychoanalyse ihren Ausgang nimmt. Als was? Als ein Abkömmling der „Selbstenthüllung“, als Form der Bloßlegung des Innern des vormaligen Gottesknechts. Als eine nachchristliche, wissenschaftlich purifizierte Legitimierung der „Verzweiflung“. So wie denn auch das Auskommen mit der Verzweiflung – der Mut zur Verzweiflung – die Lehre ist, die der Lacanianer Zizek unseren in der Tat zur Verzweiflung genug Anlass gebenden Zeitläuften mit auf den Weg gibt.

Welches „Gesetz“ befolgt der Gottesknecht? Das „Gesetz“, das sich Freud durch die selbstgeschaffene Mythe von der Ermordung des Urhorden-Vaters verständlich machte und durch seine Interpretation des „Ödipus“-Mythos zu untermauern suchte, das „Gesetz“, dass der ermordete Vater sich im Innern des „Knechts“ als ein Verbot, näherhin als ein Tabu, kundtut, das deswegen der Zivilisation zugrunde liegt, weil es den Menschen – den Sohn! – allererst zivilisationsfähig macht. Welches „Gesetz“ bzw. welches „Tabu“? Das des streng untersagten Inzests, jenes Tabus, das der „Ödipus“-Mythos bezeugen soll. Dieses Tabu macht den „Knecht“ zum Menschen und macht den Untersagenden, den Vater bzw. dann Gott-Vater, zum „Herrn“. Sich ihm unterwerfend bzw. sich dieser Unterwerfung selbst unterwerfend (Judith Butler), dies macht den „Knecht“ zum „Knecht“ und macht vice versa den „Herrn“ erst zum „Herrn“. Und es macht dem „Knecht“ das eigene Selbst unerträglich. Warum? Weil es dem „Knecht“ das „volle Genießen“ (Lacan) unmöglich macht, meint: den geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter und in dieser Hinsicht die Rückkehr gleichsam in den Ursprung, dorthin, wo er – geborgen im Sein – mit sich selbst ganz und gar einig war. Nicht nur gleich dem Kind, sondern gleich dem

noch ungeborenen Kind. Mit anderen Worten: Durch das Inzest-Verbot abgetrennt von dem „vollen Genießen“ und der Möglichkeit der Rückkehr ins „volle Sein“ (Lacan) beraubt, ist das Selbst durch einen Mangel bestimmt, der es verzweifeln lässt. Durch welchen Mangel? Durch den Mangel eben an „vollem Sein“ und „vollem Genießen“.

Um dies auf den Punkt zu bringen: Für die Psychoanalyse stellen letztlich die „Herrschafts“-„Knechtschaftsverhältnisse“ der Sklavenhaltergesellschaft das immer noch währende Geschick der menschlichen Zivilisation dar. Sie formuliert bis in ihre psychischen Detailanalysen eine Theorie des Patriarchats, wobei das Letztere für sie über den Weg der christlichen Subjektgenese bis in die bürgerliche Moderne seine prägende Kraft bewährt und bewahrt hat. Was sie an der bürgerlichen Subjektgenese in der Familie für charakteristisch hält, projiziert sie in mythische Zeiten zurück, um von dort ausgehend die Prozesse in der familiären Personengenealogie der bürgerlichen Gesellschaft verständlich zu machen. Für sie ist die Bedeutung des „Herrn“ für alle zivilisatorischen und psychischen Prozesse – wie sich Lacan ausdrückt – *signifikant*. Für die Subjektgenese allemal. Kurz: Sie hängt am „Herrensingulanten“, den Lacan nach seiner sprachtheoretischen Wende den „großen Anderen“ nennt, womit er das Symbolische meint, welches den Menschen umgreift und ihn zum Sprechen bringt. Wie ja schon Gott-Vater den Gottesknecht zur „publicatio sui“, zur „Selbstenthüllung“, drängte und der unerbittliche Zeuge derselben war.

Die Marxsche Theorie setzt allein schon deswegen tiefer an als die Psychoanalyse, weil sie sich den *objektiven* Prozessen widmet, die zu den „Herrschafts“-„Knechtschaftsverhältnissen“ der Sklavenhaltergesellschaft bzw. zur Durchsetzung des Patriarchats führten. Schon aus diesem Grund spricht die auf der Grundlage der Marxschen ethnologischen Exzerpthefte formulierte Studie „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ von Friedrich Engels eine ganz andere Sprache. Sie sieht die Entstehung der Sklavenhaltergesellschaft in dem Prozess der Auflösung der Gentilverfassung gegründet, in der Durchsetzung der Warenproduktion und des Warentauschs und damit einhergehend in der Ausbreitung der Geldwirtschaft. Engels schreibt dazu u.a.: An der „Schwelle der beglaubigten Geschichte“ finden wir sämtliche Produktionsressourcen „überall in Sondereigentum (=Privateigentum F.V.) von Familienvorständen“ vor „ganz wie die Kunsterzeugnisse [...], Metallgerät, Luxusgerät und endlich das Menschenvieh – die Sklaven“. „Denn jetzt war auch die Sklaverei erfunden“ (MEW 21: 58). „Der aufgekommene Privatbesitz an Herden“, Arbeitsmitteln und „Luxusgerät führte zum Austausch zwischen einzelnen, zur Verwandlung der Produkte in Waren [...] Mit der Warenproduktion kam die Bebauung des Bodens für eigne Rechnung, damit bald das Grundeigentum

einzelner. Es kam ferner das Geld, die allgemeine Ware, gegen die alle andern austauschbar waren [...]“ (MEW 21: 111).

Die Etablierung der Sklavenhaltergesellschaft bedeutete erstens die in der Machtergreifung des Familienvorstandes, des Vaters, gründende „*weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts*“ (MEW 21: 61), zweitens die damit zusammenhängende Durchsetzung des männlichen Erbrechts, drittens die Haltung der arbeitenden Klasse als „Menschenvieh“ und viertens den beginnenden „Siegeszug des Geldes“ als der „allgemeinen Ware“. Die Durchsetzung der Familie als gesellschaftliche Reproduktionsform gehört somit gleichsam an vorderster Front mit in die Etablierung der Sklavenhaltergesellschaft hinein. Die Rolle des Staates bleibe hier unerörtert.

Die Psychoanalyse kommt auf diese *objektiven* Vorgänge nicht zu sprechen. Sie steht, wofür hier Lacan als Beispiel genommen wird, im Dienste des Patriarchats. Also im Dienste der „*weltgeschichtlichen Niederlage des weiblichen Geschlechts*“, im Dienste des „Herrensingifikanten“ und des Geldes. Sie formuliert die Subjektivierungsbedingungen, die der „große Andere“ und mit ihm das große Geld, das Kapital, diktieren. Diese Bedingungen verfügt sie als das „Gesetz“, das über der menschlichen Zivilisation waltet.

Die Marxsche Theorie ergreift nicht Partei für den Gottesknecht, sie ergreift nicht Partei für dessen „Selbstentblößung“ und „Selbstdestruktion“. Sie ergreift nicht Partei für die antinomischen Zerrissenheitsprozesse der „Verzweiflung“, die dem Gottesknecht letztlich nur die tragische Gewissheit seines unüberwindbaren Seinsmangels einbringen. Die Marxsche Theorie ergreift stattdessen Partei für den „Knecht“, dem man seit der Sklavenhaltergesellschaft das „*Unrecht schlechthin*“ antut, indem man ihm den „*menschlichen Titel*“ (MEW 1: 390) verweigert, so dass er auf diesen zu „provizieren“ (ebd.) gezwungen ist. Marx setzt sich für die „*völlige Wiedergewinnung des Menschen*“ (ebd.) ein, er kämpft für die „*Emanzipation des Menschen*“ (MEW 1: 391). Nicht für die Legitimierung des „Herrn“!

Aus der Sicht von Marx formuliert kann man sagen: Wem die Leiden des Gottesknechts, wie immer dann auch atheistisch verwandelt, das währende Schicksal der menschlichen Zivilisation darstellen, wer für das „Gesetz“ im Namen des „Herrn“ eintritt, der verrät den „Knecht“, der wirkt an dem eben so benannten „*Unrecht schlechthin*“ mit, der kämpft gegen die „*Emanzipation des Menschen*“. Lacan tut das. Deswegen ist der Gegensatz zwischen Marx und Lacan einer ums Ganze. Dieser steht zu gleicher Zeit für zwei sich von Grund auf widersprechenden Vorstellungen von Subjektivierung. Nämlich einerseits für die Subjektivierung unter dem Bann des seit dem Beginn der Zivilisation, also seit der Sklavenhaltergesellschaft, „Gesetz“-gebenden „Herrensingifikanten“. Und andererseits für die Subjektivierung sowohl als Mittel

als auch Ergebnis der menschlichen „Emanzipation“. Während im ersten Fall die Subjektivierung im expliziten Abstand von jeder Art der revolutionären Praxis verstanden wird, ist im zweiten Fall die Subjektivierung des „Knechts“ zum Menschen aus eigenem Recht ganz ausdrücklich integraler Teil der sozialen Revolution. Sie ist hier Teil der „*Wiedergewinnung des Menschen*“, die nur dann eine „*völlige Wiedergewinnung*“ sein kann, wenn die „Knechtschaft“ des Menschen unter dem Menschen beendet ist, wenn – mit einem Wort – die menschliche „Gattung“ als „Gattung“ das Subjekt ihrer Geschicke ist und gleich einem „Verein freier Menschen“ „mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln“ arbeitet „und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft“ (MEW 23: 92) verausgibt. Kurz und gut: Marx geht aus Solidarität mit dem „Knecht“ dem Schizoidisierungsgebot, das die Psychoanalyse im Namen des „Herrensingifikanten“ exekutiert, nicht auf den Leim.

Ich werde im Folgenden den herausgearbeiteten Gegensatz von seinem systematischen Ausgangspunkt aus, den Hegelschen Ausführungen zu „Herrschaft“ und „Knechtschaft“, rekonstruieren. Von hier aus soll die Weichenstellung expliziert werden, die in dem Unterschied zwischen dem „Knecht“ und dem christlichen Gottesknecht liegt und sich dann bis zu dem skizzierten Widerspruch zwischen den zwei genannten Konzeptionen von Subjektivierung fortentwickelt. Dabei vertrete ich ganz dezidiert eine *dritte These*. Nämlich die, dass zugunsten der „*Emanzipation des Menschen*“ eine radikale Kritik der Psychoanalyse unumgänglich notwendig ist, sprich die Überwindung des „Herrn“ als des zentralen „Signifikanten“ der Zivilisation.

2. Der Ausgangspunkt: „Herrschaft“ und „Knechtschaft“ bei Hegel

„Der Herr“, sagt Hegel, „ist das *für sich* seiende Bewußtsein [...], welches durch ein *anderes* Bewußtsein mit sich selbst vermittelt ist, nämlich ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist“ (Hegel 1952: 146). Der „Herr“ ist also „Herr“, weil es ein „*anderes* Bewußtsein“ gibt, das „mit selbständigem *Sein* oder [...] Dingheit synthetisiert ist“. Er ist deswegen „Herr“, weil es den „Knecht“ gibt, der nicht umhin kann, mit dem „selbständigem *Sein*“ bzw. der „Dingheit“ zu tun zu haben. Wieso? Weil der „Knecht“ die Dinge bearbeitet und sie dem „Herrn“, der das nicht tut, zur Verfügung stellt. Deswegen kann der „Knecht“ nicht zu einem „*für sich* seienden Bewusstsein“ gelangen. Wieso? Weil er *für* den „Herrn“ tätig ist und somit „für sich“ selbst kein anderes Bewusstsein hat als dies, dass allein der „Herr“ ein „*für sich* seiendes Bewußtsein“ hat, er aber

gewiss nicht. Warum dieses? Eben weil sein „Bewusstsein“ für sich selbst ein „Bewußtsein“ *für* den „Herrn“ ist, nicht aber ein „Bewußtsein“ für sich selbst. Auf den Punkt gebracht: Das eigentliche „Bewußtsein“ des „Knechts“ ist das „Bewußtsein“ des „Herrn“.

Wie ist es dazu gekommen? Hegel gibt die Antwort: Weil sich der „Knecht“ im Gegensatz zum „Herrn“ nicht als selbständiges „Bewußtsein“ „bewährt“ hat. Warum? Weil der „Knecht“ im Gegensatz zum „Herrn“ nicht dazu bereit war, sein Leben „daranzusetzen“. Denn es ist, so Hegel,

„allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen – sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht“ (Hegel 1952: 144).

Wodurch ist der „Knecht“ „Knecht“ geworden? Dadurch, dass er aus Furcht um sein Leben sein Leben nicht gewagt hat. Dass er aus Furcht darauf Verzicht tat, ein selbständiger Mensch mit einem „für sich seienden Bewußtsein“ zu werden. Dass er lieber „Knecht“ wurde als „Herr“ seiner selbst. Dass er genau dadurch im „Kampf auf Leben und Tod“ (Hegel 1952: 144) unterlag. Was folgt daraus? Dass er an das, um das er fürchtete, sein Leben lang gekettet ist. Dass er – mit anderen Worten – an sein Leben gekettet ist. Wodurch das „*Sein*“ ihm gegenüber „selbständig“ wird. „Der Herr bezieht sich *auf den Knecht*“ daher „*mittelbar durch das selbständige Sein*“; denn hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, sich erwies“ (Hegel 1952: 146).

Wodurch wird nun der „Herr“ zum „Herrn“? Dadurch, dass er sein Leben „daransetzte“, dass er lieber ein sich selbst bestimmender Mensch mit einem „für sich seienden Bewußtsein“ sein wollte als unselbständig an das „*Sein*“ gekettet. Wodurch also? Mit den Worten Hegels: dass er von der „Kette“ des „*Seins*“ zu „abstrahieren“ den Mut aufbrachte. Daher gewann er den „Kampf auf Leben und Tod“ mit dem „Knecht“. Wodurch genauer? Letztlich dadurch, dass er sich nicht von der „Furcht des Todes“ (Hegel 1952: 148) bestimmen ließ. Und was hat er davon? Er hat davon, dass ihm gegenüber die Dinge keine Selbständigkeit haben, so dass er sich stattdessen mit ihrer „Unselbständigkeit“ „zusammenschließen“ (Hegel 1952: 147) kann. Was heißt dies? Das heißt, dass der „Herr“,

wieweil zwischen die Dinge und ihm der „Knecht“ „eingeschoben“ ist, die Dinge „rein“ „genießen“ (ebd.) kann. Die „Herrschaft“ ermöglicht das „reine Genießen“ der Dinge, derweil die „Knechte“ an die Dinge in ihrer ganzen Widerständigkeit und Selbständigkeit „gekettet“ sind. Sie haben nicht den „reinen“ „Genuß“, sie haben stattdessen die ganze Arbeit.

Da nun jeder Mensch, auch der „Herr“, nur dadurch seiner selbst gewiss werden kann, dass er von einem anderen als der, der er ist, anerkannt wird, folgt im Falle des „Herrn“, dass das „unwesentliche Bewußtsein“ des „Knechts“ die „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ ausmacht. Conclusio: „Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein*“ (Hegel 1952: 147). Kurz und knapp: Der „Herr“ hat nur deswegen ein „für sich seiendes Bewußtsein“, weil Letzteres von dem „knechtischen Bewußtsein“ als „für sich seiendes Bewußtsein“ anerkannt wird. Das „Bewußtsein“ des „Herrn“ ist allein durch das unselbständige „Bewußtsein“ des „Knechts“ das „Bewußtsein des Herrn“. Es ist also in Wirklichkeit gar nicht – „für sich“ – selbständig, sondern an und für sich ist es unselbständig. Wieso? Weil es vom unselbständigen „Bewußtsein“ abhängt.

Hegel formuliert daher: Das „knechtische Bewußtsein“ „erscheint zwar zunächst *außer sich* und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; [...]“ (Hegel 1952: 147 f.). Sie wird „als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren“ (Hegel 1952: 148).

Auf den Punkt gebracht: Das „knechtische Bewußtsein“ kehrt sich an und aus sich selbst dialektisch in sein Gegenteil um. Oder anders formuliert: Nur aus dem „knechtischen Bewußtsein“ kann „wahre Selbständigkeit“ entstehen. Das „Bewusstsein des Herrn“ vermag das nicht. Es ist, da ohne jede Potenz zur Wirklichkeit, unfruchtbar.

Welches ist die Bedingung dafür, dass allein der „Knecht“ zu wahrer Selbständigkeit befähigt ist? Die Bedingung dafür ist, dass der „Knecht“ „nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn“ er „hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden“. Er „ist innerlich aufgelöst worden, hat dadurch in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt“ (ebd.). Kurz: Er hat an sich die „absolute Negativität“ und in diesem Sinne „*das reine Fürsichsein*“ (ebd.) erfahren. In sich „*zurückgedrängt*“, also auf sich selbst zurückgeworfen, erfährt der „Knecht“ sein „Fürsichsein“. Er erfährt es allerdings nur als ein „Gefühl der absoluten Macht“, als seine „Auflösung“ angesichts des „Todes“ als seines „absoluten Herrn“. Er ist noch nicht *wirklich* „für sich“ geworden, noch

nicht „für sich“ er selbst. Es bedarf dazu des Moments, das ihn gegenüber dem „Herrn“ auszeichnet. Es bedarf dazu der Arbeit. „Durch die Arbeit kommt es“, das „knechtische Bewußtsein“, „zu sich selbst“ (ebd.). „Die Arbeit ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*“ (Hegel 1952: 149). „Die [...] Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil [...] dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat“. So realisiert sich das „formierende *Tun*“ als „*Einzelheit*“ oder als „das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches [...] in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*“ (ebd.). Kurzum: Dadurch, dass sich der „Knecht“ durch Arbeit verwirklicht, dadurch also, dass er sich selbst in der „Form“ der von ihm erzeugten „Gegenstände“ bleibende Realität verleiht, löst er sich von seiner vormaligen Abhängigkeit vom „*Sein*“ und wird selbständig. So erreicht er das „Bewußtsein“ eines tatsächlich „für sich seienden Bewusstseins“. Er wird durch Arbeit „für sich“ er selbst. Inwiefern? Insofern er in der von ihm geschaffenen Wirklichkeit sich selbst zur Wirklichkeit bringt und „außer“ sich zur „Anschauung“ seiner selbst kommt. So öffnet sich gerade der in sich „*zurückgedrängte*“ „Knecht“ das Außen, indem er sich veräußert und dort – inmitten des Seins – die Wirklichkeit seiner selbst findet. Auf diese Weise wird der „Knecht“ – nur der „Knecht“ und nicht der „Herr“! – zum „*Subjekt*“ des Seins und seiner „*Substanz*“ (Hegel 1952: 19). Jedenfalls entwickelt Hegel seine Philosophie des Geistes zumindest in seiner „Phänomenologie des Geistes“ aus dem „knechtischen Bewußtsein“ heraus, als Prozess der Selbstbewusstwerdung des „Knechts“, auch wenn er sich im Laufe seines Lebens dazu entschließt, preußischer Staatsphilosoph zu werden.

Letzteres ist allerdings beileibe nicht zufällig, weil die Hegelschen Überlegungen zu „Herrschaft“ und „Knechtschaft“ zwei Möglichkeiten eröffnen. Erstens den Weg der Verinnerlichung des in sich „*zurückgedrängten* Bewußtseins“, wie es uns Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ darstellt, über den Stoizismus, den Skeptizismus und das „unglückliche Bewußtseins“ bis hin zur Reformation, bei Hegel bis zu Luther und nicht bis zu Thomas Münzer, also den Weg der Legitimierung des „Herrn“ durch das „knechtische Bewußtsein“. Dies ist der Weg, den in ihrer Ablösung von der heidnischen Antike die christliche Subjektivierung des „Gottesknechts“ ging. Und zweitens den Weg, der die Transformation der Verinnerlichung in die Legitimierung des „Herrn“ verlässt und die Befreiung des „Knechts“ einfordert, dessen tatsächliche Eigenständigkeit als Mensch, mithin seine „Emanzipation“. Der zweite Weg kommt allerdings nicht darum herum, den für den „Knecht“ oft genug Schrecken, Tod und

Vernichtung bedeutenden ersten Gang durch das Gefängnis der Geschichte vorzusetzen. Denn der erste Weg stößt ja in den antagonistischen Widersprüchen des Kapitalismus bis zur Möglichkeit der endgültigen Beseitigung der Schlacken der Sklavenhaltergesellschaft allererst vor. Erst die Befreiung der Arbeit – das ist Marx und allen Sozialisten klar – wird dies realisieren können. Betreten wir also wenigstens *kurz* den Pfad des ersten Weges, um dann an seinem Ende nach einem Zwischenschritt zu Lacan und dann zu Marx zu kommen.

3. Von der „Selbstsorge“ des „Herrn“ zur „Selbstdestruktion“ des Gottesknechts (Michel Foucault)

Der Gottesknecht ist „Knecht“. Aber der „Knecht“ ist nicht per se Gottesknecht. Wie wird der „Knecht“ zum Gottesknecht? Und worin besteht es, Gottesknecht zu sein? Um es von vornherein – wie schon oben angedeutet – zu sagen: Der „Knecht“ wird durch „Selbstdestruktion“ zum Gottesknecht. Und worin besteht es, Gottesknecht zu sein? Um auch dies im Vorhinein zuzagen: Darin, sich seiner selbst durch permanente Selbstüberprüfung und Selbstqual zu versichern. Einerseits auf sich selbst Verzicht zu tun, andererseits aber gerade durch diesen Verzicht ein Selbst zu sein. Ein Selbst ohne Selbst. Ein Selbst hörig dem „Herrn“ bzw. dem „Herrn“ – Gott-Vater – ganz und gar gehörend. Ein Selbst von sich und in sich gespalten. Ein Selbst, das sich durch „Selbstdestruktion“ um sich sorgt. Alle diese Charakteristika des Gottesknechts bilden bei Lacan den Kern der Psychoanalyse.

Die Selbstsorge des Gottesknechts ist die Perversion der Selbstsorge des „Herrn“. Um dies darzustellen, beziehe ich mich auf Foucault und nicht mehr länger auf Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Worin besteht die Selbstsorge des „Herrn“? In der klassischen Antike darin, eine „Haltung“ „zu sich selber“ einzunehmen, durch die der „Herr“ die Freiheit „gegenüber seinen Begierden“ wahrte, eine „Haltung“ mithin der „Souveränität“ sich selbst gegenüber, die ihn überhaupt erst dazu befähigte, Herrschaft ausüben zu können. Die Herrschaft im eigenen Hause und – zusammen mit den anderen freien Bürgern, den Politen – die Herrschaft im Staate (*Polis*). Daher gilt hier: „Die Haltung des Individuums zu sich selber, die Souveränität, die es über sich selbst ausübt, sind“ als ein „konstitutives Element des Glücks und der guten Ordnung der Polis“ (Foucault 1986: 104 f.) zu betrachten. Auf die zwei hauptsächlichen, zur „epimeleia heautou“ (der Sorge um sich selbst) der griechischen Klassik gehörenden Begriffe, der *sophrosyne* und der *enkrateia*, möchte ich hier nicht näher eingehen. Jedenfalls geht es bei der „epimeleia heautou“ wie auch bei der späteren stoischen „cura sui“ nicht um ein gespaltenes Selbst, sondern um

Selbsttechnologien, mit denen der „Herr“ über sich selbst „Herr“ zu sein trachtete, um „Herrschaft“ auszuüben. Der „Herr“ in der heidnischen Antike war kein *gespaltenes Subjekt*, er war sich seines Seins und seiner gesellschaftlichen Stellung sicher. Ihn prägte wie später den Gottesknecht kein Seinsmangel.

Gerade in der Stoa ging es nicht um die „Dechiffrierung des Selbst“, nicht um die „Enthüllung eines Geheimnisses“, sondern z.B. allabendlich um die „Erinnerung an das, was man getan und was man hätte tun sollen“. „Für den Stoiker ist Wahrheit nicht in uns selbst, sondern in den *logoi*, den Lehren der Lehrer. Man merkt sich, was man gehört hat, und verwandelt das Gehörte in Verhaltensregeln“.

„Im Christentum hat Askese stets mit einem gewissen Verzicht auf das Selbst zu tun, weil unser Selbst die meiste Zeit Teil jener Wirklichkeit ist, auf die wir Verzicht leisten müssen, wenn wir Zugang zu einer anderen Wirklichkeit finden wollen. Diese Wendung zum Verzicht auf das Selbst ist ein charakteristisches Merkmal christlicher Askese. In der von der Stoa bestimmten philosophischen Tradition bedeutet Askese nicht Verzicht, sondern zunehmende Beachtung des Selbst und eine Selbstbeherrschung, die nicht durch Verzicht auf Realität erlangt wird, sondern durch Erwerb und Aufnahme von Wahrheit. Ihr oberstes Ziel ist nicht die Vorbereitung auf eine andere Realität, sondern die Auseinandersetzung mit der Realität dieser Welt. Das griechische Wort dafür ist *parakeuazo* („*sich bereit machen*““ (Foucault 2002: 304 f.).

Dies verhält sich im Christentum anders. Es gehört zu den „Heilsreligionen“, „die von sich behaupten, den Einzelnen aus einer Realität in eine andere, vom Tod zum Leben, aus der Zeit in die Ewigkeit zu führen. Zu diesem Zweck setzte das Christentum eine Reihe von Bedingungen und Verhaltensregeln, die eine Verwandlung des Selbst leisten sollten“ (Foucault 1986: 309). So erlegte es den Gläubigen „strenge Wahrheitsverpflichtungen sowie dogmatische und kanonische Pflichten auf“ (ebd.). Etwa „bestimmte Bücher als definitive und unantastbare Offenbarungen zu lesen“ und „Entscheidungen in Wahrheitsfragen zu akzeptieren, [...]“ (ebd.).

Daneben – und hier von entscheidendem Interesse – erheischte das Christentum noch eine „eigentümliche Wahrheitsverpflichtung“. Es verfügte: „Jeder hat die Pflicht, zu erkennen, wer er ist, das heißt, er soll ergründen, was in ihm vorgeht, er muss versuchen, Fehler, Versuchungen und Begierden in sich selbst ausfindig zu machen, und jedermann ist gehalten, diese Dinge entweder vor Gott oder vor den anderen Mitgliedern der Gesellschaft zu enthüllen, also öffentlich und privat gegen sich selbst auszusagen“ (ebd.).

Da das Sakrament der Buße und das Bekenntnis der Sünden spätere Erfindungen sind, gebrauchten die „Christen der ersten Jahrhunderte andere Formen, die Wahrheit über sich selbst zu enthüllen und zu entziffern“ (ebd.). Eine der zwei Hauptformen solcher Enthüllung war laut Foucault die *exomologesis*. „*Exomologesis* war ein Ritual, das die Anerkennung seiner selbst als Sünder und Büßer bot“ (Foucault 1986: 311). „Zu beweisen, daß man dulddend zu leiden vermag, seine Schande öffentlich zu zeigen, Scham und Demut zu demonstrieren – das sind die Kennzeichen“ der *exomologesis*, die ein „Ritual“ der „Selbstbestrafung“ war, Man machte dieses Ritual zu einem „dramatischen Ereignis“ (ebd.), an dem die Zuschauer mit größter Ergriffenheit teilnahmen. Tertullian benutzte in diesem Zusammenhang den Ausdruck der „*publicatio sui*“. Welche Funktion erfüllte die „*publicatio sui*“? „Sie war, erstens, ein mögliches Mittel, sich von Sünden reinzuwaschen [...] Zweitens sollte sie den Sünder als das zeigen, was er war“. Das tiefe Paradoxon der *exomologesis* ist daher, dass sie einerseits die Sünde tilgt und andererseits den Büßenden als Sünder enthüllt. Der Akt der Buße bestand somit nicht darin, die „Wahrheit über den Sünder zu sagen, sondern darin, das wahre sündige Wesen des Sünders aufzudecken. Es ging nicht darum, dass der Sünder seine Sünden erklärte, sondern darum, dass er sich als Sünder präsentierte“ (Foucault 1986: 312).

Was ist der Zweck einer solchen Buße? „Buße ist der Affekt des Wandels, des Bruchs mit dem Selbst, mit der Vergangenheit und der Welt. Man bezeugt damit, dass man fähig ist, auf das Leben und sich selbst zu verzichten, dem Tod standzuhalten, ihn zu akzeptieren. Das Ziel der Buße ist nicht Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. 'Ego non sum ego'. Diese Formel markiert das Programm der '*publicatio sui*'. Sie steht für den Bruch mit der eigenen Identität [...] Selbstenthüllung ist zugleich Selbstzerstörung“ (ebd.).

„*Ego non sum ego*“: *Das Selbst des Gottesknechts entsteht durch seine innere Abspaltung von sich. Es ist Selbst als nicht es selbst. Das Subjekt des Gottesknechts ist ein gespaltenes Subjekt, nicht aber das Subjekt des Herrn.*

4. Die „Verzweiflung“ des Gottesknechts (Sören Kierkegaard)

Viele Jahrhunderte später – 1849 – spricht der Gottesknecht seine „Verzweiflung“ darüber aus, dass sein Dasein gleich einem Nicht-Sein ist und umgekehrt sein Nicht-Sein sein eigentliches Dasein. Kierkegaard sieht in diesem tiefen existenziellen Widerspruch die das ganze Christentum kennzeichnende „*Krankheit im Geist*“, in meinen Worten das fatale und schreckliche Ergebnis der christlichen Subjektivierung. Kierkegaard schreibt: „*Verzweiflung ist eine*

Krankheit im Geist, im Selbst, und kann [...] ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen“ (Kierkegaard 1954: 8).

Was macht also „eigentlich“ die „Verzweiflung“ des Gottesknechts aus? Dass er „verzweifelt“ er selbst sein will. Dass er daran „verzweifelt“, er selbst sein zu wollen, dies aber nicht vermag. Warum? Weil er er selbst ist, ohne er selbst zu sein, so dass ihm nichts anderes übrig bleibt, als darüber zu „verzweifeln“, nicht er selbst sein zu können. Warum aber will er er selbst sein? Weil es ihn krank macht, nicht er selbst sein zu können. Weil es ihm unerträglich ist, diese Gespaltenheit leben zu müssen. Woraus folgt, dass er lieber nicht er selbst sein will, als daran zu „verzweifeln“, nicht er selbst sein zu können. Und warum kann er auch das nicht? Weil er von seinem Wunsch, er selbst sein zu wollen, nicht loskommen kann. Wieso? Weil es ihn ausmacht, er selbst sein zu wollen und dies nicht zu können. Kurz: Weil er sein Selbst nicht aufgeben kann, kann er – wiewohl ihn das von seiner „Verzweiflung“ erlösen würde – nicht dazu gelangen, nicht er selbst zu sein. Der „Gottesknecht“ ist somit dazu verurteilt, nicht er selbst sein zu können und deswegen er selbst sein zu wollen.

Und wieso ist die „Verzweiflung“ darüber eine „Krankheit zum Tode“? Weil zu ihr verurteilt zu sein letztlich heißt, im Leben „ewig zu sterben“ und doch nicht „sterben“ zu können. Weil es heißt, im Leben den „Tod“ zu „sterben“, also das „Sterben zu erleben“ (Kierkegaard 1954: 14).

Darf der Gottesknecht auf Erlösung hoffen? Ja, weil es ein „Vorzug“ des Christenmenschen ist, die „Verzweiflung“ leben zu dürfen. Ja, weil er schon im Leben, das ein ewiges „Sterben“ ist, die Gnade Gottes erlebt. Ja, weil der Christenmensch in der Macht des „Herrn“ gründet, die ihn „gesetzt“ (Kierkegaard 1954: 10) hat. Somit ist die „Verzweiflung“ die Vorstufe der Erlösung und der Anlass zur Hoffnung. Sie ist die einzige Hoffnung, die dem Gottesknecht bleibt. Mit einem Wort: Die „Verzweiflung“ ist die Hoffnung des Gottesknechts.

5. Die Psychoanalyse Lacans

5.1 Das „Gesetz“ oder Atheismus im Namen des ermordeten Vaters

Gibt es für den Gottesknecht einen Ausweg? Ja, die Hoffnung auf die Gnade Gottes fahren zu lassen. Und wie kann das geschehen? Zum Beispiel dadurch, dass man wie Nietzsche den Tod Gottes verkündet! Dadurch, dass man auf keine „überirdischen Hoffnungen“ setzt und den Menschen selbst zum einzig

wirklichen und wahren Sinn des Menschen und der „Erde“ erklärt. Also spricht denn auch der Zarathustra Nietzsches zu seinen Jüngern:

„Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch die Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“ (Nietzsche 1980a: 280).

Die Lehre Nietzsches vom „Übermenschen“: Das ist die Revolte des Gottesknechts gegen seinen „Herrn“. Das ist die Verkündigung, dass der „Knecht“ kein „Knecht“ mehr sein will, sondern seiner selbst und des Schicksals der „Erde“ „Herr“. Sie ist das Bekenntnis zum „Willen“ des Menschen. Dazu, dass der „Knecht“ sein Wollen will. Dieser seinen Willen wollende Mensch, dieser sich seines Willens bemächtigende Mensche, dieser Mensch mit dem „Willen zur Macht“, der das „schlechte Gewissen“ hinter sich lässt, das ihm das Leben im Namen Gottes vermiest, dieser Mensch ist es, auf den die Lehre vom „Übermenschen“ abzielt. Er, der durch das „Leiden“ „sich selbst als einem schweren widerstrebenden Stoffe eine Form“ (Nietzsche 1980b: 828) gab, er bedarf des Gottes nicht mehr. Er überwindet ihn und verkündet seinen Tod. Für ihn gilt das „Gesetz“ nicht mehr, dass der „Herr“ über ihn und das Geschick der „Erde“ aussprach. Sicher, dies ist Atheismus. Aber ist er auch der Atheismus der Psychoanalyse?

„[...] dem ist nicht so. Die Pointe der Psychoanalyse ist“ wohl der Atheismus, aber der Atheismus „unter der Bedingung, daß man diesem Begriff einen anderen Sinn gibt als den des *Gott ist tot*, an dem alles darauf hinweist, daß er mitnichten das in Frage stellt, worum es geht, nämlich das Gesetz, sondern es viel eher konsolidiert. Vor langer Zeit habe ich darauf hingewiesen, daß die Schlußfolgerung, die sich auf den Satz des alten Vaters Karamasow: *Wenn Gott tot ist, dann ist alles erlaubt* im Text unserer Erfahrung aufdrängt, die ist, daß dem *Gott ist tot* ein *Nichts ist mehr erlaubt* antwortet“ (Lacan 2003: 124). Für Lacan ist der „Tod Gottes“ „nicht im entferntesten“ „von der Art“, „daß er uns befreit“ (ebd.). Ganz im Gegenteil. Und: Wohl hat der Gottesknecht Nietzsche damit Recht, dass es darauf ankommt, auf die „überirdischen Hoffnungen“ Verzicht zu tun, aber aus dem „Tode Gottes“ Hoffnung auf Heil und Heilung schöpfen zu wollen, ist gänzlich verfehlt. Warum? Weil es keine Heilung gibt.

Wieso? Weil es keine Heilung von dem „Gesetz“ geben kann, das der Zivilisation zugrunde liegt. Weil der „Tod“ des Vaters über die Leiden des Gottesknechts hinaus die Zivilisation – sie ermöglichend – durchprägt. Woraus folgt, dass gerade auch die Revolte gegen den „Herrn“ – dadurch, dass man ihn für tot erklärt – die Macht des „Herrn“ bestätigt.

Die Psychoanalyse Lacans zieht daraus folgende Konsequenz: Es ist im äußersten und radikalen Sinn auf die Hoffnung der Erlösung von der „Verzweiflung“ zu verzichten! Es darf nicht auf Heilung gehofft werden! Auch und gerade nicht in der psychoanalytischen Kur! Ganz im Gegenteil: Einzig und allein die Gewissheit, dass es keine Erlösung und keine Heilung gibt, kann die psychoanalytische Kur methodisch leiten! Sie ist ein radikal durchgeführter Atheismus! Der Gottesknecht soll sich nicht unterstehen, „Herr“ sein zu wollen! Er soll sich stattdessen, wie schwer es ihm auch fallen möge, damit ins Benehmen setzen, dass er „Knecht“ ist. Nichts anderes! *„Nichts“, ist erlaubt!* Und nach dem „Tode Gottes“ *schon gar nichts mehr!* Das Schicksal des „Knechts“ ist zivilisatorisch besiegelt. Oder auch: Sein Schicksal ist das Schicksal der Zivilisation. Er hat sich mit seiner Gespaltenheit abzufinden! Und was hat er, wenn man Lacan Glauben schenkt, davon? Mehr „Lust“, als es aller „Lust“ möglich sein kann: mithin „Mehrlust“. Und wodurch entsteht diese „Mehrlust“? Dadurch, dass der „Knecht“ – gezwungen unter das zivilisatorische „Gesetz“ – die Unmöglichkeit des „höchsten Genießens“ erfährt, die Unmöglichkeit des „Genießens“ des „höchsten Objekts“, sprich der Mutter. Ein Sachverhalt, durch den sich ihm allererst das „Genießen“ auftut. Das „tote Vater“, kann man nach Lacan sagen, ist der „Vater“ des „Genießens“, genauerhin des „Genießens“ des „Unmöglichen“.

5.2 „Ödipus“ – Mythos, „Kastration“ und „Genießen“ des „Unmöglichen“

„Da, im Mythos des Ödipus, so wie er uns berichtet wird, liegt der Schlüssel zum Genießen“ (Lacan 2003: 124). Zu welchem? Zum „Genießen des höchsten Objekts“. Ohne Zweifel: Ödipus erlangt es um den „Preis“ des „Mordes an seinem Vater“. Nur um diesen „Preis“? Nein, zuerst einmal um den „Preis“, dass er das Rätsel der Sphinx löst. Um den „Preis“, dass er zuerst die Wahrheit über den Menschen sagt – nämlich dass dieser am Anfang auf allen Vieren läuft, dann auf zwei Beinen und schlussendlich auf dreien – und zugleich damit die Veranlassung dafür gibt, dass sich die Sphinx in den Abgrund stürzt. Um den „Preis“ also, dass die „doppelte Disposition“ der Sphinx, halb Tier halb Frau zu sein, durch diesen Sturz ihr Ende erfährt. Wodurch wird Ödipus der Gemahl seiner Mutter? Dadurch, dass er das Rätsel des Menschen löst und die Doppeldeutigkeit der menschlichen Geschlechtsidentität aufhebt. Ereilt

Ödipus also die Strafe dafür, dass er beides vermochte und dadurch eine für die Zivilisation Bahn brechende Leistung vollzog: nämlich Klarheit über das Wesen des Menschen zu erlangen und die „doppelte Disposition“ bezüglich seiner Geschlechtsidentität zu überwinden? Offensichtlich! Ist das die *ganze* Wahrheit über Ödipus? Nein! Warum nicht? Weil Ödipus die Wahrheit auch am eigenen Leibe erfahren muss. Wie? Zunächst einmal dadurch, dass er über sich die Wahrheit erfährt. Welche? Dass er der Mörder seines Vaters ist und dadurch der Gemahl seiner Mutter. Dass er erfährt, dass das „höchste Genießen“ beim Verkehr mit seiner Mutter das Ergebnis einer Schandtat ist und selbst im höchsten Maße schändlich.

So kommt es, dass der, der die Wahrheit über den Menschen sagte und das tier-weibliche Doppelwesen sich in den Abgrund stürzen lässt, nun die Wahrheit über sich erfährt und dieselbe an sich exekutiert. Wie? Indem er sich die Augen aussticht. Heißt: Der, der in der genannten doppelten Weise die Wahrheit bezeugt, vollzieht in einem dritten Akt nun am eigenen Leibe die Wahrheit des Menschen und *kastriert* sich. Er vollzieht an sich das „Gesetz“ des von ihm ermordeten Vaters, dass es nicht erlaubt ist, mit der Mutter zu schlafen. Aber noch darüber hinaus: Er vollzieht am eigenen Leib, wie ich eben sagte, die *Wahrheit* des Menschen *überhaupt*, der, um Mensch zu sein, sich des „höchsten Genießens“ zu entschlagen hat. Womit gesagt wird: Allein durch diese Kastration wird der Mensch zum Menschen. Deswegen ist für Lacan der „Ödipus“-Mythos die grundständige Erzählung der Zivilisation.

Lacan folgert: „Dasjenige, was das Wesen der Stellung des Herrn ausmacht, ist kastriert zu sein“ (Lacan 2003: 126). Was schlicht heißt: Nur derjenige, der um seiner Wahrheit willen die Kastration an sich vollzieht, kann „Herr“ sein. Nur er ist zivilisationsfähig. Und derjenige, der wie Ödipus die Kastration *„ist“*, gibt die Wahrheit jeweils an seine Söhne weiter. So ist der „tote Vater“, in dessen Namen Ödipus die „Kastration“ *„ist“*, das, „was die Wacht über das Genießen hat“ (Lacan 2003: 128). Über die ganze Linie der Söhne hinweg, denen der „tote Vater“ der *tatsächliche* Vater ist.

Durch die auf die Kastration des „toten Vaters“ folgende, allerdings nur mehr nur „symbolische Kastration“ der Söhne formiert sich das „Symbolische“, die Welt der die Menschen umfassenden Sprache, in die die Menschen eingelassen sind, so dass nicht sie die Sprache haben, sondern die Sprache sie.

Bei alle diesen Aussagen gilt, dass wie schon bei Freud der „Begriff des Unmöglichen“ „im Zentrum“ (ebd.) steht. Was ist mit ihm gemeint? Dass den zur Zivilisation befähigten Menschen das „höchste Genießen“ nicht möglich ist. Dass sich aber unter dem Banne dieser Untersagung und notwendigen Entsagung die „Unmöglichkeit“ dieses Genießens zu einem „Genießen“ des „Unmöglichen“ wandelt und sich in dieser Gestalt immer weiter – sich mit sich

rückkoppelnd – aufsteigert. Lacan nennt dieses sich durch sich selbst aufsteigende „Genießen“ des „Unmöglichen“ die „Mehrlust“. So wird das „Genießen“ des „Unmöglichen“ zum einzig „realen“ „Genießen“. Was auch heißt: Das „Reale“ des „Genießens“ resultiert aus dem „Unmöglichen“. So schlägt der Verlust des „höchsten Objekts“ in das „Genießen“ seiner „Unmöglichkeit“ um. Wodurch die „Unmöglichkeit“ des „höchsten Genießens“ innerhalb der Zivilisation zum „höchsten Genießen“ selbst wird. Kurz und gut: Das „Reale“ (ebd.) ist das „Unmögliche“.

5.3 Die Sprache als der „große Andere“, die Ich-Spaltung und das Unbewusste

Das „Reale“ bleibt grundsätzlich unbewusst. Genauer: Das „Reale“ ist das „Unbewusste“. Es ist dasjenige, was am Grunde der Zivilisation liegend, sich zwar in und durch die Sprache ereignet, aber auch zu gleicher Zeit entzieht. Es ist als das „Unbewusste“ der „Diskurs des anderen“ (Lacan 1973: 104) bzw. seit dem Seminar II von Lacan präzisiert: der „Diskurs des Anderen“, also der „Diskurs“ des „großen Anderen“. Der „große Andere“ ist der „Signifikant“ für das im Namen des „toten Vaters“ die menschlichen Verhältnisse regulierende „Gesetz“. Er ist der „Signifikant“ des in seiner Abwesenheit als immerwährende Drohung anwesenden „toten Vaters“. Er ist die andauernde drohende Aufforderung an den Menschen (genauerhin an den Mann), sich der „symbolischen Kastration“ im Namen des „Gesetzes“ zu unterziehen. Er ist der Befehl, den dadurch entstehenden Verlust auszudauern und ineins damit das Versprechen, auf diese Weise der „Mehrlust“ teilhaftig zu werden. Mit einem Wort: Der „große Andere“ ist der die Zivilisation gewährende „Herrens signifikant“. Was damit zusammenhängend zugleich bedeutet: Die Sprache ist „Herrn“-„Diskurs“. Wiewohl sie ohne Zweifel die Sprache des „Herrn“ spricht, ist sie aber auch die Sprache, in der sich das „Unbewusste“ kundtut. Das „Unbewusste“ ist in die Sprache gewissermaßen abgetaucht und subvertiert die Sprache des „Herrn“ aus deren Innerem heraus. Bis das „Unbewusste“ in einem für es bedeutsamen Moment des Aufklaffens des „Diskurses“ der „Herrn“ – durch es bedingt – selbst spricht. Deswegen sagt Lacan: „Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache“ (Lacan 1978: 26). Genauer formuliert: Es funktioniert nicht nur *wie* eine Sprache, es funktioniert *als* Sprache. „Es spricht“, das „Unbewusste“, in der „Sprache“ und auch *gegen* die „Sprache“. Bis dahin, dass es dem „Unbewussten“ die Sprache verschlägt, es sprachliche Fehlleistungen begeht, ihm die Rede stockt, es sich verheddert, sagt, was es gar nicht sagen will, scheinbar unmotiviert zu weinen anfängt etc. „Es spricht“, das

„Unbewusste“, wenn sich gegen die Selbststilisierungen und Täuschungsstrategien, die es benötigt, um die anderen zu täuschen, um sie – sie täuschend – dazu zu bringen, ihm das eigene Selbstbild zurückzuspiegeln, das Bewusstsein durchsetzt, welches das „Unbewusste“ „unbewusst“ weiß, nämlich dass es lügt und dass es sich dabei verfehlt. „Es spricht“, das „Unbewusste“, wenn das, was das „Ich“ ist, das „Je“, die Strategien der Selbsttäuschung und Täuschung durchbricht, durch die das „Ich“, das „Moi“, vor sich und den anderen bestätigt zu sein wünscht. „Es spricht“, das „Unbewusste“, wenn das „Ich“ seinen Versuch, seiner selbst „Herr“ zu sein, zugunsten dessen aufgibt, der es *ist*. Zugunsten seines es treibenden Begehrens, es selbst zu sein, *me ipse*. „Es spricht“, das „Unbewusste“, wenn das „Ich“ damit aufhört, „Herr“ sein zu wollen, da es doch genau dieses nicht ist. Sondern was? Nachfahre des Gottesknechts, der sich anmaßt, etwas anderes zu sein.

„Das Ich (je) ist nicht Ich (moi)“ (Lacan 1980: 9). Dies ist die für die Psychoanalyse grundlegende Erfahrung. Anders gesagt: Das „Ich“ ist in sich gespalten. Es kann seiner selbst nicht „Herr“ werden. Es kreist um einen für es nicht behebbaren Seinsmangel. In diesem Seinsmangel zeugt sich das seit der Sklavenhaltergesellschaft durchtragende „Herrschafts-“ und „Knechtschaftsverhältnis“ bis in die Jetztzeit fort. Es ist dem „Knecht“ offensichtlich nicht gelungen, sich die durch seine Arbeit erzeugte Wirklichkeit, mithin seine eigene Wirklichkeit, anzueignen. Er ist nicht „für sich“ er selbst geworden. Er hat nicht die Selbstständigkeit erreicht, die ihm – wie es Hegel vorzeichnete – möglich ist. Er musste stattdessen als Gottesknecht den Weg durchs Gefängnis der Geschichte gehen und sich von dem „Herrensifikanten“ das Mal seiner Unselbstständigkeit einbrennen lassen. Von Lacan hat er nichts zu erwarten. Der spricht zu ihm im Namen des „Gesetzes“ des „toten Vaters“. Lacan tut in dieser Hinsicht sogar noch einen weiteren Schritt. Inwiefern? Insofern er den „Knecht“ über die „Mehrlust“ an die Akkumulation des Kapitals gekettet sein lässt. Marx und seine Nachfolger, besonders die vom Mai 1968 beeinflussten – wie Lacan sie nennt – Romantiker der Revolution, die Studenten, hätten nicht begriffen, warum der „Diskurs des Herrn“ „so solide eingerichtet“ (Lacan 2003: 197) sei. Wieso? Weil das, was Marx unter dem „Mehrwert“ verstehe, „Mehrlust“ bedeute (ebd.), also das der Zivilisation mögliche „höchste Genießen“. Dadurch sei der „Herrensifikant“ letztlich unangreifbar geworden. Alles andere sei Illusion.

6. Marx: Die Verwirklichung der menschlichen „Gattung“ als Subjekt

„Das Symbol“, sagt Lacan, „stellt sich [...] als Mord der Sache dar, und dieser Tod konstituiert im Subjekt die Verewigung seines Begehrens“ (Lacan 1973: 166). „Der Mord der Sache“: Das ist der für Strukturalismus und Poststrukturalismus gemeinsam konstitutive Vorgang. „Der Mord der Sache“: Das ist – finden wir ein anderes Wort dafür – der „Mord“ an dem, was die philosophische Tradition die „Substanz“ nannte. „Der Mord der Sache“: Das ist das Bekenntnis zur *Entsubstanzialisierung*, welche zur allein gültigen methodischen Grundüberzeugung gemacht wird. „Der Mord der Sache“: Das ist die Situierung der *Struktur* und damit auch des „Symbolischen“ als die alleinige Objektivität des gesellschaftlichen Seins des Menschen. „Der Mord der Sache“: Der konstituiert laut Lacan das „Subjekt“. Wie? Indem er „im Subjekt“ dessen „Begehren“ „verewigt“. Inwiefern? Insofern, als das Begehren des „höchsten Objekts“ als das Begehren des schlechthin „Unmöglichen“ das letztere immer weiter aufschaukelt bzw. unerfüllbar und unbeendbar in sich kreisen lässt. Insofern also, als das „Subjekt“ durch diesen zutiefst antinomischen Prozess sich selbst „konstituiert“ bzw. an und in sich selbst dieser Prozess ist. Woraus resultiert: Das „Symbolische“ in seinen syntagmatischen, metonymischen und metaphorischen etc. Signifikantenverkettungen umkreist das „Unmögliche“ und spricht von ihm, ohne es bezeichnen zu können. Mit anderen Worten: Das „Reale“ des „Symbolischen“ ist das, was sich nicht symbolisieren lässt. Das „Reale“ des „Symbolischen“ bedingt dessen Struktur und – da es sich seiner Symbolisierung entzieht – taucht es gleichzeitig unter die Struktur ab und bewegt sich nicht fixierbar unter deren Oberfläche entlang. Was auch heißt: Das, was die Menschen miteinander verbindet, ihre Gesellschaftlichkeit, ist das „Reale“ ihres „Begehrens“. Also das „Unmögliche“. Mit anderen Worten: Das „Reale“ des „Unmöglichen“ wird zur Realität des gesellschaftlichen Seins erklärt. Die unterstellte Unmöglichkeit für die Menschen, sich zu realisieren, also sich durch die Erzeugung ihrer Welt zu verwirklichen, wird zu ihrer eigentlichen Realität. Darauf also läuft der „Mord der Sache“, das Bekenntnis zur Entsubstanzialisierung, hinaus. „Der Mord der Sache“: Das ist gleichzeitig der „Mord“ des „Knechts“, die Ermordung dessen, der mit seiner Arbeit die Welt erschafft, über deren Realität die Psychoanalyse Lacans mit Entschiedenheit hinweggeht. Um dies in anderer Weise auf den Punkt zu bringen: „Der Mord der Sache“ ist auch der „Mord“ an der menschlichen „Gattung“ als des Subjekts sowohl der „menschlichen Geschichte der Natur“ (Moscivici) als auch – damit vermittelt – ihrer eigenen Geschichte. Wenn man mit Marx eine fundamentale Kritik an Lacan vornimmt, bedeutet das auch, all jene theoretischen Strömungen einer radikalen Kritik zu unterziehen, die seit mehreren

Jahrzehnten unter jeweils verschiedener Flagge der menschlichen „Gattung“ die Möglichkeit absprechen, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Ich versuche daher, im Folgenden unter diesem Gesichtspunkt auf Marx zu sprechen zu kommen. Er ist das Bollwerk gegen die verkündeten „Tode“ des Subjekts und des Menschen, die sich letztlich immer unter der These des „Abschieds vom Proletariat“ versammeln. Die Versuche, dieses Bollwerk zu schleifen, sind vielfältig.

6.1 „Entfremdung“ und menschliche Verwirklichung durch Arbeit

Um sowohl an Hegel (siehe unter 2) anzuknüpfen als auch diesen materialistisch über sich hinauszutreiben, soll gesagt werden, was die „Substanz“ ist, über die z.B. bei Lacan leichtfertig hinweggegangen wird. Die „Substanz“ und zugleich das „Subjekt“, wie Hegel es sagt, ist der sich mit Hilfe der Naturpotenzen durch Arbeit erzeugende Mensch, der „Knecht“. Die „Substanz“ ist die „Gattung“ Mensch, die in der sich „vergegenständlichenden“ Tätigkeit des „Knechts“, also in der durch ihn geschaffenen Wirklichkeit, real wird. Die „Substanz“ ist somit die „Gattung“ Mensch als Subjekt ihrer durch Arbeit erzeugten Wirklichkeit.

Wofür steht in diesem Lichte besehen die heute Platz greifende Überzeugung von der Unumgebarkeit der Entsubstanzialisierung? Für die, wie Marx das nennt, „Entfremdung“ des Menschen von sich selbst als Subjekt seiner Wirklichkeit. Also für die „Entfremdung“ von seiner „Gattung“, damit einbezogen für die „Entfremdung“ von seiner „Produktion“, seinen „Produkten“ und der durch ihn entfalteten Natur. Über das Letztere noch hinausgehend sogar für die „Entfremdung“ von den Produktivkräften der Natur überhaupt. Dies ist der Kern der Marxschen Theorie der „Entfremdung“.

Schon die Art, wie die Marxsche Theorie der „Entfremdung“ einsetzt, markiert den ums Ganze gehenden Unterschied zwischen dem Strukturalisten oder vielleicht sogar Poststrukturalisten Lacan und Marx. Marx schreibt: „Wir gehen von einem Nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Factum aus“ (Marx 2009: 84). Von welchem? Von diesem:

„Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichthum er schafft. Mit der *Vewerthung* der Sachenwelt, nimmt die *Entwerthung* der Menschenwelt in direktem Verhältniß zu. Die Arbeit producirt nicht nur Waaren; sie producirt sich selbst und den Arbeiter als eine *Waare* und zwar in dem Verhältniß, in welchem sie überhaupt Waaren producirt“ (ebd.).

Das Reale ist für Marx nicht das „Reale“ als das „Unmögliche“. Das Reale besteht für Marx nicht in dem „Diskurs“ des „Herrn“, der als das die Menschen umgreifende „Symbolische“ ihre Gesellschaftlichkeit ausmacht, sondern das Reale ist für Marx dies, dass sich unter der Bedingung des Kapitalismus die Menschen, die Arbeiter, als „Waare“ produzieren. Also, dass sie, die die Gegenstände des täglichen Gebrauchs als „Waaren“ herstellen, ineins damit sich selbst als „Waaren“ produzieren. Dass sie auf diese Weise selbst ihre „Entfremdung“ von sich als Menschen hervorrufen. Dass sie, die den gesellschaftlichen „Reichthum“ schaffen, sich selbst dabei „entwerthen“. Und zwar in dem Maße, wie – unter der Bedingung der Kapitalakkumulation – die „*Verwertung* der Sachenwelt“ sich auf eine immer höhere Ebene hinaufschraubt. Dass sie, da ihre Arbeit der Ökonomie des „Tauscherts“ unterworfen ist, immer „wohlfeiler“ werden und daher in Relation zum quantitativen Wachstum des „gelddeckenden Werts“, des Kapitals, immer ärmer. Dass sie als Menschen, ihres Menschentums beraubt, „arm werden“ jenseits davon, ob sie absolut verelenden oder nicht.

Das Reale ist für Marx, dass auf diese Weise der „Gegenstand, den die Arbeit producirt“, „ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Producenten *unabhängige* Macht gegenüber“ „tritt“ (ebd.). Wieso? Weil die als „Waaren“ hergestellte „Sachenwelt“ der „*Verwertung*“ des „Tauscherts“ dient und auf diese Weise als Vehikel des Kapitals, „unabhängig“ von den „Producenten“, über dieselben „Macht“ ausübt. So werden die „Producenten“ den „Produkten“ ihrer „Produktion“ „entfremdet“. Und ineins damit ganz offensichtlich ihrer „Produktion“.

„Das Product der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixirt, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre *Vergegenständlichung*. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die *Vergegenständlichung* als *Verlust des Gegenstandes* und *Knechtschaft unter dem Gegenstand*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Enttäusserung*“ (ebd.).

Wodurch werden die Menschen wirklich? Dadurch, dass sie sich durch Arbeit „vergegenständlichen“. Was bedeutet das Wort „vergegenständlichen“? Es bedeutet erstens, sich mit Hilfe seiner leiblichen, mentalen und intellektuellen etc. Fähigkeiten und Fertigkeiten in das, was dem Menschen z.B. als noch roher, natürlicher Stoff entgegentritt, hineinzubilden und zweitens auf diese Weise aus den materiellen Voraussetzungen Gegenstände herauszubilden, derer der Mensch bedarf. Es bedeutet drittens, was damit verbunden ist, dass sich

dabei der Mensch als Mensch heranbildet bzw. ausbildet. Das heißt auch: In dem gleichen Maße, da sich der Mensch in den natürlichen Stoffe hineinbildet, bildet er sich selbst als Mensch heraus, entfaltet er sowohl Potenzen der Natur als auch – damit vermittelt – seine eigenen leiblich gebundenen und überdies mentalen, intellektuellen und sozialen Fähigkeiten und Fertigkeiten. Diese werden in den „Gegenständen“, die er produziert, in der von ihm geschaffenen Welt, konkret.

Worin besteht im Bezug darauf der „entfremdende“ Effekt der Wertökonomie des Kapitals? Darin, dass die genannte „Verwirklichung“ des Menschen durch Arbeit in seine „*Entwirklichung*“ verwandelt wird. Wie geschieht das? Es geschieht so, dass die menschlichen Verwirklichungskräfte unter der Bedingung des Kapitals als herrschender Gesellschaftsform zum Zwecke der „Selbstverwertung“ des „Werts“ eingesetzt werden, konkret zur Produktion von „Mehrwert“ auf möglichst immer höherer Stufe. Und es ist, „nach dieser Voraussetzung klar. Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm eigen“ (Marx 2009: 85).

Um dies noch einmal zu fragen: Worin besteht der „entfremdende“ Effekt der Wertökonomie des Kapitals? In einem tiefgehenden Mangel an Sein. Dieser Mangel betrifft sowohl die äußere Wirklichkeit als auch die „innre Welt“ des Menschen. Er ist aber nicht das Resultat des Inzesttabus, sondern Ausdruck der Machtausübung des Kapitals bzw. umfassender formuliert: Er ist das Ergebnis der Durchsetzung der Warenproduktion auf ganzer Linie. Die gesamte Psychoanalyse, nicht nur die Lacans, sieht darüber hinweg.

Inwieweit sind die zwei bis jetzt bedachten Weisen der „Entfremdung“ sowohl mit der „Entfremdung“ des Menschen von seinem „Gattungsleben“ als auch mit seiner „Entfremdung“ von der Natur verbunden? Sie sind insoweit mit den anderen zwei Arten der „Entfremdung“ verbunden, als die „*Entwirklichung* der Arbeit“ insgesamt auch die „Entfremdung“ vom „Gattungsleben“ bedeutet. Denn wenn die Verwirklichungskräfte des Menschen zum Mittel des Zwecks der Selbstverwertung des „Werts“ gemacht werden, dann werden sie zum Mittel dafür, dass sich die Zielsetzung des Privateigentums an den Produktionsmitteln erfüllt. Welche? „Mehrwert“, sprich Profit, in die Taschen des privaten Eigentümers fließen zu lassen. Und wenn das so ist, dann werden die Fähigkeiten der „Gattung“ Mensch, sich in gemeinsamer Arbeit die Welt zu erbauen, für die Interessenrealisierung des Privateigentümers funktionalisiert. Ist es aber, wie Marx sagt, das Charakteristikum des „Gattungswesens“ Mensch, sich „praktisch und theoretisch“ „sowohl seine eigne Gattung als auch die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand“ zu machen und sich auf

diese Weise als ein zugleich „*universelles*“ und „freies Wesen“ (Marx 2009: 89) zu verhalten, so werden ihm durch die genannte Funktionalisierung genau diese zwei Merkmale seines Wesens entfremdet. Nämlich welche? „Universell“ und „frei“ zu sein.

Inwiefern ist es ein hervorstechendes Merkmal der „Gattung“ Mensch, ein „universelles“ Wesen zu sein? Insofern, als der Mensch, sich selbst als „Gattung“ und die Natur arbeitend *übergreift* bzw. „praktisch“ und „theoretisch“ zu seinem „Gegenstand“ macht. Inwiefern ist es ein zweites hervorstechendes Merkmal des Menschen, ein „freies Wesen“ zu sein? Insofern, als er, da er sich selbst als „Gattung“ und die Natur „praktisch“ und „theoretisch“ übergreift, sich gegenüber sich selbst und den Naturgegebenheiten gegenüber „frei“ verhält, nicht von ihnen determiniert ist.

Und inwiefern, um das noch einmal zu fragen, hängt die „Entfremdung“ vom „Gattungsleben“ mit der „Entfremdung“ von der Natur zusammen? Insofern, als die „Entfremdung“ des Menschen von seiner „Universalität“ und „Freiheit“, also von seiner Fähigkeit, sich selbst und die Naturgegebenheiten „praktisch“ und „theoretisch“ zu übergreifen, zum Zwecke der Mehrwerterschöpfung in privater Hand betrieben wird. Auf diese Weise wird die „Gattung“ Mensch zusammen mit ihrem Naturbezug dem Kapital als einem „automatischen Subjekt“ unterworfen. Mit der Folge, dass nun nicht mehr die „Gattung“ Mensch als Subjekt ihrer Selbsterzeugung inmitten und mit Hilfe der Produktivkräfte der Natur gilt, sondern dass das „automatische Subjekt“ des Kapitals die Stelle des Gattungssubjekts okkupiert. Auf diese Weise tritt eine völlige Pervertierung der „menschlichen Geschichte der Natur“ (Moscovici) ein, meint: die Aneignung und Okkupation der Ergebnisse dieser „Geschichte“ durch das Kapital.

Das im Laufe von Jahrzehnten hegemonial gewordene Bekenntnis zur Abkehr von der „Substanz“ ist wie die gesamte Psychoanalyse Lacans das Ergebnis einer die „menschliche Geschichte der Natur“ pervertierenden Okkupation. Sie ist der „Mord der Sache“, der Mordversuch an der menschlichen „Gattung“ als des „Subjekts dieser Geschichte.“ Des Werdens mithin der Natur für den Menschen durch Arbeit. Sie ist der Verrat des „Knechts“ im Namen des „Herrn“. Mit anderen Worten: Das Bekenntnis zur Notwendigkeit der Abkehr von der „Substanz“ ist letztlich das Bekenntnis zur Sklavenhaltergesellschaft und über Letzteres das Bekenntnis zur gesellschaftlichen Hegemonie des Kapitals. Deswegen macht sich Lacan für die „Ich-Spaltung“ stark. Sie ist das notwendige Pendant zum Tod der „Gattung“, die er im Chor mit denen verkündet, die vom „Tod des Menschen“ und – wie auch immer bereinigt – vom „Ende der Geschichte“ reden. Letztlich singen sie alle noch immer die Lieder des christlichen Gottesknechts. Jetzt allerdings im Dienste einer neuen

Religion, des Kapitals. Mögen sie sich dabei so radikal gebärden, wie sie nur wollen!

6.2 Das „Individuum“ als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“

Es bleibt hier nicht der Platz, mich mit der Kritik der politischen Ökonomie Marxens genauer auseinanderzusetzen, zumal Wesentliches, was dort zur Sprache gebracht wird, bis jetzt schon behandelt worden ist. Hier nur so viel: Wenn es gilt, dass in der Ökonomie des Kapitals der „Wert“ das „Subjekt eines Prozesses“ wird, „worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichen Wert abstößt, sich selbst verwertet“ (MEW 23: 169). Wenn es also gilt, dass „die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt“, die „Bewegung“ seiner selbst als „Selbstverwertung“ (ebd.) ist. Wenn somit angenommen werden muss, dass das Kapital als „geldheckender Wert“ gleich einem „automatischen Subjekt“ sich alles, was ist, „Mensch und Natur“, aneignet und es im Dienste seiner „Selbstverwertung“ „verwertet“, dann wird das Kapital de facto zum Subjekt der menschlichen Subjektivierung. Dann ist, wie Marx das sagt, das „Individuum“ „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3: 6). Mit anderen Worten: dann verhält sich das „automatische Subjekt“ im einzelnen „Individuum“ zu sich selbst. Bzw. dann ist das Verhalten des „Individuums“ zu sich gleichzeitig das Verhalten des „automatischen Subjekts“ zu sich selbst. Dann ist das „Individuum“ eben genau dies: „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“. Meint: die individuelle Konkretion derselben. Dann hat sich im „Individuum“ der Gattungscharakter des Menschen ins Kapital verloren. Wobei es sich um einen Prozess handelt, der bis ins Innere des einzelnen Menschen hineinreicht, bis dahin, dass er – sozusagen ins seinem „Unbewussten“ – den systemischen Direktiven des Kapitals Folge leistet. Daher ist der Einzelne in sich und an sich selbst zwischen sich als Mensch und als individuelles „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ aufgespalten. Diesen Sachverhalt setzt die Psychoanalyse in Affirmation um, indem z.B. für Lacan die „Ich-Spaltung“ als zivilisatorisch notwendiges Faktum sanktioniert wird. Damit entspricht sie der Subjektivierung durch das Kapital ganz und gar.

Die Marxsche Position dazu ist eine ganz andere. Für ihn ist alle „Zerrissenheit“, also auch die „Zerrissenheit“, Gespaltenheit, des „Ich“, einzig und allein aus der „Zerrissenheit“ und dem „Sichselbstwidersprechen“ der „weltlichen Grundlage“ (ebd.) zu verstehen. Für ihn ist alle „Zerrissenheit“ Ergebnis der „Produktionsweise“ des Kapitals und damit letztlich des Sachverhalts, dass sich der Arbeiter selbst als „Waare“ produziert. Dass es der Arbeiter ist, der sich von sich „entfremdet“. Woraus folgt, dass dies alles sein Ende finden

kann, wenn der arbeitende Mensch damit aufhört, seine „Entfremdung“ tätig hervorzubringen. Dies erfordert eine revolutionäre Praxis. Und die besteht „sachlich“ darin, dass die menschliche „Gattung“ in die Praxis ihrer „Wiederaneignung“ eintritt.

Worin besteht somit für Marx die Subjektivierung, die auf der Tagesordnung steht? In der revolutionären „Wiederaneignung“ der menschlichen „Gattung“ als des Subjekts ihrer Selbsterzeugung durch Arbeit mit Hilfe der Produktivkräfte der Natur. Diese Subjektivierung ist die Aufgabe der Zukunft. Ohne sie zu lösen, könnte es eintreten, dass die „Gattung“ Mensch ihre Zukunft verspielt. Und es ist ganz sicher: Der Abschied vom Proletariat steht dem entgegen. Warum? Weil die genannte Aufgabe nicht ohne die Befreiung der Arbeit geht. Nicht ohne den revolutionären Klassenkampf um diese Befreiung. Wiewohl gerade hierzu noch einiges zu sagen wäre, möchte ich nun schließen.

Literaturverzeichnis

- Foucault, M. (1986): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2: Frankfurt/Main.
- Foucault, M. (2002): Technologien des Selbst. In: Ästhetik der Existenz: Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1952): Phänomenologie des Geistes: Hamburg.
- Lacan, J. (1973): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: Schriften I: Olten.
- Lacan, J. (1978): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Seminar XI: Olten.
- Lacan, J. (1980): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Seminar II: Olten.
- Lacan, J. (2003): Die Kehrseite der Psychoanalyse. Seminar XVII. Zweite Fassung der Übersetzung von Gerhard Schmitz: ohne Ort.
- Kierkegaard, S. (1954): Die Krankheit zum Tode. In: Gesammelte Werke 24. und 25. Abteilung: Düsseldorf.
- Marx, K./Engels, F. (1956): Marx-Engels-Werke (MEW) in 43 Bdn. und 1 Ergzbd. In 2 Teilen: Berlin (Ost).
- Marx, K. (2009): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante: Frankfurt/Main.
- Nietzsche F. (1980a): Also sprach Zarathustra. In: Schlechta, K. (Hrsg.): Werke in sechs Bänden. Dritter Band: München/Wien.
- Nietzsche F. (1980b): Zur Genealogie der Moral. In: Schlechta, K. (Hrsg.): Werke in sechs Bänden. Vierter Band: München/Wien.

Von der Erkenntnistheorie der Natur zur Idee der Praxis – Eine marxische Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs

1. Einführung

Die Gründe, warum Marx' Frühwerke für Fragen der Naturphilosophie besonders relevant sind, werden in dieser Arbeit auf vielfältige Art und Weise herausgearbeitet. Die Originalität des marxischen Ansatzes besteht in der Methode des Zugangs zum Naturbegriff: Natur betrachtet er als eine ontologische Kategorie, die mit dem vergesellschafteten Menschen eine dialektische Einheit bildet. Die Analyse der antiken Naturphilosophie am Beispiel der atomistischen Physik Epikurs und Demokrits, die Marx in seiner Dissertationsschrift *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* vergleicht, eröffnet für ihn die Möglichkeit, ohne auf einen Schöpfergott zurückgreifen zu müssen, Natur als eine Potenzialität zu denken. Indem die deterministisch-kausalen Gesetze der Natur aufgehoben werden, entsteht ein Raum für die „Freiheit des Selbstbewusstseins“ einzelner Atome. In dieser Bewegung von Atomen liegt für Marx nicht nur der eigentliche Grund von Zeitlichkeit, sondern auch die Idee der Freiheit in der Natur. Erst auf dieser Basis kann er seine Naturphilosophie kritisch von den traditionellen philosophischen und naturwissenschaftlichen Ansätzen seiner Zeit absetzen. Die Idee der Freiheit wird somit der Schlüssel des marxischen Denkens bei der Suche nach dem Wesen der Natur. In der Dissertationsschrift arbeitet er darüber hinaus das Wesen der menschlichen Natur heraus.

Am Beispiel der Dissertationsschrift werden daher in diesem Beitrag die Entwicklungsschritte im Denken des jungen Marx hin zu einer kritisch-historischen Naturphilosophie untersucht. Dabei wird insbesondere die Stellung erläutert, die der Humanismus in der Entwicklung seines ontologischen Materialismus einnimmt. Und es wird aufgezeigt, wie Marx auf der Basis einer einheitlichen Analyse von Theorie und Praxis die Naturfrage mit einer sozialanthropologischen Dimension verbindet. Indem Marx in der Dissertationsschrift die Differenzen in den Ansätzen von Epikur und Demokrit analysiert, gewinnt er Schritt für Schritt einen dialektischen Begriff der Natur. Dabei ist der Einfluss Epikurs hervorzuheben: Indem Marx die Philosophie Epikurs gegenüber derjenigen von Demokrit verteidigt, arbeitet er heraus,

dass im Grunde bereits bei Epikur eine Dialektik im Sinne Hegels angelegt ist, wenn auch in Art eines deformierten Materialismus. Man kann also sagen, dass die Fundamente für Marx' eigene Philosophie über die Analyse der antiken Naturphilosophie gelegt werden. Im gewissen Sinne entwickelt Marx den dialektischen Materialismus im Anschluss an Epikur. Bereits von den Frühwerken an stellt die Dialektik die ausgezeichnete methodische Grundlage seiner Arbeiten dar. Die dialektische Methode bildet somit den Schlüssel zum Zugang zur Natur in einer materialistischen Ontologie, die in ihrem Wesen das Verwirklichungspotenzial der Freiheit enthält. Über den Vergleich der Naturphilosophie bei Epikur und Demokrit bildet Marx außerdem seinen spezifischen Praxisbegriff heraus. Dieser Praxisbegriff verweist insbesondere auf die Relevanz der Handlungsdimension des Denkens, denn das Denken darf für Marx niemals beim Abstrakten stehen bleiben.

2. Das Anliegen der Dissertation und ihre methodischen Grundlagen

Das philosophische System Demokrits und Epikurs und die Lehre der Atomistik, die sich über die antike Philosophie bis hin in unsere Epoche zieht, hat in der Promotionsschrift von Marx eine herausragende Bedeutung. Unter dem Einfluss der hegelschen Philosophie des Selbstbewusstseins verfasst Marx im Jahr 1840/1841 seine Dissertation *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*.¹ In dieser Arbeit behandelt Marx auf Grundlage des atomistischen Prinzips² die Widersprüche bei der Erfassung des Naturbegriffes bei den altgriechischen Philosophen Demokrit und Epikur.

¹ Die Dissertation entstand 1840/41. Das Manuskript, auf dessen Grundlage Marx 1841 in Jena zum Dr. phil. promoviert wurde, ist nur teilweise erhalten. Erhalten ist jedoch eine von Marx durchgesehene unvollständige Abschrift von unbekannter Hand, die zum ersten Mal in der Marx-Engels Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 1/1, Frankfurt a.M. 1927, gedruckt wurde. In dieser Arbeit wird die Dissertationsschrift nach Marx, Karl: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW Ergänzungsband 1(40), Berlin 1968 (abgekürzt als MEW 40 und Seitenzahl) zitiert.

² Die antike griechische Philosophie behandelt das atomistische Prinzip als das Eins in der Gleichheit (*to atomon* oder *ta atoma kai to kenon*) nach welchem das Wesen der Dinge ist – das Atom und das Leere. Das Eins in der Form des Atoms und der Leere wird so zum Prinzip aller Dinge gemacht, die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt auf diesen Gegensatz bezogen. Dieses atomistische Prinzip ist als Zusammengesetztes zu denken, das noch hinzukommen muss, um konkret zu werden und zu einer Mannigfaltigkeit zu gelangen. Das Eins und das Leere ist als das Fürsichsein im hegelschen Sinne als die Unmittelbarkeit oder das Sein des Eins als Negation alles Andersseins zu verstehen (vgl. Arndt 2011: 22).

Die Fundamente für die Dissertationsschrift ruhen auf den Schultern der hegelschen Philosophie. In der Vorrede macht Marx seine Zielsetzung deutlich: Den Zusammenhang der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie mit der spekulativen Philosophie Hegels darzustellen (vgl. MEW 40: 261). Diese Einsicht, nämlich die antike Philosophie von Epikur und Demokrit mit der Philosophie des Selbstbewusstseins im Sinne Hegels zu verknüpfen, entwickelt sich aus der Erkenntnis, dass die gesamte antike Philosophie in den Stufen des hegelschen Bewusstseins verläuft und sie sogar vollständig repräsentiert (vgl. MEW 40: 267). Marx betont in der Dissertation, orientiert an den Entwicklungsstufen des Selbstbewusstseins im Sinne Hegels, dass bei Epikur insbesondere die subjektive Form des Bewusstseins als charakteristisches Merkmal hervortritt (vgl. MEW 40: 267). Aus der Perspektive der Philosophiegeschichte fungiert also die antike Philosophie in dieser Hinsicht als Prototyp der hegelschen Lehre von den Entwicklungsstufen des Bewusstseins. Entsprechend erkennt auch Marx in den Lehren des Epikureismus, Skeptizismus und Stoizismus philosophiegeschichtlich einen Bezug zur modernen Welt (vgl. MEW 40: 309), den er jedoch im Gegensatz zu Hegel materialistisch deutet. Marx verfolgt deshalb in seiner Doktorarbeit zunächst das Ziel, bestimmte Elemente der epikureischen „Philosophie des Bewusstseins“ mit Elementen der Naturphilosophie Demokrits in eine Korrespondenz zu bringen.

Wie lassen sich nun Natur und Selbstbewusstsein unter ein einheitliches Entwicklungsgesetz fassen? Epikurs Gedanken über die Natur interpretiert Marx auf eine duale Art und Weise: Dass Epikurs *Ataraxie der Seele* als ein Gemütszustand einem Natursein gleichgestellt ist, lässt sich zwar nicht direkt an den Begriffen ablesen, jedoch in einer Strukturanalogie nachweisen (vgl. MEW 40: 103). Der springende Punkt: Aus materialistischer Sicht kann die Natur in ihrer Gesamtheit nicht einfach eine Fiktion des menschlichen Bewusstseins sein. Marx setzt bei dem Gedanken Epikurs an, dass die Grenzen der Naturerfassung dann erreicht sind, wenn die Prozesse der Natur den menschlichen Sinnen nicht mehr zugänglich sind (vgl. MEW 40: 41f.). Von daher beabsichtigt Marx in der Dissertation nicht, die Natur als reinen, für-sich-seienden Begriff zu untersuchen, sondern die Geschichte des Naturbegriffes von den Vorsokratikern bis hin zu den nacharistotelischen Atomisten einzubeziehen (vgl. Wildermuth 1970: 69). Es geht ihm also um die Untersuchung des Naturbegriffes in seiner ideengeschichtlichen Wandlung, in der Entwicklung des Selbstbewusstseins von der vorsokratischen Zeit — vor allem bei Demokrit und Epikur — bis zu Aristoteles und darüber hinaus. Das unmittelbare Heraustreten des Geistes aus den Naturerscheinungen, ein Thema, das Marx auch anhand der *Religionsphilosophie* und in der *Ge-*

schichte der Philosophie Hegels behandelt, ist für ihn nicht nur Beleg für den spekulativ-idealistischen Einsatz des Naturbegriffes bei Hegel, sondern stellt für ihn das „Drama“ der abendländischen Philosophie schlechthin dar. Ebenso wie beim Naturbegriff liegen die geschichtlichen Quellen des Begriffs der „Entfremdung“ nach Marx in der hegelsch verstandenen antiken Philosophie (vgl. Wildermuth 1970: 20ff.).

Interpretiert man Marx' Dissertationarbeit unter ihren humanistischen Aspekten, stellt man fest, dass die Idee der frei handelnden Subjekte implizit in Marx' prometheischem Anthropozentrismus und in der Epistemologie der Praxis verankert ist. Der Begriff „Praxis“ ist dabei als dialektischer Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit zu verstehen (vgl. MEW 40: 268). In Analogie zur subjektiven Freiheit des Selbstbewusstseins bei Hegel bildet dieser Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit die Grundlage für die Betrachtung der Natur als Ort der Freiheit. Gerade diese Dialektik von Freiheit und Determinismus arbeitet Marx an den Differenzen heraus, die sich aus den jeweiligen Naturbegriffen von Epikur und Demokrit ergeben (vgl. Stanley 1995: 133f.). Das Ergebnis stellt sich für Marx dann so dar, dass die Gesetze der Natur in der Lage sind, ihre Freiheit mitzugestalten.

Eine Interpretation von Marx als humanistischen Philosophen der Freiheit stützt sich in der Regel auf vier Prinzipien, wie sie sich für viele Marx-Interpreten bereits in der *Dissertation* abzeichnen: (1) Für den jungen Marx wie auch für den reifen Marx gibt es keine unabhängig von der Beobachtung vorgegebene Objektivität. (2) Während der junge Marx bei einer Kritik an der entfremdeten Äußerlichkeit der Natur ansetzt, kritisiert der reife Marx in seinen Spätschriften wie „Das Kapital“ die quasi-natürlichen Gesetze der politischen Ökonomie. (3) Die „Dialektik der Natur“, d. h. der Primat der Materie in der Bewegung, wird auch als Grundlage bei der Erfassung der politischen Philosophie angesehen. (4) In Weiterführung der hegelschen spekulativen Logik werden die Widersprüche bei der Erfassung der Natur als im Atom selbst, das heißt in der Materie, begriffen (vgl. McCarthy 1990: 20-69 sowie 296f.).

Im Unterschied zu seinen Spätwerken verzichtet der junge Marx in der Dissertation auf eine radikale philosophische Kritik, auf den Umsturz aller Verhältnisse. Vor allem in seiner Kritik an Epikur entwickelt Marx zunächst sein Konzept von der Historizität der Philosophie. Er weist außerdem nach, dass bei Epikur die Phänomene in ungenügender Differenzierung intellektualisiert werden und dabei die Menschenwelt auf die Natur projiziert wird. Anhand dieser Kritik arbeitet Marx seine dialektische Philosophie heraus, welche die Grundlage bildet zur Erkenntnis der positiven Realität in der

Äußerlichkeit einer materiellen Welt sowie für seine *materialistische* Ethik (vgl. Stanley 1995: 136).

Logik und Inhalt der Dissertationsschrift sind also für Marx' Verständnis des *dialektischen Materialismus* grundlegend. Die Philosophie des dialektischen Materialismus gilt dabei als ein Humanismus. Die wissenschaftlich-philosophischen Prinzipien in der Dissertationsschrift fasst *John Stanley* (vgl. 1995: 135f.) folgendermaßen zusammen: (1) Marx geht nicht von einer entfremdeten Natur auf Grundlage einer vorgegebenen Objektivität aus, sondern von einer „wirklichen“ Natur, die in einer „zeitlichen“ Bewegung zu ihrer „wirklichen Identität“ kommt. (2) Die Natur wird von Dauerhaftigkeit und Bewegungsgesetzen bestimmt, die Objekte unterliegen einem historischen Prozess. (3) Die Dialektik von Subjekt und Objekt kann mit der Dialektik der Natur gleichgesetzt werden. Analog zur hegelschen Entwicklung des Bewusstseins wird auch die Natur als in Bewegung begriffen verstanden: Von einem entfremdeten Objekt hin zu einem Subjekt, das zu einer Identität mit sich selbst kommen kann. (4) Indem Marx den Freiheitsgedanken Epikurs mit Demokrits Gedanken der Notwendigkeit vergleicht, erkennt er, dass Epikur im Grunde ein entfremdetes Verständnis des Universums zu Grunde legt. Denn er hat nicht in vollem Umfang verstanden, dass die wahre Freiheit in der Anerkennung der Vernunft liegt und in der Notwendigkeit, zwischen einer Natur „An-sich“ und einer Natur „Für sich“ zu unterscheiden. Auf Grundlage dieser Ansichten entwickelt Marx im Übrigen seine *Idee der Praxis*.

3. Zur Differenz des Naturbegriffes bei Epikur und Demokrit im Allgemeinen

Marx geht in der Dissertationsschrift davon aus, dass Epikurs Lehre über die Freiheit, die sich zunächst gegen die strenge Kausalität und die „positive Wissenschaft der Natur“ bei Demokrit wendet, sozusagen in einem „Schlenker“ und analog zur hegelschen Bewegung des Selbstbewusstseins in der freien Bewegung des Atoms eine Möglichkeit eröffnet, die Freiheit in der Natur zu denken. Den Beweis für seine These gliedert Marx in zwei Teile: (1) Im ersten Teil der *Dissertation* will er die Differenz der beiden Naturphilosophien „im Allgemeinen“ aufzeigen. Darin werden die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die praktischen Konsequenzen aus diesen Voraussetzungen und letztlich die *Reflexionsformen der Wirklichkeit* als Eckpunkte des Beweises angeführt. (2) Im zweiten Teil sollen dann die diametralen Positionen „im Einzelnen“ analysiert werden (vgl. MEW 40: 266f.).

Nach Marx ist Demokrit ein Skeptiker, der die externe Realität der Natur bezweifelt. Man solle sich darauf verlassen, dass das äußere Erscheinungsbild der Natur letztlich subjektiv sei. Für Demokrit gebe es keine wahre Identität zwischen der Erscheinung der Natur und den Ideen, da empirische Beobachtungen unabhängig von diesen erfolgen. Unzufrieden mit der Philosophie, stürzte er sich in die Arme des positiven Wissens. Die Natur sei für ihn reine Kausalität und bliebe der menschlichen Wahrnehmung entfremdet. Objekte seien nur denkbar, also nur abstrakt möglich. Solche Abstraktionen behinderten aber die Freiheit des Subjekts nicht; alles sei in der Realität möglich, wenn es den abstrakten Möglichkeiten im Denken entspreche. Bei Epikur sei die Notwendigkeit des Seins durch die Möglichkeit ersetzt, die wiederum „eindeutig nur auf die Möglichkeit des Denkens“ übergehe. Im Unterschied zu Epikur gehe es bei Demokrit um die einseitige Erforschung der Ursachen der Naturphänomene. Bei Epikur sei stattdessen die Natur der Seele wichtig, die in der Natur als „Für sich“ herrsche (vgl. MEW 40: 40f.).

Marx' erste Bemerkung zu den Unterschieden der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs beginnt mit einem Zitat: Dass Demokrit „die *sinnliche Welt zum subjektiven Schein*“ mache, während Epikur sie „zur *objektiven Erscheinung*“ erkläre (MEW 40: 271). Das Urteil über Demokrit fällt Marx vor allem gestützt auf zwei Aussagen aus dessen Fragmenten. Aus dem Satz: „In Wahrheit wissen wir nichts, denn im Abgrund des Brunnens liegt die Wahrheit“ leitet er ab, dass Demokrit ein Skeptiker gewesen sei (MEW 40: 270f.). Dass die sinnliche Erscheinung für Demokrit nicht den Atomen selbst zukomme, also nicht objektive Erscheinung, sondern subjektiver Schein sei, folgert Marx letztlich aus den Widersprüchen, die sich aus folgender Aussage ergeben (vgl. MEW 40: 271). Denn dabei stürze sich Demokrit in unüberwindliche Antinomien zwischen dem Begriff des Atoms und der sinnlichen Anschauung, zwischen den Phänomenen und dem Wahren.

Im dritten Teil des ersten Kapitels der Dissertation versucht Marx zunächst, die Identitäten in der Naturphilosophie von Demokrit und Epikur zu benennen. Dabei betont er, dass die Prinzipien in Bezug auf die Atome und das Leere unstrittig bei beiden dieselben seien. Im nächsten Schritt beginnt er dann die Unterschiede herauszuarbeiten (vgl. MEW 40: 270). Epikur und Demokrit lehren zwar die Wissenschaft auf ein und dieselbe Weise, aber in allem, was Wahrheit, Gewissheit, Anwendung dieser Wissenschaft, das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit betrifft, stehen sie sich diametral entgegen. Demokrit setzt Seele und Verstand als ein und dasselbe, denn das Phänomen ist bei ihm das Wahre, bezogen auf die Metaphysik behauptet Demokrit hingegen, nichts sei wahr, oder die Wahrheit sei uns verborgen. Marx betont an dieser Stelle, dass Aristoteles die Erkenntnistheorie Epikurs

als widersprüchlich charakterisiert. Denn wenn das Phänomen das Wahre sei, wie jener meint, wie kann das Wahre dann verborgen sein? Die Verborgenheit beginnt erst da, wo sich Phänomen und Wahrheit voneinander trennen (vgl. MEW 40: 270). Dass Diogenes Laertius Demokrit zu den Skeptikern zählt, ist nicht verwunderlich: Nach Demokrit kennt man die Wahrheit nicht, denn sie liegt im Abgrund des Brunnens (vgl. MEW 40: 271). Die skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende Ansicht Demokrits durchzieht nun die Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen dem Atom und der sinnlich erscheinenden Welt bestimmt wird. Einerseits kommt die sinnliche Erscheinung nicht den Atomen selbst zu, sie ist aber dennoch das allein wahre Objekt. Damit wird aber die *αἴσθησις* zur *φρόνησις*³ und Demokrit gerät in einen Widerspruch. Denn das Phänomen in seinem wechselnden, unsteten Charakter kann nicht das Wahre sein. Demokrit versucht den Widerspruch auseinanderzuhalten, indem er bald die eine, bald die andere Seite zum Subjekt bzw. zum Objekt macht, ihn also auf zwei Welten verteilt. Genau damit macht er aber die sinnliche Wirklichkeit zum subjektiven Schein (vgl. MEW 40: 271).

Gegenüber Demokrit ist Epikur aus erkenntnistheoretischer Sicht nicht skeptisch, sondern dogmatisch. Alle Sinne sind bei Epikur Herolde des Wahren. Nichts kann die sinnliche Wahrnehmung widerlegen; „[...] denn der Begriff hängt ab von der sinnlichen Wahrnehmung“ (MEW 40: 272). Im Gegensatz zu Demokrit, der die sinnliche Welt zum subjektiven Schein macht, macht Epikur sie zur objektiven Erscheinung (vgl. MEW 40: 271).

Für Marx sind diese Unterschiede nicht der willkürlichen Besonderheit beider Philosophen zuzuschreiben, sondern begründen sich in entgegengesetzten Ausrichtungen, die interpretiert werden müssen. Denn was sich als Unterschied des theoretischen Bewusstseins äußert, ist als Differenz der praktischen Kraft zu sehen. Das Verhältnis stellt sich in der Weise dar, wie die Form der Reflexion entfaltet wird, welche die Beziehung des Gedankens auf das Sein regelt (vgl. MEW 40: 276). Im allgemeinen Verhältnis, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zuschreibt, verobjektiviert sich nach Marx nur, wie sein besonderes Bewusstsein sich zur bestehenden Welt ausrichtet (vgl. MEW 40: 274). So ist für Demokrit die bevorzugte Reflexionsform der Wirklichkeit die Notwendigkeit. Dagegen ist für Epikur der Zufall die eigentliche Reflexionsform der Wirklichkeit. Entsprechend formuliert jener, dass es ein Unglück sei, in der Notwendigkeit zu leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, sei andererseits keine Notwendigkeit. Um die Not-

³ *Aisthesis* (altgr.): Wahrnehmung, „Empfindung; *Phronesis* (altgr.): Klugheit, Denken, Vernunft.

wendigkeit nicht anerkennen zu müssen, dementiere Epikur sogar das disjunktive Urteil (vgl. MEW 40: 275).

Nach Marx kommt bei Epikur in den Widersprüchen des Selbstbewusstseins ein dialektisches Denken zum Ausdruck. Aus diesem Grund misst Marx Epikur gegenüber Demokrit eine größere Bedeutung zu, denn Epikur repräsentiere in seinem Denken nicht nur das hegelianisch-dialektische Bewegungstelos in der Naturphilosophie, sondern stelle in seinem Denken des Selbstbewusstseins eine intrinsische Subjekt-Objekt-Beziehung her, während Demokrit nur einseitig ein Subjekt der Erkenntnis annehme, das jedoch vom Objekt der Erkenntnis getrennt sei. Außerdem gebe Demokrit von der Welterschöpfung im Allgemeinen keinen Grund an; er scheine den Zufall zum Antrieb zu machen. Dabei sei aber nicht die Inhaltsbestimmung entscheidend, sondern die Form, also die Reflexionsform der Wirklichkeit, die Demokrit bewusst gewählt habe. Denn indem er den Zufall zum Herrscher des Allgemeinen und des Göttlichen gemacht habe, habe er ihn vom menschlichen Leben und der empirischen Natur ferngehalten (vgl. MEW 40: 275).

