Edition Moderne Postmoderne

Hendrik Wallat

Das Bewusstsein der Krise

Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hendrik Wallat
Das Bewusstsein der Krise

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hendrik Wallat (Dr. phil.) forscht zu politischer Theorie/Philosophie und Ideengeschichte, Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie sowie Tierphilosophie.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hendrik Wallat

Das Bewusstsein der Krise

Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Hendrik Wallat
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH,Wetzlar
ISBN 978-3-8376-1218-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 11

1. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Karl Marx 23
1.1 Die Alten, Hegel und die Diremtion der Welt 23
1.1.1 Hegel und die Diremtion der Welt 25
1.1.2 Die Alten 35
1.2 Annäherungen an das Politische 41
1.2.1 Vernunft, Freiheit, Recht 45
1.2.2 Pressefreiheit und Zensur 55
1.2.3 Eine erste Annäherung an das ‚Soziale' 60
1.3 Demokratie und Zerrissenheit 67
1.3.1 Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie 69
1.3.2 ‚Zur Judenfrage' 81
1.4 Proletariat und Entfremdung 96
1.4.1 Das Proletariat und die Philosophie 97
1.4.2 Moderne Nationalökonomie und Entfremdung 103
1.5 Auf dem Weg zur (ersten) materialistischen (Selbst)Kritik 120

2. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Friedrich Nietzsche 139
2.1 Die tragische Weltauffassung 139
2.1.1 Die Entstehung der tragischen Weltauffassung 141
2.1.2 Die Exposition der tragischen Weltauffassung 147
2.1.3 Die attische Tragödie 157
2.2 Nietzsches frühe Kritik okzidentaler Kultur und Rationalität 164
2.2.1 Der Sokratismus und der Tod der Tragödie 166
2.2.2 Nietzsches frühe Kritik am Wahrheits- und Subjektbegriff 178
2.2.2.1 Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne 179
2.2.2.2 Ausblickende Einblicke 186
2.3 Wider den Götzen Fortschritt 195
2.3.1 Daseinsanalyse menschlicher Zeitlichkeit 197
2.3.2 Formen der Geschichtsbetrachtung 205

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.4 Uneindeutige Eindeutigkeiten oder das Politische 216
2.5 Die Fahne der Aufklärung 232
2.5.1 Die Aufklärung des freien Geistes 234
2.5.2 Retrospektive 248

Die marxsche Theorie und die tragische Aufklärung 255

3. Die marxsche Theorie 259
3.1 Der Kern der marxschen Theorie 261
3.1.1 Gegenstand und Methode der Kritik der politischen Ökonomie 264
3.1.1.1 Etymologische Vorbemerkung 264
3.1.1.2 Die Spezifik der marxschen Kritik der politischen Ökonomie 267
3.1.1.3 Dialektik 274
3.1.1.4 Das Politische der kapitalistischen Ökonomie 284
3.1.2 Die Kategorialanalyse der kapitalistischen Ökonomie 285
3.1.2.1 Die Ware 285
3.1.2.2 Das Geld 293
3.1.2.3 Das Kapital 302
3.1.3 KlassenStaatFetisch 318
3.1.3.1 Der marxsche Begriff der Klasse 318
3.1.3.2 Aspekte materialistischer Staatstheorie 326
3.1.3.3 Verdinglichung und Fetischismus 337
3.1.4 Fortschritt der Krise – Krise des Fortschritts 351
3.2 Kritik des Sozialismus und Perspektiven der Emanzipation 359
3.2.1 Die marxsche Kritik des Sozialismus 361
3.2.1.1 Wider Antiindividualismus und allgemeine spartanische Frugalität 363
3.2.1.2 Kritik am Staatssozialismus 365
3.2.1.3 Anarchismus und Diktatur des Proletariats 367
3.2.1.4 Kritik kleinbürgerlicher Sozialismuskonzeptionen 372
3.2.2 Perspektiven der Emanzipation 378

4. Die tragische Aufklärung und die Emanzipation 391
4.1 Die tragische Aufklärung und ihre Lehren 391
4.1.1 Die Entthronung des Subjekts und die Negation des Willens 396
4.1.2 Die Fundamente der Moral-Zivilisation: Gewalt und Grausamkeit 415
4.1.3 Die Metaphysik der Wahrheit 437
4.1.4 Zwischenresümee: Der Tod Gottes und der Nihilismus 464

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.1.5 Die Umwertung der Werte: Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Übermensch 474
4.1.5.1 Der Wille zur Macht 475
4.1.5.2 Die ewige Wiederkehr des Gleichen 484
4.2 Kritik des Sozialismus und Perspektiven der Emanzipation 496
4.2.1 Nietzsches Kritik am Sozialismus 497
4.2.2 Annäherungsversuche an Nietzsches Tiere 507

5. Ausblick – kein Schluss 517
5.1 Dimensionen des Nichtidentischen 523
5.2 Die Emanzipation des Nichtidentischen 545

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis 571

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Die vorliegende Arbeit – eine überarbeitete Fassung meiner im Dezember 2007 an der Universität Hannover eingereichten Dissertationsschrift – ist eine unzeitgemäße Schrift. Sie ist, wie ich hoffe, nicht veraltet, wohl aber im Widerspruch zum herrschenden Zeitgeist stehend. Meine Studie ist das Resultat eines Studiums unter glücklichen Bedingungen, die bereits der Vergangenheit angehören. Biographischer und historischer Zufall waren es, die mir in Hannover die Möglichkeit der intensiven Begegnung mit einer Tradition kritischen Denkens boten, die ernsthaft in ihrer Existenz bedroht ist: „Die Autonomie der Vernunft entschwindet; das an ihr, was sich nicht erschöpft im Nachdenken eines Vorgegebenen, dem sie sich anmißt. Damit aber auch die Konzeption der Freiheit und virtuell die der Selbstbestimmung der menschlichen Gesellschaft."[1] Mein Dank gilt insbesondere meinem akademischen Lehrer Herrn Prof. Dr. Gert Schäfer, der die Dissertation so überaus wohlwollend betreute und meinen Gedanken freien Lauf ließ. Für die Übernahme des Zweitgutachtens bedanke ich mich ausdrücklich auch bei Herrn Prof. Dr. Michael Buckmiller, nicht zuletzt, weil meine Arbeit weiß Gott nicht nach den immanenten Gesetzen der Schönheit, zu der bekanntlich das rechte Maß gehört, gestaltet ist. Sie will zu viel und ihr weitläufiger Charakter setzt sie im besonderen Maße begründeter Kritik aus; sie ist nicht zuletzt dem „Fascinosum der Theorie"[2] erlegen. Und doch halte ich dieses angreifbare Unterfangen – die Versicherung grundlegender Gedanken – für notwendig angesichts einer Wirklichkeit die nach wie vor jeder Vernunft spottet: „Die ungeminderte Dauer von Leiden, Angst und Drohung nötigt den Gedanken, der sich nicht verwirklichen durfte, dazu, nicht sich wegzuwerfen.

1 Theodor W. Adorno: Wozu noch Philosophie, in: Gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt/Main 1997, S. 459-73, hier S. 464.

2 Wolf-Dieter Narr: Vom Fascinosum der Theorie und seiner steilen Klettertour. Mit der Illustration eines deutschen Lagers der Gegenwart, in: Michael Take (Hg.), Politik als Wissenschaft. Festschrift für Wilfried Röhrich zum 70. Geburtstag, Berlin 2006, S. 15-40.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach dem versäumten Augenblick hätte er ohne Beschwichtigung zu erkennen, warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann. Solche Erkenntnis wäre ja wohl Philosophie. Sie abzuschaffen um einer Praxis willen, die zu dieser historischen Stunde unweigerlich eben den Zustand verewigte, dessen Kritik Sache der Philosophie ist, wäre anachronistisch. Praxis, welche die Herstellung einer vernünftigen und mündigen Menschheit bezweckt, verharrt im Bann des Unheils ohne eine das Ganze in seiner Unwahrheit denkende Theorie."[3] Der Leser mag entscheiden, ob mein Versuch geglückt ist und die Schrift, wie es so schön bürokratisch in der Promotionsordnung formuliert ist, einen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt.

Ich widme diese Studie meinen Eltern, die deren materielle und ideelle Basis legten, Siw, die mir den tierischen Blick auf die Welt lehrte und Karina, die jahrelang die Hauptleittragende meines intensiven Arbeitens war. Nichts von alledem ohne euch! Zu einem besonderen Dank bin ich abschließend meiner Mutter – prima inter pares – verpflichtet, die, in der Tradition uralter herrschaftsförmiger Arbeitsteilung, die undankbarste aller Aufgaben mit stachanowistischer Ausdauer übernommen hat: Die geduldige Hilfe bei der Korrektur der Dissertation. Alle bleibenden Fehler und Sprachschludereien gehen freilich allein auf meine Kappe.

3 Th. W. Adorno: Wozu noch Philosophie, S. 470.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

Marx und Nietzsche sind die wirkmächtigsten Denker des 19. Jahrhunderts. Ihr Schaffen ist untrennbar verwoben mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Während der eine mit dem Ende des sog. realexistierenden Sozialismus vermeintlich endgültig zu Grabe getragen wurde, dient(e) der andere als wesentlicher Stichwortgeber im postmodernen Diskurs.[1] Nietzsche war im orthodoxen Marxismus

1 Vgl. zur Bedeutung Nietzsches im postmodernen Denken Jan Rehmann: Postmoderner Linksnietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004. Ferner die klassische Analyse von Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main 1988, bes. S. 104-129. Wenn auch nicht explizit Thema dieser Arbeit, sei eine Anmerkung zur Nietzscherezeption der Postmoderne erlaubt. Die einflussreiche Nietzscheinterpretation Gilles Deleuzes bezeichnet Nietzsches Denken „ihrer Form nach als absolut antidialektisch". Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, München 1974, S. 210. Die von Deleuze aufgerissene absolute Dichotomie zwischen Nietzsches Denken und der dialektischen Tradition – das „‚Ja' Nietzsches opponiert dem ‚Nein' der Dialektik; die Bejahung der dialektischen Verneinung; die Differenz dem dialektischen Widerspruch" (S. 14) – kommentiert Christoph Türcke treffend: „welcher Fehlschluß, daß dort, wo keine dialektische Auflösung stattfindet, auch keine dialektische Verbindung besteht!" Christoph Türcke: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, 3. Aufl. Lüneburg 2000, S. 57. Ferner stehen sich laut Deleuze bei Nietzsche „die Freude, der Genuß der dialektischen Arbeit; die Leichtigkeit, der Tanz der dialektischen Schwere, die schöne Unverantwortlichkeit der dialektischen Verantwortlichkeiten" (J. Deleuze: Nietzsche, S. 14) gegenüber. Auch wenn hier kein (abschließendes) Urteil über Deleuzes Buch gesprochen werden soll, ist dies als beinahe absurde Fehlinterpretation zu bezeichnen: Wahrlich, Nietzsches „Ideal eines Geistes" ist der, „der naiv [...] und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt [...] – und mit dem trotzalledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt" (KSA 6, 338f.) wird. Auch wenn Zarathustra sich die „Krone des Lachenden" (KSA 4, 366) selbst aufsetzt, bedarf der sich selbst überwindende Mensch eines „letzten selbstgewissesten Muthwillens der Erkenntnis" (KSA 5, 336). Es ist, als hätte Nietzsche manch Epigonen vorausgeahnt, der „die Zucht des Geistes, die Lauterkeit und Strenge in Gewissenssachen des Geistes" (KSA 6, 227) meint, umgehen und „sich der mühseligen und langwierigen Dialektik und der Sammlung streng geprüfter Thatsachen entschlagen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seit Lukács' ‚Zerstörung der Vernunft' Anathema[2], und allgemein gelten beide Denker als feindliche Antipoden. Nancy Sue Love kommt in ihrem Theorievergleich zwischen Marx und Nietzsche zu dem Schluss, dass „they contradict, not complement, one another, and this is not a dialectical contradiction. Attempts to combine them end in schizophrenia"[3]. Und Nietzsche selbst ist es, der den Vermittelnden ermahnt: „Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln will, ist gekennzeichnet als mittelmässig: er hat das Auge nicht dafür, das Einmalige zu sehen" (KSA 3, 511). Man ist gewarnt und sollte diese Warnungen ernst nehmen. Und doch ist zu fragen, ob vergleichende Betrachtungen zu Marx und Nietzsche in mittelmäßige Gleichmacherei ausarten müssen und eine Annäherung an *beide* Denker notwendig psychopathogene Folgen zeitigt. Love ist darin zu folgen, dass die Kreation einer Supertheorie qua gewaltsamer Synthesis des Antinomischen ein Irrweg ist. Doch selbst wenn wesentliche Annahmen Marx' und Nietzsches sich kontradiktorisch zueinander verhalten, so ist damit keineswegs ausgemacht, ob dem Disparaten nicht etwas Gemeinsames zu Grunde liegt. Dies Verbindende ist, so die fundamentale These dieser Arbeit, die Leidenserfahrung an der Moderne als Vergesellschaftungsmodus sui generis. Für das Denken von Marx und Nietzsche ist das *Bewusstsein der Krise* konstitutiv[4]; es reflektiert

zu können" (KSA 3, 60): „ihr feinerer Ehrgeiz möchte gar zu gerne glauben machen, dass ihre Seelen Ausnahmen seien, nicht dialektische und vernünftige Wesen [...]. Vor Allem aber wollen sie ‚künstlerische Naturen' sein, mit einem Genius im Kopf [...], mit dem Götter-Vorrecht, unbegreiflich zu sein. – Das treibt nun auch Philosophie! Ich fürchte, sie merken eines Tages, dass sie sich vergriffen haben, – das, was sie wollen, ist Religion!" (315). Nahezu zeitgleich kommt man anderen Orts entsprechend zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen: „Nietzsches Denkbewegung ist dialektisch." Alfred Schmidt: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1996, S. 124-52, hier S. 663. Nietzsche zielte auf den idealistischen Trug, dass das Ganze der Bewegung der Gedanken das Wahre und das Wahre die Bewegung der Gedanken sei. Nicht die ‚schöne Unverantwortlichkeit', sondern die „Rechtschaffenheit" (KSA 6, 63) gebietet das Ende der Systematik. Vgl. zu sehr einseitigen Nietzschevereinnahmung durch das postmoderne Denken auch die Ausführungen von Renate Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000, bes. S. 346-49. Zu Recht erblickt Reschke in der „beispiellosen ästhetischen Vergleichgültigung" der Wirklichkeit durch das postmoderne Denken „eine Gestalt des im Nietzscheschen Sinne verstandenen Nihilismus" (S. 349).

2 Zur marxistischen Nietzscherezeption vgl. Joachim Müller-Warden: Versuch zur Bestimmung gesellschaftsphilosophischer Implikationen der unter dem Aspekt des Politischen aufgefaßten Philosophie Friedrich Nietzsches, Diss. Hannover 1978, S. 2-46. Zur Nietzscherezeption in der DDR vgl. Henning Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1999, S. 429-33. Vgl. auch die entsprechenden Beiträge in: Hans-Martin Gerlach/Volker Caysa (Hg.), Nietzsche und die Linke, Leipzig 2006.

3 Nancy Sue Love: Marx, Nietzsche, and Modernity, New York 1986, S. 200.

4 Vgl. zum ‚geschichtsphilosophischen Grundbegriff' der Krise als Ausdruck für eine sich reflektierende ‚Zeitnot' die begriffsgeschichtliche Erörterung von Reinhart Ko-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Genesis und Aktualität des „Fundamentalismus der Moderne“[5] als Prozess einer „weltgeschichtlich einzigartigen Desintegration“[6] von „*universeller* Bedeutung“[7].

An exponierten Stellen ihrer Werke artikuliert sich dieses Bewusstsein einer *substantiell* krisenförmigen Dynamik der Moderne. So schreiben Marx und Engels im ‚Manifest der kommunistischen Partei‘:

„Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht“ (MEW 4, 465).

Marx und Engels bringen hier in eindringlichen Worten das eminent Neue der Moderne als die notwendige, den kapitalistischen Produktionsverhältnissen immanente Umwälzung der Gesellschaft ad infinitum, die Vernichtung der Vergangenheit und der Tradition, zur Reflexion. In Nietzsches für sein Werk zentralem

selleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt/Main 2006, S. 203-17.

5 Vgl. zu diesem Terminus Ingolf Ahlers: Fundamentalismus und Moderne. Zur Dialektik von Eurozentrismus-Kritik und Fremdanalyse, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 15 (1994), S. 25-45. Ders.: Anmerkungen zu einer komparativen Fundamentalismusbetrachtung, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 18 (1995), S. 9-27. Unter dem Begriff der Moderne wird im Folgenden eine spezifische, von allen vormodernen Formen der Vergesellschaftung sich unterscheidende Gesellschaftsformation verstanden, deren okzidentale Genesis „adäquat nur im Kontext zunehmender Marktausweitung, herrschaftlicher Machtexpansion, kultureller Verhaltensdisposition und sozialer Klassenkonstellation“ zu begreifen ist. Richard van Dülmen: Die Entstehung des neuzeitlichen Europas, Frankfurt/Main 1981, S. 18. Die okzidentale Moderne als Erscheinung verschiedener, nicht reduktionistisch ableitbarer kulturspezifischer Rationalisierungsprozesse, deren „schicksalsvollste[n] Macht“ der Kapitalismus ist, ist in ihrer Ambivalenz von Fortschritt und Regression Resultat eines gesellschaftlichen Transformationsprozesses, dessen Ursprünge in die Umbrüche des späten Mittelalters zurückreichen. Zitat aus Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart 1992, S. 343. Zu den historischen Wurzeln der Moderne vgl. in Bezug auf die Philosophie Günther Mensching: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, und die ideen- wie sozialgeschichtlichen Hintergründe Herbert Frey: Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, Frankfurt/Main 2000.

6 Stefan Breuer: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg 1995, S. 67.

7 M. Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 340.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aphorismus[8] – ‚Der tolle Mensch' aus der ‚Fröhlichen Wissenschaft' – kommt das Bewusstsein der Krise im furchterregenden Ton zum Ausdruck:

„Wohin ist Gott? rief er [der tolle Mensch; d. Verf.], ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?" (KSA 3, 480f.).

Dies sind Ausdrücke des „Leidens, das in den Begriffen sich sedimentierte"[9]. Das Leiden an der Wirklichkeit des Bestehenden ist der tiefere Grund der Kritik – bei aller Gegensätzlichkeit von Diagnose und Therapie – sowohl bei Marx als auch bei Nietzsche: „Jede Kunst, jede Philosophie [...]: Sie setzen immer Leiden und Leidende voraus." (KSA 3, 620) „Leiden", so aber Adorno, „ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt."[10] Nicht steht daher das individuelle Leiden, von dem nicht zuletzt die Krankengeschichten beider Denker beredt Auskunft geben, hier zur Debatte, sondern die ‚Objektivität' des Leidens, die auf je einzigartige Weise in ihrem Denken zur Reflexion kommt: „Im Sachgehalt der Begriffe hat sich stets Geschichte sedimentiert. Sie sind Abbreviaturen akkumulierter Erfahrung, deren Genesis in ihnen stillsteht, aber nicht erloschen ist."[11]

8 Vgl. zum einen als *die* klassische Interpretation Martin Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: Holzwege, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1963, S. 193-247, zum anderen die Nietzsche-Studie von Türcke, welche den Aphorismus vom ‚Tollen Menschen' zum Dreh- und Angelpunkt der Interpretation macht. Vgl. C. Türcke: Der tolle Mensch. Siehe ferner zum Überblick Wiebrecht Ries: Nietzsche zur Einführung, 6. Aufl. Hamburg 2001, S. 123-135 u. 143-146.

9 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften 5, S. 47. Vgl. zur Bedeutung des Begriffs ‚Leiden' bei Adorno die zitatenreiche Darstellung von Thomas Zöller: Leiden als Vermittlungskategorie von Subjekt/Objekt, in: Jens Becker/Heinz Brakemeier (Hg.), Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno, Hamburg 2004, S. 200-216.

10 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften 6, S. 29.

11 G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 14. Dass der Bezug des Bewusstseins auf das gesellschaftliche Sein nicht als kausal-deterministischer (ob idealistisch-konstruktivistisch oder mechanisch-materialistisch) gefasst werden kann, sondern vielmehr sich als dialektisch-vermittelter und -vermittelnder begreifen lässt, zeigt Jürgen Ritsert: Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster 2002, S. 73-84. Vgl. ders.: Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften, 2. überarb. Aufl. Münster 2003, S. S. 283-297.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesen ‚Sachgehalt der Begriffe', der Ausdruck einer Geschichte ist, die nicht vergehen will, zu eruieren und ihn in seiner zwingenden, bedrückenden Aktualität in Erscheinung treten zu lassen, ist eines der Ziele dieser Studie: Begreift man die unter der Hegemonie des kapitalistischen Westens stehende und sich durchsetzende Globalität als ‚das höchste Stadium der Modernität' (I. Ahlers), so wird die Aktualität der marxschen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise nicht weniger deutlich als das Potential von Nietzsches Analyse des Nihilismus der okzidentalen Kultur, welche sich bewegt „wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will" (KSA 13, 189). In Bezug auf Marx verfolgt die Studie nicht zuletzt das Ziel, in einem Zeitalter der Ignoranz, seinen originären Gedanken (historische) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie im Lichte ihrer Aktualität zu erörtern.[12] Weder war Marx ein Vordenker des Totalitarismus, was insbesondere anhand der eingehenden Analyse der Genesis seines Denkens, welches zutiefst vom Impuls der Freiheit (an)getrieben war, dargelegt wird, noch war er ein hypermoderner rationalistischer Technokrat, wie eine Konfrontation des Kerns der reifen marxschen Theorie mit dem vermeintlichen Antipoden Nietzsche zeigen wird. Umgekehrt war Nietzsche „nicht der irrationalistische Erbe der ratio und ihres Verfügungswillens"[13], wie eine oberflächliche Interpretation, die „Nietzsches Maskenspiel"[14] nicht zu durchschauen vermag, nahe legt: Nietzsches Philosophie ist ein legitimer und notwendiger Bestandteil einer jeden zeitgemäßen kritischen Theorie; sein Werk steht „in seinen besten Partien in der Tradition der *Aufklärung*"[15].

Prima facie mögen Marx und Nietzsche wie die Duplizität von Apollon und Dionysos erscheinen. Allerdings ist dies eine zutiefst dialektische Beziehung, wenn man eine solche mit Hegel als das „Auffassen der entgegengesetzten Mo-

12 „Marx ist", wie sein Freund Engels 1869 schrieb, „unbedingt der ‚bestverleumdete' deutsche Schriftsteller gewesen, wogegen ihm niemand das Zeugnis verwehren wird, daß er dafür auch tapfer um sich gehauen hat und daß seine Hiebe alle scharf saßen. Aber die Polemik, in der er doch soviel ‚gemacht' hat, war im Grunde doch nur Sache der Notwehr bei ihm. Sein eigentliches Interesse war schließlich doch immer bei seiner Wissenschaft, die er fünfundzwanzig Jahre mit einer Gewissenhaftigkeit studiert und durchdacht hat, die ihresgleichen sucht" (MEW 16, 365f.). Engels treffende Charakterisierung ist (leider) immer noch aktuell: auch im 21. Jahrhundert floriert insbesondere in Deutschland die (wissenschaftliche) Meinungsmache über Marx. Jüngstes Beispiel ist etwa die absurde Marxinterpretation von Henning Ottmann in seiner (ansonsten) beeindruckenden: Geschichte des politischen Denkens. Band 3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2008, S. 147 ff. Bei der Erörterung der Literatur in den Fußnoten werde ich hier und da den Fehdehandschuh aufnehmen und entsprechend scharf, aber differenziert kritisieren; polemische Untertöne haben dabei wie zu Marx' Lebzeiten ein fundamentum in re.

13 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 394.

14 Ebd., S. 468.

15 Wiebrecht Ries: Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick, Darmstadt 2008, S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mente in ihrer Einheit“[16] begreift. Ist Dialektik die „Vermittlung der Gegensätze in sich“[17], so dass das eine Moment nicht nur notwendig des anderen Moments bedarf, sondern in sich selbst Bestimmungen seines Gegenteils enthält und als solche Einheit der Gegensätze in Bewegung gerät, so kann man das Verhältnis von Marx und Nietzsche als dialektisch charakterisieren: „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das [...] *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft dialektische aus.“[18] Ein solches Verfahren treibt stereotypale Zuschreibungen zur Auflösung, „bewahrt vor oberflächlichen Parallelen und vor vereinfachender Synthesis, ermöglicht aber die Vermittlung.“[19] Darüber hinaus ist es keineswegs intendiert, offenkundig problematische und fragwürdige Aspekte im Denken von Marx und Nietzsche zum Verschwinden zu bringen. Hier gilt, dass insbesondere der prinzipiell Wohlgesonnene sich der Kritik nicht enthalten darf, deren wahre Gestalt allerdings nicht das undialektische und unhistorische Besserwissen ist, welches die Vermittlung von gegenwärtigen und vergangenen Gestalten des Bewusstseins, die Schultern von Riesen unterschlagend, negiert, sondern ein Verfahren, das anstrebt, „in der Sache zu verweilen“, anstatt „über sie hinaus“[20] zu sein. Kritik, soll sie denn mehr als abweichende Meinung sein, ist allein als immanente „fruchtbar“[21]. Der Fortschritt der Erkenntnis hat sich folglich nicht am Zeitgeist, sondern an der inneren Logik des zu erkennenden Gegenstandes selbst zu orientieren.

Nietzsche wurde von den Protagonisten der Kritischen Theorie als radikalster Denker der Dialektik der Aufklärung interpretiert. Insbesondere Adorno sah nicht „die Ontologie Heideggers“, sondern die kritische Theorie als „Erbin Nietzsches“[22] an. Adorno erkannte, dass gegen die tiefen Erkenntnisse und bisweilen

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik Bd. 1, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1996, S. 168.

17 Jürgen Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, Darmstadt 1997, S. 101. Das Dialektische der Beziehung Marx-Nietzsche ist folglich nicht darin zu sehen, dass Einer den Anderen – womöglich noch harmonisch – ergänzt, oder gar ein goldener Mittelweg zwischen Beiden besteht. So recht Love darin geht, die nicht (dialektisch) aufhebbaren Widersprüche zwischen den Denkern, die einer jeden Synthesis entgegen stehen, zu betonen, so krude einseitig fällt übrigens am Ende doch ihr Marx- und Nietzschebild aus, um deren schroffe Gegensätzlichkeit zu demonstrieren. Vgl. bes. N. Love: Marx, Nietzsche, Modernity, S. 201f.

18 G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik Bd. 1, S. 51.

19 R. Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche, S. 285.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, S. 5.

21 Theodor W. Adorno: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Gesammelte Schriften 8, 547-65, hier S. 555.

22 Norbert Rath: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr (Hg.), Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987, Frankfurt/Main 1987, S. 73-110, hier S. 98. Raths Darstellung des ambivalenten Verhältnisses der Kritischen Theorie zu Nietzsche ist mustergültig. Die verschiedenen Nietzscheinterpretationen der kritischen Theoretiker werden ebenso klar herausgearbeitet wie die besondere Nähe Adornos zu Nietzsche mit zahlreichen Belegstellen umfassend dargelegt wird. Vgl. zu diesem Themen-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

harten Wahrheiten Nietzsches – „der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst“ (KSA 6, 230) – Emanzipation sich nicht einmal mehr denken ließe. Mit Nietzsche erkannte Adorno die Notwendigkeit der Transzendierung der traditionellen Aufklärung: „sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als reductio ad hominem, sondern auch umgekehrt als reductio hominis, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts.“[23] Adornos späte Philosophie ist der Versuch einer „zweiten Reflexion“[24] der Vernunft, der stets auch eine Kritik missglückter, weil Herrschaft repetierender Emanzipation inhäriert. Im Begriff des Nichtidentischen, welcher in seiner politischen Dimension des Weiterdenkens harrt[25], zieht sich das „gesamte inhaltliche Spektrum“[26] des Denkens Adornos zusammen. Dieser Studie dient der Begriff des ‚Nichtidentischen‘ als ‚normativer Fluchtpunkt‘, auf welchen hin das Werk von Marx und Nietzsche inter-

komplex auch die von Rath kritisch rezipierten Aufsätze von Peter Pütz: Nietzsche im Licht der Kritischen Theorie, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 175-191, und Reinhart Maurer: Nietzsche und die Kritische Theorie, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 34-58. Auch die sehr gelungene Nietzscheinterpretation von Hans Zitko unterstreicht Nietzsches Bekenntnis zur Aufklärung, wider Habermas' Nietzsche-Verdammung *und* die postmodernen Nietzscheepigonen, und legt dar, wie Nietzsche „entscheidende Elemente [...] der Negativen Dialektik antizipiert“ hat. Hans Zitko: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz, Würzburg 1991, S. 3. Vgl. ebd., bes. Kap. VI. Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen von Konstandinos Maras: Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche, Diss. Tübingen 2002.

23 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 187.

24 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften 7, S. 105. Vgl. ebd., S. 209, sowie ders.: Fortschritt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 617-38, bes. 627f.

25 Umso positivere Ausnahmen stellen dar Alex Demirovic: Freiheit und Menschheit: in Becker u.a., Vereinigung freier Individuen, S. 18-33. Ders.: Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno, in Dirk Auer u.a. (Hg.): Arendt und Adorno, Frankfurt/Main 2003, S. 260-285. Wie fruchtbar der Begriff des ‚Nichtidentischen‘ für die Analyse gesellschaftlicher Naturverhältnisse ist, zeigt Christoph Görg: Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise, Münster 2003, bes. S. 26-61. Adorno dient ferner als Stichwortgeber zu verschiedenen Versuchen, die Bedingungen der Möglichkeit einer postkapitalistischen Ökonomie in Grundrissen darzulegen. Vgl. Heinz Brakemeier/Jens Becker/Thomas Zöller: Zu Adornos ‚gesellschaftlichem Gesamtsubjekt‘. Kooperativ-genossenschaftliche Planung jenseits von Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft, in: Iring Fetscher/Alfred Schmidt (Hg.), Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der ‚Warentausch‘-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, o.O. 2002, S. 207-250. Heniz Brakemeier: Eine Assoziation freier Individuen als gesellschaftliches Gesamtsubjekt und Elemente einer gesamtwirtschaftlichen Planung in der Marktwirtschaft, in: Becker u. a., Vereinigung freier Individuen, S. 122-199. Des Weiteren hat sich insbesondere Hansgeorg Conert mit den sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen eines ‚möglichen Sozialismus‘ beschäftigt. Mit besonderem Bezug auf Adorno vgl. ders.: Zur Bestimmung einiger Grundmerkmale alternativer Ökonomie und Gesellschaft, in ebd., S. 259-278.

26 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 160.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pretiert und verglichen, nicht aber gewaltsam synthetisiert, sondern dialektisch in Bewegung gebracht wird. Das erkenntnisleitende Interesse ist letztlich darauf gerichtet, einen bescheidenen, streitbaren Beitrag zu den Bedingungen der Möglichkeit[27] einer politischen Theorie der Emanzipation nach den Erfahrungen des ‚Zeitalters der Extreme' zu leisten, welche im Anschluss an Adorno nicht ohne Marx *und* Nietzsche denkbar erscheint. Politische Theorie wird in diesem Kontext in einem weiten Sinne verstanden und ist nicht gleichzusetzen mit dem gleichnamigen Fachgebiet der Politischen Wissenschaft, sondern bewegt sich vielmehr auf der Schnittmenge von Politischer Wissenschaft, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Die Arbeit steht somit in der Tradition der klassischen Kritischen Theorie, die sich seit Marx bekanntlich quer zum Betrieb der wissenschaftlichen Arbeitsteilung situierte. Mit Marx und der ersten Generation der Vertreter Kritischer Theorie verbindet die Studie aber nicht allein ihre Nähe zur „philosophia practica universalis"[28], sondern auch ihr negativer Impuls. Sie ist politische Theorie in subversiver Absicht: sie richtet sich „gegen alle Formen der ecclesia triumphans"[29], ihr ‚Wesen' ist die „Kritik von asymmetrischen Machtbeziehungen, Herrschaft und Gewalt in Menschenwelten"[30].

Aufbau

Den ersten, ideengeschichtlichen Hauptteil der Arbeit bilden chronologisch angeordnete Betrachtungen zum Frühwerk von Marx und Nietzsche, deren wesentliches Leitmotiv darin zu sehen ist, die jeweilige Genesis des Denkens und die (frühen) Motive der (späteren) Kritik zu eruieren. Die frühen Schriften von Marx und Nietzsche werden hierbei je für sich separat, stets aber mit verweisendem Blick aufeinander abgehandelt. Ziel ist es, die aufgestellte These zu untermauern,

27 Von der Notwendigkeit einer, wie auch immer unwahrscheinlichen Transformation des kapitalistischen Weltsystems spricht die Wirklichkeit der Gegenwart „in hundert Zeichen" (KSA 13, 189) zu dem, der nicht an ideologisch bedingter Taubheit leidet. Abgesehen von dem bis heute nicht verwirklichten kategorischen Imperativ, „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole" (Th.W. Adorno: Negative Dialektik, S. 358), dessen Grauen fortlebt, „weil die objektiven Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten" (ders.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 555-72, hier S. 566.) und dem angesichts des vorhandenen gesellschaftlichen Reichtums jeder Beschreibung spottenden Elends in den Peripherien des Weltmarktes gehört die politisch reibungslos umgesetzte Transformation von Gerechtigkeitsvorstellungen und Sozialstaatlichkeit zu diesen Zeichen. Vgl. hierzu Gert Schäfer: Gegen den Strom. Politische Wissenschaft als Kritik, Hannover 2006, S. 563 ff.

28 Vgl. zu diesem Begriff Jürgen Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 16-30.

29 Johannes Agnoli: Subversive Theorie. Die Sache selbst und ihre Geschichte, Freiburg 1996, S. 16.

30 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 17.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass es das Leiden an der Wirklichkeit war, welches die Initialzündung der Denkbewegung der beiden Philosophen darstellte.

