

Wahrheit und Macht

Zur Kritik revolutionärer Subjektivierung bei Marx und Stirner

Matthias Bohlender

»Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.«

Karl Marx

»*Der Mensch* muß in Uns hergestellt werden, und gingen Wir armen Teufel darüber auch zu Grunde.«

Max Stirner

1. Exposition: Lukács und die kommunistische Partei

In seinem 1976 erschienenen Essay zur Geschichte des »westlichen Marxismus« hat Perry Anderson bekanntlich die These vertreten, dass sich in Folge der gescheiterten Revolutionen nach dem 1. Weltkrieg in Mittel- und Westeuropa eine neue politische und theoretische Formation innerhalb des marxistischen Denkens herausgebildet habe. (Vgl. P. Anderson 1987) Dabei handelt es sich um jenen *westlichen Marxismus*, den Anderson nicht nur über die Gemeinsamkeit biographischer Daten der wichtigsten Protagonisten zu bestimmen versucht, sondern vor allem über eine grundlegende thematische Verschiebung. Horkheimer, Adorno und Marcuse oder Lefebvre, Sartre und Althusser sind Namen, die für Anderson diese neue Formation des westlichen Marxis-

mus repräsentieren; sie mögen in ihren jeweiligen theoretischen und methodologischen Konzeptionen kaum unterschiedlicher ausgerichtet sein, doch was sie grundlegend eint und zusammenbindet, ist die mehr oder minder ausgeprägte *Abkehr ihres Denkens von der revolutionären Praxis* des Marxismus. Die Frage nach der Revolution, die Frage nach der Aktualität einer umfassenden gesellschaftsverändernden Praxis, die noch für die erste Generation des Marxismus gleichsam das unmittelbare Zentrum ihres Denkens und Handelns war,¹ findet sich bei den Autoren des westlichen Marxismus eigentümlich verschoben gegenüber einem neuen ›Gravitationszentrum‹, das Anderson nun in grundlegenden Fragen der Methodologie und Erkenntnistheorie ausmachen zu können glaubt. Nicht ohne Bedauern schildert Anderson, wie der westliche Marxismus sich von der politischen Praxis entfernt, aus den Arbeiterschulen zurückgezogen und damit den Kontakt zur Arbeiterklasse verloren habe. Die jeweiligen philosophischen Spezialsprachen der Autoren und die damit vollzogene Akademisierung des Marxismus habe zweifelsohne einen neuen Schub in Richtung einer Kritik des dogmatischen Sowjetmarxismus gebracht; zugleich war dafür nun aber auch das Band zwischen Theorie und Praxis, zwischen marxistischem Denken und einem revolutionären Proletariat zerrissen.

Man mag über einzelne Aspekte dieser These streiten, aber zweifelsohne hat Perry Anderson mit dem Blick auf die Verschiebung und Neuausrichtung des (west-)europäischen Marxismus einen wichtigen Scheidepunkt in der Geschichte des Marxismus hervorgehoben. Dabei rückt immer wieder ein Name und ein maßgeblicher Text in den Brennpunkt, nämlich Georg Lukács' Aufsatzsammlung aus dem Jahr 1923: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Nach der Niederschlagung der ungarischen Revolution im Wiener Exil verfasst, erfüllt sie eine ganze Reihe von Kriterien, die Anderson als Ausgang für die grundlegende thematische Verschiebung innerhalb des Marxismus ausgemacht hat. Insbesondere die neue Schwerpunktsetzung im Hinblick auf die Methode des historischen Materialismus ist für Anderson deutliches Anzeichen für den danach eingeschlagenen Pfad des westlichen Marxismus.

Aber lässt sich *Geschichte und Klassenbewußtsein* tatsächlich als eine Abkehr von der revolutionären Praxis, vom Klassenkampf, und als eine Distanzierung vom Proletariat lesen? Ohne Frage hat die Rezeption innerhalb der Kritischen Theorie dazu beigetragen, die Aufsatzsammlung als einen philosophischen

1 Vgl. dazu die lebensgeschichtliche Studie zur ersten Generation des Marxismus von Morina 2017.

und methodologischen Grundlagentext zu deuten. Man hat vor allem den berühmten ›Verdinglichungsaufratz‹ ins Zentrum gestellt,² mit dem Ergebnis eines stark sozialphilosophisch ausgerichteten Lukács, der schon früh die Deformierung des zum Dogmatismus erstarrten Sowjetmarxismus erkannt und eine kritische Gegenkonzeption als Korrektiv entwickelt habe. Allerdings muss eine solche Rezeptionslinie von Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* äußerst selektiv verfahren. Sie muss einen zentralen Aspekt des gesamten Buches, vielleicht sogar seine Grundproblematik übergehen. Diese Grundproblematik wird besonders deutlich sichtbar im letzten Aufsatz des Buches, der von Lukács, neben dem ›Verdinglichungsaufratz‹, als Originalbeitrag hervorgehoben wird.

Weit davon entfernt, sich von der revolutionären Praxis abzuwenden, führt *Methodisches zur Organisationsfrage* die Grundgedanken des gesamten Buches zusammen, und zwar in Form einer *Theorie der kommunistischen Partei*. Die Ausgangsfragen von Lukács lauten: Warum und woran sind die Nachkriegsrevolutionen und Räterepubliken gescheitert? Als die Revolutionen begannen, die Wahrheit des Marxismus zu enthüllen, musste sich irgendwo ein Mangel, ein Unvermögen eingeschlichen haben – mit fatalen konterrevolutionären Folgen. Lukács will mit seinen Beiträgen weder einen westlichen Marxismus begründen, noch will er – der bekennende Bolschewist und Leninist – den Marxismus-Leninismus zurückweisen und verwerfen. Lukács will nicht mehr und nicht weniger als den Mangel, das Unvermögen im gegenwärtigen Marxismus ans Licht bringen mit dem politischen Ziel, die bevorstehenden Kämpfe in Europa zum richtigen, revolutionären Ende zu bringen.

Wo aber genau liegt für Lukács der Mangel und das Unvermögen, das zum Scheitern der Revolutionen führte? Schon in den ersten Sätzen wird der neuralgische Punkt sehr klar benannt: Es war ein Mangel an Aufmerksamkeit für die richtige Konzeption der kommunistischen Partei, eine ›Unbewusstheit‹, wie Lukács schreibt, in der Auffassung von der Organisation des Proletariats. Man hat bisher die Organisationsfrage lediglich als eine rein *technische* behandelt und eben nicht »als eine der wichtigsten *geistigen* Fragen der Revolution« schlechthin (Lukács 2013: 471). Mit Blick auf die für ihn erfolgreich vollzogene Revolution Lenins in Russland und dessen zentralistisch organisierte Partei kritisiert Lukács vor allem die außerrussischen KPs für ihr Unvermögen, ihre eigene Rolle innerhalb des Revolutionsprozesses adäquat ver-

2 Vgl. dazu beispielsweise den Sammelband von Plass 2015.

standen zu haben. Innerhalb des revolutionären Prozesses nämlich, schreibt Lukács, ist die Organisation »die Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis« (ebd.: 475). In der Theorie kann es ganz unterschiedliche Meinungen geben, die durchaus friedlich neben einander bestehen können; in der Praxis kommt es ebenfalls zu einer Vielzahl von komplexen Handlungsoptionen. Aber erst im Bereich des Organisatorischen muss es zwangsläufig zur Klarheit einer Entscheidung kommen, und hier, in der zentralen Entscheidungsgewalt, hatten die KPs ihre unübersehbaren Mängel. Doch Lukács geht in seiner Bestimmung der Organisation und der Partei noch einen entscheidenden Schritt weiter. Die kommunistische Partei ist für Lukács nicht nur eine politische Vermittlungs- und Entscheidungsinstanz, sondern eine »selbständige Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins« (ebd.: 508). Sie ist die *geistige* und *ethische* Ausdrucksform des revolutionären Subjekts unter Bedingungen einer gesamtgesellschaftlichen Revolution. Lukács vollzieht hier eine folgenreichere, aber durchaus konsequente *Ethisierung* der kommunistischen Partei. Was genau heißt das?

Lukács geht in seiner Bestimmung der kommunistischen Partei von einer spezifischen *sozialen* Konstellation der Revolution und einer *geistigen* Verfassung des Proletariats aus. In der künftigen Revolution muss im Hinblick auf die soziale Zusammensetzung damit gerechnet werden, dass in ihr nicht allein die Klasse des Proletariats involviert sein wird, sondern auch andere Klassen und Bewegungen (Kleinbürger, Bauern, unterdrückte Nationen etc.). Durch diese *gemischte soziale Zusammensetzung* der jeweiligen Akteure steht die Revolution immer in der Gefahr, in eine nicht-proletarische oder gar in eine Konterrevolution umzukippen. Es gibt also ein externes, sozialhistorisches Unsicherheitsmoment in der proletarischen Ausrichtung der Revolution. Und dieses Unsicherheitsmoment setzt sich im Proletariat selbst fort; denn die geistige Verfasstheit des Proletariats – also: sein Klassenbewusstsein – wird massiv affiziert von den anderen sozialen Schichten, von der Bourgeoisie und der gesamten kapitalistischen Form der Vergesellschaftung. Die Verdinglichungsstrukturen der kapitalistischen Warenproduktion beeinflussen den Intensitätsgrad und die Homogenität des proletarischen Klassenbewusstseins; sie produzieren »Abstufungen im Entwicklungsgang des Klassenbewusstseins« (ebd.: 503) und erzeugen »Arbeiteraristokratien«, opportunistische Gewerkschaften, individualistische Sekten und reformistische, sozialdemokratische Parteien, die eher auf eine ökonomische Entwicklung zur Revolution warten. Das gravierendste und aktuellste Unsicherheitsmoment in der Revolution ist für Lukács daher die »ideologische Krise des Proletariats« (ebd.:

486). Die Revolution steht also im Moment ihrer Aktualität unter diesen beiden Unsicherheitsbedingungen, und es ist gerade die »ideologische Krise«, die auf besondere Weise den Einsatz einer kommunistischen Partei erforderlich macht. Diese muss nicht nur hegemonial die anderen Klassen führen und auf die proletarische Revolution hin ausrichten; sie muss vielmehr noch das Klassenbewusstsein des Proletariats selbst ausarbeiten und entwickeln. Sie muss das Proletariat zur Klasse befähigen und sie einer *geistigen Prozedur der kommunistischen Subjektivierung* unterziehen. Denn:

»Einzelne Arbeiterschichten sind durch ihr ökonomisches Dasein ebenso wenig unmittelbar dazu vorherbestimmt, Kommunisten zu werden, wie der einzelne Arbeiter als Kommunist geboren wird. Für jeden in der kapitalistischen Gesellschaft geborenen und unter seinem Einfluß aufgewachsenen Arbeiter ist ein an Erfahrungen mehr oder weniger schwerer Weg zurückzulegen, um in sich das richtige Bewußtsein über die eigene Klassenlage verwirklichen zu können. *Der Kampf der kommunistischen Partei geht um das Klassenbewußtsein des Proletariats.*« (Ebd.: 503; Herv. M.B.)

So wenig wie es eine einfache politische Mechanik der Revolution gibt, die sich aus den ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Gesellschaft ergibt, so wenig gibt es eine einfache geistige Mechanik der klassenbewussten Subjektformierung, die aus der bloßen sozioökonomischen Klassenlage der Arbeiter und Arbeiterinnen entspringt. Prinzipiell bleibt die *Klasse des Proletariats* zwar die Grundlage der Revolution – sie allein ist mit der weltgeschichtlichen »Sendung« beauftragt, das »Reich der Freiheit« zu verwirklichen. Aber die Klasse des Proletariats ist nicht identisch mit den *konkreten, empirischen Arbeitern und Arbeiterinnen*, die inmitten des Klassenkampfes und der genannten Unsicherheitsmomente stehen. Die Differenz ist eine Frage des Klassenbewusstseins, also der umfassenden geistigen Verfassung der wirklichen Arbeiter und Arbeiterinnen. »Man darf also niemals«, schreibt Lukács, »den Abstand, der den Bewußtseinszustand selbst der revolutionärsten Arbeiter vom wahren Klassenbewußtsein des Proletariats trennt, übersehen.« (Ebd.: 256) Diesen Abstand bestimmt die kommunistische Partei, sie ist es, die den Klassenkampf in das Klassenbewusstsein der Arbeiter und Arbeiterinnen hineinträgt, um den Abstand zu verringern und um das *konkrete* Klassenbewusstsein auf das Niveau des zugerechneten *wahren* Klassenbewusstseins des Proletariats zu heben. Für Lukács erwächst die zentrale Rolle der kommunistischen Partei aus ihrer spezifischen Position und Aufgabe, die Lücke zwischen den beiden Klassenbewusstseinszuständen zu schließen. Daher ist die

Revolution nicht nur der Kampf des Proletariats »mit dem äußeren Feind, mit der Bourgeoisie, sondern zugleich der Kampf des Proletariats *mit sich selbst*: mit den verheerenden und erniedrigenden Wirkungen des kapitalistischen Systems auf sein Klassenbewußtsein« (ebd.).

Es dürfte nun klar geworden sein, warum Lukács die Frage der Organisation nicht nur ins Zentrum der Revolutions- und Organisationstheorie stellt, sondern sie im Grunde zum *geistigen* Zentrum des Marxismus schlechthin machen konnte. Die kommunistische Partei ist nicht nur der *Ort*, an dem taktisch die jeweiligen Richtungen und Aktionen im Klassenkampf vorgegeben werden; sie ist nicht nur die *Instanz*, die die politische Führung der nicht-proletarischen Klassen übernimmt und entsprechende Allianzen schmiedet; sie ist vor allem und in erster Linie eine spezifische *Praxis der kommunistischen Subjektivierung*. Durch sie verwandeln sich unter den gegebenen kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen die empirischen Arbeiter/-innen-Subjekte in kommunistische Proletariats-Subjekte; erst mit der Partei ist es möglich, einen umfassenden Bewusstseinswandel, eine geistige Konversion zu vollziehen, die einen entscheidenden Schritt in Richtung auf das »Reich der Freiheit« erbringt. Diese Konversion ist schon allein deshalb für Lukács notwendig, weil die Verwirklichung der Freiheit notwendig an den Untergang des von der kapitalistischen Gesellschaft erzeugten »Menschenschlags« gebunden ist. Mit einem unüberhörbar messianischen Unterton zitiert Lukács aus Marx' *Klassenkämpfe in Frankreich*: »Das jetzige Geschlecht, sagt Marx, gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.« (Ebd.: 492)

Wie aber muss nun eine kommunistische Partei beschaffen sein, damit sie im Vollzug des Klassenkampfes innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft diese umfassende Konversion von Arbeitern und Arbeiterinnen in Kommunisten und Kommunistinnen und am Ende sogar unter Beseitigung ihrer selbst in klassenlose Subjekte in die Wege leiten kann? Man muss sich, sagt Lukács, die Partei als eine Organisation »höheren Typs« vorstellen,³ nicht zu verwechseln mit den klassischen bürgerlichen oder sozialdemokratischen Parteien, die eine mechanische Trennung von Parteiführung und

3 Lukács lehnt sich stark an Lenins Parteikonzeption an. Seine Bewunderung für das politische »Genie« Lenin hat Lukács nur ein Jahr später, 1924, in seiner kleinen Lenin-Monographie manifestiert. Ich komme am Ende meines Beitrags noch einmal auf Lenin und die kommunistische Partei zurück.

Massenmitgliedschaft institutionalisiert haben. Diese Trennung ist nur die maschinenhafte und bürokratisch-verkrustete Fortsetzung der Rationalisierung und Verdinglichung in der kapitalistischen Warenwelt. Stattdessen bestimmt Lukács die kommunistische Partei als eine *geistig-moralische* Einheit, als einen ›Gesamtwillen‹, dem sich alle Parteimitglieder unterzuordnen haben. In ihrem Zentrum steht die wohlverstandene ›Disziplin‹, die die Einheit, Entscheidungskraft und Führungsstärke der Partei gewährleistet:

»Die Einheit dieser Momente ist *die Disziplin*. Nicht nur, weil bloß infolge einer Disziplin die Partei zu einem aktiven Gesamtwillen zu werden fähig ist [...]. Sondern weil gerade die Disziplin auch für den Einzelnen den ersten Schritt zu der heute möglichen [...] Freiheit bedeutet, die in der Richtung auf die Überwindung der Gegenwart geht.« (Ebd.: 493)

Die *Disziplin* des Einzelnen gegenüber dem Gesamtwillen ist demnach schon die erste prozedurale Form oder Weise, sich in die künftige *Freiheit* einzuüben. Lukács spricht sogar noch klarer vom »bedingungslosen Aufgehen der Gesamtpersönlichkeit eines jeden Mitgliedes in der Praxis der Bewegung« als dem »einzig mögliche[n] Weg zur Verwirklichung der Freiheit« – und zwar jedes einzelnen Parteimitgliedes »*für sich selbst*« (ebd.: 497).