Demokrit ist also ein Skeptiker, Epikur ein Dogmatiker. Demokrit hält die sinnliche Welt für subjektiven Schein, Epikur dagegen für objektive Erscheinung. Demokrit, der die sinnliche Welt für subjektiven Schein hält, verlegt sich auf empirische Naturwissenschaft sowie auf positive Erkenntnisse und stellt die Unruhe der experimentierenden, überall lernenden, in die Weite schweifenden Beobachtung dar. Epikur, der die erscheinende Welt für real hält, verachtet die Erfahrung; die Ruhe des in sich befriedigten Denkens ist in ihm verkörpert. Der Skeptiker und Empiriker Demokrit, der die sinnliche Natur für subjektiven Schein hält, betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit und sucht die reale Existenz der Dinge zu erklären und zu fassen. Der Philosoph und Dogmatiker Epikur dagegen, der die Erscheinung für real hält, sieht überall nur Zufall; und seine Erklärungsweise geht dahin, alle objektive Realität der Natur aufzuheben. Für Marx liegt eine gewisse Verkehrtheit in diesen Gegensätzen, die er dennoch sorgfältig herausarbeitet (vgl. MEW 40: 277).

Unabhängig davon, ob es sich um einen Skeptiker wie Demokrit handelt, der nichtsdestotrotz überall die Naturnotwendigkeit sieht, oder um einen Dogmatiker wie Epikur, der den Empirismus im Grunde verachtet; in der Absurdität all dieser Widersprüche verbirgt sich für Marx überall dieselbe Tendenz, die dazu neigt, letztlich jede objektive Realität zu negieren. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, dass Marx Demokrit und Epikur nicht einfach widerlegen will. Im philosophiegeschichtlichen Rückblick mit Hegel und über Hegel hinaus kritisiert er mit Demokrit und Epikur gleichzeitig die Unzulänglichkeiten des deutschen Idealismus.

4. Zur Differenz des Naturbegriffes bei Epikur und Demokrit im Einzelnen

Epikur nimmt nach Marx eine dreifache Bewegung von Atomen an: Der Fall in einer geraden Linie, der Schlenker von dieser Linie (oder die Deklination, die als das Gesetz den Puls, die spezifische Qualität des Atoms darstellt) und die Abstoßung (Repulsion) der Atome untereinander. Die Deklination ist nach Marx eine Bestätigung der Freiheit in der Natur und eine Verleugnung der strikten Kausalität. Nach Marx besteht also hinsichtlich der Deklination als Akt der Negation der Naturnotwendigkeit eine gewisse Freiheit in der Natur. In Bezug auf Epikur ist es wichtig, festzuhalten, dass die Seite des Atoms, die die reine Form repräsentiert, die gleiche analogische Seite in der Repräsentation der Freiheit des Subjekts in der marxsschen Interpretation der hegelschen Begriffe aufweist. Damit wird die Naturnotwendigkeit, die für Demokrit noch eine blinde Notwendigkeit darstellt, überstiegen, und die ewige Abfolge einer Ursache-Wirkungs-Bewegung widerlegt. Der Schlenker bzw. die Deklination der Atome, die in der Abweichung von der Bewegung von Ursache und Wirkung bei Epikur eine Form der Freiheit repräsentiert, dient also Marx als Basis für die Annahme einer Selbstbestimmung der Materie. In der Deklination des Atoms, in der Abweichung von der geraden Linie, wird also bei Epikur ein Moment der Freiheit bestimmt. Die Möglichkeit der Abstoßung eines Atoms von einem anderen, die Repulsion oder das Ausbrechen aus dem *Schlenker*, stellt für Epikur die zweite Bedingung dar, wie sich das Atom durch den Freiheitsakt der Bewegung zu realisieren vermag. Denn es ist dieses Ausweichen in der Bewegung, die dem Atom seine Selbstgenügsamkeit gibt. Diese Autonomie bestimmt daher das Wesen des Atoms, ohne sie wäre der Begriff des Atoms unvollständig (vgl. MEW 40: 281f.).

Dieses Beispiel verweist also auf das Wesen des Atoms in seiner Materialität: Im Ausweichen des Atoms in der Deklination verwirklicht sich die Idee des Atoms, denn die materielle Bewegung zu seiner Freiheit liegt im Wesen des Atoms und vervollständigt seinen Begriff. Diese epikureische Autonomie des Atoms ist deshalb für Marx bedeutsam, weil in der Negation der geraden Linie und der Gegenbewegung, der Abweichung durch die Abstoßung von anderen Atomen, ein wichtiges Moment der Anwendung der Dialektik bei Marx liegt. Im Falle des *Schlenkers* als Negation des abstrakten Raums und dessen Ausschluss entsteht ein synthetisches Moment, was für Marx letztlich die Materialität der Abstoßung beweist. Dialektik ist jedoch nicht ohne das freie initiiierende Subjekt zu denken, und es gibt keine Dialektik einer inhärenten Natur *per se*.

Im Vergleich zu den Lehren von Demokrit und Epikur stellt sich derselbe Zusammenhang wie folgt dar: Die Deklination des Atoms von der geraden Linie nimmt Epikur als eine dreifache Bewegung der Atome im Leeren an: (1) Die eine Bewegung ist die des Falls in gerader Linie. (2) Die andere entsteht dadurch, daß das Atom von der geraden Linie abweicht. (3) Die dritte wird gesetzt durch die Repulsion der vielen Atome. Die Repulsion ist die Realisierung des Wesens des Atoms. Sie ist die Synthese aus den ersten zwei Bewegungen (vgl. MEW 40: 278). Die Hypothese der ersten und der letzten Bewegung hat Demokrit mit Epikur gemein, die Deklination des Atoms von der geraden Linie grenzt Epikur von Demokrit ab. Abstoßung (Repulsion) ist in diesem Fall nicht die Negation des Raumes, sondern Abstoßung von anderen Atomen; als solches ist es der höchste Grad von den externen Effekten, die erreicht werden sollen, so dass daraus die Materialität der Kausalität in der Natur hervorgeht. Das heißt, dass die Naturkausalität sich erst in der Bewegung der Materie gestaltet. In der Analogie dieser materiellen Bewegung kann die Freiheit einer Naturnotwendigkeit vorausgehen, indem ein Atom im Falle der Deklination die Potenz zur Freiheit bzw. zur freien Bewegung hat (vgl. MEW 40: 278).

Nach Epikur weichen die Atome im leeren Raum von der geraden Linie ab und ermöglichen in der Deklinationsbewegung eine gewisse Freiheit. Die Freiheit ist nötig, um das Zusammentreffen der Atome anschaulich zu machen, denn wenn die Atome sich mit gleicher Geschwindigkeit in geraden Linien bewegen würden, könnten sie niemals zusammentreffen. Somit wäre die Entstehung der Welt unmöglich gewesen. Es war folglich erforderlich, dass sie von der geraden Linie abweichen (vgl. MEW 40: 279). Nach Marx geht Epikur zuerst von der Deklination der Atome aus, um mit der Repulsion im Weiteren die Freiheit der Atome zu erklären. Wenn die Atome sich nicht ohne Deklination entgegenkommen, so ist die Deklination zur Beweisführung der Freiheit nicht notwendig (vgl. MEW 40: 279). Wenn die Leere als räumliche Leere angenommen wird, so ist das Atom die unmittelbare Negation des abstrakten Raums: also ein räumlicher Punkt. Die Solidität, die Intensivität, die sich gegen das Auseinandertreten des Raums behauptet, kann nur durch ein Prinzip hinzukommen, das den Raum seiner ganzen Sphäre nach negiert, wie es in der wirklichen Natur die Zeit ist (vgl. MEW 40: 280).

Epikurs Naturphilosophie geht von der Ewigkeit der Materie aus. Die Ewigkeit der Materie wird aus der Leere des Raums abgeleitet: Die Negation des abstrakten Raums ist nichts anderes als die Negation der Materie in der Leere. Die relative Existenz aber, die dem Atom gegenübertritt, das Dasein, das es zu negieren hat, ist die gerade Linie. Die unmittelbare Negation dieser Bewegung ist eine andere Bewegung, also räumlich vorgestellt, die Deklina-

tion von der geraden Linie (vgl. MEW 40: 281). In der Bewegung des Atoms in gerader Linie ist die Materialität desselben dargestellt, in der Deklination von der geraden Linie realisiert sich seine Formbestimmung. Diese entgegengesetzten Bestimmungen werden unmittelbar entgegengesetzt (vgl. MEW 40: 281).

Für Demokrit gibt es nach Marx keinen Konflikt zwischen der erzwungenen Bewegung der Materie des Atoms und der blinden Naturnotwendigkeit, die sein Wesen ausmacht. Demokrit fällt es schwer zu erkennen, dass die Kausalität des Atoms intern und nicht extern hervorgerufen wird. Die Deklination des Atoms geschieht bei Epikur ohne Ursache. Wenn Demokrit, der den Atomen ein spirituelles Prinzip zugeschrieben hat, dem Epikur vorwirft, statt dieses spirituellen Prinzips die Deklination ersonnen zu haben, so verfehlt dieser Vorwurf den eigentlichen Zusammenhang. Denn in der Deklination des Atoms bei Epikur wird die wirkliche Seele des Atoms dargestellt: der Begriff der abstrakten Einzelheit. Die abstrakte Einzelheit kann nämlich ihren Begriff, ihre Formbestimmung, das reine Fürsichsein, die Unabhängigkeit vom unmittelbaren Dasein, das Aufgehobensein aller Relativität, nur so betätigen, dass sie von dem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahiert; denn um es wahrhaft zu überwinden, müsste sie es idealisieren, was nur die Totalität vermag (vgl. MEW 40: 281ff.).

Analog dazu, wie sich das Atom von seiner relativen Existenz der geraden Linie befreit, ist der Zweck des Tuns bei Epikur das Abstrahieren, das Ausweichen vor dem Schmerz und der Verwirrung – die *Ataraxie*: Die ganze epikureische Philosophie weicht überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbständigkeit und die Negation aller Beziehung auf anderes in seiner Existenz dargestellt werden soll. So ist das Gute die Flucht vor dem Schlechten, so ist die Lust das Ausweichen vor der Pein (vgl. MEW 40: 283). Aus der Deklination des Atoms geht unmittelbar hervor, dass das Atom alle Bewegung und Beziehung negiert, worin es als ein besonderes Dasein von einem anderen bestimmt wird und sich entzieht.

Im Unterschied zur Substanz und der Notwendigkeit bei Demokrit ist es für Epikur der Wirbel, der aus der Repulsion und dem Aneinanderstoßen der Atome entsteht. Nach Marx fasst Demokrit in der Repulsion nur die materielle Seite, die Zersplitterung, die Veränderung, nicht die ideelle, bei der jede Beziehung auf anderes negiert wird und die Bewegung als Selbstbestimmung gesetzt ist. Nach Marx erkennt man dies daran, dass sich Demokrit ganz sinnlich ein und denselben Körper durch den leeren Raum in viele geteilt denkt, wie Gold, das in Stücke zerbrochen ist. Auf diese Weise ist Demokrit

jedoch kaum in der Lage, das „Eins“ als den Begriff des Atoms zu erfassen (vgl. MEW 40: 284).

Marx zufolge hat aber auch Epikur die Widersprüche *der zu lösenden sowie kontinuierlichen Vernichtung der Welt der Erscheinungen*, also zwischen einem reinen, zeitlosen, abstrakten und autonomen Atom auf der einen und den Qualitäten des Atoms auf der anderen Seite nur unzureichend erfasst. Das Atom selbst bleibe bei ihm immer nur am unteren Rand als Grundlage: Indem er das Atom als reines Konzept betrachte, bleibe seine Existenz ein leerer Raum. Soweit es um die Realität gehe, sinke es hinunter auf eine einfache materielle Basis. Damit könne sich das Atom – wie auch immer abstrakt einzeln oder komplett vorausgesetzt – nicht als der Inhaber einer Welt der vielfältigen Beziehungen verwirklichen. Nach Marx kann Epikur den *Tod der Natur* nicht angemessen denken. Indem er die Widersprüche zwischen *atomoi archai* und *atoma stoicheion* nur ungenügend erfasst, gelingt ihm auch keine Synthese.⁴

Die marxische Kritik an Epikur besteht im Kern darin, dass jener in der *Ataraxie der Seele* die abstrakte Einzelheit unter der Form des Selbstbewusstseins gefasst hat. Diese abstrakte Einzelheit des Selbstbewusstseins bringt nach Marx ein subjektives Prinzip der Freiheit in der *Ataraxie der Seele* hervor (vgl. MEW 40: 304). Diese subjektive Einzelheit in der Naturphilosophie von Epikur ist von der sozialen Praxis der Allgemeinheit, zu dem die Beziehung der Vielheit im Verhältnis zur Einzelheit gehört, entfernt. Epikur klammert also in seiner Naturphilosophie das menschliche Zusammenleben aus. Marxens Kritik an Epikur konzentriert sich deshalb auf die Frage nach dem sozialen Bewusstsein und auf die Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich folgende Konsequenzen: Erstens macht Epikur den Widerspruch zwischen Materie und Form zum Charakter der erscheinenden Natur, die zum Gegenbild des Atoms wird. Dies geschieht, indem dem Raum die Zeit, der passiven Form der Erscheinung die aktive entgegengesetzt wird. Zweitens wird bei Epikur die Erscheinung nur als Erscheinung aufgefasst, d. h. als eine Entfremdung des Wesens, die sich selbst in ihrer Wirklichkeit als solche Entfremdung bestätigt (vgl. MEW 40: 296). Drittens, indem nach Epikur die Zeit der Wechsel als die Veränderung, die Reflexion der Erscheinung in sich ist, wird mit Recht die erscheinende Natur als objektiv gesetzt und die sinnliche Wahrnehmung zum realen Krite-

⁴ „1 (*atomoi archai*) unteilbare Anfänge, Grundstoffe, Prinzipien - 2 (*atoma stoicheia*) unteilbare Elemente - Z.B. daß das All aus Körpern und unkörperlicher Natur besteht oder daß es unteilbare Elemente gibt und dergleichen [...]“ (MEW 40: 290).

rium der konkreten Natur gemacht, obgleich das Atom, ihr Fundament, nur durch die Vernunft geschaut wird (vgl. MEW 40: 296). Weil nämlich die Zeit die abstrakte Form der sinnlichen Wahrnehmung ist, so ist nach der atomistischen Weise des epikureischen Bewusstseins die Notwendigkeit vorhanden, dass sie als eine besonders existierende Natur in der Natur fixiert werde. Die Veränderlichkeit der sinnlichen Welt als Veränderlichkeit, ihr Wechsel als Verwandlung, diese Reflexion der Erscheinung in sich, die den Begriff der Zeit bildet, hat ihre gesonderte Existenz in der bewussten Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existierende Reflexion der Sinnwelt in sich (vgl. MEW 40: 296).

Marx ist der Ansicht, die besondere Form des Widerspruchs zwischen der Essenz (Wesen) und der Erscheinung, den Widerspruch zwischen der Unveränderlichkeit und der Naturgeschichte im Widerspruch zwischen Zeitlosigkeit und Zeit analogisch ausdrücken zu können. Für Demokrit und Epikur ist die Materie ewig nur insoweit, als dass sie von der Zeit abstrahiert ist. Doch während es für Demokrit eine Tatsache ist, dass nicht alles einen Ursprung braucht, einen Moment des Anfangs, nimmt Epikur ein ideales Atom als Ewigkeit der Materie an. Die Zeit wird als Unfall angesehen. Die Zeit wird also durch Bewegung geschieden und die bestehende Materie grundsätzlich außerhalb des Atoms selbst begriffen. Die Zeit ist eher das Schicksal der Natur, des Endlichen, die negative Einheit mit sich selbst, in einer inneren Notwendigkeit.

Marx kritisiert Epikur dafür, dass er die Entfremdung nicht überwunden habe (vgl. MEW 40: 296). Für Marx liegt im Zentrum der Entfremdung die Essenzialität, nicht die Erscheinung. Die Essenzialität ist daher der Gegenstand der marxischen Kritik an Epikur. Nur der Akt von konkreten Himmelskörpern ist die Bewegung. Epikur lehnt die logische Folge ab: Dass nämlich die Himmelskörper die Zeit außerhalb von sich selbst als Form ihrer Erscheinung generieren. Hierbei ist die Natur sowohl unveränderlich als auch zeitlich; die Himmelskörper sind die spezifischen Ausdrücke der Zeitlosigkeit der Zeit. Auch hier liegt der Grund für Epikurs Scheitern in seinem Prinzip der *Ataraxie* (vgl. MEW 40: 301). Wenn die ewige Bewegung temporär zur gleichen Zeit wird, kann das „ewige Universum“ nicht konstant bleiben. Die Kenntnis der Unsterblichkeit produziert die *Ataraxie* nur in Form des unsterblichen Atoms, das Atom als Idealität jenseits seines empirischen Gehalts. Um die Lehre von der Unsterblichkeit zu erhalten, muss die einzelne Seele in Form einer Rückkehr in den Tod verschwinden und von anderen Atomen indifferent bleiben.

Epikurs Materialismus schlägt an der Stelle fehl, weil seine Vorstellung von abstrakter Individualität in das leuchtende Licht des Seins nicht hinein-

passen kann und er verliert daher seinen Charakter aufgrund seiner „Materialität“ (es gibt keine Materialität). Nach Marx ist es Epikurs Fehler, dass er auf die Naturgeschichte und auf die Himmelskörper zurückgreift (vgl. MEW 40: 298f.). Für Marx muss Epikurs Begriff des einzigartigen Selbstbewusstseins der Natur in der Ewigkeit von himmlischen Körpern überwunden werden. Obwohl Epikur bei der Lösung des Widerspruchs zwischen dem Wesen und der Erscheinung keinen Erfolg hat, objektiviert er sowohl die Form als auch die Substanz. Wo Epikur jedoch sagt, dass es nur das abstrakte Atom in der Leere gibt, das ewig ist, – womit der *Tod der Natur* zu einer unsterblichen Substanz wird –, spricht Marx von einem Atom als „Materialität“, denn nur das Atom mit Qualitäten bleibt komplett (Immortalität vs. Mortalität). Im Gegensatz zu Epikur ist für Marx, bezogen auf das Atom, mit dem Begriff „Sterblichkeit der Natur“ dasjenige gemeint, was die Bewegung der Himmelskörper als die Verkörperung der Atome mit Eigenschaften präsentiert: das, was ewig bleibt, – die Bewegung. Marx wiederholt in Anlehnung an Lucrezias und Proudhon (1847), dass die Himmelskörper die sozialen Beziehungen widerspiegeln (vgl. MEW 40: 285).

5. *Epikurs Naturphilosophie der Freiheit versus Marxens Idee der Praxis*

„Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird [...] Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese unmittelbare Realisierung der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet [...] So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist [...] Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren“ (MEW 40: 327f.).

Die These, dass die Freiheit in der Einsicht ihrer Notwendigkeit besteht, weist unter anderem auf eine Praxisebene des Wissens hin. Marx geht aber über den Idealismus hinaus und skizziert eine dialektische Theorie der Praxis. Er kritisiert, dass Epikur *die abstrakte Einzelheit als die Freiheit vom Dasein, nicht als die Freiheit im Dasein* auffasst (vgl. MEW 40: 294). Als solche ist Epikurs Freiheit nicht die Freiheit in der Natur, wie Marx es will, sondern die Entfremdung von der Natur als konkrete Totalität.

Marx zufolge betrachtet Epikur das objektivierte Sonnensystem als „fremd“. Er macht so auf dessen abstrakten Individualismus in Bezug auf himmlische Körper aufmerksam. Die abstrakte individuelle Freiheit Epikurs befreit sich von den weltlichen Einschränkungen und dient nur dazu, den Weg für eine beliebige pragmatische Konstruktion zur Sicherung der *Ataraxie* der Seele zu eröffnen; dies ermöglicht Epikur, sich von der Natur bzw. von der Welt als solcher fernzuhalten, d. h. Epikur ist von seinem „platonischen Garten“ gefangen.

Was bedeutet für Marx in seiner Dissertationsschrift „Freiheit“? Epikur stellt die physikalischen Wissenschaften in der Diskussion über die Himmelskörper in den Dienst der Vernunft, er preist also die Physik in ihrer Funktion, zur *Ataraxie* beizutragen und dabei Freiheit von der Herrschaft des Aberglaubens zu ermöglichen. Dies, so die Schlussfolgerung von Marx, bedeutet, dass wir den Himmel grundsätzlich als vernünftige Natur begreifen müssen. Doch, anders als Epikur, müssen wir uns die Natur mit einem freien Selbstbewusstsein ausgestattet denken. Die dialektische Auseinandersetzung mit der Tradition der Naturphilosophie auf Grundlage der Kritik der Entfremdung am Beispiel Epikurs führt schließlich bei Marx zu der These, dass, um die Freiheit der Natur zu begreifen, die Idee der „Praxis“, also die Geschichte der Menschheit und der Gesellschaft, notwendig einzubinden ist. Marx begreift also die Freiheit im Unterschied zu Epikur nicht als die Freiheit *von* der Natur, sondern als die Freiheit *in* der Natur.

Die abstrakte Individualität des epikureischen Atoms ist die Grundlage für das abstrakte Individuum der epikureischen Moraltheorie. In Marxens Darstellung von Epikur ist die abstrakte Individualität des Atoms nur dann möglich, wenn es sich auf etwas anderes als auf das eigentliche Selbst bezieht, also nur dann, wenn es als eine Form der unmittelbaren Existenz gegenübersteht. Ebenso zieht Marx eine Parallele zwischen diesen abstrakten Atomen in der Beziehung zum abstrakt „Einzelnen“ der menschlichen Gattung. Man hört auf, ein reines Produkt der Natur zu sein, nur wenn der andere, auf den sich der Mensch als Individuum bezieht, nicht als ein abstrakt Einzelner, sondern zugleich als eine andere Existenz innerhalb der menschlichen Gattung betrachtet wird. Marx fügt hinzu, dass, um nicht einfaches Produkt der Natur zu sein, Epikurs abstrakte Person die Natur in sich selbst auslöschen muss.

Wenn Marx erklärt, dass seine Ansichten als eine Geschichte der Philosophie vorgestellt werden, präsentiert er damit gleichzeitig den Zusammenbruch des hegelschen Systems. Die Kritik an der Geschichte der Philosophie bedeutet also eine Wende hervorzubringen, eine Reformation der Philosophie durch einen Methodenwechsel in der Geschichte des Begriffs: Die Geschich-

te des abstrakten Begriffs soll sich in Richtung einer „Idee der Praxis“ artikulieren. Die Geschichte der Philosophie ist für Marx demnach eine Geschichte der Praxis der Idee, indem sich die Natur inmitten des Praktischen als Teil des Individuellen der Natur in der Potenz zur Realisierung der Freiheit verwirklicht.

Marx greift in seiner Dissertationsschrift den Praxisgedanken auf. Noch aber betrachtet er, entsprechend der junghegelianischen Auffassung, die Praxis als kritische Tätigkeit des philosophischen Selbstbewusstseins, als theoretische Kritik im Kampf für Freiheit und Aufklärung. Er versucht damit, noch rein idealistisch, dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis beizukommen. Die „Idee der Praxis“ ist gleichzusetzen mit der Theorie einer Idee, die sich erst in ihrer Existenz als das Identische durch den Praxisbegriff durchsetzt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Marx in der Dissertationsschrift durch die Hervorhebung der besonderen Bedeutung der epikureischen Philosophie wichtige Erkenntnisse und Begriffe herausarbeitet, die für die kritische Philosophie der Praxis ein Fundament legen. Zu diesen Erkenntnissen gehört: Erstens, die dialektische Methode, angelehnt an die hegelsche Philosophie. Zweitens der Begriff des *Materialismus*, ausgehend von der antiken Philosophie der Atomistik. Drittens die Entdeckung des *Entfremdungsbegriffes* bei Epikur. Viertens die wissenschaftliche Erkenntnis als Einheit von Theorie und Praxis, u. a. in Bezug auf die Thematik von Freiheit und Determinismus. Fünftens die Kritik an Epikurs Naturphilosophie als Reformation der Methode der Erkenntnis. Die Reformation der Methode soll letztlich die Praxis – gebunden an das Gesamte der gesellschaftlichen Wirklichkeit – mit der Naturphilosophie verknüpfen.

6. Schluss

Der Naturbegriff im Frühwerk von *Karl Marx* hat eine Wende gegenüber der abstrakten (idealistischen) Philosophie eingeleitet. Marx hat der Philosophie die Aufgabe gestellt, die Idee – und wie sich die Idee denken lässt – nur dann zu rechtfertigen, wenn die Philosophie die Idee materialistisch zur Verwirklichung bringt. Diese grundsätzliche Voraussetzung der Identität des Gedachten mit seiner real materialistischen Existenz ist bei Marx die Grundlage des Prinzips von Wissenschaft und Praxis in der Verwirklichung der Freiheit. Dieses Schema, das Marx in der Dissertationsschrift zur Rechtfertigung der Naturphilosophie als Praxis zum Ausdruck bringt, ist die Grundlage der wissenschaftlichen Methode seiner materialistischen Dialektik. In der Disser-

tationsschrift wird die Begrifflichkeit der „Philosophie der Praxis“ erstmals herausgebildet. Damit wird eine Wissenschaft erst in ihrer praktischen Anwendung zur Philosophie, wenn sich die theoretische mit der praktisch-politischen Ebene vereinigt.

7. Literaturverzeichnis

- Arndt, A. (2011): *Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. De Gruyter: Akademie Verlag.
- Edgley, R. (1983): dialectical materialism. In: Bottomore, T. (Hrsg.): *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford, UK: Blackwell Reference, S. 120-121.
- Marx, K./Engels, F. (1968): Marx Engels Werke (MEW) Bd. 40: *Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag.
- McCarthy, George E. (1990): *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield.
- Stanley, J. L. (1995): The Marxism of Marx's Doctoral Dissertation. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, Nr. 1.
- Wildermuth, A. (1970): *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.

Michael Löwy

Marx, Engels and Ecology

Introduction

While mainstream ecology has been dismissive of Marx, serious research in the last decades has shown that Marx and Engels developed some very important insights into ecological issues. Pioneers of this research have been James O'Connor and the journal *Capitalism, Nature and Socialism*, but in the recent years the most systematic and thorough investigations in this respect are have been developed by John Bellamy Foster and his colleagues at *Monthly Review*.

Does this mean that ecology occupies a central place in the Marxian theoretical dispositive? I don't think so, but this doesn't result from some particular shortcoming: it simply reflects the fact that in the 19th century the ecological crisis was just beginning and was far from being as catastrophic as it is in our days. As I will try to show below, there are also some problems in their discussion of the "development of productive forces" and some internal tensions in their understanding of socialism. Nevertheless, in their writings one can find a series of arguments and concepts that are essential to understand the connection between capitalism and the destruction of the natural environment, as well as to define a social-ecological alternative to the prevailing system.

Let us begin by discussing certain criticisms of Marx and Engels by mainstream ecologists.

1) "The founders of historical materialism saw human beings as in permanent struggle with nature. They had a Promethean view of humanity as the master and conqueror of nature."

Indeed, there are passages in Marx's and Engels's writings which can be interpreted in this "Promethean" sense. For instance, in the *Communist Manifesto* (1848) when they celebrate the achievements of the bourgeoisie: "Subjugation of Nature's forces to man, machinery, application of chemistry to industry and agriculture (...) clearing of whole continents for cultivation, canalization of rivers, whole populations conjured out of the ground" (Marx/Engels 1975a: 489).¹

¹ John Bellamy Foster criticises my use of the term "Prometheanism" for Marx and Engels. I agree that this is an inadequate generalisation, but I cannot follow him in his

However, it would be a mistake to conclude that these lines represent their general outlook on the issue of humanity's relations to the natural world. As Joel Kovel convincingly argues – against Ted Benton, Rainer Grundmann and others – a close reading of Marx would clearly show that he was *not* a Promethean, i.e. “an unreconstructed apostle of Enlightenment in its rankest industrial form” (Kovel 2007: 231).

What is striking in Marx's early writings is his outspoken *naturalism*, his vision of the human being as a natural one, inseparable from his natural environment. For instance, in his *Manuscripts of 1844*, Marx insists: “That man's physical and spiritual life is linked to nature means simply that nature is linked to itself, for man is part of nature”. True, Marx is a humanist thinker, but he defines communism as a form of humanism that is, “at the same time, an accomplished naturalism, as well as the genuine *solution* of the conflict between man and nature.” Thanks to the positive abolition of private property, human society will become “the perfected unity in essence of man with nature, the true resurrection of nature, the realized naturalism of man and the realized humanism of nature” (Marx 1975b: 34b f.).

These passages do not deal directly with the ecological issues and the threats to the environment, but the logic of this kind of naturalism permits an approach of the man/nature relationship which is not one-sided.

This attitude is not limited to their early writings. One can find a very similar naturalist approach in a well-known text by Friedrich Engels from 1876 on “The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man”. Here the naturalist stance is the foundation for a radical critique of the predatory forms of human relationship to the environment:

“Let us not, however, flatter ourselves overmuch on account of our human conquest of nature. For each such conquest takes its revenge on us. (...) The people who, in Mesopotamia, Greece, Asia Minor, and elsewhere, destroyed the forests to obtain cultivable land, never dreamt that they were laying the basis for the present devastated condition of these countries, by removing along with the forests the collecting centers and reservoirs of moisture. When, on the southern slopes of the mountains, the Italians of the Alps used up the pine forests so carefully cherished on

“non-Promethean” reading of this specific passage in the *Manifesto* (cf. Foster 2001: 135–140.). In a recent discussion on this passage of the *Manifesto*, Kohei Saito acknowledges that “Löwy's reading of Marx's alleged ‘Prometheanism’ might seem hard to refute here (...) but can hardly be generalized across Marx's entire career (...)” (Saito 2016: 38).

the northern slopes, they had no inkling that by doing so they were cutting at the roots of the dairy industry of their region. (...) Thus at every step we are reminded that we by no means rule over nature like a conqueror over a foreign people, like someone standing outside nature – but that we, with flesh, blood and brain, belong to nature, and exist in its midst, and that all our mastery consists in the fact that we have the advantage of all other beings of being able to know and correctly apply its laws” (Engels 1964: 291 f.).

For sure, this passage has a very general character – it does not deal with the capitalist mode of production but with older civilisations – but it is nevertheless an ecological argument of an impressive and surprising modernity, both in its critique of the “conquering” attitude of human societies and, specifically, by drawing attention to the disasters resulting from deforestation.

2) According to many ecologists, “Marx, following David Ricardo, sees human labour as the origin of all value and all wealth, neglecting the contribution of nature”.

This criticism simply results from a misunderstanding: Marx uses the labour-value theory to explain the origin of *exchange value*, in the framework of the capitalist system. Nature, however, participates in the constitution of real wealth, which is not the exchange-value, but the *use-value*. This argument is explicitly presented by Marx in his *Critique of the Gotha Programm* (1875), against the ideas of Ferdinand Lassalle and his followers in the German labour movement: “Labour is not *the source (die Quelle)* of all wealth. Nature is as much the source of use-values (*Gebrauchswerte*) (which are, after all, the real wealth!) as labour, which is itself nothing but the expression of a natural force, human labour force” (MEW 19: 15).

3) Many ecologists accuse Marx and Engels of “*productivism*”. Is this accusation justified?

No, in so far as nobody denounced as much as Marx the capitalist logic of production for the sake of production: the accumulation of capital, wealth and commodities as an aim in itself. The fundamental idea of a socialist economy – in contrast to its miserable bureaucratic caricatures – is one of producing *use-values*, goods which are necessary for the satisfaction of human needs. Moreover, the main importance of technical progress for Marx was not the infinite growth of goods (“having”) but the *reduction of the*

labour journey and the increase of free time (“being”).² As Paul Burkett has perceptively shown, Marx’s emphasis on communist self-development, on free time for artistic, erotic or intellectual activities – in contrast to the capitalist obsession with the consumption of more and more material goods – leads to a decisive reduction of the pressure of production on the natural environment (cf. Burket 2009: 329).

However, it is true that one can find in Marx and Engels – and even more in the dominant Marxist currents that followed – a rather un-critical stance toward the productive forces created by capital and a tendency to see in the “development of productive forces” the main factor of human progress. The “canonical” text in this respect is the famous preface to the *Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), one of Marx’s writings most loaded with a certain evolutionism, a belief in inevitable historical progress and an un-problematic view of the existing productive forces: “At a certain stage of their development, the material productive forces enter in contradiction with the existing relations of production (...). From being forms of development of the productive forces, these relations become fetters (*Fesseln*). Then opens an epoch of social revolution. (...) A social formation never disappears before all productive forces for which it is broad enough are developed (...)” (MEW 13: 9). In this well-known passage, productive forces created by capital appear as “neutral” and revolution has merely the task of suppressing the relations of production which have become “fetters”, “shackles”, for a larger (unlimited?) development of the productive forces. I will discuss this issue later.

The following passage from the *Grundrisse* is a good example of the sections of his work which bear witness to an un-critical admiration for the “civilising action” of capitalist production and its overcoming of “nature-worship” as well as other “barriers and prejudices”:

“Just as production founded on capital created universal industriousness on one side (...) so does it create on the other side a system of general exploitation of the natural and human qualities (...). Thus capital creates the bourgeois society, and the universal appropriation of nature as well as of the social bond itself by the members of society. Hence the great civilizing action of capital; its production of a stage of society in comparison to which all earlier ones appear as mere *local developments* of humanity

² The opposition between “having” and “being” is often discussed in the *Manuscripts of 1844*. On free time as the foundation of the socialist “Kingdom of Freedom” (MEW 25: 828).

and as *nature-idolatry*. For the first time, nature becomes purely and object for humankind, purely a matter of utility; ceases to be recognized as a power for itself; and the theoretical discovery of its autonomous laws appears merely as a ruse so as to subject it under human needs, whether as an object of consumption or as a means of production. In accordance to this tendency, capital drives beyond national barriers and prejudices, as much as beyond nature worship, as well as all traditional (...) old ways of life” (Marx 1973: 539).³

In contrast to this celebration of the “universal appropriation of nature” by capital in several other writings and in particular those concerning agriculture in the three volumes of *Capital*, one can perceive key elements for a truly ecological approach, through a radical criticism of the disastrous results of capitalist productivism. As John Bellamy Foster has shown with great acumen, we can find in Marx writings a theory of the *metabolic rift* between human societies and nature, as a consequence of the destructive logic of capital (cf. Foster 2001: 155-167). Marx’s starting point is the work of the German chemist and agronomist Liebig, to whom he pays an admiring homage: “to have developed from the point of view of natural science the negative, i.e. destructive side of modern agriculture, is one of Liebig’s immortal merits” (Marx 1970: 638). The expression *Riss des Stoffwechsels*, metabolic rift – a break in the material exchanges between humanity and the environment – appears for instance in the chapter 47, “Genesis of the Capitalist Ground Rent” in *Capital* vol. 3:

“Large landed property reduces the agricultural population to an ever increasing minimum and confronts it with an ever growing industrial population crammed together in large towns; in this way it produces conditions that provoke an irreparable rift in the interdependent process of social metabolism, a metabolism prescribed by the natural laws of life itself. The result of this is a squandering of the vitality of the soil, which is carried by trade far beyond the bounds of a single country (Liebig). (...) Large scale industry and industrially pursued large-scale agriculture have the same effect. If they are originally distinguished by the fact that the former lays waste and ruins labour-power and thus the natural power of

³ John Bellamy Foster has presented an interesting analysis of the Grundrisse, but I’m afraid I cannot agree with his interpretation of this concrete passage, which he considers “perhaps the most penetrating passage ever written on the dialectic of natural limits under capitalism” (Foster 2010: 284–287).

man, whereas the latter does the same to the natural power of the soil, they link up in the later course of development, since the industrial system applied to agriculture also enervates the workers there, while industry and trade for their part provide agriculture with the means of exhausting the soil” (ebd.: 949 f.).

As with most other examples which we will discuss below, Marx’s attention focuses on agriculture and the problem of soil exhaustion, but he relates this issue to a more general principle: the rift in the metabolism – i.e. system of material exchanges (*Stoffwechsel*) between human societies and the environment – in contradiction with the “natural laws of life”. It is interesting to also note two important suggestions, even if they are not developed by Marx: the cooperation between industry and agriculture in the rift process and the extension of the destruction, due to international trade, on a global scale.

The issue of the metabolic rift can be found also in another well-known passage of Capital vol. 1: the conclusion of the chapter on great industry and agriculture. It is one of the most important writings of Marx, because it has a dialectical vision of the contradictions of “progress” under capitalist rule and of its destructive consequences for the natural environment:

“Capitalist production (...) disturbs the metabolic interaction (*Stoffwechsel*) between man and the earth, i.e. prevents the return to the soil of its constituent elements consumed by man in the form of food and clothing; hence it hinders the operation of the eternal natural conditions for the lasting fertility of the soil. (...) All progress in capitalist agriculture is a progress in the art, not only of robbing the worker, but of robbing the soil; all progress in increasing fertility of the soil for a given time is a progress toward ruining the more long-lasting sources of fertility. The more a country, the United States of North America, for instance, develops itself on the basis of great industry, the more this process of destruction takes place quickly. Capitalist production, therefore, only develops the technique and the degree of combination of the social process of production by simultaneously undermining (*untergräbt*) the original sources of all wealth – the soil and the worker” (Marx 1970: 637 f.; cf. MEW 23: 528 ff.).

Several elements are significant in this important passage:

1) First of all, the idea that *progress can be destructive*, a “progress” in the degradation and deterioration of the natural environment. The example chosen by Marx is limited – the loss of fertility by the soil – but it leads him

to raise the larger issue of the attacks on nature, on the “eternal natural conditions”, by capitalist production.

2) The exploitation and debasement of the workers and of nature are presented from a similar viewpoint, as a result of the same predatory logic, the logic of capitalist great industry and industrial agriculture. This is a topic that often appears in *Capital*, for instance, in some sections of the chapter on the labour journey:

“The limitation of industrial labour was dictated by the same necessity which led to the spreading of guano over England’s fields. The same predatory greed (*Raubgier*) which on one side exhausts the soil, on the other attacks the roots of the nation’s vital force (...) In its blind and boundless avidity, in its werewolf hunger (*Werwolfs-Heisshunger*) for surplus labour, capital overrides not only the moral but also the physiological limits of the labour journey. (...) It achieves its aim by reducing the life of the labourer, as a greedy landowner obtains greater rentability by exhausting the fertility of the soil” (MEW 23: 281 f.).⁴

This direct association between the brutal capitalist exploitation of the proletariat and of the earth lays the theoretical ground for a strategy articulating class struggle and ecological struggle in a common fight against the domination of capital.

Marx is persuaded that “a rational agriculture is incompatible with the capitalist system (...) and needs either small famers working for themselves or the control of associated producers”. There is a radical opposition between the immediatist logic of capital and the possibility of a “rational” agriculture, based on a much longer temporality and with a sustainable and intergenerational perspective, which respects the natural environment. In volume 3 of *Capital*, he rejoices that even conservative chemists such as James Johnston recognise that private property is an “insurmountable barrier” for a truly rational agriculture. The reason for this is that “the entire spirit of capitalist production, which is oriented towards the most immediate profits, stands in contradiction to agriculture, which has to concern itself with the whole gamut of permanent conditions of life required by the chain of human generations”. A striking example of this contradiction, according to Marx, are the forests, which are only managed according to the general interest when they escape private property and are under public control (cf. Marx 1970: 216, 754).

⁴ Guano (bird dung) was widely used as a fertiliser in the 19th century. For its exploitation as an example of ecological imperialism (cf. Bellamy 2010: 352–372).

The issue of forest destruction is, next to the exhaustion of soils, the main example of ecological disasters discussed by Marx and Engels. The issue is often discussed in *Capital*: agriculture and industry have been so active (*tätig*) in the destruction of forests, writes Marx, that anything that has been done for their conservation is insignificant in comparison (cf. MEW 24: 247). The two phenomena – degradation of forests and of land – are in fact perceived as directly related. In a passage from *Dialectics of Nature*, Friedrich Engels mentions the destruction of the Cuban forests by the large Spanish coffee producers and the resulting desertification of the soils as a typical example of the short-sighted and predatory attitude towards nature displayed by the “present mode of production” and its indifference for the harmful long term consequences of their actions for the natural environment (cf. MEW 20: 455).

If Marx and Engels have a clear and coherent diagnosis of the destructive dynamics of capitalism for nature, the way they understood the socialist programme in relation to the environment is not without internal tensions. On one side, as seen above, we have several passages that seem to conceive socialist production as being simply the collective appropriation of the forces and means of production developed by capitalism: thanks to socialism, these forces will be able to develop without the “shackles” represented by capitalist relations of production. Present here seems to be a kind of substantial continuity between the capitalist and the socialist productive apparatus, the issue for socialism being essentially the planned and rational collective administration of the material civilisation created by capital.

For instance, in the famous conclusion of the chapter on primitive accumulation in *Capital*, vol. 1, Marx emphasises:

“The monopoly of capital becomes a fetter (*Fessel*) for the mode of production which grew and prospered under it. The socialisation of labour and the centralisation of the means of production arrived at a point where they cannot any more remain in their capitalist husk (*Hülle*). This husk breaks into pieces. The hour of capitalist property has sound. (...) Capitalist production engenders its own negation with the necessity of a natural process” (MEW 23: 791).

This passage seems to leave untouched, in a socialist perspective, the whole productive process created by capitalism, challenging only the “husk” represented by private property (the “monopoly”), which became an obstacle for the economic progress.

The same “continuist” logic can be found in certain passages of the *Anti-Dühring*, where socialism is perceived as synonymous with the *unlimited* development of productive forces:

“The expansive force of the means of production breaks the chains (*Bande*) which the capitalist mode of production had laid on them. Their liberation from these chains is the only condition required for an uninterrupted development of the productive forces, progressing always faster and therefore, for a practically unlimited (*schrankenlosen*) growth of production itself” (MEW 20: 263).

In this kind of conception of socialism, there is little room for any concern with the natural limits of the planet. However, there are several other writings, both by Marx and Engels, where the ecological dimension of the socialist programme is taken into account, thus laying the ground for an ecosocialist perspective.

In an interesting passage in the volume 1 of *Capital*, Marx suggests that in pre-capitalist societies, the metabolism between human communities and nature was assured “spontaneously” (*naturwüchsig*); in a socialist society (the word doesn’t appear but it is clearly the meaning) the *Stoffwechsel* with nature will be re-established in a systematic and rational way (cf. MEW 23: 528). Marx did not develop this intuition, but it is significant that he saw as the task of socialism to restore, in a new form, the spontaneous harmony with nature of pre-capitalist communities – a highly relevant discussion in the context of indigenous social-ecological struggles in Latin America today.

In fact, Marx considered the preservation of natural conditions as an essential task of socialism. In volume 3 of *Capital*, for instance, he opposes the capitalist logic in agriculture, based on brutal exploitation and exhaustion of the soil with a different logic, a socialist one, grounded on “the conscious and rational treatment of the land as permanent communal property”. This treatment considers the soil not as the source for short-sighted profit, but as “the inalienable condition for the existence and reproduction of the chain of human generations”. A few pages above, we find a compelling statement, which again directly associates the overcoming of private property with the preservation of nature:

“From the standpoint of a higher socio-economic formation, the private property of particular individuals in the earth appears just as absurd as the private property of one man in other men. Even an entire society, a nation, or all simultaneously existing societies taken together, are not

owners of the earth. They are simply its possessors, its beneficiaries and have to bequeath it in an improved state to succeeding generations as *boni patres familias* (good heads of the household)” (Marx 1970: 911; 948 f.).

In other words, Marx takes fully into account what Hans Jonas will call, much later, the *Principle Responsibility*, the obligation of each generation to respect the natural environment – the condition of existence for the future human generations.

Moreover, in the same volume 3 of *Capital*, Marx doesn't define socialism as human “subjugation” or domination over nature, but rather as the rational control of human material exchange with nature: in the sphere of material production, he writes, “the only possible liberty is the rational regulation, by the associated human beings, by the associated producers, of their metabolism with nature, which they control together instead of being dominated by it as a blind power” (MEW 25: 828).⁵ This proposition will be adopted, almost word for word, by Walter Benjamin, one of the first Marxists of the 20th century to raise this kind of questions: in 1928, in his book *One Way Street*, he denounced the idea of human domination of nature as “an imperialist doctrine”, but instead proposed a new conception of technology as “domination of the relationship between humanity and nature” (Benjamin ([1828] 1972: 147).

It would not be difficult to find other examples of a real concern with the issue of the natural environment in Marx and Engels' writings, even if they lacked a general and systematic reflection on it. In a highly interesting recent article entitled “Marx on Ecology”, Kohei Saito argues that Marx scientific-natural notebooks from the years after 1868 suggest that “Marx's critique of political economy, if completed, would have put a much stronger emphasis on the disturbance of the ‘metabolic interaction’ (*Stoffwechsel*) between humanity and nature as the fundamental contradiction within capitalism”. This may be so, but it means, reversely, that in its existing incomplete state, Marx work does *not* present the ecological issue as “the fundamental contradiction”. Summarising the discussions on Marx among ecosocialists, Saito asserts that “first stage ecosocialists” (to use John Bellamy Foster categorisation) – such as André Gorz and James O'Connor – believed that Marx's analyses on ecological issues “are too incomplete and dated to be of real relevance today”. In contrast, “second stage ecosocialists” – such as Foster

⁵ The control refers to the metabolism (the masculine *ihm*) and not to nature (feminine noun in German).

and Paul Burkett – “emphasize the contemporary methodological significance of Marx’s ecological critique of capitalism” (Siato 2016: 25 f.). I would modestly argue for a third position (which could probably be accepted by several people of both groups mentioned above): Marx’s and Engels’s discussion on ecological issues *is* incomplete and dated, but in spite of these shortcomings, it *has* real relevance and methodological significance today.

In other words: 21st century ecosocialists cannot satisfy themselves merely with the 19th century Marxian ecological heritage but need a critical distance towards some of its limitations as well. On the other hand, an ecology able to confront the contemporary challenges cannot exist without the Marxist critique of political economy, as well as its remarkable analysis of the destructive logic inherent in the unlimited accumulation of capital. An ecology which ignores or despises Marx, his theory of value or his critique of commodity fetishism and reification, is doomed to become nothing more than a “correction” of the “excesses” of capitalist productivism. Present day ecosocialists can build on the more advanced and coherent arguments of Marx and Engels in order to: a) achieve a truly materialist understanding of the perverse dynamics of the system; b) to develop a radical critique of the capitalist destruction of the environment; and c) project the perspective of a socialist society respecting the “inalienable conditions” of life on earth.

As Naomi Klein forcefully argued, climate change “changes everything”. It is a mortal threat, not for “the planet” – a silly mantra in the the media – but for *life* on the planet and in particular *human life*. The ecological issue – first of all, but not only, disastrous global warming – is already and will become increasingly so, the main challenge for a renewal of Marxist thought in our times. It requires from Marxists a radical break with the ideology of linear progress and the foundations of the modern capitalist/industrial civilisation.

The blind spot which appears in some “canonical” texts from Marx and Engels is a non-critical view of the productive forces created by capital – i.e. the technical/industrial apparatus of modern capitalism – as if they were “neutral” and as if revolutionaries had only to socialise them, replacing private by collective appropriation and putting them to function at the service of the working class.

Ecosocialists should take their inspiration from Marx’s remarks on the Paris Commune: workers cannot take possession of the capitalist state apparatus and put it to work at their service. They have to “break it” and replace it by a radically different, democratic and non-statist form of political power.

The same applies, *mutatis mutandis*, to the productive apparatus, which is not ‘neutral’, but carries in its structure the imprint of its development at the service of capital accumulation and the unlimited expansion of the market. This sets it in contradiction with the needs of environmental protection and with the health of the population. One must therefore “revolutionise” it, in a process of radical transformation.

Of course, many scientific and technological achievements of modernity are valuable, but the whole productive system must be transformed. This can be done only by ecosocialist methods, i.e. through the social appropriation of the main means of production and democratic planning of the economy which takes into account the preservation of the ecological equilibrium. This means first of all the rapid replacement of fossile energies – responsible for the catastrophic process of climate change – by renewable sources of energy (wind, sun, water), but also the necessity of an end to the destructive agro-industry, a profound change in the system of transport, in the patterns of consumption – etc.

In other words: ecosocialism means a radical, i.e. revolutionary, break with the whole capitalist pattern of civilisation. It aims not only at a new mode of production and a new form of society, but in its last analysis at a *new paradigm of civilisation, a new way of life*, based on values of freedom, equality, solidarity, and respect for “Mother Nature”.

Literature

- Foster, J. B. (2001): *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*: New York.
- Foster, J. B. (2010): Brett Clark and Richard York. *The Ecological Rift, Capitalism’s War on Earth*: New York.
- Benjamin, W. ([1928] 1972) : *Einbahnstraße. Gesammelte Schriften* : Frankfurt/Main.
- Burkett, P. (2009): *Ecological economics. Toward a Red and Green Political Economy*: Chicago.
- Engels, F. (1964): *Dialectics of Nature*: Moscow.
- Foster, J. B. (2010): “Marx’s Grundrisse and the Ecology of Capitalism“. In J.B. Foster, J. B./Clark, B./York, R. (Hrsg.): *The Ecological Rift, Capitalism’s War on Earth*: New York, S. 284–287.
- Kovel, J. (2007): *The Enemy of Nature*: New York.
- Marx, K./Engels, F. (1962): *Marx-Engels-Werke (MEW)* in 43 Bdn. und 1 Ergzbd. in 2 Teilen: Berlin (Ost).
- Marx, K. (1970): *Capital*: New York.

Marx, K./Engels, F. (1975a): *Communist Manifesto* in *Collected Works*: New York.

Marx, K. (1975): *Manuscripts of 1844*, in *Early Writings*: New York.

Marx, K. (1973): *Grundrisse*: New York.

Saito, K. (2016): "Marx's Ecological Notebooks". In: *Monthly Review*, vol. 67, n° 9.

Luka Perusic

Being Praxis: The Structure of Praxis Philosophy – Outlined by the Refutation of Contemporary Criticism

"When evil meets thee, search thine own heart" –
Confucius.

Context

*Praxis movement*¹ was recently thematised anew in a series of publications,² and several projects were initiated with the purpose of preserving its cultural value.³ However, the new discourse on *Praxists* produced a series of assessments that were atypical in comparison to virtually all previous reviews. Gajo Petrović and Milan Kangrga – *spirituum movens* of praxis philosophy – were dominantly criticized, unlike previously, when they were often glorified. Assessments concluded that theories developed by Praxists were logically inconsistent and that their errors were "covered up" by too abstract, confusing concepts that lacked proper articulation in respect to social reality. More so, that their philosophical investigations neither had nor will have any useful application in our society.⁴

In 2015, Lino Veljak proposed that comments on *praxis philosophy* belong to any of the two major categories: (1) criticism (misses the point of source material), and (2) critique (builds upon the source material). Veljak then arranged commentaries into three distinct categories: (1) *civil-conservative type*

¹ In research papers written by Praxists, the term "praxis" is often implied as being related to Aristotle's term. This often creates confusion, especially in Slavic languages. Kangrga explained that Aristotle's term, denoting a moral relation to other individuals in the polis, the "code of conduct", differs from the notion of praxis as used in a more contemporary way, but not entirely (cf. Kangrga 2008: 24, 42, 53-54; cf. Arist. NE. 1104a-1107a; cf. Ackrill 1978: 595). Also, in relation to Aristotle's concept from *Nicomachean Ethics*, we should not confuse it with similar, but clearly different notion of *praxis* as it is used in Aristotle's *Poetics* (cf. Belfiore 1983: 110-111).

² For example: Labus 2017; Lunić 2017; Mikulić/Žitko 2015; Kalebić 2014; Veljak 2014; Olujić/Stojaković 2012; Jakšić 2012.

³ For example, the development of *Praxis* online archive. Available at: <https://praxis.memoryoftheworld.org/> (accessed on June 20, 2018).

⁴ Cf. e.g. Žitko 2015; Sućeska 2012.

criticism/critique that argues against any socially/politically involved philosophical endeavours; (2) *diamat-abandonment* type criticism/critique that argues (i) against a departure from "authentic" Stalinist-Leninist conception of dialectic materialism; (ii) against replacement with *abstract humanism*; and (3) *economistic type* criticism/critique that argues against praxis philosophy as a sway-away from political economy (cf. Veljak 2015: 50-54). In comparison to the recently published comments on praxis philosophy, the proposed typology can be applied only to a certain extent (e.g. *they criticized abstract humanism*, but *did not endorse diamat*) because their arguments, I propose, belong to *cringe type criticism*, oriented towards a complete disvaluation of object under inspection.

Upon the examination of these arguments, I concluded that contemporary *criticists* either misunderstood or misrepresented Praxists. Thus, I offer counterarguments in favour of praxis philosophy as a well thought out philosophical endeavour.⁵ In the following chapters, I analyse the misways of cringe type criticism "embodied" by the recent discussions regarding praxis philosophy, and I simultaneously offer a critical outline of the internal structure of praxis philosophy, thus far absent from studies.

1. (Un)groundlessness: Contorted views on metaphysics

With materialism as the governing principle, dialectics as the governing mechanism of change, and the revolution as a teleological finality,⁶ Marx's "new thought" does not really differ from many traditional metaphysical systems (cf. Löwith 1983: 53-55), which was something that Praxists were quick to notice. However, most contemporary criticists asserted that Praxists deteriorated Marx's theory by interpreting his later work through philosophical (metaphysical) lenses of early Marx. Marx's abandonment of philosophy motivated the proposal of this argument in his development from *Die Deutsche Ideologie* to *Das Kapital*.⁷ Be that as it may, for Praxists the only significant thing that

⁵ I developed my arguments following Milan Kangrga's and Gajo Petrović's research because (1) they were the key figures in praxis philosophy, and (2) they were the most cited philosophers in the papers criticizing Praxists.

⁶ Either in a broader sense as the change in social formation or a narrow sense as the event of a violent shift, thus both (cf. Schaff 1973: 264).

⁷ Marx's conclusions from that particular period echo as symptomatic criticism of praxis philosophy which claims that Petrović and Kangrga had their thinking framework

happened in Marx's disciplinary shift was that he merely switched from one metaphysical system to another. It was because they found Marx's lack of awareness regarding this occurrence troublesome. Thus Praxists were accused of reverting to metaphysics which Marx abandoned, yet it was precisely that which motivated Praxists to rethink Marx's theory. The case is that Praxists abhorred traditional metaphysics, especially Kangrga, because in their interpretation such systems signified the *unchangeable world*, and thus they argued that even though Marx may have abandoned philosophy, fundamentally speaking, metaphysics did not leave him. From Praxists' perspective, Marx's thought perpetuated an enclosed system with particularly rigid metaphysics producing mono-perspective societies and was thus meant to be altered.⁸ I believe that critics did not grasp that fact. Consider what Alen Sućeska wrote in objection to Praxists' claim that *Das Kapital* was written to provide a critique regarding (our) historical world that needs to be changed radically:

"[...] the essence of Marxism is not only in signifying positive possibilities of existing reality that it already contains within itself, but foremost in understanding and in conceptual grasping of the structural mechanism of reality, that which prevents the fulfilment of these possibilities, that is, which prevents a revolution and a realization of classless society" (Sućeska 2012: 142-143).

Sućeska claims that this was the primary reason why Marx wrote *Das Kapital*. Praxis philosophers would say that precisely such a reason prevents the happening of revolution. If the possibilities are already within the reality, then they are *void*. Praxists would argue that already, these possibilities are governed by an enclosed Is-System (*Sein-System*) with clear mechanisms of content control and pre-generated limits to possibilities. The reality Sućeska speaks of – *this* reality – is a world in which, in fact, a proper revolution did not occur before Marx, and it did not happen even 170 years after Marx, and the problem is that it will never happen unless the approach to reality is radically going to be chal-

bounded by the specific production of the academic field. More precisely that their ignorant disposition toward political economy caused them to lose proper tools for the envisioned emancipation (cf. for example Jurak 2015).

⁸ E.g., Marx and Marxists exposed the problem of alienation – and dealienation did not happen; they explained class struggle – and it did not cease to be; they revealed the mechanism of commodity fetishism – and embraced it as a principle; they set into motion socialist revolutionary movements, establishing capitalism and nationalism.

lenged. "Radically" does not mean methodically revealing all of the mechanisms operating on the fundamental level of reality. Instead, it means aborting the reality altogether, including the method and its governing principles.

Praxists reinterpreted Marx to *save* his project from utter failure conceptually, to keep it from turning into a massive production of endless analyses of What-is, typed down onto paper without ever provoking the act of change.⁹ Sućeska attempted to nullify this argument by claiming that Praxists faithfully used concepts from German idealism, and thus somehow retrograded Marx's theory by obscuring the problem. Quite the opposite, Praxists intentionally returned to former ideas because they concluded that it is the only way to advance Marx's project. What Praxists aimed for was to sew classical German idealism back into Marx's method and theory, because otherwise – for them – it would be impossible to understand (1) how to conceptualize a way of "breaking out" of the state of alienation, and (2) why the world revolution did not yet occur. Idealism, which Marx characterized to be a sort of isolated thought, safe from or unaware of reality, was used by Praxists to subvert Marx by pointing out that such thought is only isolated because it is *free*. They "opened the door" which Marx "sealed" with his metaphysics, and they did so by integrating arguments from Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Heidegger.

Firstly, they concluded that Heideggerian *Dasein* is the one "who" creates and seizes possibilities (Petrović). Secondly, and not less importantly, they exposed the pointlessness of "ground", of "base". They nullified the concept of a base that defined the outcomes, and thus they annihilated Marx's underlying causal system along with it (Kangrga). More specifically, they used Kant's concept of *a priori*, and Fichte's concept of *tathandlung* to reconceptualize practical reason operating in the revolution, and then they used Schelling's and Hegel's idea of *grounding* governed by the groundless first principle to conceptualize a framework that allows *Dasein* to fulfill itself. Most notably drawing from Böhme, Schelling argued in *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* for the objective *Ungrund*,¹⁰ while Hegel

⁹ For example, praxis philosophers use Fichte's *Lehre* instead of *Wissenschaft* to prevent scientific reductionism that they correlate and sometimes identify with metaphysical systems. Critics confused this intentional swap for Praxists' lack of understanding of Marx, landing comments that make no sense. An example of such mislead critics is Nikola Cerovac (cf. Cerovac 2015: 134).

¹⁰ "We have already explained what we assume in the first respect: there must be a being before all ground and before all that exists, thus generally before any duality – how can we call it anything other than the original ground or the *non-ground* [*Ungrund*]?" (cf. Schelling 2006: 68, OA 497-499).

"erased" the subjective boundaries imposed upon such a concept with the famous "pure Being and pure Nothing are, therefore, the same" in his *Wissenschaft der Logik*. For example: (Hegel 2004: 88, § 134). Thus Kangrga explicitly wrote:

"Contrary to the traditional metaphysical position which begins with a kind of ground, here it is about groundlessness of a modern human, and his world, which means that it always starts over from itself on his own, as a possibility and openness for everything" (Kangrga 1984: 86).¹¹

It is a painful irony that many of the critics negate metaphysics only to use metaphysically-founded propositions against Praxists who were, in fact, critical of metaphysics altogether.¹² They claim that Praxists "swamped into Marx's early works", and "ended on the diametrically opposite side of vulgar materialists" (Sućeska 2012: 143), or that they "in reading *Thesen* accentuate their speculative nature by ignoring inherently present materialistic presuppositions within them" (Cerovac 2015: 128), or that they were somehow "enclosing into disciplinary boundaries" (Žitko 2015: 153), while they, in fact, wanted to offer a framework of thinking that does exactly the opposite. They did not "ignore" anything; they modified it to make a break with metaphysical systems. The goal was to overcome Marx's metaphysical errors to propose a more plausible theory of *de-alienation*.

In the following chapter, I will address the problem of alienation which constitutes the second structural point in the movement of Praxis thought.

2. Alienation: The Is (*Sein*) – Ought (*Sollen*) Lemma

The concept of (materialistic) grounding forced Praxists to consider that the *alienation* phenomenon is rooted deep within the world – in the "ground" of whatever does constitute the world. Where there is such thing as "ground",

¹¹ This problem is explored in a "dialogue" with Schelling (cf. Schelling 2006: 9-10, SW 336–337/OA 401–403).

¹² An example of Petrović and Kangrga's awareness of this entire problem is Petrović's remark that Engels should be blamed for popularizing the interpretation of Marx as a political economist, rather than a philosopher (see Petrović 1986a: 295). For a clear articulation of the necessity to transcend Marx cf. Petrović, 1986a: 303-304.

there is a seed of alienation. The "alienation", as understood by Praxis philosophers, in its essence refers to the humankind's departure from the possibility of coming to be with oneself, with its humane essence – that of *being free*.

"Alienation comes from the very human's way of producing and reproducing its own life, and it encloses the totality of its relations to the world already produced in" (Kangrga 1989a: 18-19).

This, however, is majorly not comprehended by the recent critics. For example, Cerovac built an entire idea of "Kangrgian aporia" upon this misinterpretation. While asking (with Kangrga) "if German philosophers uncovered the identity of theory and practice, how can the human being be incapable of changing the world?", Cerovac wonders how "for some reason, history, reality, society (...) caused to alienate man from himself" (Cerovac 2015: 130), only to succumb to the critique of philosophy as being unable to change the world. However, Kangrga already offered an answer: When human beings behave in accordance to the *Sein*, they alienate. The schism is developed as a difference between *nature* (corresponding to *Sein*), and *world* (corresponding to *Sollen*), with the former being "given" or "rendered", further described as a "self-growth of life conditions" (Kangrga 1984: 12), while the latter being "produced" (Kangrga 2010: 353) by human beings. Contrary to Cerovac's superficial analysis, the world continually does change in degrees because of the human being's internal drive explained through the phenomenon of *Sollen*.

"Not a single individual human life is satisfied and can be satisfied by knowing that the life as such is that which is, rather it wants to, in any possible way, realizes itself as a concrete, meaningful life" (Kangrga 1989a: 160).¹³

But what is *yet* to happen is the radical change, and Praxists, much like Plato, believed that philosophers ought to play a significant role in it (cf. Plat. Rep. 5.473d). Praxists argued that any world with any predefined ground necessarily "seals away" the essence of humankind, and turns the world into the extension of nature, rather than into its opposition.¹⁴ As Bloch stated: that

¹³ Let us immediately define how Kangrga understands *meaning*: "actively open human possibility, an open process of self-articulation through work" (Kangrga 1989a: 161).

¹⁴ "For evil is surely nothing other than the primal ground [*Urgrund*] of existence to the extent this ground strives toward actuality in created beings and therefore is in fact only the higher potency of the ground active in nature" (Schelling 2006: 44, OA 457-460).

which is, cannot be true. Praxis philosophers had to return to the point from which Marx departed, even though they said that "he too" thought of it.¹⁵ Precisely because of that, Kangrga concluded that "human being and its world are possible as a shift (*Schub*) from being" (Kangrga 1989a: 16). The problem, as they proposed it, is the following: how to transcend the fissure between *Sein* (*Is*) and *Sollen* (*Ought*)?

To Praxists it did not seem logical that human beings are entirely dependent on material conditions, and that they produce the world on the simple basis of economic reality (or given life conditions). Such existential situation would describe the general situation of the world Praxists lived in (or: were in), but it would not account for the totality of world as a human extension. The case motivated Kangrga and Petrović to study Kant and Fichte who, as Praxists claim, realized the real potency of a human mind.¹⁶ Finally, this brings us to the crucial anchor of praxis philosophy: the 'I' of the human being, the self of human being as being a human. Praxists concluded that the only way humanity might reach the point of revolution is if the revolution occurs *in* the human being as such and not through a political economy, or scientific studies, or by guns and torches. First and foremost, it would happen by stopping the galloping world in its course, and returning to *freedom* of the self, the freedom to seek the defining power human being possesses: creation by seizing the (im)possibility.¹⁷ According to Petrović and Kangrga's interpretation of Marx, it shows by itself that the essence of human being is, in fact, the (Historical) (im)possibility (Petrović 1986a: 99). In contrast, alienation

"[...] invades in the very possibility of a human being becoming the human being and human world becoming human world, which means that it occurs in the very 'ground' of that world, and is not some outer emersion, an empirical fact, sociological category or even psychological state, that is, plain 'anomaly'" (Kangrga 1989a: 18).

¹⁵ "Marx's understanding of human being can never remain just an understanding. To understand a human being would mean to understand what human being already was. A human being is not only what it was, before everything, but it is also what it ought to be" (Petrović 1986a: 95).

¹⁶ "And isn't the revolution thinking thought closer to the great philosophies of the past, rather than to pseudo-neutral scholar disciplines that in highly specialized manner deal with the apology of the existing?" (Petrović 1986a: 262).

¹⁷ Kangrga defined *freedom* as the possibility of change rooted in "the ground" (see Kangrga 1989b: 199-200).

The quote most clearly exposes the problem with continuous analytical "conceptual grasping of the structural mechanism of reality", as Sućeska tried to explain. In other words, for whichever (irrelevant) reason once in the past alienation began,¹⁸ the solution is not in the structural analysis of society since society is already alienated at its core, fundamentally, as being qua being. The solution to the problem of alienation lies in human being's ability to act by reshaping *Sein* in accordance with her outmost (im)possibility. It is the reinterpretation/expansion of the initial Kantian-Fichteian "creation of object". The drive for *Sollen* alters human being's view regarding the world, and by it enables human beings to "pour out" the world anew. Petrović and Kangrga discussed the conditions for such endeavour. Consider Petrović's detection of Kant's distinction between theoretical and practical consideration:

"And so in 'De mundi sensibilis' [...] Kant discerned between theoretical research [...] focused on 'what belongs to being' [...] and practical consideration focused on 'what should be inherent to it by freedom'. [...] in Critique of Pure Reason discerns between [...] 'theoretische Erkenntnis' [...] Was da ist [...] and [...] 'praktische Erkenntnis' [...] Was da sein soll [...]" (Petrović 1986a: 287-288).

In this context, Kantian theoretical research aims to identify the structure and content of what-is, however, drawing out a specific category of freedom either suggests that there is the part of being which is different, independent from what belongs to it, or that something such as freedom extends into the possible, a certain phenomenon of creation which *is* by *becoming* or, perhaps, *yet to become*. Consider how Kangrga draws the creation of world out from Kant's discussion:

"When Kant in his 'transcendental deduction' speaks about a link, that is about tying [...] he claims that with such *subject's agency*, which is already

¹⁸ Petrović has examined this in respect to Marx and Heidegger. One of the reasons why he studied Heidegger was to figure out whether alienation occurs on a daily basis, how authenticity plays a role in the history of alienation, is alienation present in a certain epoch or was a human being alienated since the very beginning. Cf. Petrović 1986a: 99-102. Žitko, for example, misses this crucial aspect when he proclaims that "embedding alienation into inter history of philosophy creates a tendency to occasionally use the term in transhistorical sense without paying attention to the concrete socio-economic conditions under which alienation as a phenomenon occurs" (Žitko 2015: 152). It foremostly misses in the sense that Petrović's theory of alienation intentionally rejects this reductionist view of alienation.

thought as a practical act, not only does he create through creative imagination an object of experience and the experience itself, but with this he produces and renders possible a *whole new world* that, via this agency, *yet comes to be* for the first time" (Kangrga 1984: 21).

Whether this implication is purely speculative or not when it comes to Kant, it is Kangrga who adopts the position to revealed the way in which non-being constitutes what-is. Non-being is important for the understanding of freedom and creation because something such as non-being provides the answer to the question how it is possible that we are what we are yet to become. Epistemologically elusive nature of the existence of that which yet isn't but nonetheless it can be deconstructed via non-being. Kangrga does not speak of non-being directly, but it is fittingly describable by the following:

"That 'Ought to' therefore points to that which still isn't in the very 'Is', it wakes it from the stillness, draws out from the darkness of staleness and inertia, and pulls it into process of History, which means that it opens a dimension of its own possibility according to which the factual 'Is' realizes itself as something real, that is, gains a certain 'meaning' in the whole of this process" (Kangrga 1970: 34).

However, the critical point is that it has to happen within human beings as beings. If one is free, then the possibility is not predefined. Then, the possibility is outside the Being. Čović pinpointed this change of perspective:

"In the unity of Sein and Sollen, Kangrga found Archimedean point from which it is possible to move Sein from the ground of alienation and incorporate it into an authentic human world. Such point is not possible to fix into the sphere of Sein, nor into the sphere of Sollen, but it must by necessity find itself in the extended line of moral oughtness – in the transcendable field [...] overgrowing into a dimension of future, the Historical time" (Čović 2004: 676).

Non-being is the form of negation of Being, however it is not Nothing, rather, the notion encompasses all the possible manifestable that, unless eternalism is true, is a part of the fabric of reality precisely in the sense of appearing as if it isn't. In comparison, consider Kangrga's explanation of the radical notion of human historical creation:

"It is this nail and this wheel that is the human future already, for it comes out of negating that which is simply rendered, executed from the outlook of what isn't or wasn't yet, because in the abstract being or nature no such thing as a nail or a wheel exists, only in active-critical-meaningful negation of nature as a purposeful-human opening, grounding and discovering the eminent facts of the world" (Kangrga 1989a: 87).

Sein is the source of alienation in the world, and human beings became the alienators themselves. Much like Marx or Heidegger, Praxists assumed that, rather than just being a condition of some (current) epoch to come to an end, alienation might have occurred since the early beginning of humankind or, perhaps, it is possible that alienation is what fundamentally grounds a human being-in-becoming until, through *Sollen*, arises from within to fulfil its essence.¹⁹ Kangrga wrote that humankind is

"by its essence an ever progressive and revolutionary because it aims at changing the world, and because it transforms into action a specific human ferment of dissatisfaction with itself and others" (Kangrga 1989a: 160).

However, a human being is never ever merely rendered (given, provided by *Sein*) (Kangrga 1989a: 85) because in human beings *Sein* comes into conflict with specifically human aspect we understand as *Sollen*.²⁰ We cannot merely be. "In as much as what it is [human being], it is the being of History, it does not 'have' History [...] it is History itself or Historical happening" (Petrović 1986a: 17), yet from alienated human beings pours out the alienated world (Kangrga 1989a: 17-19). "Somewhere here", in being chained to alienation until an unbearable dissatisfaction, occurs the Historical thinking, the formation of crucial (im)possibility that then need to be seized in order to create an authentic human world.

¹⁹ Petrović wrote, quoting Marx: "By 'allowing' discussion regarding general human nature, Marx in *Das Kapital* critiques bourgeois society precisely because in it this general human nature cannot express itself, because in it 'a general and a banker play a great role, and human being as a human being, on the contrary, only very bland.'"

²⁰ *Sein* is governed by deterministic mechanism, while *Sollen* is governed by indeterministic mechanism governs *Sollen*. It will be explicated in the fourth chapter of this paper, "Willing the question". Cf. Petrović, 1986a: 83-85, to see how our words for human beings represent a being that rises free from the ground, signifying the struggle between *Sein* and *Sollen*.

"The onlook of possibility is the onlook of future, the onlook of freedom. Namely, only that which can be different than it is, and was, 'has' the future, finds itself in it, and can be free, and out of all the creatures that are human" (Kangrga 1970: 15).²¹

Given the fact that the book was published nearly half a century ago, new findings, of course, may object to the idea that only human beings have such a power. But that is far from being important and we should not hang onto it. The important piece of Kangrga's argument is the existence of freedom in the region of non-being, especially because it is where freedom and alienation meet – the following is the crucial moment of this struggle:

"Namely, alienation cannot even be noticed in the horizon of alienation, rather, only when one comes out from it, and therefore, primarily alienation is not even an empirical fact or a datum, but it is an engaged and meaningful overstepping of empiric as a factual alienated renderness or existing positivity" (Kangrga 1970: 16).²²

What Praxists had to account for was the problem of how – with what – does a human being puncture the thick mass of alienated world? How does one rise to revolution? Praxis philosophers proposed the phenomenon of *willing* as a probable solution to the problem. Explaining how *thinking* is another demonstration of the willing (Kangrga 1989a: 27), Kangrga defines life as:

"Nothing other than the will to overstep the boundaries of human possibilities, which means acting from stimuli coming from the origin of the human world and true human nature, therefore means knowing to be oriented towards the future as a criterion for the present" (Kangrga, 1989a: 88; cf. Petrović 1986b: 87).

Yet neither thinking itself nor willing itself initiates a change. It is merely a medium for human emancipation. Thus, Kant: The phenomenon which begins transcension is the phenomenon of *spontaneity*.

²¹ Note that in this discussion, Kangrga mentions a single assumption under which all this could even be possible. It derives from the indeterministic principle: "If in the ground of the human world a possibility that it is what it lacks presence, then the new world of today and tomorrow has no chance to be."

²² See also p. 15, where Kangrga concluded that the essence of entire History is *Aufhebung*.

"Under spontaneity, Kant understands the possibility to initiate a new order, a series of actions or events in the world of the I, which means a creative practical act which – in absolute break from the so-called causality of nature – opens the area of possibility of one eminently human happening, now in the world of freedom, or in Kant's terms – by the principle causality of freedom" (Kangrga 1989b: 20).²³

This factually existing phenomenon now provides us with the answer about how and why it becomes possible to make a shift from *Sein*. We will find the answer a page later in Kangrga's enquiry:

"That Being (the 'Is') is present in everything, before any statement is made, and here begins, historically speaking, not some 'blunder', but the true scene of the *drama of human being and his world*, somehow never getting to the right source, to the authentic origin, Historical root of ourselves, therefore: to our self, to self-agency and self-creation, to that Kantian-Fichtean 'I think' as self-consciousness and self-operation, to the absolute creational beginning of everything that is, or on that Hegelian Historical Nothing which destroys every metaphysics as onto-theo-logy" (Kangrga, 1989b: 21).²⁴

On the one hand, "in the human mind the question is ever implied", more precisely the question "why the existing is such as it is, rather than being different?" (Kangrga 1989a: 35). On the other hand, Kangrga already sees the answer, and we too can observe it in a child's act of wanting to grab the moon, a spontaneous act that signifies willing the question,²⁵ opening and revealing of the human world in which something relevant for the human being will occur (Kangrga 1989a: 29). This micro-manifestation is, in an analogy, a seed of revolution, and the image of a child reaching for the moon indeed strikes us significantly, but it requires not just any type of freedom or creative drive. Instead, within it lies a strong will to guide others:

"Free is only that self-defining action in which a human being works as a whole, multiple personality, in which it is not a slave to any particular

²³ The ascension from Plato's cave should be the prime analogy that helps us to understand this process.

²⁴ See also p. 210 for Fichte.

²⁵ "Being is cancelled the moment I posed a question regarding the meaning of being because that question alone already pulls being into the History" (Kangrga, 1989b: 22).

thought, or a feeling, or aspiration. [...] a human being is free only when that which is creative within it defines its work, which is, when with its work it expands the boundaries of humanity" (Petrović 1986a: 147).

The process reveals an ontological structure of relations between being and being-yet/non-yet-being/being-to-be, between what is (being) and what can be (the part of non-being). Its crowning moment is the *practical act of deciding*, possible only because *Sein* does not govern the spontaneity (cf. Kangrga 1989b: 63).

The transition from theoretical to practical is in a decision, a "postulate for establishing the world", since the world "never really exists by default, the world isn't, the world yet needs to be in order to be!" (Kangrga, 1989b:57, 58), which presupposes the ever-utopian projection, the power to be on a standpoint of nothing, and nowhere, from which the false structures arise evidently on the back of alienated human being, and human beings undertake the revolutionary action through radical *critique*. Contrary to critics, who superficially thought of Praxists' use of utopia as an empty wailing for the phantasmal idea, the concept of utopia has a very concrete technical purpose in Praxists' theory. Thus, the mapping completes and we identify the essence of human being as praxis:

"In the notion of praxis, human social reality reveals itself as an opposition to givenness/renderness, that is, as a formation, and at the same time the specific human form of being (Sein) [...] praxis is revealing secrets of human being as an onto-creational being, as a being which is creating a (human social) reality, and thus understands (human and outer) reality (reality in its totality). Praxis is the unity of human being and the world of subjects and objects, spirit and matter, products and productivity, a unity that reduces historically [...] praxis as a creation of human reality is at the same time a process in which earth and cosmos reveal themselves as being" (Petrović 1986b: 305-306)

Such a conclusion is strongly influenced by Heidegger's investigations. Regardless, it is my belief that Petrović further explored it enough for the possibility to conclude that his contribution to the problem of praxis is authentic. Elsewhere, Petrović overlaps with Kangrga:

"As a being of praxis, the human being is a free and creative being, and as such it is a being of revolution. Revolution is not some special occurrence

in history, but the most concrete form of collective human creativity" (Petrović 1965: 87).

From this, *thinking (the) revolution*²⁶ occurs as a necessity (Petrović), while Kangrga introduces us to the "pinnacle of the human being" – *speculative thought* – meant in the tradition of German idealism.²⁷ It is the moment in praxis philosophy which can be understood as the beginning of the revolutionary praxis, a battle that, before anything happens, must occur in the human being as ontological being, the penultimate creation as the core aligning of the human being and its essence (Petrović 1986b: 261). Nonetheless, critics will still insist that Praxists' concept of revolution is confusing, mysterious, tautological, dubious or strange. In the following chapter, I provided arguments against that claim.

3. *Being Praxis*

Most recent critics claim that Praxists' ideas may serve as a guiding signpost, but nothing more. For example, Bogdanić wrote that "in it there is nothing, or very little, about how to organize a campaign for such society in capitalist conditions" (Bogdanić 2015: 43); Jurak wrote "it's critique remained abstract and speculative", sort of "useful, but insufficient", a "positivity as plain negativity" (Jurak 2015: 72); Cerovac wrote "but in order not to remain at thinking the utopia, one must show that a more just society is possible, otherwise we remain at the ground of normative ethics limited to a political praxis" (Cerovac 2015: 137); Sućeska thought that Praxists criticized only an idea of the structure they were living in, and wrote that "their philosophical-speculative thrownness into the future is severely disappointing", and that they were not aware of the perpetuation in production, which Marx realized, ultimately turning into a "wanting demand" with no real strength (Sućeska 2012: 136, cf. 139-142), which is something that made Sućeska wonder "just what kind of revolution would this 'praxis' revolution be?" (Sućeska 2012: 144). The question motivated Sućeska to conclude that praxis philosophy was "barely anything more than hypertrophic speculative humanism with Marxist harbringing";

²⁶ The meaning is intentionally threefold: (1) "thinking about the revolution"; (2) "revolutionary thinking"; and (3) "revolution that thinks".

²⁷ More precisely, in the tradition of Fichte, by his understanding of Ego as not being a pure act, but being a pure action, a spontaneous act of creativity. Cf. Drews 1897: 62; Fischer 2017: 430.

while Žitko writes that Petrović's "synthetic work" failed miserably (Žitko 2015: 143, 144), that Petrović's authentic revolution is, in fact, a "circle of pseudo-argumentation" (Žitko 2015: 149-150), that praxis philosophy split with reality, and, ultimately, that it didn't work neither on theoretical level nor in practical reality where it doesn't offer any "research plan", and has, along with the rest of Marxism, declined by the 1990's (Žitko 2015: 157-159). It comes down to Marx's critical conclusion in *Die Deutsche Ideologie* – being praxis was a fantasy that succumbed to reality, and turned into a footnote in the history of philosophy. This, however, is cringe criticism at its best, manifested as an egregious lack of knowledge regarding praxis philosophy.

The major objection to Praxists was that they, unlike Marx, failed to address the actual reality and the structural co-existence of individuals and society. Such evaluation, however, signifies critics' floundering about in praxis philosophy which results in constructing *contra* arguments on completely misplaced grounds. Praxists did not develop "a research plan", "a program" or "a campaign" because they considered such approach to be utterly pointless. It does not matter what kind of program, plan or campaign one might devise because such an approach to solving social discrepancies remain in the domain of an alienated world. In other words, you cannot possibly have a meaningful "research plan", "a program" or "a campaign" if you do not understand how the situation fundamentally came to be. To be most exact: you cannot possibly have a meaningful strategy because you are yet the original creation of the world, the History. In order to do that, one has to understand the ontological and phenomenal structure prior to the formation of any historical, social, political etc. situation. This is the reason why Praxists are not economical politicians or sociologists or any other positive disciplinarians, that is, the reason why they are first and foremost philosophers – because only in the domain of philosophical re-articulation of the most fundamental structure of reality can we find guiding answers to creating a framework of being within which then something such as "a campaign" might make sense. Claiming that Praxists were terrible thinkers on revolution because they had no concrete plan about carrying it out is analogous to claiming that Ernest Rutherford was a lousy physicist because he did not devise a social strategy program on carrying out the theory of atomic disintegration. Before such a thing can be applied, we need to understand the fundamentals that allow for such a thing to be used. The difference between Praxists and Rutherford is that Praxists dealt with the essence of human beings, and thus with adequately understanding what *might* provoke the radical change. They concluded that there would be no revolution unless we rethink the concept, and they returned to German idealism and early

Marx to re-study a fundamental theory of revolution in an attempt to understand why it will not begin. As far as Praxists' are concerned, the answers these recent critics are looking for, and the way in which they are looking for it, only confirm the alienated reality they are never going to overcome.

"A new society is created with revolution, and a new society cultivates a new human being. The later then appears as a passive product of a new society, and at the end, a product of revolution. However, who creates the revolution? If the real human being is the old one, how can revolution bring us a new human being?" (Petrović 1986a: 83).

Žitko argued that praxis philosophy lacks (concrete) critique of capitalism (cf. Žitko 2015: 153), while Sućeska concluded that it is simply (too) abstract (cf. Sućeska 2012: 139). From a wider angle, the conclusions imply that dealing with the analysis of structures requires the development of programs that can either lead to a revolution or, once the revolution occurs, will establish the 'proper order' of free humanity. In both cases, that is, in all of them, Petrović is the one who asks: *Who creates the program?*

If we want it to succeed, *the creator has to be a new type of human being*. Otherwise we will fail – just like we already failed many times before. No individuals, groups or entire nations will ever step into the revolutionary process before they change their own ways on the level of human being as human being. The society cannot perform a change because it is not a hive mind, and because it is not free. Only a human being as such, an individual, in a tangible epoch of dynamic events in which aligns with other human beings can do that, and it is by no means articulated with outside conditions or societal changes, it is, to its full extent, dependent on what Kangrga called "human fact" – unpredictable and groundless phenomenon from which may, or may not, spontaneously come to a difference by acting free – acting outside "a program", "a campaign", "a plan". Consider:

"Radical change of society, which cancels all forms of exploitation, cannot be carried out solely by changing social structures. Changing social structures is not possible without changing a human being" (Petrović 1986b: 76).²⁸

²⁸ Cf. 88, where Petrović mentions Stalinism as an example for the idea of the general rule of society.

However, the most important aspect of the only way for the human world to truly change, that is, to truly achieve its authenticity from freedom, is by *not* being violent. This condition, terribly overlooked far too often, is what many of the followers of revolution or the praxis movement either suppress or fail to learn. It is absolutely impossible to achieve a meaningful world with methods that never brought a substantial change to the world, that never but temporarily established conditions of fulfilled life of human species. On this matter, Petrović is exact:

"The essence of revolution is not in bloodshed and cruelty, but in creative work with which one births and develops a new human being and a new society" (Petrović 1986b: 87).

The entire idea of Praxis philosophy was to go precisely against what these critics claim that they should have done instead of what they did. For example, it is not true that Petrović and Kangrga didn't know what to do with the critique they developed, as critics claim. They knew very well what to do with it, and have extensively written about it in detail. Among many such indications is the following:

"In order to avoid confusion, I accentuate: the critique most certainly aims at changing the world, and showing a direction or path of this change. But it would be wrong to think that essential critique in any sphere must end in concrete suggestions" (Petrović 1986a: 386).

The case is not that they don't know what to suggest. The case is that they don't think it bears any necessity. It carries no such thing because valid critique – if it is true – is already by default altering the *Sein* of the alienated world (or will be altering), and it will have its place in the revolutionary process when the critique of the world aligns to a change. Precisely because of that, Praxists realized that philosophy too has to advance to a higher degree, that is, that it has to transcend into a tool of revolution.

"What does not mean that it vanishes into oblivion. "A definite reconciliation of thought with reality is possible only as a final capitulation of revolutionary thought before reactionary reality. A definitive abolition of philosophy is imaginable only as a definitive victory of blind economic forces or political violence. Thus it is unimaginable" (Petrović 1966: 327).

The worst thing that can happen to philosophy is never to cease existing in its endless re-interpretation. Yet Praxists were heavily attacked for not referring to the real world and economics, in a sense that neither had they discussed capitalism to a certain extent, nor have they analysed changes in the structure, and most certainly, that they did not suggest anything practical. Again, the truth is of entirely different nature. Firstly, consider Kangrga:

"[...] it is not our intention to, in an attempt of enlightening accentuated question, think about it solely in horizon of the political, as it often and much often happens, but we want to remain primarily on the foothold of questioning, therefore in the dimension of philosophical since 'we already had enough of this politics in philosophy'" (Kangrga 1970: 29).

They were fully aware of the problems they are being accused for, but they intentionally insisted on not dealing with them because they did not believe that it by any means helps to understand the true cause of the problem, and the truly right way to deal with it. It is similar to the bioethical problem of the various models of deciding whom to treat or not with limited finances and equipment at disposal, without addressing the fundamental problem, which is why the framework of health care is such that it is not free and available to all, and what causes the framework to operate dysfunctional. Petrović expands on the problem:

"Can revolution win? Is it not that 'victory' means the end of the revolution, and therefore its defeat? What can follow after the revolution, if not contra-revolution? Isn't it so that the only real victory of revolution is if it carries on? But can a revolution continue forever? Isn't revolution the exact opposite of that which continues to last and keeps on repeating?" (Petrović, 1986b: 261).

The "revolution that carries on", and is "the exact opposite of continuation", is the *Aufhebung* that cannot occur in the structure, via programmatic work. It cannot be carried out by plans and programs and campaigns because they are pure manifestations of the Is-System, a system which prevents any revolution in the first place.

"Marx knew that the new society could not be created simply apart from the existing class society, and he also knew that an attempt to know this society without the help of Hegelian heritage must remain under the level of Hegel. But he also thought that the future society could not be deduced

logically from the existing one, that it can be created only through a jump, a break, a revolution" (Petrović 1968: 337).

But only in a human being can a revolution genuinely occur, by spontaneity, because then it becomes *substantial*. Žitko, for example, objected Petrović for promoting "authentic socialism" while the true Yugoslavian socialism disintegrated into a free market (Žitko 2015: 153). The factum gives us the opposite: in a state of decay, what you truly need is an authentically free human being able to propose a radical suggestion. The fact that socialism disintegrated into the free market is precisely the reason why Petrović had to promote authentic socialism. Had it been any other way, it would only *confirm* the failure.

"One free personality (or several of them) cannot transform an unfree society into a free one. In a transformative striving, a free personality has a success as much as manages to convince, thrill, and move potentially revolutionary social groups to work" (Petrović 1986b: 150-151).

Praxists understood that the whole problem was summed in "Soyons réalistes, demandons l'impossible!". It was an outcry against realism, against "programs" and "campaigns" and "plans". The revolution that occurs with the idea of un-grounding, however, posits the self into the u-topos, beyond the real and probable, in order to create the truth that is yet to become. It is the possibility that in the act of free choice a human being seizes in accordance with her essence which is understood as possible through the observation of spontaneity.²⁹ Kangrga understood well that such critique must always be "frantic", for it aspires to the existence in accordance to not-yet-true (cf. Kangrga 1970: 42; also 31, 32). Whoever believes that revolution, as a concept, can be socially grounded in the current state of human affairs will ultimately face a personal disappointment, which is why praxis philosophy introduced a more concrete idea. Concreteness does not lie in writing revolutionary programs, it lies in challenging the truth of the self as being an alienated human, subdued freedom.

In such situation, there are no instructions and no rules. We are left with nothing but the speculative thought. *Speculative thought* as Praxists understood it is not a phantasmagorical imagination or a funny picturing, it is the

²⁹ Spontaneity is the key to starting the revolution. "The real revolutionary media during May were the walls and their speech, the silk-screen posters and the hand-painted notices, the street where speech began and was exchanged – everything that was an *immediate* inscription, given and returned, spoken and answered, mobile in the same space and time, reciprocal and antagonistic" (Baudrillard 2007).

humane radical critical apparatus which initiates with *Sollen*, it is the power of human mind to create out of nothing, to boldly seek horizons yet investigated. It originates and grows within history, but it confronts history in repulsion to alienation and enslavement by turning us into Historical happening. It is coming from a single human being, but it is considering the totality of existence. As such, speculative thought opens a path to utopian endeavours, their point being not to live an eternity, but to achieve meaningful orientation.

6. Concluding thought

The legacy of praxis philosophy is the legacy of speculative thought transcending history since Ancient Greece, echoing over generations as an untameable blare of defiance which finds individuals who boldly walk against their fate, who refuse to be "officers of the state". Precisely because we are History, what was revealed in praxis philosophy is always an actuality – for an individual, for a group, or for a nation, in one form or the other – as long as it is infused with the bravery of speculative thought, one will find praxis philosophy roaring to motivate to *being praxis* of the world.

Praxists were not merely a historical footnote, and that is visible from the subtle ways in which they constructed their theory of revolution. They were a temporality which opened to possibilities clutching beyond the historical context in which they emerged. In a severely alienated world going towards its final confirmation of its predefined state,³⁰ they rode the wave of such a possibility, honestly tried to understand it, and in doing so they pointed towards the only thing that can save us – towards a human being, the purity of its form: here you are, the shaper of worlds, the utopian messiah: do not forget that! Thus, the proponents of praxis thought should not allow sterile criticism to appear as if it can make a good point. Without a response, their superficial, contorted reading of praxis philosophy may have devastating effects on the long run, and then the praxis philosophy may genuinely be degraded to the level of a footnote in the history of philosophy.