Im zweiten Hauptteil werden die systematisch erarbeiteten Inhalte und Motive der Kritik an der modernen Gesellschaft, wie sie sich in den Frühwerken von Marx und Nietzsche darstellen, in den Kontext des jeweiligen Gesamtwerkes gestellt, aufeinander bezogen und idealitas dialektisch in Bewegung gebracht. Die marxsche Theorie und die tragische Aufklärung Nietzsches werden somit auf ihre Substanz hin vergleichend miteinander konfrontiert. Zur Diskussion stehen die jeweiligen Kernaussagen der beiden Theoriegebäude. Im Zentrum der Darstellung der reifen marxschen Theorie steht die zu erhärtende These, dass die Kritik der politischen Ökonomie nicht als eine bloß ökonomische oder soziologische „Theorie der Formen von Ausbeutung und Herrschaft *innerhalb* der modernen Gesellschaft, sondern als eine kritische Theorie der Moderne selbst“[31] zu verstehen ist, die sich jenseits des Gegensatzes von rationalistischer Affirmation der Moderne und antimoderner romantischer Sehnsucht bewegt, welcher die bürgerliche Gesellschaft „bis an ihr seliges Ende“ (MEW 42, 96) begleiten wird. Anhand des zweiten Schwerpunktes, der wenig bekannten, aber umso gehaltvolleren marxschen Kritik an verschiedensten Sozialismuskonzeptionen und seiner eigenen Vorstellung über die Minimalbedingungen einer emanzipierten Gesellschaft wird sich dann die Verbundenheit des marxschen Denkens mit der philosophischen Tradition des Abendlandes als konstitutiv für diese erweisen: Die marxsche Kritik an der modernen kapitalistischen Gesellschaft und ihr Begriff des Kommunismus verweist diese – in bestimmter Negation – auf die Idee der Autonomie und der reinen Anerkennung als das Fundament konkreter Freiheit, wie sie sich im Anschluss an die praktische Philosophie Kants und Hegels ergibt.[32]

Die Konfrontation der marxschen Theorie mit der tragischen Welterfahrung wird an diesem Punkt einsetzen. Nietzsches tragische Aufklärung ist als Urform einer ‚zweiten Reflexion der Vernunft‘ (Adorno) bzw. ‚Abklärung über Aufklärung‘ (Luhmann) zu verstehen, die auch die für die marxsche Theorie konstitutiven Gehalte des Prozesses der philosophischen Aufklärung seit ihren vorsokratischen Anfängen kritisch hinterfragt. Die zentralen Kritikpunkte Nietzsches an der abendländischen Tradition und seine Gegenlehren werden unter dem Gesichtspunkt der rastlosen Dynamik einer sich radikalisierenden Aufklärung – „Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität“[33] – systematisch dargestellt:

31 Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, S. 22.

32 Hierzu wesentlich J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, bes. Kap. 6 u. 7. Vgl. ders.: Bestimmung und Selbstbestimmung. Zur Idee der Freiheit, Hamburg 2007, bes. Kap. 6. u. 7.

33 Wiebrecht Ries: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität, in: Georgi Kapriev/Günther Mensching (Hg.), Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, Sofia 2004, S. 130-43, hier S. 130.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hebt sich Nietzsches Aufklärung selbst auf, schlägt sie in Gegenaufklärung um, endet sie in Verzweiflung oder in einer ästhetischen Bejahung des Daseins? Dies sind die Fragen, die eine gewisse Einheit der schier unendlichen Perspektiven der Reflexionen Nietzsches stiften sollen. An diese Darstellung von Nietzsches kritischer Aufklärung anschließend, wird sich Nietzsches Antisozialismus – „eine der fraglosen Kontinuitäten seiner geistigen Biographie“[34] – zugewandt. Trotz Nietzsches Ressentiments und für einen mit praktischer Politik so gar nicht Vertrauten recht unfairer Vorwürfe ist auch seine Sozialismuskritik nicht frei von Einsichten. Dass Nietzsches Votum für die politische Gegenaufklärung, Erblast seiner ‚hierarchischen Obsession‘ (J. Rehmann), auch in ihren hellsichtigen Momenten allerdings kaum die marxsche Theorie zu treffen vermag, wird hierbei zu zeigen sein. Die Erörterung des nietzscheschen Denkuniversums abschließend und zur Schlussbetrachtung überleitend, wird sich den Perspektiven der Emanzipation der anderen, tragischen Aufklärung zugewandt. Entgegen der einseitigen Kennzeichnung Nietzsches als irrationaler Mythologe, wie sie klassisch bei Habermas zu finden ist, ist darauf zu insistieren, dass Nietzsche, trotz nicht zu leugnender und darzustellender Problematiken seines Denkens und seiner zweifelsohne nicht zu bagatellisierenden Apologie der politischen Reaktion, in den Umkreis jener Bedingungen der Möglichkeit einer zweiten Reflexion der Emanzipation zu situieren ist, zu der diese Studie einen kleinen Beitrag liefern möchte. Es gilt, im Hinblick auf die die Arbeit abschließende Diskussion (der Perspektiven einer *Emanzipation des Nichtidentischen* im Kontext von Adornos negativer Dialektik), zu unterstreichen, dass Nietzsche als Denker einer „neue[n] Aufklärung“ (KSA 11, 294), wie er sie selbst nannte, zu begreifen ist, deren Ziel die „Aufdeckung der Grundirrthümer [...] z. B. in Betreff der Gefühle (und des Leibes)[,] die Verirrung der rein Geistigen[,] die Causalität[,] die Freiheit des Willens[,] das Böse[,] das Thier im Menschen“ (294) ist und die es als solche ernst zu nehmen gilt.

Zum Schluss noch eine methodische Anmerkung: Allgemeine Fragestellungen, wie sie dieser Arbeit zu Grunde liegen, stehen im arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb mit seiner notwendigen Spezialisierung unter einem nicht ungerechtfertigten Legitimationsdruck: sie seien mehr Räsonnement denn wirkliche Forschung. Ohne sich eigenmächtig von der Verpflichtung präzisester wissenschaftlicher Forschung zu suspendieren, ist es doch evident, dass nicht der Anspruch erhoben werden kann, die gesamte Sekundärliteratur zu Marx und Nietzsche, die von meist konträren Gesamtinterpretationen bis zu umstrittenen Detailfragen der Spezialforschung reichen, zu rezipieren und zu all den sich aufwerfenden Fragen abschließend Stellung zu beziehen. Allein so wichtige Problemfelder wie etwa Marx’ Werttheorie[35] oder Nietzsches Wille zur Macht haben unzählige,

34 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 300.

35 Vgl. etwa die hier nicht mehr rezipierte Fleißarbeit von Ingo Elbe: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008. Verwiesen sei auch auf den Detailkommentar von Michael Heinrich: Wie das ‚Kapital‘ lesen?

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

subtile Exegesen erfahren, so dass diese zwar verarbeitet werden, nicht aber eigens wieder problematisiert werden können. Alles andere würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Die Sekundärliteratur soll trotz dieser notwendigen Einschränkungen breit rezipiert werden, um ihre *wesentlichen* Beiträge in die Interpretation der Texte von Marx und Nietzsche einfließen zu lassen. Die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem ist evidenterweise selbst schon wieder als Vorverständnis jeglichen Verständnisses kritisierbare, aber notwendige Interpretation. Es ist dies der unhintergehbare Zirkel der Hermeneutik: „Das bedeutet vor allem, daß es nicht richtig ist zu behaupten, das Studium eines Textes oder einer Überlieferung sei ganz von unserer eigenen Entscheidung abhängig. Diese, eine solche Abstandnahme vom untersuchten Gegenstand gibt es einfach nicht. Wir stehen alle im Lebensstrom der Überlieferung“[36]. Ob diese notwendigen Unterscheidungen geglückt sind, hat die Analyse selbst zu zeigen und ist nicht mehr vom Autor, sondern vom Leser zu entscheiden. Wie dem auch sei, orientiert sich die Arbeit an Worten Horkheimers, die jeder gelungenen Erkenntnis zum Credo gereichen: „Unbeirrbare Treue zu dem als wahr Erkannten ist ebensosehr Moment des theoretischen Fortschritts wie die Offenheit für neue Aufgaben, Situationen und entsprechende Zentrierung der Gedanken.“[37]

Ad usum scriptionis: Dem Anspruch nach ist der Fließtext in sich schlüssig und aus sich selbst heraus verständlich. Die Fußnoten dienen neben den Nachweisen der verwendeten Literatur, zur (partiellen) Kommentierung dieser und möglicher Streitfragen der Forschung. Man kann sich berechtigt über den Sinn längerer Fußnoten streiten, die fraglos nicht leserfreundlich sind. Die vorliegende Arbeit ist aber Resultat geistiger Arbeit, nicht einer Eingebung, d.h. sie basiert wesentlich auf den Forschungen anderer Wissenschaftler. Die „allgemeine wissenschaftliche Arbeit“ (MEW 42, 596) ist mithin conditio sine qua non jeglicher individueller wissenschaftlicher Tätigkeit. Diesem Sachverhalt tragen die Fußnoten Rechnung, die dem Leser, der nicht in der Marx- wie Nietzscheforschung gleichermaßen bewandert ist, zudem Überblick über wesentliche Literatur und Einblick in Forschungsfragen verschaffen. Wer sich hierfür nicht interessiert, kann die Anmerkungen ohne Verlust an Verständnis übergehen.[38]

Hinweise zur Lektüre und Kommentar zum Anfang von ‚Das Kapital‘, Stuttgart 2008.

36 Hans-Georg Gadamer: Der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1996, S. 36.

37 Max Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, in: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt/ Main 1988, S. 277-328, hier S. 304.

38 Eine reflexive Fußnote zur Fußnote: Ich habe lange damit gerungen den Text in vorliegender Form auf die Menschheit loszulassen, und nicht doch die vielen Anmerkungen zu streichen. Diese sind nicht nur unschön und leserunfreundlich, sondern könnten auch den falschen Eindruck erwecken, dass meine Darstellung besonders viel (wissenschaftliche) Autorität erheischen will. Wer kennt zudem nicht die exklusiven nepotistischen Zitatkartelle, welche geistige Hegemonie produzieren. Für all das stehen meine Fußnoten nicht. Im Gegenteil. Sie sind nicht nur Zeugnis

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zitiert wird nach den Marx-Engels-Werken (MEW), bei Bedarf nach der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) und bei Nietzsche nach der Kritischen Studienausgabe (KSA), der Studienausgabe der Briefe (KSB) und den Frühschriften (BAW). Zitate von Marx und Nietzsche werden im Text belegt. Vergleichende Textstellenangaben werden, wie die gesamte Sekundärliteratur, in Fußnoten aufgelistet.

des Stroms der Überlieferung in dem jeder Wissenschaftler/Philosoph steht, sondern auch Ausdruck dessen, was wissenschaftliche Arbeit und freies Denken charakterisiert: Nicht die Antwort, sondern die Frage, nicht die unmittelbare Gewissheit, sondern die argumentative Begründung. Ich hab mich daher gegen den Leser, und für die ‚Wahrheit' entschieden. Ich wollte nicht das Geflecht an Diskursen und Fragen wieder zudecken, in dem meine Argumentation verstrickt ist. Daher lasse ich die Fußnoten stehen, die nicht Autorität verleihen sollen, sondern den prinzipiell unabschließbaren Prozess der Erkenntnis deutlich machen. Diesbezüglich bleibt mir nichts, als dem Leser um Vergebung zu bitten. Dixi et salvavi animam meam.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Karl Marx

1.1 Die Alten, Hegel und die Diremtion der Welt

„Titanenartig sind aber die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt" (MEW 40, 217) von Philosophie und Welt, ihre jeweilige innere wie gegeneinander existierende Zerrissenheit. Da diese Sätze aus den überlieferten Vorarbeiten zu Marx' Dissertationsschrift den Erfahrungshorizont und Ausgangspunkt seiner ersten selbstständigen wissenschaftlichen Arbeiten prägnant zum Ausdruck bringen, dienen sie im Folgenden als Interpretationsrahmen des frühesten Schaffens des jungen Philosophen. Ex negativo lässt sich als Ziel der vorliegenden Überlegungen angeben, dass es weder um einen Kommentar zu allen wesentlichen Punkten der marxschen Dissertation und ihrer Vorarbeiten geht noch um ihre Gesamtinterpretation oder um eine Bewertung ihres wissenschaftlichen Wertes für die Philosophiegeschichte.[1] Primär ist der hier gewählte Ausgangspunkt

1 *Die* wesentliche und ausführlichste Analyse des frühen marxschen Werkes bietet bis heute Günther Hillmann: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841), Frankfurt/Main 1966. In weniger epischer Breite, dafür sehr prägnant und informativ Rüdiger Thomas: Der unbekannte junge Marx (1835-1847), in: Heinz Monz (Hg.), Der unbekannte junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des marxschen Denkens 1835-1847, Mainz 1973, S. 147-257. Aus der Forschung des ehemaligen sog. realexistierenden Sozialismus sind besonders folgende Studien hervorzuheben Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band 1818-1844, Berlin (O) 1954. Georg Lukác: Der junge Marx, Stuttgart 1965 (Erstveröff. Berlin (O) 1955). Georg Mende: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, 3. erw. und verb. Aufl. Berlin (O) 1960. Nikolai I. Lapin: Der junge Marx, Berlin (O) 1974. Diese Studien müssen trotz nicht zu leugnender Verdienste, insbesondere der Akribie der Arbeiten von Auguste Cornu, als zumindest in Teilen teleologischer Hagiographie huldigend eingestuft werden und weisen bisweilen offen politisch-propagandis-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als eine Perspektive auf die frühesten marxschen Schriften zu verstehen, die die Genesis des marxschen Denkens aus dem Bewusstsein der Krise zu eruieren versucht. Das erkenntnisleitende Interesse ist hierbei – wie auch im Ganzen der vorliegenden Arbeit – zum einen, den Kontext des marxschen Denkens, die Erfahrung der Krise, offenzulegen und zum anderen, die zum Teil übersehenen, vergessenen aber auch verdrängten ideengeschichtlichen Erbschaften und Einflüsse hervorzuheben. Die Gefahr, der Versuchung zu erliegen, einer teleologischen Deduktion zu frönen, auch schon die frühesten überlieferten schriftlichen Zeugnisse von Marx im Lichte seines späteren Schaffens zu interpretieren, ist hierbei durch folgenden umfassend belegten Sachverhalt (von vornherein) ausgeschlossen: Marx' frühes Schaffen, wie sollte es auch für einen Schüler und jungen Studenten anders sein, steht im Bann des Denkens seiner Zeit.[2] Sicherlich weisen auch früheste Zeugnisse Marx als einen überaus (selbst)kritischen und begierig forschenden Denker aus. Die Genesis des historischen Materialismus – meist anhand der auch in anderen Kontexten gern gebrauchten Keimzellen-Metapher[3] –

tische Züge auf. Lapin, für den Marx der „unsterbliche Führer des Proletariats" ist, sieht im marxschen Deutsch-Abituraufsatz schon den Leitspruch des gesamten Lebens Marx', nämlich „in der Arbeit für das Gemeinwohl" sein „größtes Glück zu empfangen" (S. 22). Abgesehen von der unhaltbaren Teleologie Lapins ist dies nicht Marx, sondern die kollektivistisch kostümierte bürgerliche (Arbeits)Moral der Lehrbücher des einheitlich-allwissenden Marxismus-Leninismus – Dokumente einer im Rauch der Geschichte aufgegangenen ‚wissenschaftlichen Weltanschauung'. Besonders das Werk Mendes ist voller Phrasen über die „unbesiegbare Weltbewegung" (S. 16) des Marxismus-Leninismus und politischer Denunziation des „Sozialdemokratismus" (S. 11). Wer Mende nicht folgt, kann Marx „niemals verstehen" (S. 18); ihm wird das „primitivste Verständnis [...] abgehen" (S. 19).

2 Mit Hillmann lassen sich folgende Entwicklungsphasen im frühen Denken von Marx rekonstruieren, die nicht starr zu fixieren sind, sondern durch ihre „inneren Gegensätze [...] über sich selbst hinaustreiben" (G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 395): die klassischen Ideale der Aufklärung im Abituraufsatz, das romantische Lebensgefühl der Dichtungen, der hegelsche objektive Idealismus im Brief an den Vater und schließlich die junghegelianisch inspirierte Doktordissertation samt Vorarbeiten. Ohne die eigenständigen Leistungen von Marx zu leugnen, zeigt bes. R. Thomas die verschiedenen Einflüsse auf, die den jungen Marx prägten und an denen er sich abarbeitete. Vgl. R. Thomas: Der unbekannte junge Marx (in Bezug auf Aufklärung/Klassik S. 155-159, Romantik S. 164f. u. 179f, Hegels Idealismus 183-190 und die Junghegelianer S. 199-213).

3 Bei der retrospektiven Rückverlagerung der Genesis des historischen Materialismus wird zumeist folgende Äußerung aus Marx' deutschem Abituraufsatz zitiert: „Aber wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu den wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind" (MEW 40, 592). So bei G. Mende: Karl Marx' Entwicklung, S. 27, der in toto eine „unausweichliche Folgerichtigkeit des Entwicklungsganges von Karl Marx" (S. 19) unterstellt, und A. Cornu: Marx und Engels Bd. 1, der wie Lapin im gesamten Aufsatz die „Bejahung eines Ideals" sieht, „dem Marx immer treu geblieben ist" (S. 62). Die Unhaltbarkeit von solchen teleologischen Konstruktionen zeigen auf, G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 33f. u. 38-40, und R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 155-160, dort auch weitere Bei-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allerdings in Marx' Abiturzeit zu datieren, ist unhaltbare retrospektive Projektion, die die Entwicklung des marxschen Denkens von ihrer spezifischen historischen Umwelt trennt und dessen Genialität nicht mehr als Ergebnis der beständig kritischen Abarbeitung an der gesellschaftlichen Realität und ihrer geistigen Produkte, sondern als Emanation eines wie immer auch maskierten absoluten Geistes begreift. Die nachstehenden Überlegungen sind folglich nicht durch den Gedanken bestimmt, dass Marx von Anfang an einer „allmächtig" und „in sich geschlossen und harmonisch"[4] seienden Theorie auf der Spur ist, sondern dass die *Form* seiner Theoriebildung stets die Kritik am Bestehenden (Denken) ist, die ihren Impuls im Bewusstsein der Krise hat. Die Kontinuität des marxschen Denkens ist daher nicht im Inhalt der Fragen und Antworten zu sehen – „die Entwicklung der Marxschen Theorie verläuft nicht geradlinig, sie vollzieht sich in Sprüngen, welche das Fundament der Theorie verändern"[5] – sondern im Movens der Theoriebildung selbst: „Marx hält eine programmatische Kontinuität durch, die Fragestellung präzisiert sich und die konstruktiven Lösungen wandeln sich"[6].

Wie bereits angedeutet, teilen sich die folgenden Ausführungen in zwei Abschnitte: Der erste Teil betrachtet die wesentliche Problematik, mit der Marx und seine Gesinnungsgenossen konfrontiert waren: *wie* nach Hegel überhaupt noch Philosophie zu betreiben sei. Der zweite Abschnitt wendet sich der Frage zu, wie Marx die antike griechische Ideenwelt interpretierte und bewertete.

1.1.1 Hegel und die Diremtion der Welt

Marx' ‚Brief an den Vater in Trier' (MEW 40, 3-12) vom 10.11.1837 gibt als erstes Dokument einer Selbstverständigung Auskunft über die geistige Standort-

spiele dieser Konstruktion. Der marxsche Abituraufsatz steht im Bann der Aufklärungsphilosophie und geht nicht über sie hinaus. In Bezug auf die marxsche Dissertationsschrift spricht sowohl Mende von einem „allerersten Keim" (S. 42) als auch Lukács von einem „Keim" der späteren Hegelkritik. G. Lukács: Der junge Hegel, S. 9. Dies ist inhaltlich, der Bedeutung der Schrift entsprechend legitimer, wenn auch die Keim-Metapher fragwürdig bleibt.

4 W. I. Lenin: Drei Quellen und Bestandteile des Marxismus, in: Ausgewählte Werke Bd. 1, 8. Aufl. Berlin (O) 1970, S. 77-82, hier S. 77.

5 Eberhard Braun: Aufhebung der Philosophie. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart 1992, S. 44.

6 Ebd., S. 112. Ähnlich Andreas Arndt: „Die Entwicklungsgeschichte der Marxschen Theorie fällt nicht in gegeneinander indifferente Etappen auseinander [...], sondern sie ist die Entwicklung der Arbeit an einem Problemzusammenhang, der durch die Entwicklung des Gegenstandes und der theoretischen Mittel auch objektiv als Einheit bestimmt ist, eine Einheit, die Brüche und Sprünge keineswegs ausschließt." Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985, S. 10. Vgl. ebd., S. 11 u. 16.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmung des jungen Studenten.[7] In harter Selbstkritik bezeichnet Marx seine jugendliche „lyrische Poesie“ als „fernliegendes Jenseits“ und „formlos geschlagenes Gefühl“ (4). Er hatte die erfolglosen Versuche in der Poesie – statt „‚Dichten‘ ein ‚Breiten‘“ – hinter sich zu lassen, um „Jurisprudenz studieren“ zu können, wobei er „vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen“ (4) fühlte. Marx gibt hier einen aufschlussreichen Abriss seiner rechtsphilosophischen VERSUCHE. Den „unglückliche[n] Opus“ (4) einer ersten nicht erhalten gebliebenen Rechtsphilosophie charakterisiert Marx als vom „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen“ (5) sei, geprägt. Idealismus, wie dem „Kantischen und Fichtischen“ (8), bezeichnet für Marx zu diesem Zeitpunkt ein Denken, welches durch die Trennung von Immanenz und Transzendenz, Leben und Idee bestimmt ist. Marx war auf dem Standpunkt des hegelschen Idealismus, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“ (8), angelangt: „Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden“ (8). Der philosophische Einfluss Hegels wird insbesondere signifikant an Marx’ methodischer Kritik seiner vom ihm „gnädig so getaufte[n] Metaphysik des Rechts“ (5):

„Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich, gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen. [...]. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“ (5).

Dieser zentrale Passus des Briefes gibt an, dass für Marx ganz wie für Hegel nunmehr der „Begriff [...] das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt“ (6) ist und die „Weltgeschichte“ sich wesentlich als „Geistes Tat“ (3) darstellt, wie „das Leben überhaupt [...] Ausdruck eines geistigen Tuns“ (4) sei.[8] Ohne „Philosophie

7 Die ausgewogensten und genauesten Interpretationen des Briefes bieten abermals G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 73-95, und R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 180-190.

8 Entsprechende Formulierungen Hegels aus seiner großen Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘ lauten: „Das *Geistige* allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich Seiende“ (S. 19). „Der *Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe“ (S. 30). Mit „solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der *Mathematik* sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d.h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte und ohne daß

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sei nicht durchzudringen“ (7), bekennt Marx und gibt an, erst „Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen“ (8) und später „Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt“ (10) zu haben. Nun erkannte Marx, einen weiteren nicht überlieferten „Dialog von ungefähr 24 Bogen“ (9) verfassend, dass sein „letzter Satz [...] der Anfang des Hegelschen Systems“ war: „mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm“ (9). Ein Gesichtspunkt, der für sein Gesamtwerk konstitutiv bleibt, wird so in dem Brief an den Vater bereits deutlich: Seit der ersten Begegnung mit Hegel war er kritischer Schüler, nie apologetischer Jünger. Faszination und Schrecken der hegelschen Philosophie, „deren groteske Felsenmelodie“ Marx „nicht behagte“ (8), lagen stets ersichtlich nah beieinander. Marx legt mit diesen Aussagen aber nicht bloß eine individuelle Erfahrung dar, sondern bringt vielmehr die allgemeine geistige Situation auf den Punkt, in der er und seine Freunde aus dem Berliner Doktorklub sich angesichts der „jetzige[n] Weltphilosophie“ (10) befanden.

Ob gar eine „apokalyptische und eschatologische Stimmung“[9] in den Kreisen der linken Junghegelianer herrschte, wie P. Kondylis meint, mag dahingestellt sein. Das Bewusstsein einer (philosophischen) Krise sui generis, dass es sich weniger um die Krise einer bestimmten Philosophie, als um eine Krise der Philosophie überhaupt[10] handelt, war indes in der Tat vorhanden. So schreibt etwa Bruno Bauer im Jahre 1840 in Bezug auf die geistige Situation der Zeit an seinen damaligen Freund Marx: „Die Katastrophe wird furchtbar und muß eine große werden und ich möchte fast sagen, sie wird größer und ungeheurer werden, als diejenige war, mit der das Christentum in die Welt getreten ist.“ (MEGA² I/1 b, 241).[11] Und auch Karl Friedrich Köppen schreibt in seinem dem Freund Marx gewidmeten Buch ‚Friedrich der Große und seine Widersacher‘: „Götterdämmerung nahet, die Entscheidungsschlacht hat begonnen [...] Ueberall Entzweiung und Kampf und Streit [...] Niemals sind die Gegensätze so scharf und schneidend, so compliciert und verschlungen hervorgetreten wie eben jetzt.“[12] Dies war der all-

auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde“ (S. 33; kvV).

9 Panajotis Kondylis: Marx und die griechische Antike. Zwei Studien, Heidelberg 1987, S. 8.

10 Steffen Kratz spricht von einer „Krise des philosophischen Selbstverständnisses“ für die das „verzweifelte Bemühen der Junghegelianer, sich von Hegel zu befreien und dabei zugleich die Philosophie neu, d.h. eben anders als traditionell zu begründen, symptomatisch“ war. Ders.: Philosophie und Wirklichkeit. Die junghegelianische Problematik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marxschen Theorie, Bielefeld 1979, S. 2.

11 Die apokalyptische Wortwahl Bauers mag auch daher rühren, dass dieser einst orthodoxer Hegelianer und Theologe war; eine Position die Marx nie teilte. Vgl. zur geistigen Entwicklung Bauers, Ruedi Waser: Autonomie des Selbstbewußtseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843), Tübingen/Basel 1994, S. 1-14.

12 Zit. Nach P. Kondylis: Marx und die Antike, S. 77.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeine Tenor des Diskurses der Junghegelianer in den Marx voll integriert war und welcher den wesentlichen aktuellen Impuls für seine Doktordissertation abgab. Wenn es auch eine Übertreibung ist, da der philosophiegeschichtliche Eigenwert der Arbeit so völlig untergraben wird, zu behaupten, dass Marx „seine Auseinandersetzung mit Hegel in die Form einer Abhandlung über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie“[13] verkleidet habe, so ist seine Studie über die antike Philosophie zweifelsohne durch die zeitgenössische Frage nach der Möglichkeit von Philosophie nach Hegel motiviert und nur aus diesem Kontext überhaupt verständlich: nicht zuletzt ging es um philosophische „Selbstverständigung“[14]. Im Folgenden geht es daher primär darum, die Einschätzung der geistigen Situation der Zeit wie sie in Marx Dissertation und ihrer Vorarbeiten zu finden ist, zu eruieren.

Marx macht im sechsten Heft der Vorarbeiten zur Dissertation eine in den Fußnoten der Doktorarbeit transformiert wieder aufgenommene geschichtsphilosophische Konstruktion, mit der er nicht weniger die Wirklichkeit und die Erfahrung seiner Zeit als die Geschichte der hellenistischen Philosophie zu begreifen sucht:

13 Helmut Reichelt: Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode in der Marxschen Ökonomiekritik in: Diethard Behrens (Hg.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg 1999, S. 79-126, hier S. 86.

14 R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 217. David McLellan ist anderer Ansicht. Eine solche Annahme sei „mit nichts zu belegen, vor allem hat Marx selbst nie etwas derartiges gesagt.“ Ders.: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974, S. 86. McLellan hat gleich zweifach Unrecht. Sowohl indirekt (wie es die Opinio communis der Forschung ist) lassen sich die Marx bewussten Parallelen zwischen Aristoteles zur nach-aristotelischen Philosophie und Hegel zur nachhegelschen Philosophie aufzeigen, ohne sie überzustrapazieren, als auch expressis verbis findet sich eine solche Parallelisierung: Ohne die Notwendigkeit des Praktisch-Werdens der Philosophie aus ihrer Selbstzerrissenheit „ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten“ (MEW 40, 217). Jahre später, am 21.12.1857, schreibt Marx an Ferdinand Lassalle, dass er nicht aus primär „philosophischem Interesse“ (MEW 29, 547) den Gestalten der nach-aristotelischen Philosophie nachgegangen sei. Das Papier dieses Briefes ist an entscheidenden Stellen beschädigt, so dass es sich nicht sicher sagen lässt, was nach Marx’ Selbstauskunft vorrangiges Movens der Dissertationsschrift war. Es bleibt nur die Spekulation. M. E. ist es zumindest falsch, wie die Herausgeber der Marx-Engels-Werke ein *politisches* Hauptmotiv anzugeben, da es für ein *genuin* politisches Interesse von Marx zu diesem Zeitpunkt keine relevanten Zeugnisse und Dokumente gibt. Weiter kommt man vermutlich mit der Annahme, dass Marx unter philosophischem im Wesentlichen ein rein akademisches oder (philosophie)geschichtliches Interesse verstand. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre sein Hauptmotiv mit großer Wahrscheinlichkeit dem Sinn nach als ein Bearbeiten von *aktuellen* theoretischen bzw. philosophischen Problemen und Fragen zu rekonstruieren, was (auch) Fragen der Praxis beinhaltet.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es gibt „Momente, in welchen die Philosophie, die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen in der Welt spinnt [...]. Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie. [...] so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich [...], wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus [...], so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche“ (MEW 40, 215).

Es kommt zu diesem Einschnitt in der Geschichte des Denkens, wenn „die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat“, so dass „die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst“ (215) ist: „Die Diremption der Welt ist erst total, wenn ihre Seiten Totalitäten sind. *Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt*. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend“ (215; kvV.). Marx bestimmt die Situation von totaler Philosophie – die hegelsche – und Welt als eine gleich mehrfach zerrissene: Nicht nur Philosophie und Welt stehen im Gegensatz zueinander, sondern sowohl die Welt als auch die Philosophie sind *in sich selbst* zerrissen und sich widersprechend. Die Philosophie schlägt nun um in ein „praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit“ (215)[15] und „ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist“ (215-17). Marx begrüßt diese Situation der Krise, die kämpferisch angenommen und verschärft, nicht aber mit Milde geschlichtet werden sollte: „Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht“ (217). Was das Glück „in solchem Unglück“ ausmacht, ist letztlich „die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält“ (219).

Bevor zu klären ist was unter einem praktischen Verhältnis zur Wirklichkeit und unter dem Begriff des subjektiven Bewusstseins bzw. Selbstbewusstseins bei Marx zu diesem Zeitpunkt zu verstehen ist, ist dessen geschichtsphilosophische Konstruktion, wie er sie in seiner Dissertationsschrift wieder aufnimmt, näher zu betrachten. Marx entwickelt nun insbesondere den dialektischen Charakter des Verhältnisses von Philosophie und Welt:

„Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h. es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistet mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was inneres Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz,

15 Die Problematik der Verwirklichung der Philosophie wurde zuerst von Feuerbach im Jahre 1828 bei der Übersendung seiner Habilitationsschrift an Hegel formuliert. Vgl. S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 13-15.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist“ (329).

Die totale Philosophie wird sich in ihren Nachfolgern ihres Mangels, ihrer Inkongruenz mit der Welt bewusst und wendet sich nun, um den Schein der Versöhnung des Denkens in der Spekulation zu zerstören, als (subjektiver) Wille der Welt zu, so dass die Philosophie weltlich wie die Welt philosophisch werden muss. Die wirkliche Inadäquanz der totalen Philosophie, die ihre eigene wie die Insuffizienz der Welt nicht mehr zu kaschieren weiß, führt das sich aus dem geschlossenen System befreiende Subjekt zu einer doppelten Kritik, die sich sowohl gegen die bisherige Philosophie als auch gegen die bestehende Wirklichkeit der Welt wendet: „der in sich frei gewordene theoretische Geist [wird; d. Verf.] zur praktischen Energie [...]. Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“ (327-329). Philosophie kann nicht mehr das reine Begreifen der Idee als ens realissimum sein, sondern die Erfahrung des Mangels, der sich doppelt darstellt als die *Nichtwirklichkeit* der totalen Philosophie, die mithin eine solche gar nicht ist, und die *Wirklichkeit*, die der philosophischen Idee nicht zu entsprechen vermag. So ist die Praxis der Kritik, verstanden als theoretische Aufklärung, nicht als politisches Handeln, d.h. als Veränderung der Philosophie selbst, eine doppelte. Es geht ihr um die Selbstkritik der Philosophie als Gedanke ohne Wirklichkeit und die Kritik der Welt als Wirklichkeit ohne Gedanken. Die Philosophie muss ihre bisherige Form überwinden, um ihren eigenen Gedanken zu verwirklichen, der als solcher die Wahrheit der bisher gedankenlosen, d.h. unwahren Wirklichkeit war. Die Kritik der Philosophie und der Welt ist folglich sowohl in sich als auch gegeneinander „Verwirklichung durch Negation und Negation durch Verwirklichung.“[16] E. Braun kommt in seiner nicht philologisch, wohl aber philosophisch avanciertesten Interpretation dieser Passagen zu einem Ergebnis, dem sich hier angeschlossen wird: „In der Theorie als Kritik wird Reflexion zur Grundform der Philosophie; sie ist nicht mehr das negative Verhältnis des spekulativen Begriffs zu sich, sondern das negative Verhältnis von Philosophie und Welt, welches das negative Verhältnis beider zu sich und zueinander einschließt.“[17]

Dass die Textstellen in der Dissertation und den Vorarbeiten, die Aufschluss über die Genesis des marxschen Denkens geben, im Wesentlichen auf die geistige Situation der Zeit sich beziehen, zeigen auch die weiteren marxschen Ausführungen in einer langen Anmerkung. Marx gibt als Ausgang aus dieser Situation der Entzweiung von Philosophie und Welt und ihrer jeweiligen Negativität in sich wie gegen das Andere den Prozess einer Spaltung der Philosophie in zwei

16 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 51.
17 Ebd., S. 52.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Parteien an. Marx bezeichnet die eine Richtung als „*liberale* Partei“ und die andere als *„positive Philosophie*“ (329); während die erste „den Begriff und das Prinzip der Philosophie“, hat die zweite den „*Nichtbegriff*, das Moment der Realität“ (329) zur Hauptbestimmung. Wenn auch beide das gleiche Ziel, die Versöhnung von Philosophie und Welt anstreben, so gehen sie doch entgegengesetzte Wege: „Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, als das In-sich-Wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als philosophisch zu machen, begreift“ (329-31). Die liberale Partei kritisiert also die Gedankenlosigkeit, das Unphilosophisch-Sein der Welt und konfrontiert diese mit den nach außen sich wendenden philosophischen Gedanken, was aber auch heißt, dass sie an der Philosophie festhält, deren innere Negativität und Insuffizienz Marx bereits aufzeigte: sie verhält sich bloß der gedankenlosen Wirklichkeit gegenüber kritisch, nicht aber der Philosophie ohne Wirklichkeit, auf deren Boden sie hilflos-affirmativ steht. Die positive Philosophie hingegen geht den anderen Weg: sie sieht den Mangel der Philosophie als ihr immanent und will diesen beheben durch die Konfrontation mit der Wirklichkeit als Maßstab des Denkens. Sie verhält sich folglich der unwirklichen Philosophie gegenüber kritisch, indem sie die gedankenlose Wirklichkeit affirmiert und sie zum Ausgangspunkt der Philosophie macht. Beide Positionen reagieren evidenterweise einseitig auf die Diremtion der Welt, wobei jede dieser Parteien überdies hinaus gerade das tut, „was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will“ (331). Die liberale Partei kritisiert die eigene Intention – die Zerrissenheit von Welt und Philosophie der ersten anzulasten – indem sie indirekt die Negativität der Philosophie beweist: dass sie verwirklicht werden muss, weist ihre bisherige Existenz als Schein aus. Die positive Philosophie hingegen belegt in ihrem GedankenlosWerden der Philosophie die Gedankenlosigkeit der Welt, die sie ja zum Maßstab der Philosophie erhebt. So beweisen beide Gruppen die Wahrheit der je anderen und ihre eigene unwahre Einseitigkeit. Während der liberalen Partei dieser „Widerspruch im allgemeinen bewußt“ (331) ist und durch die Kritik der Welt als „Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten“ (331) es bringt, führt die positive Philosophie „nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht“ (331).