An dieser Stelle muss man sich als Leserin davor hüten, vorschnell den gesamten Gedankengang von Lukács beiseitezuschieben, weil man hier – mitten in der Ausarbeitung einer Emanzipations- und Befreiungslehre – einer ungeheuerlichen Legitimation autoritärer Herrschaft beiwohnt. Es lohnt sich, das gesamte Argument noch einmal anzuschauen: Die einzelnen Arbeiter und Arbeiterinnen besitzen aufgrund ihrer allgemeinen Klassenlage lediglich die *objektive Möglichkeit*, ein proletarisches Klassenbewusstsein auszubilden und zu einem revolutionären kommunistischen Subjekt zu werden, denn sie unterliegen ihren jeweiligen empirisch-psychologischen Erfahrungen, die als Effekte der kapitalistischen Verdinglichung auf ihre Gesamtpersönlichkeit einwirken. Sie können daher inmitten der Revolution schwanken, unsicher und lethargisch werden, sich sogar auf die falsche Seite schlagen. Das bezeichnet Lukács als die ›ideologische Krise des Proletariats‹, die das zentrale Unsicherheitsmoment innerhalb der Aktualität der Revolution darstellt. Da es nun für Lukács auch in einer revolutionären Situation keine Spontankonversionen gibt und man nicht als Kommunistin geboren wird, muss es eine Praxis, eine institutionalisierte Prozedur, ein Dispositiv geben, das es unter den Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung ermöglicht, die Arbeiter und Arbeiterinnen in ihrer Gesamtpersönlichkeit

zu *ermächtigen*, ein wahrhaft kommunistisches Subjekt zu werden. Dieses Dispositiv ist die kommunistische Partei. Die Partei ist so etwas wie ein *Sicherheitsdispositiv* gegen die »ideologische Krise des Proletariats«, und sie ist zugleich eine Art *Pastorat*, eine ethische Führungsinstanz innerhalb einer kapitalistischen Welt, die die geistige Verfassung der Arbeiter/-innen-Klasse angreift.⁴ Soweit zunächst also die Rechtfertigung der Macht der Partei. Doch nun verschärft Lukács das Argument: Der Kampf ums proletarische Klassenbewusstsein endet nämlich nicht an den Eingangspforten der Partei, d.h. die Verunsicherungspraktiken der kapitalistischen Verdinglichung affizieren nicht allein die geistige Verfassung der *Klasse*, sondern dringen auch tief ins Innere der *Partei* selbst ein – beispielsweise mit falschen Vorstellungen von Zentralismus, Freiheit, Demokratie, Individualität etc. Das heißt nun aber, dass auch innerhalb der Partei, solange der Kapitalismus besteht, »organisatorische Vorkehrungen und Garantien gesucht und gefunden werden [müssen], die geeignet sind, den verderbnisbringenden Folgen dieser Sachlage entgegenzuarbeiten, ihr unvermeidliches Auftreten sofort zu korrigieren, die dadurch entstandenen Auswüchse auszumerzen« (ebd.: 513).

War die kommunistische Partei ein Sicherheitsdispositiv für die Klasse und eine bestimmte pastorale Praxis, so erscheint nun die *Disziplin* als erste und vornehmste *Vorkehrung oder Technologie* innerhalb der Partei, um das kommunistische Subjekt vor einem Rückfall ins verdinglichte Bewusstsein zu bewahren. Neben der Disziplin erwähnt Lukács noch drei weitere dieser Vorkehrungen: 1. Die Mobilisierung der Parteimitglieder »in ihrer Gesamtpersönlichkeit« (ebd.) zur dauernden Parteiaktivität. Das kommunistische Subjekt bildet eine existenzialistische Beziehung zum Gesamtwillen der Partei aus, indem es an allen Aktivitäten in den unterschiedlichsten Phasen des Klassenkampfes beteiligt wird; nur durch ein solches permanentes *Aktivierungsverfahren* wird es ein kämpfendes, ein Parteisubjekt. 2. Eine »gesunde, die Aktionsfähigkeit steigernde Selbstkritik« (ebd.: 509) ist ein weiteres Korrektivprinzip, ein *Wahrheitsverfahren*, das es dem Parteisubjekt ermöglichen soll, seine Fehler gegenüber dem Gesamtwillen zu gestehen; nur die Geständnisprozedur führt in die Partei und zum Subjektstatus zurück. 3. Die »Säuberung« (ebd.: 516) ist dann die letzte Vorkehrung gegen das Eindringen des kapitalistischen Geistes ins Innere des kommunistischen Gesamtwillens. Es handelt

4 Zu den beiden hier an Foucault angelehnten Begriffen des »Dispositiv« und des »Pastorats« als einer »Regierung der Seelen« verweise ich grundlegend auf Lemke 1997: 68 ff. und 151 ff.

sich hierbei um ein spezifisches (*Selbst-*)*Reinigungsverfahren* der Partei, das von Zeit zu Zeit durchgeführt werden muss, um die korrupten, bürokratisierten, »von den Massen entfremdeten und revolutionär unzuverlässigen Elemente« (ebd.) auszuschneiden.

Mit den Hinweisen auf diese Vorkehrungen und Verfahren, die die Partei etablieren muss, um für sich selbst das proletarische Klassenbewusstsein auf höchstem Niveau zu halten, gesteht Lukács im Grunde ein, dass das Ausgangsproblem nicht gelöst ist; es ist lediglich ins Parteiinnere verschoben worden: *Auch die kommunistische Partei ist von dieser kapitalistischen Welt!* Und die »ideologische Krise des Proletariats« setzt sich fort in einer möglichen *ideologischen Krise der kommunistischen Partei* selbst und damit ins Herz des proletarischen Klassenbewusstseins. So wie die empirischen Arbeiterinnen und Arbeiter unter den kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen im Grunde permanent darin gestört oder abgelenkt werden, ein revolutionäres Klassenbewusstsein auszubilden, so steht auch die tatsächliche, empirische kommunistische Partei unter dem Einflussbereich des verdinglichten Bewusstseins und schwebt unter der dauerhaften Gefahr, nun ihr gegenüber den Arbeiterinnen und Arbeitern weiterentwickeltes proletarische Klassenbewusstsein zu verlieren. Damit aber bleibt prinzipiell das Unsicherheitsmoment, aufgrund dessen die Partei als ethisch-politischer Gesamtwille des Proletariats gegründet und mit entsprechender Machtfülle ausgestattet wurde, erhalten. Ja, das Fatale und geradezu Monströse dieser gesamten Argumentation – denkt man an die Stalin'schen Säuberungen der 1930er Jahre –, besteht darin, das höchste Sicherheitsdispositiv der proletarischen Macht in einen prinzipiell unsicheren Ort verwandelt zu haben. Auch wenn Lukács nun von erhöhten *ethischen Anforderungen* oder höheren Ansprüchen spricht, die die Partei bei der Auswahl ihrer Mitglieder anlegen muss, so gibt es keine Garantien, dass nicht der Genosse Lukács, ja nicht einmal die Genossen Trotzki, Bucharin, Sinowjew etc. bei der nächsten politischen Säuberung der Partei als »unzuverlässige Elemente« ausgeschieden werden.

Sicherlich war Lukács nicht der Einzige, der zu dieser Zeit die *Wahrheit* des Marxismus mit der *Macht* der kommunistischen Partei derart eng verknüpft hat. Aber er hat diese Verknüpfung auf die spezifische Ausgangsproblematik einer *ideologischen Krise des Proletariats* gegründet, die wiederum das Ergebnis einer durchaus materialistischen Analyse und Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung darstellte. Es ist also eine spezifische Problematisierung, die Lukács dazu geführt hat, der kommunistischen Partei einen exceptionellen Status zu verleihen, sie mit entsprechenden Wahrheits- und

Machtprozeduren auszustatten. Bei dieser Problematisierung handelt es sich um die Frage, auf welche Weise es möglich ist, unter den gegebenen kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen, *aus der empirischen Vielzahl von Arbeiterinnen und Arbeitern ein revolutionäres mit proletarischem Klassenbewusstsein ausgestattetes kommunistisches Klassensubjekt zu bilden*. Alles hängt davon ab, diesen Bildungsprozess nicht als einen notwendigen Automatismus (ökonomische Klassenlage) und auch nicht als einen zufälligen Spontaneismus (Massenaufstand etc.) zu begreifen. Es gibt zwar eine *Neigung* der empirischen Arbeiter/-innen-Klasse, vom bloßen Objekt der kapitalistischen Gesellschaft zum befreienden Subjekt/Objekt der Geschichte zu werden. Aber das reicht nicht zur erfolgreichen Revolution. Die Arbeiterinnen und Arbeiter müssen in dieser gesamten Konzeption selbst eine *Verwandlung* vollziehen, sie müssen ein *Bewusstsein*, eine Klarheit ihrer selbst über das, was sie tun, über ihre *revolutionäre Subjektivität* entwickeln und erlangen. Sie müssen erst zu *Wahrheitssubjekten*⁵ des Kommunismus werden; nur dann haben sie die vielbeschworene *Reife*, als Proletariat zu handeln.

Vielleicht auch deshalb, weil er erneut auf Hegel zurückgreift, stellt Lukács die Frage nach dem *Bildungsprozess* jenes Subjekts, das von Marx bis Lukács und Folgenden die geradezu welthistorische Bürde auferlegt bekommt, *sich selbst* und die gesamte Gesellschaft zu transformieren. Aber wie ist es möglich, welche Bedingungen, Praktiken und Prozeduren ermöglichen es, ein solches Wahrheitssubjekt zu werden? Und was ist der Preis dafür, dass man in diesen Bildungsprozess eintritt und Zugang zur Wahrheit erhält – dass man also nicht nur die Wahrheit *erkennt*, sondern als Subjekt in einen *Zustand des Wahren* eintritt?⁶ Das Besondere, das Radikale und auch Moderne an Lukács ist, dass er diese Fragen erneut aufgreift und versucht, zu Ende zu denken; das Fatale daran ist, dass er am Ende nicht nur bei einem *totalen Subjekt* (›Proletariat‹), sondern auch bei einer *totalen Institution* (›kommunistische Partei‹) landet, die mit ihren Machtprozeduren, ihren Verfahren und Vorkehrungen gerade jene vermeintlichen Wahrheitssubjekte zerstört, die sie bilden und befähigen will. Der Bildungsprozess jenes Wahrheitssubjekts, das den Namen

5 Zum Begriff des »Wahrheitssubjekts« siehe Foucault 2004: 32 ff. und 50 ff. sowie Foucault 2014: 118 ff.

6 Lukács spricht davon, dass »*diese Erkenntnis eine gegenständliche, strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis [vollbringt]*« (Lukács 2013: 353), dass demnach die Erkenntnis nicht allein ein kognitiver oder logischer Akt der Einsicht in eine propositionale Wahrheit ist, sondern ein Akt des Wahr-Werdens des Subjekts oder des Subjekt-Werdens der Wahrheit.

›Proletariat‹ trägt, führt nicht in die Emanzipation und Befreiung der Arbeiter/-innen-Klasse, sondern vielmehr in die Errichtung einer Apparatur, die im historisch-politischen Vollzug dieses Bildungsprozesses in diesen selbst eine Reihe von Machtprozeduren einschreibt und sich dabei zu einem beispiellosen Gewalt- und Herrschaftsapparat formiert. War das der notwendige Preis, den man zahlen musste, *wenn man Gesellschaftskritik und die Revolution der kapitalistischen Verhältnisse an die Bildung von Wahrheitssubjekten koppelt*? Gibt es einen Zusammenhang zwischen radikaler, revolutionärer Gesellschaftskritik und Machtpraktiken, die in einen Herrschaftsapparat münden? Und weiterhin: Hat dieser Zusammenhang etwas mit der Projektion eines revolutionären Subjekts zu tun, das sich selbst verwandeln muss im Moment, in dem es eine gesamtgesellschaftliche Revolution vollzieht?

Dieses Bündel von Fragen, das ich hier mehr oder weniger über den (Um-)Weg einer erneuten Lukács-Lektüre versucht habe, zu extrahieren, steht im Zentrum meiner weiteren Ausführungen. Es geht allerdings im Folgenden nicht so sehr darum, diese Fragen vollständig und ein für alle Mal zu beantworten, sondern darum, sie als eine *Grundproblematik* eines gesellschaftskritischen Denkens sichtbar zu machen, das sich immer noch in Bezug auf Marx und die mit ihm verknüpften Erbschaften zu reflektieren versucht. Insofern wäre es auch zu kurz gegriffen, Lukács selbst oder *Geschichte und Klassenbewußtsein* für die Verbindung von Wahrheitssubjekten, Machtprozeduren und Revolution verantwortlich zu machen. Es wäre auch deshalb zu kurz gegriffen, weil man sich auf diese Weise bloß der hier an Lukács exemplifizierten Problematik und dem genannten Fragenbündel mehr oder weniger leichtfüßig entzieht, indem man sie einem Autor, einem Werk, vielleicht einer zufälligen historisch-politischen Situation zuordnet. Demgegenüber geht es mir darum, die Klarheit und Notwendigkeit auf der einen sowie die Fatalität und Gefährlichkeit auf der anderen Seite in Lukács' *Verkopplung von Wahrheit, Subjektivität und Macht* ernst zu nehmen und die genealogische Frage zu stellen: Woher stammt diese Verknüpfung? Was ist ihre Herkunft? Wo ist der Ort innerhalb der Geschichte gesellschaftskritischen Denkens, an dem diese Verknüpfung ihren Ausgang nimmt und an dem die möglichen herrschaftspraktischen Konsequenzen dieser Verknüpfung nicht mehr reflektiert oder schlicht abgewiesen wurden?

Tatsächlich lässt sich ein solcher Ort oder besser: historischer Moment ausfindig machen: Es handelt sich hierbei um die Begegnung von Marx und Engels mit Max Stirner in den Jahren 1844 bis 1846. Es handelt sich um eine spezifische Situation innerhalb der Geburtsphase der Marx'schen Gesell-

schaftskritik, in der Friedrich Engels, Moses Hess, Karl Marx und Max Stirner eine Auseinandersetzung führen, die am Ende in eine erste, aber entscheidende Version des ›historischen Materialismus‹ mündet: nämlich in die – später als *Deutsche Ideologie* kompilierte – Selbstverständigung von Marx und Engels, nicht mehr dem Pfad der kritisch-philosophischen Junghegelianer, nicht mehr dem Weg der feuerbachianischen Sozialisten und vor allem auch nicht dem kritischen Unternehmen eines ›Materialismus des Selbst‹ (Eßbach 1982) von Max Stirner zu folgen. Insbesondere diese letzte Zurückweisung, die Ignoranz gegenüber *Stirners Kritik der kommunistischen Subjektivierung* – so die weitergehende These meines Beitrags – hatte Konsequenzen für die Marx'sche Gesellschaftskritik insgesamt, die ich in den folgenden Überlegungen genauer ausführen möchte.

2. Durchführung: Marx gegen Stirner – ein versäumter Dialog

Seit der bahnbrechenden Studie von Wolfgang Eßbach aus dem Jahr 1982 wissen wir nicht nur um die intensive Beschäftigung von Marx und Engels mit Stirner, sondern auch, wie bedeutsam diese Auseinandersetzung für die Marx'sche Konzeption einer historisch-materialistischen Gesellschaftskritik gewesen ist.⁷ Die ungeheure Akribie, der Hass und Eifer sowie die parodistische Kreativität, die von Marx und Engels in die 350 Seiten des berühmten Kapitels *III. Sankt Max* investiert wurden, macht zumindest eines deutlich: Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* war eine besondere Herausforderung und Provokation, auf die insbesondere Marx sich gezwungen sah, mit allen stilistischen und argumentativen Mitteln zu antworten. Doch kann man wirklich sagen, dass Marx auf Stirner *geantwortet* hat; dass hier ein Dialog zwischen den beiden Protagonisten stattgefunden hat? Ja und nein zugleich.

Folgt man der Rezeption dieser Kontroverse,⁸ so war Stirners Buch für Marx zweierlei: zum einen ein Medium, um sich von Feuerbachs anthropologischem Materialismus zu verabschieden, und zum anderen ein Anlass, sich mit dem Problem der ›Ideologie‹, der ›Herrschaft der Gedanken‹ und dem

7 Vgl. Eßbach 1982. Dabei handelt es sich um eine Studie, die längst hätte wieder aufgelegt werden müssen und die meine hier vorgelegte Untersuchung maßgeblich inspiriert hat.

8 Vgl. hierzu und allgemein zur Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner die beeindruckende, detaillierte ideen- und philosophiegeschichtliche Studie von Pagel 2020.

›Bewusstsein‹ auseinanderzusetzen. Stirners radikaler *Nominalismus* auf der einen und sein nicht minder radikaler *Idealismus* auf der anderen Seite hätten auf Marx gleichsam wie Katalysatoren gewirkt, um eine antipodische, d.h. eine *historische und materialistische Kritik und Theorie der kapitalistischen Gesellschaft* zu entwerfen. Das ist sicherlich richtig. Zugleich aber ging es in dieser Auseinandersetzung, in diesem historischen Moment, um wesentlich mehr, nämlich nicht nur um die Frage, auf welche Weise eine richtige Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Herrschaftsformen durchgeführt werden muss, sondern damit zugleich um die Frage, wie es möglich und realistisch ist, diese bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse zu überwinden. Die Fragen, die 1845 Marx und Engels umtreiben, sind nicht nur theoretischer oder konzeptioneller Art, sondern *Fragen nach einer sozialistischen bzw. kommunistischen Revolutionierung der Gesellschaftsverhältnisse*. Es geht um die »Aufgabe«, wie Marx und Engels mit großem Nachdruck gegen Stirner formulieren, »die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren« (MEGA² I/5: 496). Angesichts der zahlreichen, vor allem in Frankreich und England sich entwickelnden sozialistischen, anarchistischen und kommunistischen Diskurse, Organisationen und Projekte wollten Marx und Engels nun (auch für sich) klarstellen und festlegen, was ihrer Ansicht nach der einzig mögliche und wirklich revolutionäre Weg in den Kommunismus sein kann. Diese, wenn man so will, unmittelbar politisch-praktische Dimension und vehement politisch-revolutionäre Grundierung der hier verhandelten Texte von Marx und Engels ist kaum zu unterschätzen. Sie offenbart nämlich, was in der Auseinandersetzung mit Stirner prinzipiell auf dem Spiel steht: *das eigene kommunistische Projekt*. Die Kontroverse mit Stirner ist eine Kontroverse im politischen Handgemenge gegen einen Gegner, der offen als ›antikommunistisch‹ eingeschätzt und mit einer neuen ideologiekritischen Bezeichnung als ›Kleinbürger‹ klassifiziert wird.⁹ Von einem Dialog, einer Diskussion oder einer Antwort im klassischen Sinne kann demnach nicht die Rede sein. Vielmehr geht es darum, dass hier die Waffen und Werkzeuge geschmiedet werden müssen, die den Angriffen der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen standhalten können. In dieser Schlacht geht es auch um die Produktion von Erkenntnis, Kritik und Wahrheit – und die Leistungen einer hier entstehenden materialistischen Kritik der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse sind ohne Zweifel grundlegend und epochal. Doch im selben Maße

9 Vgl. grundlegend zur Perspektive der Marx'schen Gesellschaftskritik als einer »Kritik im Handgemenge« Bohlender/Schönfelder/Spekker 2018.

geht es hier auch um die Blindstellen, Fehlwahrnehmungen, Ausblendungen und Strategien der Invisibilisierung.