³⁰ Cf. "The world has lost its capacity to 'form a world' [*faire monde*]: it seems only to have gained that capacity of proliferating, to the extent of its means, the 'unworld' [*im-monde*], which, until now, and whatever one may think of retrospective illusions, has never in history impacted the totality of the orb to such an extent. In the end, everything takes place as if the world affected and permeated itself with a death drive that soon would have nothing else to destroy than the world itself" (Nancy 2007: 34).

Literature

- Ackrill, J. C. (1987). Aristotle on Action. *Mind* LXXXVII(4), pp. 595–601. doi: <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXVII.4.595>.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Baudrillard, J. (2007). 'In The Most Complete Ambiguity': Requiem for The Media. *Journal of Baudrillard Studies* 4(1). Available at: https://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol4_1/levin.htm#_edn1 (accessed on March 26, 2018).
- Belfiore, E. (1983). Aristotle's Concept of Praxis in the Poetics. *The Classical Journal* 79(2), pp. 110–124.
- Bogdanić, L. (2015). Čemu *praxis*? Ili o historijskom porijeklu i mjestu *Praxisa* ["Why *praxis*? Or, on the historical origin and place of *Praxis*"]. In: Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa [Aspects of Praxis]*. Zagreb: Filozofski fakultet, pp. 24–45.
- Cerovac, N. (2015). *Praxisov* 'stav filozofije'. Može li marksizam biti znanstven? [*Praxis's* 'Attitude of Philosophy'. Can Marxim be Scientific?]. In: Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa [Aspects of Praxis]*. Zagreb: Filozofski fakultet, pp. 127–139.
- Čović, A. (2004). Etički kriticism u djelu Milana Kangrga [Ethical Criticism in the Work of Milan Kangrga]. *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3–4, pp. 667–679.
- Drews, A. (1897). *Das Ich Als Grundproblem Der Metaphysik. Ein Einführung in die spekulative Philosophie*. Leipzig, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Fischer, K. (2017). *J. G. Fichte und seine Vorgänger*. Nikosia: TP Verone Publishing House Ltd.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Wissenschaft der Logik*, vol 2. Digitale bibliotek.
- Jakšić, B. (2012). *Praxis: mišljenje kao diverzija [Praxis: Thinking as a Diversion]*. Beograd: Službeni glasnik.
- Jurak, K. (2015). *Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja [Praxis in Academic Field and the Production of Knowledge]*. In: Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa [Aspects of Praxis]*. Zagreb: Filozofski fakultet, pp. 59–73.
- Kalebić, G. (2014). *Filozofija prakse i mišljenje revolucije Gaje Petrovića [Gajo Petrović's Philosophy of Praxis and the Thinking of Revolution]*. Zagreb: Plejada.
- Kangrga, M. (2010). *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa [Speculation and Philosophy from Fichte to Marx]*. Beograd: Službeni glasnik.

- Kangrga, M. (2008). *Klasični njemački idealizam: predavanja* [Classical German Idealism: Lectures]. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Kangrga, M. (1989a). *Misao i zbilja* [Thought and Reality]. Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, M. (1989b). *Etika ili revolucija* [Ethics or Revolution]. Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, M. (1984). *(Praksa – vrijeme – svijet* [Praxis – Time – World]. Beograd: Nolit.
- Kangrga, M. (1970). *Smisao povijesnoga* [The Meaning of Historical]. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta.
- Labus, M. (2017). *Filozofija i stvaralaštvo. Teorijski portreti hrvatskih filozofa* [Philosophy and Creativity. Theoretical Portraits of Croatian Philosophers]. Zagreb: Plejada – Institut za društvena istraživanja.
- Löwith, K. (1983). *Sämtliche Schriften 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Springer-Verlag.
- Lunić, A. (2017). Prevladavanje estetike u zagrebačkoj filozofiji prakse [Overcoming Aesthetics in Zagreb School of Praxis Philosophy]. *Filozofska istraživanja* 37(2), pp. 305–316. doi: <https://doi.org/10.21464/fi37208>.
- Petrović, G. (1986a). *Filozofija prakse* [Philosophy of Praxis]. Zagreb: Nolit.
- Petrović, G. (1986b). *Mišljenje revolucije: od 'ontologije' do filozofije politike* [Thinking the Revolution: From Ontology to Philosophy of Politics]. Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.
- Petrović, G. (1968). The Development and the Essence of Marx's Thought. *Praxis International* 3–4, pp. 330–345.
- Petrović, G. (1966). Dialectical Materialism and the Philosophy of Karl Marx. *Praxis International* 3, pp. 325–337.
- Petrović, G. (1965). *Filozofija i marksizam* [Philosophy and Marxism]. Zagreb: Mladost.
- Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa* [Aspects of Praxis]. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Mikulić, B. (2014). *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa* [Science of Nescience. Retrospections on Kangrga and the Heritage of Praxis]. Zagreb: Arkzin.
- Nancy, J.-L. (2007). *The Creation of the World or Globalisation*. New York: SUNY Press.
- Olujić, D. and Stojaković, K. (eds.). (2012). *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam* [Praxis: Social Critique and Humane Socialism]. Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Plato (1991). *The Republic*. New York: Basic Books.
- Schelling, F. W. J. (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. New York: State University of New York Press.

- Schaff, A. (1973). Marxist Theory on Revolution and Violence. *Journal of the History of Ideas* 34(2), pp. 263–270. doi: <https://doi.org/10.2307/2708729>.
- Sučeska, A. (2012). Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike [Speculativity of Praxis-Philosophy: An Attempt in Marxist Critique]. In: Olujić, D. and
- Stojaković, K. (eds.). (2012). *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam* [*Praxis: Social Critique and Humane Socialism*]. Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, pp. 131–147.
- Veljak, L. (ed.). (2014). *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca* [*Gajo Petrović, A Philosopher from Karlovac*]. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Veljak, L. (2015). Tipologija kritike *praxisa* [Typology of the Critique of Praxis]. In: Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa* [*Aspects of Praxis*]. Zagreb: Filozofski fakultet, pp. 48–57.
- Žitko, M. (2015). Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića [Thinking and Revolution: Contribution to the Critique of the Philosophy of Gajo Petrović]. In: Mikulić, B. and Žitko, M. (eds.). (2015). *Aspekti praxisa* [*Aspects of Praxis*]. Zagreb: Filozofski fakultet, pp. 143–159.

Teil II: Pädagogik

Dominik Novkovic

„... es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“ – Karl Marx‘ Philosophie der revolutionären Praxis und die Implikationen einer kritisch-materialistischen Bildungstheorie

„Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als seiner eignen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt [...], er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genus des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen“ (Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, MEW E I: 155).

Einleitung

Anlässlich des 150-jährigen Erscheinens des mittlerweile legendären Hauptwerkes *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1867) und des 200. Geburtstages von Karl Heinrich Marx am 5. Mai 2018 gilt es, die ungelöste Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung und Aktualität des Marxschen Denkens im Hinblick auf den verkannten praxisphilosophischen Grundduktus neu zu diskutieren. Mit dem Niedergang des „Realsozialismus“ war Karl Marx (1818-1883) lange Zeit in der Bedeutungslosigkeit versunken. Spätestens seit der Finanzkrise im Jahr 2007 und der krisengebeutelten ökonomischen Entwicklung erfährt seine fulminante Analyse der Funktionslogik des kapitalistischen Wirtschaftssystems eine Bestätigung. Zudem lassen die im akademischen Raum unternommenen (Re-)Aktualisierungsanstrengungen der Marxschen Theorie darauf schließen, dass das Marxsche Denken eine Renaissance erlebt.¹ Ein Blick auf die höchst ambivalente und spannungsgeladene Rezeptionsgeschichte der Marxschen Theorie verständigt uns über die

¹ Erkennen lässt sich, dass die Diskussionen um die Relevanz der Theorie von Karl Marx nie abgerissen sind und wieder verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Siehe dazu exemplarisch Schweppenhäuser 1983; Petrovic/Schmied-Kowarzik 1985; Angehrn/Lohmann 1986; Hoff 2009; Jaeggi/Loick 2013; Reitter 2015.

hermeneutischen Schwierigkeiten, die mit einer Wiederanknüpfung an die umsichtigen Anregungen des Denkansatzes von Marx im Horizont des philosophischen Fundierungszusammenhangs seiner Theorie und der darauf begründeten „sozialistischen Idee der Befreiung bei Karl Marx“² verbunden sind. Angesichts einer nur mangelhaften Verständigung über die praxisphilosophisch-emanzipatorische Intention seines Theorieprogramms und der mit den Frühschriften des jungen Marx vermittelten „Perspektiven des revolutionären Humanismus“ (vgl. Kofler 1968) ist die Erforschung seiner Theorie im Hinblick auf ihre bildungstheoretisch-pädagogische Grunddimension in großen Teilen der Marx-Forschung ein Desiderat geblieben.³ Karl Marx‘ kritisch-emanzipative Praxisphilosophie⁴ knüpft an zentrale Motive der klassischen bürgerlich-idealistischen Philosophie an, die hier zunächst vergegenwärtigt und gleichzeitig zum Anlass genommen werden sollen, sich dem authentischen Denken von Marx zu nähern. Zweifelsfrei gewinnt Marx als Kapitalismuskritiker erneut an Aktualität, doch dürfen die genuin praxisphilosophischen Denkgrundlagen nicht in den Hintergrund geraten, damit das von ihm formulierte Projekt einer menschheitlichen Emanzipation und die aus ihr entspringende utopische Alternative nicht einfach nur als erzählenswerte Anekdote in Erinnerung gerufen wird, sondern als eine Idee, zu deren realer Verwirklichung es einer *bewussten* gesellschaftsverändernden Praxis der Menschheit bedarf.

² Unter dem Titel *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx* erinnerte der Austromarxist Max Adler anlässlich des hundertsten Geburtstages von Karl Marx am 5. Mai 1918 an die emanzipatorische Grundintention des Marxschen Denkens (vgl. Adler 1981: 478-489).

³ Siehe zu den gewinnbringenden Erkenntnissen im Zusammenhang eines Wiederbelebungsversuchs der praxisphilosophischen Grundkonstitution der Marxschen Theorie vor allem die Werke der Hauptvertreter der Traditionslinie des *westlichen Marxismus*: Lukacs 1965; Korsch 1971; Petrovic 1967; Lefebvre 1969; Sartre 1972; Bloch 1986. Bezüglich darauffolgender praxisphilosophisch zentrierter Ansätze innerhalb der Marx-Debatte siehe Fleischer 1974; Schmied-Kowarzik 1981; Grauer/Schmied-Kowarzik 1982; Müller et al. 1968. Zudem sind die Ansätze einer marxistisch-sozialistischen bzw. kritisch-materialistischen Pädagogik erwähnenswert, siehe hierzu Rühle 1971; Hoernle 1973; Heydorn 1994; Schmied-Kowarzik 1988; Gamm 2012.

⁴ Neben der Marx-Interpretation von *Antonio Labriola* in seinem Werk *Über den historischen Materialismus* ist es vor allem der italienische Marxist *Antonio Gramsci*, der in seinen Gefängnisheften aufgrund des faschistischen Terrors die Bezeichnung *Philosophie der Praxis* als Synonym für das dialektisch-materialistische Theorieprogramm von *Karl Marx* verwendet hat.

Der junge Marx und das Programm der Aufhebung und Verwirklichung der Bildungsphilosophie – Philosophie, Praxis und Sozialkritik

Bezugnehmend auf den Fortschrittsoptimismus des Bürgertums und ihres klassisch-aufklärerischen Bildungsideals beginnt Marx während der deutschen Vormärzzeit, seine Emanzipationshoffnungen in einer kritischen Auseinandersetzung mit der klassischen bürgerlichen Philosophie kontinuierlich weiterzuentwickeln. Bekanntlich hat der junge Radikaldemokrat Karl Heinrich Marx schon frühzeitig die rein politischen Emanzipationsbestrebungen des Bürgertums aufgrund ihres nachweislich bornierten und, -partikularen Charakters denunziert und unnachgiebig auf die Radikalisierung des damit verbundenen bürgerlich-idealistischen Aufklärungs- und Bildungsideals gedrängt (vgl. Novkovic/Akel 2018). Schon während seiner journalistischen Tätigkeit für die Rheinische Zeitung artikuliert Marx staatskritische Gedanken, die sich zu einer ausgereiften Kritik an der unvernünftigen Verfassung des bürgerlich-neuzeitlichen Staatswesens, der Kritik an den Formen der Unmündigkeit und des bürgerlichen Rechts entwickelten. Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit dem junghegelianischen Linksintellektuellen *Bruno Bauer* skizziert Marx eine über das beschränkte Ziel der politischen Emanzipation des Bürgertums und den neuen Herrschaftsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft hinausgehende Befreiungsperspektive, mit der er auf die Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Emanzipation drängt (vgl. MEW 1: 388). Diese umschreibt er erstmals in der Schrift *Zur Judenfrage* (1843) mit folgenden Worten:

„Alle Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische *unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‘force propres’ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (MEW 1: 370).

Die von Marx in seinen Schriften *Zur Judenfrage* (1843) und der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843) artikulierte Kritik an der

bürgerlich-politischen Revolution richtet sich an die Adresse des Bürgertums. Der einstmals revolutionären bürgerlichen Klasse unterstellt Marx, dass sie Verrat an den normativen Idealen der Französischen Revolution von 1789 geübt habe, wonach das glanzvolle demokratische Versprechen auf universelle Einlösung der unabgebotenen Prinzipien von Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit durch den uneingeschränkt geforderten Führungsanspruch des ökonomisch herrschenden Bürgertums storniert worden ist. Positiv bezugnehmend auf die humanen Postulate des frühen Bürgertums greift Marx das für ihn gleichsam unwiderrufliche Emanzipationsversprechen und die Forderung nach einer demokratischen Vergesellschaftung in seiner vernunftorientiert-aufklärerischen Grundintention auf, um die neuzeitlich-bürgerliche Herrschaftsordnung an ihrem selbstgesetzten Ansprüchen zu messen und mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu konfrontieren (vgl. Theunissen 1981: 12 f.).

„Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Forderungen die Forderung der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen“ (MEW 1: 345).

Augenscheinlich geht es Marx darum, die normativ-sittlichen Ideale der bürgerlichen Philosophie gegenüber der wirtschaftlichen Basis und einer strukturell unvernünftigen Ausgestaltung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft einzuklagen. Angesichts der zerstörerischen Auswirkungen einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung erkennt Marx vielmehr die Notwendigkeit einer praktischen Weiterführung der bürgerlichen Emanzipationsbestrebungen durch den Anschluss an eine revolutionäre gesellschaftsverändernde Praxis. Die bürgerliche Ideale können daher erst mit der Herausbildung des Sozialismus eine „entsprechende Praxis, also erst im *Proletariat* das tätige Element seiner Befreiung finden“ (ebd.: 405).

Die vom jungen Marx eingeleitete Transformation des praxisabstinenten bürgerlich-affirmativen Philosophietypus in ein selbstreflexives Organon zur kritisch-praktischen Einmischung in die Gesellschaft hat tiefgreifende Kon-

sequenzen für das Marxsche Grundverständnis von Philosophie. Sobald nämlich die mit Marxens eigener kritischer Grundhaltung gegenüber den bestehenden undemokratischen Verhältnissen verbundene Auffassung von kritischer Philosophie auf eine praktisch engagierte und gleichwohl eingreifende Kritik an den gesellschaftlichen Missständen hinausläuft, verläuft sich philosophisches Denken in Aufgaben, die nur praktisch gelöst werden können. Das Philosophieverständnis von Marx erfordert die Parteinahme für den revolutionären Befreiungskampf der Menschheit, wonach Philosophie als eingreifendes und zugleich weltveränderndes Denken in eine kritische Theorie der Gesellschaft aufgehoben wird. Aufgrund der Einbezogenheit des philosophischen Denkens in die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse können diese nicht mehr nur abstrakt vom Standpunkt der Hegelschen philosophischen Idee angeprangert werden, weshalb sich Philosophie als begreifendes Denken nicht länger selbstgenügsam aus der empirischen Wirklichkeit zurückziehen und die Augen vor der real-gesellschaftlichen Widerspruchsdynamik zu verschließen vermag.

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel zu fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst [...] Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesens ist [...]“ (ebd.: 385).

Allerdings begründet sich aus der neuen Stellung der Philosophie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht nur die moralische Parteinahme des theoretischen Denkens für den politischen Befreiungskampf einer vom Bürgertum unterdrückten proletarischen Klasse. Vielmehr verständigt uns das gewandelte Verhältnis von Philosophie und empirischer Wirklichkeit im Denken des jungen Marx über den der Philosophie inhärenten Bildungsauftrag, wenn Marx schreibt:

„Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung

des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (ebd.: 391).

Anknüpfend an den Traditionsbestand des philosophischen Denkens erweisen sich die Zielvisionen von „Aufklärung und Befreiung nicht mehr als eine abschließend lösbare Aufgabe der Selbstsetzung und Selbstbegründung einer Vernunft, die sich als herrschaftsförmig geschlossen und selbstbezüglich denkt“ (Wolf 2002: 15). Vielmehr verweist das unabgeschlossene Projekt der Emanzipation auf den unabweisbaren Bildungsauftrag zur kritischen Bewusstmachung der individuellen und gesellschaftlichen Praxis der Menschheit. Dementsprechend lässt schon der junge Marx verlauten:

„Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren [...] Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innerwerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr erklärt [...] Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf [...] Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt“ (MEW 1: 345 f.).

Aus dem bisher referierten geht deutlich hervor, dass es dem jungen Marx ausdrücklich nicht darum gehen kann, die unentbehrliche Aufgabe des philosophischen Denkens in einem vernichtenden Urteil *ad absurdum* zu führen. Vielmehr muss die Philosophie den mit der bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft sich entwickelnden gesellschaftlichen Widerspruch als verhängnisvolle *zweite* gesellschaftliche Natur aufdecken und die „dialektische Kehrseite der Freiheit und Selbstbestimmung in der bürgerlichen Gesellschaft“ (Schweppenhäuser 1992: 91) mit all ihren zerstörerischen Konsequenzen und Bedrohungen für das Überleben der Menschheit ans Tageslicht bringen.

Die Begründung der geschichtsdiagnostischen Praxisphilosophie - Von der praxisphilosophischen Kritik an Hegels idealistischer Staatsphilosophie zur bewusstmachenden Kritik der politischen Ökonomie

Marx versucht nun in seiner Auseinandersetzung mit dem klassischen bürgerlichen Philosophiebestand im Allgemeinen und mit der Hegelschen politischen Philosophie im Besonderen darüber aufzuklären, dass das blinde Vertrauen in die höhere Macht der bürgerlichen Bildung und Erziehung als der privilegiertesten Ausdruckform einer geschichtlichen Praxis der Menschheit eine illusionäre Befreiungshoffnung darstellt. Angeprangert wird die sich abzeichnende bürgerlich-idealistische Hypostasierung des Bildungsbegriffs

„als [...] Möglichkeit eines individuellen und allgemeinen Werdens im Hinblick auf eine situationsüberlegene *Bestimmung* des einzelnen und der Allgemeinheit, ein Ziel des Werdens mit sittlicher Verbindlichkeit, das eben deshalb geschichtlichen Niedergang aufzuhalten und Fehlentwicklungen zu verbessern fähig sein soll“ (Buck 1987: 13).

Mit der Hegelschen spekulativen Philosophie und ihrer affirmativen Anbiederung an die Vernunftlosigkeit einer repressiven bürgerlichen Staatsordnung schwindet zugleich das Vertrauen in die optimistische Fortschrittserwartung des klassisch-aufklärerischen Bildungsgedankens (vgl. Hegel 1994: 344 f., 399). Im Gegenteil wird Marx in der Auseinandersetzung mit Hegels idealistischer Vermittlung von Individuum und abstrakter Allgemeinheit aller erst evident, dass der gattungsgeschichtliche Bildungsprozess in „das institutionell garantierte Einrücken freier Unmündiger in die Mündigkeit am durchgängigen Leitband des Herrschaftsprinzips“ (Schweppenhäuser 1973: 388 f.) einmündet. Der Hegelsche politische Idealismus beinhaltet somit für Marx die unannehmbare Konsequenz eines sich unabhängig von den wirklichen tätigen Handlungssubjekten vollziehenden Geschichtsprozesses (vgl. Lefebvre 1975: 30 ff.).⁵ Über diesen in der Hegelschen Rechts- und Staatsphiloso-

⁵ Anspielend auf die durch Hegels Rechts- und Staatsphilosophie dargelegte affirmative Praxistheorie und der darin anklingenden Abstraktheit der „philosophischen Repräsentationen“ durch die politisch-institutionellen Manifestationen des modernen-bürgerlichen Staates erläutert der Französische Praxisphilosoph und Soziologe Henri Lefebvre (1975: 26f.) diesen Sachverhalt weitsichtig, wenn er anmerkt: „Wenn die proletarische und sozialistische Revolution dem von Marx bezeichneten Wege folgt und eine gründliche Umwandlung der Gesellschaft vollzieht (also hin zu einer konkreten Totalität, befreit von den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft), dann schwindet der Staat, und die Philosophie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht. Dann gibt

phie angelegten gesellschaftlichen Verkehrszusammenhang versucht nun Marx kritisch Auskunft zu erteilen, wenn er entsprechend formuliert:

„Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staates; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie [...] zu *unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee [...] Familie und bürgerliche Gesellschaft [...] sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, der sie von sich diszerniert hat; [...] die Bedingung aber wird das Bedingte, das Bestimmende wird das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt“ (MEW 1: 206 f.).

Unterdessen konfrontiert Marx den bürgerlichen Fortschrittsoptimismus der deutschen idealistischen Philosophie mit den immer schärfer sich entwickelnden sozialen und ökonomischen Ungleichheiten, sowie mit einer beim Übergang von der feudalen Herrschaftsordnung zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung stetig fortschreitenden „*künstlich produzierte(n)* Armut“ (ebd.: 390 f.). Unter den klassengesellschaftlichen Bedingungen des kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems muss „Marx, indem er mit Hegel in kritischer Wendung gegen diesen das Mißlingen der Verwirklichung von Aufklärung zum Gegenstand setzt, damit

es gleichzeitig konkrete Verwirklichung der formalen Ziele der Philosophie (Freiheit, Wahrheit, Gutes etc.) und der formalen Repräsentationen des modernen politischen Staates: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit etc. Indem das Proletariat Schluß macht mit einer zerstückelten und widersprüchlichen Totalität, indem es die Widersprüche löst und die mit ihnen verknüpften Einseitigkeiten, Abstraktionen und ‚Repräsentationen‘ überwindet, schafft es eine neue Totalität. Die unabhängige (spekulative) Philosophie verliert ihre Existenzberechtigung und macht Platz für die Erfordernisse der wirklichen Praxis sowie für den transparenten (nicht ideologischen) Reflex der revolutionären Praxis. Wenn die proletarische Revolution *nicht* dem von Marx bezeichneten Wege folgt, wenn das Proletariat sich (vorübergehend oder dauerhaft) als unfähig zur Erfüllung seiner geschichtlichen Aufgabe erweist, dann stirbt der Staat *nicht* ab; er dauert fort. Auch die Philosophie dauert fort, aber sie verbringt ihre Zeit entweder mit kaum wirksamer Kritik oder mit der Apologie des bestehenden Staates [...] Sie läuft Gefahr, empirisch, pragmatisch, instrumental zu werden: Ideologie im Dienste der Politik, Dogmatismus als das einer politischen Bürokratie eigene abstrakte Wissen, Kriterium zur Auswahl ihrer institutionellen Kader, Rechtfertigung des Staates und seines Apparates.“

sie prinzipiell weitergeführt werde, als Exponent der Aufklärung beansprucht“ (Koneffke 1999: 34) werden. Indes bringt Marx mit seiner radikalen Kritik an der Hegelschen Staatsphilosophie zum Ausdruck, dass die revolutionäre bürgerliche Klasse

„in ihrer gesellschaftlichen Praxis aufgehört hatte, eine revolutionäre Klasse zu sein, von diesem Augenblick an mit innerer Notwendigkeit auch in ihrem *Denken* die Fähigkeit verlor, die dialektischen Zusammenhänge zwischen der ideellen und der reellen geschichtlichen Entwicklung und besonders zwischen der Philosophie und der Revolution in ihrer wirklichen Bedeutung zu begreifen“ (Korsch 1966: 85 f.).

Die Aufgabenbestimmung einer sich zur revolutionären gesellschaftsverändernden Praxis bekennenden kritischen Philosophie verdeutlicht dagegen den inhärenten Bildungscharakter dieses emanzipativen Philosophietypus, wenn Marx schreibt:

„Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienst der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ (MEW 1: 379).

Insgesamt verständigen uns die Marxschen Frühschriften über eine mit dem praxisphilosophischen Grundduktus der Marxschen Theorie korrespondierende bildungsphilosophische Stoßrichtung, „indem sie nämlich als Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Praxis die darin befangenen Menschen ergreift und über die sich und ihre Verhältnisse bewußtwerdenden Individuen und deren vereinigtcs Handeln verändernd zu wirken versucht“ (Schmied-Kowarzik 1993: 50).

Marx geht es also darum, den gesellschaftlichen Verkehrungszusammenhang und die verdinglichten und verdinglichenden Objektivationen einer abstrakt-allgemeinen Gattungsvernunft in den realen Gestalten des bürgerlichen Staates und des bürgerlich-neuzeitlichen Rechts aufzudecken. Mit folgender Formulierung verweist Marx in philosophischer Terminologie auf die institutionell geformte Liquidation des menschlichen Subjekts und den realen gesellschaftlichen Abstraktionen von den „Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen“ (MEW 1: 222):

„Hegel verselbstständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbstständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbstständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint das wirkliche Subjekt als Resultat, während vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivation zu betrachten ist. Zum wirklichen Subjekt wird daher die mystische Substanz, und das reelle Subjekt erscheint als ein andres, als ein Moment der mystischen Substanz“ (ebd.: 224).

Es ist also davon auszugehen, dass die praxisphilosophische Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie und Staatspädagogik über die geschichtliche Mitverantwortlichkeit der Menschen in ihrer bewusstlosen politischen Praxis kritisch aufzuklären beabsichtigt. Helmut Reichelt (vgl. 1973: 17) versichert uns in seiner nach wie vor gewinnbringenden Untersuchung *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* über die vorgegreifende Kritikintention der Frühschriften, wonach der junge Marx in seiner philosophischen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie genau jenen Fetischismus dechiffriert, den die spätere Marxsche dialektisch-materialistische Darstellungsmethode an der immanenten Kapitallogik im Detail durchzubuchstabieren versuchte. Die frühe Marxsche Kritik an der politischen und gesellschaftlichen Verselbstständigung vollzieht sich

„einerseits als Kritik und Ableitung der Form des geschichtslosen Bewußtseins des bürgerlichen Subjekts selbst, als Darstellung eines naturähnlich verlaufenden Konstitutionsprozesses unter der Form eines Überhangs an gesellschaftlicher Objektivität, welche dieses Subjekt gleichsam nur noch nachschleift, aber eben zugleich in der Form des Überhangs, der Verselbstständigung gegenüber dem Subjekt, von diesem Subjekt selbst produziert wird“ (ebd.: 17; vgl. Kosik 1986: 180 ff.).⁶

⁶ Dazu Karel Kosik (1986: 182 f.) ergänzend in Bezug auf die philosophische Intention des Marxschen Kapitals als dialektisch-materialistische Bewusstseinsreise: „Das Marxsche Kapital ist keine *Theorie*, sondern eine theoretische *Kritik* oder eine *kritische* Theorie des Kapitals. Es beschreibt nicht nur die objektiven Gebilde der gesellschaftlichen Bewegung des Kapitals und die ihnen entsprechenden *Bewußtseinsformen* der zugehörigen Agenten, sondern es untersucht auch, in untrennbarer Einheit mit dem Aufspüren der objektiven Gesetze, nach denen das System (das Störungen und Krisen in sich schließt) *funktioniert*, die Genesis und Bildung des *Subjekts*, das die *revolutionäre* Destruktion des Systems durchführen wird. Das System ist erst dann in seiner Totalität und Konkretheit beschrieben, wenn die immanenten Gesetze seiner Bewegung *und* seiner Vernichtung enthüllt sind. Die Erkenntnis oder das Bewußtwerden des Charakters dieses Systems als eines Systems der Ausbeutung ist die unabdingbare Voraussetzung

Der praxisphilosophische Selbstverständigungsversuch „der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (MEW 1: 346) verweist somit auf die darin mit gesetzte aktive Rolle eines die objektiven realhistorischen Entwicklungsprozesse übergreifenden Bewusstseins und die ständig zu erneuernde leidenschaftliche Anstrengung der menschlichen Freiheit und Spontaneität, deren Ausgang schließlich ungewiss bleiben muss. Daran anknüpfend betont Marx den unentbehrlichen und gleichsam konstitutiven Anteil einer kritischen Bewusstseinsarbeit, wenn er folgendes formuliert:

„Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden. Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf [...] Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt“ (MEW 1: 346).

Festhaltend am utopischen Traum vom herrschaftsfreien Gattungsverbund und der vernunftgeleiteten Zielperspektive einer sozialistischen Emanzipationsverwirklichung, verdeutlicht der junge Marx während seines Aufenthalts im Pariser Exil den bildungstheoretischen Grundimpuls einer geschichtsmaterialistisch-dialektischen Praxisphilosophie, wonach der Bildung des Bewusstseins als einem elementaren Grundbestandteil der revolutionären gesellschaftsverändernden Praxis in Form eines „gesellschaftskritischen Bewusstseins der gegen die Menschenfeindlichkeit dieser besonderen Gesellschaftsform gerichteten praktischen Bewegung“ (Sesink 1990: 149) ein zentrales Moment zugesprochen werden muss.

Karl Marx' Ökonomisch-Philosophische Meditationen – Zur Vermittlung von Gesellschaftstheorie, allgemeiner Bildung und Humanität

Vor dem Hintergrund des philosophischen und politischen Entwicklung- und Begründungszusammenhangs arbeitet der junge Marx an der Entwicklung eines „Theorietypus“, mit dem sich die „philosophische Einheit von Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Ökonomie und politischer Praxis

dafür, daß die Odyssee der historischen Form der Praxis in der *revolutionären* Praxis zur Vollendung kommt. Marx nennt dieses Bewußtwerden ein enormes Bewußtsein.“

realisiert“ (Holz 2011: 393). Basisvoraussetzung für die praktische Einlösung des vom Bürgertum verratenen Emanzipationsversprechens ist das von der Philosophie neu erschlossene Gebiet der gesellschaftlichen Ökonomie, woraufhin die industrielle Wirklichkeit als die „Basis des wirklichen menschlichen Lebens“ (MEW E I: 543, 562 f.) vom philosophischen Denken kritisch durchdrungen werden soll.

„Die Industrie ist das wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte gefaßt, so wird auch das menschliche Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakte materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der menschlichen Wissenschaft werde [...] Die in der menschlichen Gesellschaft – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist“ (ebd.: 543).

Der erhoffte bürgerliche Fortschritt in Richtung einer Vervollkommnung des Menschengeschlechts kann sich nicht als zufälliges Resultat vermittels der blinden Konkurrenzmechanismen des bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftssystems einstellen. Vielmehr entlarvt Marx den vor allem heute dominierenden Mythos vom Markt als selbstreguliertes System, wonach ausgerechnet der kapitalistische Markt, wie Marx später sagen wird, die „Springquellen“ alles Lebendigen und aller Produktivität, auf die er seine Effektivität gründet, vernichtet (vgl. MEW 23: 530). Die zynische Utopie des freien Wettbewerbs, die auf der abstrakten Vorstellung gründet, dass, wenn die „vereinzelten Einzelnen“ ihre egoistischen Interessen verfolgen, sich das größtmögliche Glück in der Menschheitsgeschichte automatisch zugunsten des Allgemeininteresses einstellen werde, erweist sich als Trugbild. Vielmehr verdeutlicht die kapitalistische ökonomische Entwicklungsdynamik, dass der ungehemmte Wettbewerb nicht zur Bildung eines freien, sittlichen Gemeinwesens führt, sondern mit einer grenzenlosen Ausbeutung, einer vollkommen moralischen Verrohung und geistigen Verkrüppelung eines Großteils der Menschheit einhergeht.

Ogleich die Marxsche Vision von einer befreiten Gattungsuniversalität in der kulturell-geistigen Tradition von bürgerlicher Aufklärung und Humanismus zu verorten ist, erfüllt sich die Bildungs-idee – sodann jedenfalls der Umkehrschluss – allenfalls durch eine praktisch-revolutionäre Überwindung

der Klassengegensätze und einer planmäßigen Kontrolle der gesellschaftlichen Ökonomie. Im Mittelpunkt steht die Sorge um das sittliche Gesamtgefüge einer vernünftigen Gattungsgemeinschaft. Die Frage nach der vernünftigen Organisation von Arbeit und Gesellschaft wird damit zum *allgemeinen* Inhalt der Bildung erhoben. Der historisch-materialistische Neubestimmungsversuch der Bildungsidee erfolgt unter der Voraussetzung einer sozialistisch-demokratischen „Assoziation“, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4: 482). Anknüpfend an die traditionellen Werte von Bildung, Freiheit, Selbstbestimmung und Menschenrecht erläutert Marx im *Kommunistischen Manifest* (1848) die Unterschiede zwischen der anzustrebenden kommunistischen Gesellschaft und einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, wenn er beteuert:

„In der bürgerlichen Gesellschaft ist die lebendige Arbeit nur ein Mittel, die aufgehäuften Arbeit zu vermehren. In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäuften Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern [...] Alle Einwürfe, die gegen die kommunistische Aneignungs- und Produktionsweise der materiellen Produkte gerichtet werden, sind ebenso auf die Aneignung und Produktion der geistigen Produkte ausgedehnt worden. Wie für den Bourgeois das Aufhören des Klasseneigentums das Aufhören der Produktion selbst ist, so ist für ihn das Aufhören der Klassenbildung identisch mit dem Aufhören der Bildung überhaupt. Die Bildung, deren Verlust er bedauert, ist für die enorme Mehrzahl die Heranbildung zur Maschine“ (ebd.: 476 f.).

Daran soll deutlich werden, dass Marx bestrebt ist, das frühzeitig in den *Pariser Manuskripten* formulierte bildungsphilosophische Leitmotiv von der „Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte“ (MEW E I: 543) in einen gesellschaftstheoretischen Rahmen einzubetten. In seinen ökonomischen Arbeiten wird Marx diese bildungstheoretische Zielsetzung unter den Vorzeichen eines „realen Humanismus“ der Befreiung aufgreifen und durch eine ökonomische Begriffsbildung noch stärker zur Geltung bringen (vgl. Hülsewede 1977).

Zunächst ist festzuhalten, dass sich Marx während seines Aufenthalts im Pariser Exil vollkommen im Klaren darüber ist, dass die kommunistische Arbeiterbewegung ein „überbietendes Bewußtsein“ (MEW E I: 553) von den realhistorischen Emanzipationsmöglichkeiten auf dem materiellen Entwicklungsniveau der modernen Industriegesellschaft erwerben muss. Bildung als

Mittel zur geistigen Aneignung der gesellschaftlichen Wirklichkeit meint somit die kritische Bewusstmachung der mit der Arbeitsgeschichte der menschlichen Gattung vermittelten kulturell-zivilisatorischen Errungenschaften und die Konfrontation mit einer gesellschaftlichen Realität, die der menschlichen Gattung ihre objektiven realhistorischen Entwicklungspotentiale- und perspektiven systematisch vorenthält. Dagegen versucht der junge Marx, die Logik der Humanität aus der geschichtsbildenden Potenz der menschlichen Arbeit und ihrer fundierenden Bedeutung für den Konstitutionsprozess von Individuum und Gesellschaft abzuleiten. Die Arbeitsgeschichte der Menschheit bezeugt für Marx den Selbstverwirklichungsprozess des gegenständlichen Gattungswesens im Medium der vom gesellschaftlichen Subjekt geschaffenen kulturellen Weltbildung, so dass

„die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen“ (ebd.: 546, 574; vgl. Metscher 2010: 390 ff.).

Indem Marx die allgemeine Bestimmung des Arbeitsbegriffs als notwendiges Mittel zur Menschwerdung des Menschen durch die praktisch-materielle Tätigkeit des Menschen entziffert, gewinnt er aus der ethisch-anthropologischen Priorität der Arbeit und der elementaren Verbindung mit dem Bildungsgedanken die Forderung nach moralischer Anteilhaftigkeit und würdevoller Mitbestimmung des menschlichen Subjekts an der Vermenschlichung des Menschengeschlechts und der Humanisierung der gesellschaftlichen Arbeits- und Lebensverhältnisse.

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut“ (MEW E I: 517).

Vor diesem Hintergrund zielt der in den *Pariser Manuskripten* entwickelte Geschichtsmaterialismus auf das „höchste Bewußtsein, das der wirkliche Mensch von seiner Bildung, seiner Entwicklung und seinem lebendigen Inhalt erlangen kann“ (Lefebvre 1969: 84). Die von Marx einsetzende Kritik an einer kapitalistischen Produktionsverfassung und der sachgesetzlich be-

stimmten Eigendynamik wirtschaftlicher Prozesse basiert auf einem normativ-philosophischen Menschenbild und spezifischen Hintergrundannahmen zum bildenden Charakter der lebendigen Arbeit sowie der daraus abzuleitenden sozialen und natürlichen Wesensbestimmungen des Menschen, mit denen Marx die widersprüchliche Grundverfassung der kapitalistisch vergesellschafteten Arbeit unter dem Aspekt des ihr inhärenten Doppelcharakters in einer unvergleichlichen Radikalität aufdeckt.

„Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den andren Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter“ (ebd.: 513).

Demnach steht die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gattung

„zugleich im Widerspruch zu einer vorhandnen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt“ (MEW 3: 34).

Von diesem Standpunkt aus geht es Marx in erster Linie um einen praxisphilosophischen Bestimmungsversuch des bürgerlichen Bildungswiderspruchs als Ausdrucksform der formations- und sozialgeschichtlichen Dialektik des gesellschaftsgestaltenden Handelns menschlicher Individuen innerhalb des spezifisch-historischen Organisationstypus der gesellschaftlichen Arbeit. Den dialektischen Vermittlungszusammenhang von Arbeitsgeschichte und Gesellschaftsverfassung im Hinblick auf die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Subjektivität reflektierend, weist Marx die rein formale Bestimmung des Humboldtschen neuhumanistischen Allgemeinbildungsideals in seiner spezifischen Abgesondertheit von der realgesellschaftlich-ökonomischen Wirklichkeit entschieden zurück. Die Bildungsrealisation fordert die praktische Einmischung in die gesellschaftlich-ökonomische Realität, wonach Bildungstheorie nur noch als kritisch-materialistische Gesellschaftstheorie weitergeführt werden kann. Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Bildungsidee wird verkoppelt mit der historischen Selbstbefreiungsmisson des Proletariats und der daran gebundenen Hoffnung auf eine

allgemeine Realisation von Bildung, Mündigkeit und Selbstbestimmung in der bis *dato* tabuisierten Sphäre der materiellen Produktion.

Der sich rein naturwüchsig und bewusstlos vollziehenden kapitalistischen Entwicklungsdynamik stellt Marx im späteren Verlauf die Notwendigkeit einer „*kommunistischen Revolution*“ (MEW 3: 69) als einer immanent politischen Bildungsbewegung vom Standpunkt des versöhnenden Allgemeinen entgegen. Der Kommunismus ist sogleich die versöhnende Allgemeinheit in der spezifischen Form der Arbeiterassoziation, welche

„die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschheit behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft“ (MEW 3: 70; vgl. Dollinger 2006: 113-122).

Mit der kommunistischen Vereinigung und einer auf ihrem Boden gedeihenden allseitigen Ausbildung und Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und Anlagen, d.h. einer sittlichen Gemeinschaft, worin „die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit“ (MEW 3: 74) erlangen, eröffnet uns Marx einen realutopischen Fingerzeig auf eine Bildungskultur,

„worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist, ist sie bedingt eben durch den Zusammenhang der Individuen, ein Zusammenhang, der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller, und endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte“ (MEW 3: 424 f., 379).⁷

⁷ Diese Utopie hat Marx in den *Pariser Manuskripten* deutlich umrissen, wenn er sagt: „Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobenen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andren Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist [...] Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den andren und des andren für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als Grundlage seines eignen menschlichen Daseins. Erst hier ist zum sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn ihm Menschen geworden. Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (MEW E I: 537 f.).

Humboldts Idee von Allgemeinbildung konkretisiert sich damit zuvorderst durch die wirtschaftsdemokratische Befreiungsvorstellung von Marx im Horizont einer gemeinschaftlichen Gestaltung des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln, der vernünftigen Durchschaubarkeit, „bewußten planmäßigen Kontrolle“ und Bemeisterung sowie durch eine vollständige demokratische Kontrolle des gesellschaftlichen Produktionszusammenhangs anhand der wirklichen Produzenten des menschlichen Gattungsreichtums (vgl. MEW 23: 94; MEW 42: 91).

Was also unsere zentrale Frage nach der implizit *bildungsphilosophischen* Stoßrichtung der Marxschen Befreiungstheorie angeht, so muss die damit verknüpfte humanistische Grundintention ausgehend von den frühen Schriften bis hin zum Kapitalbuch darin ausgewiesen werden, dass es Karl Marx als kämpferischen Humanist um die Befreiung des menschlichen Individuums

„von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit, die Wiederherstellung seiner menschlichen Ganzheit [geht], um ihn zu befähigen, zur Einheit und Harmonie mit seinem Mitmenschen und der Natur zu finden“ (Fromm 1980: 17).

Der marxistische Philosoph Adam Schaff betont als einer der Hauptvertreter der humanistischen Marxinterpretation die befreiungsphilosophische Pointe des Marxschen Denkens unter dem Gesichtspunkt der Einheit und Kontinuität des Gesamtwerkes von Marx, wenn der Autor folgendes in Betracht zieht:

„Die ökonomischen Untersuchungen sind also nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zum Zweck, und damit werden die ökonomischen Probleme, also auch die eng mit ihnen verknüpften politischen Probleme, nur Mittel zur Erreichung des Hauptziels – der Befreiung des Menschen. Aus dieser Perspektive gesehen, enthüllt sich der humanistische Gehalt des Marxismus, wird es möglich, das ganze spätere Schaffen von Marx zu beleuchten aus der Position des Humanismus des jungen Marx. Da aber auf allen Etappen seiner Entwicklung das Hauptziel seines Forschens und Tuns unveränderlich die Frage der Befreiung des Menschen war, kann und soll man den Gedanken des reifen Marx im Lichte der in der Jugendzeit bewußt formulierten Prämissen und Thesen seiner philosophischen Anthropologie interpretieren“ (Schaff 1973: 170).

Demnach muss im weiteren Verlauf der Abhandlung herausgearbeitet werden, dass die Marxsche Forderung nach einem radikal gesellschaftsverän-

dernden Eingreifen in die Gesellschaft durch die revolutionären Subjekte die kritische Bewusstwerdung der menschlichen Individuen voraussetzt.

Die Dialektik von Entfremdung und Bewusstseinsbildung: Zum Bündnis von revolutionärer Praxis und Bildung

Ausgehend von diesen Gedanken begründet sich der theoretische Vorzug der *Ökonomisch-Philosophischen* Meditationen des jungen Marx aus dem verborgenen Konzeptualisierungsversuch einer kritisch-materialistischen Bildungstheorie auf praxisphilosophischer Grundlage. Hat sich Marx in der *Deutschen Ideologie* Gewissheit darüber verschafft, dass der gesellschaftliche Entwicklungsprozess „von der Teilung der Arbeit und den daraus hervorgehenden Bildungsverhältnissen der Menschen abhängt“ (MEW 3: 378), so ging es dem jungen Marx schon in den *Pariser Manuskripten* um den philosophischen Beweis, dass die gesellschaftlichen Ursachen von Entfremdung und Herrschaft aus dem geschichtlich-dialektischen „Widerspruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst“ (MEW E I: 520) resultieren.

„Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung des Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung“ (ebd.: 521 f.).

Mit der schon hierin grundgelegten geschichtsmaterialistischen Dialektik der gesellschaftlichen Praxis der menschlichen Individuen innerhalb der gesellschaftlichen Produktion respektive gesellschaftlichen Arbeit verständigt uns Marx über die der kooperativen Arbeit prinzipiell innewohnende Gattungsvernuft. Die Entfremdung und die positiven Möglichkeitsbedingungen der Entfremdungsaufhebung verweisen auf den historischen Möglichkeitshorizont einer gesellschaftlichen Praxis der Menschheit innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Produktions- und Naturzusammenhangs. Demnach trägt die Menschheit die geschichtliche Verantwortung für den vernunftgeleiteten Aufbau einer menschlichen Welt in ihren eigenen Händen. Allerdings erblickt Marx die materiellen Ermöglichungsbedingungen einer vernünftigen

Lebensform der Menschheit einzig und allein in einer solidarischen Vereinigung, die

„aber positiv nur aus der Bewußtseinsarbeit und praktischen Solidarität der sich vereinigenden gesellschaftlichen Produzenten selber bestimmt werden kann“ (Schmied-Kowarzik 1984: 62, vgl. ders. 1981: 87-118, 1988: 95 ff.; vgl. Vogel 1983: 51).

Demnach arbeitet der junge Marx unter Inanspruchnahme des philosophischen Kategoriensystems heraus, dass die Entfremdung des Menschen von der Natur, von seinem Gattungswesen und seinem Menschsein als ein historisches Produkt und damit aus der verselbstständigten Rationalitätsstruktur der kapitalistischen Produktion und dem unplanmäßigen gesamtgesellschaftlichen Zusammenwirken der menschlichen Individuen hergeleitet werden muss.

„Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andren Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt [...] Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst“ (MEW E I: 519 f.).

Marx lässt also überhaupt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die revolutionäre Befreiung von der Entfremdung sowohl eine organisierte Vereinigung von mündigen, selbstverantwortlichen und freien menschlichen Individuen als auch den planmäßigen und solidarischen Aufbau einer lebensdienlichen Ökonomie jenseits von bürgerlicher Herrschaft erfordert.⁸

⁸ Harald Lemke (2007: 67) versucht im Rückgriff auf die Marxsche Theorie einen völlig neuen Blick auf die Philosophie der Praxis zu werfen, die sich in ihrem ambitionierten emanzipatorischen Grundanliegen keineswegs ausschließlich in einer radikalen Gesellschaftskritik erschöpft, „sondern das kritische Denken einer anderen, besseren Lebens-

„Wie durch die Bewegung des *Privateigentums* und seines Reichtums wie Elends – des materiellen und geistigen Reichtums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, so produziert die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichtums seines Wesens, den *reichen all- und tief sinnigen* Menschen als ihre stete Wirklichkeit [...] man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte“ (MEW E I: 542; vgl. MEW 42: 395 f.).

Das angeführte Zitat des jungen Marx untermauert eine direkte Überleitung der Praxisphilosophie in die Aufgaben einer kritisch-pädagogischen Bildungs- und Erziehungsarbeit, wonach „Perspektiven einer Überwindung von Entfremdung an Formen und Gehalte gesellschaftlicher Praxis, damit auch an Bewußtseinsleistungen, gebunden bleiben, die sich insgesamt mit den – wie wir gerade nach den Erfahrungen in diesem Jahrhundert wissen, eben nicht bruchlosen oder linearen – Fortschritten von Zivilisation, Bildung und selbst ‚Civil Society‘ zu verbinden haben“ (Sünker 1999: 333). Versichert uns Marxens Entfremdungstheorem über die Notwendigkeit einer einzig praktisch möglichen Befreiungsperspektive, so beinhaltet dieser Grundge-

praxis“ beinhaltet. Die praxisphilosophische Gesellschaftskritik im Anschluss an Marx bleibt daher nicht inhaltsleer, sofern sich durchaus Äußerungen finden lassen, in denen Marx um eine inhaltliche Bestimmung einer vernünftigen Praxis unter dem Gesichtspunkt einer freien und sittlichen Gesellschaft bemüht ist. Lemke ist in diesem Zusammenhang an einer Wiederbelebung des praxisphilosophisch-utopischen Selbstverständnisses des Marxschen Denkansatzes interessiert, wenn er schreibt: „Was es heute an Marx' Philosophie neu zu entdecken gilt, hat mit dem Sachverhalt zu tun, dass sie nicht nur die bestehende kapitalistische Gesellschaft kritisiert, sondern über die theoretische Kritik hinaus auch die konkrete Utopie einer möglichen *gesellschaftsverändernden Praxis* oder *Freiheitspraxis* denkt. Mit dieser ‚Neuigkeit‘ wird freilich nicht die (wenig plausible) Behauptung aufgestellt, Marx sei ein ausgewiesener, systematischer Theoretiker des guten Lebens und Philosoph der Freiheit gewesen. Das, was sich in seinen Schriften an konkreten Äußerungen zur revolutionären Praxis, zu besseren Lebensverhältnissen und zum ‚Reich der Freiheit‘ finden lässt, ist zweifelsohne sehr gering und fragmentarisch. Dennoch beinhaltet das Marxsche Denken nicht jene Weigerung, etwas über ‚das richtige Leben‘ und eine ‚bessere Praxis‘ zu sagen, die sich – in einer bemerkenswerten, bislang aber wenig problematisierten Abweichung zu Marx – in der weiteren Entwicklung unter kritischen Theoretikern und marxistischen Philosophen ausbreitet und heute immer noch für den ‚großen kritischen Gestus‘ des linken Diskurses sorgt.“

danke die dialektische Interdependenz von Revolution und Bildung, wenn Marx in der *Deutschen Ideologie* ausführlich betont,

„daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andere Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“ (MEW 3: 70).

Meine These lautet, dass sich Karl Marx' Philosophie der revolutionären Befreiungspraxis einer grundlegenden pädagogischen Option verpflichtet fühlt, wonach zwar die Epoche der Kapitalherrschaft den Individuen die „ganz bestimmte Aufgabe gestellt“ hat, „an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen“ (MEW 3: 423 f.). Darüber hinaus wird aber deutlich, dass das sozialistische Befreiungsprojekt einen eminent pädagogischen Charakter trägt. Die Selbstbefreiung des Proletariats muss innerhalb der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft durch eine bewusste und zielorientierte befreiungspädagogische Bildungs- und Erziehungsarbeit eingeleitet werden (vgl. Oliveira 1999: 276 ff.).

„Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß [...] Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden“ (MEW 3: 5 f.).

Marx diskutiert vor allem in seinen späteren ökonomischen Schriften Bildungs- und Erziehungsfragen im Sinne einer praktischen Einwirkungsmöglichkeit des Menschen auf den Menschen, wonach er die Tradition polytechnischer Bildung und Erziehung mit einem proletarischen Befreiungsansatz vermittelt (vgl. MEW 16: 194). Demnach ist sich Marx vollkommen im Klaren, dass „die Zukunft seiner Klasse und damit die Zukunft der Menschheit völlig von der Erziehung der heranwachsenden Arbeitergeneration abhängt“ (MEW 16: 195). Obwohl sich Marx dieser im Kern bildungs- und

erziehungstheoretischen Frage- und Problemstellung in seinen Schriften nur fragmentarisch widmet, sollten diese kurzen Ausführungen transparent machen, dass die „positive Aufhebung der Entfremdung letzten Endes eine Erziehungsaufgabe [ist], die zu ihrer Verwirklichung einer radikalen ‚Kulturrevolution‘ bedarf“ (Meszarosz 1973: 369).

Die Naturalisierung des Menschen und die Humanisierung der Gesellschaft als pädagogischer Bildungs- und Erziehungsauftrag

Soweit sollte deutlich geworden sein, welche verheerenden Konsequenzen die strikte Abtrennung des Marxschen Programms der *Kritik der politischen Ökonomie* von ihrem ursprünglichen philosophischen Grundlegungsversuch in den Marxschen Frühschriften beinhaltet. Das Menschenbild des jungen Marx und die in den *Pariser Manuskripten* inkludierten natur- und subjektphilosophischen Dimensionen verständigen uns über den verborgenen normativen Maßstab der Marxschen Kapitalkritik, wonach

„Ökonomie und Politik auf dem Grunde einer ganz bestimmten philosophischen Interpretation des menschlichen Wesens und seiner geschichtlichen Verwirklichung zur ökonomisch-politischen *Basis* der Theorie der Revolution geworden sind“ (Marcuse 1978: 510; vgl. Ottomeyer 1976: 37-93).

Gerade die vom jungen Marx explizierten sozialanthropologisch-dialektischen Wesensnaturbestimmungen des Menschen verleihen der Pädagogik einen unverzichtbaren ethisch-normativen Orientierungssinn, wonach eine pädagogische Bildungs- und Erziehungsarbeit unter dem Anspruch einer allgemeinmenschlichen Emanzipation und Mündigkeit darauf ausgerichtet sein muss, dass der

„vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechselprozess mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen [...] und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen“ (MEW 25: 828; vgl. MEW 23: 192).

So gilt es, sich der von Marx in einer Fußnote im Kapitalbuch angemahnten „Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation“ (MEW 23:

392) mit Blick auf den widersprüchlichen Prozess erneut zu widmen. Die von Marx formulierte utopisch-emanzipatorische Gesellschaftsalternative verweist auf einen wohlgesinnten und lebensdienlichen Entwicklungsprozess der Menschheit im friedvollen Einklang mit dem Ökosystem des Planeten Erde. Diese Perspektive erweist sich mehr denn je als absolut alternativlos zu den von Marx geschilderten zerstörerischen Auswirkungen eines kapitalistischen Wirtschaftssystems und der Missachtung und Verletzung der Würde des menschlichen Lebens:

„Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land [...] von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“ (ebd.: 529 f.).

Es wird deutlich, dass uns die negative Darstellung der Kapitallogik fernab jeglicher illusorischer Ausflüchte die quasi unaufhaltsame Verwüstung der Erde bis hin zu einer absehbaren „Erschöpfung durch Störung des Gleichgewichts“ (MEW 26/3: 303) vor Augen führt. Die spätere Marxsche Ökonomiekritik beinhaltet in ihren Implikationen einer materialistischen Bildungstheorie

„nicht allein die Begründung einer den tatsächlichen Zusammenhang der gesellschaftlichen Wirklichkeit beschreibenden, wissenschaftlichen Theorie, sondern die Schaffung einer *revolutionären* Theorie, die selbst Bestandteil und Element der Veränderung des Bewußtseins der Subjekte und der revolutionären Bewegung zur Umwälzung dieser bestehenden Verhältnisse ist“ (Markus 1981: 72).

Der nachkommenden Generation soll die grundlegende Einsicht in die radikale Umwälzungsbedürftigkeit der Gesellschaft weitergegeben werden, wenn Marx folgendermaßen expliziert:

„Ein Teil der Gesellschaft verlangt hier von der andern einen Tribut für das Recht, die Erde bewohnen zu dürfen, wie überhaupt im Grundeigen-

tum das Recht der Eigentümer eingeschlossen ist, den Erdkörper, die Eingeweide der Erde, die Luft und damit die Erhaltung und Entwicklung des Lebens zu exploitiern [...] Vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andren Menschen. Selbst die ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammen genommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen“ (MEW 25: 782 ff.).

Daraus folgt die Herausforderung für eine praxisphilosophische Bildungs- und Erziehungsarbeit mit der Zielvision, ein „globales und konkretes *Projekt* einer neuen, qualitativ anderen Gesellschaft“ (Lefebvre 1974: 109) auf die Beine zu stellen. Auf der Grundlage des Marxschen revolutionären Humanismus der Befreiung geht es um die pädagogische Beförderung einer neuen Sensibilität als Grundvoraussetzung für ein solidarisches und bewusstes Handeln der Menschen in Richtung einer kollektiven Mündigkeitsperspektive in menschwürdig organisierten gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitsverhältnissen (vgl. Seifert 1975: 7 f.; Marcuse 2008: 45 f.).

Die Sinnorientierung der Pädagogik muss getreu Marxens aktivem Engagement am proletarischen Aufklärungsprozess dahin gehend entschlüsselt werden, dass eine kritisch-pädagogische Bildungs- und Erziehungsarbeit

„Kraft des begreifenden Denkens die Praxiswirklichkeit durchdringt und aufschließt, ihre Konstituentien benennt und die Vermittlungen aufklärt – und dies als Selbstverständigungsbeitrag und Verständigungshilfe im Umkreis derer, die solcher Klarheit fähig und bedürftig sind“ (Fleischer 1980: 408).

Der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entfremdung sowie politischen Orientierungslosigkeit und individuellen Bewusstlosigkeit kann nur unter Mitwirkung einer zukunftsorientierten pädagogischen Bildungs- und Erziehungsarbeit zur Neubelebung aller geistigen und praktisch-sittlichen Sinne, Eigenschaften und Anlagen des Menschen entgegengesteuert werden. Es geht im Anschluss an Marx um die Bildung des verantwortungsbewussten gesellschaftlichen Menschen als einer unabgeschlossenen „Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte [...] sowohl um die Sinne des Menschen menschlich zu machen als [auch] um [...] den ganzen Reichtum des menschlichen

und natürlichen Wesens entsprechenden menschlichen Sinn zu schaffen“ (MEW E I: 542 f.).

Literaturverzeichnis

- Adler, M. (1981): Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx. In: Pfabigan, A./Leser, N. (Hrsg.): *Ausgewählte Schriften*: Wien, S. 478-489.
- Angehrn, E./Lohmann, G. (Hrsg.) (1986): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*: Athenäum.
- Bloch, E. (1986): *Das Prinzip Hoffnung*. Werkausgabe in 5 Bdn.: Frankfurt am Main.
- Buck, G. (1984): *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*: München/Paderborn.
- Dollinger, B. (2006): *Die Pädagogik sozialer Assoziationen. Pädagogische Sozialreform in der Mitte des 19. Jahrhunderts*: Baltmannsweiler.
- Fleischer, H. (1974): *Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens*: Freiburg/München.
- Fleischer, H. (1980): „Über die normative Kraft im Wirklichen“. In: Honneth, A./ Jaeggi, U (Hrsg.): *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*: Frankfurt am Main, S. 402-422.
- Fromm, E. (1963): *Das Menschenbild bei Marx: mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*: Frankfurt am Main.
- Gamm, H.-J. (2012): *Pädagogik als humanes Erkenntnisssystem: Das Materialismuskonzept in den Erziehungswissenschaften*: Baltmannsweiler.
- Hegel, G. W. F. (1995): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7, 4. Aufl.: Frankfurt am Main.
- Heydorn, H.-J. (2004): *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft (1970). Grundlagen – Perioden – Aussicht*: Wetzlar.
- Hoernle, E. (1973): *Grundfragen proletarischer Erziehung*: Frankfurt am Main.
- Hoff, J. (2016): *Befreiung heute: emanzipatorisches Denken und historische Hintergründe*: Hamburg.
- Holz, H. H. (2011): *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*: Darmstadt.
- Hülsewede, M. (1977): *Die universellen Individuen. Entmystifikation und Universalität bei Marx*: Kastellaun.

- Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.) (2013): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*: Berlin.
- Kofler, L. (1968): *Perspektiven des revolutionären Humanismus*: Hamburg.
- Koneffke, G. (1999): *Kritische Bildungstheorie und die Begründung von Pädagogik*. In: Sünker, H./Krüger, H.H. (Hrsg.): *Kritische Erziehungswissenschaft am Neubeginn?!*: Frankfurt am Main, S. 301-326.
- Korsch, K. (1966): *Marxismus und Philosophie*, 3. Aufl.: Frankfurt am Main.
- Kosik, K. (1986): *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*: Frankfurt am Main.
- Lukacs, G. (1965): *Der junge Marx. Seine philosophische Entwicklung von 1840-1844*: Pfullingen.
- Lefebvre, H. (1969): *Der dialektische Materialismus*. 3. Aufl.: Frankfurt am Main.
- Lefebvre, H. (1974): *Kritik des Alltagslebens*, 3 Bd.: München.
- Lefebvre, H. (1975): *Metaphilosophie. Prolegomena*: Frankfurt am Main.
- Marcuse, H. (1978): *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (1932)*. Schriften Bd. I: Frankfurt am Main.
- Marcuse, H. (1969): *Versuch über die Befreiung*: Frankfurt am Main.
- Markus, G. (1981): *„Anthropologie“ und Marxismus*: Hamburg.
- Marx, K./Engels, F. (1956 ff.): *Marx Engels Werke (MEW) in 42 Bdn. und 1 Ergzbd. In 2 Teilen*: Berlin (Ost).
- Meszarosz, I. (1973): *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*: München.
- Metscher, T. (2010): *Logos und Wirklichkeit: Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins*: Frankfurt am Main.
- Müller, H. (1986): *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre*: Bochum.
- Müller, H. (Hrsg.) (2007): *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts: Kritik, Analytik und Alternativen*, 2. Aufl.: Norderstedt.
- Novkovic, D./Akel, A. (2018): *Der reale Humanismus des jungen Marx und die Frage nach der Bildungstheorie mit emanzipatorischem Auftrag*. In: *Widerspruch, Münchner Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 66 (Trans-Humanismus), S. 51-69.
- Oliveira, B. (1999): *„Pädagogik und menschliche Emanzipation“*. In: Eidam, H./Hermenau, F./Stederoth, D. (Hrsg.): *Kritik und Praxis. Zur Problematik menschlicher Emanzipation*, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag: Lüneburg, S. 272-281.
- Ottomeyer, K. (1976): *Anthropologieproblem und marxistische Handlungstheorie. Kritisches und Systematisches zu Séve, Duhm, Schneider und zur Interaktionstheorie im Kapitalismus*: Gießen.

- Petrovic, G. (1967): *Wider den autoritären Marxismus*: Frankfurt am Main.
- Petrovic, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.) (1985): *Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik*: Bochum.
- Reichelt, H. (1973): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*: Frankfurt am Main.
- Reitter, K. (Hrsg.) (2015): *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der „Neuen Marx-Lektüre“*: Wien.
- Rühle, O. (1971): *Baupläne für eine neue Gesellschaft. Mit einem Vorwort und einem Essay „Utopie als Gegenbild“* erstmals aus dem Nachlass hrsg. von Henry Jacoby: Reinbek.
- Sartre, J.-P. (1972): *Marxismus und Existentialismus: Versuch einer Methodik*: Hamburg.
- Schaff, A. (1969): *Marxismus und das menschliche Individuum*: Wien [u.a].
- Schmied-Kowarzik, W. (1981): *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*: Freiburg.
- Schmied-Kowarzik, W. (1984): „Weder Arbeit noch Natur sind wertbildend, aber sie sind die Quellen allen Reichtums“. In: Immler, H./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.): *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*: Hamburg, S. 45-64.
- Schmied-Kowarzik, W. (1988): *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*: Bochum.
- Schmied-Kowarzik, W. (1993): *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*: Weinheim.
- Schmied-Kowarzik, W. (1999): *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*: Würzburg.
- Schmied-Kowarzik, W. (2006): *Mündigkeit und Solidarität. Marx und die Pädagogik der „menschlichen Emanzipation“*. In: Eidam, H./Hoyer, T. (Hrsg.): *Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien*: Münster, S. 71-86.
- Schweppenhäuser, G. (1992): *Adornos Begriff der Kritik*. In: Marotzki, W./Sünker, H. (Hrsg.): *Kritische Erziehungswissenschaft – Moderne – Postmoderne*, Bd. 1: Weinheim, S. 75-100.
- Schweppenhäuser, H. (1973): *Zur Dialektik der Emanzipation*. In: Greiffenhagen, M. (Hrsg.): *Emanzipation*: Hamburg, S. 387-410.
- Schweppenhäuser, H. (Hrsg.) (1983): *Krise und Kritik: zur Aktualität der Marxschen Theorie*: Lüneburg.

- Sesink, W. (1997): „Die Materie der Bildung. Überlegungen zu einem neu-gefaßten Materialismus in der Bildungstheorie“. In: Gamm, H.-J./Koneffke, G. (Hrsg.): Jahrbuch für Pädagogik 1997. Mündigkeit, Zur Neufassung materialistischer Pädagogik: Frankfurt a. M. [u.a.], S. 53-66.
- Sesink, W. (1990): Der Eigensinn des Lernens. Die Dialektik der menschlichen Natur und ihr Bildungsschicksal in Familie, Schule, Arbeit und Staat: Weinheim.
- Sünker, H. (1999): Kritische Bildungstheorie und Gesellschaftsanalyse: Bildung, Arbeit und Emanzipation. In: Sünker, H./Krüger, H.H. (Hrsg.): Kritische Erziehungswissenschaft am Neubeginn?!: Frankfurt am Main, S. 327-348.
- Theunissen, M. (1981): Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins: Berlin [u.a.].
- Vogel, M. R. (1983): Gesellschaftliche Subjektivitätsformen. Historische Voraussetzungen und theoretische Konzepte: Frankfurt a. M. [u.a.].
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit: Münster.

Werner Sesink

Die wertlose wertschaffende Kraft der Bildung – Bildungstheoretische Implikationen der Marxschen Wert- und Mehrwerttheorie

Einführende Bemerkungen

Die Rezeption der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie in der Pädagogik bewegt sich weitestgehend im Rahmen der von Marx analysierten Logik des Kapitals. Dadurch schärft sich der Blick auf die spezifische Funktionalität von Ausbildung als Produktion der Ware Arbeitskraft. Was Pädagogik im gesellschaftlichen Auftrag zu leisten hat, erscheint in dieser Perspektive als äußerster Gegensatz zu den klassischen Bildungsidealen.

Die großenteils erbarmungslose Nüchternheit, in der Marx seine Analysen vorträgt, indem er ohne jegliche in der klassischen Politischen Ökonomie übliche schönfärberische Legitimierung die Perspektive der Logik des Kapitals einnimmt und deren Implikationen ausspricht, verdeckt jedoch bisweilen die Doppelbödigkeit seiner Gedankenführung. Denn gerade in der rücksichtslosen Konsequenz, mit der er die Logik des Kapitals nachzeichnet, offenbaren sich ihm auch deren Widersprüche und Leerstellen, an denen ihre Immanenz aufbricht, an denen aus Logik Unlogik wird. In der Pädagogik waren und sind es vor allem Autoren aus dem Umkreis der sogenannten *Kritischen Bildungstheorie*, welche die Widersprüchlichkeit und Brüchigkeit der Funktionalität von Bildung im Rahmen kapitalistischer Gesellschaften thematisierten und untersuchten. In dieser Linie bewegen sich auch die Überlegungen meines folgenden Beitrags.

Die Logik des Kapitals ist im Kern eine Logik des sich verwertenden ökonomischen Werts. Aus ihrer Perspektive haben Bildungsprozesse eine aus den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals abgeleitete Funktion. Bildung, so scheint es, kann genau soweit Realität werden, wie sie dem Kapital dient, also in verstümmelter, bestenfalls „halber“ Form (Theodor W. Adorno). Eben deshalb könne erst nach Überwindung des Kapitalismus Bildung im Vollsinn möglich werden. Es gebe sozusagen – in Abwandlung einer gängigen linken Spruchweisheit – keine richtige Bildung in der falschen. Die „falsche“, nämlich funktionale Bildung sei jene Bildung, welche der Logik des

Kapitals entspringt. Die Realität der Bildung hätte demnach ihren Grund in der Logik des Kapitals.

In meinem folgenden Beitrag stelle ich diesen scheinbar so systemkritischen Befund auf den Kopf, indem ich argumentativ nachzuweisen unternehme, dass die Logik des Kapitals als reine Wertlogik mit Bezug auf die Bildung einen blinden Fleck enthält, der weitaus mehr ist als nur ein Schönheitsfehler, vielmehr die geheime Grundlage der Realität des Kapitals verbirgt, ausblendet, leugnet. Was das Kapital braucht, um überhaupt Kapital sein zu können, ist nicht die funktionale, nicht die „falsche“, sondern die „wahre“ Bildung. *Die Realität des Kapitals hat ihren Grund in der Bildung.*

1. Marktwert und Tauschbarkeit der Arbeitskraft

Dass die *Arbeitskraft* eine *Ware* ist, ist keine Erkenntnis, zu der zu gelangen man sich auf Marx berufen müsste, sondern Allgemeinwissen aller, denen klar ist, was gemeint ist, wenn vom *Arbeitsmarkt* die Rede ist. Worüber wir von Marx aber aufgeklärt worden sind, ist 1. der sozialhistorische Hintergrund, vor dem die *Arbeitskraft* zur *Ware* werden konnte, und sind 2. die Implikationen des Warencharakters der *Arbeitskraft* im Kontext kapitalistischer Produktion und Reproduktion. Was den Menschen heute in den entwickelten Industrieländern längst völlig selbstverständlich und „natürlich“ erscheint, nämlich, dass man sich nach der Ausbildung Arbeit erst noch „suchen“ muss, wurde historisch erst mit der Ablösung der feudalen durch die kapitalistische Eigentumsordnung zur Normalität für alle Menschen, die nur durch eigene Arbeit ihren Lebensunterhalt bestreiten können. Die aus den feudalen Bindungen und Abhängigkeiten befreiten Arbeiter waren als nunmehr freie Eigentümer ihrer *Arbeitskraft* damit auch nicht mehr „im Stande“ der Arbeit; ihre Befreiung vom feudalen Joch der Bindung an die „Scholle“ entzog ihnen zugleich Mittel und Gegenstand ihrer Arbeit und machte sie somit arbeitslos. Erst wenn sie am *Arbeitsmarkt* einen Käufer finden für ihre *Arbeitskraft*, sind sie anschließend „im Stande“, zu arbeiten.

Innerhalb der im Rückblick doch recht kurzen Zeitspanne, in der es im Gefolge der Studentenbewegung Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts so etwas wie eine Politische Ökonomie der Bildung gab, wurde Bildung insbesondere unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Funktion thematisiert, gleichbedeutend zu sein mit der „Produktion“ der *Ware Arbeitskraft*. Analytisch dominierten damals ökonomische, soziologische und politische Gesichtspunkte. Es ging um die Kosten von Bildung, die Rendite von Investitionen in Humankapital, Arbeitskräftebedarfsprognose

sen, Mobilisierung von Begabungsreserven, Machtverhältnisse (Einflüsse von Kapitalverbänden auf die Bildung), ideologische Machtabsicherung und dergleichen. In der Pädagogik wurden zwar all diese Analysen und Befunde aus den Nachbardisziplinen rezipiert; dies aber weitestgehend, ohne dass dies den bildungstheoretischen Kern der Pädagogik in Frage zu stellen schien. Im Gegenteil: Das ökonomische Interesse an Bildung erschien vielmehr als ein illegitimer Angriff auf das, was Bildung aus pädagogischer Sicht ausmachen sollte. Menschen als Waren zu betrachten und zu behandeln, erschien als fundamentaler Verstoß gegen eben jene humane Würde, um die es in Bildung geht: Die Begabung des Menschen zum Menschen – und nicht zur Handelsware!

Das passte zur traditionellen Abgrenzung der Bildung von Ausbildung (und der Allgemeinen Pädagogik von der Berufspädagogik). Wahre Bildung finde jenseits jeglicher Nutzenerwägungen statt, jenseits der Frage nach „Brauchbarkeit“ und Funktionalität. Die Arbeitskraft als Ware zu betrachten und damit dem Beurteilungskriterium der Brauchbarkeit und Kaufwürdigkeit zu unterwerfen, sei ein fundamentaler Verstoß gegen alles, was mit Bildung intendiert sei.

Das ist und bleibt selbstverständlich alles richtig; aber es ist doch nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte der Wahrheit wurde von jenen Bildungstheoretikern herausgearbeitet, die als Begründer der schmalen Theorietradition der sogenannten *Kritischen Bildungstheorie* gelten dürfen: Heinz-Joachim Heydorn und Gernot Koneffke. Sie zeigten in ihren historischen ebenso wie in ihren systematischen Studien, dass derselbe historische Vorgang, der die Arbeitskraft zur Ware werden ließ, erst die Möglichkeit der Bildung für deren Eigner eröffnete. Mit der Aufhebung feudaler Ordnungsstrukturen und Bindungen wurden die Arbeitskräfteeigner zu gleichberechtigten Bürgern und potenziellen Vertragspartnern, von denen erwartet wird, dass sie vernünftigerweise für sich selbst sprechen und Verantwortung übernehmen können, also „mündig“ sind. Die kapitalistische Gesellschaft setzte damit ein Versprechen in die Welt, das sie nicht widerrufen kann, ohne die eigene Reproduktion zu gefährden, dessen Verwirklichung aber auch höchstes Risiko für ihren Bestand darstellt. Die Wirklichkeit der Bildung ist daher von diesem fundamentalen Widerspruch durchzogen, dass ihre Freisetzung erfolgte um der wechselseitigen Ermöglichung von Bildung und Herrschaft (siehe Heydorn 1970). Das subversive Moment von Bildung wird einerseits (als produktive Innovativkraft) integriert in die kapitalistische Reproduktion; die Integration in den kapitalistischen Herrschaftszusammenhang gibt andererseits dem subversiven und potenziell widerständigen Moment von Bildung Raum zur Entfaltung (siehe Koneffke 1969).

Es besteht demgemäß kein Widerspruch *zwischen* Bildung und Herrschaft, *zwischen* Subversion und Integration, wie dies in gesellschaftskritischer Pädagogik weithin gesehen wird, sondern dieser Widerspruch wohnt der Bildung selbst inne und bricht ihre subversive Kraft; aber er wohnt eben auch der Herrschaft des Kapitals inne, die dadurch tendenziell brüchig bleibt. Diesen Argumentationsgang möchte ich aufnehmen, aber auch fortführen und weiterentwickeln. „Mündigkeit“ ist für den Arbeitskräftigeigner als Marktteilnehmer gefordert; aber was ist mit der Ware, die er zu Markte trägt? Bildung qualifiziert den Arbeitskräftigeigner zum mündigen Vertragspartner; aber was ist mit der Qualifizierung seiner Ware?

Die erste Anforderung an jede Ware ist, dass sie tauschbar ist. Das heißt, sie muss einen Käufer finden, der an ihrem Gebrauch interessiert ist. In der Konkurrenz der Arbeitskraftanbieter muss sie zudem in Preis und Qualität konkurrenzfähig sein. All das unterscheidet sich nicht vom Angebot anderer Waren und fließt notwendig in die Bildungsinteressen ihres Eigners, der ja zugleich ihr Produzent ist, ein. Hinzu kommt aber, dass diese Ware nicht ein für allemal verkauft wird, sondern immer wieder zu ihrem Eigner zurückkehrt und im Laufe seines Lebens immer wieder neu angeboten wird. Da sie hierbei auf sich ständig und im historischen Prozess immer rascher wandelnde Nachfrage trifft, bleibt sie zwar die selbe, darf aber nicht die gleiche bleiben. Punktuell muss sie bei jedem Verkauf eine ganz bestimmte konkret nachgefragte Qualität haben. Im Zeitverlauf aber muss sie um ihrer weiteren Tauschbarkeit willen in der Lage sein, sich immer wieder neu und anders zu konkretisieren, muss ihre Bildung also *eine Allgemeinheit* aufweisen, *die immer wieder andere und nicht sicher vorhersehbare Konkretisierungen ermöglicht*.

Tauschbarkeit bedeutet aber noch mehr. Aus der Perspektive des potenziellen Käufers besteht dessen durch die Aufhebung der Feudalordnung gewonnene Freiheit darin, dass er jetzt nicht mehr an ihm „von Geburt“ zugeordnete Arbeitskräfte angewiesen ist, sondern grundsätzlich die von ihm angeheuerten Arbeitskräfte durch andere ersetzen, also austauschen kann. Zudem sind vor allem Routinetätigkeiten, also Tätigkeiten, die sich ständig wiederholen und deren Ablauf einer strengen Regel folgt, prädestiniert, von Maschinen übernommen zu werden. Arbeitskräfte werden insoweit also nicht nur gegen konkurrierende Arbeitskräfte, sondern auch gegen Maschinen ausgetauscht.

Die Tauschbarkeit der Ware Arbeitskraft impliziert insofern mehr als nur die Unterwerfung unter die je konkreten Arbeitsplatzanforderungen ihrer Käufer. Sie verlangt die Fähigkeit, diese Unterwerfung auch unter aktuell noch unvorhersehbare Anforderungen vornehmen zu können, verlangt also

eine gleichzeitige sozusagen prophylaktische *Distanz zu den je aktuellen Anforderungen*, das Urteilsvermögen, entscheiden zu können, ob und wie man sich auf sie einstellen und einlassen kann, sowie schließlich die Fähigkeit, diese permanente Modifizierung der eigenen Qualifikation auch zu realisieren.

2. *Produktion und Wert der Arbeitskraft*

Die Tauschbarkeit der Ware Arbeitskraft erweist sich in ihrem tatsächlichen Tauschwert (vertraglich vereinbartem Lohn) am Arbeitsmarkt. Der klassischen ökonomischen („objektiven“) Werttheorie zufolge bemisst sich der Wert einer Ware nach der für ihre Herstellung aufgewandten Menge Arbeit. Marx hat dies dahin gehend präzisiert, dass es die im gesellschaftlichen Durchschnitt zur Produktion dieser Ware notwendige Arbeit sei, die ihren Wert bestimmt – der tatsächlich am Markt realisierte Tauschwert mag aus vielerlei Gründen, die hier nicht erörtert werden sollen, davon abweichen.

Will ihr Eigner das Angebot seiner Ware Arbeitskraft auf Dauer aufrecht erhalten können, muss der erzielte Marktpreis mindestens die Kosten decken, die ihre Produktion verursacht. Aufwendungen für Bildung, die nicht nötig sind, um die Arbeitskraft so zu qualifizieren, dass sie in der Lage ist, ihre Arbeit so zu leisten, wie es dem gesellschaftlichen Durchschnitt entspricht, gehen nicht in ihren Wert ein und werden in der Regel auch im Preis der Arbeitskraft (Lohn) nicht honoriert. Was oben als Bildungsanforderung herausgestellt wurde, die Fähigkeit nämlich, eine langfristige Tauschbarkeit der eigenen Arbeitskraft aufrecht zu erhalten, geht daher in aller Regel nicht in die Qualifikationserwartungen der nachfragenden Unternehmungen ein und findet dementsprechend keinen Niederschlag im realisierbaren Wert der Arbeitskraft. Warum sollte eine Unternehmung ein Interesse daran haben, dass ihre Arbeitskräfte auch eine andere Arbeit ausführen könnten als die, für die sie eingekauft wurden (außer, wenn diese „andere Arbeit“ im Entwicklungshorizont des Unternehmens selbst liegt)?

Obwohl diese Bildungsqualität sowohl für den Arbeitskräfteeigner um seiner langfristigen Existenzsicherung willen als auch für die kapitalistische Reproduktion um der Aufrechterhaltung der Konkurrenzfähigkeit im nationalen und internationalen ökonomischen Wettbewerb auf längere Sicht unverzichtbar (und deshalb die in der Pädagogik lange Zeit verbreitete strikte Trennung von pädagogisch wertvoller Allgemeiner Bildung und pädagogisch zweifelhafter arbeitsbezogener Ausbildung nicht haltbar) ist, ist sie für das

Einzelunternehmen im Kontext des Abschlusses des Arbeitsvertrags betriebswirtschaftlich ökonomisch doch faktisch wertlos.

Die Sorge für die individuell wie gesellschaftlich benötigte Bildungsqualität der Arbeitskraft kann daher nicht den von betriebswirtschaftlicher „Rationalität“ dominierten Regulierungskräften des Arbeitsmarktes überlassen werden. Wie auch bei anderen gesamtwirtschaftlich nötigen, aber nicht im betriebswirtschaftlich beschränkten Interessenshorizont der kapitalistischen Marktteilnehmer liegenden Aufgaben liegt die Verantwortung für die entsprechenden Investitionen daher teils beim Staat, teils bei den Privathaushalten der Familien der Arbeitskräftegeber. In beiden Fällen gerät die Sorge für Bildung unter finanziellen Druck.

So sehr auch immer wieder von den „Arbeitgeber“-Verbänden in Reden betont wird, wie ungeheuer wichtig Bildung für die Ökonomie sei – sobald mehr für Bildung zu tun heißen würde, die Staatseinnahmen durch zusätzliche Abgaben oder Steuererhöhungen zu steigern, rückt das Interesse an ungeschmälertem Unternehmensprofit doch in den Vordergrund; zumal der in den 70er Jahren bildungsökonomisch unternommene Nachweis, dass erhöhte Bildungsinvestitionen sich in einem wertmäßig erhöhten Sozialprodukt niederschlagen, nicht gelingen wollte – die Gründe hierfür kommen in Abschnitt 4. zur Sprache.

Bei den Privathaushalten wiederum bedeuten insbesondere bei Familien mit niedrigem Einkommen zusätzliche Ausgaben für Bildung oft nicht unerhebliche oder gar untragbare Einschränkungen des Lebensunterhalts; und deshalb rückt das Interesse an Bildung vergleichsweise in die „Ferne“. Wer aber der Bildung fern bleibt, verfehlt dadurch ein Einkommen, das ihm und/oder seinen Kindern erlauben würde, der Bildung näher zu kommen. Bildungsferne resultiert also häufig aus Bildungsferne. „Kompensatorische“ Bildung, wie sie in den 70er Jahren einmal bildungspolitisch als Aufgabe der Schule propagiert wurde, lässt sich in einem Schulwesen, dessen Struktur immer noch das Vorurteil widerspiegelt, die Vielfalt und Diversität menschlicher Begabungen lasse sich in einer Zwei- oder Dreigliedrigkeit der Schultypen angemessen abbilden, kaum wirkungsvoll umsetzen.

3. Der Gebrauchswert der Arbeitskraft für das Kapital

Die Unterwerfung der Bildung unter Kriterien der *Brauchbarkeit* war schon seit der Aufklärungszeit ein zentraler Streitpunkt, an dem sich pädagogische Positionen schieden. Dass die Arbeitskraft seitdem zur Ware und damit nicht nur generell ihre Brauchbarkeit, sondern speziell ihre Brauchbarkeit fürs

Kapital zum Kriterium für ihren Marktwert geworden ist, bildet seit der Renaissance der Marxschen Theorie in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einen zentralen Angriffspunkt linker und kritischer (was nicht synonym zu verstehen ist) Positionen in der Pädagogik.

In der heutigen Lebenswirklichkeit empfinden allerdings die Menschen, die durch Arbeit ihren Lebensunterhalt bestreiten, nicht in der Tatsache, dass sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, die größte Bedrohung, sondern im Gegenteil darin, dass sie womöglich keinen Käufer finden oder der erzielbare Preis nicht die Lebensunterhaltskosten deckt. Das Interesse an der Brauchbarkeit der eigenen Arbeitskraft für andere führt zwangsläufig zu einem Interesse an der Brauchbarkeit der Bildung.

Brauchbar ist eine Arbeitskraft, wenn sie etwas kann, woran ihr Käufer ein Interesse hat. Wer sich um eine Arbeitsstelle bewirbt, wird eben dies herausstellen: dass er besonders qualifiziert ist, genau die konkreten inhaltlichen Anforderungen zu erfüllen, die dieser Arbeitsplatz stellt. Er bewirbt seine Arbeitskraft insofern so, wie auch die Anbieter anderer Waren diese „bewerben“. Und die durchlaufene Ausbildung erscheint in dieser Perspektive ebenso als Herstellung einer Ware mit eben diesen gebrauchten und nachgefragten Qualitäten. Ausbildung begründet in dem Maße den Marktwert der angebotenen Arbeitskraft, in dem sie notwendig und hinreichend ist, ihren Eigner mit der entsprechenden Qualifikation auszustatten.

Nun hat Marx hinsichtlich des Gebrauchswerts der Ware Arbeitskraft jedoch einen entscheidenden Unterschied zum Gebrauchswert anderer Waren betont. Zwar muss ein konkretes Produktionsunternehmen an konkreten Qualifikationen interessiert sein; aber das Kapital, das in diesem Unternehmen steckt (empirisch die Anleger, die ihr Geld in eine Unternehmung investieren), interessiert sich nicht dafür, was in ihm produziert wird, sondern allein dafür, dass seine Produkte Gewinn abwerfen. Ist dies nicht der Fall, wird das Kapital sich aus diesem Unternehmen zurückziehen und sich ein anderes Investitionsfeld suchen. Deshalb ist das konkrete Können einer Arbeitskraft zwar notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung dafür, dass sie für das Kapital von Interesse ist; entscheidend ist, ob ihr Einsatz Profit verspricht, also wertproduktiv ist. Die konkrete Qualität der Arbeit, die sich in der konkreten Qualität ihres Produkts niederschlägt, ist zwar für deren potenziellen Absatz als Ware wichtig, in letzter Instanz aber zählt, ob dabei wertmäßig ein Überschuss des Erlöses über die Herstellungskosten erzielt werden kann. Ist dies nicht der Fall, ist auch das qualitativ herausragendste „Können“ ohne Wert.

In Bezug auf ihr Wertprodukt sind alle Arbeiten einander gleich. Im Wertprodukt erscheint nur noch, dass irgendeine Arbeit in ihm steckt, für

deren Produkt es eine zahlungsfähige Nachfrage gibt. Das Adjektiv „irgendeine“ verweist auf die Abstraktion von der jeweiligen konkreten Qualität der Arbeit. Deshalb spricht Marx hier von abstrakter Arbeit. Ob ihr Produkt dazu geeignet ist, Menschen zu töten oder von Krankheiten zu heilen, ist für das Kapital gleichgültig.

Anders als bei anderen Waren ist der *Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft*, weil eben ihr Konsument eine Unternehmung ist, in letzter Instanz nicht durch ihre qualitativen Eigenschaften bestimmt, sondern durch ihre *Eignung, Wert zu produzieren*.

Einen weiteren Unterschied zum Gebrauchswert einer anderen Ware gibt es: Die Ware Arbeitskraft kann von ihrem Käufer nur konsumiert werden, wenn ihr Eigner aktiv wird und „mitspielt“. Marx hat den „zweckmäßigen Willen“ des arbeitenden Menschen hervorgehoben, ohne den die Arbeit nicht stattfinden kann (vgl. Marx 1867: 193). Der Unternehmer kann also die Arbeitskraft nicht einfach so konsumieren, wie er eine Substanz konsumiert, die er anderen Substanzen beimischt, um einen Gärungsprozess in Gang zu setzen.¹ Der Eigner der Arbeitskraft muss selbst Gebrauch von ihr machen, wenn der Unternehmer von ihr Gebrauch machen will. Er muss an seiner Stelle und in Vollstreckung des Unternehmerwillens willentlich handeln. Er muss „motiviert“ sein.

Auch wenn der Wille eines Menschen im übertragenen Sinne als „käuflich“ gelten mag, ist er es doch nicht im ökonomischen Sinne. Denn der Wille ist kein Arbeitsprodukt, der Arbeitswille ist keine produzierte oder auch nur produzierbare Eigenschaft, die der Arbeitskraft verliehen wird, und kann insofern – anders als die Arbeitskraft, zu deren Gebrauch er nötig ist – nicht zur Ware werden. Ökonomisch hat der Wille demnach keinen Wert. Über das für das tatsächliche Funktionieren der Arbeitskraft entscheidende Moment kann der Unternehmer demnach nicht etwa verfügen, weil er es als

¹ Marx hat allerdings eben diesen Vergleich zwischen dem Gebrauch der Arbeitskraft und dem eines „Gärungsstoffes“ (Marx 1867: 200) gezogen: „Der Arbeitsprozeß ist ein Prozeß zwischen Dingen, die der Kapitalist gekauft hat, zwischen ihm gehörigen Dingen. Das Produkt dieses Prozesses gehört ihm daher ganz ebenso sehr als das Produkt des Gärungsprozesses in seinem Weinkeller“ (Marx 1967: 200). Er ergänzte diese Aussage durch Hinweise auf Zitate aus politisch-ökonomischen Schriften seiner Zeit, in denen mit Bezug auf die Eigentumsverhältnisse innerhalb des Produktionsprozesses die Arbeit als identisch mit dem Kapital bezeichnet wurde. Indem Marx sich dieser Argumentation anschließt, nimmt er hier selbst den Standpunkt aus der Perspektive der Logik des Kapitals ein, ohne – wie er dies sonst tut – auf jene damit überdeckte Differenz von Kapital-Logik und tatsächlichem Arbeitsvollzug einzugehen, die im Folgenden herauszustellen mein besonderes Anliegen ist (vgl. hierzu auch Sesink 1996: 38 ff.).

Wareneigenschaft gekauft hat und es deshalb ihm gehört, sondern weil die Eigentumsverhältnisse ihm die Macht verleihen, einem anderen Menschen seinen Willen aufzuzwingen.

Der Abschluss eines Arbeitsvertrags ist zwar formal ein Kontrakt zwischen freien Personen, die freiwillig (das heißt, ohne die Androhung von Gewalt) einen Äquivalententausch vereinbaren. Er enthält aber darüber hinaus die Verdingung des Arbeitskräfteigners, von der Ware, die er verkauft, genau den Gebrauch zu machen, den ihr Käufer will. Dadurch ist der Arbeitsvertrag nicht nur ein Kaufvertrag über die Ware Arbeitskraft, sondern zugleich ein Vertrag über eine im Gebrauch der Ware vom Verkäufer erst noch auszuführende Handlung, nämlich die Arbeit selbst. Wert hat die Arbeitskraft; wertschaffend aber ist ihr Gebrauch.

Mit dem Gebrauch der Arbeitskraft verbunden ist der Gebrauch der anderen Produktionsfaktoren. Während die Arbeitskraft sich in einem neuen Produkt vergegenständlicht und dadurch Wert bildet, überträgt sie zugleich den Wert der dabei verbrauchten Produktionsmittel auf das Produkt. Die Übertragung des Werts der verbrauchten Produktionsmittel schafft zwar keinen neuen Wert; aber sie verhindert den Wertverlust, der der Unternehmung durch Verrottung und Zerfall entstehen würde, wenn die Produktionsmittel nicht produktiv verbraucht würden. Auch dies ist, wie Marx herausstellt, eine wertsichernde „Gratisgabe“ für das Kapital (vgl. Marx 1867: 221).

Nur auf die wertschaffende Potenz des Arbeitskraftgebrauchs zu verweisen, griffe aber noch zu kurz. Der produzierte und am Markt realisierbare Wert muss die Produktionskosten, also die Summe der Marktwerte der Produktionsfaktoren übersteigen, damit sich die Kapitalinvestition lohnt. Das heißt, dass der Arbeitskraftgebrauch mehr Wert schaffen muss als die Arbeitskraft selbst hat.

„Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft ... war nur eine *conditio sine qua non*, weil Arbeit in nützlicher Form verausgabt werden muß, um Wert zu bilden. Was aber entschied, war der spezifische Gebrauchswert dieser Ware, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat. Dies ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet“ (Marx 1867: 208).

Da der Wert sich in Menge (abstrakter) Arbeit bemisst, heißt das, dass der Arbeitskraftgebrauch länger dauern muss, als nötig wäre, um den Gegenwert der Arbeitskraft zu schaffen.

Mehrarbeit ist generell ein Motor ökonomischer Entwicklung; dass die Menschen mehr zu erarbeiten vermögen, als sie verbrauchen, ermöglicht die Ausdehnung der Produktion und so ein besseres Leben für mehr Menschen. Unter kapitalistischen Bedingungen allerdings kommt dieser Zuwachs vor allem dem Kapital und seiner Akkumulation zu Gute. Deshalb spricht Marx in diesem Zusammenhang von Ausbeutung („Exploitation“; etwa Marx 1867: 309, 328). Sie vermehrt nicht die Macht der mehr-arbeitenden Menschen, sondern die Macht des Kapitals über die mehr-arbeitenden Menschen.

4. Die Entwicklung des Kapitalprozesses

Wenn man die Bedeutung der Bildung für die kapitalistische Ökonomie insgesamt betrachtet, darf man nicht beim einzelnen Verkaufsakt der Ware Arbeitskraft, nicht beim einzelnen Produktionsprozess stehen bleiben, sondern muss den *Gesamtprozess von Zirkulation, Produktion und Reproduktion im Zeitverlauf* ins Auge fassen. Davon, dass die Aneignung des Produkts der Mehrarbeit (der Profit) Quelle der fortschreitenden Kapitalakkumulation ist, war schon die Rede. Die Reinvestition eines Teils des Profits in die Produktion bedeutet deren Erweiterung. Soweit diese Erweiterung nur einen quantitativen Zuwachs der gleichen Produktionsprozesse wäre, könnte sie nur durch Ausdehnung des Arbeitsvolumens (Einstellung zusätzlicher Arbeitskräfte; Verlängerung der Arbeitszeit) stattfinden. Diese von Marx sogenannte absolute Mehrwertproduktion würde also irgendwann an die Grenze des verfügbaren Arbeitskräftereservoirs stoßen. Tatsächlich sorgt die Konkurrenz der Einzelkapitale aber dafür, dass sich im zeitlichen Verlauf die Produktionsprozesse nicht nur quantitativ erweitern, sondern auch qualitativ verändern.

Von besonderer Bedeutung ist hierbei der sogenannte technische Fortschritt, der sich zum einen in der Entwicklung neuartiger Produkte für den Konsum, zum anderen in der Rationalisierung der Produktion durch neue Produktionsverfahren, -stoffe und -mittel, hier insbesondere Maschinen, niederschlägt. Indem menschliche Arbeit zwecks Kostenreduktion fortlaufend durch Maschineneinsatz eingespart wird, verschiebt sich das Verhältnis zwischen dem Kapitalanteil, der in die Anwerbung von Arbeitskraft, und dem Kapitalanteil, der in Produktionstechnik investiert wird. Marx nennt dies „wachsende organische Zusammensetzung des Kapitals“ (Marx 1894: 222).

Weniger Kapital- und weniger Arbeitseinsatz für die gleiche Menge und Qualität an produzierten Waren bedeutet Steigerung der Produktivität. Damit verbunden ist durch die Verringerung der Arbeitszeit, die für die Reprodukti-

on des Werts der Arbeitskraft aufgewandt werden muss, die Möglichkeit, bei gleichbleibender Gesamtarbeitszeit den Anteil der Mehrarbeit relativ zu erhöhen (Marx spricht deshalb diesbezüglich von der „Produktion des relativen Mehrwerts“, Marx 1867: 331 ff.). Bezogen auf das vorgeschossene Kapital wird aber insgesamt die Rate des Profits sinken, da der Gewinn an Mehrarbeit durch die gleichzeitige relative Reduzierung des Arbeitsvolumens mehr als kompensiert wird („Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“, Marx 1894: 221 ff.). Das wiederum erhöht das Bestreben der Unternehmungen, die Produktion weitergehend zu rationalisieren; und dies setzt wiederum eine Steigerungsspirale zur Forcierung des technischen Fortschritts durch Investition in immer wieder neue, effektivere Technik in Gang.

Insofern ist es durchaus berechtigt, der kapitalistischen Wirtschaftsform eine auch im humanen Sinne fortschrittliche Funktion zuzuschreiben. Sie sorgt durch die Entfesselung der Produktivkräfte dafür, dass der zur Lebensfristung notwendige Anteil der Arbeitszeit an der Lebenszeit der Menschen drastisch sinkt und so potenziell freie Zeit – der „wirkliche Reichtum“ (Marx 1857/58: 596) – verfügbar wird, welche die Menschen in einer künftigen Gesellschaftsform Tätigkeiten widmen könnten, in denen sich eine freie und selbst bestimmte menschliche Lebensform äußert.²

Nun ist aber bei etwas genauerer Betrachtung klar, dass Kapital an sich, in seiner ersten Erscheinungsform als Geld, selbstverständlich gar nichts vermag. Ebenso wenig wie Geld arbeitet, schafft es technischen Fortschritt. Geld bildet nicht; Geld forscht nicht; Geld erfindet nichts. Die „Leistung“ der Kapitaleigner für die Gesellschaft besteht darin, dass sie Geld ausgeben, damit andere Menschen arbeiten, für Bildung sorgen, forschen und erfinden. Sie tun dies nicht, weil sie an den Arbeitsprodukten, an Bildung, an Forschung und an technischen Erfindungen interessiert sind, sondern weil diese Leistungen anderer Menschen für die Verwertung ihres Kapitals unabdingbar sind.

² Hier findet man übrigens den Grund dafür, dass sich Bildungsinvestitionen zwar in Produktivitätssteigerung, nicht aber unbedingt auch in einer Steigerung des Wertprodukts niederschlagen: Produktivitätssteigerung resultiert ja gerade in Verringerung der für die Produktion einer bestimmten Ware nötigen Arbeitszeit und damit in einer Verringerung ihres Werts. Das Wertprodukt der Arbeit ist daher überhaupt nicht geeignet, den Produktivitätsfortschritt abzubilden, den die Bildung der Arbeitskraft ermöglicht.

5. *Kapital: der Wert als „automatisches Subjekt“ seines Verwertungsprozesses?*

Um diese Banalität noch einmal zu betonen: Geldkapital arbeitet nicht, Geldkapital sorgt nicht für Bildung, Geldkapital forscht nicht, Geldkapital erfindet nicht. Geldkapital bringt nicht einmal Kapital hervor.

Insofern erscheint die Marxsche Aussage, derzufolge der Wert das „automatische Subjekt“ des ökonomischen Reproduktionsprozesses sei – und als solches Kapital (vgl. Marx 1867: 169) –, als höchst fragwürdig beziehungsweise zumindest erklärungsbedürftig.

Marx hat diese Aussage im Kontext seiner Untersuchung der Kapitalformel $G-W-G'$ getroffen. Betrachtet man diese Formel unter der Voraussetzung, dass hier nicht Betrug oder Raub im Spiel sind, sondern Äquivalententtausch stattfindet, erscheint sie als äußerst rätselhaft: Entweder ist sie Unsinn; oder in ihr steckt etwas höchst Mysteriöses. Es scheint, als ob das Kapital Wert ist, der sich selbst verwertet, indem er sich durch die verschiedenen Gestalten Geld und Ware bewegt. Das Kapital erscheint in dieser Formel als sein eigener Urheber; insofern als eine „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ (Marx 1867: 169).

„Denn die Bewegung, worin er [der Wert] Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier“ (Marx 1867: 169).

Eine solche Substanz kann man als das „Subjekt“ eines Tuns ansehen, in dem es sich als dieses Subjekt selbst gebiert, also nicht nur den äußeren Resultaten seines Tuns „zu Grunde liegt“, sondern selbst die Quelle der Möglichkeit seines Tuns ist. Der Wert

„unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person“ (Marx 1867: 169).

Marx beschreibt hier also die Mystifikation des Kapitals, wie sie in der einfachen Kapitalformel aufscheint und die sich erst auflöst, wenn man diese näher untersucht.

Ein Automat hat keinen zwecksetzenden Willen; er ist Funktion eines Zweckes, der ihm implementiert ist. Ein „automatisches Subjekt“ wäre also eines, das seinen Zweck verfolgt, ohne es zu wollen; eine Maschinerie, die

sich selbst steuert und die keinem von außen gesetzten Zweck gehorchen kann. Der unendliche Kreislauf des Kapitalverwertungsprozesses lässt sich idealiter als eine solche Maschinerie verstehen. Es kann keine Instanz benannt werden, die ihn in Gang gesetzt hat; sein Zweck ist ihm immanent, ohne dass er auf einen zwecksetzenden Willen zurückzuführen ist. In der zyklischen Erfüllung des Zwecks der Kapitalverwertung bleibt der Zweck zugleich jeweils noch unerfüllt, weil jedes Verwertungsergebnis sofort wieder den Beginn eines neuen Zyklus darstellt. Sein Hunger nach Mehrwert ist unstillbar; logisch wäre der „prozessierende Wert“ ein *perpetuum mobile*.

6. *Kapitalsubjekt versus Arbeitssubjekt*

Wie aber kann der Wert, von dem es oben hieß, dass er an sich nichts vermag, zum Subjekt einer solchen ökonomischen Maschinerie werden? Welche bewegende Kraft wohnt seinem Prozess inne, die ihm Subjekt- bzw. Automaten-Status verleihen könnte?

Marx liefert die Auflösung dieses Problems in der genaueren Ausdifferenzierung der Kapitalformel, indem er sich ansieht, was genau zwischen G und G' geschieht, wo die einfache Formel uns nur ein schlichtes W (für Ware) präsentiert.

Was die einfache Formel verbirgt, ist, dass es zuerst die gegen G getauschte Ware W ist, die sich durch ihren Konsum in W' verwandelt, bevor sie wiederum sich gegen G' tauscht. W' ist nicht nur eine andere Ware (mit einem anderen Gebrauchswert) als W , sondern sie ist vor allem eine wertvollere Ware. Der Konsum von W ist zugleich Produktion von W' . Die einfache Formel zeigt allein die Austauschakte am Markt und verbirgt, dass das Kapital produzieren lassen muss, um am Markt Profit zu realisieren. Sie verbirgt also das eigentliche Subjekt des Kapitalverwertungsprozesses: die Arbeitskraft.

Das investierte Kapital teilt sich auf in Kapital, das für Produktionsmittel ausgegeben wird; und in Kapital, das dem Kauf der Ware Arbeitskraft dient. Der Kapitalwert, der sich zunächst in Geld darstellt, verlässt diese Form und „schlüpft“ in die Gestalten der Produktionsfaktoren. Im Produktionsprozess fungiert es nun also in zweierlei Gestalt. Der Wertanteil, der hier in Form der Produktionsmittel erscheint, wird im Maße des Verbrauchs der Produktionsmittel auf das neue Produkt übertragen; er bleibt passiv. Der Wertanteil, der jetzt in Gestalt der Arbeitskräfte auftritt, wird hingegen scheinbar aktiv, da er neuen Wert schafft. Tatsächlich aber ist es ja nicht der Wert der Arbeitskraft, der aktiv wird, sondern der Mensch, um dessen Arbeitskraft es sich handelt,

wird aktiv. Durch seine Aktivität produziert er nicht nur Wert und Mehrwert, sondern auch den Schein, als ob es das Kapital als „prozessierender Wert“ sei, das Wert schafft, als ob Kapital seine eigene Quelle sei. Marx hat in diesem Zusammenhang die beiden Wertanteile des Kapitals unterschieden in „konstantes Kapital“ – den „passiven“ Wert, der durch Arbeit lediglich übertragen wird und dadurch erhalten, nicht aber vermehrt wird – und „variables Kapital“ – den scheinbar aktiven Wert der Arbeitskraft, der durch deren Gebrauch reproduziert und vermehrt wird (vgl. Marx 1867: 214 ff.).

Man kann diese bedeutsame terminologische Differenzierung in zweierlei Richtung interpretieren: das Kapital wird *qua* Wert Arbeitskraft (das geschieht im Tausch von Geld gegen Arbeitskraft); oder die Arbeitskraft wird *qua* Willen des Arbeitskräfteigners Kapital (das geschieht, indem der Arbeitskräfteigner *qua* Vertrag sich verpflichtet, von seiner Arbeitskraft Gebrauch zum Zwecke der Kapitalverwertung zu machen).

Ich ziehe die zweite Interpretation vor, da sie den mystifizierenden Schein durchbricht, den die Kapitalformel selbst noch in ihrer erweiterten Form nicht ganz auflöst. Die bewegende Kraft des Kapitalverwertungsprozesses ist nicht der Wert (und somit nicht das Kapital), sondern der Mensch, der von seiner Arbeitskraft im Dienste des Kapitals Gebrauch macht. Das angebliche „automatische Subjekt“ ist Ausdruck des „Fetischcharakters“ (Marx 1867: 85) jener Waren, die als Kapital fungieren. Das „wahre“ Kapitalsubjekt ist der Mensch.

Tatsächlich also gibt es keine „Selbstverwertung“ des Kapitals. Tatsächlich ist der Kapitalkreislauf kein in sich geschlossenes und autarkes sowie autonomes System, sondern es speist sich aus einer system-externen Quelle. Was das Kapital kauft und was darum sein „eigen“ ist, ist zwar ein Produkt, das dem System der vom Kapitalverwertungsprozess regierten gesellschaftlichen Reproduktion entstammt und deshalb einen bestimmten ökonomischen Wert hat, der im Lohn Geldgestalt annimmt. Insofern bestimmt sich die Produktion der Ware Arbeitskraft funktional aus den Anforderungen kapitalistischer Reproduktion. Aber was das Kapital darüber hinaus benötigt, damit sein Wert in Bewegung gerät, damit sein Wert scheinbar produktiv wird, ist eine im wörtlichen Sinne ursprüngliche (und deshalb wertlose) Kraft, die nicht produziert werden kann, die weder dem Kapitalverwertungsprozess noch dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozess entspringt und die daher nicht als Ware gekauft werden kann. Diese Kraft wohnt der Arbeitskraft inne, nicht, weil sie ihr in ihrem Produktionsprozess implementiert wurde, sondern weil sie ihrem Eigner inne wohnt. Marx spricht von den Produktivkräften und subsumiert unter diesen Begriff subjektive wie objektive Produktionsfaktoren. Das scheint, als ob er auch den sachlichen Produktionsmitteln eine

produktive Potenz zuschreibt. Aber schon seine Unterscheidung von konstantem und variablem Kapital macht deutlich, dass für ihn allein die Arbeitskraft wertproduktive Potenz hat. Die „Produktivkraft“ etwa von Maschinen ist sowohl aus der subjektiven Produktivkraft abgeleitet, als „das aus der unmittelbaren Arbeit in die Maschine, in die tote Produktivkraft übersetzte Geschick“ (Marx 1857/58: 603), als auch nur Beitrag zur Wertproduktion, sofern und soweit sie mit lebendiger Arbeit in Kontakt kommt.

Damit schreibt Marx der Arbeitskraft eben jene schöpferische Kraft zu, welche die klassische deutsche idealistische Philosophie (Kant, Fichte, Hegel) als „Einbildungskraft“ identifizierte.

Auf den ersten Blick scheint dies eine schwer nachvollziehbare Behauptung zu sein, handelt es sich doch bei der Produktivkraft um eine empirisch wirksame realitätsverändernde Kraft, während die philosophische Kategorie der Einbildungskraft „nur“ die der menschlichen Vernunft innewohnende Fähigkeit meinte, kritisch Abstand zu nehmen vom Gegebenen und gedanklich Neues hervorzubringen.³

Aber was heißt: empirisch wirksam? Empirisch wirksam ist ja nicht allein menschliches Handeln; empirisch wirksam sind ebenso andere Kräfte in der Natur; empirisch wirksam sind auch Maschinenprozesse. Was den Unterschied ausmacht, ist, dass die menschliche Produktivkraft etwas Neues hervorbringt, das zuvor gedanklich entworfen und dessen Realisierung gewollt ist; dass sie innovativ, schöpferisch ist. Wie Marx sagt:

„Was [...] von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß“ (Marx 1867: 193).

In der Produktivkraft der Arbeit wirkt also die Einbildungskraft, weil und soweit der arbeitende Mensch will, dass deren Schöpfungen Realität werden und somit etwas Neues beginnt. Wo die Einbildungskraft wirkt, wirkt Freiheit, denn es werden bestehende Kausalketten gesprengt und neue begonnen. In Kants Worten:

³ An einer bildungstheoretischen Analyse der Einbildungskraft habe ich mich an anderen Stellen verschiedentlich genauer versucht (siehe etwa Sesink 2008).

„Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur eine Fortsetzung der vorhergehenden Reihe ist. Denn diese EntschlieÙung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloÙer Naturwirkungen und ist nicht eine bloÙe Fortsetzung derselben; sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieses Ereignisses ganz auf, das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muss“ (Kant 1781/87: 464 f.).

Das Wirken der Einbildungskraft und ein Automatismus schließen einander demnach aus: Das Wirken der Einbildungskraft ist der grundlegende Akt menschlicher Freiheit.

Nun mag es jedoch als etwas hoch gegriffen erscheinen, die Einbildungskraft generell als bewegende Kraft des Kapitalverwertungsprozesses zu identifizieren, gleichgültig, welche Art von Arbeit denn im Dienste des Kapitals geleistet wird, wenn doch der Einbildungskraft von der Philosophie insbesondere ihr kritisches und konstruktives Vermögen, das heißt, ihr kreatives und gestaltungsmächtiges Potenzial zugeschrieben wird. Wo wird denn bei Routinetätigkeiten wie der sprichwörtlichen Fließbandarbeit das kritische und innovative Vermögen der Einbildungskraft benötigt? Auch wenn Marx von den Produktivkräften spricht, geht es vor allem um deren Entwicklung und den daraus resultierenden Fortschritt, der lediglich durch die Gewalt der existierenden Produktionsverhältnisse gebremst beziehungsweise in die falsche Richtung gelenkt werde; nicht aber um die Produktivkraft einfacher Arbeitstätigkeit.

In der Tat: Wertproduktiv ist die Arbeit nur, solange sie noch von Menschen getan werden muss, solange also die menschliche Produktivkraft nicht durch sachliche (maschinelle) Produktivkraft abgelöst werden kann, solange also – selbst für die Ausführung relativ einfacher Arbeiten – Einbildungskraft noch gefordert ist, auch wenn sie perspektivisch möglicherweise nicht wirklich benötigt wird. In der Regel vollzieht sich allerdings diese Übernahme menschlicher Arbeit durch Maschinen in der Weise, dass die ursprüngliche Arbeit aufgegliedert wird in jene Elemente, die maschinell ausgeführt werden können (für die also Einbildungskraft nicht in Anspruch genommen wird), und jene Elemente, für deren Vollzug kritisches Urteils- und Entschei-

ungsvermögen gefordert ist und die deshalb noch von Menschen wahrgenommen werden müssen.

Dieser durch die nationale und internationale Konkurrenz der Kapitale angetriebene permanente Transformationsprozess, der meist pauschal als „technischer Fortschritt“ bezeichnet wird, geht – wie oben schon angesprochen – einher mit einer „wachsenden organischen Zusammensetzung des Kapitals“: dem relativen Anwachsen des Kapitalanteils, der für sachliche Produktionsmittel, gegenüber dem Kapitalanteil, der für Arbeitskräfte verausgabt wird. Greift man Marx' oben zitierte Aussage über die technischen Produktionsmittel als „in die tote Produktivkraft übersetztes Geschick“ der lebendigen Arbeit auf, dann darf man auch von einer *wachsenden organischen Zusammensetzung der Bildung* sprechen: dass die in lebendiger Arbeit wirkende Bildung sich in Maschinenform vergegenständlicht wiederfindet. Das bezieht sich gar nicht in erster Linie darauf, dass nun das Können arbeitender Menschen als Maschinenfunktion vergegenständlicht ist, sondern mehr noch darauf, dass diese Umsetzung als solche selbst nur durch menschliches Geschick vonstatten gehen kann. Maschinen erfinden keine Maschinen. Hier tritt die Einbildungskraft in ein kritisches Verhältnis zur lebendigen Arbeit, präpariert ihre routinemäßigen und daher maschinisierbaren Elemente heraus und konstruiert Maschinen, die diese Elemente übernehmen.

Wo Marx auf die im Kapitalismus extrem forcierte Dynamik des technischen Fortschritts zu sprechen kommt, betont er auch einen notwendigen Perspektivwechsel: Nicht mehr die einzelne Arbeit, sondern die gesellschaftliche Gesamtarbeit als durch die Produktionstechnik systemisch verbundene Einheit der Teilarbeiten und daher der in den technischen Produktionssystemen und im technischen Fortschritt wirkende und sich entwickelnde *general intellect* sei es, der die vermeintliche Produktivkraft des Kapitals ausmache.

„Die vergegenständlichte Arbeit erscheint in der Maschinerie unmittelbar selbst nicht nur in der Form des Produkts oder des als Arbeitsmittel angewandten Produkts, sondern [in der Form] der Produktivkraft selbst. Die Entwicklung des Arbeitsmittels zur Maschinerie ist nicht zufällig für das Kapital, sondern ist die historische Umgestaltung des traditionell überkommenen Arbeitsmittels als dem Kapital adäquat umgewandelt. Die Akkumulation des Wissens und des Geschicks, der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns, ist so der Arbeit gegenüber absorbiert in dem Kapital und erscheint daher als Eigenschaft des Kapitals [...] Insofern [...] die Maschinerie sich entwickelt in der Akkumulation der gesellschaftlichen Wissenschaft, Produktivkraft überhaupt, ist es nicht in der Arbeit, sondern im Kapital, daß sich die allgemein gesellschaftliche

Arbeit darstellt. Die Produktivkraft der Gesellschaft ist gemessen an dem capital fixe, existiert in ihm in gegenständlicher Form und umgekehrt entwickelt sich die Produktivkraft des Kapitals mit diesem allgemeinen Fortschritt, den das Kapital sich gratis aneignet“ (Marx 1857/58: 585 f.).

Die technische Verbindung der vielen Einzelarbeiten zu einem gesamtgesellschaftlichen Produktionsapparat ist also ebenso eine Leistung des „gesellschaftlichen Hirns“, wie der technische Fortschritt eine Leistung dieses sich (fort-)bildenden „gesellschaftlichen Hirns“ ist, indem die vielen individuellen Bildungsprozesse sich sozial aufeinander beziehen, sich miteinander vermitteln, ergänzen, korrigieren, bereichern, anregen, vorantreiben, um die Welt der Menschen kollektiv neu zu entwerfen.

So hat sich nun also die Einbildungskraft als jene Kraft herauskristallisiert, die als bewegende Kraft der Arbeit nicht nur verantwortlich ist für deren Wertproduktivität, sondern auch a) die Arbeit selbst verändert, nämlich fortschreitend reduziert auf jene Elemente der Arbeit, die ihrer bedürfen, die also kritisches Urteils- und Entscheidungsvermögen verlangen (Optimierung, Rationalisierung), b) die Maschinisierung jener Elemente der Arbeit vollzieht, die diesem Kriterium nicht genügen (technische Innovation), c) gänzlich neue Produkte und damit auch neue Arbeiten erfindet (Produktinnovation).

Bildung trägt so dazu bei, dass ein Mensch als im Verbund mit anderen Menschen potenziell verändernde, als gestaltungsfähige Kraft auftreten kann, dass er eine mögliche bessere Zukunft personifiziert.

Hegel hatte darin die „Macht“ der Bildung gesehen: dass der individuelle Geist, indem er sich die Welt zum Objekt der theoretischen Anschauung macht und insofern einen „sachlichen“ Standpunkt einnimmt, dieses Objektes „bemächtigen“ kann.

„Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht“ (Hegel 1970/1807: 364).

Die „Macht“, von der Hegel hier spricht, ist genau das, was die kapitalistische Ökonomie benötigt, um den Prozess der Kapitalverwertung in Gang zu halten: die Lösung der Bindung an eine vorgefundene Welt um der Möglichkeit der Schaffung von Neuem; von neuen Konsumgütern, neuen Produktionsmitteln, neuen Stoffen, neuen Produktionsverfahren, die sich in der Konkurrenz „machtvoll“ durchsetzen. Doch erscheint diese Macht des menschlichen Geistes, die er durch Bildung erlangt, nicht als die Macht derer, die sich

bilden, nicht als ihre Wirklichkeit, sondern als die Macht und Wirklichkeit des Kapitals, dem sie sich verkaufen müssen, und damit als ihre eigene Ohnmacht; als die Ohnmacht der Arbeitslosigkeit des Arbeit suchenden Eigners von Arbeitskraft.

Die Einbildungskraft, deren Wirkung die deutsche idealistische Philosophie primär im geistigen Raum verortet hat, wird hier produktiv „performant“; und dass sie dies werden kann, nennen wir Bildung: Sie geht auf kritische Distanz zum je Gegebenen, analysiert es hinsichtlich der in ihm angelegten Möglichkeiten einer Veränderung, entwirft eine selbst bestimmte alternative Zukunft, für die aus freiem Willen eingestanden werden kann, und übernimmt die praktische Verantwortung für den Versuch ihrer Realisierung im sozialen Kontext. Sie setzt sich so als Subjekt ihres Handelns, als Subjekt der (Um-)Gestaltung ihrer Welt.

Und doch ist der Wille nicht so frei, dass er alles Gegebene außer Geltung setzen und eine rein aus dem Gedanken völlig neu entworfene Welt schaffen könnte. Das Veränderungspotenzial ist subjektiv wie objektiv limitiert: subjektiv durch die Kräfte, Fähigkeiten, Interessen und Motive der arbeitenden Menschen, die wiederum vielfältig abhängig sind von den je gegeben Lebensumständen; objektiv durch die Möglichkeiten, welche die real existierende Welt als ihr innewohnendes transzendentes Moment anbietet, wobei diese auch nur zu Möglichkeiten werden, wenn und indem sie subjektiv wahrgenommen werden.

So ist die kapitalistische Ökonomie zweierlei zugleich: Ermöglichungs- und Ernötigungsrahmen für Bildung ebenso wie deren Fesselung an die Verwertungsbedürfnisse des Kapitals.

7. Logik vs. Realität des Kapitals⁴

Das Kapital „lebt“ also durch die Arbeitskraft und damit davon, dass es in dieser Welt eine andere, eine wirkliche Schöpfungs-Kraft gibt, derer es sich bemächtigt und ohne die sein Prozess zum Stillstand käme. Was der Arbeit die Kraft gibt, den Verwertungsprozess voranzutreiben, ist ihre Bildung. Deshalb darf gesagt werden: Bildung ist die verleugnete und sich selbst verleugnende „Seele“ des Kapitals.

Darin liegt die potenzielle Macht der Arbeitskraft, aufgrund derer Marx die Arbeiterklasse zum „revolutionären Subjekt“ erklären konnte, nicht als

⁴ Die folgenden beiden Abschnitte sind streckenweise textgleich mit Passagen in Sesink 2018.

Kennzeichnung einer subjektiven Haltung und Entschlossenheit (wonach ein revolutionäres Subjekt ein zur Revolution entschlossenes Subjekt wäre), sondern als objektive Bestimmung von potenzieller Macht.

Das Subjekt der Arbeit wird zum vom Kapital „besessenen“ Produktionssubjekt. Arbeit wird zu einer vom Abstraktionspostulat des Werts beherrschten Tätigkeit. Sie stellt nicht nur profitabel absetzbare Waren her, sondern produziert, indem sie als Verwertungsprozess Kapital produziert, auch ihre eigenen Produktionsbedingungen mit. Nicht zuletzt arbeitet sie an sich selbst: Ihre Anverwandlung an das Kapital ist ernötigte Abstraktionsarbeit an ihr selbst. Sie selbst „subsumiert“ sich unter das Kapital.

In der Logik des Kapitals ist die Arbeitskraft Kapital und ist der Arbeitsprozess Kapitalverwertungsprozess. In der Logik des Kapitals bringt dieses sich selbst hervor. In der Logik des Kapitals verdankt sich der technische Fortschritt seiner ökonomischen Rationalität.

Die vorhergehenden Seiten zeugen von meinem Anliegen, dieser Logik die Realität kapitalistisch vereinnahmter Arbeit gegenüber zu stellen und herauszuarbeiten, dass es in letzter Instanz die ökonomisch wertlose wertschaffende Kraft der Arbeit ist, welche durch Bildung vom Kapital erschlossen wird, genauer: welche durch Bildung sich dem Kapital erschließt und in der Logik des Kapitals ausgeblendet wird. Und doch denken und handeln wir in dieser Logik und verleihen ihr eine scheinhafte Realität von der Art, die Marx mit Bezug auf die Ware als deren „Fetischcharakter“ bezeichnet hat. Wie das Kapital die zum ökonomischen Prozess entwickelte Warenform des menschlichen Arbeitsprodukts ist, so ist die Logik des Kapitals die entwickelte Form seines Fetischcharakters.

Tatsächlich hat die kapitalistische Ökonomie eine Entstehungsgeschichte außerhalb ihrer eigenen Kreisläufe, eine Entstehungsgeschichte, die auf menschliches Handeln zurückgeht. Sie war nicht immer schon da – auch wenn die Position teilweise vertreten wird, dass diese Form der Ökonomie eine Art Naturnotwendigkeit sei, im Kern jeglicher Ökonomie innewohnt und lediglich erst in der Neuzeit die ihr entsprechende Gestalt gefunden hat –, sondern sie hat einmal angefangen zu existieren. Sie wird jeden Tag, ja jede Minute erneut von Menschen begonnen, die ihre Arbeit unter kapitalistischer Regie aufnehmen; sie wird ebenso von jenen Menschen tagtäglich neu erschaffen, die für die funktionellen Rahmenbedingungen sorgen, welche die Reproduktion dieses ökonomischen Systems benötigt.

Der Kapitalismus ist *kein personales Herrschaftsverhältnis, sondern eine Struktur, in der wir leben und die durch uns lebt*. Wie Marx schon betonte: Die Personen, von denen er in seiner Kritik der Politischen Ökonomie schreibt, handeln nicht aus persönlichen Motiven und Gründen, sondern

vollziehen, was die Logik der Verhältnisse ihnen abverlangt: als „Charaktermasken“ des Systems beziehungsweise der Kategorien, die sie repräsentieren (vgl. Marx 1867: 16, 100). Marx hatte dies auf die Kapitaleigner und Grundbesitzer bezogen; aber dies gilt ebenso für die Arbeitskrafteigner. Und weiterhin für alle in diese Gesellschaftsordnung integrierte Mitglieder. Es gilt letztlich für uns alle: *Wir selbst sind die bewegende Kraft des Kapitals. Wir sind seine Seele!*

Auch die Geschichte der auf Marx sich berufenden Revolutionen und politisch-ökonomischen Systemkonstruktionen hat gezeigt: Emanzipation vom Kapitalismus ist nicht schon geleistet mit einer Befreiung von einer äußeren Macht, der man sich entzieht oder entgegenstellt, die man bekämpft und überwältigt; Emanzipation vollzieht sich vielmehr erst in einer Befreiung von der uns innewohnenden und dennoch fremden, weil uns fesselnden Macht des Kapitals. Wenn Marx von der Fesselung der Produktivkräfte durch das Kapital sprach, dann heißt dies: Wir fesseln uns selbst, indem wir als bewegende Kraft des Kapitals wirken. Die Emanzipation vom Kapital ist daher primär nicht durch Kampf gegen einen äußeren Feind, sondern durch die Aufkündigung dieser inneren Bindung, die Auflösung dieser inneren Fessel möglich; also durch Bildung, die sich als Bildung kritisch befragt, sich ihrer fundamentalen Eingebundenheit in die kapitalistische Ökonomie stellt und der Verlockung widersteht, sich in eine Selbstidealisation als heilende Kraft aus dem gesellschaftlichen „Off“ zu flüchten.

Kants Mündigkeitspostulat wäre daher dahin gehend zu interpretieren, dass eigener Verstandesgebrauch heißt, nicht mehr als Kapital Gebrauch von unserem Verstand machen, nämlich sich seinem Gesetz zu unterwerfen, indem man es in sich zur Geltung bringt, sondern sich über Herkunft und Geltungsgründe dieses Gesetzes Rechenschaft abzulegen, um wieder offen zu werden für eine alternative Zukunft.

Die innere Aufkündigung der Gesetzestreue gegenüber dem Kapital ist die Voraussetzung für eine Öffnung zur Systemalternative. Insofern ist die Emanzipation fundamental eine Bildungsfrage; aber nicht in dem Sinne, dass eine uns durch äußere Mächte versagte Bildung nun gegen deren Widerstand erkämpft werden müsste, sondern so, dass Bildung sich der Fessel entledigt, die sie sich selbst permanent anlegt; dass sie sich zu sich selbst befreit, indem sie sich aus der Form löst, die sie selbst sich gegeben hat; dass sie sich „autonomisiert“. Ob dies gelingt oder überhaupt gelingen kann, muss offen bleiben. *Bildung ist in der Lebenswirklichkeit immer nur ein Versuch* (siehe Sesink 2016). Was dann aus einer so zur Autonomie befreiten Bildung praktisch würde, welches Gesetz sich die Menschen geben würden, ist weder vorhersehbar noch planbar.

Literaturverzeichnis

- Hegel, G. W. F. (1770/1807): *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg-Würzburg 1807. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3: Frankfurt/Main.
- Heydorn, H.-J. (1970): *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft*. Frankfurt/Main.
- Kant, I. (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*. Hgg. von R. Schmidt (1956): Hamburg: Meiner.
- Koneffke, G. (1969): *Integration und Subversion. Zur Funktion des Bildungswesens in der spätkapitalistischen Gesellschaft*. In: *Das Argument* 11, S. 389-430.
- Marx, K. (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Nachdruck der 1939 und 1941 in Moskau erschienenen Ausgabe (o. J.): Frankfurt/Main.
- Marx, K. (1969): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Bd. 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals (1867)*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Bd. 23: Berlin (Ost).
- Marx, K. (1969): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Bd. 3: *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*. Hgg. Von F. Engels (1894). In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Bd. 25: Berlin (Ost).
- Sesink, W. (1996): *Aus der Sicht dialektischer Bildungstheorie: Perspektiven auf das Projekt „Erziehung zur bürgerlichen Mündigkeit“*. In: Gruschka, A. (Hrsg.), *Wozu Pädagogik? Die Zukunft bürgerlicher Mündigkeit und öffentlicher Erziehung*: Darmstadt, S. 36-51.
- Sesink, W. (2008): *Bildungstheorie und Medienpädagogik. Versuch eines Brückenschlags*. In: Fromme, J./Sesink, W. (Hrsg.), *Pädagogische Medientheorie*: Wiesbaden, S. 13-36.
- Sesink, W. (2016): *Bildung – ein Versuch über ihren Versuch*. In: Verständig, D./Holze, J./Biermann, R. (Hrsg.), *Von der Bildung zur Medienbildung. Festschrift für Winfried Marotzki*: Wiesbaden, S. 211-228.
- Sesink, W. (2018): *Die zerrissene Seele des Kapitals. Zur Politischen Ökonomie der Bildung*. In: Bernhard, A./Eble, L./Kunert, S. (Hrsg.), *Unser Marx. Potenziale seiner Theorie für die Pädagogik*: Weinheim, S. 189-209.

Teil III: Gesellschaftstheorie

Horst Müller

Zur Fortentwicklung des Marxismus als dialektische Praxiswissenschaftlichkeit im 21. Jahrhundert

Vorbemerkungen

Das Zusammentreffen der Marx- und Revolutionsjubiläen in den Jahren 2017/18 war wie eine planetarische Konstellation, deren seltene Himmelserscheinungen weltweit faszinieren. Marx war ungewöhnlich präsent und es zeigte sich, dass er für die Orientierung auf dem schwierigen Gelände der gesellschaftsgeschichtlichen und globalen Situation immer noch bedeutsam ist. Die Frage ist: Wie geht es weiter nach dieser Hochphase einer vielstimmigen Erinnerungs-, Publikations- und Diskussionskultur?

Der vorherigen Vernachlässigung oder Missachtung des großen Denkers folgte eine momentane Wiedererinnerung und Popularisierung. Zunächst kam jedoch keine Weiterentwicklung mehr oder weniger bekannter Grundideen oder gar eine davon inspirierte, breitere gesellschaftliche Bewegung in Sicht. Doch ist vielleicht ein Boden bereitet, um tatsächliche Schwierigkeiten des Marxismus und der gesellschaftlichen Linken zu Beginn des 21. Jahrhunderts anzugehen.

Die Probleme konzentrieren sich darin, dass weder an der theoretischen Front noch im allgemeinen Bewusstsein eine konkrete Systemalternative vorschwebt. Während die Luft von alternativen „Gedanken in der Inkubation“ und Rezepturen für eine bessere Zukunft schwirrt (Bloch 1977a: 134) und zur Suche nach „Realen Utopien“ (Wright 2017) aufgerufen wird, widmet man sich marxistisch überwiegend der „Kritik“ des Bestehenden, diskutiert über „Reformalternativen“ oder doch schon eine „Transformation“ (Reusch 2016), erreicht aber nicht wirklich das Ufer „konkreter Utopie“.

Um die Wurzeln dieser Problematik aufzudecken und verwirrt, über ganze historische Perioden hinweg geknüpft, inzwischen verfestigte Problemerknoten zu lösen, sind erhebliche Anstrengungen und auch Auseinandersetzungen nötig. Es geht um Fragen der philosophisch-wissenschaftlichen Grundlegung, der politisch-ökonomischen Analytik und darum, inmitten enormer Umwälzungsprozesse zu einer konkreten Orientierung zu finden.

Dabei zeichnet sich ab, dass im 21. Jahrhundert eine neuartige Übergangssituation entstanden und ein neuer Horizont der zivilisatorischen Ent-

wicklung eröffnet ist, der entschiedene Reaktionen und Initiativen herausfordert. Dazu gehört die Wiederaneignung und Fortbildung des „dialektischen Praxisdenkens“ als universeller Erkenntnisweise, ebenso die Erneuerung entsprechender sozialökonomischer und gesellschaftlich-geschichtlicher Situationsanalysen und Zukunftsperspektiven.

Bei all dem erscheint der Rekurs auf Marx unabdingbar: Seine Theorie bedeutet den zivilisationsgeschichtlichen Einbruch eines höher entwickelten Wirklichkeitsbewusstseins im gesellschaftlichen Intellekt. Dieses Verständnis wurde vielfach verdrängt, verkannt oder gar ausgelöscht: Symptome der Schwäche der Systemopposition, der Dekadenz der alten Welt und einer fortschreitenden Regression praktischer Vernunft in ihr.

Dem entgegen zielen die vorliegenden Überlegungen auf eine Fortentwicklung des Marxismus- und Praxisdenkens als dialektische Praxiswissenschaftlichkeit, die der im 21. Jahrhundert eröffneten geschichtlichen Übergangsperiode zu entsprechen vermag. Aber wie ist das zu verstehen?

1. Hauptelemente des dialektischen Praxisdenkens

Die Leitthese, dass das mit Marx in die Welt gekommene Denken eine geistes- und gesellschaftsgeschichtliche Wende markiert, beruht vor allem auf drei Aspekten: Grundlegend und auch für ein Studium entscheidend ist, dass die mit dem dialektischen Praxisdenken verbundene ideelle Restrukturierung zu einer, *im höchsten Sinne* realistischen Wirklichkeits-, Erkenntnis- und Wissenschaftskonzeption führt, für die „Praxis“ der Schlüsselbegriff ist.

Dieser praxiswissenschaftliche Typus liegt auch Marx' Analytik der kapitalistischen Ökonomie und Gesellschaftsformierung zugrunde. Ein wesentliches Resultat ist die Aufdeckung der bestehenden gesellschaftlichen Grundsituation der „Entfremdung“. Diese betrifft auch die ideelle Sphäre und schlägt vor allem im weder durchschauten noch einhegbaren Verwertungs- und Wachstumszwang durch, der die moderne Entwicklung maßgeblich bestimmt.

Die Kritik dieser extrem verspannten Formierung zielte darauf, eine zivilisatorisch höher stehende politisch-ökonomische Praxis und Gesellschaftlichkeit zu begründen. Marx war es aufgrund fehlender realer Voraussetzungen nicht möglich, dieses Konzept wirklich konkret zu machen. Aber gleichwohl wurde damit ein epochaler sozioökonomischer und politischer Horizont „menschlicher Emanzipation und Wiedergewinnung“ (MEW 40: 546) eröffnet: Kann dieser vielleicht erst jetzt wirklich erschlossen werden?

1.1 Zur Wirklichkeits- und Wissenschaftskonzeption des Praxisdenkens

Um die fragliche Konzeption im Unterschied zu aller bisherigen Philosophie zu charakterisieren, wurde *nach Marx* von einem „dialektischen und historischen Materialismus“ oder wird von einem „praktischen Materialismus“ gesprochen. Diese Charakterisierungen verleiten allerdings dazu, das *Praktische* nur als mehr oder weniger aktivisches Vollzugsmoment im gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang aufzufassen.

Marx versteht dagegen „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“ synonym für das, was man im höchsten philosophischen wie alltäglichen, praktischen Sinn als „Wirklichkeit“ anspricht. Diese ideelle Restrukturierung führt über materialistische, pragmatische oder auch idealistische Auffassungen hinaus zu einer neuen Wirklichkeitsauffassung. Die Quintessenz drücken Marx' Feuerbachthesen mit „Praxis“ als Wirklichkeitsbegriff und der Orientierung auf ein eingreifendes „Begreifen der Praxis“ (MEW 3: 5 ff.) innerhalb deren Vollzugszusammenhängen aus.¹

Das Wort Praxis „bezeichnet philosophisch, was der gesunde Menschenverstand *das wirkliche Leben* nennt“ (Lefebvre 1969: 90). Dieser Ansatz wird auch als eine „Praxis-Ontologie“ (Yang Geng 2010: 19 ff.) umschrieben: Die Spezies Mensch existiert und agiert, nicht oder mehr oder weniger bewusst, in einer simultanen Totalität von ständig betätigten Sozial- und Weltverhältnissen. Insofern bedeutet der Praxisbegriff keinen schlechten „Holismus“, sondern ist der kategorial einzig treffende, *in sich* differenzierte und widersprüchlich konstituierte, „integrale“ Ausdruck für die Seinsweise.

In diesem Sinne ist „Praxis“ auch die eigentliche „Zentralkategorie“ (Seidel 1966: 1182) bei Marx, mit der gleichsam ein Generalschlüssel zur Dechiffrierung der menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit an die Hand gegeben ist. Aber damit beginnen erst die Schwierigkeiten des tieferen Verständnisses für diese ganze neue „Metaphilosophie“ (Lefebvre 1975) und der nötigen Explikation des Konzepts, oder auch das Unverständnis vom Standpunkt überwundener, traditioneller Auffassungen.

Was heißt beispielsweise „gegenständliche Tätigkeit“? Alles Tun, Schaffen und Leben ist auch materiell bedingt, habituell geformt und reflexiv orientiert. Dabei zeigen sich die Gegenständlichkeiten von dinglichen Seiten, aber ihnen kommen zugleich Sinn oder bestimmte Bedeutungen zu: Wir leben in einer sinnlich-materiell verankerten Handlungs- und Bedeutungs-

¹ Diese Auffassung ist seinerzeit von Seiten des Sowjet- und DDR-Marxismus erbittert bekämpft und auch im Kontext der „Kritischen Theorie“ nicht verstanden oder gar weiterentwickelt worden.

wirklichkeit und die Frage ist, was je „konkret“, im bestimmten Vollzugszusammenhang als „wirklich“ gelten kann.

Die endgültige Sprengung naiver Auffassungen kommt dadurch herein, dass Praxis nicht nur „Gegenstände“ aufweist, deren Eigenleben sich in ihr offenbart, sondern selbst, als Subjekt-Objekt-Prozess oder ganzer Vollzugszusammenhang praktisch „gegenständlich“ wird. Derart ist dem Menschen „sein eigenes Leben“ ein „Gegenstand“ und existiert auch im Kopf, also sozusagen doppelt. In diesem Sinne hat nur der Mensch bewusste, „freie Lebenstätigkeit“ (MEW 40: 516) oder verfügt über reflektive Intelligenz (Mead 1975: 131 ff.).

Die für die Lebensform Praxis konstitutive praktisch-geistige Selbstvergegenständlichung bedingt deren nicht enden wollende Entwicklungsfähigkeit oder Universalität. Sie ist der Urgrund menschlicher Selbsterzeugung und der bedingten Freiheit, die diese gewährt. Wodurch sich schließlich aber auch der äußerste Horizont, das im Weltzusammenhang begriffene Gesellschaftliche und Geschichtliche, als unabschließbar erweist. Die Philosophie der Praxis kann sich von daher als Philosophie gesellschaftlicher Emanzipation verstehen.

Vormals waren die jugoslawischen Praxisphilosophen bemüht, den authentischen Praxis- und Erkenntnisbegriff gegen den Sowjetmarxismus und die „Widerspiegelungstheorie“ in Stellung zu bringen. „Praxis“ entpuppte sich als „Sein“, und dies nicht nur in der „Arbeit“, sondern in der Universalität menschlicher Lebensäußerungen, im höchsten Sinne als „freie schöpferische Tätigkeit“ (Petrovic 1965: 40). Sie geht daher mit aktiven, konstruktiven und kreativen Denkfunktionen einher.

In diesem Sinne gilt ein eingreifendes „Begreifen“ als höchster Modus des Erkennens in der menschlichen Praxis- und Prozesswirklichkeit. Dieses geht über bloße „Anschauung“ und alle „Kritik“ hinaus. Auch bei Marx' Kapitaltheorie handelte es sich um einen „zunächst“ angegangenen, grundwesentlichen Arbeitsschritt im Rahmen der Gesamtperspektive, die besagt: „Diese Reproduktion ist aber zugleich Neuproduktion und Destruktion der alten Form“ (MEW 42: 401 ff.). „Kritik“ ist hier eine *Kritik auf dem Weg* zur Erkenntnis, wie es in einer unentfremdeten, kommunen Praxisformierung anders und besser ginge.

Derart impliziert das „Begreifen der Praxis“ eine tätige Reflexivität, geistige Praxis, die in den existenziellen und gleichzeitig sozialen, immer auch innovierenden Prozess eingespannt ist. Im konkreten und schöpferischen Denken reflektiert sich dabei die reale Dialektik, d.h. die Widersprüchlichkeit und der Formenwandel der fortschreitenden gesellschaftlichen Praxis

und es kristallisieren sich Kategorien und Denkfiguren einer dialektischen Logik und Analytik.

Dass eine dialektisch inspirierte praktische Vernunft ein höherer intellektueller Modus als ein positivierendes Verstandesdenken ist, ist eine selbstverständliche Erfahrung, an die sich nicht eben einfache Fragen anschließen. Eine kurze und treffende Charakterisierung lautet:

„Die dialektisch-historische Tendenzwissenschaft Marxismus ist derart die vermittelte Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr; all das zum Zweck der Handlung“ (Bloch 1977a: 331).

Der ganze Ansatz ermöglicht, auch Erkenntnis- und Ideologieprobleme praxis- und erkenntniskritisch zu behandeln. Eine Art Selbstverschlüsselung der Praxis manifestiert sich in praktisch-logischen Bornierungen, Restriktionen und Verkehrungen oder schließlich auch Klassenschranken im Denken. Von da ist die Dialektik *unverstanden*, insofern sie „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung“ auffasst, und verhasst, da sie „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“ (MEW 23: 28).

So herausfordernd kam das neue Denken in die Welt. Aber es gab Entwicklungsprobleme, die Missverständnisse und Fehlentwicklungen begünstigten. Das betrifft nicht zuletzt die Konstitution menschlicher Subjektivität. Hinter der Generalformel vom „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ (MEW 3) stand keine elaborierte Erkenntnistheorie der Praxis und Geistphilosophie, und so ist selbst die Frage der Dialektik immer noch anhängig (Arndt 2012: 216 f.). Solches beeinträchtigte die Positionierung des „Novums“ auf dem wissenschaftlichen Streitfeld und seine Wirksamkeit als ein grundlagentheoretisches, generatives Zentrum sozial-ökonomischer Forschung und Aufklärung.²

Zunächst ist festzuhalten: Das dialektische Praxisdenken bedeutet den denkgeschichtlichen Ausbruch aus mystifizierten, bornierten und ideologischen Gedankenbildungen. Es beinhaltet eine der menschegesellschaftlichen Seinsweise adäquate, höchstentwickelte Realitätsauffassung sowie den Ansatz einer entsprechenden, überlegenen Erkenntnis- und Wissenschaftskon-

² Es handelt sich also keineswegs um abgehobene Fragen, sondern um Kernprobleme, die vormals unter Titeln wie „Marxismus und Philosophie“ (Korsch 1993) oder „Theorie und Praxis“ (Marcuse 1975: 143 ff.) diskutiert wurden und etwa auch Bourdieus „Wissenschaftsphilosophie“ und Streben nach einer damit verbundenen „Realpolitik der Vernunft“ (Bourdieu 1998a: 7, 218) zugrunde liegen.

zeption. Nur aufgrund dessen war Marx befähigt, derart mehr Licht in das konkrete, epochale Wirtschafts-, Gesellschafts- und Weltgeschehen bringen.

1.2 Der zivilisatorische Progress und die Grundsituation der Entfremdung

Marx' Aufklärung über die Wirklichkeit des Menschseins fiel in die Zeit der Industrialisierung. Der epochale Horizont erstreckt sich von da bis zur neoliberalen Globalisierung, zur vollen Ausprägung des „Weltmarkts“ und Eröffnung eines gesellschaftsgeschichtlichen Übergangs. Die Aufdeckung der in alldem wirksamen ökonomisch-sozialen Triebkraft und die Erkenntnis der „Entfremdung“ der daran gefesselten Gesellschaftlichkeit gehört zu den bedeutendsten Errungenschaften von Marx' Forschungen.

Diese Entfremdung kulminiert auf der heute, im „Anthropozän“ erreichten Höhe der gesellschaftlichen Kräfte und Weltbemächtigung, insofern auch die Selbstzerstörung der *menschlichen* Existenz möglich ist. Am Ausgangspunkt dieser Gedanken steht Marx' Erkenntnis, dass

„die objektiven Bedingungen der Arbeit eine immer kolossale Selbständigkeit ... gegen die lebendige Arbeit annehmen und der gesellschaftliche Reichtum in gewaltigem Portionen als fremde und beherrschende Macht der Arbeit gegenübertritt“.

Es geht um ein geschichtlich extraordinäres „*Entfremdet-, Entäußert-, Veräußertsein*“ (MEW 42: 721).

Über diese Grundstellung der Arbeit oder des Arbeiters hinaus ist die Konsequenz insgesamt, dass die Entwicklung, die aus dem tätigen gesellschaftlichen Leben erwächst, weder wirklich durchsichtig ist noch einer eigentlichen politischen Verantwortung und Kontrolle unterliegt. Sie wird vielmehr von den täuschenden Formbildungen und eigenmächtigen, widersprüchlichen Tendenzen der Kapitalökonomie bestimmt und im Sinne der damit verbundenen Eigentumsinteressen und Machtstrukturen regiert.

Diese reale Verkehrung oder „Entfremdung“ charakterisiert auch heute noch die Grundsituation moderner Gesellschaftlichkeit. Sie betrifft das alltägliche, fetischisierte Bewusstsein wie die vorherrschenden sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Reflexionsformen. Die auf der Ebene der Praktikizität chiffrierte und vernebelte Konstitution manifestiert sich in den *Erscheinungen* eines technologisch-zivilisatorischen „Fortschritts“, der mit einer spannungsgeladenen und leidvollen Gesellschaftlichkeit und andauernden Problem- und Krisenhaftigkeit des sozialen Prozesses verbunden ist.

Die große Leistung von Marx war, die inneren Verhältnisse dieser politisch-ökonomischen und historischen Formierung, deren reale Konsequenzen sowie das damit praktisch verbundene pseudokonkrete Bewusstsein in Grundzügen zu entschlüsseln. Die Ergebnisse dieser ungeheuren Forschungsarbeit (Hecker 2012) sind auch durch die damalige historische Situation bedingt und begrenzt, vor allem dadurch, dass Marx' Praxisanalytik auf der Modellierung einer industriekapitalistischen Reproduktions-, Sozial- und Staatsordnung aufbaut.

Tatsächlich hat sich die sozioökonomische Grundkonfiguration im fortgehenden 20. Jahrhundert in einer für Marx nicht vorhersehbaren Weise verändert: Die modernen sozialkapitalistischen Verhältnisse oder „dreigliedrige Struktur der sozialkapitalistischen Formierung“ (Müller 2015: 434–459) konnte Marx nicht antizipieren. Dennoch hat gerade die historisch-methodologische Konzentration auf die industriekapitalistische Reproduktionsordnung zu den grundlegenden, zeitgeschichtlich noch viel weiter reichenden Erkenntnissen über das Naturell und die Entwicklungstendenzen des „Kapitals“ geführt.

Bei der neoliberalen Globalisierung handelt es sich im Sinne von Marx um die praktisch unausweichliche Vollendung des kapitalistischen „Weltmarkts“ und Einleitung eines historischen „Übergangs“ (MEW 42: 445 ff.). Woher aber diese Weitsicht? Der Grund liegt darin, dass Marx die Wurzel des kapitalistischen Prozesses und seiner entfremdenden Gewalt freilegte: Eine in der elementaren Prozessfigur der Waren- und Kapitalwirtschaft verankerte Motorik, die als Wachstumszwang erscheint. Diese Crux der Kapitalwirtschaft erschließt sich nur aus einer reproduktionstheoretischen Betrachtung:

Der in der Produktionsmittelabteilung erscheinende Mehrwert existiert *von vornherein* in der sachlichen Gestalt von Produktionsmitteln, die nur zur Akkumulation taugen. Indem dieser *produktive Mehrwert* investiert wird, absorbiert das Reproduktionssystem die Produktivitätssteigerung, die zu dessen Hervorbringung als *Mehrprodukt* nötig war. Es fällt auf die Prozessform *einfacher Reproduktion* zurück, jetzt aber auf dem produktiveren, höheren Niveau. Um weiter eine Gewinnmarge zu erzielen, sind *unbedingt* erneute Produktivitätssteigerungen nötig, und so fort ohne Ende.

Im Verbund beider „Abteilungen“, eigentlich *Dimensionen* der Produktion, musste die im Betriebssystem verankerte Tendenz auch auf die Konsumtionsmittel durchschlagen, sodass dort ebenso eine dauernde Umwälzung und Steigerung in Gang ist:

„So dass die Produktion des Kapitals [...] die *unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Arbeitszweige* beständig und notwendig erzeugt, d.h. also den allseitigsten Form- und Inhaltsreichtum der Produktion, alle Seiten der Natur ihr unterwerfend“ (MEW 42: 661).

Dass dabei die Naturgrundlagen tendenziell „ruiniert“ werden, führte Marx an anderen Stellen aus (MEW 23: 528 f.; MEW 25: 782 f.).

Mit der Aufdeckung der Natur des ökonomischen Werts, der Analyse der kapitalwirtschaftlichen Wertformen und der sich organisch wandelnden Wertverhältnisse, mit der Identifizierung des intrinsischen Rationalisierungs-, Akkumulations-, Wachstums- und Expansionszwangs der Kapitalwirtschaft und schließlich der Enthüllung der Entwicklungsschranken dieser extrem dynamischen Reproduktionsform mit ihren widersprüchlichen Eigentums- und Sozialverhältnissen hat Marx das epochenmachende Geschehen auf die Ebene gesellschaftlicher Bewusstheit gehoben.

Die Motorik des Reproduktionssystems bildet natürlich ein Amalgam mit den dadurch entfesselten subjektiven Kräften. So handelt es sich um die stichhaltige Erklärung jener „schöpferischen Zerstörung“ (Schumpeter 2005: 137 f.), die in eine „spiralförmige Bewegung“ (MEW 42: 520) überging und schließlich alle Gesellschaftsverbände auf diesem Planeten in sich verstrickte. Die der Reproduktions- und Praxisform einprogrammierte, tendenziell universelle Entwicklung produktiver, zivilisatorischer, selbstschöpferischer Kräfte führte in ein höchstes Stadium nicht beherrschter und durchschaubarer, immerfort rückschlagender Selbsterzeugung.

Es ist nicht schwer zu verstehen, dass die einprogrammierte Steigerungstendenz mit den limitierten ökonomischen Formbildungen und sozialen wie ökologischen Verhältnissen immer wieder kollidieren und in Krisen eskalieren muss: Mit dem vermeintlichen Endsieg des Kapitals trifft das alle Gesellschaften und Kulturen. Das Genie von Marx glänzte am Ende noch dadurch, dass er den Grundgedanken der Eröffnung einer Zeit des „Übergangs“ formulierte, in der „alle Widersprüche“ zugleich „zum Prozess kommen“ (MEW 42: 154) und die Systemfrage akut wird.

Indem die Zeit des Übergangs und der Wegentscheidungen wirklich angebrochen ist, erinnert die Situation umso mehr an das Scheitern früherer Sozialismusversuche. Es wird auch deutlich, dass die marxistische politische Ökonomie seit gut 100 Jahren vor allem auf die Kritik des schlecht Bestehenden fokussierte, aber nicht das hervorbrachte, was eine „Ökonomie des Sozialismus“ genannt werden könnte (Korsch 1974; Richter 2012).

Dazu kann hier vorerst festgehalten werden: Marx' „Kritik der politischen Ökonomie“ ist eine Konkretisierung des dialektischen Praxisdenkens

in Grundfragen der Wirtschaft der Gesellschaft. Sie beruht auf einer entsprechenden Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik und kulminiert nicht nur in Kapitalismuskritik, sondern beinhaltet von Anfang an den Auftrag zu einer weiter gehenden, positiven Transformationsforschung. Und wie sollte es heute ohne eine entsprechende philosophisch-wissenschaftliche Zurüstung möglich sein, in diesen Denkraum weiter vorzudringen?³

1.3 Eine sozioökonomische und politische Perspektive der Emanzipation

Als Schlüsselfrage zeigt sich die bis heute nicht gelöste Problematik einer politisch-ökonomisch fundierten „konkreten Alternative“. Diese fehlt inmitten der vielfältig artikulierten Gedanken über ein solidarisches Leben und Arbeiten in möglichst verträglichen Naturverhältnissen. Die Fragen führen noch hinter die gescheiterten Sozialismusversuche des 20. Jahrhunderts zurück: Schon Marx suchte nach „Übergangsformen“ (MEW 25: 456) oder skizzierte Grundgedanken zu einer künftigen „assozierten“ Reproduktions- und Gesellschaftsform.

Seine Gedanken über gemeinschaftliche Produktion für gesellschaftliche Bedürfnisse, genossenschaftliche Formen, eine „Ökonomie der Zeit“ mit Raum für die freie Entwicklung der Persönlichkeit, einen rationellen Umgang mit Natur und Umwelt, eine Regierung durch das Volk waren Annäherungen (Müller 2015: 412, Fn. 9). Darüber hinaus bleibt, dass Marx' Ideen einen einleuchtenden Erwartungs- oder Hoffnungshorizont gesellschaftlicher und geschichtlicher Emanzipation eröffnet haben: Der intendierte Umsturz oder Auszug aus der verkehrten, entfremdeten Welt bedeutet umgekehrt die Chance für eine grundsätzliche menschgeschichtliche Wende und große Befreiung.

Insofern geht es im gegenwärtigen „Übergang“ um die Gewinnung gesellschaftlicher Kontrolle und einer relativen Autonomie emanzipierter Individuen über ihren eigenen, erst noch durchsichtig zu machenden Reproduktions- und Lebensprozess. Diese eindeutige Richtungsbestimmung kann nicht als spekulativer Maximalismus abgetan werden. Es heißt, damit ende quasi die „Vorgeschichte“ der Menschheit und könne die eigentliche Geschichtszeit wissentlicher Selbsterzeugung und insofern frei bestimmbarer Weiterentwicklung folgen.

³ Die begrifflichen und methodologischen Aspekte sind in einem Tagungsbeitrag von 2017 mehr ausgearbeitet: „Transformationsforschung als dialektische Praxisanalytik“ (Müller 2018b).

War damit nicht auch klar, dass das Subjekt der Arbeit, welche die Welt buchstäblich schafft, per se die konstituierende Potenz einer neuen Welt sein müsste? Der Gedanke, dass sich der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit mehr oder weniger in der Form von Lohnkämpfen, anderen Schlichtungsverhandlungen über Anteile am Sozialprodukt oder ein Ringen um Sozialstaatlichkeit bewegen könnte, wäre weltfremd erschienen: Die proletarische Bewegung repräsentierte den vor Augen stehenden Emanzipationsprozess, auf den es zunächst ankam.

In wirtschafts- und gesellschaftsgeschichtlicher Dimension führt ein anderer Gedanke entscheidend weiter: Dass sich die insgesamt nötigen Konstitutionselemente eines Neuen, das heißt neue Verhältnisse, Formbildungen und Institutionen „im Schoße“ des laufenden Progresses so oder so vorbereiten würden und erst vorhanden sein müssten – sonst seien alle Erhebungen und Umwälzungsversuche „Donquichoterie“ (MEW 42: 93): Unter industriekapitalistischen Bedingungen war eine solche Latenz jedoch nicht identifizierbar und die Frage, inwieweit sie es heute ist, ist nur praxiswissenschaftlich zu beantworten.

So hat die Konzeptualisierung des Geschichtlichen⁴ (MEW 42: 91) als möglichen „Übergang“ von der überwältigenden Kapitalverwertung und entfremdeten Gesellschaftlichkeit hin zu einer bewussten Selbsterzeugung oder Produktion der Sozialform *als solcher* nichts von der darin einmal ausgesprochenen „sozialen Wahrheit“ (Müller 2015: 260) verloren. Darin stellt sich nicht nur eine regulative oder normative Idee dar, sondern ein praktisch-politisches, gesellschaftsgeschichtlich erstrecktes Vorhaben. Welcher anspruchsvoller Entwurf reicht sonst an diese praxisphilosophisch reflektierte, sozioökonomisch bedachte und realpolitisch dimensionierte Perspektive heran?

Angesichts der im Weltmaßstab vernetzten und übermächtigen Kapitalwirtschaft und angesichts der realen Konsequenzen des „weiter so“ verstärkt sich noch die Anforderung nach einer Wende: Aus der „scharfen Auffassung“ der modernen Verhältnisse müssen sich nicht nur „alle Widersprüche der bürgerlichen Produktion“ ergeben, sondern *auch innerliche Veränderungen*

⁴ „Persönliche Unabhängigkeit, auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet, ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten“ (MEW 42: 91).

der Verhältnisse und die Entwicklung von Potentialen bis an die „Grenze“, an der das Ganze schließlich „über sich selbst hinaustreibt“ (MEW 42: 250).

Diese Praxisperspektive erfordert, auf die nächste Strecke von vielleicht einigen Jahrzehnten, Veränderungen der Arbeits-, Wirtschafts- und Lebensweise, der Eigentums- und Rechtsordnung, der Sozial- und Staatsverfassung und bei all dem entsprechende Lösungen für die eigene Problemdimension einer demokratischen Strukturierung. Entscheidend ist dabei die Aufhebung des intrinsischen Verwertungs- und Wachstumszwangs durch Instituierung geeigneter sozioökonomischer Formbildungen und Reproduktionsverhältnisse: Ohne solches bleiben die zahlreichen Alternativkonzepte wie auch eine „Idee des Sozialismus“ ohne Halt.⁵

2. Problemgeschichte des Marxismus- und Praxisdenkens

Bisher ging es um die Erläuterung von Hauptelementen des Marxschen Praxisdenkens und Entwurfs. Dabei sollte deren noch voll in die Gegenwart einschlagende Bedeutung zum Ausdruck gekommen sein, aber auch, dass manches unvollendet oder wegen späterer Entwicklungen und aus heutiger Sicht entwicklungsbedürftig ist.

Im Folgenden möchte ich theoretische und geschichtliche Entwicklungen *nach* Marx skizzieren, die einige fortwirkende Schwierigkeiten des Marxismus- und Praxisdenkens deutlicher machen. Bei diesem Streifzug durch die Geschichte kommt es nicht auf Details, sondern auf die Identifizierung von Problempunkten und anregende, weiterführende Pointen an. Die Zusammenhänge wurden im „Konzept PRAXIS“ ausführlich dargestellt, belegt und diskutiert (Müller 2015).

2.1 Kurze Problemgeschichte des Marxismus- und Praxisdenkens

Das dialektische Praxisdenken ist ein Novum, steht geschichtlich an dem durch die Industrialisierung beförderten Neustart einer modernen Gesellschaftlichkeit und markiert eine geistesgeschichtliche Wende. Trotz der seither zahlreichen und auch herausragenden Beiträge liegt es aber nicht derart elaboriert vor, dass es auf dem enormen Feld der Geschichte des „Emanzipa-

⁵ Soweit „Sozialismus“ im Wesentlichen „Antikapitalismus“ (Korsch 1974) bedeutet, ist die nahe liegende Ersatzkonstruktion eine abstraktifizierte, normativ aufgeladene „Idee des Sozialismus“. Dagegen steht ein „materialistisches Verständnis der sozialistischen Transformation“ (Fleischer 1972).

tionstheoretischen Denkens“ bzw. der Marxismusdiskussion (vgl. Hoff 2016: 304, 341) oder gar in der heutigen wissenschaftlichen Welt als Konzept oder Paradigma einer emanzipierten Praxiswissenschaftlichkeit kenntlich ist.

Von dieser Position aus stellt sich die Geschichte des Marxismus- und Praxisdenkens als ein in gesellschafts- und weltgeschichtliche Prozesse und verschiedene Perioden verwickeltes Ringen um die Gewinnung, Verteidigung und Entwicklung des „Praxiskonzepts“ dar. Sich von überholten Dogmatisierungen und Irrtümern abzusetzen, genügt dabei nicht. Es entscheidet die positive, konstruktive Fortführung der Arbeit, und die nötige Besinnung muss an der Wurzel ansetzen.

Die Schwierigkeiten der ganzen Entwicklung begannen damit, dass sich Marx' Ansatz erst nach und nach in einer antiidealistischen Frontstellung entwickelte und daher vor allem als „Materialismus“ galt. Tatsächlich ging es ihm aber um eine beide Seiten, Materialismus und Idealismus „vereinigende Wahrheit“ (MEW 40: 577), ein neuartiges Praxisdenken und dessen Welt-sicht, inklusive der von Hegel inspirierten Dialektik. Auch Letztere ist Er-rungenschaft und Problemerbe zugleich. Marx selbst hat das Thema nicht ausführlicher behandelt.

Im Umkreis früher Schriften und des erst 1926 erstveröffentlichten Feuerbach-Manuskripts stellen die „Elf Thesen“ von 1845 (MEW 3: 5-7) sozu-sagen das Gründungsdokument der neuen, praxisontologisch ansetzenden Wirklichkeits- und Erkenntniskonzeption dar. Wie schwer das Novum in der Formel „Praxis und Begreifen der Praxis“ zu fassen ist, bezeugen die zahl-reichen, bis heute immer wieder angestregten Interpretationen: Welcher Art die „Wirklichkeit“ oder „Welt“ ist, die es zu „verändern“ gilt, kann nur vom Aufriss aller Thesen her weiter erschlossen werden.

Ein essentieller Begriff für das Neue wurde erst um die Jahrhundertwen-de von dem italienischen Marxisten Antonio Labriola (Labriola 1974: 302) gefunden: „Philosophie der Praxis“ ist eine Positionierung im Gegensatz zur damaligen Marxorthodoxie wie heutiger Marxologie und eingefleischtem Ökonomismus. Marx war in der Tat kein Marxist, er war ein dialektischer Praxisdenker. In der Zwischenkriegszeit bezog sich dann Antonio Gramsci wieder auf jene Marx' Werk „immanent“ zugrunde liegende Philosophie forderte auf, diese „wissenschaftlich zu konstruieren“ (Gramsci 1994: 1282, 1492).

Aber weder die Skizzen in Gramscis Gefängnisheften und sein praktisch politisch orientierter Marxismus, noch der philosophisch rekonstruierte tradi-tionelle Marxismus von Georg Lukacs bedeuteten die Erfüllung der Aufgabe. Dafür war die nach der russischen Revolution in den 1920er Jahren begon-nene wissenschaftliche Editionsarbeit an den Marx-Engels-Schriften von

enormer Bedeutung, die mit der heutigen MEGA² anhält. Jedoch verstockte im Osten der nach Lenin schließlich übermächtige, im Anschluss an Stalin (Stalin 1938) kanonisierte Sowjetmarxismus als Staatsideologie.

Im Westen monierte Karl Korsch, dass „Sozialismus“ mehr oder weniger nur „Antikapitalismus“ bedeute. Er spürte am tiefsten eine „Krise des Marxismus“ und forderte, das Thema „Marxismus und Philosophie“ (Korsch 1993: 299) neu aufzurollen. In jener Zeit suchte Herbert Marcuse nach einer integrativen Wirklichkeitsauffassung (Marcuse 1928). Er erfasste, dass die 1932 erfolgte Erstveröffentlichung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ ein „entscheidendes Ereignis in der Geschichte der Marxforschung“ darstellen müsste. Marx habe im Kapitalismus eine „Katastrophe des menschlichen Wesens“ erkannt und einen „realen Humanismus“ begründet (Marcuse 1981: 536, 547).

Nach dem Krieg wurde das Spannungsverhältnis zwischen der westlichen Markt- und Kapitalwirtschaft oder dem Imperialismus und dem staatsplanwirtschaftlich geprägten Entwicklungsmodell zu einem Hauptthema. Für westliche Verhältnisse bewegten sich die Ideen etwa im Spektrum zwischen Arbeiterselbstverwaltung, gemischten Wirtschaftsformen und einer Wirtschaftsdemokratie. Eine unmittelbare Alternative im Verhältnis zum „verschuldeten Steuerstaat“ (Goldscheid 1976) und einem keynesianisch moderierten Akkumulationsregime konnte das kaum darstellen.

In grundlagentheoretischer Hinsicht blieben derweil die Spannungen zwischen der materialistischen Orientierung, einer Sinn- oder Subjekthaf-tigkeit der Praxis- und Prozesswirklichkeit sowie der humanen Dimension oder Zielorientierung ungelöst. Auch nach dem Krieg führten Diskussionen zwischen Marxismus, Phänomenologie (Waldenfels 1977) und Interaktionismus, auch zwischen Marxismus und Existenzialismus (Sartre) sowie mit einer interpretativen Soziologie oder Intersubjektivitätstheorie zu keiner wirklichen Verständigung und integrativen Konzeption.

Eine Quelle für die Synthese hätte jene Handlungs- und Subjektivitätstheorie sowie genetische Geistphilosophie des amerikanischen Sozialphilosophen G.H. Mead (1975) sein können: Die dem Widerspruchsdenken verwandte „objektive Realität von Perspektiven“ (Mead 1969) wäre im traditionellen Objektivitätsdenken freilich kaum begreiflich. Korsch verwies beiläufig auf die pragmatistische Strömung, oder Martin Jay befand, dass Mead für das Frankfurter Institut im amerikanischen Exil ein „potentieller Verbündeter“ war (Jay 1976: 336, 403).

Bei derartigen Diskursen ist nicht zu vergessen, dass Marx' praxisphilosophisch reflektiertes, politisch-ökonomisch konkretes, kritisch-revolutionäres Konzept per se jegliche „traditionelle Theorie“ und affirmati-

ve Auffassungen überschreitet und selbst „ökologische“ Fragen des Naturverhältnisses bereits mit reflektiert. Die aus dieser Selbstgewissheit wie auch äußerer Befeindung resultierende *Unbedingtheit* des Marxismus- und Sozialismusdenkens, seine magnetnadelhafte, „invariante Richtung“ (Bloch 1978: 208) zu einer höheren Zivilisation, war und ist von da eine Existenzbedingung. Sie erleichterte aber auch Missverständnisse und Dogmatisierungen, besonders in jener Zeit der Blockkonfrontation.

So war für den Sowjetmarxismus, in der DDR jedenfalls *offiziell*, undenkbar und unzulässig, dass „Praxis“ die Zentralkategorie des Marxismus sei (Seidel 1966). In die Dritte Welt fand der Marxismus auch anders Eingang. Mao Zedong rekurrierte in seinen philosophischen Monographien auf das Praxis- und Widerspruchsdenken, und auch in Lateinamerika gab es praxistheoretische Artikulationen. Heute kann man in China, anders als in der diesbezüglich verödeten europäischen Geisteslandschaft, auch einen philosophisch reflektierten und praxiszentrierten Marxismus finden (Hoff 2018; Yang Geng).

In jener aufrührerischen Periode in den 1960ern und 1970ern nahmen Marxismusstudien sowie Sozialismusedebatten einen enormen Aufschwung. An der west-östlichen Bruchstelle in Jugoslawien konnte sich eine praxisphilosophische Gruppe formieren. Der Index ihrer Zeitschrift „Praxis“ (1965–1974) verrät, dass der Kreis internationaler Praxisdenker über ganz Europa hinaus bis nach Amerika reichte. Derweil gewannen die institutionell und publizistisch positionierten Theoretiker des Frankfurter Instituts größeren Einfluss in der akademischen Welt und in theoretischen Debatten. Eine dritte Strömung fokussierte auf „Das Kapital“ oder eine „Marxistische Wirtschaftstheorie“. Die Spaltungen und Kontroversen pflanzten sich fort.

Die jugoslawischen Denker fassten „Praxis als Sein“ (Petrovic 1968), und Praxis galt auch als Ausgangspunkt einer undogmatischen Erkenntnistheorie. Habermas sah darin einen „Holismus“, zerspaltete den integralen Praxisbegriff, reüssierte und verwirrte dann zugleich mit einer von allen marxistischen Essenzialien entkernten „Intersubjektivitätstheorie“ (Müller 2015: 181 ff.). Seine schiefe Meadinterpretation gab immerhin den Anstoß, diesen als Praxisdenker zu entdecken (Müller 2015: 230 ff.). Ganz anders kultivierte Adorno seine negative „Phantasie eines Dissentierenden“ (Adorno 1975: 56) und beeindruckte mit seiner „negativen Dialektik“ in intellektuellen Kreisen.

Dagegen behaupteten die Praxisdenker eine eher marginale oder auch singuläre Stellung: Ernst Bloch, der DDR entflohen, griff tiefstinnig auf die Feuerbachthesen zurück und inspirierte mit dem Leitbegriff „konkrete Utopie“. Henri Lefebvres praxisphilosophisch fundiertes Werk erschloss endlich

auch die Dimension der Alltäglichkeit oder Urbanität. Herbert Marcuse lieferte mit „Der eindimensionale Mensch“ eine beeindruckende Zeitdiagnostik. Als Streiter für Emanzipation wirkte er in den damaligen Auseinandersetzungen über „Reform oder Revolution“. Auch die Werkbeiträge von J. P. Sartre inspirierten. Dieser diagnostizierte wiederum, die Erkenntnistheorie sei „der schwächste Punkt des Marxismus“ (Sartre 1977: 29 ff.).

Hinzu kam, dass die Praxisdenker keine Experten der politischen Ökonomie waren. Letztere suchten das neue, sozial-demokratische Gesicht des Kapitalismus zu entziffern: Man interpretierte die Periode von 1945 bis 1975 als „fordistisch“ und kritisierte etwa die „Sozialstaatsillusion“, fixierte sich auf den Monopol- oder dann vermeintlichen Spätkapitalismus sowie Imperialismus. Es blieb bei Annäherungen an eine „Theorie der Übergangsgesellschaft“ (Bettelheim 1972), die neue „sozialkapitalistische“ Konfiguration wurde als solche nicht erfasst. Viel diskutiert wurde die Scheinalternative Markt- oder Planwirtschaft. Daneben wirkten vermischte kritische Gesellschaftstheorien oder eine marxistische Soziologie: Der von Marx gestiftete integrale Ansatz war weiter zersplittert.

Die inzwischen vielfach verspürte Problematik führte dazu, dass in den 1970ern erneut eine Debatte über die „Krise des Marxismus“ aufflammte (Prokla 1979). Die organisierte wie überhaupt die gesellschaftliche Linke verzeichnete Bodenverluste und geriet immer mehr in die Defensive, als dann noch die neoliberale Offensive und Globalisierung in den 1980ern einsetzte. Damit war eine zweite, bis in die Gegenwart reichende Entwicklungsperiode der Nachkriegsformierung eröffnet.

Im systemkritischen Lager verfestigten sich die philosophisch-ökonomischen Gebietstrennungen (Althusser 1968). Die utopielose Fortschreibung einer „Kritik“ der politischen Ökonomie dominierte. Man hatte sich vordem auf Marx' Methode der *Darstellung* konzentriert, während die Frage nach der reproduktions- und praxisanalytischen Methode der *Forschung* kaum aufkam. Das ökonomische Alternativdenken war vexiert durch die planwirtschaftlichen Experimente. So kam es zu keiner am „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013) ansetzenden Transformationsforschung. Die Idee des Sozialismus speiste sich eher aus enttäuschtem Antikapitalismus und wurde zu einer abstrakten Projektion.

Eher abseits des politökonomischen Mainstreams kam man von den 1980ern bis nach dem „Zusammenbruch des Realsozialismus“, der kein realer war, zu internationalen Tagungen über Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis zusammen. Aber eine eigentliche Kooperative oder Institutionalität, eine paradigmatische Positionierung und verbindende Zeitdiagnose, eine kollektive Forschung zur theoretischen wie realen „Dia-

lektik der gesellschaftlichen Praxis“ (Schmied-Kowarzik 2018) ist daraus nicht erwachsen.

Ein Exempel für die bis zur Jahrhundertwende bestehenden Entwicklungsprobleme ist Pierre Bourdieu. Dieser verfügte über eine institutionelle Positionierung. Er hatte seinem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1979) die erste Feuerbachthese vorangestellt. Sein Werk, eine herrschaftskritische, alle Felder der gesellschaftlichen Wirklichkeit betreffende „Praxeologie“ findet auch nach seinem Tod 2002 in Europa und weltweit Resonanz. Der auch von der Idee konkreter Utopie berührte Ansatz ist freilich soziologisch zentriert und versagt wiederum auf dem Gebiet der politischen Ökonomie. So blieb auch sein „Widerstand gegen die neoliberale Invasion“ (Bourdieu 1998b) ohne konkrete Alternative.

Im Blick auf den politischen Gesamthorizont zeigt sich, dass der Zusammenbruch im Osten eine gewisse Parallele im Westen hat: Die Auflösung kommunistischer Parteien, eine Sozialdemokratisierung der gesellschaftlichen Linken und weitgehende Zersplitterung der zahlreichen progressiven und systemkritischen Bewegungen. Alles dieses wurde durch den Siegeszug der neoliberalen Ideologie und Globalisierung in die Defensive und weiter bis in die Marginalität gedrängt: Es hätte schon längst klar werden können, dass die fällige Regenerierung des Marxismusdenkens vor allem aus der Wurzel des dialektischen Praxiskonzepts und nicht nur aus partiellen „Rekonstruktionen“ und unvermittelten Disputen erfolgen kann.

Die Schranken neuerer, inkonsequenter Praxistheorien, ebenso verengter Marxlektüren oder eines spekulativen Postkapitalismus führen wieder auf Marx' integralen Ansatz zurück. Dieser ist praxisphilosophisch reflektiert, politisch-ökonomisch fundiert, schließt die Problematik des Naturverhältnisses voll ein und beinhaltet eine existenziell wie politisch konsequente Zukunftsorientierung. Es gibt Parteien freierer Gedankenführung in der Manuskriptsammlung der „Grundrisse“ (MEW 42), die Marx' ganzes Genie erkennen lassen. Aber auch diese Texte wurden spät, praktisch erst ab den 1950er und 1960er Jahren mehr wahrgenommen. Ihre Relevanz wird erst jetzt wieder entdeckt (Müller 2013; Musto 2009).

Die Wirtschafts- und Finanzkrise von 2008 signalisierte schließlich eine historische Zäsur. Der Weltsystemtheoretiker Immanuel Wallerstein erkannte die Eröffnung einer neuen historischen Periode des „Übergangs“, gekennzeichnet von chaotischen Fluktuationen, ökonomischen Krisen und wie wir wissen ökologischen Katastrophen (Wallerstein 2010). Für das Marxismus- und Praxistenken erwächst von da die Anforderung, sich aus Befangenheiten und Irrtümern des 20. Jahrhunderts zu lösen und die angebrochene neue Zeit auch wirklich neu zu begreifen oder „konkret“ zu machen.

2.2 *Der Weltmarkt und Herausforderungen der Übergangsperiode*

Seit dem „Kommunistischen Manifest“ von 1848 gab es immer wieder bedeutende Exempel eines theoretisch-praktischen „Konkretwerdens“, je nach der gesellschaftlichen und „geschichtlichen Situation“ (Marcuse 1981: 356), bis hin zu gegenwärtigen Analysen „Stirbt der Kapitalismus?“ (Wallerstein 2014). An ein „Ende der Geschichte“ ist nicht zu denken.

Was Marx angeht so konnte er die über die proletarisch-industrielle Strukturierung hinaus gehenden Wandlungen zur sozialkapitalistischen Formierung (Müller 2015: 434 ff.) nicht kennen. Er konnte nichts wissen von den ungeheuren geschichtlichen Verwerfungen oder auch dem technologisch-informatischen und zivilisatorischen Progress des 20. Jahrhunderts. Sein Geschichtsdanken schlug den Bogen vom kapitalwirtschaftlichen Kernsystem und dessen widersprüchlichen Tendenzen über den historischen Zwischenraum des 20. Jahrhunderts hinweg und direkt voraus bis zur Realisierung des „Weltmarkts“. Es heißt:

„so erzeugt der Privataustausch den Welthandel, die private Unabhängigkeit eine vollkommene Abhängigkeit vom sog. Weltmarkt“ und „im Weltmarkt hat sich der Zusammenhang des einzelnen mit allen, aber auch zugleich die Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den einzelnen selbst zu einer solchen Höhe entwickelt, dass seine Bildung zugleich schon die Übergangsbedingung aus ihm selbst enthält“ (MEW 42: 93, 95).

Die Elemente des Neuen würden bereits „im Schoße“ des Alten ausgebrütet, und „auf einer gewissen Stufe der Reife angelangt, wird die bestimmte historische Form abgestreift und macht einer höheren Platz“, so die Quintessenz am Ende des 3. Bandes der Kapitaltheorie (MEW 23: 891).

In diesem Sinne führte der im ökonomischen Kalkül der Kapitalwirtschaft verankerte Akkumulations- und Wachstumszwang und die damit verbundenen subjektiven und wissenschaftlich-technischen Triebkräfte bis zur neoliberalen Globalisierung. Der Zusammenbruch der Sozialismusexperimente im Osten und die marktwirtschaftlichen Reformen in China fügten sich ein in die neue Weltlage des 21. Jahrhunderts. Die globale historische Situation ist jetzt durch die Einbettung sozialkapitalistisch strukturierter, diesbezüglich mehr oder weniger entwickelter Wirtschaftsgesellschaften in ein ihnen gegenüber relativ verselbständigtes kapitalistisches Weltsystem und eine gespannte, multipolare Weltordnung gekennzeichnet.

Der „Übergang“ oder eine neue „Great Transformation“ (Polanyi 1997) sind jetzt aber nicht in der Art der traditionellen Geschichtsprozessordnung, als Folge von Krise, Revolution und Neubau zu fassen. Das mehrdimensionale und noch unentschieden forttreibende Geschehen muss vielmehr dialektisch- und praxislogisch in seiner Widersprüchlichkeit, Perspektivität und Latenzhaltigkeit ausbuchstabiert und im Sinne der bestimmten „Richtung“ konzeptualisiert werden. Ohne ein höher entwickeltes Praxisdenken, ein „Utopistic Turn of Marxist Theory“ (Müller 2018c) eingeschlossen, kann dies allerdings kaum gelingen.

3. Entwicklungsaufgaben des Praxiskonzepts heute

Die Untersuchung des ursprünglichen Marxschen Entwurfs hat seine epochale Geltung bestätigt. Dagegen sollte der pointierte Rückblick auf die weitere Entwicklung eine Reihe von kritischen Punkten kenntlicher machen. Bloch gab seinerzeit zu bedenken, dass eine „Fortentwicklung des Marxismus“ nötig sei (Bloch 1978: 196). Gut 150 Jahre nach der Veröffentlichung des Kapitalwerks verweist heute vor allem das Fehlen der „konkreten Alternative“ auf Defizite und die Problemlage.

Die Renovierung der Denkgrundlagen wird auch durch die Realität selbst herausgefordert: Aufgrund der effektiven und reflexiven Verflechtung des Weltgeschehens, durch die latenzhaltige Dimensionierung und formationelle Widersprüchlichkeit der Übergangswirklichkeit, wegen der Verschiedenartigkeit der in dieser Welt zu bewältigenden gesellschaftlichen Situationen, nicht zuletzt bedingt durch die gesellschaftsgeschichtliche Auslegung transformatorischer Prozesse.

3.1 Zur konstitutionstheoretischen Wende des Praxisdenkens

Der universelle Charakter des Praxisdenkens

Von grundlegender Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Konzepts „Praxis“ oder dessen universelle Geltung: Frühere Fokussierungen auf „Arbeit“ konnten nicht zum Innersten vordringen, und der Begriff „Handlung“ weist mehr Hohlraum als reelle Substanz auf. Der Mensch ist kein Arbeitstier, pflegte der jugoslawische Praxisphilosoph einzuwenden. Sein Wesen komme vielmehr in freier schöpferischer Tätigkeit zum Ausdruck, gegebenenfalls

auch in der Welt der gesellschaftlichen Produktion. Wo ist der entscheidende Halt zu finden?

Das *immer* tätige menschliche In-der-Welt-sein impliziert unzählige, univernale „Verhältnisse“, die bewusst oder nicht bewusst betätigt und je nach Relevanz und Befähigung auch ausdrücklich als bedeutungsvoller Handlungsvollzug konzeptualisiert werden. Um diese Universalität sowie die Akte der Praxiskonzeptualisierung als grundlegende Erkenntnisleistung zu fassen, ist das Denkbild eines *Machens* ungeeignet: Arbeiten, ebenso wie Akte der Aneignung oder auch gesellschaftliche Kämpfe sind als Praxis zu fassen, und selbst Leiden oder Sterben werden als kulturell geprägte Praxen realisiert.

Insofern stellen Denkobjekte Orientierungsmomente im Handlungsvollzug dar, der selbst „habituell“ (Bourdieu) in komplexe objektiv-reale, historisch formierte „Verhältnisse“ eingelassen ist. Die These, dass „alles“ Sichverhalten oder gesellschaftliche Leben „wesentlich *praktisch*“ ist, spricht diese Realitätskonzeption an. Die Lösung der damit verknüpften Probleme liegt freilich nicht in Generalformeln über „Theorie und Praxis“ oder in einer *materialistischen* Erkenntnistheorie, die mit der Existenz und Mitwirkung des Geistigen und der menschlichen Subjektivität in der Welt nicht wirklich fertig wird.

Die schwierige Frage, ob und wie ein geistiges, bewegendes Moment überhaupt im materiellen, welthaften Prozess impliziert ist, worauf Hegels Logik und auch Blochs „Logikon“ (Bloch 1977c: 474) deuten, würde hier zu weit führen. Zunächst kann festgehalten werden, dass ein impliziter, „objektiv-realer“ Sinn existiert, sich geltend macht und auch versprachlicht werden kann. „Sprache ist nie in dem Sinn willkürlich, dass einfach ein reiner Bewusstseinsinhalt durch ein Wort benannt wird“ (Mead 1975: 113 f.).⁶ Aus alldem kann schließlich ein aus- und eingreifendes, wissendes und sinnstiftendes „Begreifen der Praxis“ erwachsen.

Gewöhnliche Handlungs- und Praxistheorien verfehlen die Dimension einer objektiv-realen Sinn- oder Bedeutungshaftigkeit, die stumm bleiben kann und nicht kommunikativ aufscheinen muss. Es fehlt auch an der Auffassung des Geschehens als ein quasi Antworthandeln im Verhältnis zur natur- oder dinghaften wie menschlichen Mitwelt: Deren „konkrete“ Objektivität erwächst aus deren selbsttätigen Reaktionen und Antworten, welche die realisierende Praxis herausfordert. So konstituiert sich im Horizont ge-

⁶ Die Denkrichtung liegt auch dem Ansatz einer bezeichnenderweise kaum diskutierten „dialektischen Sprachwissenschaft“ zugrunde, die „Sprache als praktisches Bewusstsein“ begreift (Bayer 1975).

sellschaftlicher Praxis eine materiell begegnende, bedeutungsvolle, multiperspektivische Weltwirklichkeit.

Zur konstitutions- und erkenntnistheoretischen Fragestellung

Letztere Erläuterungen sind geeignet, erhebliche Nachfragen zu provozieren. Dabei wird schnell klar, dass zunächst allgemeinere *praxisontologische* Aspekte angesprochen wurden, die darauf verweisen, dass das menschliche „Sein“ und die Universalität seiner Lebensäußerungen als „Praxis“ zu fassen sind (Petrovic 1965). Auf welchem Weg können nötige Klarstellungen und auch eine Fortbildung des Praxiskonzepts überhaupt erfolgen?

Entscheidend ist die Wendung zu einer *konstitutionstheoretischen* Fragestellung (Müller 2015: 57 ff.). Ähnlich wie die Darstellung im Kapitalwerk am Leitfaden einer systematischen und dialektisch-logischen Konkretisierung entlanggeht, ist auch der Schlüsselbegriff „Praxis“ oder überhaupt die „Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“ als Realitätskonzeption und Weltsticht zu entfalten. Insofern diese „Wirklichkeit“ alle ideellen Wirkmomente impliziert, schließt der Ansatz notwendig zugleich eine Erkenntnistheorie und Geistphilosophie ein.

Auf Grundlage herkömmlicher Philosophie und Gesellschaftstheorie ist eine solche kohärente Grundlagentheorie unmöglich, daher das ideologische Durcheinander von spekulativen Philosophien, philosophischer Anthropologie, Pragmatismus, Systemdenken, Intersubjektivitätstheorien, Wissenssoziologie, Ethiklehren und Geschichtsphilosophie. Der wirkliche Zusammenhang all dessen liegt im integralen, dialektischen Charakter von „Praxis“ beschlossen.