Der von Marx hier dargestellte Widerspruch ist „seine *eigene* Situation [...] und nicht die irgendeiner Vergangenheit.“[18] Während mit der liberalen Partei die Junghegelianer gemeint sind, ist umstritten, wen Marx mit dem Terminus ‚positive Philosophie‘ bezeichnen wollte.[19] Deutlich wird indes sowohl Marx’ Kritik an den Einseitigkeiten beider Gruppierungen als auch seine Sympathie für die liberale Partei, die seine intellektuelle Herkunft bezeichnet. Der Krise des Denkens

18 G. Hillmann: Marx und Hegel, S. 287.

19 Zu dieser Frage vgl. ebd., 295-300, und E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 55.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angemessen wäre eine Aufhebung beider Gruppen zu einer universellen Kritik, die Marx aber noch nicht zu explizieren weiß: „Der Problemhorizont, den Marx in seiner Analyse des Theorie-Praxis-Verhältnisses eröffnet, ist noch keineswegs ausgelotet – die kritische Intention von Marx ist seinem theoretischen Begreifen voraus – doch rückt hier bereits der Umriß einer Philosophie der Praxis ins Blickfeld“[20].

Was bisher von Marx beschrieben wurde, ist die Seite der objektiven Realisierung der Philosophie. Marx fokussiert aber auch die „*subjektive* Seite. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems*, das verwirklicht wird, *zu seinen geistigen Trägern*, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihrer Fortschritt erscheint“ (329). Aus der Zerrissenheit von Welt und Philosophie ergibt sich,

„daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug“ (329).

Der Begriff des Selbstbewusstseins steht im Mittelpunkt von Marx’ Doktorarbeit und seiner damaligen theoretischen Kritik an Hegel: „Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: Mit einem Wort, ganz hass’ ich all’ und jeden Gott[21] ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein“ (262). Dieses emphatisch atheistische Bekenntnis aus Marx’ Doktordissertation bringt den Zeitgeist der radikalen Junghegelianer auf den Punkt.[22]

20 R. Thomas: Der unbekannte junge Marx, S. 242.

21 Original in Altgriechisch.

22 Der Begriff des Selbstbewusstseins als oberste Gottheit geht im Wesentlichen auf Bruno Bauer zurück: „Das von Bauer als Substitut für Hegels absoluten Geist eingeführte ‚unendliche Selbstbewusstsein‘ bildet auf der realphilosophischen Ebene das systematische, funktionale und kategoriale Pendant zur Hegelschen Idee der Logik.“ R. Waser: Autonomie des Selbstbewußtseins, S. 48. Der absolute Geist Hegels wurde so „heruntertransportiert zu einem menschheitsgeschichtlichen Geist.“ Ebd., S. 49. Hieraus wurde geschlossen, dass die marxsche Doktorarbeit wesentlich durch das Denken B. Bauers inspiriert wurde. Besonders einflussreich ist in diesem Kontext die Studie Zvi Rosens, dessen Urteil in der Regel von der Marx-Literatur (unkritisch) übernommen wurde: „A comparison of these ideas with Bauer’s theories reveals surprising similarity and it is no exaggeration to state that the deciphering of Bauer’s ideas is the key to the understanding of marxian thought.“ Zvi Rosen: Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx’s thought, The Hague 1977, S. 158. Rosen unterstellt Marx eine „philosophical dependence on Bauer“ (S. 153). Dies ist nicht haltbar: Ohne Frage stand Marx damals mit beiden Füßen im Diskurs der Junghegelianer, und zweifelsfrei geht sein Bekenntnis zum Selbstbewusstsein auf Bauer zurück. Marx war aber dennoch auch be-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegel hatte die nachklassischen, hellenistischen Philosophien als Philosophien des Selbstbewusstseins ohne „spekulative Größe“[23] abqualifiziert:

„Eine weitere Folge dieses Philosophierens ist, daß das Prinzip, als formell, subjektiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjektivität des *Selbstbewußtseins* angenommen. [...]. Diesen sämtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip. [...] das eigene Konkrete ist nicht in der bestimmeten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtsein, das Seinige.“[24]

Auch wenn Marx Hegel attestiert, „das Allgemeine“ der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie „im ganzen richtig bestimmt“ (261) zu haben, so hinderte doch „den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die griechische Philosophie und griechischen Geist überhaupt haben“ (262).[25] Für Marx hatte der hegelsche Gedanke einer in sich subsistierenden gött-

reits in jenen Jahren ein selbstständiger Denker, wie nicht nur seine Kritik an der ‚liberalen Partei‘ belegt, sondern auch in der Hochschätzung ersichtlich wird, die Marx aus diesen Kreisen zuteil wurde. Vgl. A. Cornu: Marx und Engels Bd. 1, S. 158f. Auch aus den Briefen von Bauer an Marx ist kein Dependenz- bzw. Lehrer-Schüler-Verhältnis ersichtlich und darüber hinaus war Bauer im Kreis der Junghegelianer nicht der alles bestimmende neue Hegel: „Marx’ Arbeitsprogramme verweisen auf die Selbständigkeit seines Herangehens an Hegel: seine Haltung verdankt sich offensichtlich *nicht* dem Mitschwimmen in der junghegelianischen Strömung“. So A. Arndt: Karl Marx, S. 21. R. Waser kommt in seiner Studie zu Bauer und Marx entsprechend auch zu ganz anderen Ergebnissen als Rosen: Soweit „ein Bezug zu Bauer hergestellt werden kann, so ist der Einfluss, der sichtbar wird, marginal und unwesentlich. Alles, soweit es uns verfügbar ist, was davor und danach geschrieben wurde, zeugt von einer ausschließlich selbständigen Auseinandersetzung mit Hegel. [...]. Bei unserer Untersuchung des Verhältnisses von Bauer und Marx stehen wir deshalb an einem etwas merkwürdigen Punkt. Aus den verfügbaren Fakten konnten wir die Schlussfolgerung ableiten, dass Marx während der sensiblen Entwicklungsphase von Bruno Bauer offensichtlich eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben muss. Auf der anderen Seite konnten wir nur wenige, unwesentliche Bezüge ausfindig machen, die umgekehrt einen Einfluss Bauers auf Marx einigermassen positiv belegen“ (S. 104). M. E. ist die Studie von Waser nicht nur die aktuellste, sondern auch die historisch-philologisch präziseste zu dieser Frage. Unverständlich ist allerdings, dass Waser die Standardstudie von Rosen nicht rezipiert hat.

23 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1993, S. 250.

24 Ebd., S. 251.

25 Marx kritisiert Hegel und strebt letztlich die Überwindung seiner Philosophie an. Bei alledem zollt er aber größten Respekt vor „dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie“ (MEW 40, 261). Diesem Urteil aus der Vorrede zur Doktorarbeit bleibt Marx treu: von Hegel sei, „der die ganze Geschichte der Philosophie zuerst komprehendiert, nicht zu verlangen, daß er nicht Schnitzer im Detail begehe“ (MEW 29, 549). Auch über 20 Jahre nach dem Brief an seinen Vater ist für Marx die hegelsche Philosophie das non plus ultra des Denkens in *verkehrter* Form: „So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Idee des Absoluten und die in der Philosophie stattfindende reine Selbstbewegung des sich begreifenden Begriffs keine Realität mehr. Wesentliche Erfahrung von Marx war hierbei das Auseinanderbrechen der von Hegel inaugurierten Identität von Subjekt und Objekt. Nicht mehr der *absolute Geist* ist das Subjekt der Philosophiegeschichte, sondern das menschliche *Selbstbewusstsein*: „Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden“ (268). Der Philosophiegeschichte geht es aber nicht um psychologisches „Kleinkramen und Klugsein“ (247), sondern sie hat „den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen [...] Bewußtsein des Subjekts“ (247) zu scheiden.[26]

Festzuhalten bleibt: Bereits in Marx' Brief an den Vater drückt sich die geistige Situation der Zeit aus, wie nach dem totalen System Hegels noch Philosophie möglich sei. Faszination und Schrecken der hegelschen Philosophie bilden seit der ersten intensiven Beschäftigung mit ihr im marxschen Denken eine Einheit; Marx ist verehrender Kritiker Hegels. Movens des marxschen Denkens ist zu dieser Zeit die Erfahrung der Fundamentalkrise des Denkens, die im Kontext aktueller theoretischer Fragen und Probleme des junghegelianischen Diskurses das wesentliche Motiv der Doktorarbeit abgibt. Dementsprechend ist die Diremtion von Welt und Philosophie in der Dissertation das entscheidende Thema. Negativität und Insuffizienz von Philosophie und Welt, sowohl gegeneinander als auch in sich selbst, ist Marx' Diagnose der Wirklichkeit seiner Gegenwart, die er als ‚eiserne' Zeit bestimmt. Dementsprechend muss Hegels Versöhnung von Denken und Sein als Schein zurückgewiesen und der absolute Geist durch das menschliche Selbstbewusstsein substituiert werden, welches der bestehenden Welt gegenüber sich negativ verhält: die Kritik des Selbstbewusstseins am Verhältnis von Welt und Philosophie tritt an die Stelle der autoreflexiven philosophischen Spekulation der Selbstbewegung des Geistes. Der abschließenden Einschätzung der marxschen Doktordissertation von E. Braun ist beizupflichten: „In der Dissertation bricht Marx mit der spekulativen Philosophie. Er hebt die Spekulation auf. Das Selbstbewußtsein als Prinzip aber bleibt noch im Rahmen idealistischer Philosophie.“[27]

Philosophie ist, so sehr ist es allerdings nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien“ (561).

26 Die Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Bewusstsein, die die Junghegelianer auf Hegel anwandten (vgl. MEW 40, 327), geht auf diesen selbst zurück. Vgl. G.W.F. Hegel: Geschichte der Philosophie II, S. 21f.

27 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1.2 Die Alten

Die folgenden Überlegungen wenden sich Marx' Bild der Alten, d.h. der antiken Philosophie zu, wie es sich aus der Dissertationsschrift rekonstruieren lässt. Der primäre Aspekt, der hierbei fokussiert wird, ist nicht die antike Philosophie als solche oder in toto, sondern es handelt sich *bewusst* um eine Interpretation allein derjenigen ihrer Momente, die Marx offensichtlich faszinierten und Bedeutung für sein weiteres Schaffen hatten: „Marx's work, from the initial studies in his *Dissertation* and early writings to his later ideas in the *Grundrisse* and *Capital*, cannot be understood without appreciating the vital connection to the classical world."[28] Im weitesten Sinne geht es folglich um das Aufspüren von Momenten des so gern verdrängten wie vergessenen ‚Wärmestroms' (E. Bloch) des marxschen Denkens.

Der Ausgangspunkt der marxschen Untersuchung der hellenistischen Philosophie ist die Frage, wie „die griechische Philosophie, nachdem sie in Aristoteles die höchste Blüte erreicht" (267) hat, angesichts der „gewaltigen Prämissen" (266) zu überleben wusste: „Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen,

28 George E. McCharty: Introduction, in: ders. (ed.): Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity, Maryland 1992, S. 2. In der Tat ist es das „Genie des Aristoteles" (MEW 23, 74), „des Gipfels alter Philosophie" (MEW 40, 61), wie es bereits in den Vorarbeiten zur Doktorarbeit heißt, welches von der philosophischen Tradition neben dem Werk Hegels die meisten Spuren im Schaffen von Marx hinterlassen hat. Falsch ist es allerdings, aus Marx einen Aristoteliker zu machen und „justice (equality)" als „core of the text of *Capital"* zu bestimmen. Michael DeGolyer: The Greek Accent of the Marxian Matrix, in: McCharty, Marx and Aristotle, S. 107-53, hier S. 141. Dies ist, wie zu zeigen sein wird, eine Fehlinterpretation: Marx kritisiert den Kapitalismus ja nicht, weil er ungerecht ist, geht er doch von dem gerechten, d.h. freien und gleichen Warentausch aus, sondern weil dieser die ‚klassenförmige' Herrschaft der real-existierenden Abstraktion des sich zum ‚automatischen Subjekt' generierenden Wertes ist; eine „verzauberte und verkehrte Welt" (MEW 25, 835). Marx' Kritik der politischen Ökonomie fundiert nicht in (aristotelischen) Gerechtigkeitstheorien – für solcherlei Kritik am Kapitalismus hat er nur Hohn und Spott übrig. Indes schon Hannah Arendt meinte in Bezug auf die kommunistische Gesellschaft, dass Marx „das Athen des Perikles als Modell vor Augen gestanden" habe. Hannah Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben, 10. Aufl. München 1998, S. 156. Auch wenn dieser Behauptung nicht jegliche Evidenz abgesprochen werden kann, so ist es doch gerade Marx, der die differentia specifica von kapitalistischen Gesellschaften zu allen vorkapitalistischen Gesellschaften herausstellt. Marx hält nichts von der „Farce" der „weltgeschichtlichen Totenbeschwörungen" (MEW 8, 115) der Maskerade der bürgerlichen Revolutionen: „Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft" (117). Aristoteles war folglich „der größte Denker des Altertums" (MEW 23, 430), d.h. einer für Marx „unentwickelten Gesellschaftsstufe" (MEW 42, 45). Marx bezeichnete es als „kolossale Illusion", den „*politischen Kopf*" der modernen bürgerlichen Gesellschaft „in *antiker* Weise bilden zu wollen" (MEW 2, 129). Arendt unterschiebt Marx problematische Aspekte ihrer *eigenen* Theorieproduktion; ein gegenüber Marx nicht unübliches Verfahren.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß“ (266). Was begründet dann aber für Marx „die historische Wichtigkeit“ der nachklassischen Philosophie und somit auch die Bedeutung seiner Analyse dieser? Zum einen bildet sie, ganz wie bei Hegel[29], die „Urtypen des römischen Geistes“ (267), zum anderen ist es ihr „Zusammenhang mit der ältern griechischen Philosophie“ (267). Die hohe Bedeutung des Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus hat ihr Fundament in der Annahme, in ihnen den „Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie“ (262) zu haben. Marx geht davon aus, dass diese Denkschulen „synkretistisches Aggregat“ (266) aus bereits Gedachtem sind und ihre „Fundamente fertig in der Vergangenheit vorfinden“ (267). Für den *Inhalt* seien daher auch die „frühern Systeme“ (268) von größerem Interesse. Für die „subjektive Form“ (268) aber, die der Philosoph des Selbstbewusstseins in den Mittelpunkt stellt, seien hingegen die nacharistotelischen Philosophien „bedeutsamer und interessanter“ (268).

Marx’ Doktorarbeit, ursprünglich als Teil einer „Gesamtdarstellung“ (309) der hellenistischen Philosophie in „ihrem totalen Verhältnis zur frühern und spätern griechischen Spekulation“ (268) konzipiert, will diese Thesen am Beispiel des Verhältnisses der epikureischen zur demokritischen Naturphilosophie darstellen. Marx selbst glaubt hiermit „ein bis jetzt ungelöstes Problem aus der Geschichte der griechischen Philosophie gelöst zu haben“ (261). Nämlich anhand der in der bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung übersehenen Differenz von Demokrit und Epikur die Bedeutung der nacharistotelischen Denker als „*Philosophen des Selbstbewußtseins*“(309) herauszustellen. Die marxsche Argumentation interessiert *hier* nur insoweit, sie Auskunft über und Einblick in die Ursprünge seines philosophischen Denkens gibt.

Marx behauptet, dass sich Demokrit und Epikur – trotz der nicht zu leugnenden Identität der philosophischen Prinzipien: „Atom und Leere“ – „diametral entgegen“ stehen, „was Wahrheit, Gewißheit, Anwendung dieser Wissenschaft, was das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft“ (270). Wem Marx’ Sympathien gelten, wird bereits durch den Umfang deutlich, den er den jeweiligen Denkern zukommen lässt: Zumindest die überlieferten Vorarbeiten zur Doktordissertation bieten keine Anhaltspunkte dafür, dass Marx’ Demokrit die gleiche Aufmerksamkeit zuteil lassen werden ließ wie Epikur.

Marx geht bei seiner Untersuchung von einer Differenz im Wissenschaftsverständnis von Demokrit und Epikur aus, die er seinem eigenen Anspruch nach auch in den Charakteren beider Denker wiederfindet. Demokrit trennt skeptizistisch Wesen und Erscheinung der Dinge in „zwei Welten“ (271), so dass er auf der Ebene des Empirischen nicht „*objektive Erscheinung*“, sondern nur subjektiven „*Schein*“ (271) kennt. Trügerisch ist ihm daher die Sinneserkenntnis, die der Vernunfterkenntnis als wahres Wissen gegenübersteht. Das Prinzip tritt dem Demokrit daher „nicht in die Erscheinung“ (272), es bleibt mithin „ohne Wirk-

29 Vgl. G.W.F. Hegel: Geschichte der Philosophie II, S. 252.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit und Existenz“ (272) und steht daher der „*Welt der sinnlichen Wahrnehmung*“ (272) unvermittelt gegenüber: „Sie ist zwar subjektiver Schein, allein eben dadurch vom Prinzip losgerissen, in ihrer selbständigen Wirklichkeit belassen; zugleich einziges reales Objekt, hat sie *als solche* Wert und Bedeutung. Demokrit wird daher in *empirische Beobachtung* getrieben. In der Philosophie unbefriedigt, wirft er sich dem *positiven Wissen* in die Arme“ (272). Nicht so Epikur, der die sinnliche Erkenntnis für wahrheitsfähig hält, da die sinnliche Welt objektive Erscheinung ist: so ist er „*befriedigt* und *selig in der Philosophie*.“ (273).[30] Epikur kann so die Unruhe der Empirie verachten, wird er doch nicht, da Wesen und Erscheinung vermittelt denkend, wie Demokrit vom Unwissen getrieben: „die Ruhe des in sich befriedigten Denkens, die Selbständigkeit, die ex principio interno ihr Wissen schöpft, sind in ihm verkörpert“ (277). Charakterologisch – die theoretische Differenz „*verwirklicht* sich in der *disperaten wissenschaftlichen Energie* und *Praxis* dieser Männer“ (272) – bestimmt Marx den Demokrit als umtriebigen, nimmer satten und unbefriedigten Empiriker der letztlich erfolglos die „*halbe Welt*“ (272) durchwandert: „Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltslos; das Wissen, das ihm Inhalt gibt, ist ohne Wahrheit“ (273). Epikur hingegen verkörpert das in der Philosophie ruhig und glücklich existierende Selbstbewusstsein. Als Telos epikureischen Denkens bestimmt Marx daher folgerichtig die „*Ataraxie des Selbstbewußtseins* [...], *nicht die Naturerkenntnis an und für sich*“ (277). Allerdings sind diese Differenzen für Marx „nicht der zufälligen Individualität beider Philosophen zuzuschreiben; es sind zwei entgegengesetzte Richtungen, die sich verkörpern“ (274).[31]

30 Wie aus den Vorarbeiten zur Dissertation hervorgeht, sind auch diese Bestimmungen nicht ohne aktuellen Bezug bei Marx gedacht: „Die Kantianer hingegen sind sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist, ein Rosenkranz anzubeten über ihre eigene Impotenz und die Potenz der Dinge“ (71). Ganz ähnlich der alte Nietzsche, der Kant und die Agnostiker „als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnisvollen an sich“ bezeichnet, die „das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten“ (KSA 5, 405).

31 H. Reichelt kommentiert treffend: Marx „argumentiert nur ‚an sich‘ psychologisch, psychologische Äußerungen werden nicht *als* psychologische erkannt und akzeptiert, sondern unmittelbar *als* Geschichtsphilosophie präsentiert“. H. Reichelt: Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode, S. 85. Dies sei das „letzte Gefecht, das der Theoretiker austrägt, um sich die Illusion der Autonomie zu bewahren“ (S. 81). Reichelt interpretiert hierbei Marx’ Bewunderung des Epikur wie folgt: „Was Marx insgeheim suchte, drückt sich in der Bewunderung von Epikur aus, der alles aus sich schöpft, niemals eine Autorität akzeptiert und nie der rastlosen Unruhe ausgeliefert war, die ihn beständig durch die Welt der Wissenschaft hetzte“ (S. 92). Aus einem Brief, den Reichelt zitiert, vom 11.4.1868 an seine Tochter geht hervor, dass Marx realitas vom Charakter mehr dem Demokrit glich: „Du wirst dir sicher einbilden, mein liebes Kind, daß ich Bücher sehr liebe [...]. Aber du wärst sehr im Irrtum. Ich bin eine Maschine, dazu verdammt, sie zu verschlingen und sie dann in veränderter Form auf den Dunghaufen der Geschichte zu werfen. Auch eine ziemlich öde Aufgabe“ (MEW 32, 545). Reichelt ist durchaus zu folgen, die Dissertation und ihre Vorarbeiten auf die immer wieder zugedeckte Psychologie

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was Marx an Epikur nun fasziniert, ist die Konsequenz seines Denkens, dass „es ihm nur um die Freiheit des Bewußtseins zu tun ist“ (55). Es gibt „nichts Gutes“ (101), was außerhalb des abstrakt-einzelnen Selbstbewusstseins, „das wahre Prinzip des Epikur“ (303), liegt. Dies geht soweit, dass die Beziehung des Menschen zur Welt als geglückte, nur die „negative Bewegung, frei von ihr zu sein“ (101), ist. So ist es nach Marx die Konsequenz, dass es „Epikur weder um die voluptas noch um die sinnliche Gewißheit [...], außer um die Freiheit und Bestimmungslosigkeit des Geistes“ (105) geht. Dies ist die Größe und Grenze Epikurs. Epikurs „Bewußtsein ist ein atomistisches wie sein Prinzip“ (247) und die „Weise seines Wissens“ (292). Marx betont stets die Konsequenz, mit welcher Epikur sein Prinzip, die „Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins“ (304) vertritt, ohne die Beschränktheit dieses „nur unter der Form der Einzelheit“ (304) zu fassen, zu übersehen: „so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammengestürzt auch alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendent verhält“ (304).

Die Freiheit des einzelnen Selbstbewusstseins als absolutes Prinzip geht soweit, dass Epikur eine „*Atomistik* mit all ihren Widersprüchen *als die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins*“ (305) entwirft, d.h., dass letztlich seine Naturphilosophie ethisch begründet bzw. diese der Ethik subsumiert ist. Die epikureische Bestimmung der „*Ewigkeit der Materie*“ (91) wird in der Negation des griechischen Kultus der Verehrung der Himmelskörper, „den alle griechischen Philosophen feiern“ (298), ad acta gelegt, weil „*die Ewigkeit der Himmelskörper die Ataraxie des Selbstbewußtseins stören würde*“ (301). Hier erscheint „*die Seele der epikureischen Naturphilosophie*. Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelen Selbstbewußtseins vernichtet“ (304).[32]

Ohne näher auf Marx’ vergleichende Analyse der Atomtheorien von Demokrit und Epikur einzugehen, zeigen sich auch hier deutlich Marx’ theoretische Präferenzen. Während Demokrit die „*Notwendigkeit*“, sieht Epikur den „*Zufall*“ (275) in der Natur walten. Der demokritische „Determinismus“ wird von Epikur „ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird“ (167). Epikurs Atome als Bausteine der Welt weichen ab von der demokritischen deterministisch-mechanistischen Kausalität; „es ist dies die

Marx’ hin zu lesen. Dass Marx allerdings bereits „die Motorik seiner eigenen Theorieproduktion wahrgenommen“ und sie in Form der Geschichtsphilosophie eines ‚Großsubjekts‘ „zugleich wieder abgewehrt hat“, bleibt Spekulation, die nicht gefeit davor ist, in diesmal *negative Teleologie* umzuschlagen: Marx habe mit seinen geschichtsphilosophischen Konstruktionen eine „Weichenstellung vorgenommen, eine Art Präformationssystem geschaffen, das seinen weiteren Denkbewegungen zugrunde liegt“(S. 98).

32 Marx bewundert in diesem Kontext nicht nur an Epikur, sondern insgesamt an den alten Griechen, dass sie „ohne die moderne Befangenheit“ (MEW 40, 37) Widersprüche und Inkonsequenzen offen legen und „gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur [...] leuchten“ (235) lassen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seele des Atoms“ (169): „Die *declinatio atomorum a via recta* ist eine der tiefsten, im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz“ (165). Das epikureische Atom ist nämlich „*nichts als die Naturform des abstrakten, einzelen Selbstbewußtseins*“ (297), d. h. „*keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung*“ (282). Was das Wesentliche an der ethischen Naturphilosophie Epikurs ist, ist „wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht“ (163). Epikurs Naturphilosophie bzw. Atomtheorie bietet für Marx folglich eine ontologische Fundierung menschlicher Freiheit, da sie „Physik und Ethik als kongruent zu begreifen“[33] erlauben.

Epikur ist für Marx der „größte griechische Aufklärer“ (305)[34] und als solchem gelten ihm seine Sympathien. Nach Marx „wurzelte“ die Antike „in der Natur, im Substantiellen.“ Ihre „Profanierung“, deren Beginn mit den Anfängen der ionischen Philosophie inauguriert wird, „bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegnen Lebens“ (59). Epikur bildet den konsequenten Abschluss dieser Ablösungsbewegung von den Fundamenten des antiken Lebens: „Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward“ (75). Indem die Naturphilosophie eine „entgötterte Natur und einen entwelteten Gott“ (171) zur Konsequenz hat, negiert Epikur des Menschen Schrecken vor dem Anderen: „Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von der selben auf. Sie ist kein Schrecken unsres Bewußtseins mehr“ (253). Epikurs Naturphilosophie durchbricht die „fati foedera“ (281) und setzt die Autonomie des einzelnen Selbstbewusstseins absolut. Es ist dies die wesentliche These der Philosophie Epikurs, die Marx in den gesamten Vorarbeiten zu seiner Dissertationsschrift wie in dieser selbst am meisten bewegt. Marx’ sich in seiner Vorrede zur Doktorarbeit artikulierender militanter Atheismus und Kultus des menschlichen Selbstbewusstseins fanden evidenterweise bei Epikur Bestätigung. Indem Epikur in der Vorstellung der ewigen Himmelskörper die „Anschauung des ganzen griechischen Volks“ (298) angreift, wird er für Marx zum Prototyp der atheistischen Aufklärung und zum würdigen Erben des Prometheus, in dessen Tradition Marx sich sieht: „*Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist Land der Vernunft für Gott*

33 A. Arndt: Marx, S. 23.

34 Ist auch Hegels Urteil über die Philosophie des Epikur zum Teil sehr abschätzig, so treffen sich in diesem Punkt Marx und Hegel: „Die Wirkung der epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat. [...]. Seine Physik [...] hat *Aufklärung* in Rücksicht aufs Physische aufgebracht.“ Hegel: Geschichte der Philosophie II, S. 320. Es ist mithin einseitig bei Hegels Epikurinterpretation bloß „Verleumdungen gegen den Materialismus“ zu sehen und zu polemisieren: „Um Gott ist ihm leid!! idealistisches Gesindel!!“, wie Lenin kommentiert. W.I Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen, Wien/ Berlin o. J., S. 228 u. 233.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört“ (371). P. Kondylis geht Recht, von einer „promethischen und titanischen Komponente“[35] im Denken des jungen Marx zu sprechen. Marx schätzt Epikur ob seiner konsequenten Verteidigung menschlicher Autonomie, der radikalen Bejahung der Diesseitigkeit und der Befreiung des Lebens von mytisch-religiös bedingter Angst und Seelenqual. Wie für Nietzsche ist ihm Epikur ein „Seelen-Beschwichtiger“ (KSA 2, 543). In der „philosophischen antiken Frische“ (MEW 40, 71) findet der junge Marx Vorbilder eines so konsequent aufklärerischen wie atheistischen, Diesseits orientierten wie Lebens bejahenden und der Autonomie des Menschen verpflichteten Denkens; hier ist „der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist“ (87). Wenn sich auch in diesem emphatischen Bekenntnis zur menschlichen Autonomie die später noch zu problematisierende, produktivistische Hybris des modernen Subjekts hörbar zu Wort meldet, so ist der Impuls zur Befreiung des Denkens aus selbst- wie fremdverschuldeter Unmündigkeit – die noch nicht (als gesellschaftlich bedingte) dechiffrierte Heteronomie des Geistes – und die Affirmation der weltlichen Existenz des Menschen nicht weniger deutlich vernehmbar. Mit beinahe nietzscheschem Duktus und Vokabular verkündet der junge Marx:

„Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts

35 P. Kondylis: Marx und die griechische Antike, S. 47. „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender“ (263), postuliert Marx am Schluss seiner Vorrede zur Doktordissertation emphatisch. Für Herbert Marcuse symbolisiert Prometheus „die Produktivität, die rastlose Anstrengung, das Leben zu meistern, aber in seiner Produktivität sind Segen und Fluch, Fortschritt und Mühsal unlösbar verflochten. Prometheus ist der Archetypus des Helden des Leistungsprinzips.“ Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, 17. Aufl. Frankfurt/Main 1995, S. 160. Das marxsche Bekenntnis symbolisiert daher auch passend den problematischen Aspekt seines Denkens: in der Weltgeschichte ein unbedingtes Fortschreiten produktivistischer Zivilisation zu sehen. Marx auf diesen Aspekt zu reduzieren, ist allerdings grobe Fehlinterpretation. Apropos Marcuse: Seine mythischen Heroen einer Gegenkultur ‚Jenseits des Realitätsprinzips‘ sind Orpheus und Narziss als Urbilder der „Erlösung der Lust, der Stillstand der Zeit, das Ende des Todes, Stille, Schlaf, Nacht, Paradies“ (S. 163). „Nur Nietzsches Philosophie“ geht indes für Marcuse „über die ontologische Tradition“ (S. 119) des Abendlandes hinaus, die „Vernunft als Logik der Herrschaft“ (S. 118) zu konzipieren – nicht unterschlagend, dass dieser „Elemente der schrecklichen Vergangenheit“ (S. 123) inhärieren. Was dem Einen sein latenter Fortschrittsglaube, ist dem Anderen sein regressiv-gewaltsames Potential: Schattenseiten, die immer wieder den (weiterzudenkenden) Kern der Kritik zu verdunkeln drohen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von sich selber zu träumen. [...]. Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist“ (155).

Resümierend lässt sich für das marxsche Denken zum Zeitpunkt seiner ersten überlieferten wissenschaftlichen Arbeiten festhalten, dass sein Denken einer radikalen atheistischen Aufklärung verpflichtet ist, die die diesseitige Freiheit des menschlichen Subjekts absolut setzt: die „*Unvernunft ist das Dasein Gottes*“ (373). Die ‚philosophische Frische‘ der griechischen Antike dient Marx in diesem Kontext ersichtlich als Stichwortgeber und Inspiration. Die intendierte Kritik der Wirklichkeit und der Philosophie, die Marx beide als negativ und insuffizient erfährt, wie sie in der Doktordissertation und ihrer bedeutenden Vorarbeiten zu finden ist, ist primär aber eine innerphilosophische: Anhaltspunkte für politische oder gesellschaftstheoretische Reflexionen wie Ambitionen lassen sich in ihnen nicht finden. Maßstab der Kritik bleibt die philosophische Idee, die nun aber nicht mehr wie noch bei Hegel für die Versöhnung von Geist und Wirklichkeit steht, sondern zur Kontrastierung von Philosophie und Welt dient, die als gegeneinander feindlich erfahren und in sich zerrissen wahrgenommen werden. Die konstitutive Erfahrung des jungen Marx ist folglich die Krise von Philosophie und Welt: „*Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innersten Herzen es so tumultuarisch zugeht*“ (163; kvV.).

In seinen ersten wissenschaftlichen Arbeiten vermisst man sicherlich noch Marx’ spätere stilistische Brillanz, die er im ‚Kapital‘ zur Meisterschaft brachte. Nichtsdestotrotz ist auch beim jungen Marx die Eigenständigkeit des Denkens, fernab jeglichen Epigonentums, wie sein dauerhaftes Ringen mit dem „Käfig der Hegelschen Anschauungsweise“ (MEW 2, 97) zeigt, deutlich erkennbar. Es wird indes erst den kommenden Lebensjahren vorbehalten bleiben Marx zu der Erkenntnis zu bringen, dass es zum Verständnis und zur Überwindung der Negativität von Philosophie und Wirklichkeit mit einer philosophischen Kritik der Religion und einer innerphilosophischen Reform nicht getan ist. Das Bewusstsein der Krise sprengt die Philosophie.

1.2 Annäherungen an das Politische

Es waren „politische und philosophische Beschäftigungen ganz anderer Art“ (MEW 1, 309), wie Marx in einem neuen Entwurf zur Vorrede seiner Dissertationsschrift im Winter 1841/42 bekundet, die ihn von seinem ursprünglichen Plan einer Gesamtdarstellung der nacharistotelischen Philosophien abhielten. Von Berlin über seine Heimatstadt Trier nach Bonn übergesiedelt, um die eigene universitäre Laufbahn voranzutreiben, sah sich Marx bereits im Herbst 1841 in seinen Hoffnungen auf akademische Würden enttäuscht: seinem damaligem intellektuellen Kompagnon Bauer wurde die Lehrbefugnis an der Universität Bonn

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entzogen. Marx wandte sich unter diesen aussichtslosen Bedingungen für eine akademische Karriere dem revolutionären Medium seiner Zeit, der politischen Publizistik, zu. Die Philosophie musste „ihr Schweigen brechen, sie wurde Zeitungskorrespondent“ (MEW 1, 99), wie Marx es in einem seiner Artikel Mitte des Jahres 1842 treffend formuliert. Bereits am Ende seiner ersten publizistischen Karriere schreibt Marx am 13.3. 1843 an Arnold Ruge, einen seiner journalistischen Gefährten, dass „das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann“ (MEW 27, 417), dasjenige mit der Politik sei und welches sich – vor den ‚Thesen‘ – von Feuerbachs Philosophie kritisch unterscheide, da diese „zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik“ (417) hinweise. Marx charakterisiert mit diesen Worten pointiert seinen intellektuellen Werdegang nach Abschluss seiner Doktorarbeit. Das Jahr 1842 war für Marx durch ein intensives journalistisches Schaffen geprägt, gekrönt durch die Besetzung des Postens des Chefredakteurs der radikal-demokratischen „Rheinischen Zeitung“ am 15.10.1842, die er erfolgreich führte, bis die ständig zunehmenden Gefechte mit der staatlichen Zensur am 19.1.1843 das Verbot der Zeitung zum 1.4.1843 bewirkten. Der Chefredakteur, das größte Interesse der Zensoren auf sich ziehend, trat daraufhin am 17.3.1843, wie aus einer Erklärung in der ‚Rheinischen Zeitung‘ vom 18.3.1843 hervorgeht, zurück (MEW 1, 200), ohne das „gefällte Todesurteil“ (MEW 13, 8) abzuwenden. Ein Brief vom 25.1.1843 an Ruge ließ Marx’ Frustration über die Borniertheit der politischen Verhältnisse in den „teutonischen Urwäldern“ (380), „wo kein Hund leben darf ohne seine Polizeimarke“ (MEW 27, 414), bereits deutlich hervortreten:

„Mich hat nichts überrascht. Sie wissen, was ich gleich von der Zensurinstruktion hielt. Ich sehe hier nur eine Konsequenz, ich sehe in der Unterdrückung der ‚Rh.Z.‘ einen *Fortschritt* des politischen Bewußtseins und resigniere daher. Außerdem war die Atmosphäre zu schwül geworden. Es ist schlimm, Knechtsdienste selbst für die Freiheit zu verrichten und mit Nadeln, statt mit Kolben zu fechten. Ich bin der Heuchelei, der Dummheit, der rohen Autorität und unseres Schmiegens, Biegens, Rückendrehens und Wortklauberei müde gewesen. Also hat mich die Regierung wieder in Freiheit gesetzt“ (415).