(a) Der Entstehungsherd: Hess gegen Stirner gegen Hess

Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner beginnt mit Engels und Moses Hess. In einem Brief an Marx vom November 1844 berichtet Engels über seine Lektüre von Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*. Zunächst steht für Engels fest, dass Stirner nur das Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, den Egoismus, artikuliert. Aber dann fährt er plötzlich fort:

»Darum ist dieses Ding aber wichtig, wichtiger als Heß z.B. es dafür ansieht. Wir müssen es nicht beiseite werfen, sondern eben als vollkommenen Ausdruck der bestehenden Tollheit ausbeuten und indem wir es umkehren, darauf fortbauen.« (MEGA² III/1: 252)

Stirners *Einziger* ist zwar gewissermaßen das letzte Bollwerk gegen den Kommunismus und muss deshalb bekämpft werden; aber da das Buch zugleich die auf die Spitze getriebene Theorie der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, steckt in ihm auch eine bestimmte Wahrheit. Zum einen ist das für Engels die richtige Kritik des Feuerbach'schen Humanismus, die Kritik des »Menschen«, der bei Feuerbach immer noch »mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt« (ebd.) wird. Zum anderen kann man von Stirner lernen, dass »wir erst eine Sache zu unserer eignen, egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür thun können – daß wir also in diesem Sinne [...] auch aus Egoismus Kommunisten sind, aus Egoismus *Menschen* sein wollen, nicht bloße Individuen« (ebd.). Das scheint eine merkwürdige Formulierung zu sein: *aus Egoismus Kommunist zu sein*, doch Engels zielt damit auf einen wichtigen Punkt. Ihm geht es um die Frage, wie man sich als »leibhaftiges« Individuum, als »wirklicher« Mensch die kommunistische Sache aneignen kann. Wie wird man ein kommunistisches Subjekt?

Doch am Ende ist es nicht Engels mit seinen fragmentarisch gebliebenen Fragen und Überlegungen, sondern Moses Hess, der die erste öffentliche Antwort auf Stirner formuliert. In einem Brief an Marx macht er deutlich, dass seine Antwort wohl ganz im Sinne von Marx und Engels ausfallen wird:

»Als Engels mir Ihren Brief zeigte, hatte ich gerade eine Beurtheilung Stirners zu Ende gebracht et j'avais la satisfaction de voir, daß Sie den Einzigen

ganz von demselben Gesichtspunkte aus ansehen. Er hat das *Ideal* der bürgerlichen Gesellschaft im Kopfe, und bildet sich ein, mit seinem idealistischen ›Unsinn‹ den *Staat* zu verachten, wie B. Bauer, der das *Ideal* des Staates im Kopfe hat, sich einbildet, mit *diesem* ›Unsinn‹ die *bürgerliche Gesellschaft* zu vernichten.« (Ebd.: 450)

Die 1845 in Druck gegebene kleine Schrift mit dem Titel *Die letzten Philosophen* behandelt – geradezu in Vorwegnahme der *Deutschen Ideologie* – die Trias Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner. Stirner wird hier wie in der Eingangspassage von Engels als der letzte Philosoph und Idealist der bürgerlichen Gesellschaft verstanden, der den Egoismus zum Prinzip erklärt: »Die ›Consequenz‹ des ›Einzigens‹, rationell ausgedrückt, ist der kategorische Imperativ: Werdet Thiere!« (Hess 1961a: 389) Die bürgerliche Gesellschaft ist nichts anderes als die letzte Spitze einer »socialen Thierwelt«, in der die Individuen untereinander einen Krieg aller gegen alle führen und vom »Gelddurst der Krämerwelt« angetrieben werden (ebd.: 388). Die bürgerliche Gesellschaft wird bevölkert von egoistischen, isolierten und entfremdeten »Thierrmenschen« oder »Raubthieren« (ebd.), die noch gar nicht den Status von Menschen erreicht haben. Der Egoismus hat sich in der geldgetriebenen Krämerwelt einen bestimmten Ausdruck verschafft, den Hess »freie Concurrrenz« nennt: »Die ›freie Concurrrenz‹ unserer Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des Raubmordes, sie ist zugleich das vollendete Bewußtsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung« (ebd.). Die Perfidie von Stirner besteht nun für Hess darin, dass gerade an dem Punkt, an dem in der Geschichte die ›Menschwerdung der Raubtiere‹ geschehen könnte, also an der Schwelle zum erlösenden Sozialismus, hier jemand auftritt und ruft: Die bürgerliche Gesellschaft ist gar nicht egoistisch und sie besteht auch nicht aus Raubtieren; sie ist überhaupt keine tierweltliche Vor- oder Entwicklungsstufe zur wahren, menschlichen Gesellschaft; sie ist schon längst eine zutiefst ›heilige‹, ›menschliche‹, ›religiöse‹ Gesellschaft! Für Hess ist Stirner daher nicht ein simpler Apologet der bürgerlichen Gesellschaft, denn er weiß, dass Stirner hier eine *Kritik der bürgerlichen Gesellschaft* formuliert. Aber es ist in seinen Augen eine vergiftete Kritik, die nur aus der Sorge um das eigene Selbst heraus in Anschlag gebracht wird:

»Ja, die ›Sorge‹, es möchte sich in ihm Etwas ›festsetzen‹, läßt dieses altkluge Naturkind nicht einen Augenblick in Ruhe! Es kann seine ›Bestimmung‹ als Egoist niemals erfüllen. Es muß sich jeder Zeit fragen: ›Folge Ich Mir selbst,

meiner eigenen Bestimmung, wenn ich Diesem und Jenem mich unbefangen hingebe?» (Ebd.: 393)

Diese Passage ist äußerst symptomatisch, nicht nur deshalb, weil Hess hier tatsächlich einen zentralen Punkt der Stirner'schen Machtkritik erfasst. Es geht dabei um nicht weniger als die Vorstellung, dass *Subjekt- und Identitätsbildung selbst Formen der Ausübung von Macht sein können und innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst mit Praktiken der Normierung und Normalisierung des Selbst verknüpft sind*. Daher die ständige Selbstbefragung des Stirner'schen Ich: *Folge Ich Mir Selbst, oder Bin Ich nur die Folge/Gefolgschaft eines Anderen?* Hess sieht diesen Punkt, aber zugleich sieht er ihn nicht, zumindest erkennt er darin keine relevante Form einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Ganz im Gegenteil: Er liest diese Kritik als Rechtfertigung eines wesentlich tiefersitzenden Egoismus und damit als eine subtile Form der Apologie der bürgerlichen Gesellschaft. Und für Hess steht fest: Dieses ständige Nicht-festgesetzt-werden-Wollen, dieses bestimmungslose, vagabundierende, berufslose und nicht-identitäre Individuum taugt für ein sozialistisches/kommunistisches Projekt überhaupt nicht.

Ziemlich rasch nach der Veröffentlichung von Hess' Kritik am *Einzigen* verfasste Stirner eine ausführliche Replik, in deren Zentrum ein Argument steht, das im Prinzip noch einmal gegen die Fehlanalyse von Hess und die feuerbachianischen Sozialisten gerichtet ist. Diese Fehlanalyse betrifft die Einschätzung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Prinzipien als Ausdruck des bloßen Egoismus:

»Diese heutige Welt voll Philanthropie, die *im Princip* mit dem Socialismus ganz einverstanden ist [...] diese Welt, in der die Allermeisten sich durch Heiligkeiten um ihre Vortheile bringen lassen, und in der die Ideale von Bruderliebe, Menschenliebe, Recht und Gerechtigkeit, von ›Füreinandersein‹ und Füreinanderthun u.s.f. nicht bloss von Mund zu Mund gehen, sondern schrecklicher, verderbenvoller Ernst sind – diese Welt, die nach wahrer Menschlichkeit schmachtet und bei Socialisten und Communisten, Menschenfreunden aller Art endlich die rechte Erlösung zu finden hofft, – diese Welt, in der die socialistischen Bestrebungen nichts als der offenbare Sinn jeder ›Krämerseele‹ sind und bei allen Wohldenkenden Anklang finden [...] diese gegen allen Egoismus heftig eifernde Welt verlästert Hess als eine ›egoistische‹«. (Stirner 1976: 371 f.)

Das Argument von Stirner läuft also auf Folgendes hinaus: Eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die im Wesentlichen auf der moralphilosophischen Analyse gegründet ist, dass diese Gesellschaft eine egoistische, entfremdete, eine ›Raubtiergesellschaft‹ ist, läuft völlig leer, weil sie eine Kritik darstellt, die im Grunde in völliger Übereinstimmung mit dem moralischen Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft agiert. Eine solche Kritik legt den ›offenbaren Sinn‹ der bürgerlichen Gesellschaft frei und stellt sich mehr oder weniger deutlich in den Dienst ihrer Verwirklichung. Sie operiert mit dem moralischen Imperativ: Werdet endlich das, was ihr immer schon sein wolltet, wahre menschliche Wesen! Lasst ab von Gier, Geld und Egoismus und bildet Euch aus zu jenen umfassenden und allseitig tätigen Individuen, die die ›Gattung‹ und die ›Geschichte der Menschwerdung‹ von euch zu sein verlangen!

Vielleicht war Hess nicht einmal besonders irritiert darüber, dass Stirner damit diese Form der Kritik als eine *Apotheose* der bürgerlichen Gesellschaft dechiffrierte; vielleicht konnte er auch noch nicht den Unmut Stirners darüber verstehen, dass hier Sozialismus/Kommunismus nicht als die Überwindung der kapitalistischen Welt, sondern als deren *Vollendung* begriffen wurden – eine Vollendung, in der nun die Werte und Normen, also die ›heiligen Prinzipien‹ der bürgerlichen Gesellschaft, verwirklicht worden sind. Aber es müsste Hess und all die anderen »heiligen Sozialisten« (ebd.: 374) verstört haben, dass Stirner behauptet, mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft vollendeten sie auch deren Herrschafts- und Machtmechanismen. Die bürgerliche Welt ist ausgestattet mit spezifischen Herrschaftspraktiken und Machtprozeduren, und nirgends in den Analysen und der Kritik von Hess ist für Stirner zu erkennen, dass in einer künftigen sozialistischen/kommunistischen Gesellschaft diese Machtprozeduren beseitigt wären. Für Stirner verbleibt der Sozialismus/Kommunismus damit im Herrschaftsraum der bürgerlichen Gesellschaft, weil diese Vollendungsform im Grunde eine »heilige«, »religiöse Gesellschaft« (ebd.: 395) sein will oder genauer: die »Gesellschaft« selbst *sakralisiert*.

Stirner gibt einige Beispiele dafür, auf welche Weise der Sozialismus/Kommunismus die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft fortsetzt und vollendet. So nennt er etwa die »Arbeit, welche für eine Lebensaufgabe, einen Beruf des Menschen gilt. Aus ihr schreibt sich der Wahn her, dass man sein Brod verdienen müsse, und dass es eine Schande sei, Brod zu haben, ohne etwas dafür gethan zu haben: es ist der *Stolz des Verdienstes*. Das Arbeiten hat *für sich* gar keinen Werth und macht keinem Menschen

Ehre, wie das arbeitslose Leben des Lazaroni diesem keine Schande macht.« (Ebd.: 356) Die Arbeit als Ehre, als Tugend, als Beruf und höherer Sinn, diese Form der Sakralisierung der Arbeit, schreibt Stirner weiter, hat nicht nur die moderne Nationalökonomie hervorgebracht, sondern »bleibt Herrin des *heiligen* Socialismus, wo sie als ›menschliche Arbeit‹ die ›menschlichen Anlagen ausbilden soll‹, und wo die Ausbildung eine menschliche Berufssache [...] ist« (ebd.: 357)¹⁰ Immer muss bei allen Tätigkeiten ein allgemeiner Sinn hinzukommen, immer fehlt genau dieser Sinn, sobald man als egoistisch bezeichnet wird; denn es genügt nicht, zu arbeiten, zu lieben, zu begehren, zu singen und zu tanzen, zu denken und zu lachen etc. Stirner erkennt in all diesen scheinbar banalen Tätigkeiten immer einen zusätzlichen moralischen Imperativ im Dienst eines höheren, wirklichen, wahren Interesses, das das Selbst des oder der Einzelnen übersteigt und ihm oder ihr seine oder ihre Unzulänglichkeit, seine oder ihre Mangelhaftigkeit beweist. Die bewusste und unbewusste Produktion dieses *Mangelsubjekts* entziffert Stirner als eine *Praxis ethischer Gewalt*. Denn dieses Mangelsubjekt muss sich erst noch zum wahren Subjekt *entwickeln*: Es ist meine Aufgabe, mein Beruf, mich zu entwickeln, schreibt Stirner, mein *Wesen* zu realisieren und mich dauerhaft zu prüfen: Stimme ich denn wirklich schon mit dem wahren *Wesen des Menschen, des Staatsbürgers, des Mannes, der Frau, des Arbeiters, des Patrioten* überein? »Weil ich noch nicht Ich bin, so ist ein Anderer (wie Gott, der wahre Mensch, der wahre Fromme, der Vernünftige, der Freie usw.) Ich, mein Ich.« (Stirner 2003: 368). Wie um sich noch einmal gegen Hess' Vorwurf zu wehren, er sei Anti-Sozialist und ein Raubtier-Ideologe, schreibt er:

»Der Egoismus [...] ist kein Gegensatz [...] zum Denken, [...] kein Feind der Kritik, kein Feind des Socialismus, kein Feind eines *wirklichen Interesses*: er schliesst kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern die heilige Liebe,

10 Ein Paradebeispiel für eine solche Sakralisierung der »Arbeit« in der deutschen Arbeiterbewegung bietet nur wenige Jahre später das *Glaubensbekenntnis der Allgemeinen Deutschen Arbeiterverbrüderung*. In der Märzangabe von 1849 ihrer Zeitschrift kann man »Die zehn Gebote der Arbeiter« nachlesen: »Erstes Gebot: *Du sollst arbeiten*. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. So steht es geschrieben. [...]. Zweites Gebot: *Du sollst keinen Müßiggänger neben dir dulden*. Wenn du einen siehst, der müßig neben dir steht und fähig zur Arbeit ist, so gib ihm ein Schurzfell und eine Hacke und sprich zu ihm: ›Jetzt schaffe! [...]‹« (Die zehn Gebote der Arbeiter: 181)

nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Sozialisten, sondern die heiligen Sozialisten u.s.w.« (Ebd.: 375)

Doch dieses Bekenntnis kann Hess sicherlich nicht überzeugt haben. Mit Stirner konnte man keinen Sozialismus machen, schon gar nicht einen, der ja eine Bewegung der Armen und Arbeiter sein sollte, die danach strebten, aus dem Status des ökonomischen und geistigen Mangelsubjekts herauszutreten, in den die politische Ökonomie des Geldes und die religiöse Ökonomie des falschen Bewusstseins sie gebracht hatten. »Ja«, hatte Hess noch kurz zuvor an die Adresse der Gegner des Sozialismus geschrieben, »wir machen aus Unmenschen Menschen und hoffen damit vollständiger zu reussiren, als Ihr, die Ihr aus Menschen Unmenschen machen wollt, als Ihr, die [...] den Materialismus und die Genußsucht, den Egoismus und die Habsucht predigen laßt.« (Hess 1961b: 320) Der Abstand zwischen Stirner und Hess scheint für letzteren zu groß gewesen zu sein, um erkennen zu können, dass das ›Menschen-Machen‹ (aus ›Unmenschen‹) sich als eine ebensolche Gewalt- und Machtpraxis erweisen könnte wie das kritisierte ›Unmenschen-Machen‹ (aus ›Menschen‹).

Halten wir also noch einmal fest: Stirners Replik auf Hess zielt auf eine Fehldiagnose im Hinblick auf die Art und Weise, wie in der bürgerlichen Gesellschaft Macht ausgeübt wird: nicht über Gott, Eigentum und Geld, nicht über Entfremdung, Ausbeutung und Verarmung der Menschen, sondern über eine bestimmte Weise, die Menschen zu Subjekten der Wahrheit zu machen. Diesen anderen, alternativen Blick auf die Macht- und Herrschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft muss man sich allerdings noch einmal genau anschauen.