Wie kann in diesen Fragen aber überhaupt ein Anfang gemacht werden? Es zeichnet sich ab, dass „Praxis“ als Konkrektionseinheit oder quasi Zellenform gesellschaftlicher Wirklichkeit zu fassen ist. Dazu hat G.H. Mead aufgewiesen, inwiefern im kooperativen Handeln bereits ein Sinn präexistiert, der über eine Reihe gestischer und kommunikativer Vermittlungen bewusst und schließlich aufgrund der Entwicklung der sprachlichen, reflektiven Intelligenz oder geistiger Praxis handhabbar wird. Mead war bezeichnenderweise auch von Hegels Logik und der Idee einer dialektischen Prozessualität inspiriert (Nagl 1998).

Sein Denkmodell verrät, wie sich die „Identität“ sinnlich-menschlicher Subjekte in Vollzugszusammenhängen ihrer Praxis und im Zuge einer Verinnerlichung und Vergegenwärtigung des externen Geschehens ausbildet: Die Welt verdoppelt sich im „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ (MEW 3: 31). Es handelt sich um eine bewegte und entwicklungsfähige Einheit, in der

Denken und Handeln „wechselseitig ineinander schwingen“ (Bloch 1977a: 297 f., 301, 310 ff.), mit menschlicher „Identität“ und Intelligenz als generatives Zentrum. Dadurch kommt der innovierende und experimentelle Charakter dieser „Wirklichkeit“ im Horizont der „Praxis“ zum Tragen.

Vom skizzierten Ausgangspunkt kann die Konstitutions- und Erkenntnistheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit sub specie Praxis entfaltet und diskutiert werden: Von Praxis als Konkretionseinheit im „Begreifen“ über die komplexe, ungleichzeitige, mehrdimensionale Synthesis gesellschaftlicher Praxis und die Institutionalisierung koaktiver Praxen, gar mit Blick auf ihre reproduktive Formierung, Formbildungen und Tendenzen, bis zu den äußersten Fragen der Konstituierung einer geschichtlichen Wirklichkeit und „sozialen Wahrheit“ (Müller 2015: 57 ff., 260 ff.).

All dieses reflektiert sich in Marx' Theoriebildung wie in den Beiträgen von Praxisdenkern wie Petrovic, Marcuse, Bloch, Lefebvre, Sarte, Kosik, Schmied-Kowarzik und anderen. Dabei versteht sich die Philosophie der Praxis von Anfang an als ein realer, naturalistisch reflektierter „Humanismus“ (MEW 40: 536, 577; MEW 2: 132). Ein Licht auf die humanen, wenn man so will ethischen Dimensionen werfen nicht zuletzt Blochs Richtungsanzeigen auf „Glück, in einer Gesellschaft ohne Herr und Knecht“, dadurch mögliche „Solidarität aller, id est auf Freiheit und menschliche Würde“, auf eine „Allianz“ mit „Natur als einem nicht mit uns Fremdem behafteten Objekt“ und auf „Heimat“ (EBG 15: 248): Es gibt keine Lehre eines „Sollens“, die dieses Reflexionsniveau überbietet. Der Unterschied zeigt sich aber nicht nur an der Substanz dessen, was hier „menschlich“ heißt.

Im Praxisdenken gilt „Widersprüchlichkeit“ als absolutes Konstitutionsmerkmal: Man tut niemals nur das, was man meint, sondern betätigt in jedem Akt simultan unzählige Verhältnisse, dies vor allem im Raum der objektiv-realen sowie unmittelbaren Beziehungen der vorliegenden gesellschaftlichen Synthesis. Das Begreifen oder die Konzeptualisierung erfolgt dabei radarhaft, in jedem Moment, wenn es relevant erscheint. „Widersprüchliche Praxis“ oder das Konzept einer widersprüchlichen Synthesis von „Praxisperspektiven“ sind insofern unerlässliche Grundbegriffe einer realistischen Gesellschaftswissenschaft.

Das integrale Wissenschaftskonzept und die Dialektik

In der Konsequenz der konstitutionstheoretischen Aufrollung des Praxisproblems liegt, dass sich die Kategorien, die die Aspekte und Modalitäten der Praxis- und Prozesswirklichkeit ausdrücken, in praxisanalytische Leitbegriffe, Methodenkonzepte und Grundorientierungen ummünzen. Das Konstituti-

onsverständnis und die entsprechenden, hier exemplarisch angesprochenen spezifischen Begrifflichkeiten drücken sich schließlich in einer Wissenschaftskonzeption aus: Im begrifflich, analytisch und utopistisch gerüsteten Paradigma einer emanzipierten Praxiswissenschaftlichkeit.

Dabei ist die Frage der Dialektik grundwesentlich: Als Denkmodell kann die typische, *an sich* dialektische Grundfigur eines vollständigen Praxisformwandels dienen, in dem „Latenzen“ existieren und „Tendenzen“ wirken, ein „Übergang“ oder eine praktisch-kritische „Aufhebung“ stattfindet, überhaupt eine neue Praxisformierung, neue Formbildungen entstehen und auch „andere Subjekte“ (MEW 25: 269) hervortreten. Die dialektische Logik repräsentiert im Kern die Denkformen und Denkbewegungen, in denen sich solche „praktisch-kritischen“, umwälzenden Prozesse im Begreifen reflektieren.

Es geht also nicht um ein Gerede dass alles im Fluss ist und zwei Seiten hat, oder um eine Denkformelsammlung, sondern um den Erwerb einer höheren, phantasievollen, praxislogischen Kompetenz. Dabei kann Hegels „Logik“ inspirieren, ein Grundstudium von Marx als Praxisdenker und auch die Lektüre einschlägiger Partien von Marx und Engels helfen (Sorg 2018): Es geht um die „Aufhebung“ des nur empirisch-pragmatischen Modus, den Blick hinter die „Erscheinungen“ oder die „Pseudokonkretheit“ (Kosik 1970: 9), um die Erfassung der „Formbestimmtheit“ wie der „Latenzen“ gesellschaftlicher Wirklichkeit, um die Dechiffrierung von „Praxisperspektiven“ und eben darum, das im konkreten Fall entscheidende „Novum“ zu fassen.

Ein Praxisdenken mit dialektischem Hintersinn ist auch als alltäglicher Modus vielfach anzutreffen. Auf der Ebene ausgeformter Wissenschaftlichkeit wird klar, dass ein Begreifen der Praxis als Kritik, Analytik und Utopistik zugleich dimensioniert sein muss, um „konkret“ werden zu können. Ansonsten droht die Regression zur affirmativen Analyse, zur „kritischen Kritik“, zur abgehobenen „Konstruktion der Zukunft“ oder, ganz konkret, die Flucht in einen „Green Capitalism“ (Smith 2016). Überhaupt: „Kritische Theorie ist ein etwas zu unbestimmt und schwach gefasster Titelbegriff für das, was eine Philosophie nach Marx kennzeichnen muss“ (Fleischer 1974: 184).

In diesem Sinne ist die Entkoppelung von kritischer Gesellschaftstheorie und politischer Ökonomie eine Fehlorientierung, so wie die Reduzierung letzterer auf „Kritik“. Schließlich widerlegt der Synthesis-Charakter widersprüchlicher Praxis alle fachwissenschaftlichen Bornierungen: Menschlich Philosophieren oder Sozialforschung ohne Wissen der politischen Ökonomie ist eine fehlgeleitete Abstraktifizierung, so wie Wirtschaftstheorie, wenn die praxisanalytische Kompetenz und befreiende Orientierung fehlt.

3.2 Politische Ökonomie als Transformationsforschung

Bei den folgenden Überlegungen oder auch nur Hinweisen zur „Kritik“, besser „Wissenschaft der politischen Ökonomie“ kann es sich nur um Schritte *auf dem Weg* zu Lösungen handeln, die kollektiv erarbeitet werden müssen. Letztlich geht es um die Frage nach einer konkreten Systemalternative. Welche Bedeutung können praxistheoretische Überlegungen auf dem Gebiet dieser vielleicht schwierigsten sozialen Materie haben?

Dialektisches Praxisdenken und die reproduktive gesellschaftliche Praxis

Der universelle und integrale Charakter des praxislogischen Denkens bedingt seine methodologische Zuständigkeit und analytische Kompetenz auch und besonders für Fragen der Wirtschaftsverfassung: Das wirtschaftliche, heute wesentlich kapitalwirtschaftlich geprägte Leben ist nichts anderes als eine *ganz eigenartig* konstituierte, das heißt vor allem durch den *ökonomischen Wert* vermittelte koaktive, reproduktive Praxis in gesellschaftlichem Maßstab. Diese bildet eine zentrale, tragende Ebene der gesellschaftlichen Synthesis.

Schließlich liegt der entscheidende Halt auch jeder zukünftigen Gesellschaftlichkeit in der andauernden Notwendigkeit, die *gesamte* sozioökonomische Reproduktion in geeigneten, hoffentlich vernünftigeren Formen zu realisieren. Genau gesehen bestand auch der Sinn von Marx' politisch-ökonomischen Forschungen, von den Manuskripten 1844 bis zu den weitest reichenden Partien der „Grundrisse“ (MEW 42), in einer Dechiffrierung und Analytik der kapitalwirtschaftlichen Formierung zwecks Aufhebung dieser entfremdeten Praktizität.

In dieser Gesamtperspektive reflektiert sich die positive Dialektik der gesellschaftlichen Praxis: Der Auszug aus der entfremdeten Welt und die Institutionierung des wirtschaftlichen Lebens im Sinne der Grundidee bewusster, wissentlicher Selbsterzeugung. Nichts anderes, nur Konkreteres meint das Konzept einer „Assoziation“ gesellschaftlicher Individuen, die ihren „Stoffwechsel mit der Natur“ alias Reproduktionsprozess „rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen“ (MEW 25: 828). Marx' „Kritik der politischen Ökonomie“ ist daher nichts anderes als das Hauptstück einer begonnenen Transformationsforschung.

Zum Übergangscharakter der sozialkapitalistischen Praxisformierung

Die unausweichliche Frage, *warum* es in den vergangenen 150 Jahren nicht gelungen ist, eine vertrauenswürdige, „rationell geregelte“ Systemalternative darzustellen, führt auf Marx zurück. Dessen Praxisanalytik beruhte auf der Modellierung einer rein waren- und industriegewirtschaftlichen Kernstruktur. So konnte er die eigentlich intendierte Alternative aber nicht finden: Eine solche ist „im Schoße“ dieses Industriekapitalismus nicht latent vorkonfiguriert. Annäherungsweise versuchte Marx, „Übergangsformen“ (MEW 25: 456) und zumindest Grundcharakterzüge zu identifizieren.

Auf diesem Weg wurde zunächst die Natur des *ökonomischen Werts* offenbar, insofern er Ausdruck eines objektiv-realen Sinngehalts, ein in fassbaren Repräsentationen und Formbildungen des Werts verschlüsseltes Verhältnis zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit ausdrückt. Es gelang die Aufdeckung der inneren Zusammenhänge der reproduktiven Praxis- und Prozessform der Verwertungsökonomie und des darin waltenden Akkumulations- und Wachstumswangs. Der kapitalwirtschaftliche Praktizismus und seine wissenschaftlichen Verdolmetschungen weisen entsprechende Wirklichkeitsdefizite auf.

Marx konnte trotz dieser Errungenschaften nicht antizipieren, dass sich im 20. Jahrhundert ein bereits zukunftshaltiger „Sozialkapitalismus“ formieren würde. Die an ihn anschließende *traditionelle* Kritik der politischen Ökonomie setzte im Grunde weiter auf die ursprüngliche reproduktionstheoretische Basis auf.⁷ Ihre Grundleistung war und ist insofern eine „Theorie der kapitalistischen Entwicklung“ (Sweezy 1974), die sich bis zum heutigen, neoliberalen, globalisierten Finanzkapitalismus aufstufte. So führt aber der Hauptweg in die Sackgasse einer Antithetik, die höchstens noch einen Ausstieg zum linken Keynesianismus bietet.

Das dabei immer zwiespältige und unklare Verhältnis zum sozialen und demokratischen Grundtyp des Kapitalismus (Streeck 2013) signalisiert die nicht gelungene Tiefenanalyse der neuartigen, dreigliedrigen Reproduktions-, Staats- und Sozialverhältnisse: Die öffentlichen, sozial-infrastrukturellen oder alles in allem „sozialwirtschaftlichen Dienste“ wuchsen im Verhältnis zu jener immer mehr effektivierten, programmierten und automatisierten industriegewirtschaftlichen Warenproduktion und Kapitalökonomie enorm an. Dem modernen Steuer-, Fiskal-, Rechts- und Sozialstaat kommt dabei eine

⁷ Dass das industriekapitalistische Reproduktionsmodell das theoretische Basiskonzept bildet, wird z.B. bei Sweezys klassischem Werk deutlich: Die „erklärenden Bemerkungen“ von Shigeto Tsuru im Anhang gelten den Reproduktionsschemata von Marx im Vergleich mit Aggregaten von Keynes.

zentrale Vermittlerrolle im ökonomischen Prozess sowie die Hauptverantwortung für das Öffentliche und die immer gewichtigeren Infrastrukturen zu.

Letztere „sozialwirtschaftliche Dienste“ sind freilich keine „Waren“, obwohl sich ihr Sachkapital aus solchen zusammensetzt. Sie bilden eine andere, zur Warenwirtschaft komplementäre ökonomisch „Form“ von etwas Allgemeinem, Gemeinsamen und Gesellschaftlichen (MEW 25: 274, 456 f.), sodass der gesamte Reproduktionsprozess jetzt „sozialkapitalistisch“ konfiguriert ist. Innerhalb dieser Strukturierung, an der Basis des gesellschaftlichen Lebens, kristallisierte sich die „kommunal verfasste urbane Praxis“. Die von zentralen Institutionen bis auf diese Ebene durchdringende, föderal und subsidiär strukturierte Sozial- und Rechtstaatlichkeit durchdringt das Ganze wie ein Pilzmyzel und ist etwas anderes als der Gewaltstaat oder die Obrigkeit, auf die Marx seinerzeit fokussierte.

Die moderne Sozialformierung findet sich in den Weltmarkt oder das gesellschaftlich mehr oder weniger entthobene kapitalistische Weltssystem eingebettet, und auch angesichts des erreichten Akkumulations- und Produktivitätsniveaus kann man mit guten Gründen annehmen, dass sich innerlich bereits neuartige „Verhältnisse“ und höhere Möglichkeiten kristallisiert haben (MEW 42: 93): Der Ausdruck „im Schoße“ war nur ein metaphorischer Begriff für „Latenz“. Diese Sichtweise weiter abzuwehren, heißt Marx über Bord zu werfen.

Politische Ökonomie als Transformationsforschung

Die traditionelle, schiefe Anschauung läuft darauf hinaus, dass sich ein Haufen „Produktivkräfte“ im „Schoße“ des Alten bildet, aus dem ein organisiertes und schließlich ermächtigt Subject eine neue Gesellschaft konstruiert. Diesem Denkbild ähnelt die Revolution von 1917 und der wirtschaftliche Aufbau in der Sowjetunion und in deren Einflussbereich, insbesondere in der DDR. Um Erfahrungen aus diesen ungeheuren, am Ende gescheiterten Experimenten (Steinitz 2006) oder auch aus reformsozialistischen Ansätzen fruchtbar zu machen, ist jedoch eine an der modernen Konfiguration und historischen Situation ansetzende, konkrete Transformationsforschung primär und der entscheidende Bezugsrahmen.

Die grundsätzliche praxistheoretische Sichtweise und Forschungsanleitung hat Marx einmal präzise so formuliert: „Es ist zu bedenken, dass die neuen *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse* sich nicht aus *Nichts* entwickeln noch aus der Luft, noch aus dem Schoß der sich selbst setzenden Idee; sondern *innerhalb und gegensätzlich* (Hervorhebungen – H. M.) gegen

vorhandne Entwicklung der Produktion und überlieferte, traditionelle Eigentumsverhältnisse (MEW 42: 203).

So gesehen und mit Blick auf den hybriden Charakter der „vorhandnen“ Formierung besteht die heutige Hauptaufgabe der Wissenschaft der politischen Ökonomie in einer entsprechenden wissenschaftlichen Utopistik. Es geht um die Erfassung einer positiven „Latenz“, welche die traditionelle *Kritik* der politischen Ökonomie nicht erreicht, zeitgenössisches *Alternativdenken* erst ahnt und der man sonst auf der Suche nach „Realen Utopien“ und „Wegen aus dem Kapitalismus“ (Wright 2017) nachspürt.

Noch werden die zerstreuten Ideen und Initiativen von jener „alles beherrschenden ökonomischen Macht“ (MEW 42: 41) überwiegend absorbiert und konterkariert. Für die gesuchte andersartige, tragfähige und vertrauenswürdige Kerngestalt der Wirtschaft der Gesellschaft und die erforderliche Wegbahnung zu ihr ist daher eine exakte wert-, reproduktions- und praxistheoretische Analytik von zentraler Bedeutung.⁸

4. Theoretische und programmatische Perspektiven

Die vorliegende Untersuchung zielt auf ein „Praxiskonzept“, das als Bedingung für ein Begreifen der gesellschaftlichen und globalen Übergangssituation und für die Überwindung der Denkschranken vor der Zukunft erscheint. Die Reformierung des Marxismus- und Praxisdenkens ist umso mehr nötig, als die „Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“ heute in mehrdimensionalen, differenziellen Formwandlungs- oder Übergangsprozessen spielt.

Das Paradigma solcher Praxiswissenschaftlichkeit ist nicht nur für den wissenschaftlichen Nachwuchs und für die Gesellschaftswissenschaften von Bedeutung, sondern überhaupt auf dem Gebiet der Bildung und der medialen Produktion des gesellschaftlichen Intellekts. Es geht um den Kern einer „praktischen Vernunft“, die im Zuge der Digitalisierung, künstlichen Intelligenz und einer brachialen Ideologisierung im neoliberalen Geist erodiert. Das Frontproblem im Ringen um die Zukunft ist aber das Konzept einer konkreten Alternative.

Deren Kern bildet allemal die Wirtschaftsverfassung: Die dazu geforderte wert-, reproduktions- und praxistheoretische Transformationsforschung ist nicht nur der Antagonist neoliberaler Ökonomik und Weltsicht, sondern auch

⁸ Weitergehende Untersuchungen und Ergebnisse enthält der Artikel „Kapitalwirtschaft oder besser eine zivilisierte Sozioökonomie. Resultate einer praxiswissenschaftlichen Transformationsforschung“ (Müller 2018a).

der Weg aus den Verlegenheiten eines linken Neokeynesianismus oder seltsam unentschiedenen Pluralismus. Dabei muss sich die Wissenschaft der politischen Ökonomie selbst emanzipieren und in eine operative „Sozioökonomie“ verwandeln, deren „Gegenstand“ die ganze Welt der gesellschaftlichen Arbeit, Reproduktion und Praxis ist.

In dieser Welt hat sich die Widerspruchsstruktur verändert: Zum immer akuten Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Arbeit und Kapitalverwertung ist ein höchster, „formationeller“ Widerspruch zwischen der noch hegemonialen Form der gesellschaftlichen Praxis und den latenten Verhältnissen einer neuen Formierung getreten. Die Wendekräfte sind daher nicht einfach als Klassen definiert: Es sind diejenigen Subjekte und Institutionen, die dem andrängenden Neuen assoziiert sind. Sie müssen sich dabei auch im Verhältnis zum entfremdeten kapitalistischen Weltsystem und dessen internationale Ordnung durchsetzen.

Die reale Basis dieser Auseinandersetzung ist die in der sozialkapitalistischen Struktur angelegte, primäre reproduktive Selbstbezüglichkeit nationalgesellschaftlicher Formierungen. Die Konfrontation ist virulent in Kämpfen für die finanzielle und politische Ermächtigung des Sozialstaats, gegen die Kapitalförmigkeit oder Privatisierung der *allgemeinen und gemeinsamen* „Sozialwirtschaftlichen Dienste“ (Müller 2015: 444 ff.) und für die Entwicklung der kommunal verfassten urbanen Praxis als unmittelbarer Lebens- und Entfaltungsraum emanzipierter Individuen.

Schließlich lautet das Resultat aller Überlegungen: Eine gesellschaftliche Linke kann ohne entsprechendes geistiges Zentrum und die zugehörige politisch-ökonomische Alternative sich weder selbst finden noch Geburtshilfe für die erhoffte, befriedete und demokratisch strukturierte Assoziation leisten. Bei diesem Zentrum, wie es sich hier abzeichnet, handelt es sich in der Tat um die *Hoffnungs- und Weltphilosophie* unserer Epoche.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1975): Negative Dialektik: Frankfurt/Main.
 Althusser, L. (1968): Für Marx: Frankfurt/Main.
 Arndt, A. (2012): Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. 2. Aufl.: Berlin.
 Bayer, H. (1975): Sprache als praktisches Bewusstsein. Pädagogischer Verlag Schwann: Düsseldorf.
 Bettelheim, C. (1972): Ökonomischer Kalkül und Eigentumsformen. Zur Theorie der Übergangsgesellschaft: Berlin (rotbuch 12).

- Bloch, E. (1977a): *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe Bd. 5/1-3: Frankfurt/Main.
- Bloch, E. (1977b): *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Gesamtausgabe Bd. 7: Frankfurt/Main.
- Bloch, E. (1977c): *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Gesamtausgabe Bd. 15: Frankfurt/Main.
- Bloch, E. (1978): *Tendenz, Latenz, Utopie*. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe: Frankfurt/Main.
- Bourdieu, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*: Frankfurt/Main.
- Bourdieu, P. (1998a): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*: Frankfurt/Main.
- Bourdieu, P. (1998b): *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*: Konstanz.
- Fleischer, H. (1972): *Normativistisches und materialistisches Verständnis der sozialistischen Transformation*. In: PRAXIS Heft 3-4 1972, 269-277. Eigenverlag, Zagreb. Unter www.praxisphilosophie.de/hfl_sozialistische_transformation.pdf (Zugriff: 11.5.2018).
- Fleischer, H. (1974): *Marx und Engels. Die Grundlinien ihres Denkens*: Freiburg/München.
- Goldscheid, R. (1976): *Staat, öffentlicher Haushalt und Gesellschaft*. In: Hickel, R. (Hrsg.), *Rudolf Goldscheid/Joseph Schumpeter. Die Finanzkrise des Steuerstaats. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*: Frankfurt/Main, S. 253-316.
- Gramsci, A. (1994): *Philosophie der Praxis. Gefängnishefte Bd. 6*: Hamburg.
- Hecker, R. (2012): *Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editionsgeschichte der ökonomischen Manuskripte und des ‚Kapital‘*. In: Altvater, E. et al. (Hrsg.), *Kapital.doc*, Westfälisches: Münster.
- Hoff, J. (2016): *Befreiung heute. Emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe*: Hamburg.
- Hoff, J. (2018): *Antagonismen nach Marx. Einblicke in aktuelle Theoriedebatten außerhalb Europas*. In: *Reihe Philosophische Gespräche Heft 51*: Berlin.
- Jay, M. (1976): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*: Frankfurt/Main.
- Korsch, K. (1974): *Die sozialistische Formel für die Organisation der Volkswirtschaft*. In: *Politische Texte*, hrsg. von Erich Gerlach und Jürgen Seifert), EVA, Frankfurt am Main/Köln. Unter: www.marxists.org/deutsch/archiv/korsch/1912/12/formel.htm (Zugriff: 11.5.2018).

- Korsch, K. (1993): *Marxismus und Philosophie*. Karl Korsch Gesamtausgabe Bd. 3: Amsterdam.
- Korsch, K. (1996): *Krise des Marxismus*. Karl Korsch Gesamtausgabe Bd. 5: Amsterdam.
- Kosik, K. (1970): *Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*: Frankfurt/Main.
- Labriola, A. (1974): *Über den Historischen Materialismus*: Frankfurt/Main.
- Lefebvre, H. (1969): *Der dialektische Materialismus*: Frankfurt/Main.
- Lefebvre, H. (1975): *Metaphilosophie. Prolegomena*: Frankfurt/Main.
- Marcuse, H. (1981): *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*. In: Herbert Marcuse Schriften Bd. 1: Frankfurt/Main, S. 347-384.
- Marcuse, H. (1981): *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. In: Herbert Marcuse Schriften Bd. 1: Frankfurt/Main, S. 509-555.
- Marcuse, H. (1975): *Theorie und Praxis*. In: Marcuse, H., Schriften Bd. 9: Frankfurt/Main, S. 143-158.
- Marx, K./Engels, F. (MEW 2): *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik*: Berlin (DDR).
- Marx, K./Engels, F. (MEW 3): *Die Deutsche Ideologie*. In: MEW Bd. 3: Berlin (DDR).
- Marx, K. (MEW 19): *Kritik des Gothaer Programms*. In: MEW Bd. 19: Berlin (DDR), S. 15–32.
- Marx, K. (MEW 23): *Das Kapital, Bd. 1*: Berlin (DDR).
- Marx, K./Engels, F. (MEW 25): *Das Kapital, Bd. 3*: Berlin (DDR).
- Marx, K./Engels, F. (MEW 29): *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik*: Berlin (DDR).
- Marx, K. (MEW 40): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*: Berlin, S. 465-588.
- Marx, K. (MEW 42): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1857–1859]*: Berlin.
- Mead G. H. (1969): *Philosophie der Sozialität. Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie*: Frankfurt/Main.
- Mead G. H. (1975): *Geist, Identität und Gesellschaft*: Frankfurt/Main.
- Müller, H. (2013): *Best of Karl Marx. Exzerpte aus den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*. Nürnberg 2013. Unter: www.praxisphilosophie.de/mueller_grundrisse_exzerpte.pdf (Zugriff: 11.05.2018).

- Müller, H. (2015): Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative: Norderstedt.
- Müller, H. (2018a): Kapitalwirtschaft oder besser eine zivilisierte Sozioökonomie. In: Berliner Debatte Initial Heft 2/2018.
- Müller, H. (2018b): Transformationsforschung als dialektische Praxisanalytik. In: Ernst-Bloch-Assoziation (Hrsg.), Der Zukunft auf der Spur – Transformation aus der Perspektive Ernst Blochs: Nürnberg (in Vorbereitung).
- Müller, H. (2018c): Arguments for an Utopistic Turn of Marxist Theory. Commentary to Sean Sayers: On Karl Marx's Two-hundredth Anniversary. Nürnberg, im März 2018. Academia.edu.
- Musto, M. (Hrsg.) (2008): Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years After: New York.
- Nagl, L. (1998): George Herbert Mead. In: Pragmatismus: Frankfurt/Main, New York, S. 88-110.
- Petrovic, G. (1965): Praxis und Sein. In: Zeitschrift PRAXIS, Nr. 1/1965, S. 26-40.
- Polanyi, K. (1997): The Great Transformation: Frankfurt/Main.
- Prokla Redaktion (1979): Krise des Marxismus? Themenheft Nr. 36/1979.
- Richter, H. (2012): Die politische Ökonomie des Sozialismus – eine Fehlleistung der Marxistischen Wirtschaftstheorie? Reihe Diskurs, Heft 38. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen: Leipzig.
- Reusch, J./Goldberg, J. (2016): Reformalternative und Transformationsdebatte. In: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung Nr. 107/2016. www.linksnet.de/artikel/42270 (Zugriff: 11.5.2018).
- Sartre, J.-P. (1977): Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik: Reinbek (Hamburg).
- Schmied-Kowarzik, W. (2018): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis: Freiburg/München.
- Schumpeter, J. A. (2005): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie: Stuttgart.
- Smith, R. (2016): Green Capitalism. The God that Failed. College publications: WEA Economics series.
- Seidel, H. (1966): Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 10/1966: Berlin (DDR), S. 1177-1191.
- Sorg, R. (2018): Dialektisch Denken: Köln.

- Stalin (1938): Über dialektischen und historischen Materialismus. In: Stalin Werke Bd. 14: Berlin (DDR), S. 646-679.
- Streeck, W. (2013): Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus: Berlin.
- Steinitz, K. (2006): Erfahrungen, Probleme und Schlussfolgerungen aus dem Sozialismusversuch in der DDR. Beitrag zur Konferenz ‚Sozialismus im 21. Jahrhundert‘ am 10./11.11.2006 in Berlin.
- Sweezy, P. M. (1974): Theorie der kapitalistischen Entwicklung: Frankfurt/Main.
- Wahl, P. (2017): Die Linke, der Nationalstaat und der Internationalismus. Theorieblog von attac Deutschland, am 10. Februar 2017. Unter <http://theorieblog.attac.de/2017/02/die-linke-der-nationalstaat-und-der-internationalismus> (Zugriff: 11.5.2018).
- Waldenfels, B. (Hrsg.) (1977): Phänomenologie und Marxismus. 3 Bände: Frankfurt/Main.
- Wallerstein, I. (2002): Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts. Promedia: Wien.
- Wallerstein, I./Müller, H. (2010): Systemkrise: Und was jetzt? Utopistische Analysen. Supplement der Zeitschrift Sozialismus 4/2010: Hamburg.
- Wright, E. O. (2017): Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus: Berlin.
- Geng, Y. (2010): Defense for Marx. A new interpretation of Marxist philosophy. Canut International Publishers: Istanbul-Berlin-London.

Heinz Sünker

Karl Marx: Gesellschaftsanalyse und politisch-gesellschaftliche Perspektiven (heute)

*Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heut,
wie mir ein Kollege versichert hat,
zwanzigtausend bis fünfundzwanzigtausend Goldmark
und ist dann ohne die Schikanen.
Darunter kriegen Sie nichts Richtiges,
höchstens so einen minderwertigen Marxismus
ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt usw.*

Bertolt Brecht, Flüchtlingsgespräche

*Nur wenn, was ist,
sich ändern läßt,
ist das, was ist, nicht alles.*

Adorno, Negative Dialektik

1. Einleitung

Eine kritische Gesellschaftstheorie nimmt ihren Ausgang mit der Analyse der Bedingungen und Formen der Vergesellschaftung der Mitglieder einer historisch-konkreten Gesellschaftsformation, der Analyse von deren Integrationskraft, damit auch immer von deren Legitimitäts- und Loyalitätsproduktion – zugleich geht es um Fragen nach dem sozialen Zusammenhalt in einer Gesellschaftsformation, deren Klassenstrukturen und Widersprüchen.¹ Eing-

* Der Text basiert auf dem Marx-Kapitel meiner Habilitationsschrift (Sünker 1989) und ist wesentlich erweitert und aktualisiert.

¹ So schon Hegel in der Aufnahme der Schottischen Moralphilosophen im § 182 seiner „Rechtsphilosophie“; s. auch die §§ 244 + 245 zur systemisch bedingten Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in wenige Reiche und viele Arme (Hegel 1955). Zur Analyse um „soziale Ungleichheit“ und deren individuelle wie gesellschaftliche Folgen s. exemplarisch Wilkinson/Pickett (2010), mit deren Studie eine gesellschafts-

geschlossen in die Analyse der Vergesellschaftungsweise ist bei Marx die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Subjektivität, damit zugleich die nach Reflexionsfähigkeit, gesellschaftlicher Urteilskraft und politischer Handlungsfähigkeit von (allen) Menschen. Eingebettet ist die Marxsche Vorgehensweise in eine Forschungs- und Darstellungslogik, die der Differenz von Wesen und Erscheinung folgt und auf drei Ebenen angesiedelt ist, deren wechselseitige Vermittlung Prozesse der Konstitution von Geschichte und Gesellschaft wie Individualität thematisiert und entziffert: a) Kategorial: Das Kapital im Allgemeinen/Logik des Kapitalbegriffs; b) Historisch: Durchsetzungsprozesse des Kapitalverhältnisses/Zeiten und Räume; c) Prozesse der Konstitution von erscheinender Oberfläche: Alltagsleben/Erleben und Erfahrung in und durch Interaktionen und Aktionen.

Die Marxsche Gesellschaftstheorie wie Gesellschaftsanalyse als historischer Materialismus² und Kritik der politischen Ökonomie widmet sich vor diesem Hintergrund zum einen der Aufschlüsselung der Widerspruchsstruktur des Kapital-Arbeit-Verhältnisses in seinen gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Folgen; sie beansprucht zum anderen, darin eingebundene Konsequenzen für die Form von Vergesellschaftung, damit der je besonderen – klassenmäßig ihren Ausdruck findenden³ – Existenzbedingungen der Mitglieder der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft aufzuschlüsseln. Sie will die Verkehrlingslogik des Kapitals⁴ in allen Folgen für Gesellschaft,

wie sozialpolitische Debatte ihren Ausgang nahm. Zur darin eingelassenen Hartz IV – Problematik samt vollkommen falschen „Erfolgsmeldungen“ s. Kleinknecht (2017).

² Zur Grundlegung s. – kurz gefasst – Adorno in „Negative Dialektik“ mit dem Zentrum „Vorrang des Objekts“ (1966: 182-105). Der entscheidende Grundsatz lautet: „Das Unheil liegt in den Verhältnissen, welche die Menschen zu Ohnmacht und Apathie verdammen und doch von ihnen zu ändern wären; nicht primär in den Menschen und der Weise, wie die Verhältnisse ihnen erscheinen“ (1966: 189).

³ Zur Klassenanalyse entwickelter heutiger kapitalistisch formbestimmter Gesellschaften – mit Folgen für Bewusstseinsverfassung, Gesellschaftsbildern, Bildungsverständnis, Klassenstrategien etc. – s. für Deutschland Vester et al. (2001) und für Großbritannien Savage (2014), zur Klassentheorie insgesamt s. Vester (2011).

⁴ Dazu heißt es beim „späten“ Horkheimer: „Marx hat mehr Recht behalten, als er selbst geahnt hat: Es kommt darauf an, Marx nicht mit den Augen des ökonomischen Fachmannes zu sehen, sondern mit denen eines Menschen, der weiß, daß er in einer verkehrten Gesellschaft lebt und die richtige Gesellschaft will“ (Horkheimer 1988: 325). Und an einer anderen Stelle schreibt er: „Die von ihm entwickelten Gesetze müssen auf die Gesellschaft von heute angewendet werden. Diese Gesellschaft bilden aber nicht mehr, wie zu seiner Zeit, die Industriestaaten, sondern sie umfasst die ganze Welt. Auf sie angewandt, zeigt sich, daß das System ungezählte Menschen verhungern lässt inmitten des größten Reichtums. Diejenigen, bei denen sich die größte ökonomische und gesellschaftliche Macht ansammelt, werden immer weniger, und die Ohnmächtigen

Geschichte und konkrete Lebensbedingungen wie Lebensweisen darstellen und fasst, last not least, Möglichkeiten wie Notwendigkeiten eines humanistischen Wandels von Geschichte und Gesellschaft ins Auge – ohne dies bereits auszugestalten –, mit dem aus der bisherigen Vorgeschichte eine menschliche Geschichte werden kann.⁵ Die Aktualität von Marx, seinem analytischen Vorgehen, seinen Befunden ergibt sich aus (s)einer besonderen Vermittlung von Darstellung und Kritik der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse.

Auch wenn es entscheidend ist zu erkennen, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie – insbesondere in ihrer Fassung der „Grundrisse“, in denen Marx aus einer subjekttheoretischen Perspektive argumentiert (Marx o. J.) – revolutionstheoretische Implikationen enthält, sie dementsprechend mit Einschätzungen zur Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Aufhebung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation arbeitet, indem unter anderem Bestimmungen über Entwicklungstendenzen von objektivierten, d.h. vor allem in Institutionen, wie subjektivierten, d.h. in den Mitgliedern dieser Gesellschaft verkörperte Elemente, Potenzen und Handlungspotenziale zu bestimmen gesucht werden, ist die Marxsche Theorie nicht als Geschichtsphilosophie mit einer teleologischen Aussage misszuverstehen. Geschichtstheoretisch grundlegend ist in der Positionsbestimmung von Marx – was es gleich zu Beginn herauszustellen gilt –, dass es ihm wie einer genuin Marxistischen Perspektive insgesamt um eine emanzipatorische Perspektive der Freiheit aller Menschen geht (vgl. Schmied-Kowarzik 2017). In der

immer mehr. Diese haben zwar in den hoch entwickelten Industriestaaten genug Kalorien zu fressen und sind auch sonst mit vielem, für ein relativ gut ausgestattetes Leben Notwendigen und nicht so Notwendigen versehen, aber menschlich werden sie immer weniger“ (1988: 302);

s. dazu auch Adorno, der in einer – implizit auf die Marxsche Position bezugnehmenden – Zusammenfassung als zentrale Aufgabe von kritischer Gesellschaftsanalyse formuliert, dass es darum gehe, die „objektiven Bewegungsgesetze der Gesellschaft (zu erforschen, HS), die über das Schicksal der Menschen entscheiden, die ihr Verhängnis sind - und das eben ist zu verändern –, und die andererseits auch die Möglichkeit, das Potenzial (enthalten), daß es anders wird, daß die Gesellschaft aufhört ein Zwangsverband zu sein, in den man nun einmal hineingeraten ist“ (Adorno 1993: 42, s. auch 31, 245 f.; vgl. Bourdieu 2004: 18 f.).

⁵ Aufschlussreiche Darstellungen zu Biografie und Gesamtwerk von Marx bieten Stedman Jones (2016) und Neffe (2017) – vgl. weiter Steinfeld (2017), immer noch ertragreich ist die klassische Studie von Avineri (1968).

Zur praxisphilosophischen Grundlegung des Marxschen Ansatzes s. Schmied-Kowarzik (1981), (2017), (2018); zur Debatte s. Doyé (2015).

entscheidenden Formulierung im „Kommunistischen Manifest“ heißt es daher in aller Klarheit:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4: 482).⁶

Entwicklungen der unterschiedlichen Gestalten und Gestaltungen von Kapitalismus (varieties of capitalism-Diskurs) zeigen dabei, dass zeitdiagnostische wie auch gesellschaftsanalytische Bemühungen um die Gegenwart in den Konsequenzen für Gesellschaftsstrukturen wie Existenzweisen und Lebensqualitäten aufzeigen und nachweisen, wie diese Perspektive der Freiheit und Gleichheit aller im Interesse einer Sicherung des Überlebens unseres Planeten in einer qualifizierten Weise wichtiger denn je ist. Vor dem Hintergrund der Destruktionspotenziale einer globalen kapitalistischen Entwicklungsdynamik, die mit den finanzkapitalistischen Exzessen seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts nur eine von diversen Spitzen bildet, mit gewaltigen Ungleichheitsrelationen in Bezug auf alle Indikatoren von Lebensqualität und substantiellen Gefährdungen der demokratischen Inhalte bürgerlich-kapitalistischer Herrschaft verknüpft ist, formulieren paradigmatisch fünf Makrosoziologen in ihrem Buch „Stirbt der Kapitalismus?“:

„Die kommenden Jahrzehnten werden überraschende Schocks und gewaltige Herausforderungen bringen. [...] Aufgrund unserer soziologischen Kenntnis der Weltgeschichte wollen wir in diesem Buch erkunden und diskutieren, wie diese Herausforderungen und Möglichkeiten aller Wahrscheinlichkeit nach aussehen werden. Was uns im Grunde beunruhigt, ist die Tatsache, dass es mit dem Ende des Kalten Krieges vor fast drei Jahrzehnten unzeitgemäß – oder sogar anstößig – geworden ist, über die Zukunft der Welt und speziell des Kapitalismus zu sprechen. Wir haben uns zu diesem ungewöhnlichen Buch zusammengefunden, weil sich

⁶ Benannt wird mit dieser Grundlegung die fundamentale Unterscheidung zwischen Marx'schem Marxismus und allen möglichen Gestaltungen eines weltanschaulichen, glaubensmäßig zu verortenden Marxismus-Leninismus (von Lenin, Stalin bis zu Mao und darüber hinaus); zur Tradition des Westlichen Marxismus und seiner Vertreter s. Sünker (1989). Dies gibt zugleich den Grund dafür ab, dass die Marx'sche Sentenz „Alles was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin“ in der Sache angesichts der Verfälschungen und Fehlinterpretationen des Marx'schen Werkes nur zu verständlich ist, s. weiter Schmied-Kowarzik (1981: 7 ff.); Vester (2013).

etwas am Horizont abzeichnet – eine Strukturkrise weit größeren Ausmaßes als die jüngere Große Rezession, die sich rückblickend als das Vorspiel zu einer Periode noch tiefgreifender Störungen und Transformationen erweisen könnte“ (Wallerstein et al. 2014: 7).

Macht- und herrschaftssoziologisch ausgerichtet finden sich mit Bezug auf die Voraussetzungen und Folgen von Finanzkapitalismus auch folgende Einschätzungen, die für die Frage von Gesellschaftspolitik wie der konkreten Existenzbedingungen heute entscheidend sind, in der Studie „The New Power Elite“: „The key questions about today’s elites are easy to ask. How did a few spectacularly wealthy bankers and fund managers, whose magic money tree crumbled to sawdust in 2008, get themselves bailed out with public funds that no health service or infrastructure commission could dream of? Why did democratically elected governments allow the ‘1 per cent’, and those at even more exquisite decimal places, to flee further enriched from a market meltdown that would traditionally have culled their ‘capital’? Why, when voters in America, Europe and Asia turned against their governments that had made them pay twice for corporate excess, did they rally behind dissenting members of the elite rather than traditional anti-elitist parties? What enables the domination of politics and business by an unchosen few – skewing the distributions of power, wealth and status even further skywards – when such pyramids were meant to be flattened long ago by democratization, meritocratic selection and social mobility?“ (Shipman/Edmunds/Turner 2018: IX; s. auch Sayer 2016: 1-29).⁷

2. *Marxsche Kernthemen*

Die Aussagen der Marxschen Analysen ergeben sich aus materialen Untersuchungen und der Form wie den Gehalten historischer Verhältnisse: Demzufolge gibt es kein abstraktes Schema zur Darstellung historischer Prozesse, um zu einer Einsicht in die Historizität von Gesellschaftsentwicklung zu gelangen.⁸ Die radikale Historisierung gesellschaftlicher Prozesse in ihrer Vermittlung mit menschlicher Praxis durch Marx würde durch eine derartige

⁷ Interessant und erhellend in diesem Kontext sind auch die Hollywood Filme: *The Big Short*, *Money Monster* und *The Wolf of the Wall Street*.

⁸ Zur wesentlichen Differenz zwischen Naturgesetzen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, damit zur entscheidenden Differenz zwischen Marx einerseits und Darwin sowie die Darwin Rezeption von Engels andererseits s. Stedman Jones (2018).

Herangehensweise aufgehoben, „die Dialektik des Konkreten“ (Kosik 1967) verbliebe hinter dem Schleier der „Pseudokonkretheit“ oder würde die Bedeutung menschlicher Praxis für die Geschichtsentwicklung in verkehrter Weise darstellen (vgl. Schmied-Kowarzik 1981).⁹

Das entscheidende Problem einer Analyse dessen, was als kapitalistische Totalität erscheint¹⁰, verbirgt sich für Marx in dem Aufweis der Widerspruchsstruktur des Kapital-Begriffs, die in den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit auseinander zu legen ist. Das Kapital kann nur verstanden werden „in seiner *spezifischen Formbestimmtheit* als ein in sich reflektiertes *Produktionsverhältnis*“ (Marx o. J.: 216); „das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch“ (ebd.: 593); es ist gesetzt als sich

„nicht nur formell erhaltender, sondern *verwertender Wert*, sich auf sich selbst als Wert beziehender Wert. Das Übergehn aus einem Moment in das andre erscheint als besonderer Prozeß, aber jeder dieser Prozess ist das Übergehn in den andren. Das Kapital ist so gesetzt als prozessierender Wert, der in jedem Moment Kapital ist“ (ebd.: 435).¹¹

⁹ Zugleich ist zu Beginn deutlich zu machen, dass Positionen einer „Marx-Interpretation“, die mit einer Spaltung in „früh“ und „alt“ arbeiten, Unfug sind (vgl. exemplarisch Avineri 1968; Schmied-Kowarzik 1981, 2018).

¹⁰ Entscheidend für die Marxsche Methodologie wie Methode ist seine Einsicht, alle Wissenschaft sei überflüssig, „wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (Marx 1969a: 825; s. auch Marx o.J.: 25 f.).

¹¹ „Als Form des allgemeinen Reichtums, verselbstständigter Tauschwert, ist das Geld keiner anderen Bewegung fähig, als einer quantitativen: sich zu vermehren“ (Marx o. J.: 936). Zum Übergang von Geld als Geld zu Geld als Kapital, der konstitutiven Bewegung s. Marx (o.J.: 945 ff.).

Die Kosten dieses Prozesses beschreibt Marx drastisch: „Nachdem das Kapital Jahrhunderte gebraucht, um den Arbeitstag bis zu seinen normalen Maximalgrenzen und dann über diese hinaus, bis zu den Grenzen des natürlichen Tages von 12 Stunden zu verlängern, erfolgte nun, seit der Geburt der großen Industrie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, eine lawinenartig gewaltsame und maßlose Überstürzung. Jede Schranke von Sitte und Natur, Alter und Geschlecht, Tag und Nacht, wurde zertrümmert. Selbst die Begriffe von Tag und Nacht, bäuerlich einfach in den alten Statuten, verschwammen so sehr, daß ein englischer Richter noch 1860 wahrhaft talmudischen Scharfsinn aufbieten mußte, um ‚urteilskräftig‘ zu erklären, was Tag und Nacht sei. Das Kapital feierte seine Orgien“ (Marx 1969: 294); s. dazu als beispielhafte Fallstudie zum Kinderleben Bühler-Niederberger/Sünker (2014).

Entscheidend ist zudem:

„Nur soweit der Kapitalist personifiziertes Kapital ist, hat er einen historischen Wert [...] Nur soweit steckt seine eigne transitorische Notwendigkeit in der transitorischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise. Aber soweit sind auch nicht Gebrauchswert und Genuß, sondern Tauschwert und dessen Vermehrung sein treibendes Motiv. Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist. Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solche teilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereicherungstrieb. Was aber bei diesem als individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist. Außerdem macht die Entwicklung der kapitalistischen Produktion eine fortwährende Steigerung des in einem industriellen Unternehmen angelegten Kapitals zur Notwendigkeit, die Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf. Sie zwingt ihn, sein Kapital fortwährend auszudehnen, um es zu erhalten, und ausdehnen kann er es nur vermittelst progressiver Akkumulation“ (Marx 1969: 618; s. auch Marx 1969a: 274 f.).¹²

In seiner Bestimmung als Wert liegen die zwei grundsätzlich widerspruchsvollen Momente des Kapitals, die seinen - allen Allgemeinheitsansprüchen widerstreitenden - beschränkten Charakter deutlich machen: Das Kapital kann als Wert zum einen als quasi-transzendentes Subjekt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bestimmt werden, das als solches erscheint, aber auch so gefasst werden muss, dass es durch den Akt der Selbstsetzung ein solches ist.¹³ Diese Bestimmung beruht aber allein darauf, dass die wert-

¹² S. dazu: „Die Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale. Je ein Kapitalist schlägt viele tot“ (Marx 1969: 790).

¹³ Zur Beziehung zwischen der Hegelschen „Logik“, vor allem der darin enthaltenen „Logik der Reflexionsbestimmungen“ und der Argumentationsstruktur von Marx s. Theunissen (1974, 1978, 1978a).

Zur Beziehung zwischen Idealismus und Materialismus, deren politischem „Missbrauch“ in pseudo-marxistischen Ideologien, hat bereits vor vielen Jahrzehnten Lefebv-

bildende Arbeit als Existenzweise des Kapitals den Grund für den Schein der Selbstverwertung des Kapitals abgibt, so dass dieses den Charakter eines automatischen Subjekts erhält (Marx 1969: 169).¹⁴ Dieser Automatismus, von dem hier die Rede ist, aber steht im entscheidenden Widerspruch zur Bestimmung als Subjekt mit Akteurspotentialen.

Der historische, weil von Menschen produzierte und damit zugleich abhängige als auch der transitorische Charakter des Kapitalverhältnisses kommen zum Vorschein, wenn man die Voraussetzungen und Perspektiven dieses Verhältnisses analysiert: Das Kapital ist zugleich destruktiv und revolutionierend, insofern es alle Bedingungen früherer Gesellschaftsepochen als nur lokale Entwicklungen in der Menschheitsgeschichte zerstört und alle Schranken, die seiner Entwicklung in Raum und Zeit im Wege stehen, durch eine permanente Umwälzung seiner eigenen Bedingungen ausräumt, bis es auf sich selbst, seine eigene Natur als unüberwindliche Schranke für sich selbst stößt (vgl. Marx o. J.: 313 f.; vgl. 231, 442 und Marx 1969a: 252, 260, 885).

re ausgeführt: „Die Theorie der zwei Lager mündete in die maßlose Wiederaufnahme eines Themas der Philosophie und der Philosophiegeschichte, dem bereits die Tendenz zu verkalken innewohnte: Es ist dies die Opposition zwischen dem Materialismus und Idealismus. Infolgedessen wurde – für Vergangenheit wie Gegenwart gültig – jeder Denker oder jede Idee mit dem Etikett materialistisch oder idealistisch belegt. Diese rigide Klassifikation erstreckte sich auf die gesamte Geschichte“ (1957: 118).

¹⁴ Analytisch gefasst, meint dies, den heutigen ‚Individualismus‘ bereits vorwegnehmend: „Die Individuen treten sich nur als Eigentümer von Tauschwerten gegenüber, als solche, die sich ein gegenständliches Dasein füreinander durch ihr Produkt, die Ware, gegeben haben. Ohne diese objektive Vermittlung haben sie keine Beziehung zueinander, vom Standpunkt des in der Zirkulation vor sich gehenden sozialen Stoffwechsels aus betrachtet. Sie existieren nur sachlich füreinander, was in der Geldbeziehung, wo ihr Gemeinwesen selbst als ein äußerliches und darum zufälliges Ding allen gegenüber erscheint, nur weiterentwickelt ist. Daß der gesellschaftliche Zusammenhang, der durch den Zusammenstoß der unabhängigen Individuen entsteht, zugleich als sachliche Notwendigkeit, und zugleich als ein äußerliches Band gegenüber ihnen erscheint, stellt eben ihre Unabhängigkeit dar, für die das gesellschaftliche Dasein zwar Notwendigkeit, aber nur Mittel ist, also den Individuen selbst als ein Äußerliches erscheint, im Geld sogar als ein handgreifliches Ding. Sie produzieren in und für die Gesellschaft, als gesellschaftliche, aber zugleich erscheint dies als bloßes Mittel ihre Individualität zu vergegenständlichen. Da sie weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andererseits als bewusst Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren, muß es ihnen als den unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äußerliches, zufälliges, Sachliches ihnen gegenüber existieren. Es ist dies eben die Bedingungen dafür, daß sie als unabhängige Privatpersonen zugleich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang stehn“ (Marx o. J.: 908 f.).

Marx bezeichnet es daher als „great civilising influence of capital“, wenn „das Kapital erst die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft“ (Marx o.J.: 113; vgl. 313, 429 und Marx 1969a: 827) schafft.¹⁵

Entscheidend zum Verständnis dieser Argumentationsfigur ist die Geschichtstheorie von Marx:

„Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf sachlicher Abhängigkeit gegründet ist die zweite Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesell-

¹⁵ Wesentlich ist die Marxsche Geschichts- und Gesellschaftsanalyse, die den widersprüchlichen Charakter kapitalistischer Entwicklungsdynamik in den Vordergrund stellt; s. dazu die Darstellung von Berman (1988: 96), die die notwendige Kontextualisierung leistet: „But he (Marx) understands, as most of his predecessors did not – the crucial exception is the aged Goethe, the author of *Faust, Part Two* – that the humanistic ideal of self-development grows out of the emerging reality of bourgeois economy, he embraces enthusiastically the personality structure that this economy has produced. The trouble with capitalism is that, here as elsewhere, it destroys the human possibilities it creates. It fosters, indeed forces, self-development for everybody; but people can develop only in restricted and distorted ways. Those traits, impulses and talents that the market can use are rushed (often prematurely) into development and squeezed desperately till there is nothing left; everything else within us, everything nonmarketable, gets draconically repressed, or withers away for lack of use, or never has a chance to come to life at all“. S. weiter zu einer materialistischen, werttheoretisch unterlegten Analyse von Goethes *Faust II* die Studie von Schlaffer (1981), wo vor allem die Analyse der „Mummenschanz“ die Verkehrslogik des Kapitals deutlich macht (1981: 79-98). Zusammenfassend heißt das: „An diesem Ausgang des ‚allegorischen Schattenspiels‘ wird noch einmal deutlich, wie überlegt Goethe die Allegorie zur Repräsentation allegorischer Verhältnisse gewählt hat. Denn die wesentlichen Bestimmungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft decken sich ihm mit den Bedeutungsstrukturen der allegorischen Form: Aufhebung der Sinnlichkeit, Auflösung natürlicher Zusammenhänge, Herstellung einer künstlichen Welt, Vernichtung der natürlichen und Nichtigkeit der künstlichen Phänomene, Funktionalisierung der Gegenstände zu Attributen, Inkongruenz von Erscheinung und Bedeutung, Abbau der Individualität, Herrschaft von Abstraktion“ (1981: 98; s. weiter 175-185).

schaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten“ (Marx o. J.: 75f.).

Unter der Voraussetzung der Universalität erweist sich das Kapital als letzte Stufe des Wertverhältnisses, innerhalb dessen die gesellschaftliche Arbeit noch in der Form des Gegensatzes von Lohnarbeit und Kapital existiert (ebd.: 592).

Die Überwindung lokaler bornierter menschlicher Entwicklungen wie auch ihrer Naturbefangenheit durch das Kapital liegt in dessen Universalisierungstendenz (ebd.: 438 ff.) begründet – ist allerdings verbunden mit der universellen Borniertheit des Kapitals¹⁶: Dies findet seinen Ausdruck in der Entfaltung der gesellschaftlichen Potenzen der Arbeit aufgrund ihrer formellen bzw. reellen Subsumtion unter das Kapital, d. h. des Arbeitsprozesses unter den Verwertungsprozess. In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass der gesellschaftliche Geist der Arbeit in der Maschinerie als dem objektiven Skelett des Produktionsprozesses „eine objektive Existenz außer den einzelnen Arbeitern“ erhält (ebd.: 428; vgl. Marx 1969: 351).

Produktive Arbeit, als die sich einzig vergegenständlichende, ist unter den Bedingungen des Kapitalverhältnisses der einzige Gebrauchswert, der einen Gegensatz zum Kapital bilden kann (ebd.: 183), da Arbeit die „lebendige Quelle des Werts“ (203) ist. So ist das Kapital Produkt der Arbeit (ebd.: 355, 367, 416), es verkörpert zugleich den Gegensatz zum Arbeiter (ebd.: 315).

Die Konsequenz dieses gegensätzlichen Verhältnisses für die Arbeitsseite formuliert Marx in der Fortführung der Resultate seiner Analysen, wie er sie bereits 1844 in den „Pariser Manuskripten“ mit ihrem Zentrum, der Kategorie „Entfremdung“ vorgelegt hat¹⁷: Der Arbeiter

„muß sich vielmehr verarmen, [...] indem die schöpferische Kraft seiner Arbeit als die Kraft des Kapitals, als *fremde Macht* sich ihm gegenüber etabliert. Er *entäußert* sich der Arbeit als Produktivkraft des Reichtums; das Kapital eignet sie sich als solche an. Die Trennung von Arbeit und Eigentum am Produkt der Arbeit, von Arbeit und Reichtum ist daher in

¹⁶ Dies ist das ‚Einfallstor‘ für die Erkenntnis, dass Marx als erster Ökologe anerkannt werden muss, da er bereits die „Natur-Frage“ im Kontext seiner Analyse von gesellschaftlicher Praxis und Kapitalverwertungsprozess gestellt hat (s. Schmied-Kowarzik 1981: Kapitel VI).

¹⁷ Dies macht noch einmal den Gesamtzusammenhang der Analysen seines Werkes wie auch die Relevanz der subjektorientierten Vorgehensweise in den „Grundrissen“ deutlich.

diesem Akt des Austauschs selbst gesetzt. Was als *Resultat* paradox erscheint, liegt schon in der Voraussetzung selbst“ (ebd.: 214).

Und leitmotivisch auf den Punkt gebracht, formuliert Marx das, was auch in aktuellen gesellschaftskritischen Forschungen als entscheidend für die Machtposition der Kapitalseite herausgestellt wird:

„Dem Arbeiter gegenüber *wird* also die Produktivität seiner Arbeit eine *fremde Macht*, überhaupt seine Arbeit, soweit sie nicht *Vermögen*, sondern Bewegung, *wirkliche Arbeit* ist; das Kapital umgekehrt verwertet sich selbst durch *Aneignung fremder Arbeit*“ (ebd.).¹⁸

Treten dieser Analyse zufolge die Produktivkräfte der Arbeit - als Ausdruck des Formcharakters ihrer gesellschaftlichen Potenz - dem Arbeiter als fremde, feindliche Macht gegenüber, so stellt sich die Frage, wie dem Kapital die Etablierung und Durchsetzung seiner Herrschaft gelingt. Als Ergebnis dieses Prozesses des Zugriffs von Kapital auf Arbeit, in der Gestalt des Übergriffes toter Arbeit über lebendiges Arbeitsvermögen, fasst Marx zusammen: „Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden“ (1969: 129). Die historisch und systematisch entscheidende Gelenksstelle dieses Prozesses besteht im Übergang von der formellen zur reellen Subsumtion der Arbeit, einer qualitativ neuen Beherrschung des lebendigen Arbeitsvermögens durch das Kapital.¹⁹

Da das Kapital in seinen historischen Anfängen Arbeit und Arbeiter in seinen Räumlichkeiten organisiert, besteht der entscheidende – die Produkti-

¹⁸ Aus dieser Analyse folgt das, was heutige Forschungen im Bereich von Arbeitsbeziehungen und Veränderungen im Produktionsprozess ergeben: „Alle Fortschritte der Zivilisation daher, oder in andern Worten alle Vermehrung der *gesellschaftlichen Produktivkräfte*, if you want *der Produktivkräfte der Arbeit selbst*, - wie sie resultieren von Wissenschaft, Erfindungen, Teilung und Kombination der Arbeit, verbesserten Kommunikationsmitteln, Schaffen des Weltmarkts, Maschinerie etc. – bereichern nicht den Arbeiter, sondern das *Kapital*; vergrößern also nur wieder die die Arbeit beherrschende Macht; vermehren nur die Produktivkraft des Kapitals. Da das Kapital der Gegensatz des Arbeiters ist, vermehren sie nur die *Objektive Macht* über die Arbeit“ (Marx o. J.: 215).

¹⁹ In der kritischen deutschen Industriesoziologie wie in der englischsprachigen *labour process debate* wird seit ca. 30 Jahren in widersprüchlicher Weise über Entwicklungen zur kapitalistischen Formbestimmtheit des Produktionsprozesses diskutiert, indem der These emanzipativer Perspektiven die einer Verschärfung der Machtverhältnisse entgegengesetzt wird; s. dazu Sünker (1999).

vität fördernde - Entwicklungsschub in der gelungenen inhaltlichen und strukturellen Unterordnung der Arbeit unter das Kapital. Die kapitalistische Formbestimmtheit des Arbeitsprozesses, die ihren Ausdruck in der vollendeten Subsumtion des Arbeits- unter den Verwertungsprozess findet, führt eben dazu, dass Arbeit, die vormals als allgemeine Produktivkraft des Reichtums, als Objektivität bestimmt ist, nun reduziert wird auf die Bestimmung, ein Moment des Kapitals zu sein:

„Durch den Austausch mit dem Arbeiter hat sich das Kapital die Arbeit selbst angeeignet; sie ist eins seiner Momente geworden, die nun als befruchtende Lebendigkeit auf seine nur daseiende und daher tote Gegenständlichkeit wirkt“ (Marx o. J.: 205).

Dieser Prozess der Einführung und Durchsetzung qualitativ neuer Bedingungen der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit (vgl. Marx 1969: 386) geschieht aber keineswegs in einer widerspruchsfreien Weise, sondern nimmt auch in seiner historischen Formierung im Kontext von Widerstand auf der Arbeitsseite einen widersprüchlichen, durch Klassenkämpfe bestimmten Charakter an (vgl. insbesondere Thompson 1972, 1980; Vester 1970, 1970a). Denn diese Entwicklung beinhaltet eine Situation für die Arbeit „als die absolute *Armut*: die Armut, nicht als Mangel, sondern als völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums“ (Marx o. J.: 203), damit Pauperisierung in einem übergreifenden Sinne.

3. Kapitalistisch formbestimmte Gesellschaftspolitik und politische Perspektiven

Indem das Kapital nicht allein auf der kategorialen Ebene, sondern ebenso wesentlich im Prozess seiner historischen Formierung den Grund seiner Existenz in seinem Gegensatz, dem lebendigen Arbeitsvermögen, hat, ist es niemals in der Lage, seinem Begriffe, Repräsentant des allgemeinen Reichtums der Gesellschaft zu sein, völlig zu entsprechen. Damit verbindet sich eine für die Geschichtsentwicklung wesentliche Einschätzung, dass die Durchsetzungsbewegung des Kapitalverhältnisses daran gebunden sei, Potenzen der Arbeit freizusetzen, die allen Bestrebungen nach Parzellierung und Verkrüppelung der Ware Arbeitskraft zum Trotz historisch weitertreibende Elemente bei der Produktion realen gesellschaftlichen Reichtums, der sich in den Subjekten einer Gesellschaft zu erweisen hätte, in sich enthalten: Damit ist der systematische Ort der Relevanz der Rede von der Kolonisie-

nung von Alltagsleben²⁰ – komplementär zu den klassischen Topoi „Subsumtion“ oder „Entfremdung“ – festzuhalten. Dieses ist nicht zuletzt auch deshalb wichtig, weil in der Marxschen Analyse, die sich je nach der Weise der Gegenstandsorientierung schwerpunktmäßig als „subjekttheoretisch“ („Grundrisse“) oder „objekttheoretisch“ („Kapitalbände“) auseinanderlegen lässt, auf den ersten Blick divergente Dimensionierungen dieses Problems zu finden sind. So formuliert Marx im „Kapital“, in seiner Darstellung der Logik und Geschichte der Entwicklung des Kapitals folgend, also analytisch bezogen auf einen bestimmten historischen Zeitpunkt:

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Überbevölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, *der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter*“ (Marx 1969: 765; Hervorhebung HS).²¹

Die Bedeutung dieser Wendung vom „stummen Zwang ökonomischen Verhältnisse“ kann indessen nur richtig eingeschätzt werden, wenn dabei berücksichtigt wird, dass Marx im Rahmen seiner Überlegungen zum Verhältnis von Logik und Geschichte die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse im „Kapital“ nur insoweit darstellt, wie sie ihrem Begriff entsprechen. Damit wird zugleich zum Ausdruck gebracht,

„daß der existierende Kapitalismus seinem Begriff nicht unmittelbar entsprechen muss, nicht ‚sich selbst adäquat‘ sein muss, aber die Form, in der existiert dennoch als Existenzweise begriffen werden muss, auf wel-

²⁰ Dieses gesellschaftsanalytische Leitmotiv ist von H. Lefebvre – lange vor der Kolonialisierungsrede von Habermas – im Kontext seiner „Kritik des Alltagslebens“ sowie seinen raumanalytischen Studien fruchtbar gemacht worden; s. dazu Sünker (1989; 2008).

²¹ Der historische Ort dieser Analyse ist das, was Marx im „berühmten“ 24. Kapitel des ersten Kapitalbandes unter der Überschrift „Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation“ (als Gewaltanalyse) vorstellt.

che die Wertbewegung hintreibt; die gleichsam in ihr angelegt ist“ (Reichelt 1970: 134 f.).²²

Gegen jeden Versuch einer objektivistischen Lesart dieser Analyse ist dementsprechend, wie Lefebvre später in vielen Studien am deutlichsten zeigen wird, die praxisphilosophisch begründete Vorstellung von der „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“ (Lefebvre 1974; vgl. Marx o.J.: 600)²³ zu setzen, mit der die durch menschliche Praxis vermittelte Produktion wie Reproduktion gesellschaftlicher Beziehungen und gesellschaftlicher Totalität, ihrer Widersprüchlichkeiten und Grenzen wie Möglichkeiten entschlüsselt wird - und mit der auch die Rede von der Bedeutung von Bildung/Erziehung wie Tradition in Haltungen wie Anpassung oder Widerstand ernst genommen wird²⁴. Marx macht selber diese, auf menschliche Emanzipation, damit substantielle Freiheit, zielende Perspektive als Perspektive aller in den „Grundrissen“ deutlich, wenn er die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von „Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit“ (Marx o. J.: 505)²⁵ in den Vordergrund seiner Darstellung, Analyse und Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformationen stellt. Die Basis dieser Perspektive findet er in den Entwicklungstendenzen von Arbeit, eben deren Gesellschaftlichkeit. Die – wiederum für Lefebvres Perspektive entscheidende Bestim-

²² Vor diesem Hintergrund erhellt sich auch der Sinn vieler Reden davon, dass erst heute das Kapital seinem Begriffe völlig entspreche.

²³ Zur Vermittlung von Geschichte und Reproduktion s. Marx (o.J.: 394): „In dem Akt der Reproduktion selbst ändern sich nicht nur die objektiven Bedingungen, z.B. aus dem Dorf wird Stadt, aus der Wildnis gelichteter Acker etc., sondern die Produzenten ändern sich, indem sie neue Qualitäten aus sich heraus setzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte und neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache“.

²⁴ In diesen Kontext gehören dementsprechend unterschiedliche Ansätze und Versuche, Verhältnisse zwischen Bildung/Erziehung und Gesellschaftsformen aufzuschlüsseln, die häufig ihren Ausgang mit der dritten Feuerbach- These von Marx nehmen; s. weiter dazu Heydorn (1979), Sünker (2012), Sängler (2016).

²⁵ An dieser Perspektive erweist sich auch der Unfug jener Ideologen - wie etwa eines Herrn Popper -, deren „Verständnis“ zufolge Marx die Freiheit für die Gleichheit aufopfere und einer Diktatur das Wort rede. Wohlwollend interpretiert könnte es sich bei einigen dieser Gestalten um Leser von Heinrich Heine handeln, der in seiner Vorrede zu „Lutetia“ seine Angst vor dem Proletariat als Bedrohung für die Kunst – und anderes „Unnütze“ - beschrieben hat. L. Kreutzer (1970) hat in einer präzisen Studie herausgearbeitet, dass Heine hier die Anhänger Babeufs mit ihrer Vorstellung von ‚Egalitarismus‘ aufgespießt hat, nicht aber die Ideen seines Freundes Karl Marx.

mung – von Arbeit als „travail attractif“, die den Grund für eine Selbstverwirklichung eines jeden Individuums abgeben soll, ist dadurch bestimmt,

„daß 1) ihr gesellschaftlicher Charakter gesetzt ist, 2) daß sie wissenschaftlichen Charakters, zugleich allgemeine Arbeit ist, nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressierter Naturkraft, sondern als Subjekt, das in den Produktionsprozess nicht in bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint“ (ebd.).²⁶

Eine Entscheidung zwischen der These, die dem stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse als der herrschaftssichernden Kraft des Kapitals die Priorität einräumt und derjenigen, die von der Möglichkeit der universellen Entwicklung des Individuums handelt, die sich mit der Vorstellung einer darin eingebundenen „Universalität seiner realen und ideellen Beziehungen“ (ebd.: 440), damit Freiheit, verbindet, hat dies Spannungsverhältnis auszuloten, gegebenenfalls auszuhalten und auf die jeweiligen realhistorischen, konkret zu entziffernden Entwicklungen in Gesellschaft, Arbeitsbeziehungen und Entwicklungsdynamiken von Produktivkräften zu beziehen (ebd.).²⁷

Zur Diskussion des Gehaltes möglicher Antworten auf die Frage nach gesellschaftlichen Alternativen zum Spätkapitalismus ist die Analyse in Fragen nach der Formbestimmtheit von Gesellschaft, nach Bestimmungsfaktoren des Vergesellschaftungsprozesses, die ihren Grund in der spezifischen Struktur des Widerspruchsverhältnisses von Kapital und Arbeit samt deren Konsequenzen für Bewusstseinsformen finden, aufzuschlüsseln. Eine entscheidende Dimension der Vergesellschaftungsproblematik liegt in der Entwicklung, in der der gesellschaftliche Geist der Arbeit eine objektive, damit verobjektivierte Existenz außerhalb der einzelnen Arbeiter erhält (ebd.: 428). Der Logik dieses Subsumtionsprozesses wie der daraus resultierenden Konsequenzen ist in allen Hinsichten nachzuspüren, da das Kapital in dieser Bewegung

„die Subjektivität seines anderen eben bloß als Bestimmung des Negativen zu(lässt), mithin nur als unterdrückte. Nicht aus einem Rest, den die Subsumtion verschont hätte, gewinnt die revolutionäre Bewegung ihre

²⁶ Damit verbindet sich dann auch die Vorstellung einer emanzipatorisch zu nutzenden Entwicklung von Maschinerie (Marx o.J.: 582 -594) sowie von freier Zeit als „disposable time“ (Marx o. J: 595f.) und eben nicht Freizeit für die ‚Vergnügungen‘, d.h. realiter die Dressurübungen des Konsumkapitalismus (s. dazu Lefebvre 1972).

²⁷ Vgl. dazu auch Fn. 19.

Kraft, sondern aus dem Leiden an einem Herrschaftsapparat, der das reale Subjekt allein durch seine Verweigerung freisetzt“ (Theunissen 1974: 329).

Der Marxschen Analyse zufolge fallen Geschichte der Menschheit und Kapitalverhältnis – allen Totalisierungsbestrebungen des Kapitals zum Trotz – nicht völlig ineinander. Doch gibt diese Differenz, deren konstitutive Bedeutung für Praxis wie Subjektivität perspektivisch nicht hoch genug veranschlagt werden kann, einen wesentlichen Grund für die Notwendigkeit von Kolonisierungsbestrebungen von Kapitaleseite aus ab und fordert so hinsichtlich der Frage nach der Form von Vergesellschaftung eine Herangehensweise, die sich auf die Konstitution der Existenz des Einzelnen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bezieht, und dabei die Form der Vermitteltheit dieser Existenz mit der anderer wie auch mit der gesellschaftlichen Totalität thematisch macht. Hierfür sind im Rahmen der Marxschen Analyse zwei Bestimmungen fundierend: Zum einen geht es um die Unterjochung von Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, innerhalb derer eine historisch produzierte Art individueller Freiheit identisch ist mit der völligen Aufhebung aller individuellen Freiheit. Dies bedeutet – gegen den Schein von Freiheit – die

„völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, der von übermächtigen Sachen – von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen – annehmen“ (Marx o. J.: 545).

Zum anderen geht es darum, dass die Individuen sich als Warenhüter als Eigentümer von Tauschwerten gegenüberstellen, die „nur sachlich füreinander“ existieren und ohne diese objektive Vermittlung keine Beziehung zueinander haben (ebd.: 908).²⁸

²⁸ Aus diesem Schluss ergibt sich auch die systematische Bedeutung des ersten Absatzes des ersten Kapitalbandes, in dem es heißt: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware“ (Marx 1969: 49).

Zudem begründet sich aus der Warenform auch der für die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems entscheidende „Schein des Äquivalentaustauschs“, der fundamentalen Transaktion zwischen Kapital und Arbeitskraft: „Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erscheint, hat sich so gedreht, daß nur zum Schein getauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil

Die dieser Beziehungslosigkeit inhärente Problematik von „possessive individualism“ (MacPherson 1962) oder „Egoismus und Gemeinwohl“ (Euchner 1973) auf der einen Seite korrespondiert auf der anderen Seite mit dem grundsätzlichen Problem einer bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftungsweise, die aus der Vereinzelung des Einzelnen erwächst und zur Frage nach der Möglichkeit wie Notwendigkeit von gesellschaftlichem Zusammenhang und Zusammenhalt führt.²⁹

Unter ‚normalen‘ Bedingungen bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung mit entsprechender Staatsform bildet „Demokratie“ die Form politischer Herrschaft³⁰ in Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, um Prozesse von Legalität, Legitimität und Loyalität zu organisieren und abzusichern (vgl. Sünker 2017). Dass dieses nicht von Dauer sein muss (oder kann), erweist nicht nur die katastrophale Geschichte des 20. Jahrhunderts³¹, sondern wird auch mit Bezug auf Zukunftsszenarien

selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ist und zweitens von seinem Produzenten, dem Arbeiter, nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß. Das Verhältnis des Austausches zwischen Kapitalist und Arbeiter wird also nur ein dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein, bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert. Der beständige Kauf und Verkauf der Arbeitskraft ist die Form. Der Inhalt ist, daß der Kapitalist einen Teil der bereits vergegenständlichten fremden Arbeit, die er sich unaufhörlich ohne Äquivalent aneignet, stets wieder gegen größeres Quantum lebendiger fremder Arbeit umsetzt. Ursprünglich erschien uns das Eigentumsrecht gegründet auf eigne Arbeit. Wenigstens mußte diese Annahme gelten, da sich nur gleichberechtigte Warenbesitzer gegenüberstehen, das Mittel zur Aneignung fremder Ware aber nur die Veräußerung der eignen Ware, und letztere nur durch Arbeit herstellbar ist. Eigentum erscheint jetzt auf der Seite des Kapitalisten als das Recht, fremde unbezahlte Arbeit oder ihr Produkt, auf Seite des Arbeiters als Unmöglichkeit, sich sein eignes Produkt anzueignen. Die Scheidung zwischen Eigentum und Arbeit wird zur notwendigen Konsequenz eines Gesetzes, das scheinbar von ihrer Identität ausging“ (Marx 1969: 609 f.; vgl. auch 555, 562 f.).

²⁹ Dies gibt auch den Grund für die dem angelsächsischen Raum entstammende Debatte um „Kommunitarismus“ versus „Liberalismus“ ab oder für die Obsession (in) der EU mit Fragen von „social cohesion“.

³⁰ Dementsprechend auch die von Marx getroffene Unterscheidung zwischen ‚herrschender‘ und ‚regierender‘ Klasse.

³¹ Die Produktivität der politischen Schriften von Marx (also 18. Brumaire, Pariser Commune etc.) erweist sich insbesondere an der Fruchtbarkeit seiner Analyse des ‚Bonapartismus‘ als spezifischer Herrschaftsform, der im Kontext der Analyse vom Nationalsozialismus – als deutscher Gestalt von Faschismus – historisch vor allem von Trotzky und der KPO genutzt wurde; s. weiter zur darauf basierenden Debatte um die entscheidende Differenz von „sozialer Basis“ und „sozialer Funktion“ des NS für die Aufrechterhaltung respektive die Verteidigung der kapitalistischen Produktionsweise die Studie von Jaschke (1982). Marcuse und Horkheimer haben im Rahmen der klassi-

deutlich. Als Alternative erweisen sich die Vorstellung einer substantiellen Demokratisierung von Gesellschaften oder Verfallsformen, wie sie Wallerstein et al. (2014: 228) mit großer Aktualität angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen skizzieren:

„Eine Katastrophe mittleren Grades ist Zerfall und Involution (das heißt, dass es im Prinzip weitergeht wie bisher, nur in verminderter, verkrüppelter und verschlimmerter Form). Eine andere abscheuliche Möglichkeit ist eine faschistoide Diktatur, die sich auf soziale Bewegungen ressentimentgeladener Bürger stützt und auf einem militärischen, hochgradig übergriffigen Polizeistaat beruht“.³²

Die negativen Alternativen einer gesellschaftlichen Entwicklung ergeben sich der Marxschen Analyse - wie auch der Kritik anderer kritischer Theoretiker - zufolge aus einem wesentlichen Mangel an Demokratie in der Demokratie. So formulieren die US-amerikanischen Polit- Ökonomen Bowles und Gintis in ihrer Studie „Democracy & Capitalism“, dass eine sich entwickelnde Erweiterung von Menschen, ihr Leben wie auch ihre Gesellschaftsgeschichte selbst zu bestimmen, erfordere, dass die zentralen Institutionen der kapitalistischen Ökonomie - also vor allem das Privateigentum an Produktionsmitteln - eliminiert würden. Denn Kapitalismus und ein Verständnis von wirklicher Demokratie passten nicht zusammen, da es keine kapitalistische Gesellschaft gebe, in der die Sicherung persönlicher Freiheit wie die gesell-

schen Kritischen Theorie den systematischen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Faschismus deutlich gemacht; s. dazu Sünker (2006).

³² Zur Analyse von Ressentiments, deren Verankerung wie Verbreitung, im Kontext von gegenwärtigem, global auftretendem Populismus s. die Studie „Age of Anger“ von P. Mishra (2017).

Im Rahmen einer Analyse von ‚Ästhetik und Politik‘ könnte es gelingen, Elemente von Volkstraditionen, die bislang mehrheitlich in konservativen, rechtsextremen wie faschistischen Ideologemen genutzt worden sind, subversiv im Interesse von emanzipatorischen Entwicklungen in Stellung zu bringen. Am Beispiel von Prosa und Poesie Heinrich Heines diskutiert diese Strategie L. Kreutzer (1997). Ein weiterer Bezug ergibt sich m. E. aus den Überlegungen von Marx zur ‚Ungleichzeitigkeit‘ von Gesellschaftsentwicklung und Kunstproduktion, wenn er formuliert: „Die griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus, d.h. die Natur und die gesellschaftlichen Formen selbst schon in einer unbewußt künstlerischen Weise verarbeitet durch die Volksphantasie“ (Marx o.J.: 31).

schaftlich verantwortliche Ausübung von Macht gewährleistet seien (1987: 3).³³

In einer weiteren Konkretisierung dieser Problemstellung formuliert M. Castells, dass es eine außerordentliche Kluft zwischen der technologischen Überentwicklung und der sozialen Unterentwicklung in unseren Gesellschaften gebe (1998: 359).³⁴ Zur Überwindung der daraus resultierenden Gefahren für ein gehaltvolles Überleben unseres Planeten bedürfe es nicht nur verantwortlicher Regierungen, sondern verantwortlicher, gebildeter Bürgerinnen und Bürger (1998: 353).

In den Blick gerät damit eine Vorstellung von demokratischer Gesellschaftsentwicklung, die bereits vor 150 Jahren von Heinrich Heine, einem der wichtigsten Freunde von Karl Marx, brillant in der Vermittlung von Gesellschafts- und Bildungspolitik formuliert wurde:

„Wenn wir es dahin bringen, dass die große Menge die Gegenwart versteht, so lassen die Völker sich nicht mehr von den Lohnschreibern der Aristokratie zu Hass und Krieg verhetzen, dass große Völkerbündnis, die Heilige Allianz der Nationen, kommt zustande, wir brauchen aus wechselseitigem Misstrauen keine stehenden Heere von vielen hunderttausend Mördern mehr zu füttern, wir benutzen zum Flug ihre Schwerter und Rosse, und wir erlangen Frieden und Wohlstand und Freiheit“ (Heine 1972: 368).

Um diese Perspektive in der Gestalt dieser Trias für die Gegenwart zu realisieren, damit den Ansprüchen von Marx an eine dialektische Gesellschaftstheorie wie – analyse zu folgen, ist eine sozialphilosophische wie gesellschaftstheoretische Grundlegung für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft – im Interesse aller an der Emanzipation aller –, wie sie Adorno formulierte, aufzunehmen. Er schrieb 1944, also inmitten der Katastrophe des Kampfes gegen den Faschismus und damit den Verhältnissen zum Trotz, in einer Kritik an P. Tillich, als Perspektive für ein vernünftiges Leben:

³³ Für E. Meiksins Wood (1995: 224) bedeutet dies analytisch: „It is capitalism that makes possible a form of democracy in which formal equality of political rights has a minimal effect on inequalities or relations of domination and exploitation in other spheres.“

³⁴ Vgl. zur Etablierung wie Durchsetzung des gesellschaftsanalytischen Leitmotivs „Kritik der instrumentellen Vernunft“ die Studie von D. Schechter (2013).

„[...] das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist durch und durch dialektisch. Sie entziehen sich der Dialektik durch das probate Mittel der Synthese, welche die Gegensätze in der Mitte zusammenbringt, anstatt eines durchs andere hindurch zu bestimmen. So kommt denn die Individualität zustande, die in eine kollektivistischere Gesellschaft integriert sein soll. Vestigia terrent. Möge uns ihr Deus absconditus vor allen Weisen der Integration bewahren. Es kommt nicht auf die Versöhnung von Individuum und Gesellschaft an, sondern darauf, dass mit der Emanzipation der Gesellschaft jedes ihrer Mitglieder emanzipiert wird. Daß das ‚Arbeitsindividuum‘ der wahre Mensch der Zukunft sei, macht uns schauern. Der Sozialismus muss die gesellschaftlich notwendige Arbeit auf ein Minimum herabsetzen. Arbeit zum Maß des Menschen machen ist das Prinzip des Kapitalismus“ (Adorno 2003: 501; vgl. Marx o. J.: 545).³⁵

Zugleich lässt sich mit Bezug auf die Aktualität der Marxschen Analyse wie seiner Perspektivierung von einem nur emanzipatorisch zu verstehenden ‚Post-Kapitalismus‘ – nicht nur angesichts der globalen Krisen und Verwerfungen – mit Berman, Adornos Einschätzung verlängernd, begründet argumentieren:

„The vision of communism is unmistakably modern, first of all in its individualism, but even more in its ideal of development as the form of good life. Here Marx is closer to some of his bourgeois and liberal enemies than he is to traditional exponents of communism, who, since Plato and the Church Fathers, have sanctified self-sacrifice, distrusted or

³⁵ S. dazu auch zur Frage von Individualität als umkämpftem Terrain: „Radikal werden Sie (Tillich) in der Kritik des bürgerlichen Individualismus. Uns führen Sie damit in Versuchung, genau an dieser Stelle konservativ zu werden. Denn eben die Züge des bürgerlichen Individuums, die Sie als Verzerrungen inkriminieren, sind doch jene, durch welche das Individuum in der individualistischen Gesellschaft gegen diese, wie sehr auch vergeblich, sich zur Wehr setzte. [...] Was sie beschimpfen, repräsentiert das Nichtmitmachen beim allgemeinen Schlechten, dem Gegensatz zum universalen Shoulder-slapping. [...] Ob der Sozialismus eine kollektivistische ‚Lebensform‘ herbeiführen soll, ist uns höchst fragwürdig. Heute wird individualistisch produziert und kollektiv gelebt. Im Sozialismus wird kollektiv produziert, damit es jener schlechten, unabdingbar repressiven Kollektivität nicht mehr bedarf. [...] wir sind bürgerlich genug, vom Sozialismus zu erwarten, daß er genau jene Traditionen verwirklicht und die kollektivierten Menschen von heute ebenso wie die spezifische Form ‚Masse‘ abschafft. Dabei verkennen wir durchaus nicht, daß das Individuum, das Sie verwerfen, selber durch den Druck der Gesellschaft entstanden ist.“ (Adorno 2003: 500).

loathed individuality and yearned for a still point at which all strife and all striving will reach an end. Once again we find Marx more responsive to what is going on in the bourgeois society than are the members and supporters of the bourgeoisie themselves. He sees in the dynamics of capitalist development – both the development of each individual and of society as a whole – a new image of the good life: not a life of definitive perfection, not the embodiment of prescribed static essences, but a process of continual, restless, open-ended, unbounded growth. Thus he hopes to heal the wounds of modernity through a fuller and deeper modernity” (Berman 1988: 98; vgl. Bowles/Gintis 1987; Lefebvre 1974).³⁶

Ein wesentlicher Beitrag zu dieser substantielleren und vertieften Modernität – als Gesellschaft der Freien und Gleichen jenseits einer Gesellschaftsform, in der die kapitalistische Produktionsweise herrscht³⁷ – könnte mit einer

³⁶ S. dazu die sozialphilosophisch grundlegende Darstellung zum Verhältnis von „Allgemeinheit“ und „Individualität“ bei M. Theunissen (1981: 12): „In der Verbindung, die ich zwischen der gemeinten Allgemeinheit und der bürgerlichen Gesellschaft herstelle, liegt auch schon eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis dieser Allgemeinheit zur Bestimmung des Menschen. Wenn die gemeinte Allgemeinheit zur Idee der bürgerlichen Gesellschaft gehört, dann steht sie dem Bewußtsein, obwohl auch sie darin keine unmittelbare Realität mehr hat, gleichwohl näher als die Bestimmung des Menschen. Zur Bestimmung des Menschen setzt die bürgerliche Gesellschaft sich erst gar nicht mehr in Beziehung. Der Allgemeinheit hingegen bleibt das Bürgertum, sofern es auf sie aus war, selbst dann noch verpflichtet, wenn es sie in der Realität preisgibt. Anders als die Forderung an das Individuum, sich in seinem Menschsein zu verwirklichen, ist deshalb das Postulat einer Realisierung von Allgemeinheit ein nach wie vor realitätsge-rechter Anspruch. Die Erfüllung dieses Anspruchs einklagen heißt natürlich nicht: das Faktum der bürgerlichen Gesellschaft zur Norm erheben. Normative Kraft besitzt nicht die bürgerliche Gesellschaft selber, sondern die Idee, die ihr zugrunde liegt. Und es könnte sein, daß diese Idee über die bürgerliche Gesellschaft hinausweist und erst in einer andern Gesellschaftsform ihren angemessenen Ausdruck zu finden vermag.“

³⁷ Jenseits – kurzgefasst – des Kapitalismus, denn, wie Bowles/Gintis (1987: 212 f.) argumentieren, sind Kapitalisten wie ehemals feudale Adelige mit ihren Funktionen historisch überflüssig – nicht nur wegen ihres „increasingly obvious rentier status“ (212); vgl. dazu auch Piketty (2016).

Vgl. weiter zur Kritik an Macht- und Herrschaftspositionen die immer noch grundlegende Studie von B. Moore „Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand“ mit dem Schluss: „Die wirklich umstürzlerische Form der Kritik beginnt, sobald das Volk fragt, ob eine bestimmte soziale Funktion überhaupt ausgeübt werden muß, ob die menschliche Gesellschaft nicht ohne Könige, Priester, Kapitalisten oder selbst revolutionäre Bürokraten auskommen könnte. Diese Form der Kritik hat in der menschlichen Geschichte einen sehr langen Stammbaum, obschon sie,

dialektischen Gesellschaftstheorie, wie Adorno dies 1968 in seiner „Einleitung in die Soziologie“, damit die Aktualität und Fruchtbarkeit der Marx'schen Analysen bis in die Gegenwart aufweisend, formuliert, gestiftet werden:

„Nämlich die Aufgabe einer dialektischen Theorie wäre es, eben diese beiden, doch offensichtlich einander widerstreitenden Momente im Charakter der Gesellschaft, ihre Unverständlichkeit, ihre Opakheit auf der einen Seite also und auf der andern Seite ihren schließlich doch auf Menschliches reduzierbaren und insofern verständlichen Charakter, zusammenzubringen, indem beide Momente aus einem Gemeinsamen abgeleitet werden, nämlich aus dem Lebensprozeß der Gesellschaft, der auf seinen frühen Stufen ebenso Verselbständigung, Verhärtung, sogar Herrschaft – jedenfalls war das die Ansicht der großen sozialistischen Theoretiker – gefordert hat, wie er gleichwohl entspringt in der gesellschaftlichen Arbeit der Gesamtgesellschaft, und insofern also wieder verstehbar, also das Gegenteil einer solchen Institutionalisierung ist“ (Adorno 1993: 142).³⁸

soweit ich dies ausfindig machen konnte, nicht in schriftlosen Gesellschaften auftritt“ (1982: 671).

Zur Historizität dieser Kritik s. DUBY (1986: 195 ff.), wo für das 11. Jahrhundert die Position der Häretiker vorgestellt wird; ansonsten beginnt die Kritik mit den Angriffen von Amos vor fast 3000 Jahren auf die Herrschenden und Reichen.

³⁸ In diesen gesellschaftsanalytischen Kontext gehört auch die Einschätzung von Kilian: „Die Sozialtechniken und die Gesellungsformen des Menschen, welche das Gesicht der Herrschaftskultur bestimmten, haben in der gegenwärtigen Phase der geschichtlichen Entwicklung ihrer Funktion als Ordnungsfaktoren weitgehend eingebüßt. Der organisierende Prozeß der herrschaftsstrukturellen Sozialtechniken beginnt in einen desorganisierenden Prozeß umzuschlagen, in welchem eben jene Faktoren, die bisher der Erhaltung der Ordnung dienten, zu Faktoren der Unordnung und Zerstörung werden. Umgekehrt wird deutlich, dass die Entfaltung der durch gewohnheitsmäßige unbewusste Repression bisher weitgehend ‚unterentwickelten‘ freien Kommunikationsfähigkeit im weitesten Sinne des Wortes als jenes noch kaum erkannte Kulturziel der heute lebenden Generation anzusehen ist, von dessen weitgehender konkreter Realisation die Überlebenschancen der Menschheit in nächster Zukunft möglicherweise abhängen werden“ (1973: 273 f.).

S. zur Grundlegung und Ausdifferenzierung dieser Konzeptualisierungsarbeit auch zum einen den als Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse zu verstehenden Beitrag von M. Tomasello „Der Mensch – Das ultra-soziale Tier“ (2014) – aus der Sicht einer evolutionstheoretisch ausgerichteten politischen Anthropologie – und zum anderen gesellschaftsstrukturell ausgerichtete Beiträge, die mit Bezug auf die heutige Gesellschaftsentwicklung Grenzen von Kapitalismus und seine Ausdehnung auf alle

„Die Geschichte des Aufstiegs und des Verfalls des Individuums“ (Adorno 2016: 129) geriete damit erneut in den Blick, allerdings aus der Perspektive der heute notwendiger denn je zu realisierenden Befreiungsmöglichkeiten in globalem Maßstab. Nachdem einsichtig ist, wie Adorno formulierte, dass die Sozialisationsgeschichte des Individuums infolge ihrer Formgebung in der bürgerlichen Gesellschaft eine dergestaltige ist, für die in dem bürgerlichen Begriff der Individualität von Anbeginn an die Forderung „nach ihrer Anpassung an die gesellschaftlichen Normen gilt“, so ihre Krise mitgesetzt ist, bleibt heute zu klären, ob und wie eben diese „Schattenseite“ (ebd.) überwunden werden kann.³⁹ Denn mit Adorno gilt noch immer:

„Je mehr die Subjekte von der Gesellschaft erfaßt, je mehr sie vom System bestimmt und je vollständiger sie determiniert werden, um so mehr erhält sich das System nicht einfach durch Zwanganwendung den Subjekten gegenüber, sondern auch durch die Subjekte hindurch“ (Adorno 1993: 254).