Doch ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. Im folgenden Kapitel werden Marx’ journalistischen Arbeiten des Jahres 1842 genauer unter die Lupe genommen und zwar nicht unter chronologischen, sondern systematischen Gesichtspunkten: Die sich in seiner Dissertation in aller Deutlichkeit stellende Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Welt bleibt aktuell. Die Philosophie, insbesondere die deutsche, mit ihrem „Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschau“, ist für Marx ihrem eigentümlichen Wesen nach an sich „dem Schlagfertigen, tageslauten [...] Charakter der Zeitungen von vornherein entfremdet gegenübergestellt“ (MEW 1, 97). Es ist aber derselbe „Geist“, der die „philosophischen Systeme in dem Hirn der Philo-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt“ (97). Es ist folglich für Marx eine Frage der Zeit, die sich ihm zunehmend als eine der gesellschaftlichen, sozio-ökonomischen Verhältnisse offenbart, wann die Philosophie sich der Welt zu stellen hat:

„Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt“ (97f.).

Marx’ erste Schritte aus dem Reich des reinen Geistes in die materielle Welt, „das asketische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen“ (97) tauschend, werden nachgehend unter folgenden Aspekten betrachtet: In einem ersten Schritt werden Marx’ Auffassungen zu den Begriffen Vernunft, Freiheit und Recht in ihrem sich bedingenden Verhältnis erörtert. Nicht wenig Material wird hierbei zu Tage gefördert, welches offenlegt, dass es für Marx „sowenig menschliche Würde ohne Ende der Not, wie menschgemäßes Glück ohne Ende alter oder neuer Untertänigkeit“[36] gibt, wie Ernst Bloch, das Beziehungsverhältnis von Sozialutopie und Naturrecht charakterisierend, schreibt. Der zweite Abschnitt wendet sich Marx’ detaillierten Einlassungen zum Wesen der (freien) Presse und ihrem Verhältnis zur staatlichen Zensur zu. Ohne das erst zu begründende Ergebnis vorwegzunehmen, stellt sich Marx in seinen journalistischen Arbeiten zur Pressefreiheit und Zensur, „neben Kant noch heute die bewegendste Lektüre zur *Pressefreiheit* überhaupt“[37], als unbedingter und konsequenter Verteidiger menschlicher Freiheit dar, deren Verwirklichung durch die Kritik des Bestehenden hindurch *der* Impuls seines gesamten Schaffens ist. Das und wie diese Artikel, Glanzstücke immanenter Kritik, unter den Bedingungen der autoritären staatssozialistischen Regime publiziert wurden, bleibt dem heutigen Bewusstsein bisweilen schleierhaft bzw. verweist darauf, in welchem Maße sich Ideologien „unabhängig von jeder Erfahrung“ machen können, um sich „von der Wirklichkeit, so wie sie uns in unseren fünf Sinnen gegeben ist“[38], vollständig zu emanzipieren. Doch dies nur am Rande, wenn auch zur Wiederaneignung des marxschen Denkens heute nicht zuletzt die „*Destruktion des Überlieferungsge-*

36 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde, 2. Aufl. Frankfurt/Main. 1991, S, 14.

37 So der Liberale Werner Maihofer: Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat im Denken des jungen Marx, Frankfurt/Main 1968, S. 80.

38 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 7. Aufl. München 2000, S. 964.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schehens“[39] ansteht. Marx bezeichnete rückblickend die Zeit als Redakteur der ‚Rheinischen Zeitung‘ als diejenige, die ihn „zuerst in die Verlegenheit“ brachte, „über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen“ (MEW 13, 7). Die „ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen“ (8), so Marx, stellten seine journalistische Beschäftigung mit Holzdiebstahl, Pauperismus und den sozialen Verhältnissen der Moselbauern dar.[40] Die marxsche Annäherung an die Thematik von Staat und Gesellschaft findet Explikation im abschließenden dritten Abschnitt des Kapitels. Vorab festzuhalten ist, dass sich die Abschnitte thematisch überschneiden und ihre Einteilung daher primär heuristischer Natur ist. Systematisch ist das folgende Kapitel zudem nicht im Sinne einer systematischen Gesamtinterpretation der marxschen Zeitungsartikel, sondern in Bezug auf ihre für die vorliegende Arbeit konstitutiven Momente.

39 So Christoph Henning in Anlehnung an Martin Heidegger in seiner sicherlich nicht wenige provozierenden Studie: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld 2005, S. 23. Zu diesem Überlieferungsgeschehen gehört zweifellos auch das von Stalin mit aller Gewalt errichtete Lehrgebäude des Marxismus-Leninismus. Hat dessen vermeintlich ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ auch nichts gemein mit dem genuinen Denken von Marx und Engels und wird es auch nicht Lenin gerecht, dessen Denken stets beweglich an aktuellen Problemen sich abarbeitete – eine Kanonisierung folglich eine contradictio in adjectio darstellt – so ist eine Aufarbeitung sowohl der ‚realsozialistischen‘ Marxinterpretation*en* wie auch der Realgeschichte des autoritären Staatsozialismus conditio sine qua non einer *jeden* Reaktualisierung der marxschen Theorie und des politischen Projekts des Kommunismus, d. h. einer befreiten Gesellschaft jenseits von ‚Staat und Kapital‘. Diese Notwendigkeit rührt nicht zuletzt daher, dass, wie immer man zum ‚Roten Oktober‘ und der Sowjetunion gestanden haben mag oder steht, die alles andere als ruhmvolle Geschichte dieses gescheiterten ‚Jahrhundertexperiments‘ unzertrennlich mit dem Namen Marx – Symbol enttäuschter Hoffnungen – verbunden ist: „Nur so kann jedenfalls der ehrenvolle Name des Kommunismus von der blutbesudelten Lüge, dem Betrug und Selbstbetrug befreit werden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten an ihn geheftet haben.“ Gert Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz 1994, S. 190.

40 So später (15.4.1895) auch Engels: Er habe von Marx „immer gehört, gerade durch seine Beschäftigung mit dem Holzdiebstahlgesetz und mit der Lage der Moselbauern sei er von der bloßen Politik auf ökonomische Verhältnisse verwiesen worden und so zum Sozialismus gekommen“ (MEW 39, 466). Auch wenn es noch ein längerer Weg von diesen frühen journalistischen Arbeiten zum Sozialismus war, geht Lenin nicht Unrecht, „hier schon Anzeichen für Marx’ Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus“ zu sehen, sofern man die einstigen Hypostasierungen der eine offene Entwicklung umschreibenden Begriffe reflektiert. W. I. Lenin: Karl Marx, in: Ausgewählte Schriften Bd. 1, S. 25-67, hier S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2.1 Vernunft, Freiheit, Recht

Marx hat einen genuinen Anspruch an die philosophische Erkenntnis, die er sowohl für die wahre philosophische Publizistik beansprucht als auch gegen das gegenaufklärerische „Zeitungsgeschrei“ (99) seiner Zeit abgrenzt:

„Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium, sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand, ihr flucht, sie lehrt, ihr versprechet Himmel und Welt, sie verspricht nichts als die Wahrheit [...]. Und wahrlich, die Philosophie ist weltklug genug zu wissen, daß ihre Resultate nicht schmeicheln, weder der Genußsucht und dem Egoismus der himmlischen noch der irdischen Welt“ (99).

Marx vertritt einen emphatischen Begriff von Philosophie, die durch „die heiße Leidenschaft der Wahrheit, [...] den siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft“ (53) beseelt, auch in ihrem Weltlich-Werden die Arbeit weiterführt, „die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben“: die „‚Aktion der freien Vernunft‘“ (101) zu sein. Marx ist zu jener Zeit „thinking *through* the Hegelian concepts“[41]; wesentlicher philosophischer Bezugspunkt seiner Zeitungsartikel ist fraglos Hegels ‚Philosophie des Rechts‘. Die hegelsche Rechtsphilosophie steckt den theoretischen Rahmen ab, in dem sich die marxschen Argumentationen kritisch bewegen. Die Vernunft des Staates wird nach Marx von der „neuesten Philosophie“, der er sich sichtlich verbunden fühlt, „aus der Idee des Ganzen“ begründet. Diese „betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht“ (104). Die ‚*Vernunft der Freiheit*‘[42] ist *das*

41 Sherover-Marcuse, Erica: Emancipation and consciousness. Dogmatic and dialectical perspectives in the early Marx, New York 1986, S. 35.

42 Die ‚Vernunft der Freiheit‘ ist der Ausgangspunkt der bis heute ausführlichsten *rechtsphilosophischen* Interpretation der marxschen Schriften von 1842: Christoph Schefold: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der ‚Pariser Schriften‘ von 1844, München 1970. Schefold bringt den Kern der marxschen Gedanken auf den Punkt: „Insofern aber die in der konkreten Lebensordnung der Freiheit Gestalt gewordenen Wertungen der der Freiheit immanenten Regel entsprechen, sind sie selber *vernünftig*. Die wirkliche Ordnung der *Freiheit* i. S. von Marx ist darum stets auch eine der *Vernunft*“ (S. 99). Die Studie Schefolds ist eine emphatische Rekonstruktion des Freiheits- und Vernunftdenkens des Marx von 1842. Dies ist ihr Verdienst. Seine Kritik an der weiteren Entwicklung von Marx’ ist allerdings wenig gehaltvoll und unterschlägt, dass Marx gute Gründe hatte, die „philosophische Rechtskritik [...] durch eine gesellschaftstheoretisch reflektierte Rechtskritik“ abzulösen. So die instruktive, mit vielen Fehl- und Vorurteilen aufräumende Studie von Andrea Maihofer: Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden 1992, S. 55. Es wird sich zeigen, dass das marxsche Werk einen „Prozeß der fortlaufenden Revidierung von Grundannahmen“ durchläuft und sich zubewegt auf eine „Kritik

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentrum, um das das damalige Denken Marx' kreist. Die gegebene Wirklichkeit hat sich für Marx „vor den *Augen der Vernunft*" (79) zu legitimieren und kann nur nach bestandener Prüfung den Ehrentitel der Wahrheit tragen: „die Wahrheit ist allgemein, sie gehört nicht mir, sie gehört allen, sie hat mich, ich habe sie nicht" (6).

Das Wesen der Vernunft ist nach Marx „jene universelle Liberalität, die sich zu *jeder Natur* nach *ihrem wesentlichen Charakter* verhält" (7). Die „ewige Aristokratie der menschlichen Natur", ihre unzerstörbare Substanz ist für Marx aber die „Freiheit"[43] (64), so dass die Vernunft in der Freiheit der Menschen ihre Erfüllung findet: „Die Freiheit ist so sehr das Wesen der Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen [...]. Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft die Freiheit des anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht" (51). Doch was ist nun genau das Wesen dieser Freiheit, von der Marx so emphatisch spricht? Wie kommt es zur Erscheinung, worin drückt sich die Freiheit des Menschen aus? In einem Satz: in einem „Verein freier Menschen" (95), welcher für Marx zu diesem Zeitpunkt noch der „Staat der vernünftigen Freiheit" (103) ist. Der vernünftige Staat ist für Marx durch die Versöhnung des Allgemeinen mit dem Besonderen bestimmt, er ist die Sphäre wahrer Freiheit, in der „der *freie Mensch* dominiert" (MEW 40, 419). Es geht Marx um die Freiheit des Einzelnen, die als Autonomie gedacht die besondere Betätigung der allgemeinen Vernunft darstellt. Autonomie ist positive Freiheit, nicht Willkür.[44] Freiheit ist für Marx nicht als Ausspielung des Allgemeinen gegenüber einer als Freiheit sich maskierenden nihilistischen Willkür des Privatinteresses konzipiert: „Will man einmal das Particulare im feindlichen Gegensatz gegen das Allgemeine geltend machen, so muß man damit schließen, alle politischen und socialen Gestaltungen vor der letzten untheilbaren Particularität, dem einzelnen Individuum in seinen physischen Gelüsten und Zwecken verschwinden lassen" (MEGA²

normativistischer Sozialphilosophie." Andreas Böhm: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998, S. 1. Eine neuere *historisch* orientierte Darstellung der Gedanken des frühen Marx, die auch die Quellen und Dokumente, die Marx für seine Artikel benutzte, in die Erörterung mit heranzieht, bietet Hang-Gu Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus. Eine Studie über die Entwicklung des politischen und philosophischen Denkens des jungen Marx, Frankfurt/Main u.a. 1999. Vgl. zu Marx' journalistischen Arbeiten die ergiebige Darstellung in ebd., S. 17-120.

43 Hiermit steht Marx voll und ganz in der Tradition Kants: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen, nötigender Willkür), sofern sie mit jedes andern Freiheit, nach dem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht." Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt/Main 1977, S. 345.

44 Mit Willkür ist im Folgenden ein monadisches Freiheitsverständnis des ‚Tun-und-Lassens-was-man-will' bezeichnet. Im deutschen Idealismus gibt es darüber hinaus auch einen positiven Begriff der Willkür, der hiermit nicht zu verwechseln ist. Vgl. J. Ritsert: Sozialphilosophie, S. 149.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I/1, 252). Der wahre Staat verkörpert daher für Marx das *vernünftige Interesse der Allgemeinheit* gegenüber dem *unvernünftigen Interesse des Partikularen*, um so der *vernünftigen Freiheit aller Einzelnen* gerecht zu werden:

„Die wahre ‚öffentliche' Erziehung des Staates ist aber vielmehr das vernünftige und öffentliche Dasein des Staates, selbst der Staat erzieht seine Glieder, indem er sie zu Staatsgliedern macht, indem er die Zwecke des einzelnen in allgemeine Zwecke, den rohen Trieb in sittliche Neigung, die natürliche Unabhängigkeit in geistige Freiheit verwandelt, indem der Einzelne sich im Leben des Ganzen und das Ganze sich in der Gesinnung des Einzelnen genießt" (MEW 1, 95).

Entsprechend hart geht Marx mit dem sich politisch aufspielenden Interesse privater Ambitionen, die er zeitgenössisch in den ständischen Vertretungen lokalisiert, ins Gericht. Keine Frage, ohne „Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt" (104). Die Allgemeinheit wird von Marx nicht als homogene Identität konstruiert: Gegen die unfreie Welt „der geschiedenen Menschheit" setzt er die freie „Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit." (115). Es geht ihm nicht um die vermeintliche Freiheit eines hypostasierten Allgemeinen, sondern um die vernünftige Freiheit des Einzelnen, „so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß als Privatpersonen leben", wie Hegel paradigmatisch die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit"[45] beschreibt. Das legitime Privatinteresse wird nur dann kritisiert, wenn es sich mit der vernünftigen Freiheit verwechselt, d h. die eigene Partikularität verabsolutiert und somit der vernünftigen Allgemeinheit Schaden zufügt. Im Falle hypertropher Privatinteressen lässt Marx' Kritik an Deutlichkeit allerdings nichts zu wünschen übrig. Die „kleine, hölzerne, geistlose und selbstsüchtige Seele des Interesses" (120) ist die eigentliche Gefahr für die vernünftige Freiheit. Marx begründet die Borniertheit des Privatinteresses damit, das „sein Herz, seine Seele" eben nicht das wohlbegründete Interesse an einer vernünftigen Allgemeinheit ist, sondern ein „äußerlicher Gegenstand" (121). Wie sollte aber ein solches sich auf das Private reduzierte Subjekt „menschlich sein, da das Unmenschliche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist?" (121f.) fragt Marx, spätere Fetischkritik bereits anklingen lassend. Im Feld des Politischen sind für Marx nicht Differenz, Streit und Kritik das Problem, welche allesamt vielmehr als konstitutiv für die Schaffung und Erhaltung der vernünftigen Freiheit angesehen werden – „die Opposition" zeigt „den Höhestand einer Gesellschaft" (33) an – sondern jene Partikularitäten, die danach streben, „den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses" (126) zu degradieren. In diesem Sinne ist für Marx nichts „schrecklicher als die Logik des Eigennutzes." (130) Das Interesse kennt „keine politischen Antipa-

45 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6. Aufl. Frankfurt/Main 2000, S. 406f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thien“ (125) und „hat kein Gedächtnis, denn es denkt nur an sich.“ Mit einem Satz: das „Interesse denkt nicht, es rechnet.“ (134). Doch Marx belässt es nicht bei larmoyanten Sentenzen über den schnöden Eigennutz.

Die Kritik des Privatinteresses ist eingelassen in eine Theorie des vernünftigen Staates. Es ist die Akkommodation des Staates an das Privatinteresse, welche die Vernunft des Allgemeinen zerstört: „Wenn der Staat sich auch nur an einem Punkte so weit herabläßt, statt in seiner eigenen Weise in der Weise des Privateigentums tätig zu sein, so folgt unmittelbar, daß er sich in der Form seiner Mittel den Schranken des Privateigentums akkommodieren muß“ (126). Die Tendenz zur „vollendeten Erniedrigung des Staats“ (126) sieht Marx primär in den ständischen Vertretungen institutionalisiert. Sind für Hegel die Stände noch ein „*vermittelndes* Organ [...] zwischen der Regierung [...] einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volk andererseits.“[46] So bestimmt Marx hingegen den „*spezifisch ständischen* Geist“ (33) vielmehr als „in der Opposition gegen eine *allgemeine* Freiheit“ (34) seiend. Die Stände sind Ausdruck des „*Bedürfnis*[ses] *der Sonderinteressen* gegen den Staat. Nicht die organische Staatsvernunft, sondern die Notdurft der Privatinteressen ist der Baumeister der *ständischen* Verfassung“ (MEW 40, 417). Die Beschränktheit des ständischen Geistes, die Perspektive des Privatinteresses gilt Marx gar als staatsfeindlich. Die Landtage sind laut Marx „eine Gesellschaft von Sonderinteressen, die das Privilegium haben, ihre *besondern Schranken* gegen den Staat geltend zu machen, also eine berechtigte Selbstkonstituierung unstaatlicher Elemente im Staate. Sie sind also ihrem *Wesen* nach dem Staat *feindlich* gesinnt“ (419). Es sind nach Marx besonders die Repräsentanten der „christlich ritterlichen, modern feudalen“ Stände, deren „wirkliche Stellung [...] im modernen Staat keineswegs dem Begriff entspricht, den sie von ihrer Stellung haben“ (MEW 1, 47), die im Interesse eigener Privilegien die menschliche Freiheit bekämpfen und hierfür zur „Theorie des Jenseits, zur Religion“ (47) greifen um „sehr weltliche, aber zugleich sehr phantastische Wünsche“ mit einem „Heiligenmantel“ (48) auszustaffieren: „Um die besonderen Freiheiten des Privilegiums zu retten, proskribieren sie die allgemeine Freiheit der menschlichen Natur“ (47). Marx fokussiert in diesen Passagen erstmals dem herrschaftsichernden Charakter von Ideologien, bringt er doch die soziale Stellung von Interessengruppen mit ihren Bewusstseinsformen in direkten Zusammenhang.[47]

46 Ebd., S. 471. „Die Stände bestimmen sich nach *dem Begriffe* als der *substantielle* oder unmittelbare, der reflektierende oder *formelle* und dann als der allgemeine Stand“ (S. 355). Der Bauer, Bürger oder Staatsdiener hat so je „in *seinem Stande seine Ehre*“ (S. 395). Diese Bestimmungen werden bei der marxschen Erörterung des Pauperismus noch eine Rolle spielen.

47 Dies ist bloß ein Aspekt der Mehrdimensionalität des marxschen Ideologiebegriffs. Eine problemorientierte Einführung in die allgemeinen Fragen der Ideologietheorie bietet J. Ritsert: Ideologie, S. 7-36. Vgl. auch die nach wie vor instruktive Einleitung von Kurt Lenk (Hg.): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied 1961, S. 13-57, zu Marx bes. S. 31-36. M. E. ist der marxsche Ideologiebegriff

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der ständischen, an partikularen Egoismen interessierten Verfassung stellt Marx die „*Selbstvertretung*“ (MEW 40, 419) des Volkes gegenüber als eine „politische Intelligenz“ (418), die das Besondere unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen vermag. Die politische Intelligenz ist das allgemeine Wesen der „*parlamentarische*[n] *Freiheit*“ (MEW 1, 46) und ist nicht selbst wieder

durch folgende Komplexität gekennzeichnet: Auf der allgemeinsten Ebene verhandelt er die epistemologische Grundfrage nach dem Verhältnis des Bewusstseins zum gesellschaftlichen Sein, die sich wissenssoziologisch als diejenige nach dem Zusammenhang von Denkinhalten und sozialer Realität erweist. In diesem Kontext zielt die marxsche Ideologiekritik auf Hypostasierungen philosophischer Abstraktionen und idealistischer Weltbilder, indem ihre gesellschaftliche Bedingtheit beleuchtet wird. Vorrangig in der ‚Deutschen Ideologie‘ ist diese Ideologiekritik an gesellschaftlich produzierten Illusionen zu finden, deren letzter Grund die „Teilung der geistigen und materiellen Arbeit“ (MEW 3, 46; vgl. 31) darstellt. Auf einer zweiten Ebene gilt nach der klassischen Definition von Adorno Ideologie „als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren“. Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologientheorie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 457-477, hier S. 465. Ideologiekritik tritt nun auf als immanente Kritik des fortschrittlichsten Denkens: der traditionellen Philosophie und insbesondere der Klassiker der politischen Ökonomie als Formen bürgerlichen Denkens. In der Kritik der klassischen politischen Ökonomie, der das Verdienst zukommt, „Schein und Trug“ der „Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben“ (MEW 25, 838), in welcher die „Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich fühlt“ (825; vgl. MEW 23, 95), tritt Ideologiekritik in Form kritischer Wissenschaft auf, die das Wesen hinter der Erscheinungsform aufdeckt. Die Kritik der politischen Ökonomie kritisiert nun, anders als in der ‚Deutschen Ideologie‘, den „grobe[n] Empirismus“ (MEW 26.1, 60) der klassischen Ökonomie. Zu der Differenz der Ideologiekritik der ‚Deutschen Ideologie‘ zur ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, vgl. Frank Kuhne: Marx’ Ideologiebegriff im Kapital, in: Hans-Georg Bensch u.a. (Hg.), Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital, Lüneburg 1998, S. 9-24. Ideologisch ist nun, dass die Erscheinungsebene für das Wesen der Dinge genommen wird: die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ sind „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ (MEW 23, 90) der kapitalistischen Produktionsweise, von daher notwendig falsches Bewusstsein bzw. der *adäquate* Ausdruck einer *verkehrten* Welt. Falsch im letzten Sinne ist folglich der Gegenstand des Denkens, d.h. die verkehrte Gesellschaft; der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist kein zu vernachlässigendes Oberflächenphänomen der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern die „wirkliche Existenzform“ (MEW 26.3, 474) der Verhältnisse selbst. Auch der Herrschaftscharakter der Ideologien, als ihre dritte Dimension, ist nicht einfach auf den Punkt zu bringen: Herrschaft sichernd und legitimierend ist die bürgerliche Ökonomie, da sie ihre Gegenstände als „ewige Naturform[en]“ (MEW 23, 95), d. h. als unvergänglich begreift. Von offener Apologie und Propaganda ist dies nochmals zu unterscheiden, die in Form der Vulgärökonomie und politischer Mythen keinen genuinen Wahrheitsanspruch aufweisen, sondern eher als interessierte Lüge, als intentionale Verschleierung von Herrschaft daherkommen – „Hauptnahrungszweig“ der allseits bekannten Klasse der „aktiven konzeptiven Ideologen“ (MEW 3, 46). Am ehesten passt hier Marx’ Formulierung von den „Gedanken der herrschenden Klasse“ als die „in jeder Epoche herrschenden Gedanken“ (46), denen Ideologiekritik nicht mit immanenter Kritik, sondern politischer Aufklärung entgegen tritt. Diese Dimension des Ideologiebegriffs trifft primar die marxsche Kritik an den feudalen Ideologen des Ritterstandes.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine ständische Vertretung einer ‚freischwebenden' Intelligenzia. Erste Bedingung einer jeden freiheitlichen politischen Verfassung ist somit, der Regierung das „*vornehme Privilegium des geheimen Verfahrens*" (46) zu entreißen: „Eine wahrhaft politische Versammlung gedeiht nur unter dem großen Protektorat des *öffentlichen Geistes*, wie das Lebendige nur unter dem Protektorat der *freien Luft*" (46f.). Freiheit ohne transparente Öffentlichkeit der politischen Institutionen des Staates, insbesondere der legislativen Versammlung, ist sich selbst widersprechend: „Nichts ist widersprechender, als daß die *höchste öffentliche* Aktion der Provinz geheim sei, daß die Gerichtstüre zu Privatprozessen der Provinz offensteht und daß sie in ihrem eignen Prozesse vor der Tür stehen bleiben muß. Die unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen kann daher in ihrem wahren konsequenten Sinn nichts anders sein als die *volle Öffentlichkeit des Landtag*" (44).[48]

Auf die Unwahrheit des Allgemeinen als „*geheimes* Staatswesen" (159) ist im nächsten Abschnitt noch näher einzugehen. Hier bleibt festzuhalten, dass der ‚wahre' Staat für Marx „überall die staatsbürgerliche Vernunft gegen die ständische Unvernunft" (MEW 40, 423) geltend zu machen und „rohe Elemente" der bürgerlichen Gesellschaft in „*geistige Mächte*" (419) zu transformieren habe.

Das positive „Dasein der Freiheit" (MEW 1, 58) selbst ist nach Marx das vernünftige Gesetz: „die rechtlich anerkannte Freiheit existiert im Staate als *Gesetz*" (58). Ein „wahres Gesetz" ist ein solches, „wenn in ihm das bewußtlose Naturgesetz der Freiheit bewußtes Staatsgesetz geworden ist" (58). Wahre Gesetze sind „keine Repressionsmaßregeln gegen die Freiheit", sondern „die positiven, lichten, allgemeinen Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches, theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes" (58). Das wahre Gesetz hat sich vor der Vernunft als solches überhaupt erst zu legitimieren. Wahr ist nur solches Recht, welches der Vernunft entspricht. Aus den Kriterien der Vernunft leiten sich die Charakteristika des wahren Gesetzes ab. Marx polemisiert gegen Rechtsauffassungen, die alles „was in deinen vier Pfählen positiv ist" (80), auch als vernünftig ausgeben. Gegenüber der historischen Rechtsschule Gustav Hugos macht Marx mit aller Deutlichkeit klar, dass es nur *einen* Maßstab des Rechts gibt, die Vernunft als Fundament der Freiheit. „*Jede Existenz* gilt" Hugo „für eine *Autorität*, jede Autorität gilt ihm für einen *Grund*" (79). In Formulierungen, die an die Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie erinnern, wirft Marx Hugo vor, dass er „den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen" habe, „um das Positive *ohne* den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint, man habe die *falschen Blumen* an den Ketten zerpflückt, um *echte Ketten* ohne Blumen zu tragen" (80). Ein solch historizistischer Rechtspositivismus ist nichts als die

48 Die Nähe zu Kant ist abermals frappierend: „‚Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind Unrecht'", so die „transzendentale Formel des öffentlichen Rechts" aus Kants ‚Zum Ewigen Frieden'. Immanuel Kant: Politische Schriften, Köln 1965, S. 145.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Legitimation des „*Recht*[s] *der willkürlichen Gewalt*“ (85) bar aller Vernunft und somit kontra jede menschliche Freiheit.

Die Legalität des Gesetzes ist für Marx nicht gleich dessen Legitimität und auch nicht die „*Form* eines Gesetzes“ (57) bzw. seine innere logische Stimmigkeit entscheidet (allein) über die Wahrheit des Rechts: „Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist“ (146). Das wahre Gesetz ist der „allgemeine Sprecher über die rechtliche Natur der Dinge“ (112), die in Beziehung auf den Menschen dessen allgemeine unteilbare Freiheit ist: die „*Freiheit ohne Familiennamen*“ (69). Aufgabe des Gesetzgebers ist es, das Gesetz „nach der rechtlichen Natur der Dinge [zu; d. Verf.] richten“ (112). Der wahre Gesetzgeber „macht die Gesetze nicht, er findet sie nicht, er formuliert sie nur, er spricht die innern Gesetze geistiger Verhältnisse in bewußten positiven Gesetzen aus“[49] (149). [50] Das wahre Gesetz ist somit die *allgemeine* Freiheit: „*Tendenz*gesetze, Gesetze, die keine objektiven Normen geben, sind Gesetze des Terrorismus“ (14). Tendenzgesetze als Gesinnungsgesetze sind letztlich widerrechtlich, da sie nicht die „*Handlung als solche*, sondern die *Gesinnung* des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen“ (14). Sie sind „nichts als *positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit*“ (14), da es für die Gesinnung „*keinen Gerichtshof*“ (168) gibt. Wird die Gleichheit des Rechts angetastet, so ist die Freiheit als solche beschädigt: „Das Gesinnungsgesetz ist *kein Gesetz des Staates* für die *Staatsbürger*, sondern das *Gesetz einer Partei gegen eine andere Partei*. Das Tendenzgesetz hebt die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetze auf [...]. Es ist kein Gesetz, sondern ein *Privilegium*“ (14). Diese Gesinnungsgesetze sind Gesetze der „Gesinnungslosigkeit“ (15), ein „indiskreter Schrei des bösen Gewissens“ (15). Kein Gesetzgeber aber „darf seine Person höher stellen als sein Gesetz“ (128), wie Marx überhaupt meint, dass nicht „Personen Garantien gegen Gesetze“, sondern „Gesetze Garantien gegen Personen sein müssen“ (128). Noch „empörender“ als das Pseudogesetz selbst ist für Marx schließlich die Art und Weise seiner Exekution: der überwachte, generalisierte Dauerverdacht durch „*Spione*“ (15). Gegen alle Legende von Marx als Stammvater des Totalitarismus und Feind vermeintlich offener Gesellschaften findet dieser zu entwaffnenden Worten: „Wie im Tendenzgesetz die *gesetzliche Form dem Inhalt widerspricht*, wie die Regierung

49 Diese Konzeption der Rechtsfindung ist gegen antidemokratische Willkür gerichtet, die sich durch die Form des Gesetzes Legitimität zu erschleichen sucht. Nichtsdestotrotz inhäriert diesem Gedanken selbst ein antidemokratisches und expertokratisches Moment: Das Gesetz ist den Dingen an sich schon eigen und muss nur noch (von den Experten) eingesehen werden.

50 Marx benutzt bereits eine Terminologie, die an spätere Aussagen zum Recht erinnern: das „*Gesetz*“ kann „nur das ideelle, selbstbewußte Abbild der Wirklichkeit sein, der *theoretische* verselbstständigte Ausdruck der praktischen Lebensmächte“ (MEGA² I/1, 259). Dies stellt aber inhaltlich noch keine materialistische Gesellschaftstheorie des Rechts dar. Die Äußerung bezieht sich allein darauf, dass das wahre Gesetz seinem Gegenstand zu entsprechen habe, da es ansonsten seine eigene „Nichtigkeit“ (259) dekretiere.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die es gibt, gegen das eifert, was sie selbst ist, gegen die staatswidrige Gesinnung, so bildet sie auch im besondern gleichsam die *verkehrte Welt* zu Gesetzen, denn sie mißt mit doppeltem Maß. [...]. *Ihre Gesetze schon sind das Gegenteil von dem, was sie zum Gesetz machen*" (15).

Wenn alle „*objektiven Normen*" (23) weggefallen sind, ist die Freiheit zu Grabe getragen. Eine mächtige Gefahr für die Freiheit erblickt Marx daher – neben den staatsterroristischen Pseudogesetzen – insbesondere im Privatinteresse, das sich zum Gesetzgeber aufschwingt. Dem Privatinteresse ist die „ganze Welt [...] ein Dorn im Auge [...], eben weil sie nicht die Welt eines, sondern die Welt vieler Interessen ist" (134). Realisiert nun das Recht nicht dies Interesse, erscheint es als „zweckwidriges Recht" (134): „Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen kollidiert" (145). Marx' Kritik der ständischen Verfassung als Prinzip der Unfreiheit und des Unrechts findet in diesen Überlegungen ihre basale Begründung:

„Der Landtag hat also *vollkommen seine Bestimmung erfüllt*. Er hat, wozu er berufen ist, ein bestimmtes *Sonderinteresse* vertreten und als Endzweck behandelt. Daß er dabei das Recht mit Füßen trat, ist eine *einfache Konsequenz seiner Aufgabe*, denn das Interesse ist seiner Natur nach blinder, maßloser, einseitiger, mit einem Worte gesetzloser Naturinstinkt, und kann das Gesetzlose Gesetze geben? Das Privatinteresse wird so wenig zum Gesetzgeben befähigt dadurch, daß man es auf den Thron des Gesetzgebers setzt, als ein Stummer, dem man ein Sprachrohr von enormer Länge in die Hand gibt, zum Sprechen befähigt wird" (146).