(b) Stirner: Eine andere Kritik der Macht

In seinen letzten großen Studien zu den frühchristlichen Formen und Praktiken, die Menschen zu führen und zu regieren, ist Michel Foucault auf eine eigentümliche Problematisierung des Verhältnisses von *Wahrheit*, *Macht* und *Subjektivität* gestoßen. Was er in den Texten, Anweisungen, Lehrschriften der ersten Kirchenväter und christlichen Mönche zu erkennen glaubt, ist die langsame Formierung einer neuen Erfahrung von Subjektivität und einer neuen Weise der Ausübung von Macht, die sich in unseren Gesellschaften fest eta-

biert hat.¹¹ In unseren Gesellschaften, schreibt Foucault, fußt die Ausübung von Macht, d.h. die Regierung von Menschen, nicht allein auf Akten des Gehorsams und der Unterwerfung, sondern auf ›Wahrheitsakten‹, bei denen die unterworfenen Subjekte zugleich und notwendigerweise Subjekte einer ›Wahrheitsmanifestation‹ sind. Es gibt seit den Tagen von Tertullian, Cassian und Clemens von Alexandrien ein tief verankertes Band zwischen der Ausübung von Macht und der Verpflichtung des Individuums, die Wahrheit zu sagen bzw. die aktive Fähigkeit auszubilden, ein Subjekt der Wahrheit zu sein:

»Weshalb, in welcher Form gibt es in einer Gesellschaft wie der unseren eine so tiefe Verbindung zwischen der Ausübung von Macht und der Pflicht der Individuen, sich bei den Verfahren der Wahrheitsmanifestation, bei den Verfahren der Alethurgie, deren die Macht bedarf, selbst zu wesentlichen Akteuren zu machen? Welche Beziehung besteht zwischen dem Faktum, in einer Machtbeziehung Untertan (*sujet*) zu sein, und dem Subjekt (*sujet*), durch das, für das und in Bezug auf das sich die Wahrheit offenbart? Was ist dieser Doppelsinn des Wortes ›sujet‹, Untertan in einer Machtbeziehung, Subjekt in einer Wahrheitsmanifestation?« (Foucault 2014: 118)

Ich denke, man kann mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass Stirner im Hinblick auf die Ausübung der Macht in und durch die bürgerliche Gesellschaft ähnliche Fragen gestellt hat und auf eine ähnliche Problematik gestoßen ist. In einer Schlüsselpassage, wo Stirner im Grunde die Herrschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft als eine ›Gedankenherrschaft‹ oder eine ›Herrschaft des Geistes‹, des ›Heiligen‹ und des ›Glaubens‹ zu beschreiben versucht, kommt er der Vorstellung sehr nahe, dass Machtausübung über die Bildung und Ausbildung eines Subjekts erfolgt, das dazu befähigt wird, aktiv die Wahrheit zu sagen und zu bekennen:

»Furcht macht den Anfang, und dem rohsten Menschen kann man sich fürchterlich machen; also schon ein Damm gegen seine Frechheit. Allein in der Furcht bleibt immer noch der Versuch, sich vom Gefürchteten zu befreien durch List, Betrug, Pfiffe usw. Dagegen ist's in der Ehrfurcht ganz anders. Hier wird nicht bloß gefürchtet, sondern auch geehrt: das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich Mich nicht mehr entziehen kann; Ich ehre dasselbe, bin davon eingenommen, ihm zugetan und angehörig: durch die Ehre, welche ich Ihm zolle, bin ich vollständig in seiner Ge-

11 Siehe hierzu vor allem die Vorlesung am Collège de France von 1979/80 (Foucault 2014).

walt und versuche die Befreiung nicht einmal mehr. Nun hänge ich mit der ganzen Kraft des Glaubens daran. Ich *glaube*. Ich und das Gefürchtete sind Eins: ›nicht Ich lebe, sondern das Respektierte lebt in Mir!« (Stirner 2003: 78)

Stirner beschreibt hier einen Vorgang, eine Prozedur, wie aus einem Individuum der *Furcht* ein Subjekt der *Ehrfurcht* und des Glaubens wird; er beschreibt diese Machtprozedur als eine Form der Verinnerlichung, wobei der Machteffekt nicht allein darin besteht, von dieser inneren Macht beherrscht oder unterdrückt, sondern darin ein aktiv glaubendes, bezeugendes Subjekt dieser Macht zu werden: *Ich glaube*, heißt nun, dass ich Teil des Gefürchteten, Teil der Macht geworden bin und von ihr Zeugnis ablege. Stirner beschreibt hier den bemerkenswerten Vorgang einer Verwandlung, einer Konversion, an dessen Ende ein bestimmtes sich *selbstbeherrschendes* Wahrheits- und Glaubenssubjekt steht. Die Machtform, die Stirner also hier zu fassen versucht und von der er glaubt, dass sie tief in die bürgerliche Gesellschaft und ihre Subjekte eingeschrieben ist, verläuft über Subjektivierung, über die Verinnerlichung der Macht, über die Festlegung, ein bestimmtes Subjekt (Identität) – also ›besessen‹ zu sein. Ebenso wichtig für die Effektivität dieser Herrschaftsform ist aber auch das Einverständnis des unterworfenen Individuums. Stirner will zeigen, dass das Subjekt, das sich der Macht gegenüber unterworfen fühlt, selbst ein Begehren nach dieser Macht ausgebildet haben muss und demnach selbst Teil dieser Unterwerfungspraxis ist, immer schon mitwirkt an ihr und sie bezeugt:

»Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Mut: man verhält sich gegen dasselbe *ohnmächtig* und *demütig*. Und doch ist kein Ding durch sich heilig, sondern durch Meine *Heiligsprechung*, durch Meinen Spruch, Mein Urteil, Mein Kniebeugen, kurz durch Mein – Gewissen.« (Ebd.: 77)

Stirner will allerdings nicht nur den allgemeinen Mechanismus dieser Macht beschreiben (Subjektivierung, Verinnerlichung, Teilhabe), er geht noch einen Schritt weiter und fragt nach seiner Herkunft. In einer bemerkenswerten Passage schildert Stirner gewissermaßen die Geburt moderner Subjektivität aus einer grundlegenden Transformation in der Auffassung darüber, was ›Wahrheit‹ ist:

»Eine lange Zeit verfloß, in welcher man sich mit dem Wahne begnügte, die *Wahrheit* zu haben, ohne daß man daran ernstlich dachte, ob man selbst

vielleicht wahr sein müsse, um die Wahrheit zu besitzen. [...] Erst Luther [...] begriff, daß der Mensch selbst ein anderer werden müsse, wenn er die Wahrheit auffassen wolle, nämlich ebenso wahr, als die Wahrheit selbst. Nur wer die Wahrheit schon im Glauben hat, nur wer an sie glaubt, kann ihrer teilhaftig werden, d.h. nur der Gläubige findet sie zugänglich und ergründet die Tiefen derselben.« (Ebd.: 89 f.)

Die Entstehung moderner Subjektivität als Machtform ist für Stirner gebunden an eine bestimmte Vorstellung davon, ›im Wahren zu sein‹. Mit Luther und Descartes, so Stirner, wird die Erkenntnis der Wahrheit an ein Subjekt gebunden, das eine *Befähigung* zur Wahrheit entwickeln muss, das also qualifiziert sein muss, im Wahren zu sein. Die Individuen können die Wahrheit nicht einfach erkennen, ihnen fehlt noch das entsprechende ›Organ‹,¹² und dieses Organ nennt Stirner in ganz unterschiedlichen Kontexten ›Geist‹, ›Gewissen‹, ›Bewusstsein‹, ›Gedanke‹, ›Denken‹, das ›Heilige‹ oder ›Glaube‹. Einmal mit diesem Organ ausgestattet, wird die Ausübung der Macht wesentlich subtiler, aber auch ›intensiver‹, ›umfassender‹ und ›allmächtiger‹ (ebd.: 91).

Wie wird man nun aber in der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich ein solches qualifiziertes, mit dem entsprechenden Organ ausgestattetes Glaubens- und Wahrheitssubjekt? Welches sind die Verfahren, Prozeduren und institutionellen Praktiken, die die Wahrheit oder den Zugang zur Wahrheit im Subjekt verankern in Form von ›Gedanken‹, in Form eines ›Glaubens‹? Wenn Marx später die Stirner'sche ›Gedankenherrschaft‹ als bloße *idealistische* Spintisiererei zu entlarven versucht und in direkter Reaktion darauf sein Konzept der *Ideologie* ausarbeiten wird, so liegt das nicht zuletzt daran, dass Marx diese Verfahren, Prozeduren und Praktiken, also die *Materialität dieser Subjektivierungsmacht*¹³, die *Materialität von Sinnstrukturen* überhaupt nicht erkennt. Da sich für Marx alle Gedanken als Ideologien aus den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen ergeben, also aus den von den Menschen

12 So heißt es: »Nur dasjenige Organ des Menschen, welches überhaupt aus den Lungen zu blasen vermag, kann auch das Flötenblasen erreichen, und nur derjenige Mensch kann der Wahrheit teilhaftig werden, der für sie das rechte Organ hat.« (Stirner 2003: 90)

13 Pierre Bourdieu hat diese Machtform als »doxische Unterwerfung« bezeichnet, die – im Unterschied zur »Ideologie« – in »die Ordnung des *Glaubens* [gehört], das heißt in die tiefsten Tiefen der körperlichen Dispositionen, in die Ordnung der – durch eine Art intellektueller Bekehrung, ein ›Sich-Bewußtwerden‹ veränderbaren – Vorstellungen« (Bourdieu 1998: 118).

jeweils historisch institutionalisierten Formen des Produzierens, Tauschens, Konsumierens und Reproduzierens, ist hier der Ort – nicht in Religion, Staat, Familie, Nation, Schule, Gefängnis etc. –, an dem die bürgerliche Gesellschaft das Geheimnis ihrer subtilen, umfassenden und intensiven Herrschaft verbirgt. Für Stirner dagegen hat die bürgerliche Gesellschaft neben dem *ökonomischen Glaubensregime*, das für ihn Subjekte der Arbeit, des Geldes, der Konkurrenz und des Eigentums erzeugt, noch eine Reihe anderer Glaubensregime ausgebildet.

Für Stirner ist die moderne Subjektivität in erster Linie nach wie vor eine religiöse, d.h. an Prozeduren religiöser, christlicher und genauer: protestantischer Verinnerlichung und Normierung gebunden. Die Kritik der Religion als eines Glaubensregimes zur Herstellung von Glaubenssubjekten ist trotz Aufklärung, trotz Feuerbach, Hess und Marx eben noch lange nicht wirksam beendet:

»Der Protestantismus hat den Menschen recht eigentlich zu einem ›Geheimen-Polizei-Staat‹ gemacht. Der Spion und Laurer ›Gewissen‹ überwacht jede Regung des Geistes und alles Tun und Denken ist ihm eine ›Gewissenssache‹, d.h. Polizeisache. In dieser Zerrissenheit des Menschen in ›Naturtrieb‹ und ›Gewissen‹ (innerer Pöbel und innere Polizei) besteht der Protestant.« (Ebd.: 97)

Die Etablierung eines ›Gewissens‹ ist für den Lehrer Stirner die grundlegende Arbeit der Kirche und der Schule: »Pfaffen« und »Schulmeister« besorgen die alltägliche »Dressur« oder genauer: »die Brechung und Beugung des Mutes zur Demut« (ebd.: 88). »Ja, Ja, die Kinder müssen bei Zeiten zur Frömmigkeit, Gottseligkeit und Ehrbarkeit angehalten werden; ein Mensch von guter Erziehung ist Einer, dem ›gute Grundsätze‹ beigebracht und eingeprägt, eingetrichtert, eingebläut und eingepredigt worden sind.« (Ebd.) Die Religion findet nun ihre säkulare Weiterverwendung und Vollendung durch die Etablierung eines weiteren Organs: Nicht nur das moralische *Gewissen*, sondern das Bewusstsein, der *Gedanke*, wie Stirner schreibt, ist gleichsam die wissenschaftliche, philosophische Fortsetzung des christlichen Glaubensregimes:

»Durch das ›Reich der Gedanken‹ hat das Christentum sich vollendet, der Gedanke ist jene Innerlichkeit, in welcher alle Lichter erlöschen, alle Existenz existenzlos wird, der innerliche Mensch (das Herz, der Kopf) Alles in Allem ist. [...] Es ist dem Denkenden sein Denken eine ›erhabene Arbeit, eine heilige Tätigkeit‹, und es ruht auf einem festen Glauben, dem Glauben an die

Wahrheit. Zuerst ist das Beten eine heilige Tätigkeit, dann geht diese heilige ›Andacht‹ in vernünftiges und rasonierendes ›Denken‹ über, das aber gleichfalls an der ›heiligen Wahrheit‹ seine unverrückbare Glaubensbasis behält [...].« (Ebd.: 380)

Was Stirner hier zu zeigen versucht, ist nicht so sehr die Herstellung eines bloß unterwürfigen Glaubens- und Wahrheitssubjekts, sondern eines mit Moral, Sittlichkeit, Gewissen, mit Bildung, Erziehung, Rationalität und Wissenschaft ausgestattetes *männliches, bürgerliches, sich selbstdisziplinierendes Herren-Subjekt*, das zugleich Untertanen-Subjekt geworden ist. Moderne Subjektivität – wie Stirner sie hier in Vorwegnahme von Nietzsche, Weber, Freud, Adorno, Horkheimer und Foucault beschreibt – konstituiert sich genau in Folge dieser gleichermaßen sich vollziehenden doppelten Subjektivierung als *Ermächtigung und Unterwerfung*. Glänzend hat Stirner dies in der folgenden Passage zusammengefasst:

»Ohne Zweifel hat die Bildung Mich zum *Gewaltigen* gemacht. Sie hat Mir Gewalt über alle *Antriebe* gegeben, sowohl über die Triebe meiner Natur als über die Zumutungen und Gewalttätigkeiten der Welt. Ich weiß und habe durch die Bildung die Kraft dazu gewonnen, daß Ich Mich durch keine meiner Begierden, Lüste, Aufwallungen usw. zwingen zu lassen brauche: Ich bin ihr – *Herr*; gleicherweise werde Ich durch die Wissenschaften und Künste der *Herr* der widerspenstigen Welt, dem Meer und Erde gehorchen und selbst die Sterne Rede stehen müssen. Der Geist hat Mich zum *Herrn* gemacht. – Aber über den Geist selbst habe Ich keine Gewalt. Aus der Religion (Bildung) lerne Ich wohl die Mittel zur ›Besiegung der Welt‹, aber nicht, wie Ich auch *Gott* bezwinde und seiner Herr werde; denn *Gott* ›ist der Geist‹. Und zwar kann der Geist, dessen Ich nicht Herr zu werden vermag, die mannigfaltigsten Gestalten haben: er kann *Gott* heißen oder Volksgeist, Staat, Familie, Vernunft, auch – Freiheit, Menschlichkeit, Mensch.« (Ebd.: 373 f.)

Was passiert nun aber, wenn das Ich auf die »Selbstangehörigkeit Meiner« (ebd.: 238) beharrt, wenn es sich nicht zum Staatssubjekt (Staatsbürger), Sexualsubjekt (Mann, Frau)¹⁴, zum Familiensubjekt (Vater, Mutter, Kind), Volks-

14 Da Stirner auch die geschlechtliche Identität und Differenz (Mann/Frau) als eine mögliche gesellschaftliche Fixierung zurückweist, hat Feuerbach das Stirner'sche Ich als *unsinnlich, abstrakt und geschlechtslos* kritisiert. Schließlich sei doch, so Feuerbach, Stirner ein ›Mann‹ und sein Hirn und sein Leib damit ›männlich‹ geprägt. Feuerbachs Kritik ist deshalb interessant, weil sie zeigt, wie ein naiver Materialismus die Machteffekte

subjekt (Deutsche/r), Religionssubjekt (Christ, Jüdin, Protestant, Katholikin) beugen und disziplinieren lässt; wenn es gewissenlos, gedankenlos und führungslos sich der »freiwilligen Knechtschaft« (de la Boétie) widersetzt?¹⁵ Dann markieren der Staat, die Gesellschaft, die Familie, das Volk, die Nation, die Religion etc. dieses Ich zu einem *Unmenschen*:

»Welcher Begriff ist aber dem Staat der höchste? Doch wohl der, eine wirkliche menschliche Gesellschaft zu sein, eine Gesellschaft, in welcher Jeder als Glied Aufnahme erhalten kann, der wirklich Mensch, d.h. *nicht Unmensch*, ist. Geht die Toleranz eines Staates noch so weit, gegen einen Unmenschen und gegen das Unmenschliche hört sie auf. [...] Obgleich aber jeder Unmensch ein Mensch ist, so schließt ihn doch der Staat aus, d.h. er sperrt ihn ein, oder verwandelt ihn aus einem Staatsgenossen in einen Gefängnisgenossen (Irrenhaus- oder Krankenhausgenossen nach dem Kommunismus).« (Ebd.: 193 f.)

Das *Gefängnis*, das *Krankenhaus*, die *Psychiatrie* sind demnach weitere institutionelle Formen, die insbesondere devianten Glaubenssubjekte (Unmenschen) wieder auf den rechten Pfad zu bringen, d.h. den Glauben, das Gewissen in ihnen wieder fest zu etablieren.