Demzufolge kann wohlbegründet gelten:

„Wären die Subjekte anders oder wären sie, wie man das heute vielfach und nicht zu Unrecht nennt, mündig, dann könnte diese Gesellschaft trotz aller ihr zur Verfügung stehenden Zwangsmittel wahrscheinlich sich überhaupt nicht erhalten, so, wie es der Fall ist“ (ebd.: 253).

Auf die Tagesordnung gerät damit die Notwendigkeit der Arbeit an einer „Bildungsgesellschaft“ (Kilian 1973: 328; Sücker 2008a), in der die Mündigkeit aller - beruhend auf einer Bildungsarbeit, die tatsächlich Bildungsarbeit, weil auf diese Mündigkeit ausgerichtet, ist und sich dementsprechend auch politisch versteht (Adorno 1970) – eine wesentliche Voraussetzung komplementär zur Lösung der „Eigentumsfrage“ an Produktionsmitteln (vgl. Lefebvre 1974: 163 ff.; Széll 1988; Sücker/Farnen/Széll 2003) für die menschliche und politische Emanzipation (Marx) aller ist. Vor dem Hintergrund der Marxschen Analysen zur Abtrennung der „geistigen Potenzen des

Lebensbereiche diskutieren, exemplarisch M. J. Sandel „What Money Can't Buy“ (2012) und Skidelsky/Skidelsky „How Much Is Enough?“ (2013).

³⁹ Einzubeziehen in diese Analyse ist wesentlich auch die Studie von R. W. Müller (1977), der unter dem Titel „Geld und Geist“ in grundlegender Weise die „Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike“ aufschlüsselt.

Produktionsprozesses von der Handarbeit und die Verwandlung derselben in Mächte des Kapitals über die Arbeit“ (Marx 1969: 446, s. auch 329, 382) besteht ein entscheidender Beitrag zur Beförderung von Mündigkeit, zu umfassender Bildung und Kompetenz zur „Selbstverwaltung“ in der gesellschaftlichen Synthesis von Hand- und Kopfarbeit, um beide vermittelt miteinander emanzipatorisch gestalten wie nutzen zu können.⁴⁰

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.
- Adorno, Th. W. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt/M.
- Adorno, Th. W. (1993): *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Frankfurt/M.
- Adorno, Th. W. (2003): *Contra Paulum*, in: Adorno, Th. W./Horkheimer, M.: *Briefwechsel 1927-1969*. Bd. II: 1938 - 1944, hgg. v. Ch. Göttdde/H. Lonitz, Frankfurt/M.
- Adorno, Th. W. (2016): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. 4. Aufl., Frankfurt/M.
- Avineri, S. (1968): *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge.
- Berman, M. (1988): *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York.
- Bourdieu, P. (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, P. (2004): *Staatsadel*. Konstanz.
- Bowles, S./Gintis, H. (1987): *Capitalism & Democracy. Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York.
- Bühler-Niederberger, D./Sünker, H. (2014): *Die proletarische Kindheit*, in: M. S. Baader et al. (Hrsg.), *Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*. Frankfurt/M.
- Castells, M. (1998): *End of Millennium*. Malden.
- Doyé, S. (2015): *Noch einmal: Marx im Fokus der Philosophie der Praxis*, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 38 (H. 71).

⁴⁰ Damit wird Bildung befreit und in einer befreienden Perspektive gesehen, ist nicht mehr ein „Gut“ in sozialen Schließungsprozessen (Distinktionsgewinn etc.), noch kann sie Prozessen der Vermarktung und Kommodifizierung unterworfen werden; Politik wird als Angelegenheit aller erkannt und anerkannt, so dass auch hier soziale Ausschlussprozesse überwunden werden können (vgl. Bourdieu 2001: 88 f.).

- Duby, G. (1986): Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt.
- Euchner, W. (1973): Egoismus und Gemeinwohl. Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. (1955): Philosophie des Rechts. Hamburg.
- Heine, H. (1972): Französische Zustände, in: Heine, Werke und Briefe. Bd. 4, hgg. v. H. Kaufmann. Berlin/Weimar.
- Heydorn, H.-J. (1979): Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (1988): Gesammelte Schriften. Bd. 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt/M.
- Jaschke, H.-G. (1982): Soziale Basis und Soziale Funktion des Nationalsozialismus: Studien zur Bonapartismustheorie. Opladen.
- Kilian, H. (1973): das enteignete Bewusstsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie. Neuwied.
- Kleinknecht, A. (2017): Nach den Hartz-Reformen: Mehr Jobs durch eine Produktivitätskrise?, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 40 (H. 74).
- Kosik, K. (1967): Die Dialektik des Konkreten. Frankfurt/M.
- Kreutzer, L. (1970): Heine und der Kommunismus. Göttingen.
- Kreutzer, L. (1997): Träumen Tanzen Trommeln. Heinrich Heines Zukunft. Frankfurt/M.
- Lefebvre, H. (1957): Le marxisme et le pensée française, in: Les Temps moderne 137/138.
- Lefebvre, H. (1972): Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt/M.
- Lefebvre, H. (1974): Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse. München.
- MacPherson, C. B. (1962): The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford.
- Marx, K. (o. J.): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Frankfurt/M.
- Marx, K. (1969): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Berlin.
- Marx, K. (1969a): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Berlin.
- Marx, K./Engels, F. (1969): Das Kommunistische Manifest, in: MEW Bd. 4. Berlin.
- Meiksins Wood, E. (1995): Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism. Cambridge.
- Mishra, P. (2017): Age of Anger. A History of the Present. London.

- Moore, B. (1982): Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand. Frankfurt/M.
- Müller, R. W. (1977): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt/M.
- Neffe, J. (2017): Marx. Der Unvollendete. München.
- Piketty, Th. (2016): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München.
- Reichelt, H. (1970): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Frankfurt/M.
- Sandel, M. S. (2012): What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets. London.
- Sänger, Ch. (2016): Den Marxismus lebendig erhalten. Pädagogische Impulse zweier VordenkerInnen des demokratischen Sozialismus: Anna Siemsen und Alice Rühle-Gerstel, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 39 (H. 73).
- Savage, M. (2014): Social Class in the 21st Century. London.
- Sayer, A. (2016): Why We Can't Afford The Rich. Bristol.
- Schecter, D. (2013): Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas. Baden-Baden.
- Schlaffer, H. (1981): Faust Zweiter Teil. Die Allegorie des 19. Jahrhunderts. Stuttgart.
- Schmied-Kowarzik, W. (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie. Freiburg/München.
- Schmied-Kowarzik, W. (2017): neuere Versuche, Marx wieder zu entdecken und weiterzuentwickeln, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 40 (H. 74).
- Schmied-Kowarzik, W. (2018): Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 41 (H. 76).
- Skidelsky, R./Skidelsky, E. (2013): How Much Is Enough? Money and the Good Life. London.
- Shipman, A./Edmunds, J./Turner, B. S. (2018): The New Power Elite. Inequality, Politics and Greed. London.
- Stedman Jones, G. (2016): Karl Marx. Greatness and Illusion. London.
- Stedman Jones, G. (2018): History and Nature: Marx, Engels and Darwin, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 41 (H. 76).
- Steinfeld, Th. (2017): Herr der Gespenster. Die Gedanken des Karl Marx. Frankfurt/M.
- Sünker, H. (1989): Bildung, Alltag und Subjektivität. Weinheim.

- Sünker, H. (1999): Kritische Bildungstheorie und Gesellschaftsanalyse: Bildung, Arbeit und Emanzipation, in: Sünker/H.-H. Krüger (Hrsg.), Kritische Erziehungswissenschaft am Neubeginn?! Frankfurt/M.
- Sünker, H. (2006): Kritische Theorie und Analyse des Nationalsozialismus. Notate zu Herbert Marcuses „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ In: Heinz, M./Gretic, G. (Hrsg.), Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus. Würzburg.
- Sünker, H. (2008): Von der Kritik des Alltagslebens zur „Metaphilosophie“. Henri Lefebvres philosophisch-politisches Vermächtnis der Kulturrevolution, in: M. A. Born (Hrsg.), Existenz und Wissenschaft. Festschrift C. Strube. Würzburg.
- Sünker, H. (2008a): Demokratische Bildungsgesellschaft oder Spätkapitalismus, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 31 (H. 57).
- Sünker, H. (2012): Historisch materialistische Ansätze in Bildungsforschung und Pädagogik, in: U. Bauer et al. (Hrsg.), Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie. Wiesbaden.
- Sünker, H./Farnen, R./Széll, G. (Hrsg.) (2003): Political Socialisation, Participation and Education. Frankfurt/M.
- Sünker, H. (2017): Demokratie, Kapitalismus, Soziale Gerechtigkeit. Gesellschaftliche und politische Perspektiven heute, in: neue praxis 47 (6).
- Széll, G. (1988): Participation, Workers' Control and Self-Management, in: Current Sociology 36 (3).
- Theunissen, M. (1974): Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs, in: Hegel-Jahrbuch.
- Theunissen, M. (1978): Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt.
- Theunissen, M. (1978a): Begriff und Realität. Hegel Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs, in: H. Horstmann (Hrsg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt/M.
- Theunissen, M. (1981): Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins. Berlin.
- Thompson, E. P. (1972): The Making of the English Working Class. Harmondsworth.
- Thompson, E. P. (1980): Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Frankfurt/M.
- Tomasello, M. (2014): Der Mensch - Das ultra-soziale Tier, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 37 (H. 69).
- Vester, M. (1970): Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess. Zur Soziologie der Arbeiterbewegung. Frankfurt/M.

- Vester, M. (1970a): Solidarisierung als historischer Lernprozess – Zukunftsperspektiven systemverändernder Praxis im neueren Kapitalismus, in: D. Kerbs (Hrsg.), *Die hedonistische Linke*. München.
- Vester, M. (2011): Klasse, Schicht, Milieu, in: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): *Handbuch Soziale Arbeit*. 4., völlig neu bearb. Aufl. München/Basel.
- Vester, M. (2013): Warum Marx kein Marxist war, in: R. Braches-Chyrek et al., *Bildung, Gesellschaftstheorie und Soziale Arbeit*. Festschrift H. Sünker. Opladen/Toronto.
- Vester, M. et al. (2001): *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt/M.
- Wallerstein, I./Collins, R./Mann, M./Derlugian, G./Calhoun, C. (2014): *Stirbt der Kapitalismus?* Frankfurt/M.
- Wilkinson, R./Pickett, K. (2010): *The Spirit Level. Why Equality is better for Everyone*. London.

Alexander Lingk

Totalität und Entfremdung – Was Marx der jüngsten „kritischen“ Wissenschaft voraus hat

Einführende Bemerkungen

Der Begriff der Entfremdung erlebte im letzten Jahrzehnt sowohl in der soziologischen Theorie, als auch in der Sozialphilosophie ein Revival. Zu nennen sind hier nicht nur die beiden Monographien *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (2013) und *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) von Hartmut Rosa, sondern insbesondere auch die vielzitierte Dissertation von Rahel Jaeggi mit dem Titel *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (2005). Seither wird der Entfremdungs-Begriff nicht nur außerhalb marxistischer Strömungen wieder rezipiert – ein Beispiel aus dem Jahr 2018 ist das 11. *Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie*, das sich dem Thema „Kritik religiöser Lebensformen“ unter anderem aus der Perspektive von Jaeggis Entfremdungstheorie zu nähern versuchte. Über die wissenschaftliche Auseinandersetzung hinaus fanden sich zudem in der bürgerlichen Presse etliche Beiträge, die diese Diskussionen immer wieder aufgriffen.

Bemerkenswert dabei ist das offenbar vorhandene Bedürfnis, sich von Marx' Entfremdungsbegriff abzugrenzen und die alte These wieder aufzuwärmen, wonach dessen Theorie nicht ohne essentialistische Bestimmungen vom „Wesen des Menschen“ auskomme. Prominent vertreten wurde diese These bereits in den 1960er Jahren von Louis Althusser, der für die Marxrezeption westlicher Intellektueller eine neue Weiche stellte, indem er mit dem „Gespenst“ Hegel und dem Feuerbachschen Humanismus abrechnete. Er erteilte dem gesamten Frühwerk von Marx eine Absage (Althusser 1968: 35 f., 48 ff.), da dieses auf Begriffen wie dem „Wesen“ oder der „Natur“ des Menschen fuße und diesen so auf eine positive Anthropologie festlege (Althusser 1968: 176).

Althusser nahm damit gewissermaßen das vorweg, was sich ab den 1980er Jahren unter dem zunehmenden Einfluss dekonstruktivistischer Theoriebildung als allgemeiner formulierte Essentialismuskritik etablieren sollte und heute zu einer Art Common Sense philosophischer Diskussionen geworden ist (Jaeggi 2005: 46). Glaubt man Axel Honneth, so war eine zumindest indirekte Folge von Althusser's Kritik „das Verschwinden der Entfremdungskategorie

aus der lebendigen Umgangssprache der Philosophie“ (Honneth 2005: 7), da diese Kategorie in Marx' Frühwerk unmittelbar mit dem Begriff des Gattungswesens zusammenhängt. Die Tragweite dieser Kritik zeigt sich daran, dass Philosophen wie Honneth so weit gehen, eine drohende „Gefahr des Veraltens der Kritischen Theorie“ zu konstatieren, die mit dem Begriff der Entfremdung um einen ihrer Schlüsselbegriffe gebracht worden sei (Honneth 2005: 7).

In diesem Artikel möchte ich dem Vorwurf des Essentialismus der Marx'schen Entfremdungstheorie nachgehen und werde dafür die paradigmatischen Marx-Kritiken von Heinrich, Jaeggi und Rosa nachzeichnen (1). Ausgehend davon werde ich zeigen, dass Marx' Entfremdungstheorie entgegen den gängigen Deutungen¹ ohne essentialistische Prämissen vom Wesen oder der Natur des Menschen auskommt (2). Ich möchte also den Marx der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* gegen den Vorwurf des Essentialismus verteidigen und damit den Versuch unternehmen, seine frühe Entfremdungstheorie zu retten, indem ich sie nicht-essentialistisch rekonstruiere. Anschließend werde ich diskutieren, wie sinnvollerweise an den Entfremdungsbegriff vor dem Hintergrund von Marx' Erkenntnissen aus dem *Kapital* angeknüpft werden könnte und in diesem Zusammenhang auf Schwächen der Theorien von Jaeggi und Rosa eingehen (3 und 4). Zum Schluss werde ich kurz andeuten, warum eine Entfremdungstheorie weiterhin von Bedeutung sein kann (5).

1. *Essentialismuskritik an Marx*

Michael Heinrich, der stark dazu beigetragen hat, Althusser's Marx-Lesart zu verbreiten, knüpft an dessen Kritik an und expliziert diese. Wie Althusser geht auch Heinrich von einem Bruch in Marx' Schaffen aus, da in dessen Spätwerk, anders als in den Frühschriften, „nicht auf ein menschliches Wesen rekurriert [wird], von dem die Menschen entfremdet sind“ (Heinrich 1999: 142). Seiner Auffassung nach ist die Entfremdungstheorie derart konzipiert, dass sich die „Wesenskräfte“ des Menschen mit dem Fortgang der Geschichte immer weiter „entfalten“. Dabei verändere sich jedoch nicht der Kern des menschlichen Wesens selbst: „es sind vielmehr die ihm innewohnenden Potenzen, die nach und nach realisiert werden“ (Heinrich 1999: 112). Das Wesen des Menschen sei beim frühen Marx als unveränderbare Substanz, als überhistorische Essenz ge-

1 Selbst AutorInnen, die der Entfremdungstheorie positiv gegenüberstehen, glauben zu- meist eine essentialistische Lehre vom Wesen des Menschen in ihr zu erkennen (vgl. Quante 2013: 84; Israel 1985: 62).

dacht – folglich würde „Gesellschaftlichkeit [...] durch das dem einzelnen Individuen [sic] innewohnende Gattungswesen hergestellt“ (Heinrich 1999: 115). Entfremdung würde bei Marx also als „Entfremdung vom wirklichen Wesen“ des Menschen konzipiert (Heinrich 1999: 116). Der dem Gattungswesen entsprechende Gesellschaftszustand sei daher das Ideal, dass es mit der Abschaffung des Kapitalismus zu verwirklichen gelte (Heinrich 1999: 116f).

Bezeichnend für diese innermarxistische Essentialismuskritik an Marx, die Althusser und Heinrich vertreten, ist nicht nur die spezifische essentialistische Lesart des frühen Marx beziehungsweise seiner Entfremdungstheorie. Darüber hinaus geht sie ganz allgemein davon aus, dass Entfremdung letztlich gar „nichts anderes bedeuten kann“ und „gar nicht anders thematisiert werden“ kann denn „als Trennung, Verlust einer ursprünglichen Einheit, eben des Menschen mit seinem eigentlichen, wahren Wesen“ (Heinrich 1999: 116).

Auch Rahel Jaeggi hält die Kritik am Gattungs- und Wesensbegriff für zutreffend, möchte jedoch, im Gegensatz zu Althusser und Heinrich, den Entfremdungsbegriff in Abgrenzung zu Marx neu denken, um ihn als sozialphilosophischen Grundbegriff wiederzugewinnen. Denn was der Entfremdungsbegriff einmal benannte, bevor er der Philosophie abhanden gekommen ist, sei immer noch „virulent“, die Kritik der Entfremdung daher nicht überholt (Jaeggi 2005: 12).

In seiner bisherigen Geschichte sei der Entfremdungsbegriff allerdings substantialistisch verwendet worden. Auch bei Marx sei eine substantielle Bestimmung dessen auszumachen, wovon sich der Mensch entfremdet. Sein Ansatz sei „dadurch charakterisiert“, „dass sich in ihm die Aneignung des eigenen menschlichen Wesens als Aneignung seines ‚Gattungswesens‘ vollzieht“ (Jaeggi 2005: 26f). Dabei gehe es ihm stets um eine „Wiederaneignung von etwas schon Bestehendem“ (Jaeggi 2005: 34).

In dieser Entfremdungsfigur liege ein Essentialismus (Jaeggi 2005: 45) beziehungsweise eine „perfektionistische Orientierung an einer Vorstellung von ‚Wesen‘ oder Natur des Menschen“ (Jaeggi 2005: 19). Marx konstatiere ein „Missverhältnis zwischen der Natur des Menschen und seinem gesellschaftlichen Leben“, als Lösung würde dann die „Rückkehr“ zur eigentlichen Wesensnatur angestrebt, mit der der Mensch in Einklang leben solle (Jaeggi 2005: 45 f., 32 f.). Damit setze er eine „Zielbestimmung wahren Menschseins voraus, von der man sich im entfremdeten Zustand entfernt habe“ (Jaeggi 2005: 46). Eine solche Kritik sei paternalistisch, da sie sich „an einem objektivistisch gefassten Ideal des guten Lebens“ orientiere (Jaeggi 2005: 19).

Hartmut Rosa möchte Entfremdung ebenfalls nicht-essentialistisch neu denken. Der Begriff sei allerdings

„unmittelbar verknüpft mit dem Problem, dass sich Entfremdung im Sinne einer Abstandsbestimmung nur definieren lässt, wenn angegeben werden kann, *wovon* ein Subjekt oder eine Gemeinschaft entfremdet ist“ (Rosa 2016: 300).

Nun sei die vermeintliche „Natur des Menschen“ ebensowenig ein geeigneter Gegenentwurf zum entfremdeten Zustand wie Identität, Authentizität oder Sinnhaftigkeit. Dies habe auch der späte Marx erkannt und daher eine Skepsis gegen das Konzept der Entfremdung entwickelt.²

„Denn um einen solchen Gegenbegriff angeben zu können, scheint das Konzept der Entfremdung essentialistische Annahmen über das menschliche Wesen – über seine wahre Natur oder die wahren Bedürfnisse beziehungsweise die richtige Lebensweise – zu implizieren“ (Rosa 2016: 301).

Solche essentialistischen Annahmen ließen sich theoretisch jedoch nicht begründen und seien zudem problematisch, weil sie den Menschen ihre Lebensweise paternalistisch vorschreiben. Um den Begriff der Entfremdung dennoch nicht zu verwerfen, konzipiert ihn Rosa im Anschluss an Jaeggi als spezifischen Modus der Weltbeziehung, nämlich als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ (Rosa 2016: 305), einem „verfehlten Weltverhältnis des Menschen“ (Rosa 2013: 411). Ein sinnvoller Gegenbegriff ist für Rosa nun die Resonanz:

„Beziehungen, die ich als Antwort- oder Resonanzverhältnisse beschreibe, weil Menschen das Gefühl haben, wirklich verbunden zu sein – mit der Natur oder mit anderen Menschen. Sie werden berührt von dem, was sie tun. Die Dinge gehen sie etwas an, sie können andere erreichen, die Welt spricht zu ihnen“ (Rosa 2014).

Mit Hilfe dieses neuen Gegenbegriffs lasse sich

„Entfremdung als trennscharfes und aufschlussreiches Grundkonzept der Sozialkritik re-etablieren. Auf seiner Basis lassen sich die richtigen Kerneinsichten der verworfenen Alternativbegriffe retten, ohne dass ihre essentialistischen oder reduktionistischen Fallstricke mit übernommen werden“ (Rosa 2016: 306).

2 Einen Beleg für diese Behauptung sucht man vergeblich (vgl. Rosa 2016: 301).

Die Problematik an essentialistischen Positionen, wie sie von Heinrich, Jaeggi und Rosa an Marx kritisiert werden, ist durchaus nachvollziehbar. Wenn den Menschen ein unveränderlicher, überhistorischer Subjektkern, ein ihnen angeblich abstrakt innewohnendes Wesen zugeschrieben wird, dann wären sie für ewig in ihrer Unfreiheit gefangen. Entfremdung kann dann nur verstanden werden als Diskrepanz zwischen diesem Wesen und dem gesellschaftlichen Sein; aufzuheben wäre diese Entfremdung nur durch eine Rückkehr zu diesem ursprünglichen, natürlichen Wesen. So richtig diese Argumentation auch ist, so wenig trifft die Kritik auf Marx zu.

2. Marx' nicht-essentialistische Entfremdungstheorie

In den *Manuskripten* formuliert Marx vier Aspekte der Entfremdung des Menschen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Diese können mittlerweile als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden, weshalb sie hier nur kurz skizziert werden sollen, bevor ich mich ausführlicher dem Begriff des Gattungswesens und der Natur zuwende.

Als erstes beschreibt Marx die Entfremdung der Menschen von der Natur und der Dingwelt als Folge der Entfremdung der ArbeiterInnen von ihrem Arbeitsprodukt: Im Kapitalismus existiert Arbeitskraft als eine Ware wie jede andere; die ArbeiterInnen selbst besitzen keine Produktionsmittel und verkaufen daher ihre Arbeitskraft. Sie haben keine Macht darüber, was sie produzieren, da sie für andere produzieren; das Produkt *ihrer* Arbeit tritt ihnen daher letztlich als ein *fremder* Gegenstand gegenüber. Je mehr Waren produziert wurden, desto mehr Arbeitskraft haben sie als Ware entäußert. Sie sind damit zum reinen Mittel der Produktion degradiert, anstatt dass ihre Bedürfnisbefriedigung selbst Zweck der Produktion wäre (Marx 1968: 511-514).

Als nächstes beschreibt Marx die Entfremdung der Menschen von sich selbst und ihrer eigenen Tätigkeit als Folge der Entfremdung der ArbeiterInnen von der Produktion: Der Zwang zum Verkauf der eigenen Arbeitskraft impliziert, dass bereits der Prozess der Herstellung selbst unter entfremdeten Bedingungen abläuft. Die ArbeiterInnen veräußern ihre Arbeitskraft als Arbeitszeit unter Regie eines anderen, der sie dafür entlohnt. Sie treten jedoch nicht einfach das Produkt am Ende ab, sondern sie sind bereits in der Produktion fremdbestimmt. Die Tätigkeit selbst ist ihnen damit äußerlich. Sie verrichten sie nicht um ihrer selbst willen, sie ist lediglich ein Mittel, um Bedürfnisse außerhalb des Lohnarbeitsverhältnisses zu befriedigen, und ist damit nicht der

unmittelbare Lebenszweck selbst. Lohnarbeit ist ihnen eine äußerliche Tätigkeit, eben nicht ihre „Selbsttätigkeit“; sie gehört einem anderen und ist der Verlust ihres selbst (Marx 1968: 514 f).

Neben dem dritten Aspekt, der weiter unten ausführlich beschrieben wird, verliert Marx schließlich noch ein paar wenige Worte über die Entfremdung der Menschen voneinander, dann bricht das Manuskript ab. Wesentlich an dieser Stelle ist, dass er das Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit, zu ihrer Lebenswelt und zu sich selbst geprägt sieht durch das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen. Es handelt sich hierbei also um eine unmittelbare Konsequenz aus den anderen Aspekten: In der Entfremdung der Menschen untereinander spiegeln sich die anderen Entfremdungsverhältnisse wider, denn unter den Voraussetzungen des Lohnarbeitsverhältnisses stehen die Menschen in Konkurrenz zueinander (Marx 1968: 517-519).

Der Aspekt der Entfremdung der Menschen von ihrem Gattungswesen ist der entscheidende Punkt, an dem sich die Kritik an Marx' Entfremdungstheorie entzündet. Für Marx ist der Mensch dadurch ein Gattungswesen, dass er sowohl seine eigene Gattung, als auch die ihn umgebende Welt praktisch und theoretisch „zu seinem Gegenstand macht“, oder anders ausgedrückt: „indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält“ (Marx 1968: 515). Die Gattung ist also charakterisiert durch ein Verhalten zu sich selbst und anderen als diese Gattung, aber auch durch das Verhalten zu den „übrigen Dingen“, also zur restlichen Umwelt. Dieses Verhalten *als Gattung* hat für Marx eine wesentliche Voraussetzung, die im zitierten Abschnitt bereits impliziert ist. Gemeint ist ein Bewusstsein von sich selbst, also ein Selbstbewusstsein:

„[D]ie freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. [...] Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen“ (Marx 1968: 516).

Einerseits ist der Mensch selber Teil der Natur, andererseits bearbeitet er die ganze Welt, macht sie zu seinem Gegenstand und sich so gewissermaßen „die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper“ (Marx 1968: 516). Eben das macht ihn zu einem potentiell universellen und freien Wesen – und genau in

diesem Potenzial liegt der spezifische Gattungscharakter des Menschen. Konkret bedeutet diese Fähigkeit, sich die ganze Natur zu eigen zu machen, sie zu beherrschen und sowohl als „unmittelbares Lebensmittel“, als auch als „Werkzeug seiner Lebenstätigkeit“ (Marx 1968: 516) zu gebrauchen. Kurz: Die spezifische Fähigkeit des Menschen, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, ist das Potenzial zur Naturbeherrschung und zwar der inneren, wie der äußeren.

Der Mensch steht somit in einem ganz anderen Verhältnis zur Natur als etwa das Tier, denn dieses

„produziert nur sich selbst, [...] sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß“ (Marx 1968: 517).

Selbstbewusstsein und Naturbeherrschung sind also die Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Gattung. Erst durch die „Bearbeitung der gegenständlichen Welt“, durch Vergegenständlichung der Arbeit im Stoffwechsel mit der Natur, die ihm als Rohmaterial dient, gewinnt der Mensch einen Begriff von sich und seinen Fähigkeiten *als* Mensch und damit *als* Gattungswesen (Marx 1968: 516 f.). Der Mensch re-produziert „die Natur als sein Werk“, indem er sie für sich bearbeitet. Dabei „verdoppelt“ er sich nicht nur intellektuell, sondern „werktätig“ und damit „wirklich“ und kann sich „daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschau[en]“ (Marx 1968: 517), sich als ihr ‚Schöpfer‘ erkennen. Abstrakter formuliert, ist das menschliche Selbstbewusstsein also auf Vergegenständlichung angewiesen, der Mensch ist, mit Hegel gesprochen, „der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst“. Sein Ich „ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist“ (Hegel 1970: 137 f.). Um Kenntnis von sich selbst zu erlangen, muss sich das Subjekt im Objekt entäußern, indem es das Objekt erschafft. Dann erst kann sich das Bewusstsein selber im Außen, im Gegenstand betrachten und wird Selbstbewusstsein (Quante 2009: 257 f.). Der Mensch kann somit, vermittelt über seine Produkte, eine intellektuelle Distanz zu sich selbst einnehmen:

„Erst durch die Analyse der selbstgeschaffnen Objektwelt, durch die Analyse seiner Vergegenständlichung erweitert das Selbstbewußtsein die Erkenntnis seiner selbst, da es ja selbst durch Vergegenständlichung das Objekt geschaffen hat. Wenn es diese Erkenntnis gewonnen hat, kann es seine

Entäußerung auflösen und ‚zurück zu sich selbst‘ kehren“ (Israel 1985: 94).

Für Marx ist es also der Mensch, der sich und seine Lebenswelt selbst erzeugt. Diese Naturbeherrschung droht jedoch sich zu einer zweiten Natur zu verfestigen, wenn ihr das Selbstbewusstsein und damit die Möglichkeit zur Selbstreflexion fehlt. Kann der Mensch seine eigene Macht also nicht erfahren, wird sie ihm zur Ohnmacht, zu der sich das Gefühl von Sinnlosigkeit gesellt. Er weiß nicht um seine Fähigkeiten, da er sich durch die Entfremdung von der Dingwelt zugleich als selbstentfremdet erfährt. Eben das bezeichnet die Entfremdung des Menschen von seiner Gattung.

Sie ist damit Kulminationspunkt aller vier beschriebenen Dimensionen von Marx' Entfremdungstheorie: Durch die entfremdete Arbeit wird das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens und das individuelle Leben zum Zweck des Gattungslebens – es verkehren sich hier Mittel und Zweck, indem das „Leben selbst“ nur noch „als *Lebensmittel*“ erscheint und die menschlichen Möglichkeiten nicht ausgeschöpft werden (Marx 1968: 516). Der Mensch arbeitet nicht unmittelbar für sich, für sein Leben, als lebendige Selbsttätigkeit, obwohl er als universelles Wesen seine Lebenstätigkeit selbst potentiell zum Gegenstand seines bewussten Wollens machen könnte. Die Produktion und Reproduktion seiner eigenen Welt, „das *produktive Leben* selbst“, erscheint ihm „nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz“ (Marx 1968: 516). Und das Mittel zur Existenzhaltung im Kapitalismus ist das Lohnarbeitsverhältnis. Hierin ist der Mensch dazu verdammt, in einer Welt zu leben, die er selbst geschaffen, über die er aber keine Macht hat. Sein Dasein ist dem Menschen ein pures Überleben und steht damit in einem schroffen Gegensatz zu der realen Möglichkeit, ein freies, selbstbestimmtes Leben zu führen. Zusammenfassend Marx:

„Indem [...] die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit [...]. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen“ (Marx 1968: 517).

Eine wesentliche Implikation, die die beschriebene Fähigkeit zur Naturbeherrschung mit sich bringt, ist ein starkes Moment von Geschichtlichkeit:

„Die in der menschlichen Geschichte [...] werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, [weshalb] die Natur, wie sie durch die Industrie [...] wird, die wahre anthropologische Natur ist“ (Marx 1968: 543).

Ein paar Seiten weiter spricht Marx dann davon, dass

„die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen [...], seine Geburt durch sich selbst“ (Marx 1968: 546).

Zwar mögen einige von Marx' verwendete Formulierungen, wie etwa die an mehreren Stellen verwendete Verlustmetaphorik, durchaus missverständlich sein und zu Fehlinterpretationen einladen (vgl. Elbe 2014: 15 f., Fn. 23). Diese Stellen zeugen jedoch eindeutig von der Kontingenz der menschlichen Natur in Marx' Verständnis. Und nicht nur das: Begreift man auch die missverständlichen Stellen im Kontext der gesamten Entfremdungstheorie und folgt der Argumentation, so gelangt man zu dem Ergebnis, dass der Essentialismusvorwurf ins Leere läuft. Auch den immer wieder verwendeten Begriff des menschlichen Wesens konzipiert Marx eben nicht essentialistisch. Den Menschen wird weder ein verborgener Subjektkern zugeschrieben, noch wird ihnen eine Ursprünglichkeit in Form einer historisch-empirischen (jedoch vergangenen) Existenz unterstellt.³ Der Begriff des Gattungswesens bezieht sich vielmehr auf die von Marx positiv hervorgehobenen Entwicklungspotentiale und zwar unter bestimmten historischen Bedingungen, die sich wiederum die Menschen selbst schaffen.⁴

Die Fähigkeit zur Naturbeherrschung ist nicht vereinbar mit einem *substantialistischen* Natur- oder einem *metaphysischen* Wesensbegriff.⁵ Allerdings ist es durchaus möglich, die Menschen formal zu beschreiben – und zwar ohne dabei einer essentialistischen Argumentation zu verfallen. Eben das ist es, was Marx tut, wenn er den Menschen durch die Fähigkeiten beschreibt, die ihm bereits real zur Verfügung stehen, um Natur zu beherrschen: nämlich die Fähigkeiten, sich selbstreflexiv und selbstbewusst zu sich und der Welt zu verhalten.

3 Diese Einschätzung teile ich mit Elbe 2014: 15f.

4 Henning, der sich ebenfalls gegen die „metaphysizierenden Interpretationen“ der Entfremdungstheorie richtet (Henning 2015a: 14, 17 ff.), versäumt es, sich eingehend mit dem Wesensbegriff auseinanderzusetzen. Seine Verteidigung bleibt damit schwach.

5 Es ist somit Quante zu widersprechen, der von einer „Metaphysik des Gattungswesens“ bei Marx spricht (Quante 2013: 73).

Die Natur des Menschen, so könnte man im Anschluss an Marx sagen, ist durch die Fähigkeit zur Schaffung einer zweiten Natur charakterisiert. Als entfremdet kann der Mensch schließlich dann gelten, wenn sich diese zweite Natur verhärtet und scheinbar ihre Kontingenz verliert. Entfremdung wäre dann zu verstehen als eine von der *bewussten* Naturbeherrschung; die zweite Natur verselbständigt sich dann als eine Art automatisches Subjekt, wie es Marx systematisch erst im *Kapital* beschreibt (s.u.).

Nur in diesem spezifischen Sinn existiert bei Marx ein Begriff von menschlicher Natur, der eben *nicht substanzuell-inhaltlich* bestimmt ist. Die essentialistischen Interpretationen der Entfremdungstheorie, wie sie von Heinrich Jaeggi und Rosa vorgetragen werden, sind damit zurückzuweisen.

3. Entfremdung und gesellschaftliche Totalität

Am Anfang habe ich Honneth zitiert, der den Begriff der Entfremdung als einen Schlüsselbegriff der Kritischen Theorie bezeichnet. Wenn überhaupt von einem Schlüsselbegriff der Kritischen Theorie gesprochen werden kann, dann wäre dies jedoch der Begriff der Totalität. Dass dieser aus den hegemonialen Wissenschaftsdiskursen und selbst aus den „kritischen“ Wissenschaften weitestgehend verdrängt wurde, ist nicht zuletzt Philosophen wie Habermas und auch Honneth selbst zu verdanken (vgl. Honneth 2015: 91-93).

Wie Quante richtigerweise betont, besteht der spezifische Gattungscharakter des Menschen „für Marx in der kooperativen materiellen Reproduktion und Produktion“ (Quante 2009: 254). In dieser Tätigkeit liegt das den Menschen eigentümliche Potenzial, sich aus ihrer eigenen Naturbefangenheit herauszuarbeiten und die innere wie äußere Natur mehr und mehr zu beherrschen. Unter der kapitalistischen Vergesellschaftungsform verselbständigt sich Naturbeherrschung jedoch zu einer Art zweiten Natur, die die abstrakte Herrschaft über Menschen auf einer neuen, von den Menschen selbst hervorgebrachten Stufe reproduziert. So verstanden ist der Begriff des Gattungswesens ein „tragfähiger Bestandteil der Marxschen Philosophie“, ohne den Entfremdung gar nicht richtig begriffen werden kann (Quante 2013: 70, 75).⁶

Die aktuellen Neuauflagen des Entfremdungsbegriffs, die ihn gegen Marx retten wollen, entledigen sich mit dem Begriff des Gattungswesens dem Bezug zur materiellen Tätigkeit der Menschen und fallen damit noch hinter Marx'

6 Wie Quante den Begriff des Gattungswesens einerseits als tragfähig verteidigen und ihm gleichzeitig einen Essentialismus bescheinigen kann (Quante 2013: 84), erschließt sich mir nicht.

frühe Entfremdungstheorie zurück (s.u.). Statt jedoch den Marxschen Kontext vorschnell zu entsorgen, käme es vielmehr darauf an, Entfremdung vor dem Hintergrund der theoretischen Weiterentwicklung im *Kapital* zu konzipieren. Bereits in den *Manuskripten* ist es Marx' Anspruch, den inneren Zusammenhang der verselbständigten Reichtumsproduktion zu ergründen, wenn er versucht, eine Verhältnisbestimmung von Arbeit und Kapital zu liefern (vgl. Elbe 2014: 31-36). Daran scheidet er hier allerdings noch, da er, wie Elbe gezeigt hat, ein „falsches Bedingungsverhältnis von entfremdeter Arbeit und kapitalistischem Produktionsverhältnis“ unterstellt (Elbe 2014: 41). Mit der *Kritik der politischen Ökonomie* wird dieser Fehler korrigiert: Die entfremdete Arbeit verliert ihre „begründungstheoretische Funktion“, an deren Stelle nun der Begriff der abstrakten Arbeit tritt (Elbe 2014: 69)⁷, die nun nicht nur Wertbildung und Ausbeutung zu erklären vermag, sondern auch die Faktoren, die zu Entfremdung führen (vgl. Henning 2015a: 23-26).

Um die Gesellschaft als ganze sinnvoll verändern zu können, muss man sie ansatzweise verstehen. Das setzt einen Begriff vom Ganzen voraus, den die kritische Gesellschaftstheorie im Totalitätsbegriff des späten Marx gefunden hatte. Was die Theorie des jungen Marx noch nicht leisten konnte, gelingt schlüssig im *Kapital*, das den Gesamtstoffwechselprozess der kapitalistischen Produktionsweise in ihrer dynamischen Einheit aufzuschließen vermag. Es bietet damit eine theoretische Perspektive, welche die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären kann, sie dabei als historisch kontingent darstellt und „der Intentionalität des Handelns zugänglich zu machen“ versucht (Meißner 2010: 199). Marx verabsolutiert weder die verselbständigte Struktur, wie ihm immer wieder vorgeworfen wird, noch verabsolutiert er die handelnden Menschen, sondern denkt Subjekt und Objekt vermittelt.

Die Verselbständigung der Gesellschaft gegenüber den Individuen liegt für Marx in der spezifisch kapitalistischen Produktionsweise begründet. Diese rekonstruiert er als abstrakten Strukturzusammenhang, aus dem sich einige grundlegende Rahmenbedingungen der bürgerlichen Vergesellschaftung ergeben. Der Kapitalismus wird so als spezifische „Form der gesellschaftlichen Vermittlung“ verstanden, „die das menschliche Handeln quasi-objektiven Zwängen unterwirft.“ Insofern kann man sagen, „dass die Menschen zwar ihre Geschichte selber machen, aber in einer Form, die sie beherrscht“ (Postone 2013: 369). Im *Kapital* heißt es:

7 Zum Begriff der abstrakten Arbeit vgl. Postone 2013: 374-377.

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die [...] die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand [...] Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d.h. seiner [...] Abhängigkeit vom Kapital“ (Marx 1962: 765).

Dieser „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ (Marx 1962: 765) besteht zunächst einmal in der sozialen Form, die für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse unabdingbar ist: Das Klassenverhältnis zwischen freien LohnarbeiterInnen und Produktionsmittel besitzenden KapitalistInnen. Nur dort, „wo der Besitzer von Produktions- und Lebensmitteln den freien Arbeiter als Verkäufer seiner Arbeitskraft auf dem Markt vorfindet,“ ist die wesentliche historische Bedingung für das Kapitalverhältnis erfüllt (Marx 1962: 184). Da ArbeiterInnen nicht nur juristisch freie Personen sind, seit sie nicht mehr unter feudaler, direkter Herrschaft leben, sondern im Zuge der „Ursprünglichen Akkumulation“ enteignet wurden und somit frei von eigenen Produktionsmitteln sind, können sie ihre Existenz nur durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft erhalten (Marx 1962: 181 f.). Darüber hinaus wird die formelle Freiheit der ArbeiterInnen in einem weiteren Sinne den Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktionsweise unterworfen. Zwar kann jeder und jede, im Rahmen von Angebot und Nachfrage, selbst entscheiden, in welchem Berufszweig und mit welchen konkreten Unternehmen er oder sie ein Arbeitsverhältnis eingeht. Was, unter welchen Bedingungen und zu welchem Zweck die eigene Arbeit dann verausgabt wird, ist jedoch stets vorgegeben (s.o.). Lohnarbeit ist also eine „unfreie Tätigkeit“, „in die man und in der man gezwungen ist“ (Jaeggi 2005: 31).

Auch die kapitalistischen Unternehmen müssen sich dem selbstzweckmäßigen Kreislauf von Warenproduktion, Warenabsatz, Realisierung von Mehrwert und Reinvestition in die Produktion unterwerfen, wenn sie nicht durch andere Unternehmen verdrängt werden wollen (Marx 1962: 618). Die allgemeine Konkurrenz bildet damit ein wichtiges Moment der gesellschaftlichen Verselbständigung (Marx 1962: 286). Nicht nur muss jedes Unternehmen dafür Sorge tragen, dass die in der Produktion aufgewendeten Investitionen in Maschinen, Entlohnung der ArbeiterInnen etc. mit dem Absatz der Produkte wieder eingeholt werden. Da alle Kapitalisten auf dem Absatzmarkt um den Verkauf ihrer Waren konkurrieren, sind sie darüber hinaus gezwungen, schneller, besser, günstiger oder innovativere Waren als die anderen zu produzieren.

Deshalb sind sie auch nicht nur auf die Tilgung ihrer für die Produktion nötigen Ausgaben angewiesen, sondern auf einen möglichst hohen Mehrwert, der dann zur Ausweitung der Produktion, zur Einführung neuer Technologien etc. genutzt wird und somit wiederum den Konkurrenzdruck reproduziert.

Diese kurze, unvollständige Darstellung einiger grundlegender Strukturbedingungen der kapitalistischen Vergesellschaftung deutet auf einen weiteren zentralen Aspekt hin: den Tausch. Die kapitalistische Weise der Produktion und Distribution bringt eine historisch spezifische Interdependenz der Subjekte hervor, die sich über den Tausch von Lebens- und Produktionsmitteln vermittelt und die Menschen als Marktkonkurrenten atomisiert: „Durch diese spezifische Form der Vergesellschaftung der Arbeit über den Wert werden die sozialen Beziehungen der Akteure zu Verhältnissen ihrer Waren zueinander“ (Meißner 2010: 205). Der Tauschwert fungiert dabei als „gesellschaftliche Vermittlungsinstanz“ (Meißner 2010: 204), es wird vorrangig für den Markt produziert und die Bedarfsdeckung der Menschen wird über diesen reguliert. Somit treten sich die Menschen nicht zum Zweck der kooperativen Bedürfnisbefriedigung, sondern warenförmig und marktvermittelt als KonkurrentInnen gegenüber (Marx 1983: 550). Zusammenfassend Marx:

„Die freie Konkurrenz ist die reelle Entwicklung des Kapitals. Durch sie wird als äußerliche Notwendigkeit für das einzelne Kapital gesetzt, was der Natur des Kapitals entspricht [...]. Der wechselseitige Zwang, den in ihr die Kapitalien aufeinander, auf die Arbeit etc. ausüben [...], ist die freie, zugleich reale Entwicklung des Reichtums als Kapital“ (Marx 1983: 550).

Wichtig ist, die von Marx analysierte Strukturgesetzlichkeit nicht mit dem Ganzen der Gesellschaft gleichzusetzen oder die konkrete Ausgestaltung aller gesellschaftlichen Teilbereiche deterministisch aus der Grundstruktur abzuleiten (Meißner 2010: 196-199). Gleichzeitig sollte nicht auf einen Begriff von Totalität verzichtet werden, der einen theoretischen Zusammenhang zwischen den verselbständigten gesellschaftlichen Strukturen, den Funktionsabläufen des alltäglichen Lebens und der ideologischen Verarbeitung im Bewusstsein der Menschen herzustellen vermag (vgl. Lingk 2018b: 204 ff.). Totalität bedeutet in Marx' Theorie eben keinen ökonomischen Determinismus und steht

auch nicht der Vorstellung einer funktional differenzierten Gesellschaft entgegen.⁸ Die grundlegenden Kategorien der *Kritik der politischen Ökonomie* sollten daher „nicht in einer engen ökonomischen Bedeutung verstanden werden“, sondern „als Formen gesellschaftlichen Seins, die zugleich objektiv und subjektiv sind, gesellschaftlich und kulturell“ (Postone 2013: 371 f., 373).

Die Stärke von Marx' Entfremdungsbegriff, der in den letzten Jahren versucht wurde gegen ihn zu retten oder zumindest ohne den Marx'schen Theorie-Kontext wiederzubeleben, liegt in der projektierten Verknüpfung einer subjektzentrierten Ausgangsperspektive mit einer Theorie des objektiven gesellschaftlichen Strukturzusammenhangs, der kapitalistischen Totalität. Anders als oft behauptet wurde die Entfremdungsthematik im *Kapital* nicht fallen gelassen, sondern vielmehr in die hier entwickelte Analyse der kapitalistischen Totalität eingeflochten (vgl. Elbe 2014: 8, 65-67). Gegenüber den *Manuskripten* veränderte sich also der theoretische Rahmen und die entfremdete Arbeit erhielt einen abgeschwächten Stellenwert innerhalb der Gesamtdarstellung: Sie wurde nicht länger als Ursache, sondern als Konsequenz der verselbständigten Produktionsverhältnisse beschrieben (Elbe 2014: 62 f.).

Diese Kontinuität kann in diesem Rahmen zwar nicht systematisch nachgewiesen werden. Zu berücksichtigen wären hier, wie Elbe richtigerweise herausstellt, insbesondere auch der Topos der Charaktermaske sowie die reelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital (Elbe 2014: 8). Anhand beispielhafter Stellen möchte ich die Verarbeitung der Entfremdungskritik im *Kapital* jedoch zumindest andeuten.

Dass die Menschen sich unter kapitalistischen Produktionsbedingungen von sich selbst und ihrer Umwelt entfremden, sich darin nicht wiedererkennen und die Verhältnisse als verselbständigt wahrnehmen, beschreibt Marx auch im berühmten Kapitel über den Fetischcharakter der Ware:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“ (Marx 1962: 86).

8 Meißner etwa unterscheidet zwischen „Produktionsweise“ und „Gesellschaftsformation“ und versucht im Anschluss an Marx und Foucault beide Ebenen als „Verhältnis von strukturellem Verweisungszusammenhang und empirischer Vielfalt“ zusammen zu denken (Meißner 2010: 189).

Somit nehmen für Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse die „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen an“ (Marx 1962: 86).

Die Tätigkeit der ArbeiterInnen wird zum Kapital eines Anderen – hier als variables Kapital bezeichnet –, der daher auch den erzeugten Mehrwert einbehalten kann. Der Umstand, dass die Menschen einen Großteil ihrer Lebenszeit einer fremdbestimmten Tätigkeit für Andere nachgehen und die Produkte ihrer Arbeit abgeben müssen, dass sie also ihre Arbeitskraft verkaufen und gleichzeitig selbst ausüben müssen, dieser Widerspruch schreibt sich tief in ihr Selbst-Welt-Verhältnis ein. Dazu Marx im *Kapital*:

„Einerseits verwandelt der Produktionsprozeß fortwährend den stofflichen Reichtum in Kapital, in Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten. Andererseits kommt der Arbeiter beständig aus dem Prozeß heraus, wie er in ihn eintrat – persönliche *Quelle* des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für *sich* zu verwirklichen. Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt“ (Marx 1962: 596).

Anstatt die Entwicklung der Entfremdungstheorie hin zum *Kapital* zu berücksichtigen und Entfremdung durch die Analyse der Gesellschaftsstruktur verstehbar und damit theoretisch überwindbar zu machen, scheinen Jaeggi und Rosa diese theoretisch vielmehr wieder zurückzunehmen und die Ursachen von Entfremdung damit letztlich zu verschleiern.

4. Kritik neuerer Entfremdungstheorien

Für Jaeggi ist der Kapitalismus „ein Gesellschafts- und Wirtschaftssystem“ und bezeichnet damit „die Gesamtheit von ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Dimensionen [...], die die Lebensweise kapitalistisch verfasster Gesellschaften prägen“ (Jaeggi 2013: 322). Er ist eine „umfassende sozioökonomische Formation“, die „das ganze Leben“ betreffe und

„neben den ökonomischen Strukturen auch Weisen der Weltauffassung, das Verhältnis zu Raum und Zeit und das Naturverhältnis prägt, ohne dass das den Individuen als spezifische Prägung auch nur bewusst wäre“ (Jaeggi 2014: 69).

Eine derart umfassende Gesellschaftsformation bekomme eine partikulare, punktuell ansetzende Kritik, wie etwa die rein funktionale, rein moralische oder rein ethische, nicht in den Blick (vgl. Jaeggi 2013: 327-332, 339-341, 344-346). Die drei Dimensionen seien daher „nur zusammen genommen in der Lage, Kriterien für eine Kritik am kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem zu generieren“ (Jaeggi 2013: 348). In Abgrenzung zur traditionellen kritischen Theorie spricht Jaeggi jedoch nicht von der Kritik am Kapitalismus als Totalität, was aufgrund des skizzierten Kapitalismusverständnisses nahe liegen würde, sondern von einer „Kritik am *Kapitalismus als Lebensform*“ (Jaeggi 2013: 348).

Jaeggis Begriff der Lebensform ist jedoch nicht einfach ein neuer Name für Totalität. Denn auch wenn sie den Zusammenhang von ökonomischer Struktur, Natur-, Selbst- und Weltverhältnis betont, betreibt sie keine systematische Analyse dieses Zusammenhangs. Sie bleibt somit hinter ihrem eigenen Anspruch zurück, eine „materialistische“ Kritikperspektive zu entwickeln, die es schafft, „das Ineinandergreifen von *Funktionsstörungen* im Sinne von praktischen Krisen und Verwerfungen *und* normativen Defiziten“ in den Blick zu nehmen (Jaeggi 2013: 348). Das ließe sich nicht nur an Jaeggis *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi 2014) zeigen, sondern offenbart sich auch an ihrer Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs. War dieser bei Marx noch in eine umfassende Gesellschaftstheorie eingebettet, die erklären sollte, warum es zu Entfremdung kommt, so wird er bei Jaeggi entkontextualisiert und, wie auch Honneth bemerkt, „auf die Dimension der individuellen Selbstbeziehung verlagert“ (Honneth 2005: 10), als sei jeder für seine eigenen Entfremdungsprobleme selbst verantwortlich. Das verdeutlichen insbesondere die vier fiktiven Entfremdungs-Beispiele, die im zweiten Teil der Monographie ausführlich durchgespielt werden (Jaeggi 2005: 63-182): In jedem der vier Fälle kommt Jaeggi zu dem Ergebnis, dass das jeweilige Entfremdungsproblem auf individueller Ebene gelöst werden könne (Jaeggi 2005: 77, 105, 111 f., 160, 180 f.). Zwar kommt sie am Rand auch kurz auf die „objektiven Voraussetzungen entfremdeter bzw. nicht-entfremdeter Lebenssituationen“ zu sprechen (Jaeggi 2005: 88 f.). Viel mehr als die These, dass es „eine Vielzahl von Ursachen dafür [gibt], dass sich Situationen, mit denen man in seinem Leben konfrontiert ist, gar nicht erst als Bereich möglicher Handlungen oder Entscheidungen darstellen“ (Jaeggi 2005: 89 f.), liebt man aber nicht. Es bleibt dann bei dem beispielhaften Hinweis auf soziale Konventionen, die „das Spektrum des Vorstellbaren“ und damit die subjektiven „Erfahrungsmöglichkeiten“ prägen und beschränken würden (Jaeggi 2005: 90). Insofern ist Hennings Einschätzung zuzustimmen, dass Jaeggis Entfremdungstheorie jegliche Gesellschaftstheorie und -kritik abhanden gekommen ist (Henning 2015b: 193, 195).

Anders als Jaeggi formuliert Rosa im expliziten Anschluss an die ältere Kritische Theorie „den Anspruch, Gesellschaft als eine Totalität im Sinne einer Gesamtformation des sozialen Lebens zu begreifen“, also als „ein integrales Ganzes“ mit all seinen „Institutionen und Handlungsweisen“, „das von einheitlichen Strukturgesetzen bestimmt wird“ (Rosa 2012: 273). Als zentrales Strukturgesetz identifiziert Rosa die Beschleunigung, bei der es sich

„um eine strukturbildende und kulturprägende Qualität oder Grundtendenz der Moderne *sui generis* handelt, die nicht auf andere Fundamentalprozesse der Modernisierung wie *Rationalisierung*, *Individualisierung*, *Ökonomisierung* oder auch *Differenzierung* zu reduzieren ist, sondern umgekehrt jenen auch und gerade in ihrer Widersprüchlichkeit und Heterogenität noch zugrunde liegt“ (Rosa 2012: 200).

Der „Gesamtprozess der Beschleunigung“ sei damit „als in gewissem Sinne ‚selbstantreibend‘, das heißt unabhängig von externen Antriebskräften“ (Rosa 2012: 200 f.). In seiner Habilitationsschrift versuchte Rosa zwar noch, seine Beschleunigungstheorie in den Kontext der kapitalistischen Produktionsweise einzubetten und zu zeigen, dass

„es die im kapitalistischen Wirtschaftssystem angelegten Steigerungsprinzipien des Wachstums und der Beschleunigung [sind], welche kulturprägend und strukturbildend für die Lebens- und Gesellschaftsform der Moderne als ganze sind“ (Rosa 2005: 92; vgl. 2013: 396-405).

Im Folgenden weitete er die soziale Beschleunigung jedoch theoretisch zur „Triebkraft der Moderne“ schlechthin aus – sie gilt ihm seither als das wesentliche Moment, als „die *dynamis*, die Entwicklungs- und Veränderungslogik“ der modernen Gesellschaft (Rosa 2012: 274). Sie nimmt somit diejenige Stelle ein, die in der kritischen Gesellschaftstheorie von Marx bis Adorno der sich selbst verwertende Wert und damit die progressive Akkumulation von Kapital besetzte.

In Rosas jüngstem Modell spielen die Wachstumsimperative der Ökonomie dann nur noch eine untergeordnete Rolle neben weiteren externen „Motoren“, die den „Beschleunigungszirkel zusätzlich antreiben“ (Rosa 2012: 202). Konsequenterweise gilt ihm nun auch die soziale Beschleunigung, das Zentrum seiner „Neubegründung der Kritischen Theorie“, als Ursache für alle vier von Marx beschriebenen Entfremdungsdimensionen (Rosa 2012: 323). In seinem neuesten Werk sieht Rosa es schließlich gar nicht mehr als seine Aufgabe,

die gesellschaftlichen Ursachen von Entfremdung zu kritisieren, sondern vielmehr „das Konzept einer nicht verdinglichten Existenzweise zu entwickeln“ (Rosa 2016: 597). Zwar erkennt er den „akkumulationsfixierten Kapitalismus“ im Schlusswort als Problem für die „Resonanzsensibilitäten“ an (Rosa 2016: 760). Zu deren systemischen Ursachen im kapitalistischen Produktionsprozess, wie sie in seiner Habilitationsschrift zumindest noch angedeutet waren, dringt er hier jedoch gar nicht erst vor. So erstaunt es auch nicht großartig, dass Rosa sich ausgerechnet auf die Stelle aus den *Manuskripten* positiv bezieht, an der er Marx ein falsches Bedingungsverhältnis von Produktionsverhältnissen und Entfremdung unterstellt (s.o.). So behauptet Rosa im Anschluss an den jungen Marx, „dass der Kapitalismus selbst die Folge eines über die Form der Arbeit vermittelten und in ihr sich entfaltenden falschen oder problematischen Weltverhältnisses ist“ (Rosa 2016: 310). „Die Ungerechtigkeit resultiert“, so Rosa, „aus der Entfremdung, aus einem verfehlten Weltverhältnis des Menschen“ – und nicht etwa umgekehrt (Rosa 2013: 411). Letzteres führt er wiederum maßgeblich auf „das Fehlen von Autonomie und/oder sozialer Anerkennung, insbesondere unter den Bedingungen der Moderne,“ zurück (Rosa 2012: 10) und bleibt damit in seiner Ursachenanalyse ebenso „erstaunlich unscharf“, wie er es der kritischen Theorie seit Marx vorwirft (Rosa 2016: 596 f.): Als „Urgrund“ der Entfremdungsphänomene identifiziert er eine „dominant gewordene Form der Weltbeziehung“, nämlich das

„auf Vergrößerung der Weltreichweite zielende Weltverhältnis, das darauf ausgerichtet ist, Welt erreichbar und verfügbar zu machen, und das zugleich den technischen, ökonomischen, rechtlichen und wissenschaftlichen Institutionen der Moderne eingeschrieben ist“ (Rosa 2016: 597).

5. Schluss

Warum sollte man heute überhaupt noch eine Entfremdungskritik formulieren und es nicht etwa bei Marx' später Kapitalanalyse belassen? Für mich ist dies keine Entweder-oder-Frage. Die Entfremdungskritik könnte, im Anschluss an Marx Spätwerk weiterentwickelt, etwas sehr wichtiges leisten: eine stärkere lebenspraktische bzw. lebensweltliche Verankerung der *Kritik der politischen Ökonomie*.

Wenn das Wesen der Gesellschaft, das es zu erkennen und zu kritisieren gilt, „die im Phänomen bestimmte Totalität“ ist, wie Adorno einmal formulierte (Adorno 2003: 129), dann sind Einzelphänomene wie etwa subjektive

Entfremdungserfahrungen genau der Ort, an dem eine Gesellschaftskritik ansetzen kann.⁹ Sie müsste individuelle Erfahrungen des Unbehagens, der Sinnlosigkeit und des Leids theoretisieren und umgekehrt einen Bezug zum objektiven Prozess der Vergesellschaftung herstellen.

Indem Jaeggi und Rosa die Verbindung zwischen der subjektzentrierten Perspektive der Entfremdungstheorie und der materialistischen Theorie des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs nicht weiterentwickeln, sondern, wie Jaeggi, die Verbindung von Gesellschafts- und Entfremdungstheorie kappen oder, wie Rosa, die gesellschaftliche Totalität auf das Phänomen der Beschleunigung verkürzen, bringen sie den Entfremdungsbegriff um seinen potenziell kritisch-theoretischen Gehalt. Die Stärke einer an Marx' *Kapital* anknüpfenden Entfremdungstheorie läge nämlich darin, eine Erklärung für subjektive Entfremdungsphänomene anzubieten, die diese in Verbindung zum Reproduktionsprozess der Gesellschaft setzt. Marx' Entfremdungstheorie bietet eine Erklärung dafür, inwieweit unter kapitalistischen Verhältnissen ein gelingender Selbst- und Weltbezug systematisch und notwendigerweise untergraben wird.¹⁰ Die Frage, von was sich der Mensch entfremdet, kann mit seiner Theorie negativ beantwortet werden: von seinen eigenen Möglichkeiten und Potenzialen, die im real Gegebenen zwar ansatzweise erahnt, aber nicht zur Entfaltung gebracht werden können, so lange die grundlegenden Gesellschaftsstrukturen nicht verändert werden. Daran wäre anzuknüpfen, um Erfahrungen von Leid und Sinnlosigkeit zu theoretisieren und zu politisieren.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (2003): Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50. In: Rolf Tiedemann (Hrsg.): Frankfurter Adorno Blätter VIII: München. S. 111-142.
- Althusser, L. (1968): Für Marx: Frankfurt/Main.

9 Zu einer ausführlichen Begründung dieser These vgl. Lingk 2018b; zu einigen theoretischen Überlegungen zum Zusammenhang von Gesellschafts-, Entfremdungs- und Subjekttheorie vgl. Lingk 2018a.

10 Mit seiner Beschleunigungstheorie liefert Rosa eine Beschreibung der spätmodernen Lebenswelt, die für eine an Marx anknüpfende Perspektive produktiv sein kann. Allerdings wäre die „vom Kapital erforderte Steigerung des Mehrwerts“ (Postone 2013: 383) zunächst einmal präzise mit der von Rosa beschriebenen Beschleunigung zu vermitteln. Sinnvolle Ansatzpunkte gibt es bei Rosa durchaus. Im Weg steht dem allerdings sein Totalitätsverständnis.

- Elbe, I. (2014): Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. In: ders.; Philip Hogh; Christine Zunke (Hrsg.): Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012: Oldenburg, S. 7-69.
- Hegel, G. W. F. (1970): Phänomenologie des Geistes. In: Hegel Werke. Bd. 3.: Frankfurt/Main.
- Heinrich, M. (1999): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 2. überarb. und erw. Aufl.: Münster.
- Henning, C. (2015a): Entfremdung in der Arbeit. In: Arbeit. Zeitschrift für Arbeitsforschung, Arbeitsgestaltung und Arbeitspolitik. Jg. 24. Nr. 1-2. S. 13-30.
- Henning, C. (2015b): Theorien der Entfremdung zur Einführung: Hamburg.
- Honneth, A. (2005): Vorwort. In: Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems: Frankfurt/Main, S. 7-10.
- Honneth, Axel (2015): Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung: Berlin.
- Israel, J. (1985): Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft. 2. vollst. überarb. Aufl.: Reinbek bei Hamburg.
- Jaeggi, R. (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems: Frankfurt/Main.
- Jaeggi, R. (2013): Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. In: Rahel Jaeggi; Daniel Loick (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis: Berlin, S. 321-349.
- Jaeggi, R. (2014): Kritik von Lebensformen: Berlin.
- Lingk, A. (2018a): Das entfremdete Selbst und die Hoffnung auf kollektive Subjektivierung. Zur immanenten Kritik der Occupy-Bewegung. In: Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft. Jg. 4. Heft 1. S. 53-74.
- Lingk, A. (2018b): Möglichkeiten und Grenzen immanenter Gesellschaftskritik. Die Rolle der Metaphysik im Kritikmodus Kritischer Theorie. In: „Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt“. Religion, Metaphysik, Kritische Theorie: Berlin, S. 199-217.
- Marx, K. (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx Engels Werke. Bd. 23.: Berlin.
- Marx, K. (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx Engels Werke. Bd. 40.: Berlin, S. 465-588.

- Meißner, H. (2010): Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx: Bielefeld.
- Postone, M. (2013): Marx neu denken. In: Rahel Jaeggi; Daniel Loick (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis: Berlin, S. 364-393.
- Quante, M. (2009): Kommentar. In: ders. (Hrsg.): Karl Marx. Ökonomisch-Philosophische Manuskripte: Frankfurt/Main, S. 209-410.
- Quante, M. (2013): Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz. In: Rahel Jaeggi; Daniel Loick (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis: Berlin, S. 69-86.
- Rosa, H. (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne: Frankfurt/Main.
- Rosa, H. (2012): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik: Berlin.
- Rosa, H. (2013): Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose. In: Rahel Jaeggi; Daniel Loick (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis: Berlin, S. 394-411.
- Rosa, H. (2014): „Wir müssen uns selbst aufklären“. Interview mit Angelika Brauer. In: Tagesspiegel.de vom 05.04.: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/interview-mit-hartmut-rosa-wir-muessen-uns-selbst-aufklaeren/9713910.html> (28.06.18).
- Rosa, H. (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung: Berlin.

Teil IV: Politik

Alex Demirovic

Das Reich der Freiheit – zur Konzeption der Freiheit bei Marx

Einführende Bemerkungen

Der Begriff der Freiheit findet sich in vielen Texten von Marx. Die Art und Weise, wie er sich auf ihn bezieht, ist zweifach: im Kontext der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise wird er offensichtlich kritisch gesehen; gleichwohl stützt sich Marx auch auf diesen Begriff, wenn er die Zielrichtung seiner Kritik benennt. Unter all den normativen Konzepten, die aus der Philosophie der Aufklärung und der Französischen Revolution stammen: Gleichheit, Freiheit, Emanzipation, Würde, Rationalität, Natur des Menschen, Gerechtigkeit, gibt Marx bis in seine späten Schriften der Freiheit den Vorrang, und insbesondere hat sie für ihn eine deutlich positivere Bedeutung als der der Gleichheit (vgl. Bluhm 2005). Doch Marx hat diesen Begriff ebenso wenig detaillierter ausgearbeitet wie die anderen, mehr als einige Andeutungen und grundsätzliche Überlegungen finden sich nicht. Das ist nicht überraschend und entspricht nicht nur dem Bildungsprozess seiner Theorie. Diese zielt systematisch nicht auf die Ausarbeitung philosophischer Begriffe, vielmehr werden diese, soweit sie kollektive Praktiken und Überzeugungen verkörpern, selbst als Momente eines gesellschaftlichen Gesamtprozesses in die Analyse einbezogen. Gleichwohl ist es sinnvoll, über diese Begriffe, also auch über den der Freiheit, weiter nachzudenken. Denn die Äußerungen von Marx über Freiheit bleiben uneindeutig oder sind vielleicht sogar widersprüchlich. So begreift er von der „*Judenfrage*“ bis zum „*Kapital*“ den Begriff der Freiheit als eine bürgerliche Konzeption. Im „*Kommunistischen Manifest*“ oder in den zwischen 1863 bis 1867 entstandenen Manuskripten finden sich positive Bezugnahmen auf den Begriff. Doch auch wenn vieles offen bleibt, auch wenn Marx keineswegs nahelegt, dass eine normative Theorie der Freiheit zur Emanzipation der Menschheit beitragen würde, möchte ich im Folgenden einige der Aspekte des Freiheitsverständnisses von Marx herausarbeiten, um zu zeigen, dass Marx sich positiv auf Freiheit bezieht. Denn angesichts einer starken Orientierung kritischer, linker Diskussionen am Gleichheits- und Gerechtigkeitsbegriff und erheblicher Vorwürfe gegenüber der Marxschen Theorie, dass sie selbst nicht nur durch-

aus autoritäre Konsequenzen habe und zweitens vor allem aufgrund ihrer normativen Schwäche autoritären Politiken, die in ihrem Namen begangen würden, kein Korrektiv entgegensetzen habe und hilflos bleibe – angesichts also solcher Einwände erweist es sich durchaus als sinnvoll, den Begriff der Freiheit bei Marx näher zu betrachten. Es wird dabei deutlich werden, dass Marx ein originelles Verständnis von Freiheit entwickelt hat, das quer steht zu vielen Überlegungen und Problemen, die aus den materialistischen oder idealistischen Traditionen bekannt und die im Wesentlichen von dem Widerspruch bestimmt sind, dass Menschen entweder frei oder aber determiniert sind. Üblicherweise wird Marx letzterer Position zugerechnet. Es wird ihm dann zustimmend oder ablehnend kritisch unterstellt, ihm zufolge seien die Menschen durch die materiellen Gegebenheiten bestimmt, von freiem Handeln der Individuen könne keine Rede sein. Sofort stellt sich dann allerdings die Frage danach, wie es überhaupt zu sozialen Kämpfen, zum Moment der Freiheit und schließlich zur Emanzipation kommen kann, in deren Zentrum die Freiheit steht. Die Herrschaft müsse, so Marx emphatisch, durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden (vgl. Marx 1864: 14). Wie also kann Marx diese Freiheit zur Gestaltung der Geschichte durch Menschen systematisch in seine Theorie einbeziehen?

1. Freiheit als praxistheoretischer Begriff

Marx plädiert dafür, dass die Menschheit die „Vorgeschichte“ hinter sich lassen kann (vgl. Marx 1859: 9). Sie ist eine Periode der Unfreiheit, der ein neues Stadium folgt, in dem die Menschheit weltgeschichtlich in die neue Phase der Geschichte und der Freiheit eintreten wird. Wenn er diese These vertritt, dann nimmt er eine Konzeption der Freiheit in Anspruch, die die lange Tradition der Religion und des Determinismus hinter sich lässt. Denn die jahrtausendealten Versuche zur Erklärung menschlichen Handelns mit seinen Ergebnissen durch Religion sind ja nicht richtig. Ebenso wenig jedoch sind es die Bemühungen, an die Stelle Gottes die Mechanik, Psychologie oder Neurologie zu stellen. Marx argumentiert mit einem Begriff der Freiheit, der drei Perioden der Menschheit umfassen muss: die Periode, in der Menschen ihr Handeln nicht als frei erfahren konnten und nicht wussten, dass sie ihre Geschichte selbst machen; die Periode, in der sie das wissen, aber die Umstände vorfinden und nicht wählen; und schließlich jene Periode, in der sie die Verhältnisse, unter denen sie leben, durch gemeinsame Entscheidungen gestalten. Demnach handeln die Menschen in einem gewissen Sinn immer schon frei, denn es sind sie selbst, die ihre Geschichte erzeugen.

Sie werden also nicht erst in der Zukunft frei, allerdings verändert sich die Art und Weise dieser Freiheit. Sie handeln immer frei, aber nicht unter frei gewählten Umständen. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegeben und überlieferten Umständen“ (Marx 1852: 115). Dieser Satz kann als eine Banalität gelesen werden, derzufolge es die Menschen sind, die handeln, dass aber das, was sie zustande bringen können, von den Umständen abhängt (vgl. Heinrich 2012: 16). Zwei Arten des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit sind denkbar. a) In der Kette von kausal bestimmten Umständen öffnet sich für einen Moment eine Art Gelegenheitsfenster, die Notwendigkeit in der Abfolge der Handlungsketten wird schwächer, zufälligerweise öffnet sich die Möglichkeit für Individuen, ihren freien Willen oder irrationale Verhaltensweisen stärker zur Geltung bringen. Damit ist der Zufall der Situation selbst nicht erklärt, doch vor allem hat eine solche Konstellation nichts mit Freiheit zu tun, wenn wir unter Freiheit nicht die zufällige Auswirkung unseres Handelns auf den weiteren Verlauf der Ereignisse verstehen, sondern eine freie Gestaltung der Umstände.

b) Es lässt sich aus dieser Banalität eine etwas komplizierter erscheinende Dialektik von Struktur und Handlung entwerfen: Struktur 1 (S_1) gewährt die Ressourcen, die Handlungskriterien und die Handlungsbedingungen für Handlung 1 (H_1); daraus entsteht Struktur 2 (S_2), die wiederum zu Handeln 2 (H_2) usw. führt. Eine solche Art der Wechselwirkung ist insofern nicht banal, weil auf diese Weise das Handeln nicht als Ergebnis transzendenter Mächte verstanden wird: es sind Menschen, die Strukturen schaffen, die in der nächsten Phase wiederum ihr Handeln bestimmen. Was genau Strukturen und was Handeln sind, ist selbst wiederum Gegenstand umfangreicher sozialwissenschaftlicher Kontroversen. Manche Theorien lösen diesen Gegensatz in Richtung einer Entfremdungstheorie oder einer Struktur- bzw. Systemtheorie auf. Ich schlage vor, in die andere Richtung zu gehen und argumentiere praxistheoretisch. Denn ‚Strukturen‘ müssen selbst reproduziert werden. Es handelt sich bei ihnen – wie im Fall von Kapital oder Staat - um gesellschaftliche Verhältnisse, in denen sich Klassenherrschaft vollzieht. Die Menschen machen ihre Geschichte, aber nicht aus freien Stücken. In den sozialen Kämpfen werden sie durch diese in einem naturwüchsigen gesellschaftlichen Prozess dazu genötigt, die Geschichte zu machen, indem sie um die Verhältnisse kämpfen, unter denen sie handeln. Die Geschichte wird von ihnen gemacht, aber als Ergebnis und als Fortsetzung von sozialen Kämpfen und unter Verhältnissen, die aus solchen Kämpfen kontingent hervorgehen. Der Ausgang eines Kampfes verändert die Menschen ebenso wie die Verhältnisse, unter

denen sie kämpfen. Aber dieses Ergebnis als eine abstrakte „Struktur“ zu bezeichnen, lässt außer Betracht, dass es sich wiederum um ein konkretes Machtverhältnis handelt, in dem Menschen weiter kämpfen, auch wenn sich die Subjektivität der Menschen, die Form dieser Kämpfe, die Intensität der Auseinandersetzung verändert hat. Es ist ein wichtiger Einwand von Marx gegen die materialistische Tradition, dass sich die Umstände und die Erziehung von Menschen nicht einfach äußerlich verändern, sondern die Umstände von den Menschen verändert werden und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Der Mensch lasse sich vom geschichtlichen Verlauf nicht abstrahieren, er lasse sich nicht in zwei Teile: hier die Struktur – dort das Handeln, aufteilen. Das gesellschaftliche Leben sei wesentlich praktisch, und das menschliche Wesen das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx 1845, 6). Das legt die Schlussfolgerung nahe, dass Menschen immer konkret durch ihre mit konkreten Anderen ausgeübten gemeinsamen Praktiken bestimmt sind.

Das strukturierungstheoretische Schema $S_1 \rightarrow H_1 \Rightarrow S_2 \rightarrow H_2$, das angeboten wird, um deutlich zu machen, dass die Umstände das Ergebnis von Handeln sind, erweist sich vor dem Hintergrund von Marx' Feuerbach-Kritik und Freiheitsverständnis als in dreifacher Weise missverständlich. Denn erstens kann es sich nicht um eine lineare und homogene Abfolge von Struktur und Handeln handeln; vielmehr ändert sich die Qualität freien Handelns grundsätzlich mit dem Eintritt in die geschichtliche Periode; zweitens haben bestimmte Menschen auch in der Vorgeschichte mehr Gestaltungsmöglichkeit als andere; drittens bestehen die „Umstände“, von denen Marx spricht, selbst aus Praktiken (vgl. Demirovic 2010). Es sind nicht abstrakte, entfremdete, von den Menschen losgelöste Strukturen, die als solche Restriktionen oder Möglichkeiten für Handeln darstellen. Die „Strukturen“ kommen nicht irgendwann als nicht-intentionales Ergebnis des Handelns der vorherigen Generation abschließend zustande, um dann ein neues Handeln zu ermöglichen oder zu provozieren. Alles findet gleichzeitig statt. Die „Umstände“ bestehen deswegen aus den Praktiken und Handlungsweisen aller Akteure zu einem gegebenen Zeitpunkt. Konflikte zwischen Individuen und sozialen Gruppen um die Gestaltung der Verhältnisse zwischen ihnen finden ständig statt. In Klassenkämpfen geht es jedoch nicht allein darum, dass die einen mehr Freiheit genießen als die anderen, die Freiheit also ungleich verteilt ist (vgl. Berlin 1995, 204f), sondern darum, dass die einen ein besonderes Ensemble von gesellschaftlichen Verhältnissen bilden, das es ihnen erlaubt, nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft derart zu gestalten, dass sie auch weiterhin auf Kosten derer leben, die jeweils als die Klasse der Auszubeutenden konstituiert werden. Diese werden in ihren Lebensformen

beeinträchtigt, benachteiligt oder, noch massiver, daran gehindert, sich als komplexes gesellschaftliches Ensemble, als sich erziehender Erzieher frei zu entwickeln. Marx versucht, die endlose Zahl von gleichzeitig stattfindenden Handlungen ihrer Formbestimmung, ihrer Logik nach theoretisch zu begreifen. Die bisherige Geschichte war bestimmt von der Notwendigkeit zu kämpfen, die Geschichte war eine der Klassenkämpfe. Die eine historische Veränderung ist die, dass – anders als historisch frühere ausgebeutete Klassen - die moderne Arbeiter_innenklasse einen Begriff ihrer Freiheit haben und sich vom Lohnverhältnis befreien kann. Damit geht eine zweite grundlegende Veränderung einher: nämlich die Einsicht, dass es nicht mehr notwendig sein wird zu kämpfen. Emanzipation hat das Ende der Klassenherrschaft selbst zum Ziel (vgl. Marx 1864: 14). Dies überführt die Freiheit, die bislang auf wenige beschränkt war, in ein neues Stadium. Denn nun können Menschen ihre „Umstände“ frei und gemeinsam wählen; diese sind nicht mehr Ergebnis von Kämpfen, hängen also nicht mehr von dem Zufall des Kräfteverhältnisses zwischen gegensätzlichen sozialen Gruppen und Klassen ab. Es bedeutet jedoch nicht, dass es keine gegebenen und überlieferten „Umstände“, also kollektiven Praktiken und Gewohnheiten mehr gibt. Diese wird es weiterhin geben. Die Freiheit bemisst sich nun daran, dass niemand bei der Wahl der Umstände mit Praktiken entgegensteht, die die eigene Freiheit zulasten anderer sichert und vergrößert, also auf der Ausbeutung anderer besteht, sondern alle sich an der freien Wahl dieser Umstände beteiligen können.

Freiheit sollte also nicht im Kontext der Entfremdungstheorie verstanden gedeutet werden. Mit Freiheit ist nicht das Gegenteil von Entfremdung oder Verdinglichung, also die Auflösung von intransparenten in transparente Verhältnisse gemeint. Denn weiterhin und erst recht wird mit einer Zunahme von Freiheit eine endlose Zahl von immer noch differenzierteren Handlungen gleichzeitig stattfinden. Es wird für niemanden und keine Instanz möglich sein, dass, was mehrere Milliarden Menschen gleichzeitig tun, zu überschauen. Aber die Logik, nach der die Menschen handeln, kann geändert, geprüft und erneut zur Entscheidung gestellt werden. Denn so, wie sich die Praktiken vieler Menschen auf dem Globus in ihrer Regelmäßigkeit begreifen lassen und vielfach entsprechend organisiert und geplant sind, kann dies unter emanzipierten Bedingungen erst recht möglich sein. Allerdings steigert sich die Freiheit zur Wahl der Umstände. War sie bislang wenigen vorbehalten, die diese so einrichten konnten, dass es ihren privaten Interessen entsprach, so bedeutet diese Entfaltung von Freiheit, dass alle in den Genuss der Freiheit zur Gestaltung der Verhältnisse gelangen, unter denen sie leben. Aber es handelt sich für Marx offensichtlich um mehr als gleiche Freiheit. Die Emanzipation ermöglicht eine Freiheit, die positiv ist und aus sich heraus die Dy-

namik zur Selbststeigerung freisetzt. Mit der Aufhebung und Überwindung kapitalistischer Produktionsverhältnisse als Existenzbedingungen des Klassegegensatzes tritt an die Stelle der bürgerlichen Gesellschaftsformation mit ihren Klassegegensätzen, mit Marktökonomie und Staat eine Assoziation freier Individuen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 1848: 482). Die Individuen steigern sich also durch ihr freies Handeln selbst wechselseitig noch in den Bedingungen ihrer Freiheit, die Freiheit wird somit selbst immer noch größer durch ihren Gebrauch. Freiheit ist nicht Freiheit schlechthin, sondern Freiheit ist in diesem Sinne immer konkrete Freiheit, die Freiheit in Verhältnissen, also konkreten Ensembles des konkreten Zusammenlebens, in denen sich Menschen selbst frei entfalten, indem sie ihre Verhältnisse und sich selbst ändern.

Diese Überlegung impliziert auch eine Vorstellung vom Verhältnis von individueller und kollektiver Freiheit. In der religiösen und materialistischen Tradition geht es vorwiegend um die individuelle Freiheit und den Willen der einzelnen. In der liberalen Tradition wird angenommen, dass aus der Vielzahl freier Individualentscheidungen sich ein allgemeines Wohl ergibt. Marx hält dagegen, dass mit demselben Recht auch angenommen werden kann, dass sich der Gesamtzustand verschlechtert. Zur Ambivalenz und Dialektik der Moderne gehört, dass beides stimmt: auf der Erde leben immer mehr Menschen, ihre Lebenserwartung steigt, sie können sich bilden und an kollektiven Entscheidungen beteiligen – gleichzeitig wird ihre natürliche Umwelt geschädigt, Menschen leiden an Unterversorgung, erfahren Flucht, Vertreibung, Kriege und Genozide (vgl. Hobsbawm 1995: 27 f.). Zwischen dem freien Handeln der Einzelnen und dem Gesamtinteresse des Kollektivs gibt es vielfache Reibungen. Das formulierte Gesamtinteresse entspricht weitgehend den Partikularinteressen weniger mächtiger sozialer Gruppen, die damit in den Genuss kommen, ihre Freiheit in höherem Maße zu verwirklichen als andere. Das gilt für ökonomische, politische und kulturelle Freiheiten und schlägt sich nieder in einer Vielzahl von Alltagspraktiken: Lebenserwartung, verfügbare Wohnfläche, Rechtssicherheit, Mobilität, Ernährung, medizinische Versorgung, Bildung, Möglichkeit, die kulturelle Entwicklung selbst zu bestimmen (Finanzierung von Kompositionen, Gemälden, Häusern und Wohnungen, Forschung und wissenschaftlichem Wissen). Marx entfaltet den Gedanken, dass sich durch die Freiheit der Individuen die kollektive Freiheit selbst vergrößert, also alle gemeinsam durch ihre gemeinsame Praxis ihre Möglichkeiten zur Freiheit entfalten können.

Bislang habe ich argumentiert, dass Marx einen positiven Begriff von Freiheit in Anspruch nimmt. Dieser stützt sich auf eine Zurückweisung der

deterministischen und materialistischen Tradition und auf eine Kritik des bürgerlichen Freiheitsbegriffs.

2. *Das liberale Freiheitsverständnis*

Marx gilt zu Recht als Materialist, gleichwohl folgt er nicht der materialistischen Tradition, die ja paradoxerweise mit der Religion einige Grundannahmen teilt. Im philosophischen Materialismus gilt der Mensch als determiniert. Dies bedeutet, dass für Freiheit kein Spielraum ist oder die Freiheit auf winzige Entscheidungsmomente an den Endpunkten langer Kausalketten angesiedelt zu sein scheint: ein letzter, unauflösbarer Moment moralischer Freiheit, ein irrationaler Rest, der aber doch auch noch durch weitere materialistische Forschung aufgeklärt und infinitesimal weg erklärt wird. Freiheit erscheint dann, wenn man lange genug nach den Ursachen sucht, als bloße Reaktion auf einen äußeren Reiz oder ein soziales Milieu, als inkorporiertes, habitualisiertes Verhaltensschema, das Ergebnis von Sozialisation und klassenspezifischen Gewohnheiten und Erwartungshorizonten. Schließlich kann Freiheit auch noch als eine determinierte ideologische Illusion oder als ein neurologisch-cerebraler Vorgang aufgefasst werden, der behavioristische Vorgänge begleitet. Solche Überlegungen setzen die religiöse Tradition fort. Denn den Religionen zufolge kann der Mensch nicht frei sein. Auf irgendeine Weise werden die Menschen in ihrem Handeln von transzendenten Mächten bestimmt. Religionen wollen eine Antwort geben auf ein Problem, das sie selbst erst schaffen. Sie befassen sich mit der Frage, ob Gott als die Ursache seiner selbst nicht eben auch alle anderen Kausalitäten bestimmt. Gott könnte nicht allmächtig und allwissend sein, wenn es eine unterbrochene Kausalkette und Handlungsfolgen gäbe, von denen er nicht immer schon gewusst hätte. Doch wenn dies so ist, wie können dann Menschen frei handeln? Mögliche Antworten können sein, dass das freie Handeln nichts anderes als eine Illusion und ein Unwissen aufgrund menschlicher Unvollkommenheit ist, und das, was als freies und zufälliges Handeln erscheint, innerhalb sehr viel komplexerer Kausalitätsketten eben doch durch Gottes ewigen Ratschluss vorherbestimmt war. Aber in einem solchen Fall könnten Menschen keine Sünder sein. An einem bestimmten Punkt seines tragischen Schicksals weigert sich Ödipus Kreon gegenüber, weiter der Adressat von Schuldzuweisungen zu sein, wenn doch die Götter das Verhängnis schon lange, bevor Ödipus geboren wurde, verfügt hatten. „Du hast mir Mord, Blutschande, all mein Mißgeschick laut vorgeworfen. Und ich trug's doch ungewollt, Ich Kind des Unglücks! Es beliebte Göttern so ...“ (Sophokles, *Ödipus auf Kolonos*). Der

Status der Sünde als freies Handeln kann eine Art Prüfung darstellen, der Gott uns unterwirft, um herauszufinden, ob wir wirklich seinem Wort und Gesetz folgen. Aber ist wirklich denkbar, dass die individuellen Willensentscheidungen für Gott eine Blackbox sind? Wohl kaum. Deswegen münden bestimmte Spielarten des Materialismus und die Religion in den Determinismus, der die größten Schwierigkeiten hat, Freiheit zur Geltung zu bringen.

Auch noch Kant bewegt sich in dieser deterministischen Tradition. Das empirische Subjekt ist den Naturgesetzen unterworfen und kann insofern nicht frei sein. Freiheit ist für Kant eine Idee der Vernunft, „deren objective Realität an sich zweifelhaft ist“ (Kant 1785: 455). Soweit Menschen sich als vernünftige Wesen begreifen, müssen sie hinsichtlich ihrer Handlung ein Bewusstsein ihrer Kausalität unterstellen und sich als „gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten“ (ebd.: 434). Das moralische Sollen des Handelns sei eigentlich ein Wollen. Dieses Wollen soll sich aus Freiheit ergeben, die sich im moralischen Gesetz offenbart. Das aber bedeutet, zu prüfen, ob die Maximen des eigenen Handelns allgemeines Gesetz sein können. Frei sein heißt dann, sittlich, also nach allgemeinem Gesetz zu handeln. Auf diese Weise wird ein der bürgerlichen Gesellschaft gemäßes Subjekt konstituiert, dem die Rechtsautonomie und damit die Verantwortlichkeit für sein Handeln zugerechnet wird. Selbst unter deterministischen Annahmen kann das Individuum also als freies Subjekt imaginiert werden, so dass Verträge oder Vertragsbrüche und damit auch eine durch Gesetz kodierte Verfolgung von Rechtsbrüchen möglich werden. Niemandem wird im Fall eines Vertragsbruchs oder rechtswidrigen Verhaltens zugestanden, sich darauf hinausreden zu können, in seinem oder ihrem Handeln durch äußerliche Ursache determiniert oder von Gott bestimmt gewesen zu sein. Allenfalls ist denkbar, mit Hinweis auf eingeschränkte Verantwortungsfähigkeit zu argumentieren. Die Determination (durch Umstände, Alkohol, Krankheit) wirkt sich also nur als eine Einschränkung der Freiheit aus, die eine rechtliche Zurechenbarkeit erlaubt. Die Freiheit wird deswegen auch nur als eine negative bestimmt. Es gehört in diesem Sinn zum bürgerlichen Freiheitsverständnis, dass die Gesellschaft sich für das individuelle Leben nicht näher interessiert. In der Sphäre der Privatrechtsautonomie kann das Individuum tun, was ihm beliebt. Relevant wird dieses Handeln erst dann, wenn es in das Handeln anderer eingreift und deren Handlungsspielräume beeinträchtigt. Freiheit muss deswegen im Interesse der Freiheit selbst beschnitten werden (vgl. Berlin 1995: 203). Die Freiheit ist eine Freiheit *von* etwas, keine Freiheit *zur* Gestaltung des eigenen und gemeinsamen Lebens mit anderen. Niemand darf gezwungen werden, auf die Art anderer glücklich zu sein, alle dürfen die Glückseligkeit auf den Wegen suchen, die

sie für gut halten (vgl. Kant 1793). Positive Freiheit gilt demgegenüber als autoritär, weil sie auf die Gestaltung von Lebensverhältnissen zielt. Angenommen wird, dass eine Konzeption positiver Freiheit eine bestimmte Lebensweise nach Gesichtspunkten der Rationalität festlegt. Freiheit erscheint als Einsicht in die Notwendigkeit; die Fähigkeit, rationale Entscheidungen zu fällen, würde sich entfalten und zu den richtigen Lösungen für alle echten Probleme führen (vgl. Berlin 1995: 228). Damit würden Lebensverhältnisse unabänderlich und festschreiben, auf welche Weise Individuen frei zu sein haben.

In Marx' Texten findet sich immer wieder Kritik am bürgerlich-liberalen, negativen Freiheitsverständnis. Eine der eindrucksvollsten und stärksten Kritiken findet sich in seiner Auseinandersetzung mit der Erklärung der Menschen- und der Bürgerrechte von 1793. In Artikel 2 werden die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit und das Eigentum zu den natürlichen und unabdingbaren Rechten der Menschen erklärt. Die Freiheit ist in Artikel 6 als negative Freiheit bestimmt, als das Recht, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet. Es wird also eine juristisch-imaginäre Grenze zwischen den Bürgern gezogen, die sie voneinander trennt. Marx kritisiert genau das. Die Freiheit verbindet die Menschen nicht miteinander, sondern sondert sie ab. Freiheit ist das „Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums“ (Marx 1844: 364). Konkreter erfüllt sich die beschränkte und eingegrenzte Freiheit in der ausschließenden Verfügung über das Privateigentum. Dies bedeutet, dass die Freiheit darin besteht, das eigene Vermögen nicht gemeinsam mit anderen, sondern unabhängig von der Gesellschaft zu genießen. Ja, eigentlich soll das Privateigentum von dieser Gesellschaft unabhängig machen, obwohl doch alle die Ressourcen, das Vermögen, die Fähigkeiten der Individuen und schließlich selbst noch die Garantie des Eigentums allein durch die Gesellschaft geschaffen und gewährleistet werden. Die Menschen finden dann in den anderen nicht die „Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke“ ihrer Freiheit (ebd.: 365). Marx weist hier auch auf die Dialektik von Freiheit und Sicherheit hin, die seit Hobbes das bürgerliche Denken beschäftigt. Denn die Freiheit droht, nicht nur die Rechtsgleichheit der anderen, sondern auch ihre Sicherheit, also auch die Möglichkeit des Genusses ihres Eigentums zu gefährden. Es entspricht deswegen, Marx zufolge, dem Begriff der Freiheit, wenn die Sicherheit im Selbstverständnis des Bürgertums als der höchste soziale Begriff gilt. Mit diesem Begriff kommt es zu einer Umkehrung der wirklichen Verhältnisse. Erlangen die Menschen ihr Vermögen, ihre Fähigkeiten, ihre Begriffe, ihre Gewohnheiten allein in und durch die Kooperation und das Zusammenleben mit allen anderen, so erscheint nun im Lichte der

Sicherheit die ganze Gesellschaft allein als das Mittel, die Person zu schützen und die Verfügung über sein Eigentum zu garantieren. Der kooperative Zusammenhang der Individuen wird missbraucht und instrumentalisiert durch diejenigen, die über das Eigentum und die Freiheit verfügen, es auch genießen zu können. Die kollektiv erzeugte Freiheit wird von wenigen angeeignet. Damit aber wird die Freiheit in ihrer Substanz verändert. Sie wird zur Willkür einzelner, alles das tun zu wollen, was der Erhaltung und Ausdehnung ihrer partikularen Lebensform dient. Die vorhandene mögliche positive Freiheit muss sich deswegen in negative Freiheit verkehren. Die Freiheit des Individuums wird zu einer Begrenzung der Freiheit anderer.