Als ein „*sittliches und vernünftiges Gemeinwesen*" (MEW 40, 422) erweist sich der wahre Staat auch in der Art und Weise seiner Rechtsausübung. Die mit dem Recht verbundene Tätigkeit der staatlichen Bestrafung von Verbrechen hat ihr vernünftiges, d.h. in diesem Falle gerechtes Maß im Verbrechen selbst: „Die Aufgabe besteht darin, die Strafe zur wirklichen Konsequenz des Verbrechens zu machen. Sie muß dem Verbrecher als die notwendige Wirkung seiner eigenen Tat, daher als seine eigene Tat erscheinen. Die Grenze seiner Strafe muß also die Grenze seiner Tat sein" (MEW 1, 114). Der „weise Gesetzgeber" (120) sieht im Recht – als die „Befugnis zu zwingen"[51] – nicht ein Mittel politischer Herrschaft oder partikularer Interessen, sondern in Form der Strafe die „Wiederherstellung des Rechts" (136). Die Strafe hat daher das Interesse der Öffentlichkeit zu verkörpern: „Die öffentliche Strafe ist die Ausgleichung des Verbrechens mit der

51 I. Kant: Metaphysik der Sitten, S. 340. Gegenüber der Konvention, Sitte und Moral ist das Recht letztlich auf physischen Zwang fundiert. Eine Rechtsordnung besteht, „wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance [des] (physischen oder psychischen) Zwanges durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder der Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines eigens darauf eingestellten Stabes von Menschen." Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. rev. Ausg. Tübingen 1980, S. 17.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staatsvernunft“ (138). Der wahre Staat wird das „Privatinteresse sichern, soweit es durch vernünftige Gesetze und vernünftige Präventivmaßregeln gesichert werden kann“, aber er wird nach Marx niemals die „Unsterblichkeit des Rechts“ einem noch so mächtigen „endlichen Privatinteresse“ (142) opfern, um Verbrechen und Strafe zu „*materiellen Mitteln des Privatinteresses*“ (143f.) zu degradieren. So wie jedes „*materielle Recht*“ seine „*notwendige, eingeborne Prozeßform*“ hat, so „notwendig gehört zum öffentlichen freien Prozeß ein seiner Natur nach öffentlicher, durch die Freiheit und nicht durch das Privatinteresse diktierter Gehalt“ (145) und der „unabhängige Richter“ (62). Marx formuliert zusammenfassend, die soziale Bedingtheit des Verbrechens reflektierend – „reine Notwehr gegen Hunger und Obdachlosigkeit“ (143) – dass der vernünftige Staat das „Verbrechen verhindern“ wird, „um nicht strafen zu müssen“ (120): „Er muß mit der höchsten Milde als eine soziale Unordnung korrigieren, was er nur mit höchstem Unrecht als ein anti-soziales Verbrechen bestrafen darf“ (120). Hier klingt eine Thematik an die erst im übernächsten Abschnitt weiter verfolgt wird. Festzuhalten bleibt:

Freiheit ist für Marx die „natürliche Gabe“ des „allgemeinen Sonnenlicht[s] der Vernunft“ und keineswegs „*individuelle Eigenschaft* gewisser Personen und Stände“ (47). Freiheit ist das „Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins“ und „menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist“ (54): „*Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen*“ (60; kvV.). In diesen emphatischen Formulierungen kommt die Essenz dessen zur Erscheinung, was sich als der *Impuls der Freiheit* bezeichnen lässt, welcher konstitutiv für das *gesamte* marxsche Werk ist. Die Verwirklichung der Freiheit ist für Marx der vernünftige Staat als die Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen zum Zwecke der Freiheit aller: der „Begriff des Staates“ ist, die „Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein" (102). Soweit stimmt er mit Hegels Auffassung der Quintessenz ‚konkreter Freiheit‘ überein. Die damalige „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (MEW 27, 401) beschränkt sich, wie Marx am 5.3.1842 an Ruge schreibt, auf die „Bekämpfung der *konstitutionellen Monarchie*“ (397). Gegenüber Hegel setzt Marx auf die republikanische Freiheit einer „*Selbstvertretung*“ (MEW 40, 419) des Volkes und bekämpft das in den Ständen institutionalisierte Privilegium hegemonialen Privatinteresses. Marx’ publizistische Tätigkeit dient somit, dazu „soviel Löcher in den christlichen Staat zu stoßen als möglich und das Vernünftige [...] einzuschmuggeln“ (MEW 27, 418), ohne „die *polizeiliche Ehrbarkeit*“ (MEW 1, 13) zur Maxime des Denkens, Schreibens und Handelns zu machen. Das positive Dasein der Freiheit selbst bestimmt Marx aber als das wahre Gesetz. Das Recht verwirklicht das „Naturgesetz der Freiheit“ (58) im Vernunft gewordenen Staat, dessen Telos die vernünftige Freiheit, d.h. die Autonomie des Einzelnen ist. Die „Form“ des vernünftigen Gesetzes ist aber die „Allgemeinheit und Notwendigkeit“ (116). Um diese rechtlich verbürgte Gleichheit der Menschen dreht sich die „Sonnenbahn der Gerechtigkeit“ (142). Das wahre,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

d.h. das gerechte Gesetz hat zum Inhalt die Freiheit des Menschen und ist als positives Gesetz nur dann auch Recht, wenn es vor dem Richterstuhl der Vernunft besteht. Letztlich ist es der „bewußte Ausdruck des Volkswillens, also mit ihm und durch ihn geschaffen“ (150).

Evidenterweise geht Marx zu diesem Zeitpunkt noch von einer ewigen und allgemeinen Vernunft – „dem Standpunkte der Idee“ (50) – aus, die das wahre Wesen von Staat und Recht ist. Die Idee der vernünftigen Freiheit ist für Marx das unzerstörbare Fundament der Kritik: es ist das „Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge“ (50) zu legen. Andrea Maihofer gibt in ihrer ambitionierten Studie über ‚Das Recht bei Marx‘ eine gelungene Charakterisierung der frühen marxschen Rechtskonzeption:

„Die Rechtskritik des frühen Marx ist [...] keine am Wesen des Rechts, an der Rechtsform als solcher. Sie zielt auf bestimmte, einzelne, positive Gesetze [...] und darauf, inwiefern diese dem wahren Wesen des Rechts widersprechen. Seine Kritik basiert also auf einem positiven Begriff vom wahren Recht und damit auf einem möglichen Widerspruch zwischen Rechtsidee und positivem Gesetz. [...]. Dieser rechtskritische Diskurs gründet folglich auf der Annahme, daß den ewigen Ideen der Vernunft eine höhere Wahrheit [...] zukommt als der Realität; d.i. auf einer idealistischen Trennung von Ideal und Wirklichkeit, bei der der Realität nur Wahrheit zukommt, wenn sie das Dasein der Idee ist.“[52]

Eine gesellschaftstheoretische Kritik der Rechtsform als solcher, der die Vernunftidee von einem wahren Recht selbst zum Gegenstand der Kritik wird, wird erst den späteren marxschen Reflexionen vorbehalten bleiben. Dass Marx plausible Gründe hatte, diese „normativistische Konzeption“[53] zu verwerfen, wird sich zeigen und steht außer Frage. Dennoch gerät leicht in Vergessenheit, dass eine bewahrenswerte Substanz in dieser ‚idealistischen‘ Konzeption von Freiheit begründet liegt: ihr unbedingtes, nicht relativierbares Wesen. Während es Zeiten im ‚Vaterland aller Werktätigen‘ gab, in denen der Vorwurf des Idealismus tödliche Folgen zeitigen konnte, war Marx dies, wenn er später auch zu einer anderen Beurteilung des Rechts kommen wird, stets bewusst[54] und unhintergehbare Bedingung aller weiteren Theoriebildung. Die spätere gesellschaftstheoretische Kritik des Rechts bei Marx’ diente nicht nur der materiellen Verankerung der Freiheit, sondern primär auch der Grundlegung eines *tieferen* Begriffs von Emanzipation mit dem „Fluchtpunkt“ eines „nicht-juridischen Begriff[s] sozialer Frei-

52 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 48.

53 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 30.

54 So hat Marx in seine 1851 (!) von Hermann Becker herausgegebenen ‚Gesammelten Aufsätze von Karl Marx’ die Arbeiten ‚Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion‘ und ‚Debatten über Preßfreiheit und der Landständischen Verhandlungen‘ aufgenommen; er wusste eben, was sie sind: lesenswert und lehrreich.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit“[55], an dessen, von Marx wenig gestalteten Fundament die Idee einer Emanzipation des Nichtidentischen erscheint, in der die rechtlich-formale und materielle Gleichheit *aufgehoben* ist, d.h. in der *Verwirklichung* sich überwindend darstellt.

1.2.2 Pressefreiheit und Zensur

Marx bezeichnet die „Preßfreiheit“ als eine „Schönheit – wenn auch gerade keine weibliche – die man geliebt haben muß, um sie verteidigen zu können“ (33). Demnach muss Marx ein sehr inniges Verhältnis zur Presse gepflegt haben, blitzt in der Verteidigung der Pressefreiheit doch erstmals Marx' brillante analytische Schärfe in der immanenten Kritik seiner Gegner auf: Die „Logik wird in Marx' Händen zu einer Waffe im Kampf mit dem existierenden Staat“[56], urteilt N. I. Lapin. Die Verteidigung der Pressefreiheit ist stets zugleich eine der pluralen, aber unteilbaren Freiheit. Marx bestimmt zunächst, dass jede „bestimmte Sphäre der Freiheit“ die „Freiheit einer bestimmten Sphäre“ ist, Gewerbefreiheit z. B. nicht mit der Pressefreiheit zu verwechseln ist. Die verschiedenen, nach binnenlogischen Kriterien funktionierenden Freiheiten sind aber „alle Arten einer und derselben Gattung“ (69): Im „System der Freiheit“ kreist „jede ihrer Welten nur um die Zentralsonne der Freiheit, indem sie um sich selbst kreiset“ (70). Der Ausgangspunkt der marxschen Überlegungen zur Pressefreiheit ist demzufolge, dass der Angriff auf eine bestimmte Freiheit stets zugleich ein Angriff auf die Freiheit als solcher, d.h. aber auch auf das Wesen des Menschen ist: „Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen [...]. Nichts ist daher verkehrter als, wenn es sich um ein *besonderes* Dasein der Freiheit handelt, zu meinen, dieses sei eine *besondere Frage*. Es ist eine allgemeine Frage innerhalb einer besonderen Sphäre“ (77).[57]

Um aber die „Freiheit einer Sphäre zu verteidigen und selbst zu begreifen“, muss man „sie in ihrem wesentlichen Charakter, nicht in äußerlichen Beziehun-

55 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 3.

56 N.I. Lapin: Der junge Marx, S. 77.

57 Dass Marx sich nur „formell“ mit dem Thema Pressefreiheit vs. Zensur auseinandersetzte, „inhaltlich“ aber die „Probleme von Staat, Religion, Volk und Gesetze“ behandelte, wie Cho schreibt, ist falsch. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 23. Die Pressefreiheit ist ihm eine Herzensangelegenheit. Darüber hinaus ist die allgemeine Freiheit stets nur existent in den besonderen Freiheiten, wobei diese nicht Anschauungsmaterialien jener sind: Es geht Marx um die Pressefreiheit, die aber eben nicht unabhängig von der Freiheit als solcher zu verhandeln ist. Die Explikation des Allgemeinen am Beispiel des Besonderen ist dialektisch. Es gibt keinen (ontologischen) Vorrang des Allgemeinen, das vielmehr erst im Besonderen seine Existenz hat. *Die* Freiheit als solche ist stets konkret und wird von Marx keineswegs hypostasiert.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen fassen“ (70). Das Wesen der Presse ist nach Marx die freie öffentliche „Kritik“, allen voran der „staatlichen Verhältnisse und Einrichtungen“ (MEW 40, 394). Marx attestiert den Deutschen, die „von Natur, alleruntertänigst, ehrfurchtsvollst“ (MEW 1, 68) sind, dass ihre „geistige Entwicklung [...] nicht *durch*, sondern *trotz* der Zensur vor sich gegangen“ (35) sei, die als die „*offizielle Kritik*“ (3) nur den „Regierungsverstand“ als die „einzige Staatsvernunft“ (8) anerkennt. Fortschritt der Freiheit ist für Marx aber, „da eine Entwicklung der Gesetze unmöglich ist ohne eine Kritik der Gesetze“ (MEW 40, 423), nur möglich durch eine kritische Öffentlichkeit, die in der freien unreglementierten Presse sich verwirklicht.

Für Marx ist die Presse keine „Vollkommenheit“ (MEW 1, 138), wie auch der Mensch „seiner Natur nach unvollkommen, im Einzelnen wie der Masse“ (49) ist, wie letztlich alles Lebendige, da es „sich entwickelt“ (49), unvollkommen ist. Aus der menschlichen Unvollkommenheit, d.h. seiner stets gefährdeten Freiheit auf die Notwendigkeit der Unfreiheit zu schließen, nach dem Motto, da der Freiheit die „Möglichkeit des Bösen“ innewohnt, ist die „Freiheit böse“ (50), ist für Marx aber ein Unding: Die Konsequenz einer solchen Logik wäre demnach nämlich, „den Menschen totzuschlagen, um ihn aus diesem Zustand der Unvollkommenheit zu erlösen“ (49). Auf den Missbrauch von Freiheit mit Unfreiheit zu reagieren, hat nicht nur die Konsequenz ihrer finalen Destruktion, sondern ist im höchsten Maße sich selbst widersprechend: denn wenn „wir alle Gefangene sind, wer soll Gefangenwärter sein?“ (49). Denjenigen, denen die „Unmündigkeit des Menschengeschlechts der mystische Grund gegen die Preßfreiheit ist“ (49), hält Marx die logische Inkohärenz ihrer Argumentation vor. Wenn *jede* Sphäre der menschlichen Existenz essentiell unvollkommen ist und deswegen etwa die der freien Presse nicht existieren soll, „so hat keine das Recht zu existieren“ (49). Ist die „prinzipielle Unvollkommenheit des Menschen vorausgesetzt“ (49), wie auch Marx für alle „menschlichen Institutionen“ annimmt, so kann gerade dies *nicht* ein „*spezifischer Charakter*“ (49) einer ihrer einzelnen Sphären sein: „Warum soll gerade die freie Presse unter allen diesen Unvollkommenheiten vollkommen sein? Warum verlangt ein unvollkommener Landstand eine vollkommene Presse? Das Unvollkommene bedarf der Erziehung. Ist die Erziehung nicht auch menschlich? Bedarf die Erziehung nicht auch der Erziehung?“ (49). Die Apologie der Zensur, „ein höchst verständiges Mittel gegen die Mündigkeit des Menschengeschlechts“ (49), hat sich folglich selbst widerlegt: „welcher gesunde Mensch wird in der Presse nicht lieber die Sünden der Nation und der Zeit, als in der Zensur die Sünden gegen Nation und Zeit entschuldigen?“ (41).[58] Die „*bessere Erkenntnis*“, die nach Marx unmöglich bei den Zensoren liegen kann, müssten diese selbst doch vollkommen und allwissend

58 Marx begriff als schlechten politischen Journalismus die Phrasendrescherei: „Ich fordere auf, weniger wages Räsonnement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag zu fördern“ (MEW 27, 412).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein – „Universalgenies und Polyhistorn“ (20) – lässt sich „nicht anbefehlen“ (18). Sie ist vielmehr das Ergebnis der freien öffentlichen Diskussion: „Die Presse überhaupt ist eine Verwirklichung der menschlichen Freiheit“ (50).

Wie für Marx die Freiheit als solche unzerstörbares Wesen des Menschen ist, so existiert auch die Pressefreiheit „immer“ (51). Es ist nur die entscheidende Frage, „ob die Preßfreiheit das Privilegium einzelner Menschen oder ob sie das Privilegium des menschlichen Geistes ist?“ (51). Die differentia specifica der freien zur zensierten Presse ist nicht an Äußerlichkeiten, wie „niedrige Gesinnungen, persönliche Schikanen, Infamien“ (54), die allgemein menschlich sind, festzumachen. Marx meint demgegenüber vielmehr, dass der Unterschied der Pressefreiheit zur Zensur in ihrem Wesen besteht, Ausdruck der Freiheit vs. der Unfreiheit zu sein: „Die freie Presse, die schlecht ist, entspricht dem Charakter ihres Wesens nicht. Die zensierte Presse mit ihrer Heuchelei [...] verwirklicht nur die inneren Bedingungen ihres Wesens. [...]. Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, wie ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Mißgeburt“ (54). Staatliche Zensur ist dem Wesen der Pressefreiheit folglich zuinnerst fremd, und selbst angenommen, dass Presse und Zensur zusammengehören, „was folgte daraus? Daß auch die Preßfreiheit, wie sie von offizieller Seite existiert, daß auch die Zensur der Zensur bedürfte. Und wer soll die Regierungspresse zensieren außer der Volkspresse?“ (55). Marx findet in diesen Passagen zu Formulierungen, in denen sich seine unverändert aktuelle Verteidigung der Pressefreiheit offenbart:

„Die Zensur hebt den Kampf nicht auf, sie macht ihn einseitig, sie macht aus einem offenen Kampf einen versteckten, sie macht aus einem Kampf der Prinzipien einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt. Die wahre, im Wesen der Preßfreiheit selbst gegründete Zensur ist die *Kritik*; sie ist das Gericht, da sie aus sich selbst erzeugt. Die Zensur ist die Kritik als Monopol der Regierung; aber verliert die Kritik nicht ihren rationalen Charakter, wenn sie nicht offen, sondern geheim, wenn sie nicht theoretisch, sondern praktisch, wenn sie nicht über den Parteien, sondern selbst eine Partei, wenn sie nicht mit dem scharfen Messer des Verstandes, sondern mit der stumpfen Schere der Willkür, wenn sie die Kritik nur ausüben, nicht ertragen will [...], wenn sie endlich so unkritisch ist, ein Individuum für die Universalweisheit, Machtsprüche für Vernunftsprüche, Tintenflecke für Sonnenflecke, die krummen Striche des Zensors für mathematische Konstruktionen und Schläge für schlagende Argumente zu verstehen?“ (55).

Die „eigentliche *Radikalkur der Zensur*“ wäre für Marx deshalb ihre „*Abschaffung*“ (27), durch das Pressegesetz als rechtliche Positivierung des ‚zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘:

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Im Preßgesetz straft die Freiheit. Im Zensurgesetz wird die Freiheit bestraft. Das Zensurgesetz ist ein Verdachtsgesetz gegen die Freiheit. Das Preßgesetz ist ein Vertrauensvotum, das die Freiheit sich selbst gibt. Das Preßgesetz bestraft den Mißbrauch der Freiheit. Das Zensurgesetz bestraft die Freiheit als einen Mißbrauch. [...]. Das Zensurgesetz hat nur die *Form* eines Gesetzes. Das Preßgesetz ist *wirkliches* Gesetz, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es betrachtet die Freiheit als den *normalen* Zustand der Presse, [...] und tritt daher erst in Konflikt mit dem Preßvergehen als einer Ausnahme, die ihre eigene Regel bekämpft und sich daher aufhebt. Die Preßfreiheit setzt sich als Preßgesetz durch, gegen die Attentate auf sich selbst“ (57f).

Keine jesuitische Sophisterei hilft hier weiter. Das Zensurgesetz ist kein Gesetz, sondern eine „Polizeimaßregel“ (60), die unvereinbar mit der vernünftigen Freiheit als Bestimmung menschlicher Existenz ist. Mag der Zweck der Zensur sich noch so ehrenvoll kostümieren, ein „Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck“ (60). Letztlich unterwirft die Zensur „uns alle, wie in der Despotie alle gleich sind, wenn auch nicht an Wert, so an Unwert“ (73).

Es war dieser „despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe“ (MEW 27, 411), der Marx’ Kritik an der Zensurgesetzgebung als Zerstörung der Freiheit derjenigen gesellschaftlichen Sphäre, in welcher er sich bewegte, motivierte. Neben seiner vernichtenden Kritik an der Zensur entwickelt Marx in diesen Schriften, wenn auch bloß rudimentär, eine Theorie über die Funktion freier Öffentlichkeit in der modernen Gesellschaft. Die Zensur „tötet“ den „Staatsgeist“ (64) meint Marx, nicht so aber die freie Presse als das Medium der Vermittlung von Staat, Ökonomie und den konfligierenden Interessen der Einzelnen. Sie ist das „sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gewalt idealisiert. [...]. Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren läßt“ (61). Kurzum, die Presse ist der „mächtigste[n] Hebel der Kultur und der geistigen Volksbildung“ (MEW 40, 405), auf Grund ihrer Eigenschaft als kritische Öffentlichkeit sowohl zwischen gegensätzlichen Interessen als auch den verschiedenen ‚Systemen‘ der modernen Gesellschaft zu vermitteln: Es bedarf eines „*dritten* Elements, welches *politisch* ist, ohne amtlich zu sein, also nicht von bürokratischen Voraussetzungen ausgeht, welches ebenso *bürgerlich* ist, ohne unmittelbar in die Privatinteressen und ihre Notdurft verwickelt zu sein. Dieses ergänzende Element von *staatsbürgerlichem Kopf* und *bürgerlichem Herzen* ist die *freie Presse*“ (MEW 1, 189). Mit anderen Worten, die freie Presse „ist ihrem normativen Gehalt nach das Medium reflexiver Selbstkorrektur der modernen Gesellschaft.“[59] Die Presse ist der authentische Ausdruck des politischen Denkens und Fühlens des republikanisch verstandenen Volkes; sie bedarf zu ihrer vernunftgemäßen Entwicklung „Anerkennung ihrer *innern Gesetze*“ (155), d.h. der freien Kritik und des legitimen Pluralismus von Meinungen, Werten und Interessen. Die Wahrheit hat *niemand* für sich gepach-

59 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tet, sie ist die stets unfertige Frucht der „Teilung der Arbeit“ im Pressewesen, „nicht indem einer alles, sondern indem viele weniges tun“ (173). Die Presse ist ein „Sammelplatz vieler individueller Meinungen“, die als Ausdruck der freien kritischen Öffentlichkeit aber Erscheinungen „*eines Geistes*“ (174) sind. Für Marx bedarf es, um ein „*sittliches und vernünftiges Gemeinwesen*“ (MEW 40, 422) zu etablieren, der offenen und freien Diskussion der divergierenden pluralen Meinungen und Interessen. Das Ziel der politischen Öffentlichkeit, die Schaffung eines vernünftigen Allgemeinwillens zu erreichen, ist ihr aber nur möglich, wenn sie „Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregen darf“ (423).[60]

Wenn auch in einer meist pathetischen Sprache vorgetragen, führt es nicht zu weit, in diesen Argumenten Entwürfe einer kommunikativen Rationalität und Ansätze zu einer Theorie zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit zu erblicken. Stellt man die marxsche Verteidigung der Pressefreiheit in den Kontext seiner Erörterung einer vernünftigen Freiheit, so lässt sich für den jungen, noch im idealistischen Fahrwasser schwimmenden Marx folgende Konzeption menschenmöglicher Freiheit zusammenfassend verdeutlichen: Freiheit ist die vernünftige Verfassung – positiviert im Gesetz – der politischen Allgemeinheit, die Marx zumeist mit dem Begriff des ‚wahren Staats‘ bezeichnet. Diese vernünftige Allgemeinheit ist aber nicht als Homogenität, sondern als die Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen, der Pluralität von Interessen mit dem politischen Kollektivwillen zu verstehen. Freiheit bedarf für Marx der „*offenen Entfaltung gesellschaftlicher Gegensätze*“[61], wie Alex Demirovic hervorhebt. Das ‚sittliche

60 Marx bewegt sich mit diesen Argumenten mit beiden Füßen auf dem Boden der klassischen Aufklärung, für die wohl keiner passendere Worte fand als Kant: „*Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen billigt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.*“ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 2003, S. A XI. So Unrecht hatte Engels nicht, die Arbeiterbewegung als „Erbin der deutschen klassischen Philosophie“ (MEW 21, 369) zu bestimmen. Apropos Friedrich Engels: Im Folgenden werden immer wieder auch prägnante Äußerungen seinerseits, meist um die marxsche Position zu verdeutlichen, zur Sprache kommen. Das nicht unprekäre Verhältnis von Marx und Engels ist ein Thema für sich. M. E. lässt es sich wie folgt, als hier nicht weiter begründete Hypothese, die auch den Stellenwert engelscher Zitate im Kontext der Analyse des marxschen Denkens betrifft, fassen: Zum einen war Engels ein durchaus eigenständiger Denker, freier Geist und unbestechlicher Analytiker insbesondere in Gestalt des begnadeten Militärhistorikers und -theoretikers, als brillanter Kritiker des politischen Despotismus (teutonicus) und hellsichtiger Mentor der Arbeiterbewegung, zum anderen war er nicht nur Co-Autor von Marx, sondern auch sein erster Interpret *und* bisweilen wirkmächtiger Missinterpret.

61 Alex Demirovic: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster 1997, S. 64.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und vernünftige Gemeinwesen' ist kein totalitäres Regime. Die vernünftige Allgemeinheit gründet konstitutiv auf Pluralität, Differenz und freier offener Kritik, insbesondere am Allgemeinen selbst, das nicht immer schon fertig gegeben ist, sondern durch die Presse, d.h. die freie Öffentlichkeit vermittelt wird: „es bezieht sich auf sich selbst durch die Presse."[62] Der abschließenden Einschätzung von Demirovic kann sich angeschlossen werden: „Der von allen konsensual getragene Kollektivwille ist also *Ergebnis* eines offenen und kritischen Diskussionsprozesses, der durch die freie Entfaltung aller Partikularinteressen und ihrer kritischen Bearbeitung ermöglicht wird. Das Allgemeine wird nicht vorausgesetzt, sondern ergibt sich aus der öffentlichen Diskussion, in der das Volk sich als Souverän mediatisiert und zu einem staatlichen Willen verallgemeinert."[63]

In dieser frühen marxschen Konzeption rechtsstaatlicher Demokratie und republikanischer Freiheit ist Bewahrenswertes aufgehoben, und so manches erinnert an aktuelle Theorien politischer Öffentlichkeit und Kommunikation. Nichtsdestotrotz kündigt sich bereits in diesen frühen journalistischen Arbeiten ein Zweifel an der Plausibilität einer vernünftigen Vermittlung der divergierenden Interessen im ‚wahren Staat' an: Mögen die „metaphysischen Wahrheiten" der Philosophie auch „nicht die Grenzen der politischen Geographie" (MEW 1, 94) kennen, unberührt bleiben selbst ihre idealisierten Konstruktionen nicht von der harten Wirklichkeit sozialer Anomien und Gebrechen. Im Kontext seiner Tätigkeit als Zeitungskorrespondent stößt Marx, wie eingangs erwähnt, auf *soziale* Fragen, die seine idealistischen Konzepte politischer Freiheit tangierten und vor denen er nicht die Augen verschließen konnte: Denn die „wahre Theorie muß innerhalb und an bestehenden Verhältnissen klargemacht und entwickelt werden" (MEW 27, S. 409), wie Marx bereits am 25.8.1842 an seinen Mitstreiter Dagobert Oppenheim schreibt. Wie sich ihm diese ‚Verhältnisse' zeigten, ist Thema des nächsten, das Kapitel abschließenden Abschnitts.

1.2.3 Eine erste Annäherung an das ‚Soziale'

Marx kommt erstmalig im Kontext der Kommentierung der Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags in Berührung mit der Existenz *unvernünftiger* sozialer Verhältnisse. Die „elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft" (MEW 1, 119) erweist sich, in Differenz zu Hegel, für Marx als die Klasse der Armen. Von allem „Eigentum ausgeschlossen" (188) fallen sie für Hegel wie für Marx aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus. Dem ‚Pöbel' fehlt bei Hegel aber die ständische Ehre und somit dem Einzelnen die „wahrhafte Anerkennung"[64]. Sherover-Marcuse kommentiert treffend: „The unincorporated poor threaten the social cohesion of civil society because they are *social outlaws*."[65] Für Marx, wie

62 Ebd., S. 64.
63 Ebd., S. 65.
64 G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts, S. 396.
65 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bereits dargelegt, sind die Stände dagegen nicht die vernünftige Vermittlung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, sondern Ausdruck *unvernünftiger* Partikularinteressen. Marx sieht daher in der „armen Klasse" (119) keineswegs eine Gefahr für das sittliche Gemeinwesen, sondern vielmehr jenen sozialen Standpunkt in der Gesellschaft, der nicht durch bornierte Privatinteressen getrübt ist. Da die besitzlosen Armen keine „Fetischdiener" (42) des partikularen Interesses sind, kommt ihnen gleichsam von „Natur" (118) aus die unverstellte Perspektive auf die Gesellschaft zu.

Die exklusive Stellung der „besitzlosen und elementarischen Masse" (115) eruiert Marx am vom rheinischen Landtag als Diebstahl unter Strafe gestellten „Sammeln von Raffholz" (112). Für Marx ist das beschlossene Holzdiebstahlgesetz kein wahres Recht, da es nicht differenziert zwischen mutwilligem Diebstahl und der Okkupation von Gegenständen, „die ihrer Natur nach nie den Charakter des vorherbestimmten Privateigentums erlangen können" (118). Dieses Recht der Okkupation kommt auf Grund ihrer besonderen sozialen Stellung aber nur der Klasse zu, die „von allem andern Eigentum ausgeschlossen ist, welche in der bürgerlichen Gesellschaft dieselbe Stellung einnimmt wie jene Gegenstände in der Natur" (118). Was Produkt der sozialen „*Unordnung*" (120) ist, kann für Marx folglich nur mit „dem höchsten Unrecht als antisoziales Verbrechen" (120) bestraft werden. Wird das Sammeln von Raffholz aus Not als Diebstahl bezeichnet, „so *lügt* das Gesetz, und der Arme wird einer gesetzlichen Lüge geopfert" (112). Was hier zum Tragen kommt, ist die marxsche Position, dass jedes positive Recht, um wahres Recht sein zu können, der Legitimation der Vernunft bedarf. Dem Blick der Vernunft hält in diesem Kontext aber nur das Gewohnheitsrecht stand: „Wir vindizieren der Armut das *Gewohnheitsrecht*, und zwar ein Gewohnheitsrecht, welches nicht lokal, ein Gewohnheitsrecht, welches das Gewohnheitsrecht der Armut in allen Ländern ist. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach *nur* das Recht dieser untersten, besitzlosen und elementarischen Masse sein kann" (115).

Wie begründet Marx diese Exklusivität eines Gewohneitsrechts der ‚Armut', die doch *das* formale Prinzip des wahren Rechts, seine „Allgemeinheit und Notwendigkeit" (116), offensichtlich konterkariert? Er differenziert zwischen den Gewohnheiten der Armen und der „Privilegierten", wobei Letztere eo ipso „Gewohnheiten wider das Recht" (115) sind, die aus den frühzivilisatorischen Anfängen der Klassengesellschaften stammen. Dieser „Weltzustand der Unfreiheit verlangt Rechte der Unfreiheit" und der „Ungleichheit" (115). Der „*Inhalt*" dieser „vornehmen Gewohnheitsrechte" – die Herrschaft sichernde Ungleichheit der Menschen – strebt „wider die Form des allgemeinen Gesetzes" (116). Als „Formationen der Gesetzlosigkeit" können diese „*Gewohnheitsunrechte*" niemals in Gesetze „geformt" (116) werden. Gewohnheiten dieser Art, die ihrem ganzen Wesen nach der Vernunft und dem ‚wahren' Recht widersprechen, sind unter allen Bedingungen „zu bestrafen [...], denn keiner hört auf, unrechtlich zu handeln, weil diese Handlungsweise seine Gewohnheit ist" (116). Diametral anders ver-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hält es sich mit dem Gewohnheitsrecht der Armen. Ein vernünftiges Gewohnheitsrecht hat dort Legitimität neben dem gesetzlichen Recht, „wo das Recht *neben* und *außer* dem *Gesetz* existiert, wo die Gewohnheit die *Antizipation* eines gesetzlichen Rechts ist" (116): „Wenn aber diese vornehmen Gewohnheitsrechte Gewohnheiten wider den Begriff des vernünftigen Rechts, so sind die Gewohnheitsrechte der Armut Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts. Ihr Inhalt sträubt sich nicht gegen die gesetzliche Form, er sträubt sich vielmehr gegen seine eigene Formlosigkeit. Die Form des Gesetzes steht ihm nicht gegenüber, sondern er hat sie noch nicht erreicht" (117).[66] Dies übersahen noch die „liberalsten Gesetzgebungen" (117), die im Kampf gegen feudale Vorrechte zu Recht „Gewohnheiten außer dem Recht" bekämpften, dabei aber zugleich auch „Gewohnheiten ohne das Recht" (117) trafen: „Wo sie keine Rechte vorfanden, gaben sie keine" (117). Die liberalen Gesetzgebungen hätten die „zufälligen Konzessionen" an die Armen „in notwendige verwandeln müssen" (117), so Marx' Kritik. Für Marx ist es letztlich die Aufgabe des Staates, die Klasse der Armen „zu einer *realen Möglichkeit* von Rechten" zu erheben oder doch wenigstens etwas „nicht zu ein *Verbrechen* zu verwandeln, was erst Umstände zu einem *Vergehen* machen" (120).