Der Hinweis auf den Kommunismus in diesem Zitat ist allerdings ebenfalls nicht nebensächlich. Er zeigt noch einmal sehr konkret die oben schon gegen Hess vorgebrachte These, dass auch Sozialismus/Kommunismus auf die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft angewiesen sind; dass

geschlechtlicher Normierung einfach ignoriert und als empirische, allein von den Sinnen empfangene Wirklichkeit behauptet. Tatsächlich nämlich entpuppt sich im weiterführenden Argumentationsverlauf die reine Empirie dann als Apologie der heterosexuellen, bürgerlichen Normfamilie: »Aber als Mann beziehst Du Dich *wesentlich, notwendig* auf ein *andres* Ich oder Wesen — auf das Weib. Wenn ich also Dich als Individuum anerkennen will, so muss ich meine Anerkennung [...] über Dich hinaus auf Dein Weib ausdehnen. Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen. Zwei hat aber keinen Schluss und Sinn; auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind. Aber nur ein *einziges, unvergleichliches* Kind? Nein! die Liebe treibt Dich unaufhaltsam über dieses eine hinaus.« (Feuerbach 1990: 435) *Auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind*: Wie in einem Kindereim, so einfach, natürlich und selbstverständlich, entfaltet sich das Feuerbach'sche Gattungswesen und mit ihm zugleich die geschlechtlich normierte Sinnenwelt und Empirie.

15 Für den Zusammenhang von Stirners Kritik der Subjektivierung zu Étienne de la Boéties berühmtem Traktat über die »freiwillige Knechtschaft« aus dem 16. Jahrhundert siehe Newman 2014.

auch hier die moderne Subjektivierung beibehalten wird, weil die Sozialisten und Kommunistinnen »im religiösen Prinzip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, – heiligen Gesellschaft« (ebd.: 135). Wie an die Liberalen stellt Stirner auch an die Sozialistinnen und Kommunisten wieder die Testfrage: Was passiert im Sozialismus/Kommunismus mit denen, die sich nicht zum *proletarischen Arbeitssubjekt* haben verwandeln lassen? Welchen Preis müssen die Faulenzer, die Vagabunden, »die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen«, zahlen? Wie steht es mit dem »Industrieritter«, der »Buhlerin«, dem »Dieb«, dem »Spieler« und dem »Freudenmädchen« (ebd.: 123 f.)? Was passiert mit dem »gefährlichen *Proletariat*« (ebd.), vor dem auch schon die Bourgeoisie gewarnt und gegen das sie ihr Strafrecht, ihre Gefängnisse, Besserungs- und Irrenanstalten in Anschlag gebracht hat? (Vgl. ebd.: 123) Was also passiert mit denen, die nicht den Subjektivierungsprozeduren der Arbeit, der Manufaktur, der Fabrik – also der Arbeitsgesellschaft Folge leisten? »Weitling legt die Verbrechen der ›gesellschaftlichen Unordnung‹ zur Last und lebt [sic] der Erwartung, daß unter kommunistischen Einrichtungen die Verbrechen unmöglich werden, weil die Versuchung zu denselben, z.B. das Geld, wegfallen.« (Ebd.: 265) Doch, schreibt Stirner weiter, gesteht auch Weitling ein, dass es wohl einen »natürlichen Rest menschlicher Krankheiten und Schwächen« (ebd.) geben werde, gegen die man aber mit entsprechenden *Heilmitteln* vorgehen könne:

»Das *Heilmittel* oder die *Heilung* ist nur die Kehrseite der *Strafe*, die *Heiltheorie* läuft parallel mit der *Straftheorie*; sieht diese in einer Handlung eine Versündigung gegen das Recht, so nimmt jene sie für eine Versündigung des Menschen *gegen sich*, als einen Abfall von seiner Gesundheit. [...] ›Verbrechen‹ oder ›Krankheit‹ ist beides keine *egoistische* Ansicht der Sache, d.h. keine Beurteilung *von Mir aus*, sondern von einem *Andern* aus, ob sie nämlich entweder das *Recht*, das allgemeine, oder die *Gesundheit* teils des Einzelnen (des Kranken), teils des Allgemeinen (der *Gesellschaft*) verletzt.« (Ebd.: 265 f.)

Ob nun Hess oder Weitling, ob Owen, Cabet oder Proudhon: In all deren Überlegungen und Entwürfen zu einer neuen menschlichen Gesellschaft erblickt Stirner die stillschweigende Fortsetzung der Glaubensregime und Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft – zumindest erkennt er nirgends eine Reflexion auf diese Problematik. Stirner erinnert daher diese Autoren immer wieder daran, dass eine *sozialistische oder kommunistische Subjektivität* entweder den Erbschaften bürgerlicher Institutionen verhaftet bleibt (Familie, Schule, Kirche, Staat, Volk, Arbeit, Manufaktur, Fabrik, Gefängnis etc.) und damit die

künftigen Proletarier und Proletarierinnen auch nur wieder gelehrige, staats-treue, religiöse, gebildete, arbeitsame, nationale Arbeiter und Arbeiterinnen sein werden; oder dieses proletarisch-plebejische Klassensubjekt hat mit den Regimen und Prozeduren gebrochen und ist deshalb das Resultat eigener sozialistischer/kommunistischer Glaubens- und Wahrheitsverfahren (Vereine, Assoziationen, Erziehungskommunen à la Owen, Cabet und Weitling etc.), eigener Prozeduren und Praktiken der Heilung, der Zurichtung, der Subjektivierung. Eine kommunistische Klassenidentität ist nicht das Ergebnis einer spontanen Umwälzung, sondern immer die bewusste oder unbewusste Arbeit spezifischer Apparaturen und Institutionen, in denen das Subjekt befähigt wird, in der kommunistischen Wahrheit zu sein. Eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die auf die Revolutionierung dieser Gesellschaft setzt, muss in den Augen von Stirner immer dann ihr Ziel verfehlen, wenn sie die von ihm offengelegte Subjektivierung nicht als massive Herrschafts- und Machtform problematisiert und ihr entgegentritt.

Wie aber, so hatte Hess schon zu Recht gefragt, lässt sich überhaupt auf der Grundlage von Stirners ›unruhigem Selbst‹ eine Revolution machen, eine andere Gesellschaft erkämpfen und etablieren? Wie muss man sich denn überhaupt eine *radikale Widerstandsform* gegen die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft vorstellen? Zumindest unterscheidet Stirner zwei Wege, zwei Weisen des Widerstands:

»Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, [...] des Staates oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwälzung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist [...] eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsproßen. Die Revolution zielte auf *neue* Einrichtungen, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern uns selbst einzurichten [...]. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden.« (Ebd.: 354)

Damit ist zumindest klar, wo Stirner die Prioritäten setzt. Das *Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden*, das ist die von Stirner bevorzugte Widerstandspraxis. Sie besteht vor allem darin, die vielfältigen Normen, Identitäten und Subjektformen, die in mir eingerichtet und fixiert wurden und die ich zu Meiner

Sache, Meiner Berufung, Meiner Aufgabe gemacht habe, loszuwerden. Die Umwälzung der Gesellschaft beginnt mit einer Praxis der *Ent-Unterwerfung*, der *Ent-Subjektivierung*, mit Akten der Austreibung des Gewissens, des Glaubens, der Wahrheit; vielleicht sogar mit Selbst-Reinigungsriten oder proto-psychoanalytischen Traumdeutungen; und man wird bisweilen den Verdacht nicht los, dass Stirners ganzes Buch einen solchen performativen Akt der Purifikation darstellt. Jedenfalls gilt ihm: »Die Revolution führt gewiss das Ende nicht herbei, wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist!« (Ebd.: 356)

Halten wir fest: Stirners Kritik der Macht zielt auf die Praktiken, Prozeduren, Verfahren und Regime, die auf ganz vielfältige Weise Glaubens- und Wahrheitssubjekte erzeugen, indem sie in den Individuen einen Glauben, einen Gedanken, eine Wahrheit, d.h. spezifische *Sinnstrukturen*, dergestalt verankern, dass das so qualifizierte und befähigte Subjekt nun sich selbst unterwirft, die Wahrheit begehrt, erkennt und bekennt, d.h. sich selbst zum Teil und Vollzugsorgan der Macht dieser Wahrheit verwandelt. Dieser Vorgang wird von Stirner prinzipiell als eine doppelte Machtprozedur der Ermächtigung und Unterwerfung (Subjektivierung) beschrieben, zugleich aber auch als eine Art *ursprüngliche Enteignung* dessen, was er die »Selbstangehörigkeit Meiner«, also das je Eigene und Einzige des jeweiligen Selbst nennt.

(c) Marx und Engels: Die neue kommunistische Antwort auf Stirner

Man lasse sich nicht vom massiven Textumfang täuschen, den Marx und Engels im Kapitel III. *Sankt Max* der *Deutschen Ideologie* aufwenden, um Stirners *Einzigen* zu begegnen. Die Hunderte von Seiten, die sie mit gelehrter Akribie, mit parodistischer Kreativität und dialektischer Finesse füllen, enthalten letztlich bei genauer Betrachtung nur wenige Argumente. Man lasse sich auch nicht davon täuschen, dass hier eine ernsthafte Kritik oder ein Dialog mit Stirner stattgefunden habe, denn eine solche Kritik setzt voraus, dass Marx und Engels die Grundproblematik von Stirners Buch verstanden und wahrgenommen hätten; das ist nicht der Fall. Wie Hess und die Rezensenten (Feuerbach, Szeliga) zuvor, sehen auch Marx und Engels zwar die durchaus intellektuell anspruchsvolle Dimension des Stirner'schen Projekts, doch sie erkennen darin keine wirkliche, für die sozialistische und kommunistische Bewegung ernsthaft adaptierbare Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Die oben dargestellte umfassende Kritik der Macht in Stirners Buch bleibt beiden Autoren – man muss es so klar formulieren – völlig verschlossen. Stattdessen beruht ihre umfangreiche Rekonstruktion des *Einzigen* auf zwei prinzipiellen, mit-

einander verzahnten argumentativen Strategien: Die erste Strategie besteht in einer theoretischen und politischen *Verharmlosung* des Buches, in einer Beschwichtigung des Lesers und der Leserin darüber, dass hier eine radikale Geste auf einer schlicht falsch verstandenen Grundlage des Denkens (»Idealismus«) erfolgt. Damit verbunden ist eine zweite Strategie, die darin besteht, einen theoretischen und politischen *Gegenangriff* zu führen, d.h. den Gegner (»Kleinbürger«) mit einem neuen Konzept einer historisch-materialistischen Kritik der Gesellschaft, die zugleich den einzigen revolutionären Weg in den Kommunismus weist, zu konfrontieren.¹⁶ Man muss in diesen beiden Strategien zugleich eine *Abstoßungs- und Aufbruchsbewegung* erkennen, die beide Autoren seit Anfang des Jahres 1845 gemeinsam zu vollziehen beginnen und deren vorläufiges Ende im *Manifest der Kommunistischen Partei* von 1848 münden wird – jenem denkwürdigen Text, der sowohl die Kerngedanken des neuen kritischen Kommunismus enthält als auch in seiner Gesamtheit als Wahrheitsmanifestation einer neuformierten politischen Organisation, dem *Bund der Kommunisten*, fungiert.¹⁷ Die Abstoßung der beiden Autoren ist nicht nur gegen Feuerbach, Bauer und Stirner gerichtet, sondern wesentlich wichtiger: gegen die feuerbachianischen Sozialisten, gegen den sogenannten »wahren Sozialismus«, dessen Repräsentanten zu diesem Zeitpunkt Moses Hess und Karl Grün waren und zu denen Marx und Engels sich kurz zuvor selbst noch bekannt hatten. Wenn Stirners Buch eine Form der Ent-Subjektivierung und Reinigung darstellt, so auch die Texte und Textfragmente der *Deutschen Ideologie*: Darin wird der Aufbruch zu einem neuen kommunistischen Projekt sichtbar, der nur durch radikale Schnitte und Austreibungen (von Grüns »wahren Sozialismus«, Weitlings Handwerkerkommunismus, Proudhons sozialistischem Anarchismus) vollzogen wurde.¹⁸ Diese gesamte theoriepolitische Konstellation gilt es bei der Antwort von Marx und Engels auf Stirner immer mit im Blick zu behalten, ansonsten bleibt schon die Ausgangslage für die Abfassung der Stirner-Kritik völlig unverständlich.

Denn eigentlich war ja schon alles gegen Feuerbach, gegen Bruno Bauer und erst recht gegen Stirner gesagt. Moses Hess hatte den Fehdehandschuh aufgenommen und die Abrechnung übernommen. Er hatte gezeigt, dass diese drei »letzten Philosophen« trotz ihrer radikalen Gesten am Ende im

16 Diese Argumentationsstrategie findet sich später auch in den journalistischen Schriften von Marx; siehe dazu Schönfelder 2016.

17 Vgl. dazu ausführlicher Bohlender 2019.

18 Vgl. dazu genauer Bohlender 2016 und 2018.

ideologischen Denk- und Herrschaftsraum der bürgerlichen Gesellschaft verblieben sind. Die Wiederaufnahme dieser Kritik und ihr Beginn mit Stirner konnte nichts anderes bedeuten, als dass für Marx und Engels die Kritik von Hess verfehlt war. Wo aber genau hatte Hess in seiner Antwort gefehlt? Was konnte er Stirner gegenüber nicht angemessen, nicht klar und deutlich genug zurückweisen? Blickt man diesbezüglich noch einmal auf die Replik von Stirner auf Hess, so sticht insbesondere der Vorwurf ins Auge, der Sozialismus/Kommunismus sei nichts anderes als die Fortsetzung, ja die Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft, ihre wahre Verwirklichung. Marx und Engels lesen Stirners Kritik hier als eine Kritik an Feuerbachs Humanismus und Anthropologie – eine Lesart, die Engels ja schon in seinem Brief an Marx im November 1844 vorgeschlagen hatte. Demnach wäre tatsächlich ein auf Feuerbach gegründeter humanistischer Sozialismus (Grün) oder philosophischer Kommunismus (Hess) nichts anderes als die *idealistische* Verlängerung dessen, was die bürgerliche Gesellschaft (Hegel) mit ihren spezifischen Kategorien längst schon über sich selbst dachte. Die Differenz zwischen dieser und der kommenden Gesellschaft ist keine prinzipielle mehr, sondern lediglich eine des Grades. Hess konnte auf diesen Einwurf nicht antworten, weil er im Grunde hätte zustimmen müssen. Hat Stirner also tatsächlich recht? Muss man dem Sozialismus/Kommunismus auch die letzten idealistischen Flausen austreiben? Die Antwort von Marx und Engels ist zwiegespalten, denn im Vollzug der Antwort kündigen sie tatsächlich die bis dahin gut funktionierende Allianz mit dem feuerbachianischen Sozialismus (Hess, Grün) auf und behaupten einen eigenen materialistischen Standpunkt, der zugleich der Standpunkt des ›wirklichen‹ Kommunismus ist. Das Argument gegen Stirner lautet demnach: Stirner hat durchaus recht, wenn er dem humanistischen, dem »wahren Sozialismus« vorwirft, innerhalb des bloß philanthropischen Denkraums der bürgerlichen Gesellschaft gefangen zu sein; er hat durchaus recht, ihn lediglich als eine Fortsetzung des (sozialen) Liberalismus zu markieren. Stirner hat aber unrecht, wenn er glaubt, *den* Kommunismus damit desavouieren zu können:

»Daß der Kommunismus eine höchst praktische Bewegung ist, die praktische Zwecke mit praktischen Mitteln verfolgt & die sich höchstens in Deutschland den deutschen Philosophen gegenüber, einen Augenblick auf das ›Wesen‹ einlassen kann, das geht unsern Heiligen natürlich nichts an. Dieser Stirnersche ›Kommunismus‹, der sosehr nach dem ›Wesen‹ schmachtet, kommt daher auch nur zu einer philosophischen Kategorie,

dem ›Füreinander sein‹, die dann vermittelt einiger gewaltsamen Gleichungen [...] der empirischen Welt etwas näher gerückt wird.« (MEGA² I/5: 270)

Die Kritik richtet sich also einerseits gegen Stirner, der sich hier auf den falschen Kommunismus beruft, und die Kritik geht andererseits mit voller Wucht gegen die Verbündeten, insbesondere gegen Hess, der gerade die Kategorie des »Für-einander-seins« in seiner Stirner-Kritik als höchst praktische, kommunistische Kategorie explizit erwähnt hatte.¹⁹ Wir befinden uns damit – und das ist die strategische Situation von Marx und Engels – mitten in einem Zweifrontenkrieg, einem Kampf gegen die letzten »deutschen, kleinbürgerlichen Ideologen« wie Stirner und gegen einen Sozialismus/Kommunismus, der »in Deutschland eine kleinbürgerliche & zugleich überschwenglich-ideologische Gestalt erhalten hat« (ebd.: 287). Man sieht hier noch einmal sehr deutlich, wie stark die Auseinandersetzung mit Stirners *Einzigem* von der gesamten theoriepolitischen Konstellation überdeterminiert ist.