Diese liberale Freiheit ist durchaus widersprüchlich. Sie ermöglicht Emanzipation und bringt die Individualität und Differenz der Einzelnen zur Geltung und zur Entfaltung. Mit der negativen Freiheit wird ein Raum geschaffen, der das Individuum vor dem Zugriff anderer oder des Staates schützt. Doch damit wird es auch auf ideologische Weise individualisiert, denn es wird aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang herausgenommen, in dem es seine intellektuellen und körperlichen Fähigkeiten, Bedürfnisse, Kooperationen und Mittel der Naturaneignung überhaupt erst erwirbt und ausübt. Marx betont deswegen zu Recht, dass das „Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann, also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist“ (Marx 1857/58: 90). Der innere Raum negativer Freiheit kann also nur mit erheblichen, von der Gesellschaft zur Verfügung gestellten Ressourcen geschaffen und aufrechterhalten werden. Die Individuen täuschen sich, wenn sie diese Lebensform als allein von ihnen selbst geschaffene begreifen. Zudem aber tritt an die Stelle Gottes oder der Materie die Macht der Gesellschaft in Gestalt des Bürgertums. Es ist ständig darum besorgt, dass die Individuen von ihrer Freiheit den richtigen Gebrauch machen. Die Subjektivierung zu einem autonomen Subjekt ist verbunden mit einer Vielzahl von Beobachtungen, Verboten und Repressalien, Kontrollen, Erziehungspraktiken und Moralisierung, Anreizen oder Führungen. Es ist deswegen auch nicht schwierig, eine Vielzahl von Determinanten zu finden, die diesen Ort privater und innerer Freiheit determinieren und das Individuum immer mit den Handlungen anderer verflechten.

Der Begriff der Freiheit ist also eng mit der kapitalistischen Produktionsweise verbunden. Sowohl als Bourgeois wie auch als Citoyens müssen sich die Individuen als freie Subjekte verstehen. Sie können sonst nicht angemessen handeln. Freiheit isoliert die Individuen voneinander, trennt sie von ihrer wirklichen Kooperation, trägt also zur Vorstellung bei, dass Indivi-

duen frei sind nicht in der Kooperation, in der Vergesellschaftung mit anderen, sondern nur, wenn sie von ihnen getrennt sind. Gleichwohl ist Freiheit im Sinne der negativen Freiheit keine Illusion. Nur wenn Menschen in diesem Sinn negativ frei sind, können sich überhaupt die modernen, kapitalistischen Produktionsverhältnisse herausbilden. Die Überlegung von Marx zum Begriff der Gleichheit gelten analog auch für den der Freiheit. Mit Blick auf Gleichheit schreibt er, dass die Bestimmung des Wertes durch die gleiche menschliche Arbeit sich erst erschließen lässt, wenn die gleiche Gültigkeit aller Arbeiten sich im Durchschnitt der gesellschaftlichen Prozesse etabliert hat und der „Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksurteils besitzt“ (Marx 1873: 74). Eine Bestimmung des Werts und Preises der Arbeitskraft ist möglich, weil die zunächst privat geleisteten Arbeiten auf dem Markt untereinander in Beziehung gesetzt werden, indem die Akteure sie in etwas Drittem gleich setzen, nämlich der abstrakten Arbeit. So wie die Individuen sich im Tauschvorgang als Gleiche mit gleichen Rechten anerkennen müssen – also sich nicht wechselseitig berauben oder betrügen – und nur deswegen der Suchprozess stattfinden kann, in dem ständig von Neuem sich die private Arbeit als gesellschaftlich notwendige Arbeit erweist, so müssen sich die Individuen auch wechselseitig als Freie anerkennen. Ihre Produkte gehören jeweils ihnen, sie entscheiden darüber, ob sie produzieren und die Erzeugnisse am Markt tauschen. Müssten sie ständig Raub erwarten, würden sie die Gebrauchswerte nicht als Waren erzeugen und nicht auf dem Markt aktiv werden. Diese Freiheit gilt auch für ihr Arbeitsvermögen. Wären die Individuen nicht frei, so könnten sie nicht frei darüber disponieren, ihre Arbeitskraft als Ware dort anzubieten, wo sie auf dem Markt nachgefragt und wo sie einen möglicherweise über dem Durchschnitt liegenden Preis erzielt. Vielmehr müssten sie damit rechnen, dass sie von denjenigen, die sich ihre Arbeitskraft aneignen wollen, als Personen versklavt werden. Doch die kapitalistische Produktionsweise und die mit ihr verbundene Form der Ausbeutung setzt die freie Verfügung über die Arbeitskraft durch die Person voraus, deren Arbeitskraft sie ist. „Damit ihr Besitzer sie als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein“ (Marx 1873: 182). Der Käufer und der Verkäufer der Ware Arbeitskraft sind beide gleiche und freie juristische Personen. Die Lohnarbeiter_innen werden in diesem Ausbeutungsverhältnis als rechtsfähige und willensfähige Individuen gesetzt. „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer

einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben“ (Marx 1873: 189 f.). Dieses Verhältnis verlangt danach, dass es sich als freies Verhältnis ständig erneuert. Der Arbeiter muss als „Person sich beständig zu seiner Arbeitskraft als seinem Eigentum und daher seiner eignen Ware verhalten, und das kann er nur, soweit er sie dem Käufer stets nur vorübergehend, für einen bestimmten Zeittermin, zur Verfügung stellt, zum Verbrauch überläßt, also durch ihre Veräußerung nicht auf sein Eigentum an ihr verzichtet“ (ebd.). Besiegelt wird dieses Verhältnis durch den Arbeitslohn, den die Arbeiter_innen für die von ihnen erbrachte Arbeit erhalten. Der Lohn bestätigt die Freiheit des Vertragsschlusses, verbirgt aber auf der Ebene der Zirkulation den Prozess, der sich auf der Ebene der Produktion vollzieht: „Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen [...]“ (Marx 1873: 562).

Diese Illusionen sind aber nicht derart, dass man sie durch Wissen einfach aufgeben oder zerstören könnte. Denn ohne sie ginge es unter kapitalistischen Verhältnissen nicht. Die kapitalistische Produktionsweise kann sich nur reproduzieren, wenn die Individuen frei über ihre Arbeitskraft verfügen. In der Zirkulationssphäre wird entfaltet, was in den Produktionsverhältnissen angelegt ist. Das Kapitalverhältnis selbst konstituiert im Laufe seiner Herausbildung allmählich die Freiheit auch der Arbeitskräfte. Damit steckt in der Freiheit immer das Moment des Zwangs, so dass Marx deswegen vom doppelt freien Arbeiter spricht: „Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (ebd.: 183). Die Freiheit muss also, wie die Gleichheit, ein gefestigtes Volksvorurteil sein, damit sich die kapitalistischen Produktionsverhältnisse mit einiger Regelmäßigkeit vollziehen. Gleichheit und Freiheit können deswegen als „gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion“ gelten (vgl. Marx 1873: 90). Ohne diese Gedankenformen könnten diese auf Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden Produktionsverhältnisse sich nicht reproduzieren. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsformation hat es immer wieder Versuche gegeben,

ohne diese objektiven Gedankenformen auszukommen. Insbesondere gilt dies für die Anwendung von Sklavenarbeit. Es hat mehrere Jahrhunderte gedauert, bis diese Form der privaten Aneignung der Mehrarbeit von Individuen aufgegeben wurde, weil sie sich als zu wenig profitbringend erwiesen hat. Marx kann vor diesem Hintergrund dann feststellen, dass das Kapital nur dort entsteht, „wo der Besitzer von Produktions- und Lebensmitteln den freien Arbeiter als Verkäufer seiner Arbeitskraft auf dem Markt vorfindet, und diese eine historische Bedingung umschließt eine Weltgeschichte“ (Marx 1873: 184). Diese Weltgeschichte ist aber noch gar nicht an ihr Ende gekommen. Denn es hat nicht nur lange und bis weit ins 19. Jahrhundert gedauert, bis die Sklaverei als eine wesentliche Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise überwunden war. Frauen wurden bis weit in zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht als frei und gleich begriffen. Ihre Vertragsfähigkeit wurde lange Zeit in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften nicht anerkannt. Noch heute verdienen Frauen im Durchschnitt für gleiche Arbeit weniger als Männer. Solche patriarchalen Machttechniken führen zu einer ständigen Überausbeutung bei, die den Umfang dessen, was als gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit für die Reproduktion der Ware Arbeitskraft gilt, nach unten drückt. Es resultieren daraus notwendigerweise besondere Spannungen, die immer wieder zu der Forderung nach mehr Gleichheit und Freiheit führen müssen. Kant hat das Ideologem dafür geliefert: Die kapitalistische Produktionsweise erzeugt also seit Jahrhunderten intern eine Art regulativen Mechanismus, der sie ständig antreibt, sich selbst zu verändern, um ihren objektiven Gedankenformen, nämlich Freiheit und Gleichheit, zu entsprechen. Doch gleichzeitig kann ihr dies nicht gelingen. Denn da es sich ja immer um einen Durchschnitt handelt, kommt es notwendigerweise immer auch zu Ungleichheit und Unfreiheit. Immer wieder wird das, was die Individuen für ihre Freiheit und die Gleichheit halten und was entsprechend den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen als Freiheit und Gleichheit allgemeinverbindlich festgelegt ist und im Alltag praktiziert wird, verletzt werden. Die Bewegung dieses Widerspruchs selbst wird von Marx in den Blick genommen. Freiheit und Gleichheit sind objektive Gedankenformen, in denen die Individuen sich notwendigerweise individualisieren und subjektivieren, also in ein Verhältnis zu sich als Freie und Gleiche eintreten. In Begriffen von Foucault gesprochen handelt es sich um ein Machtdispositiv, das die Individuen ständig von neuem anreizt und normativ dazu anhält, Gleichheit und Freiheit zu fordern, sich also als freie und gleiche Subjekte zu konstituieren. Denn nur auf diese Weise können sie sich an dem ständig stattfindenden Prozess der Ermittlung von Durchschnittsniveaus beteiligen. Dieser Mechanismus ist ein wesentliches Merkmal der kapitalistischen Produkti-

onsweise selbst geworden. Freiheit und Gleichheit sind also nicht funktionalistisch zu verstehen im Sinne eines überschüssigen und irgendwie auch überflüssigen, ergänzenden Moments, sondern sie sind konstitutiv für den Reproduktionskreislauf des Kapitals selbst. Freiheit im Sinn einer regulativen Idee, die ständig erreicht werden soll und doch niemals erreicht werden wird, kann also als ein ideologischer Mechanismus begriffen werden, der in ein umfassendes Machtdispositiv eingebaut ist. Deswegen kann Marx in den „*Grundrissen*“ gegen die Sozialisten wie Proudhon argumentieren, dass der Tauschwert das System der Gleichheit und Freiheit ist und dass, „was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit“ (Marx 1857/58: 174). Marx scheint damit auf einen Umschlag von illusorischer Freiheit (auf der Ebene der Zirkulation) in reale Unfreiheit (auf der Ebene der Produktion) hinzuweisen, und er kritisiert den Utopismus, der den „notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft“ nicht begreift und nun das überflüssige Geschäft vornehmen will, „den ideellen Ausdruck selbst wieder realisieren zu wollen, da er in der Tat nur das Lichtbild dieser Realität ist“ und im Sozialismus nicht anderes sehen wollen als die „Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen“ (ebd.). Doch hat Marx offensichtlich das Problem im ersten Band des „*Kapital*“ dann etwas anders gefasst, nämlich nicht als Widerspruch von reell/ideell, sondern als formspezifischen Widerspruch. Ich deute Marx deswegen so, dass er nicht sagen will: die illusorische Freiheit ist eigentlich reale Unfreiheit. Vielmehr weist er meiner Ansicht nach auf die in sich widersprüchliche Bewegung der Freiheit als einer objektiven Gedankenform hin. Freiheit in diesem Sinn ist nicht einfach eine Funktion eines ohnehin stattfindenden kapitalistisch bestimmten Produktionsprozesses, sondern kann sich nur durch die Freiheit der Akteure hindurch vollziehen: also Wille, Recht, Vertrag, Lohn, politische Beteiligung. Damit entstehen Routinen, Praktiken und differenzierte Bedürfnisse der Freiheit, die partiell auf mehr Freiheit und auf Sozialismus hindrängen. Aber im Durchschnitt ihrer Bewegung bleibt diese Freiheit intern mit ihrem Gegenteil, der Unfreiheit verbunden und lässt sich von dieser nicht ablösen. Diese Freiheit nährt die Vorstellung von einem Überschuss, also vom imaginären Ziel, dass sie verwirklicht werden könnte – und damit die herrschenden Lohnverhältnisse auf erweiterter Stufenleiter reproduziert. Das Scheitern der bürgerlich-negativen Freiheit verlangt nach einer anderen Organisation der Produktion und Gesellschaft, um eine positive Freiheit zu ermöglichen.

3. *Personifikation als Herrschaft*

Sind die Menschen also unter kapitalistischen Verhältnissen dazu bestimmt, sich für frei zu halten, ohne frei zu sein? Handelt es sich also um eine Determination auch noch der Freiheit? Menschen können sich für frei halten. Doch Marx hält fest, dass man Individuen nicht nach dem beurteilt, was sie sich selbst dünken, sondern ein solches Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens erklären muss (vgl. Marx 1859: 9). Das Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewusstsein, nicht umgekehrt. In seinen Analysen im „Kapital“ selbst äußert sich Marx nicht direkt zu der Frage, wieweit die kapitalistischen Produktionsverhältnisse in den alltäglichen Praktiken oder gar auf einer strategischen Ebene auch mit dem freien Handeln, der Initiative und den Plänen von Kapitaleigentümern verbunden sind. Er betont immer wieder, dass es ihm, sofern er von Kapitalisten, Grundeigentümern oder Lohnarbeitern spreche, nicht um die Personen gehe, sondern um diese Personen, soweit „sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen“ (Marx 1867: 16), also um „bestimmte gesellschaftliche Charaktere, die der gesellschaftliche Produktionsprozeß den Individuen aufprägt“ (Marx 1894: 887). Im 2. Kapitel des ersten Bandes des Kapital spricht Marx auch davon, daß die „Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüberstehen“. In den Manuskripten zum dritten Band heißt es im selben Sinn: „Wir haben gesehen, es ist das Capital [- der Capitalist ist nur das personificirte Capital, er functionirt innerhalb der Productionsweise nur als Träger des Capitals -]“ (Marx 1863-67: 834; Marx 1894: 827). Ausdrücke wie Verkörperung, Personifikation oder Charaktermaske werden in einem entfremdungstheoretischen Kontext als eine Art moralische Verurteilung der Kapitalisten gelesen: sie seien nur eine ‚Charaktermaske‘. Kritiker werfen Marx dann vor, er enthumanisiere die Kapitaleigentümer; und nicht zuletzt deswegen könne seine Theorie als autoritär gelten. Die zitierten Stellen können allerdings mit größerer Plausibilität so verstanden werden, dass Marx die Prozesse weder zum Gegenstand einer moralischen Bewertung noch zu dem einer Ideologie- und Handlungstheorie machen will (vgl. Heinrich 2012). Offensichtlich stellt er nicht die Frage danach, welche Motive und Absichten Kapitalisten verfolgen, ob sie sich dabei als gute oder schlechte Menschen sehen oder ob diese Verhältnisse selbst moralisch zu rechtfertigen sind, so dass die Kapitalisten nach übergeordneten moralischen Gesichtspunkten verurteilt werden müssten. Marx lehnt solche Fragen nicht ab, aber in der Gliederung seiner Theorie gehören sie ausdrücklich in den Bereich von Analysen der Überbauten und sind Ge-

genstand formspezifischer Analysen. Hier, in den juristischen, religiösen oder philosophischen ideologischen Formen würden sich die Menschen des Konflikts zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften bewusst und würden ihn ausfechten. Marx selbst widmet sich seinem Anspruch nach dem, was er als die „naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden“ Prozesse bezeichnet. Für das Thema der Freiheit ist das bedeutend, denn er analysiert den Prozess nicht hinsichtlich der Entscheidungen der Kapitaleigentümer und der Art und Weise, wie sie sich aus den unmittelbaren Notwendigkeiten herausarbeiten, von diesen ein Bewusstsein erlangen und Konflikte austragen, sondern unter dem Aspekt, wie sie die Handlungszwänge vollziehen. Aber in dieser Notwendigkeit der unmittelbaren Aktivität als Kapitaleigentümer ist bereits ein Moment der Freiheit enthalten, das übersehen wird, wenn Marx' Analyse, um eine moralische Deutung zu vermeiden, als eine systemische Analyse gelesen wird. Zunächst ermöglicht der Begriff der Personifikation ein modernes Verständnis von Klasse. Die Zugehörigkeit zu einer Klasse ergibt sich zunächst funktional, sie resultiert nicht aus Tradition, ständischer Zugehörigkeit oder askriptiven Merkmalen – auch wenn diese im zweiten Schritt doch erhebliche Bedeutung erlangen. Jede Person, die Kapital personifiziert, ist Kapitalist. Der Ausdruck Charaktermaske legt nahe, dass die Individuen, die Kapitalisten sind, sich diese Maske an- oder ablegen können. Sie können also in Distanz zu ihrer Funktion als Kapitaleigentümer gehen und sich, wie Marx sagt, über ihr Verhältnis erheben: hier beuten sie Menschen aus und dort sind sie über deren Elend bekümmert, hier zerstören sie die Umwelt und dort engagieren sie sich für den Umweltschutz. Auch Kapitaleigentümer erfahren die Widersprüche des realen kapitalistischen Prozesses und erlangen die Einsicht, dass das private kapitalistische Handeln, die Freiheit mächtiger Einzelner oder Gruppen, sich nicht zum Wohle der Gesamtheit fügt. Dies kann sie veranlassen, auf ihre gesamte Gruppe Einfluss zu nehmen, die Prozesse der Naturaneignung, der Aneignung des Arbeitsvermögens und dessen Kontrolle oder die energetische, technologische oder politische Ausrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung zu ändern. Aber dabei werden sie nicht die Kapitalverwertung und die Konkurrenz in Frage stellen, sondern spezifische regulatorische Muster des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, des Verhältnisses zwischen Lohnarbeit und Kapital oder der politischen Verhältnisse. Schließlich können sie aufgrund von Einsicht auch zynisch werden und innerlich auf Distanz gehen, sie können ‚aussteigen‘ oder sogar sich von ihrem Klassenlager abspalten und Gegner des Kapitalismus werden. Doch im Durchschnitt der Klasse wird das nicht gehen. Denn wenn die Träger fehlen, können die kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht reproduziert werden. Im Durchschnitt des Prozesses fehlen

sie nicht, doch es stellt selbst eine eigene Herrschaftsaktivität dar, nicht nur für eine ausreichende Zahl solcher Träger zu sorgen, sondern sie auch auf die Macht-, Ausbeutungs- und Führungsfunktionen vorzubereiten, so dass sie ihr soziales Verhältnis verkörpern und es als Charakter annehmen, also nicht zu stark abweichen und die Klasse schwächen. Es ist ein wichtiges Krisenmoment der gesellschaftlichen Reproduktion, ob sich tatsächlich ausreichend viele Menschen mit den entsprechenden Dispositionen zur Ausführung von Herrschaftsaufgaben reproduzieren. Marx lenkt die Aufmerksamkeit auf dieses Problem, wenn er nicht nur von „Maske“ oder „Person“, sondern auch von „Personifikation“ spricht. Dem Wortsinn nach ist darin eine Aktivität, ein produktiver Vorgang enthalten: das Machen einer Person, ihre Prägung. Als Personifikation ökonomischer Kategorien eignen sich die Personen die Verhältnisse an, sie gewinnen daraus ihre Identität und werden schließlich zu deren Trägern. Sie ertragen sie nicht nur als ein passives Schicksal, sie spielen keine jenen Verhältnissen äußerlich bleibende Rolle, sie genießen auch nicht nur temporär für sich die Vorteile des Reichtums, den ihnen die Position des Kapitaleigentümers gewährt. Mit dem Begriff der Personifikation macht Marx zweierlei deutlich: Zum einen handelt es sich um einen Prozess, in dem die aus der bisherigen Produktion hervorgegangenen Arbeitsbedingungen die besondere Form der Person des Kapitalisten annehmen, der über den Reichtum der Gesellschaft verfügt, und der Person des Arbeiter entgegentritt, „der nicht nur den fremden Reichtum und die eigene Armut produziert, sondern auch das Verhältnis dieses Reichtums zu ihm als der Armut, durch deren Konsum er neue Lebensgeister in sich zieht und sich von neuem verwertet“ (Marx 1858: 366). Die kollektive Kooperation und der durch sie erzeugte Reichtum verdichtet sich aufgrund dieses Verhältnisses zur personalen Macht desjenigen, der über die historisch zur Verfügung stehenden Produktionsmittel entscheidet und das Kommando über das Arbeitsvermögen der Lohnabhängigen erhält. Der Kapitalist erscheint als Produzent; die Personifikation ist eine Form von Macht: „Das Kapital zeigt sich immer mehr als gesellschaftliche Macht, deren Funktionär der Kapitalist ist und die in gar keinem möglichen Verhältnisse mehr zu dem steht, was die Arbeit eines einzelnen Individuums schaffen kann – aber als entfremdete, verselbständigte gesellschaftliche Macht, die als Sache, und als Macht des Kapitalisten über diese Sache, der Gesellschaft gegenübertritt“ (Marx 1894: 274).

Zum zweiten verdichtet sich die in diesem Verhältnis der Trennung von Eigentum an den Produktionsmitteln vom lebendigen Arbeitsvermögen und die darin enthaltene Herrschaft und Verfügungsgewalt in der Person des Kapitalisten und nimmt die Realität einer juristischen Person, eines Bewusstseins und Willens an. Das Individuum eignet sich dieses Verhältnis an und

subjektiviert sich als Kapitalist. In dieser Person nimmt das Kapital eine eigene Macht und einen eigenen Willen an – also ein Verhältnis zu sich als eine Person, die sich zu sich als reich verhält, die autonom und rechtsverbindlich handelt, die willensstark entscheidet und das Kommando über das Arbeitsvermögen und die Lebenschancen anderer hat (vgl. ebd.: 365 f.). Diese Personifikationen des Werts werden zu Trägern dieses Prozesses, der sie als eben diese Träger mit ihren materiellen Lebensbedingungen und ihren gegenseitigen Verhältnissen produziert und reproduziert (vgl. ebd.: 826). Auf dieser Grundlage erlangen die Personifikationen des Kapitals spezifische Formen der Freiheit. Denn mit der ihnen zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Macht reproduzieren sie die Verhältnisse derart, dass sie wiederum ihre Existenzbedingungen erhalten und ausdehnen. Dies erfordert eine ständige Willensbildung, Machtausübung und eine strategische Ausrichtung des eigenen Handelns.

Marx widmet sich der Frage nicht weiter, wie diese Personifikation als ein Macht- und Herrschaftsverhältnis zustande kommt. Dies berührt nicht allein subjekttheoretische Fragen, wie sich das Subjekt konstituiert, sondern auch Fragen nach der bewussten Intention. Auf der Ebene, auf der Marx argumentiert, spielen Fragen der Intention, des Handelns, der Strategie keine Rolle, weil er die Logik kapitalistischer Praktiken bestimmen will, also die Verhältnisse, unter denen gehandelt wird und die durch Handeln reproduziert werden. Aber er macht doch auch deutlich, dass es auf allen Ebenen Intentionen gibt, denn die Verhältnisse müssen getragen werden. In den Betrieben und Unternehmen werden Ziele und Absichten verfolgt, das Kommando über die Arbeit muss ausgeübt werden. Die Arbeiter werden nicht unmittelbar beraubt, die Ausbeutung erfolgt durch den „stummen Zwang ökonomischer Verhältnisse“ (Marx 1873: 765). Doch diese Verhältnisse sind gar nicht so stumm, sondern ihrerseits ständig Gegenstand der Beobachtung, Analyse, Reflexion, Überprüfung, bewusster Reorganisation und Weiterentwicklung. Eine Vielzahl von diskursiven Praktiken von Unternehmern, Statistikern, Ökonomen, politischen Philosophen, Politikern, Journalisten oder Parlamentariern begleitet, ermöglicht und unterstützt jenen „stumm“ sich vollziehenden Prozess der Ausbeutung. Auch muss sich die bürgerliche Klasse trotz aller Konkurrenz gleichzeitig auch wechselseitig darin bestätigen, weiterhin die gemeinsamen Verhältnisse zu tragen. Für alle diese Aktivitäten bildet die herrschende Klasse eine Vielzahl von Mechanismen und Apparaten aus. Das beginnt bei privaten Treffen, Freundschaften, Heiratsverhalten oder Konsummustern, trägt zur Bildung von bürgerlichen Vereinen und Clubs bei oder nimmt die Form von Wirtschaftsverbänden, Vereinigungen oder Konferenzen an. Regelmäßig erscheinende Zeitungen und Zeitschriften informieren nicht

nur, sondern reproduzieren die Klasse vermittelt Konsens auch als Klasse. Die Freiheit als Klasse erlangt die bürgerliche Klasse, indem sie die ihr spezifische Überbauten ausbildet, in denen sie ihre Lebensweise insgesamt organisiert und gestaltet – also Akademien und Hochschulen, Foren, Musik, Theater, Kunst, Museen oder Oper, Literatur- oder Wissenschaftspreise. Bei vielen öffentlichen und halb-privaten Anlässen bestätigt sich die Klasse, arbeitet Muster der Inkorporierung, ein Bewusstsein von sich als Klasse und einen Konsens aus, trägt ihre Konflikte aus, entwirft ihre Zukunft, stellt Überlegungen dazu an, wie sie diese verwirklicht und bewahrt und kooptiert und wählt diejenigen aus, die in der nächsten Generation die Kapitalverhältnisse tragen werden. Die Klasse nimmt also mehr als nur eine unmittelbare Kapitalfunktion wahr und handelt auf ihre spezifische Weise frei. Denn die Personifikation des Kapitals mit der Herausbildung von Trägern und Trägerinnen führt dazu, dass diese die kapitalistischen Verhältnisse aktiv durch eine Vielzahl von Praktiken reproduzieren, die in ihrer Gesamtheit die moderne Gesellschaft ausmachen, von der Marx sagt, dass er sie nach ihrer ökonomischen Struktur hin analysiert. Diese Reproduktion geschieht nach innen mit Blick auf die eigene Klasse; aber auch mit Blick auf die antagonistische Klasse, die Lohnabhängigen, die ausgebildet, zu bestimmten Lebensformen erzogen, die kontrolliert, gespalten, deren Selbstorganisation wenn nicht verhindert, dann auf bestimmte Formen hin orientiert werden müssen. Bei all diesen komplexen Aktivitäten können sich einzelne Individuen oder Gruppen als inkompetent erweisen oder einfach aufhören, weiter als Träger zu fungieren. Es unterlaufen auch unvermeidbar Fehler und Fehlentscheidungen, so dass Krisendynamiken im kapitalistischen Reproduktionsprozess ausgelöst und verschärft werden. Doch entscheidend für die Klasse und die Fortsetzung ihrer Herrschaft ist, dass sie sich nicht selbst demoralisiert, ihre strategische Position nicht schwächt und die antagonistischen Kräfte indirekt und direkt stärkt. Deswegen ist es von entscheidender Bedeutung, dass das Bürgertum führende Personen hervorbringt, die bereit sind, diese kapitalistischen Verhältnisse weiter zu tragen. Im Prinzip kann dies zu fatalen Fehlern der bürgerlichen Klasse führen wie im Fall von Hitler, dessen Politik die kapitalistische Herrschaft in Deutschland schließlich selbst gefährdet hätte, wenn sie nicht durch die Alliierten restauriert worden wäre. Anders gesagt: allein auf der Ebene des Kapitalverhältnisses und ohne die Analyse der personifikatorischen Prozesse – nicht im Sinn einer Subjekttheorie, sondern als Prozesse, in denen sich Klassenkonsens und Bereitschaft dazu bildet, die Verhältnisse trotz aller Widrigkeiten, Anfeindungen, Krisen, Bedrohungen, Irrationalitäten und psychischen und körperlichen Belastungen und Zerstö-

rungen weiter zu tragen – könnte die Dauer und die Ausdehnung kapitalistischer Verhältnisse nicht erklärt werden.

4. Der Verein freier Menschen und durchsichtige Verhältnisse

Während Marx 1857 noch von dem Gegensatz von Wirklichkeit und idealem Abbild spricht, Freiheit und Gleichheit also eher als illusorische, fehlerhafte Momente begreift, die in ihr Wesen der Ungleichheit und Unfreiheit umschlagen, werden im „*Kapital*“ beide Begriffe selbst relevante Momente des Reproduktionsprozesses. Gleichheit und Ungleichheit, Freiheit und Unfreiheit sind widersprüchliche Bewegungen, die in der objektiven Gedankenform gleichzeitig stattfinden. Es geht gar nicht anders, als dass bestimmte Akteure in der bürgerlichen Gesellschaft ständig die Verwirklichung dieser Normen einklagen und einsetzen. Marx steht dieser Praxis allerdings kritisch gegenüber, weil sie sich innerhalb des Machtdispositivs bewegt und nichts anderes bewirken wird als die erweiterte Reproduktion des Kapitalverhältnisses. Politisch bewertet mag dies durchaus sinnvoll sein, denn anders werden die Lebensbedingungen der ArbeiterInnen immer unter den ‚Durchschnitt‘ ihrer Reproduktion gedrückt werden, doch eine sozialistische Perspektive der Freiheit wird sich mit dem Einklagen des Gehalts der Normen von Freiheit und Gleichheit nicht gewinnen lassen.

In den Manuskripten der Jahre 1863 bis 1867, die Marx für den Band 3 des „*Kapital*“ entworfen und aus denen Engels dann den dritten Band zusammengestellt hat, findet sich im letzten Kapitel über „Revenuen (Einkommen) und ihre Quellen“ eine bedeutende und vielzitierte Stelle, die andeutet, wie sich Marx das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit im Kontext einer emanzipierten Zukunft vorstellt. Diese Passage macht deutlich, dass Marx sich immer wieder mit der Frage der Freiheit befasst hat und ein wesentliches Merkmal des Kommunismus die Freiheit ist. Marx betont hier, dass die Menschen in allen Gesellschaftsformationen und unter allen möglichen Produktionsweisen sich die Natur aneignen, also arbeiten müssen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ihr Leben zu erhalten. Dieser Notwendigkeit zur Arbeit können Menschen sich nicht entziehen. Freiheit beginnt Marx zufolge dort, „wo das Arbeiten, das durch Noth und äussere Zweckmässigkeit bestimmt ist, aufhört“. Das wahre Reich der Freiheit „liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Production“, nämlich dort, wo sich jene menschliche Kraft entwickeln kann, die „sich als Selbstzweck gilt“ (Marx 1867: 838). Dieses Reich der Freiheit kann im Verhältnis zum Reich der Notwendigkeit vergrößert werden durch

die „Productivität und mehr oder minder reichen Productionsbedingungen“. Aber es bleibt vom Prozeß der Naturaneignung abhängig: das Reich der Freiheit könne nur auf jenem „Reich der Nothwendigkeit als seiner Basis aufblühn“. Wenn die Menschen dieses Reich der Nothwendigkeit durch Produktivitätssteigerung zurückdrängen, dann entsteht durchaus ein spezifischer Widerspruch. Denn in ihrer Entwicklung steigern sie auch ihre Bedürfnisse. Auf paradoxe Weise wächst das Reich der Nothwendigkeit mit dieser zunehmenden Zivilisierung und Differenzierung der Individuen. „Mit seiner [des Civilisirten] Entwicklung steigert sich dieß Reich der Naturnothwendigkeit, weil seine Bedürfnisse, aber zugleich die productiven Powers sie zu befriedigen“. Marx deutet hier aber an, dass der Freiheitsbegriff durchaus breiter gefasst werden kann. Freiheit und Nothwendigkeit stehen sich nicht starr und äußerlich gegenüber. Denn auch im Bereich der Nothwendigkeit besteht Freiheit. „Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die associirten Producenten diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, ihn unter ihre gemeinschaftliche Controlle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht controllirt zu werden, mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adaequatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dieß immer ein Reich der Nothwendigkeit“. Freiheit, die im Bereich der Nothwendigkeit erlangt werden kann, wird hier von Marx etwas geringer bewertet als jene freie Kraftentwicklung der Menschen im Reich der Freiheit. Dieses wird niemals die völlige Freiheit von der Nothwendigkeit erlangen. Aber die Freiheit im Bereich der Nothwendigkeit muss ihrerseits einigen hohen Ansprüchen entsprechen. Denn sie verlangt ein hohes Maß an Rationalität in der Organisation der Produktion und im Verhältnis zur Natur; effiziente Arbeitsverhältnisse, die die Individuen schonen, ihrer Natur und ihrer Würde gemäß sind; sowie schließlich die kollektive Koordination dieser gemeinsamen Naturaneignung mit dem Ziel, dass die Individuen nicht von blinden sozialen Verhältnissen abhängen, sondern diese gemeinsam kontrollieren. Diese Kriterien legen nahe, dass dies das eigentliche Thema der Freiheit ist, denn sie muss innerhalb des Reichs der Nothwendigkeit selbst organisiert werden. Dies ist intern für diesen Bereich von Bedeutung, weil davon die Optionenvielfalt der Individuen, ihre Differenzierung und der Grad ihrer Zivilisation ebenso abhängen wie die Möglichkeiten zur Mitwirkung an der Gestaltung der Assoziation. Aber dann auch und vor allem, weil das Reich der Freiheit, also die Möglichkeit, sich selbst zum Zweck zu machen, dem Umfang nach davon bestimmt ist, wie sehr es durch die Gestaltung des Reichs der Nothwendigkeit gelingt, dieses einzudämmen und jener radikaleren Freiheit Raum zu geben.

Offensichtlich beschäftigt Marx dieses Problem weiter. Denn in gewisser Weise entspricht diese Zweiteilung in ein Reich der Notwendigkeit und ein Reich der Freiheit selbst noch einem unfreien Zustand. Seine Kritik an Adam Smith macht dies deutlich. Diesen kritisiert er dafür, dass er ein christlich-bürgerliches Verständnis von Arbeit habe, die immer nur als Zwangsarbeit und im Gegensatz zu Freiheit und Glück gedacht wird. Doch könne das Individuum in seinem normalen Zustand von Gesundheit, Kraft oder Geschicklichkeit eben auch das Bedürfnis nach einer normalen Arbeit und der Aufhebung von Ruhe haben. Smith könne sich auch nicht vorstellen, dass die Arbeit nicht nur der Erfüllung eines äußeren Zwecks und der Überwindung von Hindernissen, die zu seiner Erreichung notwendig sind, dient, sondern „Betätigung der Freiheit“ des Individuums sein kann, das den „Schein äußer Naturnotwendigkeit abgestreift“ hat und sich die Zwecke selbst setzt – „also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, deren Aktion eben die Arbeit“ (Marx 1857/58: 512; vgl. auch Marx 1873: 61). Die Arbeit schaffe sich die subjektiven und objektiven Bedingungen, damit sie „travail attractif, Selbstverwirklichung des Individuums sei“. Doch meine dies, so Marx kritisch gegen Fourier, keineswegs bloßen Spaß, bloßes Amusement. „Wirklich freie Arbeiten, z.B. Komponieren, ist grade zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung“ (ebd.). Mit dieser Überlegung in den „*Grundrissen*“ geht Marx durchaus weiter als in den späteren Ausführungen zum dritten Band des „*Kapital*“. Die Veränderung der Verhältnisse wird von ihm derart gedacht, dass die Freiheit als gesonderte Sphäre hinfällig wird, indem sie sich schließlich auch im Reich der Notwendigkeit selbst zur Geltung bringt und die Arbeit ihren Charakter völlig verändert – und mit ihr auch die Verhältnisse, unter denen sie stattfindet. „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden [...]“ (Marx 1875: 21).

Als letztes Problem möchte ich ansprechen, auf welche Weise freie Verhältnisse auch transparente Verhältnisse sein müssen. Denn Marx wird nicht zuletzt vorgeworfen, dass sein Ziel einer freien Gesellschaft insofern naiv ist, weil sie hinter den erreichten Stand der Arbeitsteilung zurückfallen müsse, wenn die Verhältnisse für alle Individuen durchsichtig sein sollen. Doch ist es unwahrscheinlich, dass Menschen als Individuen derart universell sein können, dass sie alle Praktiken selbst beherrschen und immer genau verstehen, was andere machen oder auch nur wissen, was sie zu einem aktuellen Zeitpunkt gerade tun.

Marx stellt die Verhältnisse, unter denen die Individuen in dieser Weise sich Selbstzweck werden und Formen der Arbeit praktizieren, in denen die Arbeit eines ihrer Lebensbedürfnisse ist, zwei anderen historischen Formen gegenüber. Im ersten Fall wird die Arbeit als Zwang ausgeübt. Die Arbeitenden befinden sich in einer persönlichen Abhängigkeit von denjenigen, die sich die Mehrarbeit und das Mehrprodukt ihrer Arbeit aneignen. Dies geschieht durch mehr oder weniger Zwang. Wenn Marx in diesem Fall von persönlicher Abhängigkeit spricht, kann er damit nicht meinen, dass die Verhältnisse, unter denen dies geschieht (Sklaverei, Leibeigenschaft, Ausbeutung von Frauen- und Kinderarbeit), sich allein aus diesen unmittelbaren Gewaltverhältnissen ergeben. Auch diese Formen des Zusammenlebens ergeben sich aus sozialen Gesetzmäßigkeiten, die für die Individuen intransparent sind und ihnen sich als eine Gegebenheit darstellen, die sie aus Gründen der Tradition, des naturhaften Zwangs oder des religiösen Glaubens nur hinnehmen und entsprechend erklären können. Allerdings personifizieren die Sklaven haltenden freien Bürger der Antike oder die Feudalen mit ihrer Gewalt über Leibeigene nicht die Macht des gesellschaftlichen Produktionsapparats. Weil dieser gering entwickelt und vergesellschaftet ist, befinden sie sich in einem unmittelbaren Ausbeutungs- und Gewaltverhältnis zu den ihnen Herrschaftsunterworfenen. Die Transparenz, die in solchen Verhältnissen besteht, stellt also durchaus eine Ideologie dar.

Die bürgerliche Gesellschaft unterscheidet sich von solchen Zwangsverhältnissen, weil die Mehrarbeit nicht mit dem Mittel unmittelbarer Gewalt angeeignet wird. Vielmehr kann den Lohnabhängigen ihre Situation selbst als frei erscheinen. Die Ausbeutung erscheint nicht als Ausbeutung, weil sie aufgrund ihrer Freiheit als Arbeitskraftbesitzer und des Lohnverhältnisses den Eindruck haben müssen, dass sie für ihre Arbeit entgolten werden und jederzeit den Arbeitsplatz wechseln könnten. Das Verhältnis zwischen Kapitaleigentümer und Lohnarbeiter_innen erscheint als ein sachliches Verhältnis. Diese sachlichen Verhältnisse, der gesellschaftliche Charakter der Produktion, tritt den unmittelbaren Produzent_innen in der Autorität des Kapitaleigentümers im Produktionsprozess gegenüber, nicht jedoch in ihrem sonstigen Leben (vgl. Marx 1894: 888). Diese doppelte Verkehrung: eine Versachlichung der Produktionsverhältnisse und die Personifizierung der Sachen (vgl. ebd.: 838), gibt den hochgradig vergesellschafteten Verhältnissen eine besondere Undurchsichtigkeit. In diesem Fall ist jedoch die alltagspraktische Intransparenz eine Ideologie, denn die modernen Verhältnisse lassen sich begreifen (wie das mit der Theorie von Marx der Fall ist), während die Sklavenhaltergesellschaften der Antike und die feudalen Gesellschaften keine Theorie ihrer Produktionsweise hervorgebracht haben.

In einem Verein freier Menschen hingegen sollen die Menschen die Verhältnisse selbst frei bestimmen können. Auch die Arbeit als der Prozess der Aneignung der Natur soll schließlich nicht mehr durch Naturzwänge bestimmt sein. Das Reich der Notwendigkeit soll in das Reich der Freiheit übergehen. Die naturhafte Form der Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit ebenso wie die in der Familie soll überwunden werden. Dies soll es ermöglichen, „daß die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution“ bleiben (Marx 1873: 93). Aber heißt durchsichtige Einfachheit, dass allen Menschen zu jedem Zeitpunkt bewusst sein kann, was alle anderen tun, dass sie alle immerzu genau wissen, was sie tun? Wäre dann freies Handeln überhaupt noch möglich? Denn wenn Transparenz zu einem Gebot wird, dann darf nicht gehandelt werden, bevor nicht alle anderen davon wissen und zugestimmt haben. Das würde nicht nur jede Möglichkeit des Wissens überfordern, sondern würde jede Initiative, jedes freie Handeln im Sinne einer positiven Freiheit der Steigerung von Freiheit durch die Freiheit der anderen notwendigerweise blockieren. Doch eine solche Vorstellung von Transparenz orientiert sich an einem Bewusstseins- und Wissensbegriff, der selbst problematisch ist. Eine Assoziation freier Individuen wird einem solchen Ideal bürgerlich-philosophischer Transparenz nicht folgen. In dieser Assoziation können viele Menschen sich an den theoretischen Diskussionen über den Charakter ihres Zusammenhandelns verständigen, und es gibt außer ihnen selbst niemanden, der ihnen als personifizierte Autorität der Verhältnisse gegenübertritt. Die Verantwortung und Freiheit zu entscheiden liegt also bei ihnen selbst. Auch in diesem Fall geschieht dies unter bestimmten Umständen. Eine „Befreiung (Freisetzung) der gesellschaftlichen Formen der Produktion in der gegenwärtigen organisierten Arbeit von ihrem gegenwärtigen Klassencharakter und ihre harmonische nationale und internationale Koordinierung“ führt dazu, „das spontane Wirken der Naturgesetze des Kapitals und des Grundeigentums“ durch das „spontane Wirken der Gesetze der gesellschaftlichen Ökonomie der freien und assoziierten Arbeit“ zu ersetzen (Marx 1871: 546). Die Menschen sind also frei und leben unter bestimmten Verhältnissen, das heißt, sie erzeugen ihre Beziehungen nicht jeweils und zu jedem Augenblick aus dem vollen Bewusstsein ihrer Freiheit, sondern richten neue Routinen und Regelmäßigkeiten ihrer Praktiken ein, die nicht zu jedem Moment zur Disposition stehen, aber doch zur Disposition gestellt werden können. Die Verhältnisse, unter denen sie frei handeln, sind von ihnen gestaltete Verhältnisse, die von der Logik der freien und assoziierten Arbeit bestimmt sind. Da niemand da ist, der ihnen in irgendeiner Form Mehrarbeit aufzwingt und sie sich für eigene Zwecke aneig-

net und damit besondere Interessen und Macht verknüpft, können sie in aller Freiheit das spontane Wirken der Gesetze der gesellschaftlichen Ökonomie auch immer dann umorganisieren, wenn diese Probleme zwischen den frei Assoziierten erzeugen sollten.

Literaturverzeichnis

- Berlin, I. (1995): Freiheit. Vier Versuche: Frankfurt/Main.
- Bluhm, H. (2005): Freiheit in Marx' Theorien. In: Pies, I./Leschke, M. (Hrsg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus: Tübingen.
- Demirovic, A. (2010): Struktur, Handlung und der ideale Durchschnitt. In: Prokla 159, H. 2, Juni, S. 153-176.
- Heinrich, M. (2012): Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: Elbe, I./Ellmers, S./Eufinger, J. (Hrsg.), Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse: Münster, S. 15-34.
- Hobsbawm, E. (1995): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts: München.
- Kant, I. (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV: Berlin (1968).
- Kant, I. (1793): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: ders.: Akademie Textausgabe, Bd. VIII: Berlin (1968).
- Marx, K. (1845): Thesen über Feuerbach, in: MEW 3: Berlin (1969).
- Marx, K. (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 42: Berlin (1983).
- Marx, K. (1864): Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation. In: MEW 16: Berlin (1973).
- Marx, K. (1863-1867): Manuskripte. In: MEGA II, 4.2: Berlin (1992).
- Marx, K. (1871): Erster Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“. In: MEW 17: Berlin (1973).
- Marx, K. (1873): Das Kapital, Bd. 1. In: MEW 23: Berlin (1969).
- Marx, K. (1894): Das Kapital, Bd. 3. In: MEW 25: Berlin (1969).

Florian Geisler

Probleme materialistischer Krisentheorie zwischen traditionellem Marxismus und Neuer Marx Lektüre

Einleitung

Der Begriff der Krise gehört zu den lebensweltlich und politisch anschlussfähigsten Begrifflichkeiten der politischen Theorie. Die Instabilität der Finanzmärkte seit 2007 und die darauffolgenden politischen Wandlungsprozesse haben das Interesse an Theorien der politischen Ökonomie aus der Traditionslinie des Materialismus und Marxismus wieder erstarken lassen. Gleichwohl ist der politische Diskurs dieser Zeit von einem Rechts-, und nicht etwa von einem Linksruck geprägt. Im Folgenden sei einigen eher grundlagentheoretischen Hinweisen nachgegangen, warum der Umgang mit dem Begriff der Krise für die Linke so glücklos verlaufen ist.

Tatsächlich gehören die Schriften von Karl Marx und der frühe Marxismus historisch zu den ersten Theorieangeboten, die auf die modernen Krisenerfahrungen eine systematische Antwort gaben. Zwei Antwortmöglichkeiten auf den offenen Zynismus der Nationalökonomie (vgl. etwa Blanqui 1841: 106) standen sich dabei gegenüber: Einerseits die Entwicklung einer normativen Krisentheorie, die sich zwar auf den theoretischen Standpunkt der Nationalökonomie stellt, aber entgegengesetzte Schlussfolgerungen zieht und den Kapitalismus abmildern will anstatt der Akkumulation im Geiste Malthus' durch Hungerkrisen neuen Auftrieb zu verleihen. Andererseits die materialistische Krisentheorie, die mit dem theoretischen Standpunkt der Nationalökonomie insgesamt brechen will, weil sie zu erkennen glaubt, dass eine wirklich humanistische Vergesellschaftung einerseits und der Begriffsapparat der Nationalökonomie andererseits prinzipiell unvereinbar sind – mit anderen Worten, weil sie die These aufstellt, dass eine kapitalistische Wirtschaftsweise die Entwicklung der menschlichen Lebensweise und -formen in jedem anzunehmenden Szenario *determiniert* und eine gute Entwicklung verhindert.

Das Nebeneinander dieser zwei Ansätze hat in der Geschichte keine geordnete Aufhebung erfahren und strukturiert deshalb bis heute einen nicht unerheblichen Teil des politischen Diskurses zwischen linksliberalen und linksradikalen Kräften und ist zu einem *der* großen Konstanten der Politik im modernen Kapitalismus geworden. Die traditionelle Differenz zwischen sozialdemokratischen und radikalen, zwischen reformerischen und revolutionären

Positionen ist eng verbunden mit der Frage, welche Krisentendenzen in einem staatlich regulierten Kapitalismus diagnostiziert werden und wie diese politisch zu bewerten seien.

Die Krisentheorie spielt dabei eine systematisch hervorstechende Rolle. Denn da nicht ignoriert werden konnte, dass kapitalistische Vergesellschaftungsweisen und Lebensformen in gattungsgeschichtlicher Gesamtperspektive in mehr oder weniger großen gesellschaftlichen Teilbereichen bestehen und somit auch einen fortschrittlichen Charakter in sich trugen – weswegen nicht zuletzt Marx selbst das bekannte Verdampfen alles Ständischen und Stehenden stets zu begrüßen schien –, musste eine Begründung dafür gefunden werden, dass dieser Fortschritt, der bereits mit Verbreitung kapitalistischer Muster beginnt, nicht im Kapitalismus zu Ende gebracht werden könne. Spätestens mit der Krise, so die auch heute allgemein anerkannte Auffassung, sei es mit dem Fortschritt definitiv vorbei, und die Herrschaft des Kapitals würde mit vielleicht noch größerer Härte zuschlagen, als es vorkapitalistische Herrschaftsformen vermocht hätten, um seine Prosperität zu sichern – und die nächste Krise komme eben bestimmt, nur die Massen müssten das noch einsehen.

Eine umfassende Rekonstruktion des politischen Gehalts des Begriffs der Krise, die diesen hier nur angedeuteten Zusammenhang in Gänze kritisch und materialreich reflektiert, ist nicht in Sicht, obwohl sich daraus möglicherweise schlagfertige Alternativen zum gegenwärtigen Krisendiskurs entwickeln könnten. Was aber durchaus in unserer Reichweite liegt, ist eine Durchsicht der Vorstellungen von *Krise* und *Determination* von Lebensweise, die unsere alltägliche Auffassung von Kapitalismus und Krise prägen – sowohl bei Marx selbst und schließlich auch in neueren Diskursen.

1. Krise und Determination bei Karl Marx

Das Manifest der Kommunistischen Partei beginnt bekanntlich mit der Feststellung, die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften sei die Geschichte von Klassenkämpfen (vgl. Marx/Engels 1942: 462). Zwei Thesen zum Begriff der Determination betreffend sind in dieser Darstellung umstritten: Erstens die Frage, ob die Übereinstimmung von Geschichte und Klassenkampf nur für eine bestimmte Phase der Geschichte gilt und vor allem: ob diese Determination auch für moderne Gesellschaften immer noch gilt. Zweitens die Frage, ob und warum diese Determination auch in Gesellschaftsbereichen gilt, wo sie nicht explizit institutionalisiert ist.

In der modernen Gesellschaft kristallisieren sich diese Fragen an einem einzigen Punkt: Ist die Determination der Gesellschaft und Lebensweise durch die Anforderungen der Akkumulation in den modernen pluralistischen Demokratien aufgehoben und eben durch eine demokratische Teilhabe ersetzt, oder ist der demokratische Pluralismus selber eine Herrschaftsform der Akkumulation unter mehreren, die dem guten Leben für alle ebenfalls auf unbestimmte Zeit unweigerlich im Wege stehen? Aus heutiger Perspektive müssen diese Sätze als ein Forschungsprogramm gelesen werden, weil sowohl die Vorhersage einer völligen Determination des Staates als Ausschuss der Herrschenden sowie einer Reduzierung aller gesellschaftlichen Widersprüche auf einen Gesamtwiderspruch empirisch widerlegt scheinen.

Die Krisentheorie hat heute oft die Rolle inne, diese theoretische Rekonstruktion zu behindern. Zwar gebe es zivilisatorische Fortschritte im Kapitalismus, diese wären aber unweigerlich bedroht, wenn die Akkumulation ins Stocken gerät. Marx selbst ist von diesem Gedankengang nicht ganz frei, er bezieht sich auf die Handelskrisen, die die Sicherheiten der Arbeiter*innen „immer schwankender“ werden lassen und kolportiert, die kapitalistische Lösung von Krisen würde stets neue Krisen entstehen lassen (vgl. ebd.: 470). Die Krise tritt hier erkennbar stets als nicht-Antwort auf die offenen Fragen im Bereich der Determination auf. Krise fungiert als Platzhalter, um sich gerade nicht mehr weiter mit diesen Begründungsfiguren zu beschäftigen. Die Krise ist die immer-schon-gewusste Lösung des Rätsels des Wandels der sozialen Formen.

2. Kritik des Kapitalismus oder Kritik der Ökonomie

Im Gegensatz zu dem unmittelbar politischen Text des Manifests ist Marx im ersten Band von *Das Kapital* noch stärker an einer logisch „wasserdichten“ Darstellung des Gegenstands interessiert. Das geht einher mit einem tendenziellen Desinteresse an Krisenprozessen: Sowohl in Marx' Nachwort zur zweiten Ausgabe als auch in Engels' Vorwort zur englischen Ausgabe geht es nur soweit um die tatsächliche, empirische Krise der Wirtschaft, als aus ihr eine Krise der Legitimationsfunktion der klassischen politischen Ökonomie entsteht. Marx spricht von einer Periode der „Vulgarisierung“ und politischen Zersetzung der klassischen Theorie zwischen 1820 und 1830, die sich durch ihre reale Krise ab 1825 nur noch zuspitzte: „Es handelte sich jetzt nicht mehr darum, ob dies oder jenes Theorem wahr sei, sondern ob es dem Kapital nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem, ob polizeiwidrig oder nicht.“ Es geht Marx hier um die „Bankrotterklärung der ‚bürgerlichen‘ Ökonomie“

(MEW 23: 20 f.). Genauso Engels, der erklärt, dass der Zyklus aus „Stagnation, Prosperität, Überproduktion und Krise“ eigentlich schon längst „abgelaufen“ sei. Die Ökonomie sei längst in eine „chronische Depression“ (ebd.: 40) eingetreten, die mit dem Auf und Ab eines Krisenzyklus gerade nicht mehr viel gemein habe – es geht also zunächst um die Kritik einer wissenschaftlich-politischen Perspektive, und nicht so sehr um die Kritik des Kapitalismus und seiner Krisenhaftigkeit.

3. *Der überspitzte Gegensatz von Tausch- und Gebrauchswert*

Ein Teil der viel diskutierten Schwierigkeit der ersten Abschnitte des *Kapitals* basiert darauf, dass Marx auf dem Weg zu seiner Analyse des Werts der Ware Arbeitskraft als Schlüssel zur bürgerlichen Ökonomie zwischen zwei ungleichen Positionen schwankt, von denen nur einer für eine Krisentheorie geeignet scheint. Einerseits zeigt Marx zunächst, dass der Tausch von Produkten als Waren nur mithilfe eines Maßstabs möglich ist, an dem deren Werte gemessen werden können, und dass dieser Maßstab nur die Durchschnitts-Arbeitskraft sein kann, die in einer Gesellschaft für die Bereitstellung einer Ware aufgewendet werden muss: „Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist“ (MEW 23: 53). Gleich darauf wird diese rationalistische Position von Marx jedoch wieder in ein subjektives Licht getaucht, wenn er sagt, dass auch die Nützlichkeit einer Ware – und nicht nur die in ihm kristallisierte Arbeit – für den Wert mit ausschlaggebend sei: „Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert“ (ebd.: 55).

Es bleibt unklar, auf welcher Ebene für Marx hier die im Produkt enthaltene Arbeit nicht als Arbeit „zählt“.¹ Marx konzentriert sich – die Schwierigkeiten vergrößernd – in den weiteren Abschnitten eindeutig auf diese zweite,

¹ Wie umstritten diese Passagen sind, wird auch an einer von Engels eingefügten Erklärung deutlich, welche die Schwierigkeiten nicht beseitigt. Darin wird darauf hingewiesen, dass z. B. der Kirchengzehnt keine Ware darstellt. Richtig an diesem Einschub ist, dass sich die Grundzüge der Werttheorie nicht zu einer vollständigen Theorie über den Formwandel von der Acker- zur Warenwirtschaft verallgemeinern lassen. Problematisch wird es aber dann, wenn die Grundzüge einer auf Arbeit basierten Werttheorie gleich zu Beginn wieder zurückgezogen werden, insofern es zunächst dem Betrachter obliegt, welche Arbeiten und welche Waren überhaupt in die Rechnung eingehen.

subjektive Seite, wenn es um den Doppelcharakter der Arbeit und die ideologischen Wirkungen der Wertform geht. Wenn konkrete Waren herangezogen werden, um die Wertgröße einer Ware auszudrücken, entsteht bei den Tauschenden der Eindruck, diese konkreten Waren würden tatsächlich jeweils für sich einen Wert verkörpern. Die Gleichheit der Arbeit wird gemessen durch die Gleichheit der Produkte, und daher entsteht die Ansicht, die Produkte selbst und nicht nur die Arbeit sei gleich und tauschbar (vgl. ebd.: 73).

Marx nimmt diese Eigentümlichkeit der Wertform zum Anlass, um daraus eine prinzipielle Verkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzuleiten, die auch heute noch ein Rückgrat einer Auffassung des Kapitalismus als krisenhaft liefern. Diese These der Verkehrung bzw. Verdinglichung steht kaum noch in wahrnehmbarer Distanz zu der schon von Marx bei Feuerbach kritisierten Entfremdungstheorie: Laut Marx wird die Gleichheit der Arbeit als Gleichheit der Produkte, ferner die Verausgabung der Arbeitskraft als Wertgröße der Produkte und Verhältnisse der Produzenten als Verhältnisse der Produkte verkannt, was er als „Fetischcharakter der Warenwelt“ (ebd.: 86 f.) bezeichnet. Dem Argument nach eine von Menschen gemachte Welt, die ihnen aber verselbstständigt und ihrer Kontrolle entzogen gegenübertritt.²

Marx' Argumentation stellt in diesen Passagen auf einen philosophischen Begriff des Widerspruchs ab. Er sucht nach Formulierungen, die das Phänomen der Krise in die Nähe seiner Entdeckung des logischen Widerspruchs bei der Entfaltung des Kapitalbegriffs rücken. Dieser *ist* an dieser Stelle allerdings noch gar nicht entfaltet. Das Argument speist sich stattdessen noch aus der schlichten Setzung, Gebrauchswert und Wert seien nicht nur *verschiedene Aspekte* einer Ware – deren Verhältnis erst noch zu entwickeln wäre –, sondern geradewegs die *Gegenteile* voneinander, die in einer dialektischen Beziehung stehen. Nur diese ungerechtfertigte Darstellungsweise eines Gegensatzes erlaubt es ihm, von einem „in der Ware eingehüllte[n] innere[n] Gegensatz“ zu sprechen (Marx/Engels 1962: 75). Warum ein Tauschwert aber nicht nur etwas anderes als ein Gebrauchswert, sondern der Gegenteil oder Gegensatz eines Gebrauchswerts sein oder mit diesem sogar in einem Widerspruch, in einem dialektischen gar, stehen soll, bleibt unklar.

Der erste systematische Krisenbegriff im *Kapital* ist dann auch in diesem Sinne von philosophischer Natur. Aus seinem Resümee der Warenform und ihres Austauschprozesses folgert Marx seine Kritik des Gleichgewichtsdogmas (vgl. Marx/Engels 1962: 126 f.). Und zwar zurecht, denn es gibt auf dieser

² Auch Michael Heinrich hat dieses Anknüpfen an eine Argumentation nach dem Muster Feuerbachs hervorgehoben (vgl. Heinrich 2009: 170 f.).

Ebene keinen ersichtlichen Grund zu der Annahme, dass das durch den Warentausch erst in Gang gesetzte Auseinanderfallen von Tausch- und Gebrauchswert sich automatisch und von selbst wieder auffangen würde, so wie es in der klassischen Argumentation gerne dargestellt wird. *Das* hat Marx zweifellos demonstriert. Genauso wenig gibt es allerdings Grund zu der Annahme, dieses Auseinanderfallen würde sich von selbst in einer sich selbst immer weiter verstärkenden Spirale automatisch weiter steigern und in eine Krise stürzen. Durch seine „dialektisch“ aufgeladene Darstellung scheint Marx eine solche Deutung zwar zu unterstützen, gleichzeitig positioniert er sich aber sehr deutlich gegen das voreilige Ziehen solcher Schlüsse.

4. Unterrepräsentierte Schwierigkeiten in der Arbeitswertlehre

Wer dem Kapitalismus aufgrund des Gegensatzes von Tausch- und Gebrauchswert der Waren einen besonderen Krisencharakter unterstellt, muss also nicht nur diese weiteren Umstände entwickeln, sondern auch die oben angezeigte Frage neu beantworten, wann welche Arbeit in die Wertrechnung einfließt und wann nicht. Dass dies bisher nicht geschehen ist, hat einen guten Grund: Wie schon zuvor in *Lohn, Preis und Profit* ist der springende Punkt von Marx' Kritik ja gerade nicht eine vom Warenwert entfremdete Tauschwertwelt, sondern die unmöglich scheinende Schöpfung von Mehrwert aus der Zirkulation von Äquivalenten.³ Dieses Rätsel, soviel ist ebenfalls bereits bekannt, wurde durch die Entdeckung der Arbeit als Ware gelöst: Arbeitskraft, gekauft zu ihrem Wert, also den Kosten ihrer Reproduktion, hat – anders als alle anderen Waren – den Gebrauchswert, durch ihre Konsumtion neuen Wert zu schaffen, anstatt ihn zu verbrauchen.

Wäre es nun so, wie Marx es selbst noch anfangs nahelegt, dass Gebrauchswert und Tauschwert in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stünden – es also z. B. dem Betrachter oder der vorherrschenden sozialen Produktionsweise (z. B. dem Fordismus) obliege, zu entscheiden, welche Arbeit zu den Reproduktionskosten zählt (z. B. Lohnarbeit) und welche nicht (z. B. Hausarbeit) – so hätte Marx sein eigenes Hauptargument aus dem ersten Band damit nutzlos gemacht. Wenn nach der Berechnung der Hausarbeit kein relativer Mehrwert mehr entstünde, so hätten die Kapitalist*innen ein schlechtes Geschäft gemacht, da die Reproduktion der Hausarbeit ja stofflich sowieso gewährleistet werden muss. Wenn sich der Preis der Ware Arbeitskraft I nach den nötigen Aufwendungen zu ihrer Reproduktion richtet, und wenn zu diesen

³ Marx bezeichnet dies selbst als den „Springpunkt“ (vgl. Marx/Engels 1962: 181).

Aufwendungen eben nicht nur die Konsumtion von Gebrauchsgegenständen, sondern auch der Gebrauch weiterer Arbeitskraft II gehört, lässt sich der Wert von I sinnfälliger Weise nicht ohne II berechnen. Die Kapitalist*innen hätten sich dadurch höchstens das Ergebnis schön gerechnet. Wenn aber nach Berücksichtigung der Hausarbeit und ihrer Reproduktionskosten kein Verlust, sondern immer noch ein Mehrwert bestehen bleibt, so ist klar, dass die Hausarbeit in die Produktion dieses Mehrwerts eingegangen ist, als gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Reproduktion ihrer eigenen und ihr fremder Arbeitskraft. Eine materialistische Krisentheorie, die sich nicht nur auf den Legitimationsverlust einer normativen Ordnung, sondern auf eine vorbestimmte stoffliche und vor allem notwendige Krisentendenz des Kapitalismus stützen will, muss dem Rechnung tragen.

Es zeigen sich hier deutlich die Grenzen eines antikapitalistischen Diskurses, der die Rechnung der fordistischen Unternehmer*innen für bare Münze nimmt und Hausarbeit als außerhalb des kapitalistischen Prozesses begreift, nur um auf diese Weise leichter eine Krisenhaftigkeit des Kapitalismus zu begründen. Sichtbar wird dabei, dass eine solche Begriffsstrategie mit der Krise als Fluchtpunkt sich nicht unmittelbar mit dem kritischen Gehalt einer materialistischen Kritik in Richtung einer Formtheorie von Vergesellschaftung zusammenklammern lässt. Auch die nächsten ca. 100 Seiten, bevor Marx den Krisenbegriff wieder – eher beiläufig – erwähnt (vgl. Marx/Engels 1962: 221), beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit dem gesamtgesellschaftlichen Charakter eines möglichen Arguments eines etwaigen zyklischen Verlaufs der Akkumulation – und gerade nicht mit Krisenerscheinungen durch die Abbildung von Gebrauchs- durch Tauschwerte. Ein solcher Diskurs über Krisen liegt an dieser Stelle in Marx' Hauptwerk ferner denn je.

5. Regulation als politisches Projekt und Regulation als Projekt des Kapitals

An die Stelle der logischen Begriffsentwicklungen tritt nun zunehmend eine lange historische und industriesoziologische Studie über die Herausbildung nicht nur des Kapitalismus, sondern vor allem seiner beginnenden *Regulation* durch die entstehende Fabrikgesetzgebung – in Gestalt länglicher Auszüge aus Berichten von Fabrikinspektoren und Polemiken gegen Vulgärökonomien. Krisenphänomene kommen in diesem Abschnitt so gut wie überhaupt nicht mehr vor, und wenn, dann nur insofern, als Marx darauf hinweist, dass Krisen im

Wesentlichen die Handlungsimperative der sozialen Akteure *nicht* verändern⁴ und auch *nicht* den Zeitpunkt zur Chance einer arbeiter*innenfreundlicheren Gesetzgebung markieren.⁵ Der gesellschaftstheoretisch heute vor allem interessante Aspekt, inwiefern die zunehmende Regulation der Produktionsweise aus einer Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Kapital-Typen und Arbeiter*innen-Schichten hervorgeht und/oder dabei ‚nur‘ der von selbst ablaufenden Entwicklung der Wertformen folgt, tritt zunehmend hinter detaillierte Schilderungen des Arbeitsprozesses zwischen Manufaktur und Maschinerie zurück.⁶

Dieser Aspekt ist deshalb wichtig, weil nur von dort aus die Qualität der politischen Regulationsbemühungen abgeschätzt werden kann: Als Ergebnis eines langen Kampfes gegen den Strom der vermeintlichen Notwendigkeiten der Akkumulation wären sie zu feiern – oder aber sie vollziehen nur die ohnehin notwendige Weiterentwicklung der Akkumulationsstrategien, ohne dass diese Entwicklung an eine normative Zielvorstellung gekoppelt ist. Im schlimmsten Fall behindern die notwendigen Kompromisse zur Aufrechterhaltung eines Reformprozesses sogar eine solche sinnhafte Rückkoppelung der politischen Intervention an externe normative Ziele. In diesen beiden letzten Fällen müsste die Reformpolitik als gescheitert betrachtet werden. Wer aber die Akkumulationsdynamik des Kapitalismus nicht kennt und keine Theorie von ihr hat, kann die Bemühungen zu seiner Regulation *prinzipiell* nicht politisch beurteilen.

⁴ Etwa die Absatzschwierigkeiten in der Baumwollkrise *vermindern* die Bemühungen zur Verlängerung des Arbeitstages nicht, sie verstärken sie eher noch (vgl. Marx/Engels 1962: 255 f.).

⁵ Etwa die Verkürzung des Arbeitstages wird nicht nur von den Kapitalist*innen, sondern mancherorts auch von Arbeiter*innen bekämpft, die nach der akuten Krise stark überschuldet sind und ihren Schuldenabbau durch das 10-Stunden-Gesetz verunmöglicht sehen (vgl. Marx/Engels 1962: 300).

⁶ Marx lässt nur verstreute Anhaltspunkte zurück: Etwa die Elemente zur Gegenüberstellung Lohnarbeit vs. Sklaverei (Marx/Engels 1962: 281); Widersprüchliche Strömungen in der Fabrikgesetzgebung, (ebd.: 286); die Geschichte des Fabrikakts von 1844 (ebd.: 298); der „versteckte Bürgerkrieg“ zwischen den Klassen, (ebd.: 316), der Vergleich der englischen Reformgesetzgebung mit den französischen Revolutionsdeklarationen und der Frage nach der universalen Reichweite der Reformakte, (ebd.: 317 f.); Wandel des Kommando- und Zwangscharakters der Arbeit über mehrere Epochen, (ebd.: 328 f.).

6. Unterschlagene Schwierigkeiten im Zusammenhang Krise und Reproduktion

Es lohnt sich, auch die Argumentation des zweiten Bandes von seinem politischen Gehalt her aufzurollen. Marx' Anspruch ist es, nicht nur einzelne Eigenschaften der kapitalistischen Akkumulation zusammenzustellen, sondern eine erste Skizze der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion zu liefern, eine Theorie über determinierende ökonomische Effekte jenseits des bewussten Willens der politischen Subjekte. Dies tritt an mehreren Stellen deutlich hervor; größere Bekanntheit hat eine Stelle aus dem 20. Kapitel über *Einfache Reproduktion* erlangt:

„Es scheint also, daß die kapitalistische Produktion *vom guten oder bösen Willen unabhängige Bedingungen einschließt*, die jene relative Prosperität der Arbeiterklasse nur momentan zulassen, und zwar immer nur als Sturmvogel der Krise“ (Marx/Engels 1963: 409 f., Hervorhebung FG).

Marx nähert sich seiner Forschungsfrage über ein logisches Argument: Die Reproduktion des Kapitals ein ums andere Jahr schließt eine bestimmte Proportion seiner Abteilungen ein: Produktionsmittel und Konsumtionsmittel können nicht einfach in irgendeiner Proportion zueinanderstehen, sie müssen sowohl ihrem Wertumfang, als auch ihrem stofflichen Umfang nach zusammenpassen. Er versucht zu zeigen, dass diese Proportionen auf Dauer nicht erfüllt sein können, ohne dass die Verwertung des einen oder anderen Kapitals unmöglich wird.

Marx hat damit zweierlei im Sinn. Einerseits desavouiert er damit erneut die gängige Darstellung der Klassik, jeder Kauf sei ein Verkauf, und damit automatisch stabil und krisensicher. Es ist tatsächlich innerhalb der Kapitallogik nicht abzusehen, woher den in verschiedenen Abteilungen tätigen Kapitalist*innen ein Mittel zur Wahrung dieser Proportionen entspringen sollte. Marx zeigt die prinzipielle Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit von Krisenerscheinungen an, wenn er nach der Übertragung des Problems auf die erweiterte Reproduktion schlussfolgert:

„Die Tatsache, daß die Warenproduktion die allgemeine Form der kapitalistischen Produktion ist [...] erzeugt gewisse, dieser Produktionsweise eigentümliche Bedingungen des normalen Umsatzes, also des normalen Verlaufs der Reproduktion [...], die in ebenso viele Bedingungen des anormalen Verlaufs, Möglichkeiten von Krisen umschlagen, da das Gleichgewicht

– bei der naturwüchsigen Gestaltung dieser Produktion – selbst ein Zufall ist“ (Marx/Engels 1963: 491).

Andererseits – und das scheint der wichtigere Aspekt zu sein – sind damit die gegenwärtigen Anforderungen an den Krisenbegriff noch immer nicht erfüllt: Denn es steht ja zur Debatte (a) ob es Gründe dafür gibt anzunehmen, dass solche Mittel zur Wahrung der Proportion dem Kapitalismus äußerlich hinzugegeben werden *könnten* und (b) ob die Stabilität der Reproduktion nicht nur zufällig und damit möglich ist, sondern auf lange Sicht *unmöglich*, ob also der Kapitalismus notwendig in eine Krisensituation gerät, die nur mit unnötig hohen sozialen Kosten abgefedert werden kann.

Im letzten Abschnitt scheint Marx einen solchen Nachweis schließlich gefunden zu haben. Hier untersucht er die wechselnden Proportionen der einzelnen Abteilungen bei wechselnden Szenarien und wechselnder Akkumulationsrate (Marx/Engels 1963: 515). Was nun folgt, gehört mitunter zu den mysteriösesten Stellen des *Kapitals*. Marx bricht an dieser Stelle, nach nur wenigen Zeilen für jedes Szenario, die Untersuchung ab. Das Buch, so wie es von Engels aus mehreren Quellen zusammengestellt war, endet hier. Mehrere Deutungsmöglichkeiten stehen zur Verfügung.

Eine Möglichkeit ist, das Unterfangen einer Theorie der notwendigen Krise für den zweiten Band hier für gescheitert zu erklären. Anthony Brewer steht für diese These: „[Marx] has shown that expanded reproduction is logically *possible*“ (Brewer 1984: 124, Hervorhebung FG). Eine weitere Möglichkeit besteht darin, diese Darstellung als Vorbereitung für die Krisentheorie des dritten Bandes zu erklären, wie es z. B. Iring Fetscher vorschlägt: „Der durch Produktion und Zirkulation vermittelte *Reproduktionsprozess* muß zunächst rein entwickelt werden, bevor im Gang der Darstellung rekonstruiert werden kann, wie und warum sich die die Reproduktion an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verkehrt darstellen muß“ (Fetscher 1979: 205). Auch Wolfgang Fritz Haug steht für diese Lösung und folgert: „Das wirft die Frage nach dem Schema der erweiterten Reproduktion auf, in dessen Untersuchung die Engelssche Redaktion der Manuskripte zum zweiten Buch des *Kapital* gipfelt, ohne damit zu Ende zu kommen“ (Haug 2006). Eine dritte Option zeichnet sich nicht ab. Zwar scheint Marx kurz darüber zu triumphieren, dass das für die einfache Reproduktion einzig stabile Szenario sich in der erweiterten Reproduktion nicht wiederfinden lässt. Aus den gegebenen Umständen ergibt sich dabei m. E. n. aber weder mathematisch noch politisch die *Notwendigkeit* einer Krise.

Eine mögliche Alternative zu den referierten Interpretationsmöglichkeiten wäre es allerdings, die Überlegungen weder für gänzlich gescheitert noch auf

später verschoben zu interpretieren, sondern stattdessen an den Problemen der Trennung zwischen den Abteilungen anzusetzen. Schließlich gilt für einen Großteil aller Produkte und Dienstleistungen, dass ihre Produktion unmöglich einfach der einen oder der anderen Abteilung zugeordnet werden kann. Selbst ein klassisches Industrieprodukt wie ein Automobil ist eindeutig sowohl in beiden Abteilungen verwendbar. Die Trennung der Abteilungen verläuft in diesem Fall mitten durch die Produktion von Automobilen hindurch. Noch schwieriger ist die Unterteilung in „notwendige“ Reproduktionsgüter- und Luxusgüterproduktion (Marx selbst zählt z. B. Tabak zur notwendigen Reproduktion, vgl. Haug 2006). Die Produktion von Gold dagegen fällt für ihn völlig in die Abteilung der Produktionsmittel (vgl. ebd.: 466) sowie die damit verwandte Unterscheidung zwischen produktiven und unproduktiven Tätigkeiten, die in der feministischen Debatte eine zentrale Rolle gespielt hat (vgl. Paulus 2013). Für eine wertformtheoretische Auseinandersetzung bieten sich zudem die vielen Hinweise über die Unterschiede der Akkumulation in Gesellschaften mit Sklaverei (Gebrauchswertzirkulation) und Lohnarbeitsgesellschaften (Geldzirkulation) an, die Marx in seinen Text streut (vgl. Marx/Engels 1963: 438 ff./475 f.). Ein solcher dezidiert historisch-materialistischer Zugang zum gesamten zweiten Band stünde allerdings in Gegensatz zu einem krisentheoretischen Zugang⁷, weil die Behauptung einer Krisenhaftigkeit des Kapitalismus nicht darum herum kommt, diese Schwierigkeiten als bereits gelöst oder eben als nebensächlich zu betrachten. Es ist fraglich, ob das Motiv der Krisenhaftigkeit des Kapitalismus weiterhin als vorherrschendes Narrativ der Kritik tauglich ist.

7. Schwierigkeiten in der Analyse des Falls der Profitrate

Wieder andere Interpretationen sehen die Krisentheorie von Marx im dritten Band des *Kapitals* begründet, besonders in dessen drei Kapiteln über das Ge-

⁷ Die *Initiative Sozialistisches Forum* stellt beispielsweise in ihrer ideologiekritischen Polemik gegen die Krisen- und Untergangstheorie der Gruppe um die Zeitschrift *Krisis* und Robert Kurz die Schwäche einer derartigen Werttheorie heraus, die zwar mit feinen ökonomischen Abstraktionen arbeitet, dabei eine Gesellschaftstheorie der Totalität ablehnt, aber dennoch vom ökonomischen Kollaps auf den gesellschaftlichen zu schließen sich berechtigt fühlt: „Auf der Basis der Marxschen Kategorien ist auch mit noch so viel empirisch-analytischen Taschenspielertricks nicht ableitbar, daß selbst in und nach einem solchen tiefgreifenden Crash sich die kapitalistische Produktionsweise [...] nicht fortsetzen und erneuern kann“ (Initiative Sozialistisches Forum 2000: 83).

setz des tendenziellen Falls der Profitrate im dritten Abschnitt. Der Grundgedanke des Gesetzes ist genauso simpel wie bestechend: Vermittelt durch die Konkurrenz der Kapitalist*innen untereinander habe jede*r einzelne von ihnen einen prinzipiellen Anreiz, den Betrieb durch bessere Technologien zu modernisieren. Um in diesem Sinne konkurrenzfähig zu bleiben, versuchen die Kapitale, ständig in neue Technologie zu investieren, wodurch sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte insgesamt gesehen schnell steigern. Dies funktioniert tendenziell anonym: Die Produktionsgesellschaft kann gut oder schlecht planen, sie kann es gut meinen oder nicht, sie wird jedenfalls vom Markt verdrängt werden, wenn eine andere Gesellschaft (durch Zufall oder nicht) eine bessere Entscheidung getroffen hat und auf dem Markt günstiger anbieten kann, solange kein politischer Überbau in irgendeiner Weise interveniert (vgl. Marx/Engels 1973: 223).

Marx nennt dies den Wandel der organischen Zusammensetzung des Kapitals (vgl. Marx/Engels 1962: 640). Wenn aber Marx zufolge Profit nur aus Mehrwert, also aus unbezahlter Arbeit entstehen kann (vgl. Marx/Engels 1973: 227), muss der Profit, gemessen am Wert des gesamten eingesetzten Kapitals ständig sinken, wenn die Zahl der eingesetzten Arbeitskräfte sinkt. Keine Steigerung der Lebensqualität, kein erhöhter Aufwand zur Reproduktion der höher qualifizierten Arbeitskräfte und kein erhöhter Wert der Maschinen kann – dieser Idee zufolge – den Effekt abfedern, dass der Profit, auch wenn er der Masse nach wächst, im Verhältnis zum eingesetzten konstanten Kapital insgesamt sinken muss.

Es ist umstritten, welches praktische Gewicht diese begriffliche Überlegung haben kann. Es zeichnet sich ab, dass auf diesem Grad der Abstraktion keine zufriedenstellende Antwort zu finden ist. Im Besonderen bleibt offen, wie die Konzepte *Gesetz* und *Tendenz* logisch überhaupt verbunden sind. Wenn sich mehrere Schwingungen überlagern, welche ist dann die ‚grundlegende‘?

Gegen eine Lesart, die diesen automatischen und den Verhältnissen gegenüber indifferenten Mechanismus des Kapitals bei Marx als „automatisches Subjekt“ der Geschichte interpretiert, ist mehrfach Einspruch erhoben worden (vgl. Reitter 2015: 179). Der unklare Status der Figur des *Widerspruchs* macht auch hier, wie schon im ersten Band, die Interpretation schwierig und eine Übersetzung der Krisenthematik in eine tragfähige politische Position schwierig.

8. Krise und Determination in der Neuen Marx Lektüre

Perry Anderson hat einst die Auffassung vertreten, dass ein produktiver Übergang vom traditionellen Marxismus in den Westen vor allem auch an dem Thema Krise gescheitert ist – die Vorstellungen der Tradition passten einfach nicht mehr zur Realität der Stabilität des neuen Kapitalismus (vgl. Anderson 1978: 118) Besonders die zweite Nachfolgeneration von Theoretiker*innen nach Engels – nach der „Windstille“ vor dem ersten Weltkrieg sozialisiert – hatte viel konkretere Probleme, als eine theoretisch-philosophische Auseinandersetzung weiterzuführen. Zwar legten Kautsky (in *Die Agrarfrage*) und Lenin (in *Zur Entwicklung der russischen Wirtschaft*) theoretische Arbeiten mit Systemcharakter vor. Doch der Imperialismus und die plötzlich erneut weltweite revolutionäre Stimmung nach dem Legitimitätsverlust der Monarchien lösten eine Nachfrage nach konkreten, politisch spezifischen Antworten aus, und eher allgemeine Betrachtungen der theoretischen Grundlagen gerieten notwendiger Weise ins Hintertreffen.

Renaissance der Marx'schen Frühwerke

Jenseits dieser Blockade war es dann die Gründung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, dass die Frage nach der theoretischen Fundierung einer Theorie der Gesellschaft wiederaufnahm. Das laut Anderson „bedeutendste Einzelergebnis der marxistischen ökonomischen Theorie in der Zeit zwischen den Kriegen“ (Anderson 1978: 40) entstand ebenfalls an diesem Institut: Henryk Grossmanns Band *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*. Doch gerade aufgrund von Grossmanns geradezu verbissenem Festhalten an traditionellen Theoremen und seiner wilden Kritik an Luxemburg hat dieser Band eher zur Selbst-Auflösung der Krisentheorie des traditionellen Marxismus beigetragen. Anderson bezeichnet diese Entwicklung treffend als das „Ende eines intellektuellen Zeitalters“ (Anderson 1978: 43).

Ein Epochenübergang, der auch ein Ende für das Paradigma der Krisentheorie bedeutete: Das Projekt einer Theorie der Gesellschaft auf Grundlage einer ‚richtigen‘ Ökonomielehre, die aus der Kritik der klassischen politischen Ökonomie herausgeschält werden würde, rückte in den Hintergrund. Im Spezialgebiet Krisentheorie hat diese Auflösung eine eigene Geschichte, am deutlichsten wurde diese Entwicklung von Baran und Sweezy vollzogen⁸, im

⁸ Anderson fasst zusammen: „Ihr Buch, *Monopoly Capital*, gelangt nicht so sehr auf dem Weg direkter Kritik zur Prüfung und Zurückweisung von Begriffen wie ‚Mehrwert‘ oder

deutschsprachigen Raum hat z. B. Jürgen Habermas die Aufmerksamkeit des historischen Materialismus von kapitalistischen Krisen weg auf Legitimationsprobleme gelenkt.

Im Bereich Gesellschaftstheorie trat damit das Projekt einer marxistisch inspirierten *Philosophie* auf den Plan, die sich wieder eher an den Schriften des frühen Marx, oder jedenfalls an den oben herausgearbeiteten Punkten aus dem ersten Band des Kapitals orientierte. Die ökonomischen Überlegungen wurden auf ihren eigenen Bereich eingehengt, nachdem Grenzen der Möglichkeit, daraus eine allgemeine Sozialtheorie abzuleiten, erst einmal aufgezeigt waren. Die Akzeptanz dieses stillschweigenden Paradigmenwechsels sollte sich in einer ökonomischen Unbeschwertheit der Kritischen Theorie äußern, die bis heute fortbesteht.

Gibt es also einen Weg, der über diese Unterbestimmtheit des Westlichen Marxismus hinausführt, ohne einfach in die theoretischen Probleme des Traditionsbestands zurückzufallen? Auch der philologische Aufwand etwa der Neuen Marx Lektüre hat bisher noch kaum zu einem neuen positiven Fundament zusammengefunden. Dennoch wurden in diesem Kontext einige Problemkomplexe aufgezeigt, mit denen an konkrete Probleme angeschlossen werden kann, die sich bei der Betrachtung der Marx'schen Krisentheorie gezeigt haben.

Transformationsproblem und Gegensatz von Tausch- und Gebrauchswerten

Problematisch an diesem Komplex war, dass Waren in der Realität nicht zu ihren Werten, sondern zu Preisen getauscht werden, die Transformation von Werten zu Preisen also ein Kernbaustein der Krisentheorie ist.

Vor dem Hintergrund welcher Gesellschaft kann ein Auseinanderfallen von Werten und Preisen am ehesten gelten? Offensichtlich in einer Gesellschaft, in der der Reproduktionsprozess selbst noch nicht völlig kapitalistisch erschlossen ist, und in der der Konsum von kapitalistisch hergestellten Produkten noch nicht zu einer Notwendigkeit der Reproduktion geworden ist: In der Anfangsphase des Kapitalismus fließt allerdings nur ein kleiner Teil der industriellen Produktion in die Reproduktion der Arbeitskraft, und ein großer Teil in die Expansion der Produktionsmittel, des Produktionsverkehrs und der schweren Rüstung. Charakteristisch für den Spätkapitalismus ist hingegen ein

„organische Zusammensetzung des Kapitals“, sondern wechselt stillschweigend zu unbestimmteren Analogien oft irgendwie Keynesianischen Ursprungs über“ (Anderson 1978: 74).

Anwachsen des Dienstleistungssektors, eine Reduktion beziehungsweise Externalisierung der Schwer- und auch der Leichtindustrie, eine Hochtechnisierung und gleichzeitige Verschlankeung der Rüstung. Vor allem aber werden Reproduktionsarbeiten verstärkt kapitalistisch organisiert: Bildung, Pflege, Kommunikation, Personenverkehr, Tourismus, spezifische Qualifikationen, kulturelle Systeme, Müllaufbereitung und auch all das, was unter Biokapitalismus und Biopolitik als Produktion des Lebens selbst für eine völlige Novität ausgegeben wird, gewinnt an Wichtigkeit.⁹

Weil aber im Spätkapitalismus die Produktion der Ware Arbeitskraft ein hochdifferenzierter, technisierter und arbeitsteiliger Prozess ist, der immer mehr selbst wiederum von professioneller Lohnarbeit besorgt wird, gewinnt hier das Problem der Kostpreise und das Transformationsproblem eine erhebliche Relevanz.

Profitrate

Die Marxsche Entdeckung der Ware Arbeitskraft als der Schlüssel zur Erklärung von der Entstehung von kapitalistischem Mehrwert oder Profit wird insoweit unterwandert, wie sich die stillschweigende Exklusion der Produktion der Ware Arbeitskraft aus der kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr aufrecht erhalten lässt: Die zur kapitalistischen Verwertung nötige Ware Arbeitskraft wird reproduziert durch die wiederum kapitalistische Verwertung der Ware Arbeitskraft und so fort im Kreise. Eine Krisentheorie müsste nachweisen, dass dieser *gesamte* Reproduktionsapparat einer Krisentendenz ausgesetzt ist, die nicht abzufedern ist – ein schwieriges Unterfangen.

Dieser drohende Kurzschluss zwischen Produktion und Reproduktion wird in der Neuen Marx Lektüre thematisiert:

„Wird aber die Voraussetzung, daß Kostpreise und Kapitalgrößen zu Werten berechnet werden können, fallen gelassen, so ist der Marxsche Transformationsalgorithmus nicht mehr durchführbar: die Produktionspreise können nicht mehr dadurch bestimmt werden, daß der Durchschnittsprofit einfach auf die zu Werten berechneten Kostpreise aufgeschlagen wird,

⁹ Systematisches zur Schwierigkeit der Vereinbarung von Marxscher Werttheorie und Reproduktionsarbeit findet sich bei Knittler und Birkner, die herausstellen, dass bei Marx zunächst „Hausarbeit [...] eindeutig *nicht* als Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftssystems gesehen und daher auch nicht spezifisch untersucht [wird]“ (Knittler/Birkner 2006: 326).

denn jeder Kostpreis besteht aus einer Summe von Produktionspreisen, die zuvor berechnet sein müßten“ (Heinrich 1988: 18, Hervorhebung FG).

Dieses Problem betrifft auch die Frage nach der Wertzusammensetzung des Kapitals und der Profitrate: „Wird behauptet, dass die Profitrate fällt, dann genügt es nicht zu zeigen, dass die Wertzusammensetzung steigt (oder dass die einzelne Arbeitskraft als Folge der Produktivkrafteerhöhung immer mehr Arbeitsmittel in Bewegung setzt), es muß gezeigt werden, dass die Wertzusammensetzung c/v auf Dauer *schneller* steigt, als die Mehrwertrate m/v .“ (Heinrich 1988: 168) Ein solcher Zusammenhang ist aber nicht abzusehen, „[e]ine Allgemeine Aussage ist nicht möglich“ (ebd.). Eine notwendige Aussage über die Proportion der beiden Entwicklungen kann schlussendlich einfach nicht ohne weitere Annahmen getroffen werden (vgl. auch Heinrich 2001: 170).

Fazit: Krisentheorie zwischen traditionellen und neuen Lesarten

Bereits im *Manifest der kommunistischen Partei*, gelesen als Forschungsprogramm statt als unmittelbar politische Handlungsanleitung, wurde deutlich, dass der Krisenbegriff stets an den schwierigsten Fragestellungen einspringt und dadurch die Analyse auf ein theoretisch niedrigeres Niveau zurückfallen lässt. Auch im *Kapital*, in dem Marx die im *Manifest* aufgeworfenen Probleme systematisch aufzuarbeiten versucht, trägt die Krisentheorie einen Doppelcharakter. Einerseits verweist sie immer auf die Perspektive von Totalität und Notwendigkeit, andererseits jedoch haben weder die krisentheoretischen Überlegungen des ersten, noch des zweiten und dritten Bandes sich zu einer umfassenden politischen Krisentheorie des Kapitalismus verallgemeinern lassen. Die letztendlich gescheiterten Nachweise einer Krisenhaftigkeit des Kapitalismus stehen in ihrer Engführung auf einen besonderen Idealtyp der Krise einer wirklich gesellschaftstheoretischen Analyse viel eher entgegen.

Die Neue Marx Lektüre setzte mit der Suche nach diesen Brüchen innerhalb des Werks von Marx an – mit der Frage, welche seiner Theorieangebote zum Kapitalismus bereits einem modernen, materialistischen Verständnis von Sozialwissenschaft zuzurechnen sind, und welche nicht. Diese Suche nach einem neuen Anfang des Materialismus hat in sehr unterschiedliche Richtungen geführt. Immer wieder kristallisierte sich darin aber ein zentrales Motiv heraus: Reproduktion. Allzu leicht schien es zuvor, die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus mit der Unfähigkeit der Reproduktion seiner selbst gleichzusetzen. Die aufwendige Rekonstruktion der ökonomischen Krisentheorie bei Marx hat jedoch gezeigt, dass diese Gleichsetzung keineswegs einfach durchzuhalten ist, sondern neu gezeigt werden muss.