Doch die Perspektive einer rechts- und sozialstaatlichen Lösung des ‚Armenproblems' ist nur eine, von der sich Marx' bereits angedeutete Betrachtung der Armen als Subjekte, deren soziale Negation einen exklusiven Blick auf die Gesellschaft generiert, unterscheidet. Im Sinne einer ‚moral economy' (E.P. Thompson) beschreibt Marx die „Gewohnheiten der ganzen armen Klasse", die, mit „sicherm Instinkt" geleitet, nicht nur ein „natürliches Bedürfnis", sondern einen „rechtlichen Trieb […] befriedigen" (119f.). Die Armen fühlen nach Marx gar eine innige „Verwandtschaft" zum herrenlosen Strauch und Gestrüpp, die ihnen als „*Almosen der Natur*" (119) zugestehen; sie empfinden „in diesem Treiben der elementarischen Mächte eine befreundete Macht, die humaner ist als die mensch-

66 Marx bezeichnet das „vernünftige Gewohnheitsrecht" im Zustand des verwirklichten ‚wahren' Rechts als die „*Gewohnheit des gesetzlichen Rechts*, denn das Recht hat nicht aufgehört, Gewohnheit zu sein, weil es sich als Gesetz konstituiert, aber es hat aufgehört, *nur* Gewohnheit zu sein" (MEW 1, 116). Es ist dies eine der vielen Stellen die Marx' kritische Aneignung der hegelschen Rechtsphilosophie vor der uns überlieferten ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie' aufzeigen. Eine genaue Analyse der journalistischen Arbeiten unter diesem Aspekt ließe u. U. eine Rekonstruktion einer ersten ‚Fassung' seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (MEW 27, 401; vgl. 397 u. 410) zu, deren Existenz aus Marx' Korrespondenz jener Zeit hervorgeht. Um beim Beispiel des Gewohnheitsrechts zu bleiben: Das Recht erhält bei Hegel wie bei Marx im Gesetz „nicht nur die *Form* seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit." Anders als bei Marx ist das Gewohnheitsrecht dagegen immer nur „zufälliges Eigentum Weniger". Von der „lästigen Gefangenschaft" Marx' „in Hegels Darstellung" (400) gibt die Formulierung in der ‚Rechtsphilosophie' Auskunft, dass die „geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, ihre Gewohnheiten zu sein." Alle nichtmarxschen Zitate aus Hegels: Philosophie des Rechts, S. 361f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liche“ (119). Marx spricht davon, dass dem Bewusstsein der „armen Klasse ein instinktmäßiger Rechtssinn“, ja ein „naturgemäßer“ (119) Sinn für das Rechte inhäriert, zumal die Armen im „Kreis der bewußten Staatsgliederung noch keine angemessene Stelle gefunden“ (119) haben. Es sind die Armen, deren instinktives Bewusstsein der natürlichen Ordnung der Dinge entspricht und deren spontanes Handeln mit der Natur der Dinge korrespondiert. Sherover-Marcuse spricht in ihrer ergiebigen Interpretation der marxschen Artikel zum Holzdiebstahl zu Recht von einer „ontological superiority of the poor“[67]. In der Tat liefert Marx eine jakobinisch inspirierte Apologie der Frugalität. Auf Grund ihrer sozialen Stellung, die nicht getrübt ist durch den Fetischdienst am materiellen Privatinteresse, erscheinen die Armen als die wahren, tugendhaften Repräsentanten einer nicht mehr in sich zerrissenen Menschheit: „There seems to be an *immediate connection* for Marx between the *social being* on the poor and their consciousness or subjectivity.“[68] Sherover-Marcuse problematisiert diesen Aspekt, tritt hier doch erstmals die Vorstellung eines – *qua negativer sozialer Stellung notwendig* – zum wahren, d. h. (später) revolutionären Bewusstsein prädestinierten gesellschaftlichen Kollektivsubjekts auf: Aus den sozial Exkludierten werden die Proletarier, denen als Totengräbern der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gar nichts anderes übrig bleibt als dieser ihr Grab zu schaufeln. Es ist dies die ‚dogmatic perspective‘ auf die menschliche Emanzipation bei Marx, wie Sherover-Marcuse die Ansicht bezeichnet, die das emanzipatorische Bewusstsein als „inevitable and unproblematic“[69] auffasst. Diese ‚dogmatic perspective‘ durchzieht, wie sie zeigt, gleich ihrem Gegenpart, der ‚dialectical perspective‘, die das emanzipatorische Bewusstsein als „contigent and problematic“[70] begreift, das gesamte marxsche Werk. Sherover-Marcuse sieht nicht zu Unrecht in der marxschen sozialontologischen Konzeption der Armen als ‚elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft‘ die problematische ‚dogmatische‘ Perspektive in „embryonic form“[71] ausgebildet. Aber auch ein anderer Schluss ist aus der frühen marxschen Analyse der Armut ziehbar: das revolutionäre Bewusstsein ist nicht von Außen an die Massen heranzutragen. Gegen jede „Erziehungs- und Bevormundungstheorie“ (95) – antileninistisch ante Lenin – ist für das politische Denken von Marx konstitutiv, „daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß“ (MEW 17, 440).[72]

67 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 33.
68 Ebd., S. 33.
69 Ebd., S. 4.
70 Ebd., S. 4.
71 Ebd., S. 17.
72 „The central idea of Marx’s ‚communism of the masses‘ was self-liberation by the masses through the communist revolution.“ Mit Emphase legt Michael Löwy dar, dass die marxsche politische Theorie in ihrem Kern nichts ist als die „theory of workers’ self-liberation.“ Ders.: The theory of revolution in the young Marx, Chicago 2005, S. 18 u. 20. Die gehaltvolle Arbeit Löwys, zurückgehend auf seine Doktorarbeit von 1964, ist in Frankreich übrigens schon 1970 erschienen, und bevor sie

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man könnte versucht sein, in den marxschen Charakterisierungen der Klasse der Armen ein erstes Bekenntnis zum Kommunismus zu erblicken. Eine solche Annahme ginge aber zu weit, wie aus den damaligen marxschen Stellungnahmen zum Kommunismus deutlich hervorgeht. Der Kommunismus ist für Marx eine „Zeitfrage von höchstem Ernst", dessen „*europäische Wichtigkeit*" durch sein unübersehbares in Erscheinung treten in „Frankreich und England" (MEW 1, 105) hinlänglich belegt ist und eine „unleugbare Kollision" (106) anbahnt: „Daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen *verlangt*, das ist ein Faktum" (106). Die „Tatsachen der Zeit", die der Kommunismus an das Licht der Öffentlichkeit zerrt, sind für Marx weder durch „Schweigen" (106) noch „mit einer Phrase [...] zu bändigen" (107). Marx pocht darauf, was einmal mehr seine hohen Ansprüche an den politischen Journalismus unterstreicht, die „kommunistischen Ideen", obwohl er ihnen kaum „*theoretische Wirklichkeit*" zugesteht, ihre „*praktische Verwirklichung*" (108) weder für wünschenswert noch für möglich hält und ihre Verbreitung durch „Reaktionäre" unterstellt, einer „gründlichen Kritik" zu unterwerfen: „nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien" (108). Marx wiederholt diese Meinung in einem Brief an Ruge vom 30.11.1842. Er befindet „das Einschmuggeln kommunistischer und sozialistischer Dogmen [...] in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich" und fordert nochmals eine „ganz andere und gründlichere Besprechung des Kommunismus" (MEW 27, 412). Evident ist, dass der Kommunismus zu diesem Zeitpunkt noch nicht Marx' „Gesinnung erobert" (MEW 1,108) hat, wohl aber als Problem seiner Gegenwart erkannt wird, an dessen „Bezwingung *zwei* Völker arbeiten" (107), und von daher nicht mit Phrasen, sondern mit wohlbegründeter Kritik zu begegnen ist. Marx' Beschäftigung mit den sozialen Problemen seiner Zeit waren eine erste Weichenstellung dahin, dass das Bewusstsein der Krise sich zunehmend als solches der Krise der Wirklichkeit selbst, und nicht nur des philosophischen Denkens, zeigt[73]: „In der Orientierung auf die konkrete Erfassung der Wirklichkeit und deren Veränderungsmöglichkeiten aus ihr selbst, der Nähe zur Empirie und besonderen Wissenschaft, begründet sich die Eigenständigkeit der Marxschen Positionen, die ihn über den objektiven Idealismus hinaustreiben zum Kommunismus, dem sich Marx ebenso widerstrebend nähert wie zuvor der Hegelschen Philosophie."[74]

Mitte der 1990er erstmals ins Englische übersetzt wurde, bereits auf italienisch, japanisch und spanisch veröffentlicht. Bis ins Deutsche hat sie es nie geschafft, was allerdings mehr über die hiesigen Verhältnisse aussagt als über Ausführung und Intention dieser lesenswerten Studie.

73 Recht deutlich wird dies im Brief an Ruge vom 30.11.1842. Marx verlangt, „die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren [...], da die Religion an sich inhaltslos, nicht von dem Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt" (MEW 27, 412).

74 A. Arndt: Marx, S. 27.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch bevor Marx' weiterer intellektueller Werdegang genauer unter die Lupe genommen wird, ist abschließend noch ein für sein gesamtes Werk konstitutives Faktum zu exponieren: Seine Kritik ist stets eine an gesellschaftlichen Verhältnissen, nie eine moralische Diffamierung oder Denunziation Einzelner: „Die Presse muß *Zustände*, aber sie darf meiner Überzeugung nach nicht die *Personen* denunzieren" (174). Diese Ansicht unterscheidet den marxschen Modus der Kritik fundamental von personalisierender Kritik[75] – dem „Schatten der Enthumanisierung."[76] Die „Institutionen sind" für Marx „mächtiger als Menschen" (27). Eine personalisierende Kritik an gesellschaftlichen Zuständen bleibt aber nicht allein der Oberflächlichkeit vermeintlich sinnlicher Gewissheit verhaftet, sondern dient, dem Schein huldigend, letztlich dem defizitären Wesen des Bestehenden:„sollen etwa die objektiven Fehler einer Institution den Individuen zur Last gelegt werden, um ohne Verbesserung des Wesens den Schein einer Verbesserung zu erschleichen? Es ist eine Art des Scheinliberalismus, der sich Konzessionen abnötigen läßt, die Personen hinzuopfern, die Werkzeuge, und die Sache, die Institution festzuhalten. [...]. Mit einem Personenwechsel glaubt, man den Wechsel der Sache zu haben" (4). „Wer diesen sachlichen Standpunkt aufgibt", so Marx, „verfängt sich einseitig in bittere Empfindungen gegen Persönlichkeiten, in welchem die Härte der Zeitverhältnisse ihm gegenübertrat" (195): „sachliche Erbitterung wird zur persönlichen" (4). Diese Emergenz gesellschaftlicher Verhältnisse und sozialer Institutionen, als thema probandum seiner Gesellschaftstheorie, bringt Marx in seiner Auseinandersetzung mit der Lage Moselbauern explizit zur Sprache:

„Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man allzu leicht versucht, die sachliche Natur der Verhältnisse zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber Verhältnisse, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten und bösen Willen weder auf der einen noch auf der andern Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Blick nur Personen zu wirken scheinen" (177).[77]

75 So auch bei Nietzsche: „ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Notstand sichtbar machen kann" (KSA 6, 274). Nietzsches psychologische Tiefenhermeneutik des Denkens zeigt so an einzelnen Charakteren jeweils einen allgemeinen „Typus" (KSA 1, 98) von Weltdeutung auf.

76 Theodor W. Adorno: Individuum und Organisation, in: Gesammelte Schriften 8, S. 440-456, hier S. 447.

77 Anachronistisch wäre es zu unterstellen, dass Marx hier bereits ‚die sachliche Natur der Verhältnisse' als sozio-ökonomisch bedingte begreift. Ursache des Notzustandes der Moselbauern ist für Marx primär der „*Notzustand der Verwaltung*" (MEW 40, 188): „neben der reellen Wirklichkeit" existiert eine „*bürokratische* Wirklichkeit, die ihre Autorität behält, so sehr die Zeit wechseln mag" (186). Die „Moselzustände" sind Erscheinungen der „*allgemeinen* Verhältnisse, nämlich der eigentümli-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die frühen journalistischen Arbeiten von Marx weisen ihn, so viel lässt sich festhalten, als einen nach wie vor kritischen Schüler des objektiven Idealismus aus, auf dessen Fundament er die Wirklichkeit des Bestehenden vor den Richterstuhl der Vernunft zerrt, und zwar aus dem einzigen Grunde der Verwirklichung menschlicher Freiheit. Die vernünftige Freiheit hat für Marx im ‚sittlichen und vernünftigen Gemeinwesen', d.h. im ‚wahren' Staat Realität als die gelungene Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen mit dem Ziel der Freiheit aller Einzelnen. Deutlich wird, dass bereits der junge Marx die Freiheit des Einzelnen gerade durch das bornierte Privatinteresse, welches nicht Autonomie, sondern Willkür produziert, gefährdet sieht. Wenn Marx' beißende Attacken gegen die „feudalständischen Privilegien"[78] fährt und „den Angriffen roher, materieller Gewalt gegenüber selbst die verkümmerten Status-quo-Gestalten der Freiheit" (MEW 40, 387) verteidigt, dann belegt dies nicht nur seinen Sinn für (real)politische Urteilskraft jenseits unverantwortlicher scheinradikaler Phrasen, sondern zu allererst seine damalige republikanisch-demokratische, an liberalen Freiheitswerten – „Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigentums" (MEW 1, 69) stehen nicht zur Diskussion – orientierte politische Position. In welchem Maße sein journalistisches Schaffen vom Impuls der Freiheit beseelt ist, muss hier nicht mehr eigens wiederholt werden. Neben seiner rücksichtslosen Kritik des Bestehenden im ‚Namen' menschlicher Freiheit, die sich schon damals „nicht vor ihren Resultaten" fürchtete oder „vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten" (MEW 40, 344) zurückschreckte, weisen seine Arbeiten jener Zeit vermehrt darauf hin, dass sich das Bewusstsein der Krise nicht mehr nur primär am insuffizienten Charakter des (philosophischen) Denkens, sondern zunehmend an den als defizitär empfundenen gesellschaftlichen Verhältnissen entzündet. Sichtbar wurde dies insbesondere an Marx' nicht unproblematischer, jakobinisch angehauchter Analyse der Lage der ‚Klasse der Armen' in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Tendenz ist allemal evident: Die Kritik richtet sich weg von einer in sich kreisenden Krise der Philosophie, hin zum theoretischen Erfassen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die bereits in Ansätzen als der tiefere Grund der Krise[79] – auch der des Denkens – begriffen wird.

---

chen Lage der Verwaltung zu der Moselgegend, des allgemeinen Zustandes der Tagespresse und der öffentlichen Meinung, endlich des herrschenden politischen Geistes und seines Systems" (195). Marx' Beurteilung der Lage der Moselbauern geht nicht über Ansichten hinaus, die bereits von anderen Autoren *zuvor* in der Rheinischen Zeitung geäußert wurden, und die, anders als Marx, durchaus explizit die ökonomischen Verhältnisse der Moselbauern thematisierten. Vgl. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 118-20. Wenn auch Marx in seinem Artikel zur Lage der Moselbauern folglich nichts prinzipiell Neues darlegt, so sind seine Formulierungen zur sachlichen Natur der Verhältnisse dennoch fraglos richtungweisend für seine weitere theoretische Entwicklung.

78 G. Lukács: Der junge Marx, S. 19.

79 Siehe den in Fn. 73 zitierten Brief von Marx an Ruge.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Demokratie und Zerrissenheit

Marx war keineswegs unglücklich darüber, sich nach dem Ende der radikaldemokratischen Rheinischen Zeitung „von der öffentlichen Bühne in die Studierstube zurückzuziehn", all zumal zu jener Zeit doch noch der „gute Wille ‚weiterzugehen' Sachkenntnis vielfach aufwog" (MEW 13, 8). Die Vertiefung seiner „bisherigen Studien", nicht zuletzt des „französischen Sozialismus und Kommunismus" (8), stand nun auf dem Arbeitsplan des erwerbslos gewordenen Journalisten. Überliefert aus jener Schaffensperiode ist die „kritische Revision der hegelschen Rechtsphilosophie", die Marx zur „Lösung der Zweifel", die ihm im Zuge seiner journalistischen Arbeiten zunehmend „bestürmten" (8), im Frühjahr und Sommer 1843 in Kreuznach (unvollendet) verfasste.[80] Diese Kritik und die Schrift ‚Zur Judenfrage' sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

Marx gibt in einem Brief an Ruge vom März 1843[81], d.h. unmittelbar zum Zeitpunkt seines Ausscheidens aus der Rheinischen Zeitung, beredt Auskunft von seiner damaligen Einschätzung der Situation der Zeit und der Lage der Dinge. Das Projekt der vernünftigen (Selbst)Aufklärung – den „Weg des Fortschritts, auf welchem Preußen dem übrigen Deutschland vorangeht" qua politischer Publizistik zu „bahnen helfen" (MEW 40, 394) – ist für Marx eindeutig gescheitert, so dass zu Recht von der „ersten *theoretischen Krise*"[82] von *einschneidender* Bedeutung in seinem intellektuellen Werdegang gesprochen werden kann. Mögen die Lobhudeleien auf Preußen schon immer ein Zugeständnis an die Zensur – Marx schreibt bereits am 20.3.1842 an Ruge, dass „Preußen die Öffentlichkeit und Mündlichkeit nicht einführen darf, weil freie Gerichte und unfreier Staat sich nicht entsprechen" (MEW 27, 400) – gewesen sein, so war der Adressat des marxschen Journalismus nichtsdestotrotz der zu verwirklichende, seiner Idee entsprechende ‚wahre' Staat und nicht etwa die Klasse der Armen, mit der er allerdings offensichtlich sympathisierte. Im März 1843 ist für Marx der „Prunkmantel

80 Überliefert aus jener Zeit sind des Weiteren die sog. Kreuznacher Hefte: umfangreiche Exzerpte zu Rousseau, Montesquieu, Machiavelli und aus Werken über die Geschichte Frankreichs, Englands, Deutschlands, Schwedens und der USA. Vgl. MEGA² IV/2, S. 9-280. Eine ausführliche Analyse hierzu, die insbesondere Marx' wachsendes Interesse an dem Zusammenhang von Eigentumsverhältnissen und politischer Verfassung, sowie das in seiner Schrift ‚Zur Judenfrage' sich zeigende veränderte Bild der Französischen Revolution herausstellt, bietet Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 231-263.

81 Der Brief wurde im Februar 1844, redaktionell von Ruge überarbeitet, mit anderen Briefen von Marx, Ruge, Bakunin und Feuerbach in der Erstausgabe der in Paris gedruckten und verlegten ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern' abgedruckt; ein Projekt mit Ruge, für das sich Marx bereits im März 1843 „enthusiasmieren kann" (MEW 27, 416) und später (vergeblich) die „Mitwirkung" (419) Feuerbachs ersucht.

82 Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. überarb. u. erw. Neuaufl. Münster 2001, S. 93.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Liberalismus“ endgültig „gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen“ (MEW 1, 337). Marx bezeichnet diese Erkenntnis über die „Unnatur unseres Staatswesens“ eine „Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte“ (337).

Marx lässt keinen Zweifel aufkommen, dass die „Revolution“ gegen die „Komödie des Despotismus“ (337) das „Schicksal“ ist, welches „bevorsteht“ (338). Auch aus dem zweiten Brief an Ruge vom Mai 1843 wird die Stimmung des Umbruchs deutlich fühlbar. Marx’ Feind ist primär nun bereits die „vollkommenste Philisterwelt, unser Deutschland“, dessen „Prinzip die *entmenschte Welt*“ ist, wobei es zu diesem Zeitpunkt seines Schaffens noch die Französische Revolution ist, die den „Menschen wieder herstellte“ (339) und als Folge „immer Republik und eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der toten Dinge“ (342) zeitigte. Die Monarchie, deren Prinzip der „verachtete, der verächtlichte Mensch, *der entmenschte Mensch*“ (340) ist, ist von nun an die im Kreuzfeuer stehende Zielscheibe der Kritik. Der „Brutalität“ und der „Unmöglichkeit der Humanität“ (342) des monarchischen Despotismus hält Marx das „Selbstgefühl de[r] Menschen, die Freiheit“ entgegen, denen als „geistige Wesen, freie Männer, Republikaner“ (338) die Zukunft gehört: „Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein“ (338). Noch idealistisch meint Marx, dass nur das „Gefühl“ der Freiheit, „welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet“, in der Lage, sei eine „Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat“ (338f.) zu errichten, der als ein „Produkt“ begriffen wird, welches bereits die „Gegenwart in ihrem Schoße trägt“ (343). Dagegen bestimmt Marx in bereits materialistischer Manier das „System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und Ausbeutung“ (342) als denjenigen Faktor, der einen „Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag“ (343), herbeiführen wird.

Die sich ankündigende Abkehr von der philosophischen Spekulation des objektiven Idealismus, d.h. aber auch von der Idee der Staatsreform in Deutschland, und die in Erscheinung tretende Hoffnung, ja Gewissheit der bevorstehenden *revolutionären* Veränderung markieren folglich die Grundkoordinaten, in denen sich das marxsche Denken zur Zeit der Abschrift ‚Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘ bewegte. Diese bildet den Gegenstand des ersten Abschnitts des Kapitels, und zwar unter besonderer Berücksichtigung folgender Aspekte: Methodenkritik an Hegel, Demokratiebegriff, Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft und schließlich die, in Erinnerung an die „‚totalitär-bürokratischen‘“[83] Regime real-sozialistischer Provenienz, in einem besonderen Licht erscheinende Bürokratiekritik. Es geht folglich nicht um eine Gesamtinterpretation von „Marxens im Kern scharfsinnige[r], in der Form aber oft sophis-

83 G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 53.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tisch-beckmesserische[r]“[84] Kritik an Hegels Rechtsphilosophie, sondern um die Analyse der Momente, die sowohl Marx’ Wandlungen im Begreifen der Wirklichkeit und ihrer Krise als auch weniger bekanntes, wohl aber weitsichtiges Gedankentum besonders luzid zur Geltung bringen. Der zweite Abschnitt des Kapitels dient der Interpretation der marxschen Schrift ‚Zur Judenfrage‘, die im Kontext mit Marx’ früher Hegelkritik steht und einige ihrer theoretischen Annahmen weiterdenkt, konkretisiert und über sie hinausführt.

1.3.1 Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie

Wenn auch aus der marxschen Brief-Korrespondenz, wie gesehen, hervorgeht, dass Marx zu keinem Zeitpunkt ‚reiner‘ Feuerbachianer[85] war, sein Verhältnis zu ihm, wie bereits zu Hegel durch eine Ambivalenz von Anerkennung und Kritik gekennzeichnet ist, so steht es doch außer Frage, dass seine ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie‘[86] methodisch durch Feuerbachs „Wende zum anthropologischen Materialismus“[87] inspiriert ist. Wesentlicher Bezugstext der marxschen Methodenkritik an Hegel sind Feuerbachs von Ruge[88] im Februar 1843 herausgegebenen ‚Vorläufige[n] Thesen zur Reformation der Philosophie‘, die prägnant seine Kritik an der idealistischen Spekulation zusammenfassen: „Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen – also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“[89]

84 Hansgeorg Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung. Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie, Münster 1998, S. 92.

85 Zur Rezeption Feuerbachs bei Marx und Engels insgesamt vgl. Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt/Main u.a. 1977, S. 17-30.

86 Im Folgenden steht weder die Angemessenheit der marxschen Kritik noch Hegels Rechtsphilosophie als solche zur Diskussion. Einen guten in den Kontext passenden, da in Hinblick auf die marxsche Kritik verfassten Überblick zu Hegels Rechtsphilosophie bietet A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 9-21. Vgl. die auch die wichtige Studie von Jürgen Behre: Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen, Hamburg 2004, S. 117-146.

87 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 59. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 30f., der auch die frühen Differenzen zu Feuerbach aufzeigt; Behre: Volkssouveränität, S. 147-56; Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 219-27; M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, 93f.; Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 57-59, ebenfalls die Differenzen von Marx und Feuerbach reflektierend.

88 So hat Ruge bereits im August 1842 eine Artikelserie zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie veröffentlicht, in der er sich die ihm bereits bekannte Umkehr-Methode Feuerbachs zueigen machte. Vgl. Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 222-24.

89 Zit. nach E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 60. Es ist evident, dass die einfache Umkehr der Spekulation bei Feuerbach letztlich die „ontologischen Kategorien der spekulativen Philosophie“ (S. 60) materialistisch gewendet bestehen lässt. Die Abstraktheit der bloßen Umkehrung, die die Form verkehrt ohne den Inhalt zu kriti-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So auch Marx: Die „Idee wird versubjektiviert“ (206), „Umkehrung von Subjekt und Prädikat“ (210), „Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive“ (240), das „notwendige Umschlagen von Empirie und Spekulation und von Spekulation in Empirie“ (241), der „wahre Weg wird auf den Kopf gestellt“ (242), das „Einfachste ist das Verwickelste und das Verwickelste das Einfachste“ (242), sind nur einige wiederkehrende Redewendungen, mit denen der „logische, pantheistische Mystizismus“ (205) Hegels bedacht wird. Nun ist es Hegels eigener Anspruch, die „*Idee*, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln oder was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen.“[90] Es ist dies genau der Punkt, an dem für Marx in der Tat „Hegels Entwicklung der Rechts-

sieren, wird dann auch zum Anlass von Marx’ Feuerbach-Kritik und der Erarbeitung einer materialistischen Geschichtsbetrachtung, die *kein ontologischer Materialismus* (der Prinzipien alles Seins) ist. Marx’ Materialismus ist ein kritischer Begriff, keine positive Seinslehre (von den ersten und letzten Dingen). Er ist „Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse“ (Theodor W. Adorno: Ad Lukács, in: Gesammelte Schriften 20.1, S. 251-56, hier S. 253.), d.h. Ausdruck der Vorgeschichte, „worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert“ (MEW 23, 95) hat. Die materialistische Geschichtsbetrachtung ist so lange gültig, wie die Menschen ihre Vergesellschaftung nicht bewusst gestalten, sondern diese „naturwüchsig“ (auch ein *kritischer* Terminus; MEW 42, 98) abläuft. Der Materialismus intendiert folglich „seine eigene Aufhebung“ (Adorno: Negative Dialektik, S. 207), er „führt zur Negation seiner selbst.“ Herbert Marcuse: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, 3. Aufl. Neuwied 1970, S. 280. Über diesen kritischen Gehalt hinaus beinhaltet der marxsche Materialismus die an sich schlichte, unter dem Status quo kapitalistischer Vergesellschaftung gern verdrängte, weil das Telos der an sich maßlosen Akkumulation des Kapitals konterkarierende Wahrheit, dass der „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ eine „ewige Naturnotwendigkeit“ (MEW 23, 57) ist. Marx war, wie bereits aus seiner Dissertationsschrift hervorgeht, dem Selbstverständnis nach Atheist. Der „*Firma*: ‚Atheismus‘“ (MEW 27, 412) kann er aber bereits im November 1842 nichts Substantielles mehr abgewinnen, so dass er alsbald die „*Kritik der Religion*“ für „beendigt“ (MEW 1, 378) und den Atheismus zur „letzten Stufe des Theismus“ (MEW 2, 116) erklärt. Seine kritische Theorie ist frei von letzten weltanschaulichen Stellungnahmen und verlangt diese auch keineswegs. Vgl. C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 362-73, der auch mit der insbesondere von Karl Löwith in die Welt gesetzten These, die marxsche Theorie sei säkularisierter Messianismus, aufräumt. Vgl. ebd., S. 384-98. Die Aporien sowohl einer rein materialistischen Welterklärung als auch ihres idealistischen Gegenspielers einer affirmativen Metaphysik zeigt Karl Heinz Haag auf: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt/Main 1983, auf. Vgl. zum ontologischen Materialismus bes. S. 18ff., 107-13, 117-22 u. 191-99. Dass der marxsche Materialismus gegen jede Form des monistisch-materialistischen Substanzdenkens nicht weniger gerichtet ist als gegen den Spiritualismus und Idealismus, unterstreicht nochmals Andreas Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, in: Bayertz, Kurt u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007, S. 260-74.

90 G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophie scheitert.“[91] Der Kern der marxschen Kritik, die sich somit als immanente ausweist, ist die Überführung Hegels, seinen eigenen Anspruch in eklatanter Weise zu verletzen. Hegel, so Marx, „entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem [...] in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken“ (213). Als „verselbständigte Abstraktionen“ sind die Idee als „Gott Vater“ und der Begriff als „Sohn“ die ewige stets schon bestehende „Seele der Gegenstände“ (213), die gleichsam nur noch zum Behälter der Inkarnation des panlogischen Weltgeistes dienen. Hegels Rechtsphilosophie entwickelt das ‚Wesen‘ ihrer Gegenstände nicht aus der „Natur“ ihrer Zwecke, sondern aus den diese fundierenden „logisch-metaphysischen Bestimmungen“ (216) der großen ‚Wissenschaft der Logik‘: nicht die „Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das eigentliche Interesse“ (216). Die Gegenstände der Rechtsphilosophie dienen allein dem „Beweis der Logik“ und keineswegs der „Logik der Sache“ (216). Hegel lässt sich für Marx gerade nicht auf die „eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes“ (296) ein, sondern bedient sich diesem nur insoweit er die „Natur des Begriffs, welcher das mystifizierte Mobile des abstrakten Denkens ist“ (217), expliziert und die „Momente des abstrakten Begriffs“ als das eigentliche Reich der in Existenz seienden Vernunft „zur Wirklichkeit“ (228) bringt.

Der eigentliche Skandal der hegelschen Philosophie, der ihre „*ganze Unkritik*“ (238) fundiert, wird von Marx aber darin gesehen, dass ihre Verkehrungen eine Verklärung der unvernünftigen Wirklichkeit begründen und diese auch noch mit den höheren Weihen metaphysischen Glorienscheins schmücken. Marx kritisiert Hegel nicht dafür, was gar nicht überbetont werden kann, dass dieser die Wirklichkeit nicht richtig beschreibe: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist“ (266), er „stellt überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar“ (277) und hat die „Moral des modernen Staats und des modernen Privatrechts entwickelt“ (313): Er beschreibt „richtig den jetzigen empirischen Zustand“ (253); der bereits bekannte Modus einer anerkennenden Kritik setzt sich zweifelsohne auch in Marx’ Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie fort.[92]

---

91 J. Behre: Volkssouveränität, S. 148.

92 Bei Marx’ wie auch Adornos Auseinandersetzung mit dem hegelschen Idealismus ist eine dialektische Figur erkennbar, in der die Unwahrheit der idealistischen Spekulation als ihre (historisch-empirische) Wahrheit, diese Wahrheit aber als das eigentlich (spekulativ) Unwahre in Erscheinung tritt. Zum einen beschreibt für die beiden Materialisten Hegel mit der fortschrittlichsten Methode die Wirklichkeit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft durchaus treffend, schiebt dieser aber, was unwahr ist, das Dasein der Vernunft unter. Hegels idealistisches System selbst, als das an sich Unwahre, ist paradoxerweise die Wahrheit des Bestehenden. Die idealistische Unwahrheit ist somit adäquater Ausdruck der Wirklichkeit, sie ist die Wahrheit des Falschen bzw. die geschichtliche Wahrheit der spekulativ verstandenen Unwahrheit. Der Hypertrophie des idealistischen Systems entspricht die Maßlosigkeit der totalen Vergesellschaftung kapitalistischer Provenienz, die Marx als

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx' redundante Kritik opponiert primär wider die supponierte Identität von Idee und Wirklichkeit als *dem* Pseudos der hegelschen (Rechts)Philosophie. Ihr inverser Charakter bestimmt sich darin, dass die panlogische Mystifizierung des Bestehenden durch eine „‚Theorie des existierenden Mangels'"[93] substituiert wird: Die Erfahrung der Insuffizienz der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der bisherigen Formen ihres theoretischen Begreifens bleiben für Marx konstitutiv. Marx' wiederkehrendes Argument, welches die hegelsche Rechtsphilosophie als positivistische Affirmation qua Mystifizierung klassifiziert, ist daher folgendes:

„Die Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive [...] hat notwendig das Resultat, daß *unkritischerweise* eine *empirische Existenz* als die wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird; denn es handelt sich nicht davon, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu ihrer empirischen Existenz zu bringen, und da wird denn die zunächstliegende als ein *reales* Moment der Idee entwickelt" (240 f.).

Diese mystische Spekulation bedient sich der Erscheinungen der Wirklichkeit beliebig, um sie „zu einer bestimmten Inkorpation eines Lebensmoments der Idee" (241) zu machen. Mit dem „mystischen Ausgangspunkt" der sich inkarnierenden Idee wird die Wirklichkeit „auf den Kopf gestellt" (242) und das „notwendige Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie" (241) evoziert. Hegel nimmt durchaus die Wirklichkeit auf, „wie sie ist" (207). Vernunft gesteht er dieser aber nur insofern zu, als die „empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst" (208); sie wird schließlich nicht als sie selbst, sondern als „mystisches Resultat" der sich entäußernden Idee gefasst. Dies ist das „ganze Mysterium der Rechtsphilosophie [...] und der Hegelschen Philosophie überhaupt" (208). Diese „offenbare Mystifikation" (213) der Wirklichkeit ist der eigentliche Grund für das Umschlagen des hegelschen Idealismus in affirmativen Positivismus, welcher zum „Beweis der Logik" (216) ihre Kategorien „unmittelbar mit der empirischen Existenz konfundiert" und somit das „Beschränkte unkritischerweise sofort für den Ausdruck der Idee" (244) nimmt. Es sind „immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben." (209). Um die Identität von Vernunft und Wirklichkeit zu fundieren, macht Hegel „überall die Idee zum Subjekt" (209) und degradiert die Realität zu nur „*unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee" (206). Indem er die „empirische Tatsache in ein meta-

einen *realexistierenden Schein* entlarvt: es ist dies der idealistische Trug, dass der Geist und der Wert in sich subsistieren und nicht auf Anderes verwiesen sind. Der „Wahrheit und Unwahrheit auf der spekulativen Ebene stehen umgekehrt Unwahrheit und Wahrheit auf der geschichtlichrealen Ebene gegenüber." Ute Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, Freiburg 2003, S. 96. Kurzum: Marx „wollte die idealistische Identitätsphilosophie nicht einfach verwerfen, sondern sie als Logik der verkehrten Welt interpretieren." G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 68

93 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 32.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

physisches Axiom“ (226) verdreht, endet der absoluter Idealismus in einer Paradoxie: um die Existenz der Vernunft zu beweisen, affirmiert er letztlich die „gewöhnliche Empirie“, indem er diese bloß als „innere imaginäre Tätigkeit“ (206) der sich obektivierenden Idee begreift, d.h. er affirmiert zum Beweis der Identität von Vernunft und Wirklichkeit Letztere, indem er sie als an sich nichtig und heteronom setzt; der absolute Idealismus endet im Nihilismus. Die panlogische Konstruktion der Wirklichkeit der Idee als das Wesen der mystifizierenden Umkehrung der Realität ist in einem ihre Affirmation wie Negation: der „abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*“ (293).[94]

Kontra Hegels affirmativ-nihilistischen Panlogismus, der unkritisch die Realität als zugleich vernünftig wie letztlich nichtig fasst, bietet Marx sowohl zur Kritik als auch zur Rettung der Wirklichkeit „*reelles* oder *materielles* Dasein“ (216) auf. All die Verkehrungen rühren daher, dass Hegel die „Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee, schreiben will, daß also die menschliche Tätigkeit etc. als Tätigkeit und Resultat eines anderen erscheinen muß, daß Hegel das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner *wirklichen menschlichen* Existenz wirken lassen will“ (240f.).[95] Ausgangspunkt

94 Diese Aspekte der Kritik des absoluten Idealismus führt Marx in den ‚philosophisch-ökonomischen Manuskripten‘ weiter aus. Dort spricht er dann explizit von der durch Hegel gesetzten „*Nichtigkeit* des Gegenstandes“ (MEW 40, 580), welchen er aber „in der Wirklichkeit stehnläßt“ (582): die „Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft“ – „Wurzel des falschen Positivismus Hegels“ (581). Marx’ Kritik am Identitätsdenken, das Denken und Sein in eins setzt, inauguriert Adornos Philosophie des Nichtidentischen: „An die Stelle der hegelschen Identität von Identität und Nichtidentität tritt die marxsche Nichtidentität von Identität und Nichtidentität“, die kein absolutes Subjekt (Geist, Natur, Proletariat etc.) kennt und die auf die Natur als unhintergehbare conditio sine qua non irdischer Existenz reflektiert. Konstantinos Rantis: Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie, Darmstadt 2004, S. 121. Marx liegt hier „ganz auf der Linie Kants“ (C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 332), wie auch Adornos Begriff des Nichtidentischen ein kritisches Weiterdenken des ‚Dings an sich‘ darstellt: „Nichtidentisches käme dem Kantischen Ding an sich recht nahe, obwohl jener [Kant; d. Verf.] an dem Fluchtpunkt seiner Koinzidenz mit Subjekt festhielt.“ Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 741-58, hier S. 752f.. Wie auch zu Hegel haben Marx und Adorno zu Kant eine kritische mehrdimensionale Beziehung, in der nicht zuletzt Hegel und Kant untergründig in Konfrontation stehen. Wesentlich an der Linie Kant-Marx-Adorno ist allemal das dem Menschen Unverfügbare – das Ansichsein der Dinge – welches gegen idealistische Hybris nicht weniger verteidigt wird als gegen die positivistische und nominalistische reductio alles Seins ad hominem.

95 Es wird nun ersichtlich, dass Marx die Umkehrmethode Feuerbachs gebraucht *und* gleichzeitig über sie hinausgeht. Marx nutzt sie zum einen zur Sozialkritik, zum anderen begreift er die von Feuerbach aufgedeckten Verkehrungen als letztlich soziale: „In Marx’ hands Feuerbach’s critico-genetic method uncovers the roots of mystified consciousness – not in human ontology, but in the conditions of secular life itself.“ „[...] abstraction characterizes not only peoples *thinking* but their *lives* as well.“ Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 59 u. 63.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der marxschen Kritik sind die „*wirklichen Menschen*“ und das „*wirkliche Volk*“ (231). Ihre Setzung durch die Idee, die Verkehrung des Aktiven in das Passive, ist der Hauptkritikpunkt an Hegels Rechtsphilosophie. Hegel hat laut Marx zu Recht die „*Trennung* der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats (einen modernen Zustand) vorausgesetzt“ (277). Da das hegelsche System diese Trennung aber nicht akzeptieren kann, versucht es, sie spekulativ aufzuheben, wobei es sich in immer tiefere Widersprüche verwickelt, die in der beschriebenen Verkehrung der wirklichen Verhältnisse enden. Das „Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt“ (279). Der wesentliche Fehler Hegels ist die spekulative Verkehrung des wahren Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat:

„Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; [...] die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt; [...] das Faktum ist, daß der Staat aus der Menge, wie sie als Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe; die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus“ (207).