Im Grunde ist mit dem Verweis auf den falsch verstandenen Sozialismus/Kommunismus aber der Einwand von Stirner noch nicht völlig aus dem Weg geräumt. Sicher, Stirner erweist sich als harmloser, naiver, eben deutscher, philosophiefixierter Denker, der überall das ›Heilige‹, den ›Glauben‹ und die ›Gedanken‹ vermutet oder gar hineininterpretiert; der deshalb den »heiligen Sozialismus« eines Hess mit dem wirklichen, praktischen Kommunismus der wirklichen proletarischen Bewegungen verwechselt. Stirner erweist sich in den Augen von Marx und Engels als ein posthegelianischer Idealist, der die Religionskritik von Feuerbach überdehnt und einen Schritt zu weit geht. Er wittert nämlich in allen allgemeinen Begriffen (Staat, Recht, Nation, Familie etc.) die religiöse, theologische und ›kanonische‹ Dimension, und ihm erwächst aus allen allgemeinen Begriffen, Gedanken etc. eine *scheinbar* materielle Macht, ein Bann über diejenigen, die sie aussprechen. Ist das nicht die letzte, die radikalste und zugleich kindischste Form des Idealismus – zu glauben, die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft beruhe *bloß* auf ›Gedankenherrschaft‹, also bloß auf der Produktion von Bewusstseinsformen, d.h. *Ideologien* darüber, wer ich bin und was ich zu sein habe? Und ist es nicht die Vollendung der Naivität, zu glauben, man könne diese ›Gespenster‹ in den Köpfen einfach verjagen; man könne die Welt durch einen

19 Bei Hess heißt es: »Die Philosophie, die so viele ›Kategorien‹ [sic] hat, kennt nicht die Kategorie *Für-einander-sein*.« (Hess 1961a: 390)

bloßen Willensakt verändern? Zeigt sich hier nicht die Figur des ›deutschen Kleinbürgers‹ schlechthin?²⁰

Man kann an dieser Einschätzung von Stirner als dem letzten ›deutschen Ideologen‹ zweierlei erkennen: zum einen die völlige Verkennung der Stirner'schen Machtkritik, insbesondere die Fehlwahrnehmung seiner gesamten Analyse einer Subjektivierungsmacht, die über materielle Prozeduren, über institutionelle Verfahren und Praktiken verläuft und sich zu einer ›freiwilligen Knechtschaft‹, einer *ermächtigenden Unterwerfung* auswächst. Marx und Engels verwandeln Stirners materielle institutionelle Machtprozeduren in eine *idealistische* oder ideologische *Bewusstseinsoperation*; sie verwandeln diese Machtkritik in spekulative, d.h. idealistische Ideologiekritik.²¹ Das aber setzt schon eine klassische Unterscheidung voraus: nämlich, dass *Gedanken, Geist, Bewusstsein, Glaube* im Sinne Stirners rein kognitive, mentale, jedenfalls *keine materiellen, keine wirklichen, empirischen* Phänomene sind, sondern bloß abgeleitete, scheinbar verselbständigte, ideelle Ausdrücke materieller gesellschaftlicher Verhältnisse.

Damit wird zum anderen deutlich, dass Stirners vermeintliche Ideologiekritik schon aus der Perspektive einer neuen historisch-materialistischen Analytik und eines neuen kommunistischen Standpunktes fixiert wird. Die Verharmlosung von Stirner als jemandem, der wie alle Junghegelianer im idealistischen Paradigma einer bloß spekulativen Ideologiekritik verbleibt, geht in dem Moment in einen Gegenangriff über, wo sich die Frage nach der Revolution, nach der Überwindung der Herrschaftsweise der bürgerlichen Gesellschaft stellt. Und hier hat Stirner den beiden Autoren zufolge nichts anderes als eine Art *Willensmetaphysik* anzubieten: Man müsse sich die Ideologie einfach *aus dem Kopfe schlagen* – das ist die Formulierung, die immer wieder von Marx und Engels angeführt wird, um Stirners Befreiungs- und Empörungspraxis zu beschreiben:

»Die Befreiung der Menschen von diesen Mächten wird nach Sancho dadurch bewerkstelligt, daß man sich die *Vorstellungen* von diesen Mächten

20 Pagel (2020: 640 ff.) kann sehr gut zeigen, dass der Begriff des ›Kleinbürgers‹ in direkter Auseinandersetzung mit Stirner entstanden ist und im Manuskript III. *Sankt Max* erstmals auftaucht.

21 Auch hier wird sichtbar, wie stark Marx und Engels in der Auseinandersetzung mit und in Abstoßung von Stirners »Gedankenherrschaft« (Stirner 2003: 79) ihre eigene *materialistische Ideologiekritik* entwickeln – allerdings unter Verkennung der materialistischen Dimension von Stirners Konzeption. Vgl. dazu auch Pagel 2020: 629.

oder vielmehr die philosophischen & religiösen Verdrehungen dieser Vorstellungen aus dem Kopfe schlägt, sei es durch etymologische Synonymik [...], moralische Postulate [...] oder durch affenartige Grimacen und gemüthlich-burleske Renommagen gegen ›das Heilige‹.« (Ebd.: 434)²²

Doch dieses ›Aus-dem-Kopfe-Schlagen‹ der Vorstellungen, Ideen, Gedanken etc. ist selbst eine Illusion, solange man eben nicht die *tatsächlichen, wirklichen, materiellen* Grundlagen der bürgerlichen Herrschaftsform beseitigt hat. Das, was Stirner angreift und kritisiert, ist nur der ideologische Schein jener arbeitsteilig organisierten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, die sich als Klassenherrschaft der Bourgeoisie über das Proletariat eben *wissenschaftlich*, d.h. auf der Grundlage eines ›kritischen‹ und ›theoretischen Kommunismus‹²³, nachweisen lassen. Die Mächte, die Stirner beschreibt und die sich der Menschen bemächtigen (Moral, Sittlichkeit, Religion, Staat, Recht etc.), sind lediglich die Produkte einer spezifischen ideologischen Operation (Verkehrung, Idealisierung, Verselbständigung), die allerdings auf tatsächlichen, materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen beruhen, genauer: auf der Weise, wie die Menschen in Beziehung zueinander den gesellschaftlichen Reichtum produzieren, tauschen und verteilen. Diese Verhältnisse sind nun unter den gegenwärtigen bürgerlichen Herrschaftsformen dergestalt eingerichtet, dass eine Klasse (Bourgeoisie) die andere Klasse (Proletariat) durch spezifische sozio-ökonomische Ausbeutungspraktiken (Lohnarbeit, Privateigentum an Produktionsmitteln, gesellschaftliche Arbeitsteilung) beherrscht und unterdrückt. Eine wirkliche, weil kommunistische und materialistische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft muss demnach auf den Herd der Unterdrückung, die kapitalistischen Produktions-, Verkehrs- und Klassenverhältnisse,

22 Marx und Engels beziehen sich hier auf jene o.g. Selbstreinigungspraktiken, die Stirner zuweilen äußerst eigensinnig beschreibt und die für die wissenschaftlichen Augen und Ohren von Marx und Engels geradezu grotesk wirken müssen. Hier ein Beispiel: »Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheuerere Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und des Glaubens nicht erkannt werden.« (Stirner 2003: 164)

23 Dies sind beides Bezeichnungen, die Marx und Engels zu diesem Zeitpunkt gebrauchen, um ihr neues Projekt zu benennen und sich auch begrifflich von anderen Kommunismen abzusetzen. So heißt es etwa: »Die theoretischen Kommunisten, die einzigen, welche Zeit haben, sich mit der Geschichte zu beschäftigen, unterscheiden sich gerade dadurch [...]« (MEGA² I/5: 302).

zielen; sie darf nicht in die Falle einer rein spekulativen Ideologiekritik tappen und auf die Willensmetaphysik des *Einzelnen* setzen; sie muss vielmehr nachweisen, aus welchen gesellschaftlichen Verhältnissen und Konstellationen die Ideen, Vorstellungen etc. der Menschen entspringen; sie muss immer wieder die »materielle Geburtsstätte« (ebd.: 302) dieser ideologischen Mächte entziffern.²⁴ Die Beseitigung dieser materiellen Verhältnisse, so die felsenfeste Überzeugung von Marx und Engels, führt gleichsam *automatisch* zur Beseitigung, zur Auflösung aller ideologischen Formen und der ideologischen Operation schlechthin.

Mit dieser Neubegründung einer materialistischen Kritik der kapitalistischen Produktions- und Klassenverhältnisse haben Marx und Engels eine grandiose Volte sowohl gegen Stirner als auch gegen Hess geschlagen. Was nämlich Hess mit seinem »philosophischen Kommunismus« gegenüber Stirner nicht wirklich beantworten konnte, ist nun auf der Grundlage der neuen Konzeption möglich. Ist der Kommunismus eine Fortsetzung und Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft? Die Antwort lautet bekanntermaßen: »Wir nennen Communismus die *wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jezt bestehenden Voraussetzung.« (Ebd.: 37) Der Kommunismus ist also ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft; er ist eine Bewegung innerhalb des jetzt Bestehenden, die darauf ausgerichtet ist, diese Gesellschaft zu beseitigen. Der Kommunismus setzt demnach tatsächlich etwas fort, was schon in der bürgerlichen Gesellschaft angelegt ist, nämlich eine *doppelte historisch-teleologische Bewegung*, die Marx und Engels genauer bestimmen: a) als Entwicklung der *Produktivkräfte* innerhalb von bürgerlichen Verkehrs- oder Produktionsverhältnissen, die als Fessel wirken und gesprengt werden;²⁵ b) als Entwicklung eines *proletarischen Klassen-Subjekts*, das die Herrschaft der Bourgeoisie und damit die gesamten Klassenverhältnisse revolutioniert.²⁶ Die Antwort

24 Siehe dazu ausführlicher Bohlender 2010.

25 Siehe dazu ausführlicher Spekter 2018: 175 ff.

26 »In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte & Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie & Geld) – & was damit zusammenhängt daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat ohne ihre Vortheile zu genießen, welche aus der Gesellschaft heraus gedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen andern Klassen forcirt wird; eine Klasse die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet & von der das Bewußtsein über die Nothwendig-

des ›wirklichen‹ Kommunismus auf Stirner lautet also präzise gefasst: Ja, wir Kommunisten setzen etwas fort, was in der bürgerlichen Gesellschaft herangereift ist (Produktivkräfte, Proletariat); nein, wir verbleiben nicht in ihrer Herrschaftsform (Produktionsverhältnisse, Klassenverhältnisse), vielmehr haben wir das Geheimnis ihrer Herrschaftsform erkannt (Lohnarbeit, Privateigentum, Arbeitsteilung) und sind deshalb in der Lage, sie endgültig zu stürzen.

Die Pointe der neuen Gesellschaftskritik und des neuen kommunistischen Projekts besteht, wie Wolfgang Eßbach zurecht bemerkt hat, darin, »subjektives Wollen der Emanzipation in eine objektive historische Tendenz zu transformieren« (Eßbach 2010, 182), d.h. den Willen zur Revolution nicht mehr an ein personales Subjekt oder das Individuum zu binden, sondern an die *geschichtliche Immanenz einer Bewegung*, die *notwendig* zur Revolution der bürgerlichen Gesellschaft führt. Marx und Engels weisen mit großem Nachdruck gegen Stirner, aber auch wieder indirekt gegen Hess jede Form einer humanistisch-moralischen oder ethischen Dimension des kommunistischen Unterfangens zurück:

»Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch unter einander, seid keine Egoisten p. p.; sie wissen im Gegentheil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen nothwendige Form der Durchsetzung der Individuen *ist*.« (MEGA² I/5: 302)

Der Kommunismus ist kein moralisches, ethisches oder sonst wie den Menschen von außen aufgeprägtes Projekt, sondern der Vollzug einer in die Verhältnisse eingeschriebenen notwendigen historischen Bewegung.²⁷

Doch wer eigentlich genau *vollzieht* die Revolution? Wer ist der *performative Akteur* der notwendigen Bewegung? Es ist bekanntermaßen das *Proletariat* als eine *Klasse*, die in der Immanenz der kapitalistischen Gesellschaft das zentrale *Kollektivsubjekt* aller Unterdrückungs- und Ausbeutungserfahrungen darstellt und gerade deshalb auch das alleinige Subjekt der Revolution sein

keit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein aus geht« (MEGA² I/5: 43).

- 27 Dieser Grundgedanke des neuen kommunistischen Projekts, die Revolution nicht als (kollektiven) moralischen Willensakt, sondern als gesellschaftlichen Vollzug einer notwendigen historischen Operation zu begreifen, ist zweifellos der Grund für die *scheinbare* Immunität dieser Konzeption gegen die Stirner'sche Kritik der ethischen Gewalt, die die bisherigen Kommunismen und Sozialismen treffen musste.

kann. Doch die Dinge liegen komplizierter: Das Subjekt der Unterdrückung ist (noch) nicht das Subjekt der Befreiung. Der Vollzug der Revolution durch das proletarische Kollektivsubjekt darf nicht als ein blinder, mechanischer, bewusstloser Vorgang verstanden werden, sondern ist für Marx und Engels selbst ein *umfassender Bildungsprozess*, der durch die kapitalistische Forcierung der Klassengegensätze zu einem revolutionären kommunistischen Bewusstsein führen soll. Erst mit der *Ausbildung* dieses kommunistischen Bewusstseins ist die Revolution eine, die in eine neue Gesellschaft führt. Das aber heißt auch: Die Revolution ist an eine bestimmte *Fähigkeit*, eine bestimmte Qualifikation ihres Subjekts geknüpft. Denn die Fähigkeit, zu revolutionieren, erfordert nicht etwa einen individuellen moralischen Willen der einzelnen Subjekte (»Ich als Proletarier *will* die Revolution«), sondern eben ein bestimmtes (Kollektiv- oder Klassen-)Bewusstsein: ein *kommunistisches Bewusstsein* (»Ich bin mir bewusst, als Teil des Proletariats aktiver Teil der Revolution *sein zu müssen*«).²⁸ Auf welche Weise aber erlangt das Kollektivsubjekt »Proletariat« ein kommunistisches Bewusstsein? Wie kann es *befähigt* werden, ein solches Bewusstsein auszubilden und damit ein revolutionäres Subjekt zu werden? Und: Wer oder was qualifiziert dieses Subjekt? Die Antwort von Marx und Engels lautet geradezu in einem *proletarisch-überschwänglichen* – um nicht zu sagen: *idealistischen* – Tonfall: die Revolution selbst! Die Revolution erzeugt ein Bewusstsein über die Notwendigkeit ihrer selbst! So heißt es in der entsprechenden Passage,

»daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins, wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte

28 Marx laboriert an diesem Gedankengang schon in der *Heiligen Familie* von 1844/45. Dort heißt es aber noch ganz objektivistisch: »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.« (MEW 2: 38) Im *Elend der Philosophie* von 1847 wird dann schon deutlich, dass das Proletariat als Kollektivsubjekt der Revolution einen *subjektivierenden Bildungs- und Befähigungsprozess zur Revolution* durchlaufen wird/muss. Nichts anderes besagt die folgende berühmte Transformationspassage von der *Masse* zur *Klasse für sich*: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst.« (MEGA² I/30: 332)

Veränderung der Menschen nöthig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nöthig 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, *sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen & zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.*« (Ebd.: 44 f.; Herv. der letzten Passage M.B.)

Beides also fällt in der Revolution, in der revolutionären Tätigkeit²⁹, zusammen: der Bildungsprozess eines neuen befähigten Klassensubjekts und der Umwälzungsprozess der gesamten Gesellschaft.

Wir sind nun an einen entscheidenden Punkt gelangt, der offenlegt, dass das neue kommunistische Projekt einer Revolutionierung der Gesellschaft an eine moderne Subjektivität gebunden wird, die alle Elemente eines *Wahrheits- und Glaubenssubjekts* aufweist. Das *Proletariat* als revolutionäre Klasse wird *ermächtigt* und befähigt, d.h. mit einem kommunistischen Bewusstsein ausgestattet, das zu tun, was es letztlich historisch und gesellschaftlich *gezwungen* ist, zu tun. Es durchläuft in der Revolution einen Ermächtigungs- und Unterwerfungsprozess zugleich, eine *Wahrheits- und Machtprozedur*, die aus einer Masse von Arbeiterinnen und Arbeitern ein mit kommunistischem Bewusstsein ausgestattetes und vom »alten Dreck« befreites Wahrheitssubjekt macht – ein Wahrheitssubjekt, das sich aber eben auch durch die Teilhabe am revolutionären Prozess zugleich der geschichtlichen Aufgabe *unterwirft*, die Revolution zu vollziehen. Die zentrale Passage zu dieser *Unterwerfung*, die eine *Ermächtigung* ist, lautet:

»In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit ihre schärfste & universellste Form erhalten, & damit den existirenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse & der Zufälligkeit über die Individuen, die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit & die Verhältnisse zu setzen. [...] Diese durch die gegenwärtigen Verhältnisse vorgeschriebne Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisiren.« (Ebd.: 496)

29 So heißt es in der entsprechenden Formulierung in der *Deutschen Ideologie*, die nicht zufällig an die dritte Feuerbach-These erinnert: »In der revolutionären Thätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen.« (MEGA² I/5: 268 f.)

Stellen wir uns für einen Moment vor, Max Stirner hätte diese Passage lesen können; was hätte er wohl darauf geantwortet?