In der Zusammenschau betrachtet lässt sich sehen, dass die Denkanstöße aus der Neuen Marx Lektüre Resonanz gefunden und auch teils erhebliche Antikritiken¹⁰ hervorgerufen haben. Diese Anstöße haben aber nur vereinzelt zu positiven Neuentwürfen und verallgemeinerbaren Auffassungen über den Gesamtzusammenhang kapitalistischer-patriarchaler Vergesellschaftung geführt.¹¹ Die Neue Marx Lektüre hat sich zwar in deutlicher Differenz zu ihren Vorgängern profiliert, kann aber noch keineswegs ein im ganzen schlüssiges Theoriegebäude vorweisen und die Kritiken eines falschen Weltanschauungs-marxismus haben noch nicht erkennbar wirksame alternative Anschauungen ermöglicht. Vor allem die Dekonstruktion kaum haltbarer Krisentheoreme hat wichtige Lücken im politischen Gesamtmodell des Marxismus gezeigt, jedoch ohne die Aufgabe einer Transformation entlang diese Leerstellen offensiv anzunehmen.

Es kommt im Weiteren also darauf an, für diese begrifflichen Probleme neue, tragfähige Antworten zu erarbeiten. Anzuknüpfen wäre am Wandel der internationalen Arbeitsteilung, an den Diskursfiguren politischer Emanzipationsbestrebungen und vor allem ihrer vermeintlichen Grenzen. Wo das theoretische Problem der Reproduktion aber wieder nur als *Kritik* der Krise verstanden wird denn als *Theorie* der Gesellschaft, kommt das Potenzial der Neuen Marx Lektüre aber gerade nicht zum Tragen.

¹⁰ Wolfgang Fritz Haug behandelt „das Erbe der Althusser-Schule als epistemologisches Hindernis“ (88) und versteht seine eigenen Einführungsvorlesungen in das Kapital als „ein Gegenprojekt zu Althussters Kapital-Lektüre“ (93). Er schließt mit seinem Programm, die „Wertformen als Praxisformen zu fassen“ (107), an eine geschichtsmaterialistische Theorietradition an, wie sie von Gramsci, Korsch und Brecht vorgelebt wurde. Obwohl Haug explizit darauf hinweist, den Impetus Heinrichs im Besonderen und der Neuen Marx Lektüre im Allgemeinen zu teilen, dass es der wissenschaftlichen Verwertung von Marxschen Theoremen manchmal erheblich an Genauigkeit mit dem Material mangelt, zeigt er sich dennoch mit einer nur begrifflich reinen Rekonstruktion von Marx unzufrieden. Er erhebt deswegen drei hauptsächliche Kritikpunkte an der Neuen Marx Lektüre: Sie missachte die Genesis ihres Gegenstands und betreibe damit eine Enthistorisierung der Theorie, wodurch schließlich eine falsche Auffassung des Wertformproblems folgt, die schließlich durch eine unfreiwillige Dialektik gekittet wird, die in ihrer Ähnlichkeit zu Hegel hinter das Marxsche Problemniveau zurückfällt und damit eigentlich als Entdialektisierung zu beschreiben sei (vgl. alle Zitate in: Haug 2013).

¹¹ Bezeichnenderweise kommt auch der Band *Kapital und Kritik – Nach der ‚neuen‘ Marx Lektüre* völlig ohne ein Fazit darüber aus, welche Ergebnisse die Neue Marx Lektüre tatsächlich nach sich gezogen hat (vgl. Bonefeld/Heinrich 2011).

Literaturverzeichnis

- Anderson, P. (1978): Über westlichen Marxismus: Frankfurt/Main.
- Blanqui, J. A. (1841): Geschichte der politischen Oekonomie in Europa, von dem Alterthume bis auf unsere Tage: nebst einer kritischen Bibliographie der Hauptwerke über die politische Ökonomie, Band 2: Karlsruhe.
- Brewer, A. (1984): A Guide to Marx's Capital: Cambridge.
- Bonefeld, W./Heinrich, M. (Hrsg.) (2011): Kapital und Kritik – Nach der ‚neuen‘ Marx Lektüre: Hamburg.
- Fetscher, I. (1979): Grundbegriffe des Marxismus. Eine lexikalische Einführung: Hamburg.
- Haug, W. F. (2006): Neue Vorlesungen zur Einführung ins ‚Kapital‘: Berlin.
- Haug, W. F. (2013): Das Kapital lesen – Aber wie?: Berlin.
- Heinrich, M. (1988): Was ist die Werttheorie noch Wert? Zur neueren Debatte um das Transformationsproblem und die Marxsche Werttheorie. In: Prokla 72, Jg. 18, Nr. 3, S. 15-38.
- Heinrich, M. (2009): Wie das Marxsche Kapital lesen?: Stuttgart.
- Initiative Sozialistisches Forum (2000): Der Theoretiker ist der Wert: Freiburg.
- Knittler, K./Birkner, M. (2006): Frau am Herd & Arbeitswert. In: Hoff, J./Petrioni, A./Stützle, I./Wolf, O. F. (Hrsg.), Das Kapital Neu Lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie: Münster, S. 324-350.
- Marx, K./Engels, F. (1972): Manifest der Kommunistischen Partei. In: dies., Werke [MEW], Band 4: Berlin, S. 459-493.
- Marx, K./Engels, F. (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: dies.: Werke [MEW], Band 23: Berlin.
- Marx, K./Engels, F. (1963): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Zweiter Band. In: dies., Werke [MEW], Band 24, Berlin: Dietz.
- Marx, K./Engels, F. (1965): Theorien des Mehrwerts. In: dies., Werke [MEW], Band 26.1: Berlin.
- Marx, K./Engels, F. (1973): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band. In: dies., Werke [MEW], Band 25: Berlin.
- Paulus, S. (2013): Hausarbeitsdebatte Revisited. Zur Arbeitswerttheorie von Haus- und Reproduktionsarbeit. Technische Universität Hamburg Arbeitspapier, <https://doi.org/10.15480/882.1106>.
- Reitter, K. (Hrsg.) (2015): Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der ‚Neuen Marx-Lektüre‘: Wien.

Rosalvo Schütz

Das Erbe des Proletariats – Klassenkampf aus erneuter Perspektive

1. Einleitung

Des Öfteren ist aus vermeintlich marxistisch orientierten Kreisen der Vorwurf zu entnehmen, dass durch die sogenannten neuen Sozialen Bewegungen eine gewisse Zerstreuung des Klassenkampfes stattgefunden habe. Aufgrund dieser Behauptung sei das Proletariat als eigentliches revolutionäres Subjekt an den Rand gedrängt worden. Beklagt wird der Zentralitätsverlust des Proletariats, wonach dieses seine Mobilisierungskraft verloren habe. Und noch mehr: Diese Perspektive stehe im Widerspruch mit der marxischen Analyse, der zufolge das Proletariat vermutlich eine fast ontologisch zugeschriebene Rolle besitzt, denn nur die Klasse des Proletariats verkörpert, nach dieser Interpretation, den grundsätzlichen Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft zwischen besitzlosen Arbeitern und den Eigentümern der Produktionsmittel, wodurch dann das Proletariat die einzig mögliche Negation der kapitalistischen Gesellschaft repräsentiere. Demzufolge werden auch alle Theorien und Praxisorientierungen, welche nicht von diesen Voraussetzungen ausgehen, als Irrtümer bzw. als ideologische Täuschungen behandelt.

Angestoßen durch solche Behauptungen und Argumentationsrichtungen möchten wir einen Blick auf die marxische Theorie selbst werfen, um so eine, nach unserer Meinung, verengte Perspektive zu überwinden. Dazu werden wir versuchen zu beweisen, dass sozialen Bewegungen eine wichtige Bedeutung zugesprochen werden kann, wenn nicht sogar davon auszugehen ist, dass sie den radikalsten - im Sinne von „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Mensch ist aber der Mensch selbst“ (MEW 1: 385) - Widerspruch zu der kapitalistischen fetischcharakterisierten Gesellschaft bilden können. Soziale Bewegungen schaffen einen wichtigen sozialen Raum sowohl für die nötige Veränderung der Individuen als auch für eine „neue Begründung der Gesellschaft“. Sie leisten somit einen sehr effektiven Beitrag bezüglich einer emanzipatorischen Perspektive. Des Weiteren ist nachzuweisen, dass sich diese Ansicht im Grunde nicht der marxischen Theorie und dem Klassenkampf widersetzt.

Dazu werden wir zuerst die „Entdeckung“ des Proletariats in der marxischen Theorie untersuchen, um im Anschluss daran diesen Begriff im Kontext

deuten und erweitern zu können. Danach werden wir mit einem besonderen Rückgriff auf Hebert Marcuse und der von ihm inspirierten geschichtlichen und praxisorientierten Sichtweise neue Bedeutungsgrenzen in Richtung einer umfassenderen Emanzipationsbewegungsmöglichkeit anbieten.

2. Die Entdeckung des Proletariats bei Marx – Sinn und Bedeutung der Negation

Marx bezieht sich zum ersten Mal in der Schrift von 1943 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* auf das Proletariat. Er stellt die Entdeckung des Proletariats damit in den Kontext der Religionskritik von Feuerbach und der damaligen politischen Lage in Deutschland, sowie besonders im Vergleich zu Frankreich, wo schon vor einigen Jahrzehnten die Französische Revolution stattgefunden hatte. Da Marx zufolge in Deutschland eine Revolution im Sinne der französischen praktisch nicht für möglich gehalten werden kann, (wegen ihrer besonderen gesellschaftlichen Bedingungen, obwohl durch die Philosophie und besonders durch die Rechtsphilosophie Hegels dieses Niveau erreicht wurde), zeigt er sich überzeugt davon, dass entgegen der politischen Revolution ein anderer Weg eingeschlagen werden muss. Es geht folglich um eine Revolution, in der nicht nur eine Klasse die alte Herrschaftsklasse ersetzte und zur herrschenden Klasse aufsteigt, sondern um eine Revolution, die alle Unterdrückungsverhältnisse aufheben könnte. Marx geht von dieser Orientierungsperspektive aus und erhebt diese zugleich zu einem kategorischen Imperativ:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...]“ (MEW 1: 385).

Hier deutet Marx eine Richtung an, die später von Adorno als „Vorrang des Objekts“ bezeichnet wird und wodurch die „Dialektik materialistisch“ (Adorno 2003: 163; vgl. Schütz 2016; 149 ff.) wird. Denn es geht vorerst um das Begreifen dieser geschichtlich situierten „verkehrten“ Verhältnisse, gegen die es sich lohnt, entgegenzutreten und diese umzuwerfen. Nicht umsonst warnt uns Marx in diesem Kontext vor dem idealistischen Versuch, der empirischen Wirklichkeit etwas vorschreiben zu wollen ohne auf diese Wirklichkeit selbst zu hören, denn: „Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt,

die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen“ (MEW 1: 386). Man kann der Wirklichkeit nicht einfach eine neue Ordnung vorschreiben, denn dies wäre ja schon immer eine neue Art Idealismus, – dem auch vermutlich marxistische Theorien zum Opfer fallen können –, weil hier nicht von den umzuwerfenden Verhältnissen ausgegangen wird.

Unter diesen Voraussetzungen versucht Marx, durch den neu bestimmten kategorischen Imperativ geleitet, die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen radikalen Revolution zu bestimmen. Er tut dies hauptsächlich dadurch, dass er die radikale Revolution als „allgemein menschliche Emanzipation“ einer partiell „nur *politische(n)* Revolution“ entgegenstellt. Es geht also nicht um einen Kampf, mit dem die schon bestehenden politischen Strukturen reformiert bzw. die Herrschaft einer Klasse durch eine andere ersetzt werden soll. Auf dem Boden der rein politischen Emanzipation zeigte sich gerade, „dass ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt“, so dass nur derjenige Teil, welcher wegen seiner besonderen Situation die Voraussetzungen besitzt, d.h. „z.B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben“ (ebd.: 388) kann, zu dieser neuen privilegierte Klasse gehört. Demnach sind die materiellen Bedingungen für eine Aufhebung der bestehenden gesellschaftlichen Ungleichheits- und Ausbeutungsverhältnisse nicht erfüllt, denn die nur politische Revolution betrifft nur eine bestimmte Klasse, deren Interesse nicht mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft zusammenfällt. Um die menschliche Emanzipation zu verwirklichen, sollte weiterhin an einer radikalen Revolution festgehalten werden, wonach sich der menschheitliche Emanzipationskampf nicht lediglich an korporativem Interesse orientieren kann, weil dies bedeuten würde, dass die Emanzipation immer nur eine partielle wäre und damit ihren bornierten Charakter nicht ablegen kann. Im Gegenteil erfordert dies, dass die Emanzipationsbestrebungen von einer Klasse artikuliert werden, welche „die Inkorporation der allgemeinen Schranke“ verkörpere, und „dazu muss eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so dass die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint“ (ebd.: 388). Aber eine Klasse mit diesen Qualitäten gibt es zur dieser Zeit in Deutschland noch nicht. In Deutschland „[...] hat keine Klasse der bürgerliche Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation“, welche als „allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird, [...] worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst“ (ebd.: 388) repräsentieren. Da „keine Klasse der bürgerliche Gesellschaft“ diese Rolle übernehmen kann, wird das theoretische Schwergewicht auf eine neue Klasse, d.h. also auf eine noch zu bildende

Klasse verlagert. Dafür müsste aber zuerst die Bildung „einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerliche Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerliche Gesellschaft ist“ stattfinden, welche sich nicht wieder mit eingeschränkten und korporativen Forderungen identifizieren würde und so „[...] kein besonderes Recht in Anspruch nimmt [...] eine Sphäre endlich, [...] mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat“ (ebd.: 390). Das Proletariat wird hier als Klasse zur wichtigsten Referenz der menschlichen Emanzipation bzw. radikalen Revolution erhoben, weil es historisch und logisch für Marx „die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet“ und so als Negationsprinzip potentiell dargestellt werden kann: „Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist“ (ebd.: 391). Indem eine besondere Klasse dazu fähig wird, ein neues Prinzip der Gesellschaft zu begründen, welches zugleich die Verkündigung „der bisherigen Weltordnung“ beinhaltet, erfüllt es die Voraussetzungen für eine mögliche radikale Revolution.

Nur eine Klasse, die nicht durch die innere Logik der Verwertung des Werts beherrscht wird, kann die Aufhebung des Privateigentums verlangen. Diese Schlussfolgerung von Marx ist zugleich logisch begründet als einer Negation der Negation, als auch historisch bestimmt und qualitativ begründet (vgl. Flickinger 1986: 40 ff.). In diesem Sinne behauptet Schmied-Kowarzik treffend:

„Aus der historischen Situation der rasch anwachsenden verelenden Industriearbeiterschaft und ihren erstarkenden Protesten gegen ihre Lebenssituation ab dem 19. Jahrhundert ist es durchaus verständlich, dass Marx im Proletariat das revolutionäre Subjekt sieht“ (Schmied-Kowarzik 2018: 78).

Auch Marcuse weist auf die qualitativen Gründe der marxischen „Entdeckung“ des Proletariats hin:

„Wenn Marx im Proletariat die revolutionäre Klasse gesehen hat, so hat er das auch, und vielleicht sogar primär, deswegen getan, weil das Proletariat von den repressiven Bedürfnissen der kapitalistischen Gesellschaft frei war, weil im Proletariat sich die neuen Bedürfnisse nach Freiheit entwickeln konnten und nicht durch die herrschenden alten erstickt waren“ (Marcuse 1967a: 8).

Oder anders ausgedrückt: in dem Maße, wo das Proletariat auf gewisse Weise von den repressiven Bedürfnissen der kapitalistischen Gesellschaft befreit ist und nicht länger die Erfüllung ihrer eigenen Bedürfnisse innerhalb der Grenzen der inneren Dynamik der kapitalistische Gesellschaft für möglich hält, weil sie qualitativ verschieden sind, kann es als historisch bestimmtes Subjekt der radikalen Revolution bezeichnet werden. Die Entdeckung des Proletariats kann als Folge der aus der kapitalistischen Produktionsweise entstandene Entwicklungsdynamik verstanden werden, welche aus sich selbst diese ständigen Kampf zwischen „dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse“ (MEW 23: 249) auf erneute Weise hervorbringt.

An diesem Punkt scheint es uns wichtig zu sein, ein weiteres Element der marxischen Theorie hinzuzufügen. Es handelt sich um einen Aspekt, der, so scheint es, oftmals nicht so ernst genommen wird, wie er vielleicht in der hier angedeuteten Problematik ins Spiel kommen kann/sollte: der Fetischcharakter der Ware. Denn, wenn dem Klassenkampf auch immer wirkliche Beherrschungsprozeduren und Unterdrückungsstrukturen entsprechen und tatsächlich nur Wenige über das sozialproduzierte Reichtum der Majorität verfügen, so darf aber doch auch gleichzeitig nicht vergessen werden, dass die Dynamik der Selbstverwertung des Wertes eine eigene und fetischisierte Logik annimmt, die sich selbständig hinter dem Rücken der Menschen entwickelt und dass alles, was sie berührt, von ihnen eingeformt wird, wonach die Formbestimmtheit „das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt“ (ebd.: 562). Dieser Sachverhalt hat wichtige praxis-politische Folgen: es reicht nicht aus, dass die eine oder andere Gruppe (z. B.: Kapitalisten oder Proletarier/Arbeiter) an der Macht ist, wenn nicht an der Überwindung dieser fetischisierten Logik gearbeitet wird. Selbst eine gewisse politische Verteilung des sozial produzierten Reichtums würde daran nichts ändern, wenn nicht zugleich eine andere Qualität der Beziehungen der Menschen untereinander und mit der Natur in Aussicht gestellt wäre. Denn wie wir von Marx aus wissen, bedeutet „eine gewaltsame Erhöhung des Arbeitslohns [...] nichts als eine bessere *Salariierung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert“ (MEW E I: 520 f.). Denn, so gut auch immer ein Arbeiter (als Dirigent, Manager, usw.) bezahlt wird, bleibt er doch weiterhin ein Arbeiter, weil er nicht über die Produktionsmittel verfügt und weiterhin seine Arbeitskraft verkaufen muss, um zu überleben. Er steht immer in einer nachteiligen Position, denn „[...] im abnehmenden Zustand der Gesellschaft progressives Elend des Arbeiters, im fortschreitenden Zustand kompliziertes Elend, im vollendeten Zustand stationäres Elend“ (ebd.: 475). Daraus folgt, dass eine Veränderung nicht nur von dem

subjektiven Willen abhängt, auch nicht einmal vom Wohlwollen des Kapitalisten, denn „Im Großen und Ganzen hängt dies aber auch nicht vom guten oder bösen Willen des einzelnen Kapitalisten ab. Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend“ (MEW 23: 286). Der Kampf richtet sich also nicht gegen bestimmte Kapitalisten, denn auch sie sind in diese fetischisierte Dynamik einbezogen: „Als Kapitalist ist er nur personifiziertes Kapital. Seine Seele ist die Kapitaleseele“ (ebd.: 247). Letztendlich ist es die Kapitaleseele, die in Frage gestellt werden muss, denn wer auch immer diese Position als personifiziertes Kapital annehmen wird und/oder verinnerlicht, muss ihre Logik weitertreiben.

Führt uns diese theoretische Perspektive aber nicht in eine Sackgasse, in der sich kein Ausweg mehr andeutet? Hier bekommt die Herausarbeitung und Bewusstmachung von nicht-identischen Aspekten und Momenten eine kritische Bedeutung. Denn gerade in ihr kann eine unterstützende Funktion zur Herausfindung und Transzendierung der fetischisierten Logik geltend gemacht werden. In diesem Sinne definiert Hans-Georg Flickinger den kritischen Charakter des *Kapitals* folgend:

„Das dialektische Verfahren der Darstellung, die Kritik zugleich ist, weist der Sache nach auf das, was der Herrschaftsanspruch des Kapitals historisch wie systematisch gerade auszugrenzen und nicht mehr als sein eigenes Moment anzuerkennen versucht“ (Flickinger 1985: 337).

Und gerade diese charakterisierten Aspekte, Dimensionen und soziale Organisationen können, „[...] unter entsprechenden Verhältnissen umgekehrt zur Quelle humaner Entwicklung umschlagen“ (MEW 23: 514). Auf sie gilt es zu achten, denn sie können eine radikale Revolution weiterhin unterstützen.

3. Erweiterung des Klassenkampfes: soziale Orte der Negation

Es geht hier zuerst darum, die Bedeutung des Proletariats als zentralen gesellschaftlichen Ort der Negation, als revolutionäres Subjekt, näher zu betrachten. Sicherlich kann man das Proletariat nicht gleichsetzen bzw. einengen auf die Arbeiterklasse. Denn wie wir von Marx wissen, sind unter dem Proletariat in der modernen Gesellschaft alle „vogelfreien“ Menschen zu verstehen, wie oben bereits angedeutet. Also können auch diejenigen Arbeiter, die nicht direkt „auf dem Boden der Fabriken“ (auf Portugiesisch nennt man sie *Operários*) stehen, und deswegen nicht direkt an der Mehrwertproduktion beteiligt sind,

unter diesem Begriff gefasst werden. Wie Marx treffend nachgewiesen hat, ist bezüglich der Mehrwertproduktion und der dadurch legitimierten Ausbeutung, sowohl die produktive wie auch die nicht produktive Arbeit¹ nötig. Zum Proletariat zählen also nicht nur diejenigen Menschen, deren Arbeit direkt vom Mehrwert ausgesaugt wird, sondern die gesamte Bevölkerung, welche keine eigenen Produktionsmittel zu Verfügung hat und deswegen auch keinen anderen Ausweg für sich in Anspruch nehmen kann, als ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Um zu überleben sind die Menschen dazu gezwungen, sich auf die eine oder andere Weise in die Produktion, Reproduktion und Legitimation der Ausbeutungsstruktur der kapitalistischen Gesellschaft einzugliedern. Hierunter sind nicht nur diejenigen Menschen zu verstehen, welche trotz ihrer direkten Teilnahme am Produktionsprozess (sei es als Manager oder Reinigungsangestellter, usw.) doch nicht umstandslos als direkte Träger von produktiver Arbeit verstanden werden können, sondern auch all diejenigen, welche in den Bereichen der Bildung, Forschung, Dienstleistung, als staatliche Angestellte, usw. tätig sind. Selbst der Kapitalist braucht sich nicht mehr mit seinem eigenen Leib in der Fabrik sehen zu lassen, denn wie mit Bezug auf den Geldkapitalisten behauptet werden kann, bleibt in den Aktienunternehmen „nur der Funktionär und verschwindet der Kapitalist als überflüssige Person aus dem Produktionsprozess“ (MEW 25: 401). Wenn also das Proletariat mit der Arbeiterklasse gleichgesetzt werden soll, dann umfasst der Begriff des Proletariats mehr als nur die direkt an der Warenproduktion beteiligten Arbeiter. Dieses Verständnis erfolgt zunächst ganz unabhängig davon, ob die Menschen, welche unter diesen Bedingungen gezwungen sind ihre Arbeitskraft zu verkaufen, sich selbst als Arbeiter anerkennen oder nicht. Es gibt also kein Ende des Proletariats. Vielmehr gibt es eine Ausweitung auf immer mehr Menschen und Arbeitsbereiche, welche unter diesen Bedingungen keine andere Überlebensmöglichkeiten besitzen.

„Hierzu gehören nicht nur die warenproduzierenden Industriearbeiter und auch nicht nur die im Dienstleistungssektor tätigen Angestellten, die als Lohnabhängige heute mehr und mehr ins Blickfeld rücken, sondern ebenso auch all die unzähligen in Familie und Gesellschaft Tätigen, die nicht entlohnt werden, jedoch sehr wohl permanent zur basalen Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens und seiner verbesserten Weiterentwicklung beitragen“ (Schmied-Kowarzik 2018: 79).

¹ Siehe zur reduzierten Bedeutung der Produktivität innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise Adorno 1973: 272 ff.

Marcuse hat sicherlich Recht, wenn er feststellt:

„Die heutige Arbeiterklasse ist viel umfassender: sie besteht ‘nicht nur aus den Proletariern in der Landwirtschaft, den Fabriken, Bergwerken und auf der Baustellen, die den Kern dieser Klasse bilden, sondern auch aus der Gesamtheit jener Arbeiter, die direkt an der Vorbereitung und am Funktionieren der materiellen Produktion beteiligt sind’. Bei dieser Transformation der Arbeiterklasse werden ihr nicht nur neue Schichten von Gehaltsempfänger ‚integriert‘ sondern es nehmen auch ‚Beschäftigungen, die nicht zum Sektor der materiellen Produktion gehören, produktiven Charakter an“ (Marcuse 1973: 18).

Darüber hinaus, ist sicherlich auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zuzustimmen, wenn er behauptet, dass diese Prozesse sich weiterhin auf zwei verschiedene Weisen vertiefen und verbreiten:

„Es ist diese reduktionistische Rationalität, die sich ganz dem ökonomisch-wissenschaftlich-industriellen Globalisierungsprozess verschrieben hat [...]. Sie dringt als Ideologie [...] nicht nur in die letzte Winkeln der Erde vor, um sich alle natürlichen Rohstoffressourcen und alle menschlichen Arbeitskräfte verfügbar zu machen, sondern sie expandiert auch nach innen, indem sie die Bildungsprozesse rund um den Erbfall auf die Verwertbarkeit des Wissens und die Anpasstheit der Ausgebildeten reduziert“ (Schmied-Kowarzik 2017: 198).

Es sind also immer mehr Menschen und Kulturen sowie immer breitere Naturaspekte, welche instrumentalisiert werden für ein fremdes Ziel, wonach sie in die Logik der Produktion und Reproduktion der Mehrwertproduktion eingezogen und durch diese zugerichtet werden. Diese Instrumentalisierung von uns selbst als gesellschaftliche Lebewesen scheint immer subtiler zu werden, indem nämlich immer mehr Dimensionen verdrängt oder eben auf „innovative weise produktiv“ gemacht werden. Wenn eine solche Gesellschaft weiterhin überwunden werden soll, dann sind solche qualitativen Legitimationsaspekte der heutigen Kulturindustrie, wie wir von Adorno und Horkheimer erfahren haben, nicht zu unterschätzen. Im Gegenteil: auch sie beinhalten rebellische Potentialitäten, denn auch sie können als mögliche Negation des Bestehenden verstanden werden.

Bisher haben wir also einige Aspekte und Dimensionen des Begriffs des Proletariats hervorgehoben, welche auf einen erweiterten Horizont und auf qualitative Aspekte und Kriterien hinweisen, aus welchen sich schon hier neue

und vielfältigere Möglichkeiten der politischen Praxis begründen lassen. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, sich über den Marxschen Leitbegriff des Klassenkampfes neu zu verständigen und ihn zugleich auf eine aktualisierte Basis zu stellen.

In den letzten Jahren sind in Brasilien wie auch in gewisser Weise in ganz Lateinamerika einige bis dahin unsichtbare Akteure in den politischen Raum eingedrungen, die zuvor als politische Subjekte marginalisiert bzw. ausgeschlossen waren. Indem die traditionelle Bevölkerung wie die Indigenen, Quilombolas, Kleinbauern, Ribeirinhos um ihre Anerkennung und Überleben kämpfen, können sie auch politisch nicht mehr übersehen werden. Gleichzeitig haben soziale Bewegungen wie die Landlosenbewegung, Frauenbewegungen, Umweltbewegung usw. auch in vielen Fällen vielfältigere, heterogene politische Bewegungsformen ins Leben gerufen als die traditionelle Arbeiterbewegung, Gewerkschaften und politische Parteien. Solche Beispiele werfen immer wieder die Frage auf, ob und wenn ja, dann wie, solche Bevölkerungen und Soziale Bewegungen am Klassenkampf beteiligt sind, wie er oben von Marx aus angedeutet wurde. Wie könnten Leute und Bevölkerungen die überhaupt nicht unter dem traditionellen Arbeiterklassenbegriff verstanden werden können, als Verbündete im Sinne einer radikalen Revolution verstanden werden? Um diese Frage beantworten zu können, werden wir im Folgenden auf Herbert Marcuse rekurrieren.

Auch Marcuse versteht sich in der Marxschen Tradition und behauptet weiterhin die Wichtigkeit der Arbeiterklasse. Er versteht die Arbeiterklasse aber nicht mehr als das Einzige und Wichtigste revolutionäre Subjekt:

„Kraft ihrer Stellung im Produktionsprozess, aufgrund ihres zahlenmäßigen Gewichts und des Umfangs der Ausbeutung ist die Arbeiterklasse noch immer der geschichtliche Träger der Revolution; [...] objektiv, ‘an sich’, sind die Arbeiter noch die potentielle revolutionäre Klasse; subjektiv, ‘für sich’, sind sie es nicht“ (Marcuse 1969a: 33).

Diese Annahme, welche Marcuse auf verschiedenen argumentativen Wegen zu begründen versucht, stehen nach seiner Überzeugung nicht im Widerspruch zur Marxschen Theorie. Im Gegenteil:

„Diese Einsicht erfordert nicht etwa eine Revision der Marxschen Theorie, sondern ihre Wiederherstellung: die Emanzipation von ihrer Fetischisierung und Ritualisierung, von der versteinerte Rhetorik, die ihre dialektische Entwicklung verhindert“ (Marcuse 1973: 39).

Eine der wichtigsten Schlussfolgerung, die aus der Stellungnahme von Marcuse zu schließen ist, ist die, dass kein soziales Subjekt im Voraus als revolutionäres erklärt werden kann. Seine Erstehung und Legitimität gewinnt es in der Prozessualität, in der eine emanzipierende Praxis stattfinden kann. Es handelt sich dabei um genau diejenigen Kriterien, welche Marx im Begriff des Proletariats als einer revolutionären Klasse identifizieren konnte und bei der im gegenwärtigen Kontext zu fragen ist, ob das Proletariat diese geschichtliche Rolle eventuell nicht mehr erfüllt und andere gesellschaftliche Gruppen diese Rolle übernehmen könnten:

„Die gesellschaftlichen Träger der Umwälzung, und das ist orthodoxer Marx, formieren sich erst in dem Prozeß der Umwälzung selbst, und man kann nicht mit einer Situation rechnen, in der die revolutionären Kräfte sozusagen *ready-made* vorhanden sind, wenn die revolutionäre Bewegung beginnt“ (Marcuse 1967a: 4).

Weil aber die Motive wie auch das Verständnis von Arbeiterklasse und sich die Anzahl der direkt und indirekt Ausgebeuteten und Instrumentalisierten rasant ausgebreitet hat, entsteht folglich daraus auch eine Ausweitung der rebellischen Potenziale (vgl. Marcuse 1999: 83). Marcuse zufolge stimmt diese aktuelle Entwicklungstendenz mit der Marxschen Theorie überein, denn die globalen Ausgrenzungs- und Exklusionsprozesse bestätigen nur den grundsätzlichen Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft, und indem „[...] die Warenform universal wird [...] spitzt sich der wesentliche Widerspruch des Kapitalismus aufs Äußerste zu: dem Kapital steht jetzt die gesamte Masse der arbeitenden Bevölkerung gegenüber“ (Marcuse 1973: 23). Obwohl die Erweiterung des Begriffs des Proletariats durchaus kohärent mit der Klassenkampftheorie von Marx erscheint, benötigt dieser theoretische Erweiterungsversuch doch eine neue Stellungnahme zur Strategie des politischen Kampfes. Die vorherigen Formen, welche hauptsächlich „die Führerschaft einer ‚ideologisch bewussten Avantgarde‘“, einer Massenpartei als ihr ‚Instrument‘ und die Proklamierung des ‚Kampfes um die Staatsmacht‘ als grundlegendes Ziel“ (ebd.: 15) ausgaben, scheinen heutzutage nicht mehr geeignet zu sein, und dass, weil sich sowohl die Vielfalt von möglichen Widerständen sehr verbreitet hat, aber auch, weil sich immer deutlicher herausstellt, dass die Eroberung der Staatsmacht nicht notwendigerweise die Überwindung der fetischisierten Dynamik des Kapitals bedeutet, wenn nicht zugleich auch eine qualitative Veränderung stattfindet.

4. Vertiefung des Klassenkampfes: qualitative Referenzen

Wenn das industrielle Proletariat nicht mehr selbstverständlich als die revolutionäre Klasse aufgefasst werden kann, dann stellt sich die Frage nach der materiellen Bedingungen eines neuen sozialen Raumes und eines Subjekts, dass diese Rolle übernehmen könnte. Marcuse behauptet dazu folgendes: „In dem Maß, in dem die antagonistische Gesellschaft sich zu einer ungeheuren repressiven Totalität zusammenschließt, verlegt sich der gesellschaftliche Ort der Negation“ (Marcuse 1969a: 190) und entwickelt Begriffe und Gedanken, die uns in dieser Hinsicht sehr hilfreich zu sein scheinen. Diesen neuen gesellschaftlichen Ort der Negation möchten wir etwas näher betrachten.

Bereichert durch eine produktive Auseinandersetzung mit der Freud'schen Theorie, bezieht sich Marcuse zwar weniger wörtlich auf die wertverwertende Dynamik der Gesellschaft oder auf den Fetischcharakter der Ware sowie der bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse, doch verliert er diese Perspektive nicht aus dem Blick. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt Marcuse den Begriff des Leistungsprinzips, wodurch er auch vor allem die Internalisierung des aggressiv machenden Konkurrenzkampfs in den Blick nimmt, welche aus der fetischisierten Dynamik der Mehrwertproduktion abzuleiten ist. Marcuse rückt damit eine Problematik in den Vordergrund, gegen welche sich ein emanzipatorischer Prozess qualitativ entgegenzustellen hat. Durch das Leistungsprinzip werden Herrschaftsverhältnisse im Namen der Zivilisation legitimiert. Ihre genauere Betrachtung erweist allerdings, dass viele der heutigen Opfer, die selbst schon bei Freud als notwendiger Preis der Zivilisation erscheinen, als das historisch-gesellschaftliche Resultat von Unterdrückungsmechanismen verstanden werden können. Im Kern argumentiert Marcuse folgend:

„[...] den freudschen Begriffen, die nicht entsprechend zwischen den biologischen und den soziologisch-historischen Triebchicksalen unterscheiden, müssen korrespondierende Ausdrücke zur Seite gestellt werden, die die spezifische sozio-historische Komponente bezeichnen. Vorerst wollen wir zwei solche Ausdrücke einführen.

a) *Zusätzliche Unterdrückung*: die durch die soziale Herrschaft notwendig gewordenen Beschränkungen. Sie unterscheiden sich von der (Grund-) Unterdrückung, der Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse in der Kultur unerlässlich ist.

b) *Leistungsprinzip*: die vorherrschende historische Form des Realitätsprinzips“ (Marcuse 1967b: 39 f.).

Es geht also vorerst um die Überwindung dieses spezifischen Prinzips: das Leistungsprinzip. Dies bedeutet zugleich eine klare qualitative Referenz für die verschiedensten Emanzipationsprozesse und gleichzeitig bedeutet dies, an der Klassenkampfperspektive festzuhalten, damit die sozialen Herrschaftsverhältnisse und zusätzlichen Unterdrückungen zum Vorschein gebracht werden können. Vielmehr geht es also um die Überwindung eines repressiven Realitätsprinzips, welches sich sowohl auf sozial-geschichtlicher als auch auf psychisch-natürlicher Ebene durchsetzt. Der kategorische Imperativ, demzufolge alle Verhältnisse umzuwerfen seien „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ bleibt weiterhin geltend, bekommt aber zugleich neue Konturen, indem neue Dimensionen des Klassenkampfes und neue soziale Akteure im Emanzipationsprozess habilitiert und gerechtfertigt werden.

Aber nicht nur in dem angedeuteten Sinn einer Erweiterung der potentiellen revolutionären Anknüpfungspunkte innerhalb des eigenen Systems, sondern auch von einer ganz *anderen* Perspektive her, erlaubt diese theoretische Grundlegung die Anerkennung eines „gesellschaftlichen Ortes der Negation“, der nicht etwa unmittelbar als Folge der immanenten herrschenden Dynamik der Gesellschaft zu verstehen wäre. Indem sich Marcuse mit dem philosophischen Gebrauch des Begriffs der Negation auseinandersetzt, bringt er eine neue Perspektive der Negativität hervor:

„[...] die Hauptschwierigkeit scheint mir in dem dialektischen Begriff zu liegen, nach dem die negativen Kräfte sich innerhalb eines bestehenden antagonistischen Systems entwickeln [...] doch immer nur das schon an sich Seiende entfaltet und durch die Negation auf eine höhere geschichtliche Stufe gehoben wird“ (Marcuse 1969b: 185 f.).

Materialistische Dialektik sollte sich aber nicht einformen lassen in einen Horizont, der immer nur vom Bestehendem und ihrer Grenze ausgeht und sich deswegen nur eine Zukunftsmöglichkeit innerhalb dieser Grenzen vorzustellen vermag. Zusammenfassend ist Marcuses Fragestellung so formuliert:

„kommen die negierenden Kräfte innerhalb eines antagonistischen Systems mit historischer Notwendigkeit in dieser fortschrittlichen, befreienden Weise zur Entfaltung, müssen die Klassen und Klassenkämpfe in eine solche positive Dynamik eingelegt werden?“ (ebd.: 187).

Bezugnehmend auf diese Hypothese wird ein Negationsbegriff, der sich aufs Innere der bestehenden Gesellschaft (die nicht gleichgesetzt werden soll mit

der gesamten Wirklichkeit) einschränken lässt, fragwürdig. Folgend entsteht die Möglichkeit „[...] dass in der geschichtlichen Dynamik ein bestehendes antagonistisches Ganzes von außen negiert und aufgehoben“ (ebd.: 188) werden kann. Das 'Außen' ist hier selbstverständlich nicht nur als ein räumlicher Begriff zu verstehen, sondern vielmehr als ein „Außen im Sinne von gesellschaftlichen Kräften, die Bedürfnisse und Ziele repräsentieren, welche in dem bestehenden antagonistischen Ganzen unterdrückt sind und in ihm nicht zur Entfaltung kommen können“ (ebd.: 189). Mit dieser Verlegung bzw. Erweiterung des gesellschaftlichen Orts der Negation entstehen neue, qualitativ verschiedene Unterstützungen und Initiativen zur Formierung eines neuen Realitätsprinzips:

„Die Macht des Negativen erwächst außerhalb dieser repressiven Totalität, aus Kräfte und Bewegungen, die noch nicht von der aggressiven und repressiven Produktivität der sogenannten ‚Gesellschaft im Überfluss‘ erfasst sind, oder die sich von dieser Entwicklung schon befreit und deshalb die historische Chance haben, einen wirklich andern Weg der Industrialisierung und Modernisierung, einen humanen Weg des Fortschritts zu gehen“ (ebd.: 190).

Und so rechtfertigt sich die Möglichkeit, dass soziale Akteure, wie die oben genannten Sozialen Bewegungen² und Traditionelle Bevölkerungen, als Teilhaber am Klassenkampf anerkannt werden müssen. Denn, indem sie „noch nicht von der aggressiven und repressiven Produktivität der sogenannten ‚Gesellschaft im Überfluss‘ erfasst sind oder sich von dieser Entwicklung schon befreit“ haben, verbürgen sie die potentielle Widerstandsbereitschaft gegen das Leistungsprinzip und kündigen damit die Möglichkeit eines anderen Realitätsprinzip an. Indem die sozialen Bewegungen durch ihren Kampf das allgemeine Interesse der Unterdrückten in den öffentlich-politischen Raum tragen und artikulieren, legen sie Einspruch gegen eine am Leistungsprinzip orientierte Gesellschaft ein und erweitern „die potentielle Massenbasis für eine Revolution“ aus und in verschiedensten Bereichen und Orten.

Exemplarisch sei an dieser Stelle noch ein richtungsweisendes Zitat von Marcuse angeführt:

² Sicherlich sind nicht alle Sozialen Bewegungen in diesem Sinne zu verstehen. Denn es gibt ja auch regressive Bewegungen. Diese können wir hier nicht bearbeiten. Verwiesen sei aber auf die Arbeiten von Rolf Schwendter, der diese Unterscheidung auf exemplarische Weise herausgearbeitet hat (vgl. Schwendter 1993).

„Die Bekundung eines nicht an Konkurrenz orientierten Verhaltens, die Ablehnung grobschlächtiger ‚Virilität‘, das Entlarven der kapitalistischen Arbeitsproduktivität, die Bejahung der Sensibilität und Sinnlichkeit des Körpers, der ökologische Protest, die Verachtung des falschen Heldentums der Weltraumeroberung und Kolonialkriege, die Emanzipationsbewegung der Frauen (soweit sich unter eine befreiten Frau nicht nur eine versteht, die an der repressiven Züge männlichen Vorrecht Teilt), die Ablehnung des anti-erotischen, puritanischen Kults steriler Schönheit und Gepflegtheit – all diese Tendenzen tragen zum Abbau des Leistungsprinzips bei. Sie artikulieren das tiefe Unbehagen, das in der Bevölkerung herrscht“ (Marcuse 1973: 41).

Die Artikulation von in der Gesellschaft schon latenten Aspekten scheint eine der größten Herausforderungen zu sein, denn durch die verschiedenen Vernetzungsmöglichkeiten könnte vielleicht ein neues Realitätsprinzip ins Leben gerufen werden, um im Kampf gegen die Hegemonie des Leistungsprinzips eine neue Gesellschaftsformation zu fördern.

5. Herausforderungen: Einheit in der Vielfalt – ein neues Realitätsprinzip

Indem die „gesellschaftlichen Orte der Negation“ „auf Triebkräften und Zielsetzungen“ (Marcuse 1969b: 166) beruhen, welche sich nicht identifizieren lassen mit dem bestehenden Leistungsprinzip, beinhalten sie potentielle radikal revolutionäre Möglichkeiten, so schwach und unorganisch sie auch immer noch erscheinen können.

„Die Gruppen [...], sind bezeichnend für einen Desintegrationszustand innerhalb des Systems, der allein als Phänomen überhaupt keine umwälzende Kraft hat, der aber vielleicht einmal im Zusammenhang mit anderen und weit stärkeren objektiven Kräften eine Rolle spielen kann“ (Marcuse 1967a: 8).

Aber um diese latenten Aspekte zur effektiven Unterstützung von emanzipatorischen Prozessen zu bringen und den „Widerspruch zwischen dem, was ist, und dem, was möglich ist und was sein soll“ (ebd.: 29) klar herauszuarbeiten, hat sowohl die Theorie als auch die politische Praxis noch viel zu tun.

Aus der Sicht einer radikal menschlichen Emanzipation scheint die Herausforderung klar definiert: „alle widerständigen Kräften gegen die Wertökonomie“ und für ein neues Realitätsprinzip zu mobilisieren und zu vernetzen

und so in Richtung einer „revolutionären Praxis, durch die Bündelung aller widerständigen Potentiale“ (Schmied-Kowarzik 2018: 83) und aller möglichen Kräfte einzusetzen.³ Von dieser großenteils noch „diffusen, vopolitischen Manifestation einer potentiellen Massenbasis gesellschaftlicher Veränderung“ ist aber auszugehen, denn alles möglich andere wäre ja auf gewisse Weise ein idealistisches und fremdes Aufzwingen. Außerdem bilden ja gerade die qualitativ verschiedenen Dimensionen den Ausgangspunkt der revolutionären Praxis: „Nur eine qualitative Veränderung ist eine Veränderung, und nur eine neue Qualität des Lebens kann die lange Reihe ausbeuterischer Gesellschaften beenden“ (Marcuse 1973: 43). Die Veränderung sollte also nicht auf technische, bürokratische oder industrielle Fortschritte beengt bleiben, denn letztendlich geht es ja um eine andere Beziehung der Menschen untereinander und mit der Natur.

Wie Hans-Jürgen Krahl eindeutig hingewiesen hat, ist im gesamten Werk von Marcuse ständig der Versuch präsent, „die Revolution mit den überlieferten Kategorien des Klassenkampfes zu artikulieren“ (Krahl 1971: 300). In diesem Sinne hat seine Revolutionstheorie noch Sinn für uns. Insgesamt könnte Marcuses Werk als eine kritische Theorie der Emanzipation verstanden werden, was sicherlich noch heute eine wichtige Grundhaltung für emanzipatorische Prozesse bedeutet:

„Marcuse hat den Emanzipationsbegriff aus seiner naturgeschichtlichen Verblendung, die er im Schicksal der Arbeiterbewegung erlebt hat, befreit. [...] die Verkürzung des revolutionären Befreiungsprozesses auf industrielle Revolution [...]. Emanzipation ist nicht primär eine veränderte Eigentumsorganisation der Industrie, sondern eine veränderte Verkehrsorganisation der Gesellschaft [...] die Befreiung der gesellschaftlichen Menschen“ (ebd.: 300).

Deswegen wird „der Kampf um die Macht im Staate und die Enteignung der Inhaber an den Produktionsmitteln nicht als Endziel, sondern als Bedingung der Möglichkeiten eines Vereins freier Menschen behandelt“ (ebd.: 299). Selbst um diese Bedingung zu erreichen sind sicherlich schon qualitativ andere Referenzen nötig, welche zu einem der wichtigsten Elemente im Aufbau

³ Sicherlich sollte dazu, wie E. Bloch in Anlehnung an Marx hingewiesen hat, auch die Philosophie als ein bloßes begreifen, als Anamnese, bzw. *philosophia perennis* und erste Philosophie überwunden werden, und als aktives Teils des menschlichen und weltlich/natürlichen Prozesses verstanden werden.

einer anderen Gesellschaft werden. Man sollte aber nicht auf diese Bedingungen warten, um dann zuerst die qualitative Veränderung in Gang zu setzen, denn „[...] die Bilder und Werte einer künftigen freien Gesellschaft müssen in den persönlichen Beziehungen innerhalb der unfreien Gesellschaft bereits auftreten“ (Marcuse 1973: 62). Wie Paulo Freire in Einklang mit Marcuse treffend behauptet, ist Revolution hauptsächlich ein „pädagogischer Prozess“, in dem man sich, vermittelt durch gemeinsame soziale Räume, miteinander befreit (vgl. Freire 2002: 54). Dies meint genaugenommen eine „Dialektik der Befreiung“ (Marcuse 1999: 54), in der sich Theorie und Praxis gegenseitig befruchten, aber auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche in ein dialektisches Verhältnis mit politischen Zielen und einem praktisch solidarischen Handeln gesetzt sind.

Hier sei noch auf zwei politische Perspektiven aufmerksam zu machen, welche sich in Folge der oberen Überlegungen nicht mehr als geeignet erweisen: 1) „Das unterscheidet sich wesentlich von der ‚Entwicklung des Klassenbewusstseins von außen‘; die heutigen Gruppen von Minderheiten, denen die Aufgabe der Organisation zufallen wird, werden sich beträchtlich von der *leninistischen Avantgarde* unterscheiden“ (Marcuse 1973: 52). Dazu kommt aber auch, dass die liberale Demokratie nicht mehr als Referenz zum politischem Handel genommen werden kann, denn es sei 2) nicht mehr „davon auszugehen, das ‚bürgerliche Demokratie‘ das Operationsgebiet für den Übergang zum Sozialismus darstellen könnte [...] Die Entlarvung seiner Scheindemokratie gehört heute zur politischen Gegenerziehung“ (ebd.: 67). Marcuse ist in diesem Punkt mit Guillianini einverstanden, wenn er behauptet: „Die liberale Demokratie ist das Gesicht, das die besitzenden Klassen zeigen, wenn sie keine Angst haben; der Faschismus jenes, das sie zeigen, wenn sie Angst haben“ (ebd.: 34). Daraus geht eindeutig hervor, dass die Demokratie als solche von der Bestimmung des Leistungsprinzips befreit werden müsste: „Was besteht, ist irgendeine sehr limitierte, illusionäre, von Ungleichheiten durchgesetzte Form der Demokratie, während die wahren Bedingungen der Demokratie überhaupt erst geschaffen werden müssen“ (Marcuse 1967a: 17). Die vielen Erfahrungen der Basisdemokratie und Arbeiterräte könnten sicherlich Subsidien zu einer anderen Demokratie darstellen.

Es ist also immer von den schon da seienden, den nicht-identischen Aspekten (Adorno), von der Exteriotität des Systems (E. Dussel), auszugehen (vgl. Schütz 2012: 120). „Die revolutionären Kräfte entstehen im Prozess der Veränderung selbst; die Übersetzung des Potentiellen ins Aktuelle ist die Arbeit politischer Praxis“ (Marcuse 1969a: 117). Und genau hier entsteht auch eine wichtige intellektuelle Herausforderung: Erforschung, Entdeckung, Vernetzung, Verstärkung und Unterstützung all dieser Aspekte, welche sich gegen

das Leistungsprinzip, d. h. welche sich nicht in die Warenproduktionslogik eingrenzen lassen und zusammen eine Basis für eine qualitativ andere Gesellschaft bilden können.⁴ So könnte vielleicht von der „Revolte der Lebenstrieb“ gegen den gesellschaftlich organisierten Todestrieb“ (Marcuse 2009/1979: 162) aus, ein erneuter Kampf ins Leben gerufen werden, wodurch alle Verhältnisse umzuwerfen seien „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist.

Vorausgesetzt ist sowohl bei Marx wie auch bei Marcuse, dass die Wirklichkeit nicht insgesamt durch die kapitalistische Gesellschaft bestimmt ist und dass die Impulse zur ihr Veränderung gerade da entstehen, wo diese Logik noch nicht eingedrungen ist und/oder wo man sich schon von ihr befreit hat. „Die Zwischenräume innerhalb der bestehenden Gesellschaft sind ja noch offen, und sie auszunützen ist eine der wichtigsten Aufgaben“ (Marcuse 1967a: 14). Die Entwicklung eines Bewusstseins und die Schaffung einer geeigneten politischen Praxis in diesem Horizont erweist sich als eine der „Hauptaufgaben des Materialismus, des revolutionären Materialismus“ (ebd.: 10). Sicherlich heutzutage mehr als je zuvor!

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (2003): *Negative Dialektik*: Frankfurt/Main.
- Flickinger, H.-G. (1985): *Das verschwundene Subjekt in der Marxschen Theorie*. In: *Kasseler Philosophische Schriften*, Bd. 13: Kassel.
- Flickinger, H.-G. (1986): *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*: Porto Alegre.
- Freire, P. (2002): *Pedagogia do oprimido*. São Paulo.
- Krahl, H.J. (1971): *Fünf Thesen zu Herbert Marcuse*. In: ders. *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Emanzipation und proletarischen Revolution*: Frankfurt/Main.
- Marcuse, H. (1967a): *Das Ende der Utopie*: Berlin.
- Marcuse, H. (1967b): *Triebstruktur und Gesellschaft*: Frankfurt/Main.
- Marcuse, H. (1969a): *Versuch über Befreiung*: Frankfurt/Main.
- Marcuse, H. (1969b): *Zum Begriff der Negation in der Dialektik*. In: *Idee zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*: Frankfurt/Main.
- Marcuse, H. (1973): *Konterrevolution und Revolte*: Frankfurt/Main.

⁴ Die traditionelle Arbeiterklasse wird auch nicht einfach ersetzt, sondern sie erscheint als nur eine dieser Potentialitäten, zusammen mit vielen anderen.

- Marcuse, H. (1999): *A grande recusa hoje*. Übersetzung von Isabel Loureiro und Robespierre de Oliveria: Petrópolis.
- Marcuse, H. (2009/1979): *Kinder des Prometheus*. In: *Nachgelassene Schriften*. Bd. 6. Einleitung v. I. Fetscher, hgg. und mit einem Vorwort von P.-E. Jansen: Springer, S. 157-164.
- Marx, K. (1972): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 1: Berlin (Ost).
- Schmied-Kowarzik, W. (2017): *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit*. München: Freiburg/Breisgau.
- Schmied-Kowarzik, W. (2018): *Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx*. In: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR 76)*, S. 73-84.
- Schütz, R. (2012): *O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica? Convergências entre Theodor Adorno e Enrique Dussel*. In: Schütz, R./Zimmermann, R. E. (Hrsg.), *Crítica e Utopia. Perspectivas brasileiras e alemãs*: Porto Alegre.
- Schütz, R. (2016): *Negative Dialektik als positive Philosophie. Wahlverwandtschaften zwischen Schelling und Adorno*. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*. Jg. 22, H. 42/43, S. 149-175.
- Schwendter, R. (1993): *Theorie der Subkultur*: Hamburg.

Yang Geng

Marxens Philosophie – Die Wahrheit und das Bewusstsein unserer Epoche¹

Dies ist das Protokoll eines Interviews, das die Journalistin Xin Wen von der Zeitschrift Academic Monthly mit mir geführt hat. Es reflektiert meine wissenschaftlichen Ansichten auf eine recht präzise Weise. Deshalb stelle ich es diesem Buch als Vorwort voran. Der Originaltext wurde 2004 in Academic Monthly (2004(1)) veröffentlicht.

Xin Wen (nachstehend „Xin“): Professor Yang, Sie sind ein berühmter Philosoph und Theoretiker unseres Landes. Ich habe bemerkt, dass in einem Aufsatz in *Theory Front (2000(1))* erwähnt wird, dass Ihre Lesart von Marxens Philosophie „einen neuen Zugang zum Verständnis von Marxens Philosophie eröffnet, das theoretische Gerüst der traditionellen marxistischen Philosophie durchbricht, ein neues System der marxistischen Philosophie errichtet und für die Reform und den Aufbau des chinesischen philosophischen Systems von bahnbrechender Bedeutung ist“.

Yang Geng (nachstehend „Yang“): Sie überschätzen mich, ich verdiene solche Worte wirklich nicht, aber ich habe in der Tat eine eigene Auffassung von Marxens Philosophie. Meines Erachtens liegt die philosophiegeschichtlich epochemachende Bedeutung von Marxens Philosophie darin, dass sie die grundsätzliche Umwandlung der Leitfrage der Philosophie, nämlich die Wende vom universalen Seienden zur Menschenwelt verwirklicht, sich der Lebenswirklichkeit des Menschen sowie der Beseitigung der Entfremdung seines Existenzzustandes zuwendet, was ebenso das Proletariat wie die Emanzipation der Menschheit betrifft. Als Marx seinen Blick auf die Menschenwelt richtete, suchte er nach einer Grundlage für das Verstehen und die Interpretation dieser Welt. Schließlich entdeckte er sie in der menschlich-praktischen Tätigkeit. Die Praxis, als das wirkliche Wesen der menschlichen Welt, bildet die

¹ An Stelle eines Vorworts. In: Yang Geng (2010): *Defense for Marx – a new interpretation of Marxist philosophy*. English Edition. Canut International Publishers: Istanbul/Berlin/London.

Grundlage der Existenz und der Entwicklung dieser Welt, und dies ist ein bewegtes, unaufhörlich entwickelndes und erzeugendes Sein; die Menschenwelt entwickelt sich infolgedessen als ein offenes System auf immer größerer Stufenleiter und mit mehr und mehr Ebenen.

Xin: Zuerst möchte ich Sie bitten, Ihren Interpretationsansatz von Marxens Philosophie kurz zu umreißen. Wie verstehen Sie Marxens Philosophie?

Yang: Marx enthüllte, dass der Mensch seine Existenz im Prozess der aktiven Umgestaltung der Natur unter Verwendung von Werkzeugen erhält, dass die Praxis die Grundlage des Lebens und die eigentümliche Lebensform der Menschengattung darstellt, das heißt das Wesen der Seinsweise und der Existenz des Menschen ausmacht. Das Sein des Menschen, einschließlich der Entfremdung seines Existenzzustandes sowie deren Aufhebung, vollzieht und vollendet sich im Prozess der praktischen Tätigkeit. Indem Marx erkennt, dass die Praxis das Wesen der Menschenwelt ist, hat er auch richtig erkannt, dass die Praxis die Grundlage auch der sinnlichen Existenz des Menschen ist. Die Menschen erzeugen ihre Existenz vermittels der Praxis, so dass die Praxis das Wesen der Existenz des Menschen ausmacht. In diesem Sinne ist Marxens Philosophie existenziologische Ontologie, nämlich Praxis-Ontologie.

Xin: Stimmt, der Missstand der traditionellen Ontologie besteht gewiss darin, dass das universale Sein, dem sie nachgeht, ein „unbewegter Beweger“ ist - das sogenannte „letzte Sein“ hinter allen wirklichen Dingen. Ganz gleich, ob ein solches Sein als „abstrakter Geist“ oder „abstrakte Materie“ gilt, handelt es sich in beiden Fällen um ein abstrakte Sein, abgelöst von der wirklichen Gesellschaft, dem wirklichen Menschen und seiner Tätigkeit. Es ist unmöglich, die Wirklichkeit ausgehend von einem solchen abstrakten Sein oder Wesen zu erkennen. Was denken Sie nun, was die Charakterzüge von Marxens Praxis-Ontologie sind?

Yang: Marxens Praxis-Ontologie fasst die menschliche Existenz als den eigentlichen Gegenstand, um den es der Philosophie geht. Solch eine Seinslehre zielt nicht auf die Suche nach dem sogenannten „letzten Sein“, sondern darauf, was den „Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit“ zu dem macht, was sie sind, und namentlich auf die Bedeutungshaftigkeit ihres Seins. Der Sinn liegt in der Lebenspraxis des Menschen, mit anderen Worten, „der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit“ sind verbunden mit den Menschen und ihrer Lebenspraxis, die Ontologie steht in engstem Zusammenhang mit der Existenzpraxis des Menschen. Darum glaubt Marx, dass man den „Gegenstand, die

Wirklichkeit, Sinnlichkeit“ nicht nur auf die objektive Weise verstehen, sondern im Kontext von „sinnlich menschliche(r) Tätigkeit, Praxis“, also „subjektiv“ fassen muss, und weist ausführlich darauf hin, dass es „sich in Wirklichkeit und für den praktischen Materialisten, d.h. Kommunisten, darum handelt, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“. Auf diese Weise eröffnet Marxens Praxis-Ontologie einen Weg, die Wirklichkeit aufgrund ontologischer Reflexionen richtig aufzufassen.

Xin: Ihr Interpretationsansatz hat einen neuen Zugang zum Verständnis von Marxens Philosophie eröffnet und durchbricht den Rahmen der traditionellen Marxistischen Philosophie.

Yang: Das theoretische Gerüst der traditionellen marxistischen Philosophie ist ihr Schulbuch-System. Vom Modell her gesehen bildete sich dieses Schulbuch-System im zweiten Abschnitt des vierten Kapitels der *Geschichte der Kommunistischen Partei der SU (Bolschewiki), kurzer Lehrgang* „Über dialektischen Materialismus und historischen Materialismus“ aus. In diesem Schulbuch-System ist der dialektische Materialismus eine Methode, die die Natur erforscht, sowie eine Theorie, die die Natur auslegt, wobei der historische Materialismus nichts anderes als die Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus, nämlich einer Naturauffassung, auf die Sphäre der Gesellschaftsgeschichte ist. In diesem dialektischen Materialismus wird die Natur abgelöst vom wirklichen Menschen sowie seiner Tätigkeit und von der Geschichte abstrahiert. Infolge dieser Abtrennung und Abstraktion macht die „abstrakte Materie“ dann den Grundstein des Schulbuch-Systems des traditionellen Marxismus aus und bildet sich eine Ontologie heraus, welche die Natur als das Grundlegende fasst. Dies ist der grundsätzliche Mangel, der in der Tat darin besteht, den neuen Materialismus von Marx mit der Logik des frühmodernen Materialismus auszulegen und das epochemachende Verdienst von Marxens Philosophie in hohem Maße zu übersehen.

Marx' Werk der Kritik und Beendigung der Metaphysik wurde im Grunde genommen auf der Ebene der Ontologie eingeleitet und entfaltet; sein Grundzug liegt darin, dass Marx die Seinsfrage nicht in einer abstrakten, über-raumzeitlichen Weise versteht und erfasst, sondern das Sein des Menschen ausgehend von der Praxis versteht und erfasst, den Sinn des Seins ausgehend vom Sein des Menschen deutet und so auch den Grundzug des Seienden zum Vorschein bringt – Geschichtlichkeit. Die Anerkennung, dass Marxens Philosophie Praxis-Ontologie ist, durchbricht darum das Schulbuch-System der traditionellen

marxistischen Philosophie grundsätzlich und legt das theoretische Fundament für den Wiederaufbau der marxistischen Philosophie.

Xin: Die Ontologie hängt mit der „Metaphysik“ eng zusammen. Ich erinnere mich daran, dass Sie in 1989 in der *Guangming Daily* einen Aufsatz publiziert hatten, in dem Sie vorgeschlagen haben, dass „die Zurückweisung der Metaphysik das grundlegende Prinzip von Marxens Philosophie ist“ und eine große Debatte losgetreten haben. Seitdem sind mehr als zehn Jahre vergangen. Würden Sie diese Ansicht heute preisgeben oder immer noch darauf bestehen?

Yang: Ich bestehe immer noch auf dieser Ansicht und habe überdies eine tiefere Kenntnis als zuvor. Meines Erachtens hat die „Metaphysik“, geschichtlich gesehen, in der Erforschung des Wesens des Seins und des letzten Seins der Welt eine strenge Regel der Logik geltend gemacht, nämlich ausgehend von einem Axiom oder Theorem gemäß der Schlussregel einen notwendigen Schluss zu ziehen. Das war zweifellos von positiver Bedeutung und markierte die Ausbildung der Philosophie als theoretische Form. Nach Aristoteles wichen die Philosophen allerdings zunehmend dahin ab, das Sein in der „Metaphysik“ getrennt von wirklichen Dingen und jenseits des Menschen anzusiedeln, sodass es zu einem völlig abstrahierten Ding-an-sich wurde. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als die Naturwissenschaften ihre eigenen Gebiete absteckten und in Folge der Entwicklung der Gesellschaft „das wirklich Seiende und die irdischen Dinge“ in den Mittelpunkt des Interesses rückten entfesselte die westliche Philosophie eine neue Welle der Opposition gegen die Metaphysik. Comte und Marx haben gleichzeitig das Banner gegen die Metaphysik erhoben. Comte hat die Metaphysik ausgehend vom naturwissenschaftlichen Prinzip der Verifizierung kritisiert, während Marx die Metaphysik ausgehend von der Seinsweise des Menschen – der praktischen Tätigkeit – kritisiert hat.

Obwohl sich Marx' Zurückweisung der Metaphysik mit der von Comte entsprechend der historischen Situation überschneidet - beide waren Kritiker des frühmodernen und antiken Denkens im Geist der Moderne - unterschieden sich beide wesentlich durch ihre Zielrichtung: Comte glaubte, dass sich die Philosophie im Zuge der Zurückweisung der Metaphysik Richtung Naturwissenschaften bewegen sollte, also beschränkt auf den Rahmen der Erfahrung, des Wissens und der Bewährung, und versuchen sollte, die traditionelle Philosophie im Geist der positiven Wissenschaften umzugestalten und zu übersteigen. Marx verfolgte dagegen eine andere Gedankenrichtung: Nach der Zurückweisung der Metaphysik sollte die Philosophie die menschliche Wirklich-

keit erforschen, den entfremdeten Existenzzustand des Menschen tiefschürfend kritisieren und dem Wert, der Befreiung und der allseitigen Entwicklung des Menschen größte Aufmerksamkeit widmen. In Marx' Augen würde die Metaphysik nun für immer dem Materialismus erliegen, welcher jetzt seinerseits durch die Arbeit des spekulativen Geistes selbst vollendet wurde und mit dem Humanismus zusammenfällt.

Xin: Sie erwähnten den Begriff „Materialismus“. Es wird gewöhnlich angenommen, dass der naive Materialismus, der metaphysische Materialismus und der dialektische Materialismus die drei historischen Formen des Materialismus ausmachen, was scheinbar bereits zu einer endgültigen Feststellung geworden ist. Sie haben jedoch in Ihrem Aufsatz „Eine Neue Untersuchung der Historischen Formen des Materialismus und des Theoretischen Raums des Historischen Materialismus“ (*Academic Research*, 1. Auflage, 2001) vorgeschlagen, dass der naturalistische Materialismus, der humanistische Materialismus und der historische Materialismus die drei historischen Formen des Materialismus sind. Diese Einteilung ist neuartig. Was ich fragen möchte ist, was ist der Grund und die Bedeutung dieser Einteilung?

Yang: Der Gedanke, die Grundformen des Materialismus als naiver Materialismus, metaphysischer Materialismus und dialektischer Materialismus einzuteilen, hat bedenkenswerte Aspekte, aber diese lösen sich dann in unvernünftigen Auffassungen auf. Gemäß dieser Einteilung gibt es bei diesen drei Formen des Materialismus in der theoretischen Leitfrage keine grundsätzliche Wandlung, dass nämlich alle die „ganze Welt“ als Gegenstand fassen, nur dass der naive Materialismus die Welt als ein chaotisches Ganzes, der metaphysische Materialismus als eine statische, abgeschlossene Sache, der dialektische Materialismus als ein materielles System allgemeiner Zusammenhänge und ewiger Entwicklung versteht. Demnach ist der historische Materialismus nichts anderes als die Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Sphäre der Gesellschaftsgeschichte. Der größte Mangel dieser Einteilung liegt darin, dass sie die grundsätzliche Frage der Umwandlung der theoretischen Leitfrage im Entwicklungsprozess des Materialismus übersieht und überdies den epochemachenden Beitrag des historischen Materialismus zu einem beträchtlichen Teil auslöscht.

Vom Grundaspekt der historischen Umwandlung der theoretischen Leitfrage her gesehen, hat die Entwicklung des Materialismus drei historischen Phasen durchlaufen und diese drei historischen Formen ausgebildet: den naturalistischen Materialismus, den humanistischen Materialismus und den historischen

Materialismus. Der naturalistische Materialismus, der mit der griechischen Philosophie begann, erlangte bei Hobbes eine Systematisierung und wirkte fort in der Schule des mechanischen Materialismus im Zusammenhang des französischen Materialismus. Der naturalistische Materialismus führt im Grunde genommen die ganze Welt aufgrund des vorrangigen Prinzips der „zeitlichen Folge“ auf den Naturstoff zurück, so dass der Mensch dann zu einer Erscheinungsform des Naturstoffs, die Materie zum Subjekt aller Veränderung wird. Der humanistische Materialismus entsprang aus einer anderen Schule des französischen Materialismus, nämlich aus dem „realen Humanismus“, und erhielt seine typische Ausprägung durch Feuerbach. Feuerbach bemühte sich, die Welt mit dem „wirklichen Menschen“ als grundlegendes Prinzip zu verstehen und damit ein philosophisches System aufzubauen. Er verstand allerdings nicht, dass die Praxis die Seinsweise des Menschen ist, dass die Praxis das Wesen des gesellschaftlichen Lebens und die Grundlage auch der sinnlichen Wirklichkeit ist, weshalb Feuerbach letzten Endes ein abstraktes Menschenbild hatte und die Aktivität und Geschichtlichkeit des Menschen übersah. Im humanistischen Materialismus befinden sich Natur und Geschichte noch im Gegensatz und Materialismus und Geschichte werden völlig voneinander abgelöst. Das Übersteigen des humanistischen Materialismus und die Begründung des mit der Geschichte verbundenen Materialismus, nämlich des historischen Materialismus, waren die beiden Forderungen der Theorie und Geschichte. Mit anderen Worten, der historische Materialismus ist die dritte historische Form des Materialismus.

Xin: Es wird aber gewöhnlich angenommen, dass der historische Materialismus nur eine Geschichtsauffassung oder eine Geschichtsphilosophie, aber keine vollständige philosophische Form ist. Auch Sie vertraten schon immer die Ansicht, dass der historische Materialismus eine Geschichtsphilosophie ist, die die historische Ontologie und historische Epistemologie miteinander vereint. In Ihrem Aufsatz „Eine Neue Durchsicht der Historischen Formen des Materialismus und des Theoretischen Raums des Historischen Materialismus“ (veröffentlicht in *Academic Research*) haben Sie dann vorgeschlagen, dass der historische Materialismus eine volle und ganze Form von Marxens Philosophie ausmacht und Marxens Philosophie historischer Materialismus ist. Sie haben diese Ansicht in dem Artikel „Der Historische Materialismus: Eine Neue Überlegung“ (veröffentlicht in *Hebei-Journal*, 2003(6)) nochmals bekräftigt und vertieft.

Yang: Im Laufe der Erforschung der marxistischen Philosophie gab es zwei Fragen, die mich seit jeher verwirren: Erstens, das Verhältnis von historischem Materialismus und dialektischem Materialismus; zweitens, das Verhältnis vom historischen Materialismus und dem praktischen Materialismus. In dem Aufsatz „Das Konstruktionsprinzip der Modernen Form des Historischen Materialismus“, den ich 1990 in Ihrer Zeitschrift veröffentlichte, habe ich vorgeschlagen, dass der historische Materialismus die Einheit von historischer Ontologie und historischer Epistemologie ist; darin gab es eine unbewusste theoretische Voreinstellung, nämlich, dass der dialektische Materialismus die theoretische Grundlage des historischen Materialismus ist. In meinem Aufsatz „Der Praktische Materialismus: Die Fahne der Philosophie Unserer Epoche“ (veröffentlicht in *Jianghai Academic Journal*, 1989) habe ich vorgeschlagen, dass die marxistische Philosophie praktischer Materialismus, Praxis-Ontologie ist. Das Verhältnis zwischen praktischem Materialismus und historischem Materialismus habe ich dabei wohlweislich nicht behandelt. Würden dies nicht geklärt, wäre man auch nicht in der Lage, die „Integration“ der marxistischen Philosophie gründlich zu lösen. So begann ich, den theoretischen Raum des historischen Materialismus erneut zu untersuchen.

Zusammen mit der Vertiefung meines Studiums wurde mir nach und nach bewusst, dass der historische Materialismus, der Form nach betrachtet, bloß die menschliche Gesellschaft oder die menschliche Geschichte erforscht und mit der Natur scheinbar nichts zu tun hat. Es geht aber darum, dass sich die Gesellschaft im Prozess des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur ausbildet und entwickelt, und dass für die Verwirklichung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur der Austausch von Tätigkeiten des Menschen mit dem Menschen notwendig ist. Das heißt, die existenziell-praktische Tätigkeit und das praktische Werkeltagsleben der Menschen schließen immer ein und bieten sich dar als Verhältnisse des Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, bzw. als Widersprüche von Mensch und Natur und von Mensch und Mensch. Das grundlegende Problem, dem sich der historische Materialismus stellt und das er lösen muss, liegt eben in der Frage nach diesen Zusammenhängen.

Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch und die Geschichte ist nichts anderes als die Entfaltung der praktischen Tätigkeit des Menschen in der Zeit. Mit Marx gesprochen ist die Geschichte nichts mehr und nichts weniger als die Tätigkeit des seine eigene Zwecke verfolgenden Menschen. Daher ist die „Geschichte“ im Konzept des historischen Materialismus der Bezirk, in dem sich die Tätigkeit des Menschen wie auch ihre inhärenten Widersprüche, namentlich der Widerspruch von Mensch und Natur und von Mensch

und Mensch entfalten können. Fasst man den wirklichen Menschen sowie seine Entwicklung als Denkkordinaten und die Praxis als Ausgangspunkt und Konstruktionsprinzip, um das Verhältnis von Mensch und Natur und das von Mensch und Mensch zu erörtern, so bietet der historische Materialismus einen neuen theoretischen Raum, nämlich ein selbstgenügsames und vollständiges, materialistisches sowie dialektisches Weltbild. Das heißt, der historische Materialismus ist nicht nur eine Geschichtsauffassung, sondern, noch wichtiger, eine materialistische Weltanschauung. Weil der historische Materialismus per se „negative Dialektik“ bedeutet, nennt Marx ihn auch „wirklich kritische Anschauung der Welt“.

Meines Erachtens ist Marxens Philosophie historischer Materialismus und der dialektische Materialismus ist nichts anderes als das Pronomen des historischen Materialismus. Das Wesen allen gesellschaftlichen Lebens ist praktisch und die praktische Tätigkeit selbst ist eben eine „negative Dialektik“. Als philosophische Widerspiegelung allen gesellschaftlichen Lebens enthält der historische Materialismus „negative Dialektik“ in sich und ist selbst die Einheit von Materialismus und Dialektik. Die Dialektik ist wesentlich kritisch und revolutionär. Betrachtet man den dialektischen Materialismus als Pronomen des historischen Materialismus, so bezweckt das die Hervorhebung der dialektischen Dimension, welche der historische Materialismus beinhaltet, und deren kritische und revolutionäre Natur; erachtet man den praktischen Materialismus als ein weiteres Fürwort des historischen Materialismus, so dient das der Hervorhebung der praktischen Dimension, welche der historische Materialismus beinhaltet, und deren Vorrangigkeit und Fundamentalität.

Xin: Das heißt auch, im System von Marxens Philosophie gibt es nicht einen unabhängigen dialektischen Materialismus als theoretische Grundlage, noch gibt es einen unabhängigen historischen Materialismus im Sinne einer Anwendung. Ihre obige Stellungnahme hat die Frage der „Integration“ von Marxens Philosophie grundsätzlich beantwortet und das Verständnis vertieft, dass „der historische Materialismus die erstrangige großartige Entdeckung von Marx“ ist.

Yang: Ich sollte sagen, dass ich die Frage der „Integration“ von Marxens Philosophie noch nicht von Grund aus gelöst habe, und kann nur sagen, dass ich für die Lösung der Frage der „Integration“ von Marxens Philosophie sowie nach dem Verhältnis des dialektischen Materialismus, des historischen Materialismus und des praktischen Materialismus einen neuen gedanklichen Weg angeboten habe.

Xin: Soweit ich weiß, haben Sie in 1995 in *Chinese Reader's Weekly* ausdrücklich vorgeschlagen, „Marx wieder zu lesen“ und meinten, dass sich damit Ihre gesamte theoretische Forschung zusammenfassen lässt. Ich würde sehr gern erfahren, welche Gründe Sie dazu veranlasst haben, Marx wieder zu lesen?

Yang: Betrachtet man die Ideengeschichte, so ist „Wiederlesen“ ein übliches Phänomen. Hegel las Platon wieder, Peirce las Kant wieder, und Goethe las Raphael wieder... In gewissem Sinne ist Ideengeschichte eben die Geschichte des ständigen Wiederlesens der Vorgänger von den Nachfolgern. Darum werden Ideengeschichte und Philosophiegeschichte ständig „wiedergeschrieben“ oder umgeschrieben. Wenn die Meister alle „wiedergelesen“ haben, dann sollte es solch ein unbekannter Junior wie ich umso mehr tun.

Marx wieder zu lesen ist kein „Getöse ohne Not“ oder „viel Lärm um nichts“, sondern das, was die gegenwärtige Praxis, Wissenschaft wie auch die Philosophie selbst brauchen, um sich zu entwickeln. In der Geschichte begegnet häufig ein seltsames Phänomen, nämlich dass eine Ansicht, eine Theorie oder sogar die ganze Lehre eines großen Denkers ihren eigentlichen Geist und ihren innerlichen Wert oftmals nach dem Tod und nach einer relativ langen geschichtlichen Entwicklung vollständig zeigt und die Aufmerksamkeit der Menschen erneut erweckt. So ist auch das geschichtliche Schicksal von Marxens Philosophie. Die geschichtlichen Bewegungen des 20. Jahrhunderts sowie das Dilemma in der Entwicklung der gegenwärtigen Philosophie lenkten die Aufmerksamkeit auf einige wichtige Gesichtspunkte von Marxens Philosophie sowie deren innerlichen theoretischen Wert, wie z.B. das Konzept der Weltgeschichte, die Theorie der sozialen Interaktion, die Reflexivität der Praxis etc., die eben den eigentlichen Geist und die gegenwärtige Bedeutung von Marxens Philosophie zum Vorschein bringen. Daher wird das Wiederlesen, das Wiederbewerten von Marxens Philosophie eine unvermeidliche Tendenz.

Für mich persönlich ist es die schmerzliche Tragödie, welche die „Große Kulturrevolution“ für die chinesische Nation bedeutete, wie auch die Reform- und Öffnungspolitik im heutigen China, insbesondere die Praxis der sozialistischen Marktwirtschaft, die mich dazu veranlassen, Marx neu zu lesen. Marxens Philosophie selbst entstand vor dem Hintergrund einer marktorientierten Wirtschaft und zusammen mit der Einrichtung der sozialistischen Marktwirtschaft kommt Marx gerade auf uns zu, rückt uns immer näher und nicht ferner. Kurzum, Marxens Philosophie hat immer noch eine überraschende Bedeutung für unseren historischen Raum.

Xin: Fassen Sie bitte kurz zusammen, wie Sie Marx wieder lasen.

Yang: Im Laufe meines „Wiederlesens“ habe ich von Marxens Philosophie zur Geschichte der marxistischen Philosophie sowie der westlichen Philosophie, dann zur modernen westlichen Philosophie und zu gegenwärtigen Theorien der gesellschaftlichen Entwicklung und danach zurück zu Marxens Philosophie einen sich unaufhörlich vertiefenden Gang der Suche durchgemacht. Das Ziel bestand darin, Marxens Philosophie vor einem breiten historischen Hintergrund und in einem weiten theoretischen Raum zu studieren. Meines Erachtens kann das Studium von Marxens Philosophie auf das Studium der Geschichte von Marxens Philosophie nicht verzichten, erst wenn man den Verlauf des Denkens von Marx, den Abwandlungsprozess der marxistischen Philosophie nach Marx begreift, kann man den wahren Kerngehalt von Marxens Philosophie begreifen und verstehen, wo und wie weit Marxens Philosophie falsch gelesen wurde; erst, wenn man Marxens Philosophie im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der westlichen Philosophie studiert, kann man das Wesen der Umwälzung der alten Philosophie durch Marxens Philosophie und das epochemachende Verdienst von Marxens Philosophie wahrhaft begreifen; erst, wenn man Marxens Philosophie vergleichend mit der modernen westlichen Philosophie und den gegenwärtigen Theorien der gesellschaftlichen Entwicklung studiert, mag man die Grenzen von Marxens Philosophie kennen und zugleich im Blick behalten, wie großartig sie ist, und warum Marxens Philosophie der „unüberschreitbare Bedeutungshorizont“ unserer Epoche ist.

Im Laufe dieses Wiederlesens von Marx kamen mir viele Geistesriesen vor Augen. Ich erfuhr zutiefst die feierliche Schönheit der Suche nach Wahrheit und Überzeugung der Denker, und mir wurde klar dass Marxens Philosophie immer noch die Wahrheit und das Bewusstsein unserer Epoche ist.

Philosophie ist mein Beruf und Werdegang zugleich. Was ich im Laufe des Wiederlesens von Marx vorwiegend erforschte war Marxens Philosophie, aber ich habe bezüglich des wissenschaftlichen Sozialismus und der theoretischen Ökonomie „das Versäumte nachgeholt“. Marxens Philosophie ist keine „akademische Schule“, ihre Leitidee entstand im Prozess der Herausarbeitung des wissenschaftlichen Sozialismus, dessen Leitidee umgekehrt in Marxens Philosophie enthalten ist, sodass beide eng zusammenhängen und zu einem Ganzen verschmelzen. Marxens Philosophie entstand nicht nur im Zuge der Kritik der deutschen klassischen Philosophie, sondern auch im Zuge der Kritik der englischen klassischen Ökonomie. Marxens Ökonomie ist nicht nur eine Lehre

vom Kapital, sondern eine theoretische Kritik des Kapitals oder eine kritische Lehre vom Kapital. Dass diese enthüllt, inwiefern der gesellschaftliche Charakter des Menschen von der natürlichen Eigenschaft der Dinge verdeckt ist, wie auch das Verhältnis des Menschen mit dem Menschen vom Verhältnis zwischen Dingen verdeckt ist, ist von großer philosophischer Bedeutung. Die geistige Produktion ist verschieden von der Produktion der körperlichen Existenz, insofern die auf Vererbung oder genetischem Material beruhende Fortpflanzung die Gattung artgleich erhält, wogegen das philosophische Denken durch Aufnahme, Verarbeitung und Neudenken von geistigen Früchten anderer Disziplinen zu neuen Gedankenbildungen kommen kann und auch soll. So wie die Fortpflanzung zwischen Verwandten der Entwicklung der Art nicht förderlich ist, sollte der philosophische Forschergeist die Schranken zwischen den Ansätzen durchbrechen.

Xin: Man kann anhand Ihrer Veröffentlichungen sehen, dass ein weiterer hervorstechender Zug Ihrer Philosophieforschung die Verbindung von Theorie und Wirklichkeit ist. Ich möchte Sie bitten, dazu einige Ihrer Gedanken zu erläutern.

Yang: Hier geht es zunächst um die Frage der Funktion der Philosophie. Was ist die Funktion der Philosophie? Was soll die Philosophie tun? Das ist die Frage, die die Philosophen am meisten bewegt. Verschiedene Philosophen verschiedener Epochen und verschiedener Länder haben verschiedene Auffassungen davon. Die menschliche Ideengeschichte erweist, dass jede Wissenschaft in ihrem Entwicklungsprozess sich nicht nur immer neuen Themen widmet, sondern oft auch das Bedürfnis hat, sich auf sich selbst zurückzuwenden und über ihren Gegenstand, ihre Grundlagen und ihre Aufgabe nachzudenken, die als fundamentale theoretische Probleme für die Entwicklung der Disziplin von fundamentaler Bedeutung sind.

Für die Philosophie gilt das auch. Im Grunde genommen soll man den Standpunkt und die Aufgabe der Philosophie gemäß den Bedürfnissen der Epoche, dem Erkenntnisstand der Menschheit und der auf dieser Grundlage entstehenden Erkenntnisstruktur bestimmen. Auf alle Fälle soll die Philosophie den Menschen für ihre Erkenntnis und Veränderung der wirklichen Welt einen kritischen Geist und eine Denkmethode zur Verfügung stellen, und durch ihre Reflexivität, Kritikalität sowie Idealität neue Zeitgeister formen und anleiten.

Ich bin der Meinung, dass die Einheit zwischen Philosophie und Epoche zunächst durch ihre wirklichen politischen Auswirkungen verwirklicht wird. Erst

wenn ein Philosoph ein gewissenhaftes philosophisches Bewusstsein und zugleich auch einen geschärften politischen Blick besitzt, kann er die Erfordernisse der Zeit verstehen und erfassen.

In der Tat geht es um das Verhältnis zwischen Philosophie und Wirklichkeit. Einerseits kann sich die Philosophie nicht von der Wirklichkeit loslösen, muss sich den wirklichen Fragen direkt stellen und die Problemlage der Epoche klären, sonst wird sie eine wurzellose Pflanze; andererseits muss die Philosophie auch die Sphäre der abstrakten Begriffe und ihrer Bewegung betreten und die Bewegung der Wirklichkeit begrifflich reflektieren, ansonsten ist es eben keine Philosophie. Die Philosophie muss sich auf philosophische Weise zur Wirklichkeit verhalten, um die Fragen der Zeit zu lösen. Ich habe immer daran geglaubt, dass die philosophische Forschung nicht bloß zu einem „Dialog“ unter Philosophen oder zum „Monolog“ eines Philosophen werden darf. Die Philosophie muss ein „Dialog“ mit der Wirklichkeit sein. Meines Erachtens soll die Philosophie nicht nur in die Wirklichkeit tief eindringen, sondern die Wirklichkeit auch überschreiten; nicht nur in die Welt hinein-, sondern auch über sie hinaus gehen. Eine Philosophie, die sich bloß an die Wirklichkeit anpasst, kann unmöglich voraus und in die Weite blicken.

Die grundlegendste Wirklichkeit des heutigen Chinas ist eben die Reform, Öffnung und Modernisierung. Der auffälligste Charakterzug und die größte Bedeutung dieser gesellschaftlichen Praxis liegt darin, dass sie die drei hauptsächlichsten gesellschaftlichen Umwälzungen der Modernisierung, der Vermarktlichung und der sozialistischen Reform in Raum und Zeit konzentriert, und einen ganz besonderen, komplizierten, schwierigen wie auch überwältigend großen gesellschaftlichen Wandel bildet. Sie wird unvermeidlich eine Reihe von wichtigen und tiefgreifenden philosophischen Fragen aufwerfen und den Menschen einen breiten gesellschaftlichen Raum für philosophisches Denken bieten. Diese Wirklichkeit ins Auge zu fassen, das Gesetzmäßige, das sie in sich birgt, zu erörtern und zu erfassen und eine geistige Stütze für die Gegenwart der chinesischen Nation zu bieten, das ist die verpflichtende Aufgabe der gegenwärtigen chinesischen Philosophie.

Die Reform und Öffnung und den Aufbau der Modernisierung des gegenwärtigen China als Ganzes zu begreifen, ein philosophisches Denken über die Denkweise, Lebensweise und Handlungsweise des Volkes wie auch über die gesellschaftliche Entwicklung zu wecken und umgekehrt, dem 21. Jahrhundert

zugewandt, die Bewegung der Wirklichkeit mit entsprechenden philosophischen Konzepten anzuleiten, das ist das Bewusstsein und der Auftrag, den die gegenwärtigen chinesischen Philosophen annehmen sollten.

Xin: Was sind das theoretische Ziel und das theoretische Grundkonzept, welche Sie in Ihrer philosophischen Forschung verfolgen?

Yang: Das theoretische Ziel, das ich verfolge, ist die Einheit der Suche nach Erneuerung und nach Wahrheit; die geistigen Formen, die ich anstrebe, sind eine poetische Sprache und eine stringente Logik; das theoretische Konzept, das ich verfolge, ist die Gestaltung des Raums der Philosophie und die Pflege der Individualität des Denkens. Ich hoffe wirklich, dass meine philosophische Forschung die „Felder der Hoffnung“ pflügt und bepflanzt, und hoffe aufrichtig, dass sie einen Beitrag zu einem erneuten Aufschwung der chinesischen Nation leistet. Ich weiß aber auch wohl, dass „der Wille weiter reicht, als die Kräfte zulassen“ und anstrengende Arbeit meine einzige Wahl ist.

Yang Geng

24. Januar, 2010

Zu den Autor*innen der Beiträge

Akel, Alexander, B.A., 2014-2017 Studium der Politikwissenschaft und Philosophie an der Universität Kassel, seit 2017 Doktorand der Politikwissenschaft.

Demirovic, Alex, apl. Prof. Dr., außerplanmäßiger Professor am Institut für Soziologie des Fachbereichs Gesellschaftswissenschaften 03 der Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Geisler, Florian, M.A., Sozialwissenschaftler und freier Autor, 2008-2015 Studium an der Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Karimova, Guli-Sanam, M.A., promoviert als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kiel Centre for Globalization, Institut für Praktische Philosophie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Lingk, Alexander, M.A., Studium der Politischen Theorie, Soziologie und Erziehungswissenschaft in Rostock, Darmstadt und Frankfurt/Main.

Löwy, Michael, Prof. Dr., marxistischer Soziologe und Philosoph, 2005 Inhaber der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Kassel, Forschungsdirektor im Teilruhestand am CNRS (Centre national de recherches scientifiques) in Paris.

Müller, Horst, Dr., Sozialphilosoph und -informatiker. Redakteur des Portals www.praxisphilosophie.de.

Novkovic, Dominik, M.A., Doktorand der Philosophie sowie Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Kassel.

Perusic, Luka, M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Zagreb, philosophische Fakultät (Centre of Integrative Bioethics).

Schäbel, Mario, M.A., 2004-2011 Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Kommunikationswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München, seit 2014 Doktorand der Soziologie an der Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Mexiko).

Schiller, Hans-Ernst, Prof. em. Dr., 1996-2018 Professor für Sozialphilosophie und -ethik an der Fachhochschule Düsseldorf.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Prof. em. Dr., Studium der Philosophie an der Universität Wien, 1963 Promotion, 1970 Habilitation an der Universität Bonn, 1971-2007 Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Kassel.

Schütz, Rosalvo, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Brasilien).

Schweppenhäuser, Gerhard, Prof. Dr., Professor für Design- und Medientheorie an der Fakultät Gestaltung der Hochschule für angewandte Wissenschaften in Würzburg sowie Privatdozent für Philosophie an der Universität Kassel.

Sesink, Werner, Dr., Univ.-Prof. i.R. an der TU Darmstadt für Allgemeine Pädagogik mit dem Schwerpunkt Bildung und Technik.

Stederoth, Dirk, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Kassel, 2000 Promotion mit einer Arbeit über Hegels Philosophie des subjektiven Geistes, 2013 Habilitation mit einer Arbeit zum Thema Freiheitsgrade.

Sünker, Heinz, Prof. Dr., Sozialpädagogik/Rudolf-Carnap-Senior-Professor an der Bergischen Universität Wuppertal.

Voßkübler, Friedrich, apl. Prof. Dr., außerplanmäßiger Professor für Philosophie an der TU Darmstadt, über drei Jahrzehnte als Gymnasiallehrer in den Fächern Biologie, Deutsch, Ethik und Philosophie tätig, pensioniert, Promotion in Mainz, Habilitation in Kassel.

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge

- Band 1
Kassel 2008
ISBN 978-3-89958-412-7
€ 19,00
Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
- Band 2
Kassel 2009
ISBN 978-3-89958-488-2
€ 19,00
Anfänge bei Hegel
für Helmut Schneider zum 70. Geb.
W. Schmied-Kowarzik, H. Eidam (Hg.)
- Band 3
Kassel 2010
ISBN 978-3-89958-539-1
€ 19,00
Schellings Denken der Freiheit
für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geb.
H. Paetzold, H. Schneider (Hg.)
- Band 4
Kassel 2011
ISBN 978-3-89958-566-7
€ 19,00
Marx und die Naturfrage.
Ein Wissenschaftsstreit um die
Kritik der politischen Ökonomie
H. Immler und W. Schmied-Kowarzik
- Band 5
Kassel 2012
ISBN 978-3-89958-592-6
€ 19,00
Zwischen den Kulturen
Im Gedenken an Heinz Paetzold
W. Schmied-Kowarzik, H. Schneider (Hg.)
- Band 6
Kassel 2014
ISBN 978-3-89958-700-2
€ 29,00
Das Denken Rosenzweigs zwischen
Theologie und Philosophie
Francesco Barba

Band 7
Kassel 2016
ISBN 978-3-7376-5010-6
€ 29,00

Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana

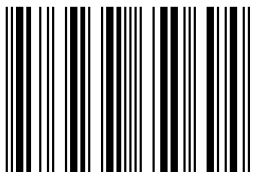
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

kassel university press
Tel.: 0561/8042144

www.upress.uni-kassel.de
Diagonale 10, 34127 Kassel



ISBN 978-3-7376-5069-4



9 783737 650694 >