Da Hegel, die Unvernunft der bürgerlichen Gesellschaft durchschauend[96], den Staat zum Prius macht, um die postulierte Identität von Vernunft und Wirklichkeit aufrecht zu erhalten, landet er bei der „metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion“ (268): Der Staat wird nicht nur als Ausdruck logischer Kategorien missverstanden, sondern auch als die Instanz, die zugleich die höherere bzw. vernünftige „Einheit“ (277) der spezifisch modernen Dichotomien darstellt.

Marx selbst begreift die Trennung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft – das „*wahre* Verhältnis“ der „*modernen* Gesellschaft“ (275) – als Zustand der „*Entfremdung*“ (283). Die Entfremdung besteht darin, dass der moderne Mensch sich aufzuspalten hat in Privatperson und Staatsbürger: „Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des *politischen* Staates erscheint notwendig als eine Trennung des politischen Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein *ganz anderes*, von seiner Wirklichkeit *verschiedenes*, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen“ (281). In der bürgerlichen Ge-

96 Man kann Hegel wahrhaft nicht der Apologie der bürgerlichen Gesellschaft bezichtigen: in ihr herrscht „Naturnotwendigkeit und Willkür“, der „selbstsüchtige Zweck“, „Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit“, ein „Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends (...) und Verderbens“, die „unendliche Vermehrung“ von „Luxus“ und „Not“. In der „bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts“, so dass „Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind“; kurzum: sie ist der „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“. Ders.: Philosophie des Rechts, 339-41, 351 u. 458; vgl. 384f. u. 389f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaft herrscht nach Marx das „durchgeführte Prinzip des *Individualismus*“ (285); sie ist die Welt der sozialen „Atomistik“ (283) *und* der „Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“ (284). Marx beschreibt somit, ohne den Grund bereits zu kennen, die bürgerliche Vergesellschaftung als „asoziale Sozialität“[97], die aggregiert, indem sie disaggregiert, individualisiert, indem sie uniformiert, ‚vermasst‘, indem sie atomisiert.

Der politische Staat ist für Marx eine spezifisch moderne „Abstraktion“, dessen tieferer Grund die „Abstraktion des Privatlebens“ (233), d.h. die bürgerliche Gesellschaft ist, die „selbst das Verhältnis des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft“ (282) produziert. Es ist daher Illusion, den Staat als eigentliches Zentrum der Moderne zu klassifizieren. Auch wenn er die Verfassung des Allgemeinen ist, „geht er auf eine unbewußte und willkürliche Weise“ (205) aus den Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft hervor. Er ist, anders als von Hegel intendiert, letztlich nicht Zweck, sondern Mittel. Wenn Marx die moderne Welt auch als eine im inneren entfremdete und zerrissene begreift, so ist die Trennung von Staat und Gesellschaft dennoch fraglos ein „Fortschritt der Geschichte“, da der Differenzierung von sozialer und politischer Herrschaft partielle Freiheit und Gleichheit aller Menschen inhäriert: „wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder im Himmel ihrer politischen Welt, ungleich im irdischen Dasein der Sozietät sind“ (283). Im Mittelalter hatte das Private einen unmittelbaren „politischen Charakter“, wie die Politik die „Verfassung des Privateigentums“ (233) war, d.h. dass soziale Unterschiede zugleich politische Ungleichheit begründeten et vice versa. Die Vernichtung der unmittelbaren Identität von politischer und sozio-ökonomischer Herrschaft ist das Resultat der Französischen Revolution. Sie „vollendete die Verwandlung der *politischen* Stände in *soziale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *sozialen* Unterschieden, des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind“ (284).

Marx sieht in der Moderne einen widersprüchlichen Fortschritt, der bei Hegel dem Schein nach im Staat als Verkörperung der vernünftigen Idee aufgehoben ist. In Marx’ journalistischen Arbeiten zeigte sich eine vergleichbare Theorie des Staates, auch wenn der Staat dort nie als „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“[98], klassifiziert wurde. Von diesem Konzept des wahren Staates und des vernünftigen Rechts nimmt Marx von nun an deutlich Abstand. Der Staat ist nicht mehr die Verwirklichung der Vernunft, sondern sowohl Ausdruck der Zerrissenheit der modernen Welt als auch letztlich heteronom bestimmt durch die unvernünftige bürgerliche Gesellschaft, die auf dem „*Stand der unmittelbaren* Arbeit“ der „*Besitzlosigkeit*“ (284) ruht. Zur Kritik steht daher nicht mehr ein

97 S. Breuer: Gesellschaft des Verschwindens, S. 29

98 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1970, S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mangel am Staat, sondern der Staat als Mangel. Aufgabe ist nicht mehr die vernünftige, d.h. staatliche Vermittlung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern, wie rudimentär auch immer durchdacht, die Aufhebung beider. Das neue Prinzip der marxschen Kritik ist nun die ‚Demokratie' – „letztlich der in politischen Vokabeln reformulierte Feuerbachsche Selbstverwirklichungsprozess der Gattung Mensch"[99] – die explizit der hegelschen Pseudoversöhnung von Staat und Gesellschaft in der Monarchie entgegensteht: „Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question" (230).

Der inhaltlich wenig konkretisierte Begriff der Demokratie hat eine „kritisch-systematische Funktion" als „bestimmte Negation"[100] der hegelschen Konstruktionen als dem elaboriertesten theoretischen Ausdruck der realexistierenden Mängel der modernen Gesellschaft. Marx begreift die Demokratie als *das* Prinzip der Aufhebung der konstatierten Widersprüche, die er in seiner ‚Theorie existierenden Mangels' als Entfremdung und Zerrissenheit der politisch-sozialen Wirklichkeit begreift: ist „Gott der Souverän, oder ist der Mensch der Souverän? Eine von beiden ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit" (230). Die Demokratie als das zu verwirklichende Prinzip der „wahre[n] Einheit des Allgemeinen und Besondern" (231), in der die Entfremdung der modernen Welt überwunden ist, ist zugleich der Index des Falschen[101]:

„Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. [...]. In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter einer seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. [...]. Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen." (230f.)

Die Demokratie als politische Verfassung ist „freies Produkt" des „*wirklichen Menschen*" (231). Der „sozialisierte Mensch" (231) objektiviert sich in der Demokratie, die die politische Verfassung seines wahren Wesens und Telos seiner Geschichte ist: es „versteht sich im übrigens von selbst, daß alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben und eben, soweit sie nicht die Demokratie

99 So Norbert Kostede in seiner gehaltvollen, unerklärlicherweise selten rezipierten Arbeit: Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus, Darmstadt 1980, S.129.

100 Helmut Reichelt: Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in Eike Hennig u.a. (Hg.), Karl Marx. Friedrich Engels. Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, S. XI-LVIII, hier S. XIII.

101 Die Demokratie ist der normative Maßstab für den „Widerspruch zwischen *ideellem Wesen/Norm* einerseits und – gemessen an dieser Norm unwahrer, unangemessener falscher – *Existenz/Realität* andererseits." N.Kostede: Staat und Demokratie, S. 132.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind, unwahr sind“ (232). Die Demokratie als die bewusste Tat des Volkes hebt den „Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem *irdischen Dasein* seiner Wirklichkeit“ (233) auf. Die Demokratie ist die „*vernünftige Form*“ (321) der nicht-entfremdeten Gesellschaft, die als solche die politische Entfremdung, den Staat als das „Besondere“ mit der „Bedeutung des alles Besondern beherrschenden und bestimmenden *Allgemeinen*“ (232), aufhebt: „In der Demokratie ist der Staat als Besonderes *nur* Besonderes, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine [...]. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, dass in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe*. Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das ganze gilt“ (232).

Ist die Konstituierung des politischen Staates einmal als notwendige ‚kapitalfunktionale‘ Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft durchschaut, „impliziert die Aufhebung des Staates auch die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft.“[102] Marx versteht demnach unter Demokratie ein allgemeines Prinzip der menschlichen Vergesellschaftung, die auf der allgemeinen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen beruht, welche sich erst jenseits der unvernünftigen bürgerlichen Gesellschaft und der illusorischen Allgemeinheit des Staates – einerlei ob „Monarchie“ oder „Republik“ (232) – verwirklicht: „Marx means by ‚democracy‘ not just a change in the *political form* [...], but a change in the very foundations of *civil society*“[103]. In einer solchen demokratisierten Gesellschaft partizipieren die Menschen als nicht mehr in sich zerrissene an den allgemeinen Angelegenheiten nicht „Alle einzeln, sondern die Einzelnen als Alle“ (322). Die Fundierung dieses qualitativ neuen Typus menschlicher Gesellschaft setzt für Marx die „*Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*“ (327) voraus, die er sich zu diesem Zeitpunkt noch recht unspektakulär von einer „Verallgemeinerung [...] sowohl des *aktiven* als des *passiven* Wahlrechts“ (326) erhofft: so wird der „*Fortschritt zum Prinzip der Verfassung*“ gemacht.[104] Das Volk hat sich selbst diese Verfassung der Vernunft immer wieder aufs Neue zu geben. Die Legislative wie die Exekutive, die „noch in viel höherem Grad als die gesetzgebende dem ganzen Volk“ (256) angehört, findet ihre Schranke nur an dem Prinzip der Vernunft, d.h.

102 J. Behre: Volkssouveränität, S. 168.

103 M. Löwy: The theory of revolution, S. 43; vgl. S. 41. Die Demokratie ist primär „kein politischer Begriff. [...] der Demokratiebegriff ist Gattungsbegriff, er markiert den endgeschichtlichen Punkt der Verwirklichung des menschlichen Wesens“. N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 135.

104 An dieser Stelle wird deutlich, dass wenn auch die bürgerliche Gesellschaft als das eigentliche Fundament der Zerrissenheit der modernen Gesellschaft von Marx begriffen wird und Demokratie für ihn nicht bloß eine politische Form ist, die Aufhebung des Bestehenden letztlich doch politisch gedacht wird. Marx' Demokratiebegriff weist äquivoke Tendenzen auf: er bezeichnet sowohl ein *Vergesellschaftungsprinzip* jenseits von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, als auch das letzthin wahre *Prinzip politischer Verfassung*. In ‚Zur Judenfrage‘ wird diese Ambiguität dann aufgelöst: die Demokratie wird als Norm ‚abgeschafft‘.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Demokratie selbst: „Der Wille eines Volks kann ebensowenig über die Gesetze der Vernunft hinaus als der Wille eines Individuums“ (260).

Die Differenzen zu Marx’ früher Konzeption des wahren Staats und des vernünftigen Rechts sind evident: Die von diesen erwartete Überwindung der konstatierten sozialen Anomien hat sich als Illusion erwiesen. Der Staat ist nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit, sondern funktionaler Ausdruck der Zerrissenheit der modernen Welt. Vernünftige Freiheit ist nur jenseits von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu realisieren. An die Stelle des vernünftigen Rechts tritt die Idee der demokratischen Selbstregierung des Volkes, der die Aufhebung der asozialen bürgerlichen Gesellschaft inhäriert. Das Konzept Demokratie als „Begriff sozialer Freiheit“[105] substituiert den frühen Staats- und Rechtsidealismus. Die inhaltliche Kontinuität der journalistischen Schriften zu den neuen theoretischen Konzeptionen ist hierbei in Marx’ Kritik partikulärer Mächte und Gewalten, die sich als Allgemeines setzen, d.h. Unvernunft, die sich als Vernunft ausgibt, zu erblicken: „Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigne Macht des Privateigentums*, sein zur Existenz gebrachtes Wesen. Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesen Wesen übrig? Die *Illusion*, daß er bestimmt, wo er bestimmt wird“ (305).[106] Marx’ Kritik an an sich partikulären, aber sich absolut setzenden politischen Mächten lässt sich an seiner subtilen Kritik des staatlichen Bürokratismus exemplifizieren.

105 A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 45

106 Diese Kritik ist als Fortsetzung der frühen Kritik an den Ständeversammlungen zu verstehen. Marx kritisiert ausführlich das ständische Prinzip im Allgemeinen (265-98) und das Majorat im Besonderen (299-317). Vgl. J. Behre: Volkssouveränität, S. 179-89; und Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 229f. Im von Hegel glorifizierten Majorat wird das als unveräußerlich konzipierte Grundeigentum zum „Stand der natürlichen Sittlichkeit“ stilisiert, um es als politisches Privilegium zu legitimieren. G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. S. 474f. Für Marx sind im Majorat die Staatsfunktionen dagegen „Akzidenz des *unmittelbaren* Privateigentums, des *Grundbesitzes* [...]. Auf den höchsten Spitzen erscheint so der Staat als Privateigentum“ (316). Gegen diese „*rohe Stupidität*“ preußischer Politik ist selbst die „Unsicherheit des Gewerbes elegisch, die Sucht des Gewinns pathetisch [...], die Abhängigkeit vom Staatsvermögen sittlich“ (307). In der Tat entlarvt sich hier für Marx eine „bloß spekulative, staatstheoretische Umdeutung ökonomischer Institutionen“ (A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 37), wie ihm allgemein der hegelsch-dialektische Umschlag des „politischen Spiritualismus in den krassesten Materialismus“ (310) als Höhe- bzw. Tiefpunkt irrationaler Apologie der bestehenden Verhältnisse erscheint: Nichts ist „lächerlicher“ als gegen die Rationalität der politischen Wahl, den „physische[n] Zufall der Geburt“ (310) zur ultima ratio der Politik zu machen. Hegel macht „*soziale Produkte*“ (310) – die „Übereinstimmung macht die Geburt dieses Menschen erst zur Geburt eines Königs“ (311) – zu unmittelbaren Wundern der Natur. Marx entlarvt luzide und für seine weitere theoretische Arbeit paradigmatisch den Modus vivendi herrschaftssichernder Ideologie: historisch spezifisch Formen menschlicher Vergesellschaftung werden naturalisiert, um sie vernünftiger Kritik zu entziehen – das „Geheimnis des Adels“ ist daher auch die „Zoologie“ (311).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Notwendige Erscheinung der modernen Trennung von Staat und Gesellschaft ist für Marx die Bürokratie als Sphäre des „‚*Staatsformalismus*'" (248). Ihre wesentliche Eigenschaft ist darin zu sehen, dass sie „sich selbst zu einem eigenen *materiellen* Inhalt wird" und „sich selbst als der letzte Endzweck des Staats" gilt: ein „Gewebe von *praktischen* Illusionen" (248). Die Bürokratie ‚zeichnet' sich daher dadurch aus, das „Formelle für den Inhalt und den Inhalt für das Formelle auszugeben." (249) Erst einmal konstituiert, tendiert die Bürokratie dazu eine „Welt nach ihrem eigenen Bild"[107] zu schaffen und so „*Alles machen* will, d.h., daß sie den *Willen* zur causa prima macht, weil sie bloß tätiges Dasein ist und ihren Inhalt von außen empfängt, ihre Existenz also nur durch Formieren und Beschränken dieses Inhalts beweisen kann. Der Bürokrat hat in der Welt ein bloßes Objekt seiner Behandlung" (250). Der Staat und seine Bürokratie werden von Marx also bereits 1843 als „wirkliche" und wie hinzuzufügen ist, notwendige „Verselbständigung, Verkehrung und Hypostasierung sozialer Funktionen"[108] begriffen.

Als das bestimmende Merkmal bzw. die spezifische Operationsweise der Bürokratie bezeichnet Marx die „*Hierarchie des Wissens*" und die „*Autorität*" als das „Prinzip ihres Wissens" (249). Vorherrschende Gesinnung in den Bürokratien ist folglich die „Vergötterung der Autorität" im Allgemeinen und das „*Jagen nach höheren Posten*", das „*Machen von Karriere*" (249) im Besonderen. Nach Marx sind dies indes Prinzipien des „passiven Gehorsams", des „fixen formellen Handelns" (249), denen eo ipso Dysfunktionalität inhäriert: „Die Spitze vertraut den untern Kreisen die Einsicht in das Einzelne zu, wogegen die untern Kreise der Spitze die Einsicht in das Allgemeine zutrauen, und so täuschen sie sich wechselseitig" (249). Die Hierarchie, euphemistisch als Mittel gegen den Missbrauch des Amtes deklariert, ist für Marx selbst der „*Hauptmißbrauch*", gegen die die „paar persönlichen Sünden der Beamten gar nicht mit ihren *notwendigen* hierarchischen Sünden zu vergleichen" (255) sind. Eine „Aufhebung der Bürokratie" und der ihr immanenten Mängel ist für Marx aber nur dann denkbar, wenn das „*besondere* Interesse wirklich zum allgemeinen wird" (250), was zu diesem Zeitpunkt für Marx eben nichts Anderes bedeutet als die radikale Demokratisierung, d.h. die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres verselbstständigten politischen Staates.[109]

---

107 Gert Schäfer: Marxismus und Bürokratie, Hannover 1980, S. 24.

108 Ebd., S. 23.

109 Dass die luzide marxsche Bürokratiekritik durch keine hinreichende, vergleichbare Theorie (emanzipatorischer) politischer und gesellschaftlicher Institutionen ergänzt wurde, ist (zu Recht) oft bemerkt und beklagt worden. Vgl. die prononcierte Kritik von Walter Euchner: Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 4/1990, S. 487-505. Bereits der marxsche Demokratiebegriff in der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie bleibt merkwürdig ‚blass'. Später bekundet Marx, dass die Frage welche „gesellschaftliche Funktionen" im Kommunismus den „jetzigen Staatsfunktionen analog sind", nur „wissenschaftlich zu beantworten" sei. (MEW

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An dieser Stelle soll die marxsche Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie nicht nochmals – ihr Inhalt und Modus sind hinlänglich dargestellt – zusammengefasst werden. Für die weiteren Betrachtungen ist vielmehr ein anderer Sachverhalt abschließend hervorzuheben: Marx stellt anhand einer immanenten Kritik der Widersprüche den „Schein praktischer Versöhnung" in der hegelschen Rechtsphilosophie dar, ohne aber bereits darlegen zu können, wie E. Braun hervorhebt, „weshalb überhaupt die verkehrte Theorie menschlicher Wirklichkeit entstehen konnte."[110] Marx gibt allerdings eine signifikante Beschreibung der

19, 28). Eine abstrakte Institutionsfeindschaft ist allerdings weder Marx noch Adorno zu unterstellen: Die „Angst vor der verwalteten Welt" reflektiert darauf, dass das Wesen von Institutionen bzw. Organisationen „weder böse noch gut", sondern kontextabhängig ist. Th. W. Adorno: Individuum und Organisation, S. 446. Man kann nun Marx für weiß Gott nicht alles kritisieren, was er alles vergessen habe oder nicht erklären könne. Eine solche Kritik geht aber stets implizit von einem Theorieverständnis aus, das der marxschen Theorie Allmacht qua Allwissenheit unterstellt. Marx hat aber weder eine solche Theorie hinterlassen, noch hat er je ein solches System intendiert; hierfür kannte Marx seinen Meister Hegel zu gut, um dem Trug eines solchen Unternehmens auf dem Leim zu gehen. Der Marxismus mag tot oder erloschen sein, wie aus den Höhenflügen totaler Abstraktion systemtheoretischer Provenienz zu sehen sein soll; m. E. ist eher frappierend, dass es ganze Generationen von Marxisten (und Antimarxisten) nur dazu brachten Mängel zu konstatieren, nicht aber sich ihres ‚eigenen Verstandes zu bedienen'. Die vielen Krisen des Marxismus, oft von seinen eigenen Protagonisten proklamiert, sind bzw. waren eben Krisen des Marxismus als einer Weltanschauung, die meinte, alles was war, ist und sein wird, immer schon und auf ewig besser erklären zu können als alle anderen, was das Scheitern vorprogrammierte. Man verwechselte die marxsche kritische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft mit einer allwissenden Weltanschauung. Was Lenin (und nicht nur diesem) anzulasten ist, ist diese Verkehrung einer kritischen Theorie in eine ‚Lehre'. Folge dieser fatalen Fehlinterpretation ist nicht allein die Erstarrung des kritischen Denkens, sondern auch die Verfolgung des Andersdenkenden als „Feind der Partei", der „ganz konsequent in einen Ketzer verwandelt" wird, „indem man ihn aus dem Feinde der wirklich existierenden *Partei*, mit dem man kämpft, in einen Sünder gegen die nur in der Einbildung existierenden *Menschheit* [resp. Proletariat; d. Verf.] verwandelt, den man *bestrafen* muß" (MEW 4, 13f.). Dies ist der Schluss aus der „neuen Religion, die wie jede andere alle ihre Feinde tödlich haßt und verfolgt." (13). Marx und Engels wussten, wie Nietzsche es ausdrückt, „alles Unbedingte gehört in die Pathologie" (KSA 5, 100). Auch kontra Lukács – Begründer des Ableitungsmarxismus: in dem „Kapitel über den Fetischcharakter der Ware" verberge sich die ganze „Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft" – der meinte, dass es „ausschließlich auf die *Methode*" des historischen Materialismus ankomme, steht kein anderer als Marx selbst, der der unrühmlichen Deduktion alles (gesellschaftlichen) Seins aus einer wie auch immer dialektisch konstruierten (Grund)Kategorie eine eindeutige Absage erteilte: „Hat man erst in den logischen Kategorien das Wesen aller Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die absolute Methode zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern auch die Bewegung der Dinge umfaßt" (MEW 4, 128). Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968, S. 58 u. 297f.

110 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 65.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Methode, die paradigmatischen Charakter für seine weitere Theorieentwicklung hat:

„Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzen *dogmatischen* Irrtum. [...]. Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis [...] im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung. Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen“ (296).

1.3.2 ‚Zur Judenfrage‘

Marx selbst kritisiert ein Jahr später zu Recht die „Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiednen Materien“ als die „Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend“ (MEW 40, 467). In der Schrift ‚Zur Judenfrage‘[111], im Zeitraum von August bis Dezember 1843 ver-

111 ‚Zur Judenfrage‘ ist wohl Marx’ umstrittenste Schrift. Ein bekanntes Vorurteil soll bereits vorweg aus dem Weg geräumt werden, es sei ein „klassisches Werk“ des „Antisemitismus der Linken“. H. Arendt: Elemente und Ursprünge, S. 96. Dies kann nur als grobe Fehlinterpretation bezeichnet werden, wie neuere gehaltvolle Interpretationen des Textes darlegen. Vgl. Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 81-85, dort auch Beispiele aus der englischsprachigen Debatte (173f.), und R. Waser: Autonomie des Selbstbewusstseins, S. 184-89. Detlev Claussen hat sich ausführlich mit Marx’ ‚Judenfrage‘ im Kontext der gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus auseinander gesetzt und einige Missverständnisse gerade gerückt: Die Schrift hat weder den Antisemitismus, ein damals noch unbekanntes Wort, noch den traditionellen Judenhass, sondern die Frage der menschlichen Emanzipation zum Thema, wobei Marx zweifelsfrei *für* die Judenemanzipation Partei ergreift. Vgl. Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des Antisemitismus, erw. Neuausgabe Frankfurt/Main. 2005, S. 85-100. Deutlich wird dies, wenn man die Genesis der marxschen Schrift verfolgt: Bereits im Sommer 1842 bekundet Marx Carl Heinrich Hermes, reaktionärer und antisemitischer Redakteur der ‚Kölnischen Zeitung‘, „nicht fortschwatzen zu lassen“ (MEW 27, 406) und einen Aufsatz zu verfassen der die Frage der Judenemanzipation, „wenn auch nicht abschließen, doch in eine andere Bahn bringen wird“ (409). „So widerlich“ ihm, dem Atheisten, der „israelitische Glaube ist“, so wenig zögert er darüber hinaus eine „Petition für die Juden an den Landtag“ (418) zu erstellen. Marx’ Argumentation ist, wie zu zeigen sein wird, antiantisemitisch und, bezogen auf seine weitere theoretische Entwicklung, *vorkritisch*: „Nach Marx von 1843 herrschen nicht die Juden, sondern das Geld. Aber das ist Schein, falscher Schein, den der Marx der ‚Judenfrage‘ noch nicht durchschaut. Er nimmt den Repräsentanten der Ökonomie für die ganze: das Geld für die Gesamtheit der ökonomischen Verhältnisse.“ D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 97. Man muss keineswegs verschweigen, dass die marxsche Wortwahl mit antijüdischen Klischees arbeitet. Diese betreffen zum einen aber nicht seine eigentliche Argumentation, zum anderen sind sie nicht im Geiste unhistorischer

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fasst, konkretisiert und radikalisiert Marx seine in der ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie' gemachten Annahmen. Der „Bruch mit der Spekulation"[112], den Marx mit seiner Kritik an Hegel vollzieht, wird fortgesetzt und zunehmend politisiert, wovon der berühmte dritte Brief an Ruge vom September 1843 beredt Zeugnis ablegt.

Als Dokument des Übergangs kristallisieren sich in diesem die persönlichen und theoretischen Spannungen heraus, die den Denker durchziehen. Deutschland, wo das „Regiment der Dummheit" herrscht, bietet Marx „keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit" (MEW 1, 343). Umso erwartungsvoller fiebert er, „da die hiesige Luft leibeigen macht", seiner neuen Wahlheimat Paris, der „neuen Hauptstadt der neuen Welt" (343), entgegen. Die existentielle Situation des Hintersichlassens, sowohl seiner *intellektuellen* – des radikalen Junghegelianertums – als auch seiner *persönlichen* Herkunft, die durchlebten Widersprüche von Erwartung und Ungewissheit, prägen den Brief in seiner ganzen Intensität: „Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten. Denn wenn auch kein Zweifel über das ‚Woher', so herrscht desto mehr Konfusion über das ‚Wohin'" (343f.). Aber Marx wäre nicht Marx, wenn er diese Krise nicht als produktiv zu nehmende verstanden hätte:

„Indessen ist das […] der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht die Welt dogmatisch antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung der Rätsel in ihrem Pult liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht" (344).

Der ganze Brief gibt ergiebig Selbstauskunft über den bisherigen Weg der theoretischen Entwicklung von Marx: die seit der Dissertation schwelende Thematik einer Verweltlichung ist aktuell, die „*rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*"

political correctness „*post festum* oder eben *post crimen*" (ebd., S. 108) (Auschwitz) mit dem *heutigen* Wissen um die furchtbare weitere Entwicklung der ‚Judenfrage' misszuverstehen: Marx schrieb hundert Jahre vor Auschwitz, und sein *ganzes* Denken galt der Kritik jener gesellschaftlichen Bedingungen, die die deutsche ‚Lösung' der ‚Judenfrage' überhaupt erst ermöglichten.

112 A. Arndt: Marx, 28. Diese Klassifikation steht in einem gewissen Widerspruch zur hier geteilten E. Brauns: Aufhebung der Philosophie, S. 57. Mit der Spekulation des absoluten Idealismus bricht Marx bereits in seiner Dissertation, nicht aber mit dem Idealismus, den er in seiner ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie' hinter sich lässt, wobei die von Feuerbach übernommene Gattungsmetaphysik auch nicht frei von Spekulation ist. Der „Bruch mit der Spekulation ist kein einmaliger Akt", konstatiert Arndt zu Recht: „Wie alle Übergangsperioden ist sie gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis zwischen Altem und Neuem, Kontinuität und Diskontinuität: teilweiser Rückfall in spekulative Auffassungen und Sprünge, die ein neues Niveau in der Auffassung der Wirklichkeit formulieren." A. Arndt: Marx, S. 28.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(344) Programm geworden. Mit einer „Konstruktion der Zukunft“ nach irgendeinem „System“, mit dem „Fertigwerden für alle Zeiten“ und den „Dogmatikern“[113] (344) aller Couleur kann Marx, was charakteristisch ist für sein Gesamtwerk ist, rein gar nichts anfangen. Marx’ Brief ist gekennzeichnet durch eine emphatische Konzeption immanenter Kritik des Bestehenden als substantiell revolutionäre Tätigkeit: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln“ (345).

Auch wenn die Anklänge an den objektiven Idealismus hier unüberhörbar sind, ist das Tor zur politischen Praxis schon weit aufgestoßen. Der „*politische Staat*“ ist nun das „Inhaltsverzeichnis“ der praktischen „Kämpfe[n] der Menschheit“. Es ist für Marx die Pflicht des Kritikers, „politische Fragen“ (345) aufzunehmen und zum Gegenstand seiner Reflexion zu machen: „Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien“ (345).

Die Aufgabe des Theoretikers besteht für Marx folglich nicht in der Erstellung abstrakter politischer Programme als „wahre Parole[n] des Kampfes“ (345), sondern in der Aufklärung über den eigentlichen Gehalt der menschlichen Kämpfe. Die geforderte „Reform des Bewußtseins“ hat die „religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form“ zu bringen und zwar „nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung“ (346): Es „wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern nur mit Bewußtsein die alte Arbeit zustande bringt“ (346). Die idealistische Konnotation – „*Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit“ (346) – ist eigentlich schon ein Anachronismus, der bereits in ‚Zur Judenfrage‘ ohne Pendant bleibt. Die Marschrichtung ist indes eindeutig: „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns“ (346).

Diese Zeit des Umbruchs, des Erreichens neuer Ufer *und* fortwährender Kämpfe mit dem Vergangenen gibt die intellektuelle und lebensweltliche Situation ab, in welcher die Schrift ‚Zur Judenfrage‘ entstanden ist, die hier unter folgenden Aspekten betrachtet wird: der Fortführung der Thematik von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, der brisanten Kritik der Menschenrechte und der Entdeckung der ökonomischen Entfremdung (Geld).

113 „So ist namentlich der *Kommunismus*“ für Marx noch eine „dogmatische Abstraktion“ (344).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Relation von bürgerlicher Gesellschaft und Staat greift Marx in ‚Zur Judenfrage' als Thema wieder auf und präzisiert ihre Verhältnisbestimmung. Ausgehend von einer Kritik an der theologischen Formulierung[114] der ‚Judenfrage' konstruiert Marx eine der Dichotomie von Gesellschaft und Staat strukturisomorphe Theorie der duplizierten Emanzipation. Marx fragt in ‚Zur Judenfrage' nicht allein, wer emanzipiert werden soll, sondern primär, von „*welcher Art der Emanzipation*" (350) überhaupt gesprochen wird. Das Interesse gilt dem „*Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*" (351). Die wahre Relation dieser sich bedingenden Etappen der Emanzipation bestimmt Marx per negationem der bauerschen Argumentation. Diese geht von einer „unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen" (351) aus, indem die Emanzipation von jeder Religion zur notwendigen Bedingung der politischen Emanzipation gemacht wird. Marx hingegen meint, dass sich die wahre Relation von Religion und Staat nur dort in ihrer „Eigentümlichkeit" zeigt, wo der Staat in seiner „vollständigen Ausbildung existiert" (351), d.h. wo sich die politische Sphäre nur politisch und nicht in theologischer Weise zur Religion verhält. Die „nordamerikanischen Freistaaten", als die vollendete Diremtion von säkularisiertem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, belegen für Marx die Kontrafaktizität der bauerschen Annahmen: Im „Lande der vollendeten politischen Emanzipation" blüht die „lebenskräftige Existenz der Religion", so dass folglich „das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht" (352).

Aus der Annahme, dass die Religion ein „Dasein des Mangels" ist, schließt Marx folgenreich auf die „Quelle" des Mangels, die im Wesen des Staates selbst verborgen liegt. Es ist dies die „weltliche Beschränktheit" der bürgerlichen Gesellschaft, von der die Religion bloß ein Phänomem, nicht aber den „*Grund*" (352) darstellt. Theologische Fragen sind nun in weltliche Fragen aufgelöst, was impliziert, dass niemand seine Religion aufgeben muss, um an der politischen Emanzipation partizipieren zu können, da sich diese beiden Sphären gerade nicht widersprechen. Die politische Emanzipation ist vielmehr Bedingung dafür, dass die Religion an sich als solche sich überhaupt erst konstituieren kann: Sie ist nicht mehr Mittel der „*unvollkommenen Politik*" (358) bzw. „Religion der Herrschaft" (359), sondern „*Privatschrulle*" (356). Die politische Emanzipation ist die Emanzipation des Staates von *jeder* Religion, indem er sie als unpolitische Sphäre bestehen lässt und gleichzeitig sich selbst als rein politisches Wesen konstituiert und „als Staat bekennt" (353). Die funktionale Ausdifferenzierung

114 Hierzu nur soviel: „Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung. Die Kritik der Judenfrage ist die Antwort auf die Judenfrage" (348). Von einem theologischen Standpunkt aus räumt Marx der bauerschen ‚Judenfrage' durchaus „Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit" ein, doch „wo die Frage aufhört, *theologisch* zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein" (348) Die theologische Fassung der ‚Judenfrage' verfehlt für Marx sowohl das Wesen der Religion als auch das der menschlichen Emanzipation.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesellschaftlicher Arbeitsteilung und kultureller Wertsphären ist für Marx basal für die moderne Gesellschaft, wobei ihre Grundstruktur diejenige der Duplizität von Politik und Ökonomie ist. Ihre Differenzierung in (relativ) autonome Teilbereiche der gesellschaftlichen Totalität ist Bedingung dafür, dass die anderen Sphären des sozialen Seins sich als eigenständige konstituieren können. Die politische Emanzipation ist krönender Abschluss der modernen Gesellschaft, die ihre verschiedenen Sphären freisetzt, *nicht aber von ihnen befreit.* Dies ist die immanente „Schranke" politischer Emanzipation als bloß „abstrakte" (353).

Der weltliche Grund bzw. die gesellschaftliche Basis der sozialen Entfremdung, deren Ausdruck Staat und Religion sind, bleiben nicht nur bestehen, sondern werden als solche vielmehr erst durch die politische Emanzipation sanktioniert. Der politische Staat ist „Voraussetzung" (354) und Resultat der Zerrissenheit der Moderne:

„Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen [...]. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird" (354f.).

Konstitutiv für den modernen Menschen ist folglich seine Zerrissenheit in den (wirklichen) Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, der aber nur „*unwahre* Erscheinung" seines eigentlichen Wesens ist, und in den politischen Menschen, wo er zwar als „Gattungswesen gilt", getrennt von seinem „wirklichen individuellen" Leben eine aber bloß „imaginäre" Existenz in einer „unwirklichen Allgemeinheit" (355) fristet. Der Staat hebt so wenig die Gebrechen der Gesellschaft auf wie die Religion; er „verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde" (355). Die politische Existenz des bürgerlichen Menschen ist letztlich „Schein oder Ausnahme gegen [...] die Regel" (355). Der Konflikt zwischen dem Bourgeois[115] und dem Citoyen ist ein allgemeiner und „reduziert sich auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem *politischen* Staat

115 An dieser Stelle ist die Möglichkeit eines ersten gravierenden Missverständnisses aus dem Weg zu räumen: Der Bourgeois ist der Privatmensch der bürgerlichen Gesellschaft, nicht wie in späteren Schriften der Besitzer von Produktionsmitteln (Kapitalist). Die Menschenrechte sind daher auch keine Klassenrechte, sie gelten vielmehr für *alle* Mitglieder der Gesellschaft: an „die Stelle des *Privilegiums* ist hier das *Recht* getreten." (MEW 2, 123). Recht hat für Marx zur Bedingung, allgemein und gleich(gültig) zu sein. Die Menschenrechte kritisiert er mithin nicht, weil sie Privilegien für Bourgeoisie seien, sondern weil sie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft als Mensch schlechthin ausgeben.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der *bürgerlichen Gesellschaft*“ (355). Es besteht daher keine Differenz zwischen dem Widerspruch von Bourgeois vs. Citoyen und dem religiösen Menschen vs. Citoyen. Beide Konflikte resultieren aus dem realen „weltlichen Widerstreit“ des Verhältnisses „des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen“ (355f.), so dass die Frage nach dem „*Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion*“ zur Frage „von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*“ (352) wird.