›Lieber Marx, lieber Engels, was soll nicht alles Meine Sache, Mein Beruf, Meine Aufgabe sein! Die bürgerliche Gesellschaft will, dass Ich ein gutes Staatsbürgersubjekt, ein gläubiges Christensubjekt, ein patriotisches Vaterlandssubjekt, ein braves Familiensubjekt, ein gelehriges Arbeitssubjekt oder konkurrenzbewusstes Unternehmenssubjekt etc. sein soll. Und nun schreibt Ihr, dass die bürgerliche Gesellschaft (Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen) jetzt, in diesem historischen Moment, Mir noch eine letzte Aufgabe gestellt hat, nämlich all das hinter Mir zu lassen und ein revolutionäres kommunistisches Subjekt zu werden! Die bürgerliche Gesellschaft schreibt Mir also vor, Mich in einen kommunistischen Revolutionär zu verwandeln, um diese Gesellschaft und ihre Herrschaftsform auf der ganzen Welt zu beseitigen?‹

Vielleicht ist der ungeheure Abstand zwischen Marx, Engels auf der einen und Stirner auf der anderen Seite an diesem Punkt am deutlichsten zu erkennen – auch der Abstand zwischen beiden Formen der Gesellschaftskritik: einer *Herrschaftskritik auf der Grundlage der Analyse kapitalistischer Produktionsverhältnisse* und einer *Machtkritik auf der Grundlage einer Analyse gesellschaftlicher Prozeduren der Subjektivierung*. Es mag richtig sein, Stirner Blindheit und Naivität gegenüber den Herrschaftseffekten der kapitalistischen Produktionsweise vorzuwerfen; und es mag richtig sein, seine unerschütterliche Ontologie des »Selbst« sowie seine Willensmetaphysik der »Empörung« zurückzuweisen; aber umgekehrt lässt sich nun die ebenso große Blindheit und Naivität von Marx und Engels gegenüber den Machteffekten der Subjektivierung erkennen. Wenn die Revolution massenweise Wahrheitssubjekte erzeugt; wenn sie eine Wahrheitsprozedur und einen Befreiungsprozess darstellt, dann hätten Marx und Engels immerhin von Stirner lernen können, dass ein *Wahrheits-subjekt* wie das ›Proletariat‹ zu erzeugen möglicherweise nicht ohne Praktiken der Unterwerfung von Proletariern und Proletarierinnen funktioniert.

Denn was passiert eigentlich, wenn das Proletariat seine Aufgabe nicht erfüllt und seiner Berufung nicht nachkommt? Was passiert, wenn die von der Geschichte und der Gesellschaft zur Weltrevolution auserwählten Individuen sich weigern, gute kommunistische Subjekte zu werden? Zum einen haben Marx und Engels schon während der Abfassung der *Deutschen Ideologie* handfest und schmerzlich erfahren müssen, dass selbst die sozialistisch und kommunistisch organisierten Handwerker und Arbeiter nicht immer dem Ruf der

»theoretischen Kommunisten« folgten und dass deshalb die Grünianer, die Weitlingianer, die Proudhonisten erst einmal aus dem *Bund der Kommunisten* ausgeschlossen werden mussten. Zum anderen sieht man diesen praktischen Vorgang der organisatorischen Austreibung und der *Herstellung eines verlässlichen kommunistischen Proletariats* auch schon im Stirner-Kapitel reflektiert, nämlich in der Sozialfigur des »Lumpenproletariats«. ³⁰

Stirner hatte vom »gefährlichen Proletariat« (Stirner 2003: 123) als jenem bunten Haufen von widerständigen Subjekten gesprochen, gegen die schon die bürgerliche Gesellschaft ihre Gefängnisse und Heilanstalten in Stellung gebracht hatte: die Vagabunden, die Pauper, die Diebe, die Räuber und die Huren, »die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen, d.h. der Proletarier« (ebd.: 124). Marx und Engels empören sich nun darüber, dieses »Lumpenproletariat« mit dem wirklichen, profanen, revolutionären Proletariat zu verwechseln:

»[Das ga]nze Proletariat [Stirners] besteht also aus ruinirten Bourgeois u. ruinirten Proletariern, aus einer Collection von *Lumpen* die in jedem Zeitalter existirt haben, & deren *massenhafte* Existenz nach dem Untergange des Mittelalters dem massenhaften Entstehen des profanen Proletariats vorherging, wie Sankt Max sich aus der englischen & französischen Gesetzgebung & Literatur überzeugen mag. [...] Er identifizirt konsequenter Weise auch Proletariat & Pauperismus, während der Pauperismus die Lage nur des ruinirten Proletariats, die letzte Stufe ist, auf die der gegen den Druck der Bourgeoisie widerstandslos gewordene Proletarier versinkt, & nur der aller Energie beraubte Proletarier ein Pauper ist« (MEGA² I/5: 256).

Die abgesunkenen, die ruinierten, die widerstandslosen und pauperisierten Proletarierinnen und Proletarier sind nicht befähigt, nicht qualifiziert, ein revolutionäres Subjekt zu werden – oder genauer: Sie haben ihre Befähigung verloren. Sie können daher die Aufgabe nicht erfüllen, sie können die Stimme der kommunistischen Subjektivierung nicht hören und sind daher auch nicht wahrheitsfähig. Das »Lumpenproletariat« ist ohne Zweifel der erste sichtbare Riss innerhalb des von Marx und Engels idealistisch, weil homogen und kohärent konstruierten Wahrheitssubjekts »Proletariat«. Mit dieser moralisch abgewerteten Figur erscheint gleichsam eine neue Variante des von Stirner diagnostizierten »Unmenschen« (Verbrecher, Kranker, Faulenzer, Sünder etc.); und es wird offenbar, dass Marx und Engels mit dem Proletariat nicht allein

30 Vgl. dazu die sehr lesenswerte Studie von Bescherer 2013, insbesondere Kapitel 2.

eine gesellschaftliche Klasse *beschreiben*, sondern diese zum *normativen Maßstab* erklären. Denn mit dem ›Lumpenproletariat‹ wird erstmals in den Texten von Marx und Engels die folgenschwere Möglichkeit eröffnet, dass das Proletariat unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktivkraftentfaltung nicht den idealen und vorgegebenen Pfad des ›profanen‹, d.h. wahrheits- und revolutionsfähigen Proletariats einschlägt, sondern davon abweichen kann, deviant, widerstandslos wird, sogar verpöbelt und pauperisiert.³¹ Es erscheint sogar die Möglichkeit – und das *Manifest* und der 18. *Brumaire* werden es bestätigen³² –, dass dieses verlumpte Proletariat sich auf die Seite der Herrschaft schlägt. Wir haben es mitten in der Geburtsphase des historischen Materialismus, noch bevor überhaupt eine Doktrin diesen Namen beansprucht, noch bevor das »Proletariat« überhaupt halbwegs benannt werden konnte, mit dem zu tun, was Lukács die »ideologische Krise des Proletariats« genannt hatte. Die Stirner'sche Testfrage zeigt die Grundproblematik schon am Ausgangspunkt der Marx'schen Gesellschaftskritik: Was passiert, *wenn* die Proletarier und Proletarierinnen ihre Aufgabe nicht erfüllen, und was passiert *mit ihnen*, wenn sie es nicht tun? Welche institutionellen Prozeduren und Verfahren müssen jetzt eingesetzt werden: entweder um das dequalifizierte Proletariat wieder zu befähigen oder um es endgültig für wahrheitsunfähig zu erklären?

Für Marx und Engels ist sehr rasch klar, dass der revolutionäre Bildungsprozess vor allem über die wichtigste institutionelle Apparatur der kapitalistischen Produktionsweise verlaufen musste, dort, wo die Produktivkraftentfaltung der bürgerlichen Gesellschaft ihre höchste Stufe erreicht hat: *die moderne Industriefabrik*. Der Eintritt oder Wiedereintritt in die Fabrik scheint ihnen die

31 Einige Jahre später wird neben die *Verpöbelung* des Proletariats noch eine andere Abweichung hinzukommen, nämlich die *Verbürgerlichung* des Proletariats. Zum »Lumpenproletariat« gesellt sich nun die sogenannte »Arbeiteraristokratie«. So schreibt Engels an Marx 1858, »daß das englische Proletariat factisch mehr & mehr verbürgert, so daß diese bürgerlichste aller Nationen es schließlich dahin bringen zu wollen scheint eine bürgerliche Aristokratie & ein bürgerliches Proletariat neben der Bourgeoisie zu besitzen« (MEGA² III/9, 216).

32 Vgl. MEW 4: 472 sowie MEGA² I/11: 105 und besonders 141 f. Eine wirkliche, materialistische Klassenanalyse hätte zeigen können, was Mark Traugott in seiner Untersuchung zum Juni-Aufstand 1848 herausfand: dass nämlich auf beiden Seiten der Barrikaden überwiegend ein ausgebildetes Handwerker-Proletariat stand und nicht etwa hier ein gekauftes, heruntergekommenes ›Lumpenproletariat‹ (Mobilgarde) und da die kommunistisch gefestigte, revolutionäre Arbeiterklasse. Vgl. Traugott 2002: 34 ff.

einmalige historische Bedingung der Möglichkeit zu sein, ein revolutionäres Subjekt hervorzubringen. Dort werden die Arbeiterinnen und Arbeiter zwar, wie es im *Manifest* heißt, zum »Zubehör der Maschine«, zu »gemeinen Industriesoldaten« und bloßen »Knechten der Bourgeoisie« degradiert, aber gerade die »soldatische Organisation der in den Fabriken zusammengedrängten Arbeitermassen« (MEW 4: 469 ff.) sollte diese zum Klassenkampf erziehen und am Ende die kommunistische Vereinigung forcieren. Marx und Engels träumen ihr Wahrheitssubjekt als ein geschultes, diszipliniertes, kämpfendes *Industrieproletariat*.³³ Und sie träumen davon, dass die Prozeduren der Zurichtung, der Unterwerfung und der Erniedrigung, die die Arbeiter und Arbeiterinnen in den Fabriken sechs Tage die Woche, zehn bis vierzehn Stunden am Tag erfahren, sich gleichsam dialektisch in Selbstorganisations- und Befreiungspraktiken verwandeln – dass aus Machtprozeduren Wahrheitsprozeduren werden! Dass dieser revolutionäre Traum problematisch ist, hatte Stirner zur Genüge angemahnt: Die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft nämlich erweisen sich als persistenter denn vermutet, sie erzeugen *Sinnstrukturen* (Glaube, Gedanken, Wahrheit), die sich in den Köpfen und Körpern der Menschen, zu Identitäten, Begehren und Bedürfnissen, Lebensweisen und Lebensläufen ausbilden; und diese Sinnstrukturen sind eben nicht einfach in einem revolutionären Reinigungsakt (»der ganze alte Dreck«) zu beseitigen.³⁴ Stirner hatte schon die Kommunisten um Weitling und Cabet darauf hingewiesen; und auch Marx und Engels hätten sich von Stirner aufklären lassen können: Was wird das am Ende für eine Revolution, was wird das für eine Gesellschaft sein, die aus produktivistischen Arbeitssubjekten besteht, die an die Arbeit, die Maschine, die Produktivkräfte, die Fabrik und den Fortschritt *glauben*? Engels hat im Jahr 1874 mehr oder weniger darauf mit einem kleinen zornigen Artikel gegen die »Antiautoritarier«, wie er die Anarchisten hier

33 In seiner äußerst lesenswerten Arbeit hat Eiden-Offe 2017 gezeigt, wie mit Marx und Engels schon im Vormärz der Pfad der industriellen Proletarisierung eingeschlagen wird und damit die noch vormärzliche Offenheit einer proletarisch-plebejischen Identität sowie die Widerstandsressource einer antikapitalistischen Poetik zugunsten einer sozialen Disziplinierung zum Industrieproletariat aufgegeben wird.

34 Kaum ein anderer marxistischer Autor hat dies so deutlich erkannt wie Antonio Gramsci, der die gescheiterten Revolutionen im Westen bekanntermaßen an der Persistenz dessen festgemacht hat, was er »Zivilgesellschaft« (*società civile*) nannte und womit er den Ort bezeichnete, an dem die »Sinnstrukturen« der bürgerlichen Gesellschaft hegemonial über eine ganze Armada von Medien, Techniken, Verfahren, Prozeduren und Institutionen ausgearbeitet und subjektiviert werden.

nennt, geantwortet. Darin betont er ausdrücklich, dass auch nach der Revolution die Männer, Frauen und Kinder gezwungen sein werden, unter der ›Autorität des Dampfes‹ zu arbeiten. Es wird weiterhin einen ›Despotismus‹ der Maschinen geben, denn die vom Kapitalismus übernommenen Produktivkräfte erfordern Autorität und Unterordnung:

»Wir haben also gesehen, daß einerseits eine gewisse, ganz gleich auf welche Art übertragene Autorität und andererseits eine gewisse Unterordnung Dinge sind, *die sich uns aufzwingen unabhängig von aller sozialen Organisation*, zusammen mit den materiellen Bedingungen, unter denen wir produzieren und die Produkte zirkulieren lassen.« (MEW 18: 307; Herv. M.B.)

Halten wir fest: In einer doppelten Abstoßungsbewegung gegen Moses Hess und Max Stirner entwickeln Marx und Engels ein neues kommunistisches Projekt, dessen Fundament eine historisch-materialistische Analyse und Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsform darstellt. Dieses gesamte Projekt beinhaltet eine folgenschwere, für die beiden Autoren zunächst aber völlig problemlose Verknüpfung: Es bindet irreversibel die *Analyse und Kritik* der Herrschaft (Wahrheit) an die historisch-materielle Praxis der *Beseitigung* derselben (Revolution) sowie an die Existenz eines *Wahrheitssubjekts* (Proletariat), das nicht nur die Wahrheit bzw. die Revolution vollziehen wird, sondern dies auch nur erfolgreich tun kann, wenn es darin eine Prozedur der Selbsterkenntnis, der Selbstbefähigung und der Selbstbefreiung durchläuft – eine *Wahrheitsprozedur*. Als für Marx endgültig die Niederlage der Revolution von 1848 feststand, schrieb er im zornigen Ton an die Adresse der Arbeiter und Arbeiterinnen: »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* [...]« (MEGA² I/11: 372; Herv. M.B.). Erstaunlich und frappierend ist nun, dass Marx und Engels in diesem Vorgang von Gesellschafts- und Selbstveränderung die eingelassenen Machtprozeduren bzw. ihre Wirkungen völlig unterschätzen oder ganz ignorieren: seien es die Machtprozeduren, die die bürgerliche Gesellschaft selbst auf die Arbeiter und Arbeiterinnen ausübt, seien es die möglichen Machtprozeduren, die dann einsetzen, wenn das Proletariat seine Aufgabe nicht erfüllt, wenn es abweicht, ›verpöbelt‹ oder konterrevolutionär wird. Diese Blindheit ist auch deshalb erstaunlich, weil Stirners fast zur selben Zeit neu entwickelte *Kritik der bürgerlichen Sinnstrukturen als Subjektivierungsmacht* den beiden Kommunisten ein Instrumentarium an die Hand gegeben hatte, um diese Machtprozeduren sichtbar zu machen.

3. Reprise: Die ausgebliebene Kritik der kommunistischen Politik

Kehren wir an dieser Stelle zum Ausgangspunkt zurück. Warum hatte Georg Lukács seine Erneuerung des Marxismus, seine mit Hegels Totalitätsbegriff und Marx' Fetisch-Kapitel ausgestattete Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung am Ende an die notwendige Existenz einer kommunistischen Partei geknüpft, an die Macht eines politischen Apparates? Die Antwort darauf war klar ausgefallen: Es ist gerade die universale Form der kapitalistischen Verdinglichung (Warenform), die unter bestimmten historisch-politischen Umständen zu einer »ideologischen Krise des Proletariats« führt, zu einer Mangelhaftigkeit in der geistigen Verfassung (Klassenbewusstsein) eines Wahrheitssubjekts, dem die universale Aufgabe zugeschrieben wird, die kapitalistische Vergesellschaftung radikal zu überwinden. Die kommunistische Partei war eine notwendige pastorale Macht zur Führung des »Proletariats« und ein Sicherheitsdispositiv gegen die fatalen politischen Folgen der kapitalistischen Verdinglichung. Diese explosive Verknüpfung von *Wahrheit, Macht und Subjektivität* ist allerdings keineswegs allein Lukács zuzuschreiben. Ungefähr dreißig Jahre nach *Geschichte und Klassenbewußtsein* liefert ein anderer großer Vertreter des »westlichen Marxismus« eine ganz ähnliche Begründung für die Notwendigkeit einer kommunistischen Partei. Auch hier sind es die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, die auf die Existenz und das Bewusstsein des »Proletariats« dergestalt einwirken, dass es regelrecht »vermasst«, »entmenscht«, »zerstreut«, »erschöpft«, »atomisiert« und »träge« wird, kurz: den Arbeiter und die Arbeiterin zu einem »reinen Produkt der Produktion« (Sartre 1982: 171) machen. Für Jean-Paul Sartre ist daher die »Weigerung, so zu sein« (ebd.: 172), die Empörung gegen die eigene, falsche Identität, der Ausgangspunkt für die proletarische Revolution. Diese kollektive Weigerung verlangt allerdings »eine einheitliche Führung, und er [der Arbeiter; M.B.] gerade braucht die Überzeugung, daß es eine Wahrheit gibt; weil er sie nicht allein feststellen kann, muß er in ziemlich hohem Maße den Führern seiner Klasse vertrauen können, um bereit zu sein, sie von ihm zu empfangen« (ebd.: 200). Die Partei muss man sich, so Sartre, als einen geistlichen »Orden« vorstellen, der »Ordnung schafft und Anordnungen erteilt«, der es dem verwirrten Arbeiter oder der zerstreuten Arbeiterin ermöglicht, »zu einem neuen Leben zu gelangen, indem man seine gegenwärtige Persönlichkeit abstreift« (ebd.: 201). Radikaler noch als Lukács begreift Sartre die kommunistische Partei nicht nur als Pastormacht, sondern geradezu als *Schöpferin* der Klasse selbst; sie ist es, die die Konversion zum revolutionären Subjekt veran-

lasst, sie ist es, die die Arbeiterklasse konstituiert und führt; ohne die Partei »zerfiele sie wieder in Staub« (ebd.: 203).

Man könnte nun mit gewissem Recht fragen, was das eigentlich mit Marx und seiner Gesellschaftskritik zu tun hat. Beschwören Lukács und auch Sartre nicht eine politische Machtorganisation, die ausschließlich das Produkt des 20. Jahrhunderts ist und von der Marx und Engels nicht einmal geträumt haben können? Ohne Frage haben Marx und Engels nicht das Konzept einer leninistischen Avantgarde- und Staatspartei entwickelt; ihre »kommunistische Partei«, die übrigens erstmals so in der *Deutschen Ideologie* benannt wird (vgl. MEGA² I/5: 517), ist alles andere als eine straffe, zentralistische, von Berufsrevolutionären geführte Massenorganisation. Doch sollte man deshalb die meist vergessenen, aber sehr konkreten organisatorischen Anstrengungen von Marx und Engels nicht unterschätzen. Die Frage der Organisation einer kommunistischen Partei beginnt 1845 mit den *Kommunistischen Korrespondenz-Komitees*, mit dem Einstieg in die kommunistischen Arbeiterbildungsvereine und den transnational ausgerichteten *Bund der Gerechten* sowie mit dessen inhaltlicher wie organisatorischer Neuausrichtung zum *Bund der Kommunisten*. Die Frage bleibt virulent in der Auseinandersetzung mit Lassalle, und sie beschäftigt die beiden Autoren mehrere Jahre ganz handfest wieder in der *Internationalen Arbeiterassoziation* und in der Formierung der deutschen *Sozialistischen Arbeiterpartei*. Das Interessante an der »Partei Marx« ist zweierlei: zum einen die Tatsache, dass fast alle politischen Organisationen, an denen Marx und Engels teilweise in leitenden Ämtern und Positionen (BdK, IAA) beteiligt waren, sich nach wenigen Jahren spalten und auflösen. Auch wenn man zugestehen kann, dass das Scheitern des *Bundes der Kommunisten* mit der organisatorischen Unerfahrenheit von Marx und Engels und mit dem Ausbruch der Revolutionen von 1848 zusammenhängt,³⁵ so trifft dies sicher nicht für das Scheitern der *Internationale* zu. Der hoffnungsvolle Beginn 1864 endet bekanntermaßen 1872: Nachdem schon die englischen Trade-Unions³⁶ sich zurückgezogen haben, folgt dann der Ausschluss der Bakunisten³⁷ und der

35 Eine sehr gute Darstellung des Scheiterns des *Bundes der Kommunisten* bietet Lattek 2016.

36 Zur Fehleinschätzung von Marx im Hinblick auf die britischen Trade-Unions als Organisationsform der kommenden englischen proletarischen Revolution siehe Stedman Jones 2017: 548 ff.

37 Zum Konflikt zwischen Bakunin und Marx in der *Ersten Internationalen* siehe aus der unüberschaubaren Flut an Literatur den interessanten Aufsatz von Angaut 2007.

berühmten New Yorker Sektion 12, die erstmals die Frage der Frauenemanzipation thematisierte.³⁸

Es ist aber hier gar nicht so sehr das wiederholte Scheitern der organisatorischen Seite des neuen kommunistischen Projekts an sich von Bedeutung, sondern vielmehr und schwerwiegender das Fehlen einer grundlegenden *politischen Selbstanalyse* dieses Scheiterns. Die Abwesenheit einer Kritik der Politik in eigener Sache, einer kritischen Reflexion über die eigene Sprechposition innerhalb des kommunistischen Projekts, kurz: eine *Kritik der kommunistischen Politik*, ist nicht einmal ansatzweise zu erkennen. Vielmehr erweist sich kommunistische Politik in der Theorie von Marx und Engels überwiegend als eine *Restkategorie*, als eine Art unselbständiges *Hilfsmittel*, um die Bewegung, die ja schon da ist, an ihr eigenes Ziel zu erinnern, den Klassenkampf, der ja schon eingetreten ist, strategisch und taktisch zu leiten, die Revolution, die ja schon vor der Tür steht, zu beschleunigen.³⁹ Kommunistische Politik ist ein verschwindendes Moment der Geschichte und doch zugleich eine seit 1845 von beiden Autoren bis zu ihrem Lebensende immer wieder ausgeübte militante Praxis. Im Unterschied zur kapitalistischen Produktionsweise hat kommunistische Politik paradoxerweise keinen systematisch-reflexiven Stellenwert innerhalb des kommunistischen Projekts. Eine *Kritik der politischen Ökonomie* war notwendig, weil in ihr am Ende das Geheimnis der bürgerlichen Herrschaftsform, der Zielpunkt der wirklichen Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise gelüftet wurde. Eine *Kritik der kommunistischen Politik* hingegen – was sollte das sein, wozu sollte sie einem kommunistischen Projekt dienen?

Was aber genau hätte der Gegenstand der ausgebliebenen Kritik der kommunistischen Politik überhaupt sein können? Aus heutiger Sicht stürzen sich die Kritiker des ›Kommunismus‹ auf die üblichen Verdächtigen: Eroberung der politischen Herrschaft, Diktatur des Proletariats und die Allmacht der kommunistischen Partei. Dagegen habe ich versucht, zu zeigen, dass eine Kritik der kommunistischen Politik mit einer *Kritik der revolutionären Subjektivierung* hätte beginnen müssen. Doch wie wir sehen konnten, haben Marx und Engels in der Auseinandersetzung mit Stirner eine solche Kritik ausgeschlagen und für überflüssig erklärt. In ihrem kommunistischen Projekt

38 Siehe zum Ausschluss der New Yorker Sektion 12 die lesenswerte Arbeit von Schrupp 1999: 222 ff.

39 Siehe dazu die Studie von Anna-Sophie Schönfelder in diesem Band.

hatten sie auf geradezu idealistische Weise die revolutionäre gesellschaftliche Umwälzung an ein selbstidentisches kollektives Wahrheitssubjekt gebunden, das sich gleichsam *von selbst* ermächtigt und unterwirft und das im historischen Moment seiner tiefsten Ohnmachtserfahrung (›Lohnsklave‹, ›Industriesoldat‹, ›Knecht‹ der ›großen Industrie‹)⁴⁰ eine Bewusstwerdung seiner geradezu übermächtigen, weltgeschichtlichen Stellung erfährt. Wozu die Frage der Subjektivierung aufwerfen, wenn offensichtlich ist, dass die *Organisation* der »Massen« zur revolutionären »Klasse« sich *von selbst* vollzieht, und zwar innerhalb des Maschinenraums der kapitalistischen Produktionsweise in Form von revolutionären Kämpfen und Bürgerkriegen, von Siegen und Niederlagen?

Dieses *Von-selbst* ist letztlich aber nur der sprachliche Indikator für eine handfeste, praktische und empirische Lücke, die sich dann offenbart, wenn das ›Proletariat‹ aus welchen Gründen auch immer eben *nicht von selbst* tut, was es tun soll, wenn es seine Aufgaben nicht erfüllt, sich verweigert, ›verpöbelt‹ oder gar ›verbürgert‹. Wie muss man sich eine kommunistische Subjektivierung dann vorstellen, wenn der dialektische Automatismus der idealen Wahrheitsprozedur nicht greift? Was tun, wenn wir wissen, dass die Lehre von Marx wahr ist, dass sie deshalb auch (eigentlich) allmächtig ist, wie Lenin formuliert (vgl. Lenin 1977: 3), dass aber die Wahrheit sich unter den gegebenen Umständen *nicht von selbst* subjektiviert, d.h. in ein mächtiges, revolutionäres Subjekt verwandelt? Die Lücke, die sich in diesen Fragen auftut, wird im Verlauf der Geschichte des Marxismus von einem umfassenden Ensemble von Diskursen und Theorien (Revolutions-, Partei-, Organisationstheorien), von politischen Verfahren und Institutionen (Parteien, Gewerkschaften, Räte, Vereine), Prüfungsformen und Geständnisritualen, von Einübungstexten und Glaubensbekenntnissen, von ästhetischen und kulturellen Programmen, von psycho- und biopolitischen Strategien (Anstalten, Lager) sowie pädagogischen Maßnahmen bearbeitet werden. Eine Schließung der Lücke allerdings konnte nie gelingen.

40 Im *Kapital* ist dann die Rede von einer »Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt« (MEGA² II/5: 591), und Marx spricht weiter vom »stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse«, der unter den Bedingungen der voll entfalteten kapitalistischen Produktionsweise (reelle Subsumtion) »die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter [besiegelt]« (ebd.: 592).

Die ausgebliebene Kritik der revolutionären Subjektivierung hätte innerhalb der von Marx und Engels neu begründeten *materialistischen* Gesellschaftskritik eine Weise sein können, den hochproblematischen und explosiven *Idealismus* dieser Gesellschaftskritik sichtbar zu machen und Rechenschaft abzuliegen von den Wahrheitspraktiken kommunistischer Politik. Das Instrumentarium dafür jedenfalls stand Marx und Engels zur Verfügung. Beide hatten, wie ich gezeigt habe, in der Auseinandersetzung mit Stirner und dem *Einzi-gen* die historische Möglichkeit, eine solche (Selbst-)Kritik aufzunehmen und entsprechend zu verarbeiten. Sie hatten die Möglichkeit, sie hatten ganz sicher die Fähigkeiten, aber sie haben die Chance nicht ergriffen. Sie haben weder Stirners *Kritik* der Macht durch Subjektivierung noch seine *Analyse* einer ethisch-politischen Gewalt von Sinnstrukturen noch seine *Widerstandsformen* gegen die Prozeduren der Selbstunterwerfung und identitären Fixierung erkannt. Stattdessen haben sie all dies als ideologisch und kleinbürgerlich zurückgewiesen. In dieser Form der Zurückweisung kann man zumindest erkennen, dass Marx und Engels sich in einem politischen *Handgemenge* befanden, und vielleicht war es genau diese Situiertheit, dieses Denken in gegen-nerischen, antagonistischen Konstellationen, die eine Art *parallaktischen Blick* erzeugte: Entweder allein unsere materialistische Kritik der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse, entweder das kommunistische Projekt einer revolutionären Beseitigung der Klassenherrschaft *oder* die idealistisch-ideologische Fortführung einer längst überholten Religionskritik, die am Ende auf die Fiktion einer rein individualistischen Empörung setzt! Was auch immer die Gründe und Motive für die Zurückweisung gewesen sein mögen, Marx und Engels haben damit im Hinblick auf ihr eigenes kommunistisches Projekt ein (selbst-)kritisches Werkzeug, eine gesellschaftskritische Blickperspektive aus der Hand geschlagen, und sie haben den Erbinnen und Erben ihrer Gesellschaftskritik ein fatales, aber wirkmächtiges Bild von der Nutzlosigkeit und Ideologiehafteigkeit dieser Machtkritik hinterlassen.

4. Coda: Žižek und die kommunistische Partei

Gott – Analytiker – Partei: In einem bemerkenswerten Kommentar zu ausgewählten Texten von Lenin stellt Slavoj Žižek die Frage nach der Gemeinsamkeit dieser sonderbaren Trias. Alle drei repräsentierten nicht etwa jeweils das große Subjekt, den großen ANDEREN, der uns qua externer, unwiderstehlicher Autorität die objektive Wahrheit verkünden und auferlegen würde;

vielmehr handele es sich um *externalisierte* Figuren, die notwendig sind, um uns einen Zugang zur Wahrheit zu ermöglichen, die uns dazu verhelfen, Einsicht in die Wahrheit zu erlangen. Alle drei seien demnach nichts anderes als Ermöglichungsbedingungen und Befähigungsinstanzen für das jeweilige Subjekt, in den Raum des *Wahren* (Religion, Unbewusstes, Kommunismus) einzutreten. Die Größe Lenins – so Žižek – bestand nun darin, die kommunistische Partei als eine solche Befähigungsinstanz konzipiert zu haben, und zwar als eine von Intellektuellen geführte Externalität zur Erzeugung des richtigen Klassenbewusstseins:

»Die Notwendigkeit der Partei rührt von der Tatsache her, dass die Arbeiterklasse niemals ›vollständig sie selbst‹ ist. Lenin insistiert also deshalb auf dieser Externalität, weil das ›adäquate‹ Klassenbewußtsein nicht ›spontan‹ entsteht, weil es nicht einer ›spontanen Tendenz‹ der Arbeiterklasse entspricht; im Gegenteil ist das, was ›spontan‹ ist, die *Fehlwahrnehmung* der eigenen gesellschaftlichen Position, so dass das ›adäquate‹ Klassenbewußtsein durch harte Arbeit erkämpft werden muß.« (Žižek 2002: 189)⁴¹

Die Parteikonzeption von Lenin antwortet demnach auf ein immanentes Problem der Arbeiterklasse selbst: ihre Unfähigkeit, aus sich selbst heraus, *unmittelbar, d.h. ohne Vermittlung*, zur Einsicht in die Wahrheit zu gelangen. Wie der Glaubende von außen den Eingriff Gottes verlangt, um den ›Sprung in den Glauben‹ zu vollziehen, so wie der Patient nicht ohne die Figur des Analytikers sein unbewusstes Begehren erkennen kann, so ist auch die Arbeiterklasse auf die Intervention einer Partei angewiesen, um letztlich ihre ›historische Mission‹ verwirklichen zu können. Für Žižek haben sowohl der westliche Marxismus als auch der Sowjetmarxismus das Genie Lenins in dieser Hinsicht völlig missverstanden. Statt eines von den einen kritisierten, von den anderen affirmierten autoritären oder gar totalitären Partei- und Gewaltapparates hatte Lenin nichts anderes im Sinn, als die Arbeiterklasse darin zu befähigen, das Geheimnis ihres Begehrens (Revolution) und damit sich selbst als Wahrheitssubjekt zu erkennen. Tscheka und Lubjanka, der Terror und die Säuberungen, die Niederschlagung des Kronstädter Matrosenaufstandes – alles ein bloßes Missverständnis?

Unter den jüngsten Versuchen, den Kommunismus als »Idee«, als »Hypothese« oder als »Horizont« zu beschwören,⁴² ist Žižeks postmoderner Neo-

41 Alle Zitate von Žižek sind eigene Übersetzungen aus dem Englischen.

42 Vgl. insbesondere auch Badiou 2011 und Dean 2016.

Leninismus sicherlich die schrillste, aber nicht die unbedeutendste Stimme; sie lebt von der trotzig-provokativen Haltung, denen, die im Kommunismus immer schon die totalitäre Versuchung erblickten, nicht mit differenzierter Selbstaufklärung zu begegnen,⁴³ sondern mit hermeneutischer und narrativer Überbietung: Warum sollte man nicht »ohne Scham« und »mutig«, so Žižek, den Marxismus zu einer »säkularisierten Religion« erklären mit Lenin als ihrem Messias (ebd.: 187)? Und warum sollten wir nicht zugeben, dass »den proletarischen Standpunkt einzunehmen, so viel heißt wie das Wagnis des Glaubens einzugehen [...], ja, die ›Wahrheit‹ des Marxismus ist nur für diejenigen erkennbar, die dieses Wagnis unternommen haben – nicht aber für den neutralen Beobachter« (ebd.). Und hat Brechts Chor in der *Maßnahme* nicht recht, den jungen Genossen daran zu erinnern, dass sein *Ich* nur im *Wir* der »kollektiven Identität der Partei« aufgehoben ist; dass er zwar für die Wahrheit kämpfen kann und muss, aber niemals außerhalb des kollektiven Wahren der Partei? (Vgl. ebd.: 188) Dass allerdings für den jungen Genossen außerhalb der Partei dann das Geständnis, die Kugel und die Kalkgrube warten, dass also *Geständnis*, *Kugel und Kalkgrube* hier unmittelbar zur *Wahrheit(spolitik)* der Partei gehören, wird von Žižek nicht mehr weiter- und zu Ende erzählt. Seine (film-)szenischen Narrationen und Deutungen enden häufig dort, wo die mit großer Verve gegen »postmoderne und liberale Multikulturalisten« wieder eingeforderte Lenin'sche *Politik der Wahrheit* (ebd.: 176) hässlich und blutig wird; dort nämlich, wo die emphatische Wahrheitspolitik und die Wahrheitsprozeduren in Macht- und Gewaltpraktiken gegenüber denjenigen umschlagen, die nicht im Wahren sind.

Auch Žižeks Versuch einer mit Lacan und Hegel supplementierten Re-Aktualisierung des Kommunismus im 21. Jahrhundert bleibt in der dargestellten Grundproblematik stecken. Wie bei Lukács und Sartre zuvor, verwandelt sich auch bei ihm das einstmals von Marx und Engels entwickelte kommunistische und gesellschaftskritische Projekt in die Apotheose einer kommunistischen Partei, die mit aller Wahrheit und Macht ausgestattet wird, um die Aufgabe der Ermächtigung/Unterwerfung der revolutionären Subjekte erfüllen zu können. Vielleicht muss man heute nicht mehr unbedingt Stirner zitieren, um über diese Metamorphose des Marx'schen Projekts aufzuklären, aber Stirner ist und bleibt der *genealogische Ausgangspunkt* für die Kritik dieser Metamorphose. So wie mit Marx kommt auch mit Stirner eine neue und

43 Vgl. dazu etwa die jüngsten Arbeiten von Bini Adamczak, insbesondere Adamczak 2011.

bis in unsere Gegenwart hinein wichtige Sprache der Gesellschaftskritik zur Welt; und so wie Marx uns bis heute unablässig daran erinnert, dass die kapitalistische Vergesellschaftung Herrschaft in Form der *Ausbeutung* von Menschen durch Menschen ausübt, so erinnert uns Stirner mit seiner radikalen Kritik der Macht daran, welchen Preis das Subjekt mitunter zahlen muss, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen; er erinnert uns daran, dass unsere Gesellschaften noch eine andere Form der Machtausübung ausgebildet haben: Unterwerfung durch *Subjektivierung*.