Zweifelsohne ist die politische Revolution für Marx ein „großer Fortschritt“, auch wenn sie nicht die „letzte Form“ (356) der Emanzipation des Menschen darstellt. Religion wird, einmal entpolitisiert, zu einer „besondern Sphäre“ der Gesellschaft, die Privatsache ist. Die politische Emanzipation, die „Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*“ (356), hebt nicht nur nicht die Religion auf, sondern konstituiert sie als eigenständige unpolitische Dimension des sozialen Seins überhaupt erst. Die staatsbürgerliche Emanzipation der Juden ist – kontra Bauer – daher der vollendeten politischen Emanzipation immanent: Staaten ohne emanzipierte Juden sind als rückständige „unentwickelte Staaten nachzuweisen“ (MEW 2, 117).[116]

Schickt sich die politische Emanzipation allerdings nicht allein an, die Freiheit der Religion, sondern die Freiheit *von* der Religion zu erlangen, so scheitert sie nicht nur „notwendig“ an der Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. an ihren „eigenen Lebensbedingungen“ (357). Der Versuch, die *menschliche* Emanzipation mit den Mitteln der *politischen* Revolution zu erzwingen, erzeugt vielmehr auch ein „Drama“ der „*Vernichtung*“, der „Aufhebung des Lebens“, mit einem Wort: die „*Guillotine*“ (357).[117] Wird die politische „Revolution für *permanent* erklärt“ bedarf, sie des „*gewaltsamen*“ (357) Zwangs.[118]

116 So Marx und Engels in ihrer ersten gemeinsam verfassten Arbeit ‚Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik‘. Dort wird die Argumentation aus ‚Zur Judenfrage‘ zusammenfassend wiederholt. Vgl. MEW 2, 112-25.

117 „Die Guillotine symbolisiert“, wie Horkheimer analysiert, „die negative Gleichheit, diese schlechteste Demokratie, die mit ihrem eigenen Gegensatz, der völligen Mißachtung der Person identisch ist. Entsprechend tritt in den Gefängnissen und Tribunalen der bürgerlichen Freiheitsbewegungen und Gegenrevolutionen zur Grausamkeit noch die moralische Erniedrigung“. Max Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, S. 9-88, hier S. 77. Vgl. zur Guillotine als Ausdruck der „Moderne in der Kultur und den Praktiken des Todes“, in der sich die „Rationalisierung und Mechanisierung des Systems des Tötens“ manifestierte, auch Enzo Traverso: Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors, Köln 2003, S. 27-32.

118 Von einer (politischen) Abschaffung der Religion ist bei Marx an keiner Stelle die Rede. Die „religiöse Beschränktheit“ muss niemand aufgeben, sie wird vielmehr mit den „weltliche[n] Schranken“ (352) zusammen ihren irdischen Grund verlieren und ‚absterben‘. So auch Engels: „Herr Dühring dagegen kann es nicht abwarten, bis die Religion ihres natürlichen Todes verstirbt. [...] er hetzt seine Zukunftsgendarmen auf die Religion und verhilft ihr damit zum Martyrium und zu einer verlängerten Lebensfrist. Wohin wir blicken, spezifisch preußischer Sozia-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die politische Revolution ist für Marx nicht Perspektive der menschlichen Emanzipation, sondern als vollbrachte der zu überwindende Zustand vollendeter Zerrissenheit. Politik und Staat sind letztlich selbst Formen von Religion. Der ambivalente Begriff der Demokratie – sowohl Begriff für die Aufhebung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat als auch für die *politisch gelungene Vermittlung* beider – der ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie' wird als positiver Bezugspunkt der Kritik ad acta gelegt: „Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und Entfernung des Menschen vom Menschen ist" (360).

Es bleibt festzuhalten: a.) Die moderne Gesellschaft basiert konstitutiv auf der institutionellen, funktionellen und personellen Trennung der Sphären von Staat/Politik und Gesellschaft/Ökonomie. b.) Primat und Movens der funktionalen Differenzierung ist die Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, die zunehmend ökonomisch bestimmt wird. c.) Die vollbrachte politische Emanzipation, die umstandslos von Marx als weltgeschichtlicher Fortschritt begrüßt wird, hebt nicht die Zerrissenheit der modernen Welt auf, sondern ist der vollendete Ausdruck der Entzweiung. d.) Daraus folgt, dass politische und menschliche Emanzipation nicht identisch sind und eine *politische* Vermittlung der spezifischen Widersprüche der modernen Vergesellschaftung nicht mehr denkbar ist. Der wie immer auch ambivalent konzipierte Begriff der Demokratie ist als Perspektive menschlicher Emanzipation gegenstandslos geworden: Auch der „realisierte vernünftige und demokratische Staat [...] ist noch immer das Ergebnis der Objektivation menschlicher Entscheidungen und Lebensformen, durch die sie als transzendente, außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Willens und der Interessen der Beteiligten liegende politische Entscheidungen und Normen mystifiziert werden."[119] Wie man sieht, konkretisiert und radikalisiert Marx die Konzeption aus seiner ‚Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie', was ihn zu einer vernichtenden Kritik der Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer beschränkten politischen Emanzipation führt. Seine Kritik an den Menschenrechtserklärungen der großen bürgerlichen Revolutionen nimmt in diesem Kontext eine besonders brisante und umstrittene Stellung ein.[120]

---

lismus" (MEW 20, 295). Ungehörte, wohl auch unverstandene Worte, denkt man an die militante anti-religiöse Politik der Bolschewiki, deren rationales Moment freilich die historisch gewachsene Ehe von Thron und Altar darstellt.

119 A. Demirovic: Demokratie und Herrschaft, S. 68.

120 Es gibt unzählige Interpretationen zu dieser Thematik. Im Folgenden wird sich insbesondere als Negativfolie auf Georg Lohmann: Karl Marx' fatale Kritik der Menschenrechte, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1999, S. 91-104, bezogen. Lohmanns Interpretation reproduziert durchgängig antimarxistische Klischees und rezipiert keine ihm widersprechende Arbeiten, ob diese nun älteren Datums wie

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgangspunkt der Kritik der Menschenrechte ist ihre „authentische[n] Gestalt", wie sie Marx zur damaligen Zeit bei den „Nordamerikanern und Franzosen" (362) vorfand. Marx differenziert die Menschenrechte zum einen in „*politische* Rechte, Rechte die nur in der Gemeinschaft mit anderen ausgeübt werden" (362). Es sind dies die Staatsbürgerrechte, die unter die „Kategorie der *politischen Freiheit*" (362) zu subsumieren sind.[121] Marx unterscheidet von den Men-

Blochs ‚Naturrecht und menschliche Würde' oder aktuelle wie die bereits angeführten Dissertationen von U. Maihofer und A. Böhm sind. Noch im Kampf mit den marxistisch-leninistischen Menschenrechtsinterpreten sprach Joachim Perels, dessen vielfältige Arbeiten zu dieser Thematik Lohmann scheinbar auch entgangen sind, von einer „Verballhornung der Marxschen Theorie". Joachim Perels: Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten?, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. Heft 4/1989, S. 52-62. Dieses Urteil trifft Lohmann nicht weniger als seine spiegelverkehrten ‚Marxinterpreten'. Die Arbeit Lohmanns hat nicht nur den ‚Vorzug', dass anhand seiner Fehlinterpretation der eigentliche Gehalt der marxschen Kritik ex negativo verdeutlicht werden kann; sie ist darüber hinaus eloquenter Ausdruck des politischen Zeitgeistes. Lohmann selbst nimmt zum Aufhänger seiner Interpretation die Veröffentlichung des ‚Schwarzbuch des Kommunismus' (1998). Sein redundantes Ausklammern aller, sich durchaus unterscheidenden kritisch-marxistischen Interpretationen ist kein Zufall, sondern gehört in den Kontext der „Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses", die daran arbeitet, die Tradition sozialistischer und, hier zu Lande nie stark gewesener, anarchistisch-libertärer Stalinismuskritik zum Verschwinden zu bringen. Vgl. Joachim Perels: Die Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses. Verdrängung sozialistischer Stalinismuskritik – Relativierung des Nationalsozialismus, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler: Die Illusion der neuen Freiheit. Realitätsverleugnung durch Wissenschaft, Hannover 1999, S. 74-88. Eine unerbittliche Kritik des Stalinismus, die nicht einhergeht mit der Apologie der kapitalistischen Herrschaft, die sich nicht den Begriff des Kommunismus von massenmordenden Diktatoren entwenden und sich nicht davon abbringen lässt, Marx mit dem ihm gebührenden Ernst zu studieren, ist dem bürgerlichen Bewusstsein Anathema. Das Jahrbuch ‚Politisches Denken' ist im Übrigen eine gelehrte Plattform teutonischer Nachhutgefechte des postkommunistischen Antikommunismus, dessen Munition aus dem Waffenarsenal altbekannter antimarxistischer Klischees stammt. Grotesker Tiefpunkt ist die Denunziation von Volker Gerhardt: Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1998, S. 17-46. Auch dieses Pamphlet ‚verdient' nur Erwähnung, da es paradigmatisch nahezu alle Vorurteile über Marx vereint, und zwar von einem Autor zusammengeworfenen, der in Bezug auf Nietzsche und Kant wertvolle und differenzierte Interpretationen liefert. Die Schrift ist offensichtlich (hochschul)politisch – insbesondere an die Universitäten im „Ostteil Deutschlands" (S. 46) gerichtet – motiviert: Es geht um die Exkommunikation von Marx aus dem Pantheon der großen Denker. Erst wird die marxsche Theorie zum „radikale[n] Journalismus" (S. 38) degradiert, um Marx dann in altväterlicher Manier „Anerkennung als Schriftsteller" zu zollen und sich mit peinlicher Spießerweisheit der von Marx enttäuschten „jugendlich-hoch-herzigen Seelen" (S. 45) anzunehmen.

121 Lohmann unterstellt Marx, dass er die Staatsbürgerrechte „unter der Hand" in „Staatsbürgerpflichten" umdeute und als „Rechte von zuvor gleichgeschalteten Individuen" (S. 96) begreife. Er gibt hierfür keinen Textbeleg bei Marx an und

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schenrechten als Staatsbürgerrechten die Menschenrechte als Bürgerrechte oder präziser: die Rechte des Menschen als Menschen der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne Umschweife konstatiert Marx, dass die „Gewissensfreiheit" und das „*Privilegium des Glaubens*" als „*Menschenrecht*" (362) anerkannt sind, was für ihn keine arbiträre, sondern notwendige Tatsache ist. Auf „beliebige Weise religiös" (363) zu sein, widerspricht nicht, sondern ist, wie dargelegt, eine Errungenschaft der politischen Emanzipation.

Marx fragt, wer der vom „*citoyen*", das Subjekt der Staatsbürgerrechte, „unterschiedene *homme*" (363) der Menschenrechte ist und gibt zugleich die Antwort: Niemand „anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*" (363f.). Die Rechte des Menschen als „Mensch schlechthin" sind die Rechte des „Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft" (364). Die als natürlich verstandenen Rechte des Menschen, so die Kritik von Marx, sind folglich in Wahrheit historisch spezifische Rechte, die auf einer „Verallgemeinerung eines ganz spezifischen ‚Menschentyps' beruhen"[122]: des „egoistischen Menschen" (364).[123]

---

zieht über die Schrift ‚Zur Judenfrage' – außer äußerst dürftigen z. T. sinnverstellenden Hinweisen auf das ‚Manifest der Kommunistischen Partei', dem ‚Kapital' und der ‚Kritik des Gothaer Programms' – auch keine anderen Arbeiten von Marx und Engels hinzu. Lohmanns Behauptung, Marx diskreditiere „insbesondere die politischen Teilnehmerrechte" (S. 103) ist schlicht falsch. Besonders Marx' Bonapartismusanalysen zur Verselbständigung staatlicher Gewalt – die Rückkehr „zur unverschämt einfachen Herrschaft von Säbel und Kutte" (MEW 8, 118) – als politische Option der bürgerlichen Gesellschaft zur Aufrechterhaltung der ökonomischen Klassenherrschaft sprechen eine andere Sprache: Unter den Bedingungen des Klassenkampfes wird von der Bourgeoisie, „was sie früher als ‚*liberal*' gefeiert" hat, „jetzt als ‚*sozialistisch*' verketzert" (154). Die „Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten [...]. Sie begriff, daß alle sogenannten bürgerlichen Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre *Klassenherrschaft* zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen und bedrohten, also ‚*sozialistisch*' geworden waren" (153). Engels zog den einzig richtigen Schluss: „ohne Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit" ist „keine Arbeiterbewegung möglich" (MEW 16, 72). Denn „ohne diese Freiheiten kann sie selbst sich nicht bewegen; sie kämpft in diesem Kampf für ihr eigenes Lebenselement, für die Luft, die sie zum Atmen nötig hat" (77). In diesem Geist steht noch Rosa Luxemburgs hellsichtige Kritik an der bolschewistischen Revolution. Vgl. J. Perels: Sozialistisches Erbe, S. 59 f. Lohmann unterschiebt Marx die Position des späteren Parteikommunismus, der in der Tat, besonders in Bezug auf den Faschismus, fatale Fehlinterpretationen zu Form und Inhalt bürgerlicher Herrschaft lieferte, die dem „Denken eines Marx oder Engels ins Gesicht" schlagen. G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 198. Marx wusste eben im Gegensatz zu manch seiner Epigonen, um den durch keine Dialektik zu relativierenden Abgrund zwischen „liberté, égalité, fraternité" und „Infanterie, Kavallerie, Artillerie" (MEW 8, 148). Vgl. hierzu insgesamt Gert Schäfer: Die kommunistische Internationale und der Faschismus, 3. Aufl. Offenbach 1977, bes. S. 73 ff.

122 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 92.

123 Der Begriff des Egoismus hat bei Marx und Engels keine pejorative Bedeutung, wie Lohmann fälschlicherweise annimmt, der Marx kontrafaktisch als „anthropo-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Menschenrecht auf Freiheit erscheint in diesem Kontext als das Recht, „alles zu tun und zu treiben, was keinen andern schadet [...]. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ (364). Es ist das Recht auf „Absonderung“ des „auf sich beschränkten Individuums“ (364), das seine „praktische Nutzanwendung“ im „Menschenrecht des Privateigentums“ hat, welches darin besteht, „unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren“ (365). Die individuelle Freiheit und ihre ‚Nutzanwendung‘ „bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft“, die „jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden“ (365) lässt. Das Recht der Gleichheit reduziert sich darauf, dass „jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich beruhende Monade betrachtet wird“ (365). Das Recht auf Sicherheit ist schlussendendlich der „höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei“ (365); es dient letztlich der „*Versicherung*“ (366) des allgemeinen Egoismus: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft“ (366) ist. Marx sagt damit an keiner Stelle, dass diese Rechte keinen historischen Fortschritt darstellen, dass die Freiheit *nur* die Freiheit des Privateigentums darstellt oder die Rechte in Wirklichkeit bloße Privilegien der Kapitalistenklasse seien. Die Rede von den ‚sogenannten Menschenrechten‘ impliziert nicht eine Abwertung ihrer allgemeinen Bedeutung, sondern eine Kritik an der Verallgemeinerung des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft zum Menschen schlechthin. Es ist dies primär eine Kritik am ideologischen Schein

logische Zielvorstellung“ (S. 94), einen an Rousseau angelehnten „Altruismus“ (S. 100) als „wahre, soziale Natur“ des Menschen (S. 103) unterstellt. Marx war wie Nietzsche, was im zweiten Hauptteil näher beleuchtet wird, Immoralist in dem Sinne, dass er nicht nur die ‚Kosten‘ bisheriger Moral reflektierte, sondern eine Perspektive menschlicher Emanzipation anvisierte, die über die moralische Besserung *hinausgeht*, selbstverständlich ohne bisherige Errungenschaften der menschlichen Emanzipation zu unterbieten. Hier projiziert Lohmann. Um eine moralische Verurteilung geht es Marx gerade nicht. Vgl. hierzu A. Böhm: Kritik der Autonomie, und C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 430-38. Wie Nietzsche, schwebt Marx (und Engels), wenn überhaupt von anthropologischen Zielvorstellungen gesprochen werden kann, ein Mensch vor, der „weder gut noch böse“ (MEW 2, 180) sein muss. Der Moralist hasst „jeden Egoismus, und predigt Menschenliebe“ (MEW 27, 12), wie Engels in Bezug auf Moses Heß an Marx schreibt. Der „wahre Ausgangspunkt“ des Kommunisten ist dagegen „selbstredend der Egoismus“ (12). Und noch deutlicher: „Der *Kommunismus* ist deswegen unserm Heiligen rein unbegreiflich, weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen [...]. Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Die Kommunisten wollen also keineswegs [...] den ‚Privatmenschen‘ dem ‚allgemeinen‘, dem aufopfernden Menschen zuliebe aufheben [...] worüber“ man sich, wie Marx und Engels schon ihren damaligen Kritikern entgegenhielten, „bereits in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ die nötige Aufklärung hätte holen können“ (MEW 3, 229). Geschichte wiederholt sich, die Gerüchte werden nicht wahrer.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der bürgerlichen Gesellschaft, die eigentlich natürliche Form menschlicher Vergesellschaftung zu sein: „Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen [den Menschenrechten; d. Verf.] als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit“ (366).

Was Marx hier noch im Vokabular der feuerbachschen Wesensphilosophie ausdrückt, ist der Sachverhalt eines bürgerlichen (Selbst)Missverständnisses über die Konstituierung der Gesellschaft. An dieser Stelle sei ein Vorgriff, da das Mißverständnis auf den Punkt bringend, erlaubt: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein zoon politikon[124], nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“ (MEW 42, 20). Der ‚Egoismus‘ des Bourgeois ist daher auch keine moralische Verfehlung, sondern Produkt einer historisch spezifischen Form menschlicher Vergesellschaftung: „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft’, treten die verschiednen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke, als äußere Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelten einzelnen, ist gerade die der bisher entwickelsten gesellschaftlichen [...] Verhältnisse“ (20).

Dementsprechend wiederholt Marx seine bereits bekannte Kritik, dass das „*politische Gemeinwesen*“ zum Mittel der bürgerlichen Gesellschaft „degradiert“ (MEW 1, 366) wird. Die politische Revolution brachte den Fortschritt den „politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit“ zu konstituieren und den „*politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft*“ (368) aufzuheben[125]: „Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. [...]. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik“ (369). Die entpolitisierte Gesellschaft ist mit ihren freigesetzten egoistischen Menschen die „Basis“ des „*politischen* Staats“, der die spezifisch bürgerliche Freiheit in den Menschenrechten „anerkennt“ (369). Die Menschenrechte sind die „Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente“ (369), die den Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft darstellen. Der Mensch der

124 Altgriechisch im Original.

125 Marx bezeichnet die feudale Gesellschaft auch als „alte bürgerliche Gesellschaft“, die „*unmittelbar* einen *politischen* Charakter“ (367) hatte. Die historische Ausdehnung der bürgerlichen Gesellschaft ist eine begriffliche Ungenauigkeit; in der Sache war sich Marx über die spezifische Differenz von vorbürgerlicher und bürgerlicher Gesellschaft im Klaren. Die ‚funktionale Differenzierung‘ von Politik und Ökonomie als Kennzeichen moderner Gesellschaften war ihm via Hegel längst bekannt. Auch wenn Marx den ökonomischen Produktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht analysierte, ist es folglich einseitig zu behaupten, dass Marx in ‚Zur Judenfrage‘ „nicht die *differentia specifica* zwischen vorbürgerlicher und bürgerlicher Gesellschaft anzugeben weiß, weil er nur die Waren- und Geldzirkulation analysiert.“ So D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 99.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bürgerlichen Gesellschaft erscheint aber als der „*natürliche*“ Mensch, da sich die „*selbstbewußte Tätigkeit*“ des Menschen auf den „*politischen Akt*“ beschränkt und somit die monadische Existenz des Menschen als „*vorgefundne*[s] Resultat“ bestehen lässt und ihn als Gegenstand der „*unmittelbaren Gewißheit*“ (369) nimmt[126]: „Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft [...], als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*“ (369). Der Priorität der bürgerlichen Gesellschaft über die abstrakte politische Allgemeinheit korrespondiert im bürgerlichen Individuum die Diremtion in den wirklichen egoistischen Menschen und in eine „*allegorische*, *moralische* Person“ (370). Die marxsche Forderung lautet daher:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (370).

Marx bezieht sich in diesem Kontext explizit *nicht* „zustimmend“[127] auf Rousseau, sondern zitiert dessen ‚Contract Social‘ als „richtig[e]“ (370) Schilderung der *politischen* Emanzipation, deren Horizont Marx nicht nur überschreiten will, weil er (bürgerlich) beschränkt ist, sondern weil diese auch in ihrer demokratischen Form „*identitätslogisch strukturiert*“[128] ist. Die Individualität wird nicht von der menschlichen bzw. sozialen Emanzipation, die diese vielmehr erst freisetzt, sondern von der politischen Revolution bedroht, die, wie Marx wenige Monate später zu formulieren weiß, auf dem Glauben an die „*Allmacht* des Willens“ beruht und somit den typischen Irrungen des „politischen Verstandes“ (402) aufsitzt, auf dem Wege der Politik alles erreichen zu können, was man nur wolle; eine Annahme, die wie Marx gezeigt hat, unter der Guillotine endet. Die menschliche Emanzipation hat einen Weg zu beschreiten, der sich keinen Illusio-

126 Die sinnliche Gewissheit ist die „abstrakteste und ärmste Wahrheit“: sie „sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist“. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 69. „Marx’s claim that to regard the human being as a ‚natural object‘ is equivalent to considering the human as an ‚object of immediate certainty‘ depends on the hegelian opposition between natural consciousness (sense certainty) and historical consciousness (reflection)“, kommentiert treffend Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 91. „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler der Philosophen“ (KSA 2, 24), meint auch Nietzsche, der dies explizit auf die falsche Verallgemeinerung historisch spezifischer Menschentypen münzt.

127 Wie G. Lohmann: Karl Marx’ fatale Kritik der Menschenrechte, S. 100, meint. Dass er mit dieser falschen Annahme nicht allein steht, zeigt A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 97-99, an weiteren Beispielen.

128 A. Demirovic: Marx und die Aporien der Demokratietheorie, S. 70.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen über die „*Schranken* des Willens“ (402) hingibt und von politischer Kritik zur Kritik der Politik in toto, d.h. am „*Wesen* des Staats“ (401), fortschreitet. Marx geht diesen Weg, weil er in der Kritik der Französischen Revolution nicht nur die Verwechslung von politischer und menschlicher Emanzipation, wo ein Teil für das Ganze genommen wird, aufdeckt, sondern ebenfalls luzide sieht, wie der Illusion der politischen Emanzipation über ihre eigentliche Bedeutung der Terror inhäriert. Marx lässt offen, wie er sich die menschliche Emanzipation im Unterschied zur politischen konkret vorstellt. Gewiss ist aber die „Postulierung eines neuen Menschen, der selbst nur Teil eines Ganzen sein soll“[129], das „unmittelbar und ohne jede Vermittlung“ existiert und „alles Differente, Andere, Fremde“[130] ausschließt, das genaue Gegenteil der marxschen Konzeption. Diese tendenziell totalitäre Konzeption menschlicher Emanzipation ist vielmehr die Gefahr der politischen Fassung der menschlichen Emanzipation. Es geht Marx weder um die Schaffung eines neuen Menschen, sondern um die „*Zurückführung*“ (370) seiner ihm entfremdeten gesellschaftlichen Potenzen auf sich selbst, noch um gewaltsame Homogenität und Uniformität – Imaginationen eines „ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“ (MEW 40, 534) – sondern um die Aufhebung einer historisch spezifischen Form gesellschaftlicher Zerrissenheit, welche das Individuum in ein konkretes und abstraktes, jeweils aber defizitäres, spaltet. Marx’ Projekt der menschlichen Emanzipation hat als Telos die gesellschaftliche Befreiung des Einzelnen, der in seiner je spezifischen Nichtidentität und Diversität erst jenseits der paradoxen *uniformierenden Atomisierung* der bürgerlichen Gesellschaft und der *abstrakten Homogenität* des staatsbürgerlichen Subjekts in Erscheinung treten kann. Die menschliche Emanzipation ist die Zurücknahme des externalisierten Selbstbezugs (Staat) und der entfremdeten Potenzen der Gesellschaft in die Gesellschaft selbst, *nicht* aber zum Zwecke einer uniformen Allgemeinheit, sondern zur Befreiung des je Einzelnen. Die „Bedeutung des Prozesses der sozialen Revolution besteht deshalb darin, den homogenen Horizont der kapitalistischen Gesellschaftsformation aufzureißen, der Existenz der Vielfalt gesellschaftlicher Lebensformen und Interessen offene Anerkennung zu verschaffen“[131]. Eine solche Konzeption hat über den Staat, der noch in seiner demokratischen Verfassung von der sozialen Wirklichkeit der Individuen abstrahieren muss und als abstrakte Allgemeinheit sie unter sich subsumiert, als Paradigma der menschlichen Emanzipation hinauszugehen.

Die Perspektive ist nicht die totalitäre Aufhebung von Staat und Gesellschaft, sondern eine qualitativ höhere Form menschlicher Freiheit, die zu ihrer Bedingung das erreichte Maß an Freiheit qua politischer Emanzipation hat. Marx setzt die liberale Demokratie und die Menschenrechte als unhintergehbare conditio sine qua non menschlicher Emanzipation voraus: Sie sind die gegen ihre eigenen

129 G. Lohmann: Marx’ fatale Kritik der Menschenrechte, S. 102.
130 Ebd., S. 94.
131 A. Demirovic: Demokratie und Herrschaft, S. 76.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

regressiven Tendenzen zu verteidigenden Normen der kapitalistischen Gesellschaft, „ihr historisch erreichtes und zu erreichendes ökonomisches, politisches und allgemein kulturelles Niveau.“[132] Weder in den Texten vor ‚Zur Judenfrage‘ noch in den darauf folgenden spricht Marx von der Abschaffung menschenrechtlicher Standards und/oder politischer Freiheitsrechte. Er betont einzig und allein, dass in den Erklärungen der Menschenrechte ein historisch spezifischer Typus Mensch als natürlich bzw. überhistorisch ausgegeben wird. Seine Kritik ist, eigentlich banal, dass diese Rechte nicht das Ziel, sondern (nicht hintergehbare) Etappe auf dem Weg menschlicher Emanzipation sind. Die Menschenrechte werden nicht als Illusion, bewusste Verschleierung oder gar als Privilegien der Kapitalistenklasse denunziert, sondern als adäquater Ausdruck der partiellen menschlichen Freiheit in liberal-kapitalistischen Gesellschaften, die das zu „überschreitende gesellschaftlich-kulturelle Minimum“[133] einer kommunistischen Gesellschaft abgeben. Die Menschenrechte sind für Marx daher kein Ideal[134], welches in der kommunistischen Zukunft zu verwirklichen ist, sondern Ausdruck des Kapitalismus wie er seinem ‚Begriff entspricht‘. Als solche sind sie aber die notwendige Minimalbedingung jeder menschlichen Emanzipation: Sie zu verletzen, nicht aber zu transzendieren widerspricht aller menschlichen Emanzipation.

Angesichts der Menschenrechtsverletzungen unvorstellbaren Ausmaßes im Namen des Kommunismus im Allgemeinen und von Karl Marx im Besonderen scheint jegliche Kritik an den Menschenrechten desavouiert zu sein. Eine solche Annahme supponiert Marx aber die Ansichten seiner Epigonen, die meinten, sich auf ihn berufen zu können und stellt somit keine immanente Kritik der marxschen Argumentation, sondern eine historische ‚Nachverurteilung‘ dar. Auf dieser Ebene wäre genauso schlüssig einzuwenden, dass Marx die brutalsten Auswüchse der kapitalistischen Industrialisierung vor Augen hatte, als er die Menschenrechte kritisierte und so bisweilen zu einer Wortwahl fand, die dem heutigen Bewusstsein als ‚political incorrect‘ erscheint. Wie dem auch sei, die marxsche Kritik der Menschenrechte ist bestechend, wenn sie als das genommen wird, was sie ist: Kein Plädoyer zur Abschaffung liberal-demokratischer Standards,

132 A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 120.

133 Ebd., S. 126.

134 Es ist die „Eigentümlichkeit der Marxschen Gesellschaftstheorie, daß sie aufhört, Gesellschaft und Staat von den moralischen, rechtlichen und politischen Normen her zu denken. Produktionsverhältnisse enthalten Normen, lassen sich aber nicht formell unter die Kategorie der Norm subsumieren.“ A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 53. Dies heißt nicht, dass Marx in ‚Zur Judenfrage‘ schon die feuerbachianisch inspirierte Wesensphilosophie der menschlichen Gattung hinter sich gelassen hat. Die Struktur der Argumentation ist nach wie vor durch den „*Widerstreit zwischen Wesen und Wirklichkeit*“ gekennzeichnet. M. Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert, S. 100. Entfremdung wird von Marx wesentlich als Dualismus der wirklichen Existenz der Individuen zu ihren wahren Gattungswesen beschrieben. Der unpräzise, später heftig kritisierte, da letztlich ontologischer Abkunft, Begriff des Gattungswesens mag auch die beschriebenen anti-individualistischen Assoziationen hervorrufen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern Kritik an der Naturalisierung des bürgerlichen Typus Mensch und seiner Vergesellschaftung. In diesem Sinne hat die Schrift ‚Zur Judenfrage' „Schlüsselbedeutung"[135] auch für das weitere Schaffen von Marx.

Marx beschreibt im zweiten Teil ‚Zur Judenfrage'[136] die menschliche Entfremdung erstmals mit einem ökonomischen Terminus: dem Geld. Da Marx hier noch nicht begriffen hat, dass das Geld nur der dingliche Ausdruck einer „bestimmten historischen Gesellschaftsformation" (MEW 25, 822), „bloß Resultat des gesellschaftlichen Prozesses" (MEW 42, 165) „voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten" (MEW 23, 87) ist, bleibt die frühe marxsche Geldkritik im Schein der Zirkulation gebannt. Sie ist daher abschließend nur unter dem eingangs erwähnten Aspekt, dass sie anti-antisemitisch argumentiert, darzustellen.

Die theologische Dimension der ‚Judenfrage' hinter sich lassend, fragt Marx, welches der „weltliche Grund des Judentums" (MEW 1, 372) ist. Es ist dies der „*Eigennutz*", wie das „*Geld*" ihr „weltlicher Gott" (372) ist. Was ist dann aber der eigentliche Inhalt der Emanzipation der Juden? Nichts Anderes als die „Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*", deren Ausdruck das Judentum als ein „allgemeines *gegenwärtiges antisoziales* Element" (372) ist. Im Juden wird handgreiflich, dass „durch ihn und ohne ihn *das Geld* zur Weltmacht" (373) geworden ist. Wenn Marx vom Judentum spricht, ist daher keine religiöse Konfession oder ethnische Gruppe gemeint, sondern der allgemeine Charakter der bürgerlichen Gesellschaft. Der Jude ist der Prototyp des Bourgeois. Marx spricht daher auch davon, dass die „Christen zu Juden geworden sind" (373).

Hat Marx im ersten Teil der ‚Judenfrage' Entfremdung mit dem bereits bekannten Modell der Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat, Bourgeois und Citoyen und, als neues Element, der Differenz von politischer und menschlicher Emanzipation beschrieben, so tritt mit dem Begriff des ‚Geldes' ein neues Konzept von Entfremdung auf. Das Bewusstsein der Krise wird gleichsam ökonomisch bzw. vorsichtiger formuliert: es macht Anleihen an ökonomische Termini. Das Gattungswesen ist nun nicht mehr primär zerrissen zwischen der unwahren Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und der unwirklichen Wahrheit des politischen Staates, sondern verdinglicht in einem dem Menschen entfremdeten Gegenstand:

„Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter der Menschen – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte *Wert* aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld

135 H.G. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 93.

136 Umstritten ist, im welchem Maße das Denken Moses Hess' Einfluss auf Marx' Schrift ‚Zur Judenfrage' ausübte. R. Waser gibt eine schlüssige Antwort auf diese Frage, der sich hier angeschlossen wird: Teil 1 ist frei von Anleihen bei Hess, Teil 2, wahrscheinlich später verfasst, ist „ganz offensichtlich von Hess' Aufsatz ‚Über das Geldwesen' beeinflusst." Ders.: Autonomie des Selbstbewusstseins, S. 192.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dieses Wesen beherrscht ihn, und er betet es an“ (374f.).

Das Judentum selbst ist nicht die Ursache der kapitalistischen Gesellschaft[137]; es konnte „keine neue Welt schaffen“ (376). Der Jude ist vielmehr Ausdruck dieser, die sein reales Wesen darstellt, das sich unter den Bedingungen der vollkommenen politischen Emanzipation verallgemeinert. Nicht im „Pentateuch oder im Talmud, in der jetzigen Gesellschaft finden wir das Wesen des heutigen Juden“ (377). Unmissverständlich schreibt Marx zusammen mit Engels ein Jahr später, dass es in „Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben“ (MEW 2, 116). Marx bedient Klischees die heutigen Ohren Schmerzen bereiten. Der Kern seiner Argumentation ist aber nicht nur anti-antisemitisch, sondern eröffnet den Juden als progressivste Agenten kapitalistischer Modernisierung die Perspektive, dass *ihre* Arbeit an *ihrer* Emanzipation zugleich eine Arbeit an „*der menschlichen Emanzipation* schlechthin“ (MEW 1, 372) darstellt.

1.4 Proletariat und Entfremdung

Marx’ zweiter Artikel für die ‚Deutsch-Französische[n] Jahrbücher‘: ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ wurde von Ende 1843 bis Januar 1844 in seiner neuen Wahlheimat Paris verfasst. Marx selbst maß dieser Schrift, wie er Monate später an Feuerbach schrieb, „keinen besondern Wert bei“ (MEW 27, 425) und stapelte somit, zumindest was die sprachliche Intensität des Textes betrifft, tief. In der Tat geht die ‚Einleitung‘ argumentativ weniger über das bereits erreichte theoretische Niveau hinaus, als sie vielmehr den bisherigen Entwicklungsweg des marxschen Denkens zusammenfasst. Neu ist allerdings, was für das weitere Werk von Marx bekanntlich konstitutiv ist, dass das Proletariat erstmals als welthistorisches Subjekt in Erscheinung tritt. Im Folgenden werden daher zwei Aspekte der Schrift betrachtet werden: Zum einen Marx’ Selbstauskunft über den erreichten Stand der Debatte, zum anderen seine Einführung des Proletariats in die Theoriebildung.

137 Religionssoziologisch sieht Marx in ‚Zur Judenfrage‘ erstmals vielmehr eine Verbindung von Christentum und bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung: „aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der *christlichen* Welt“, da diese „*alle* nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen *äußerlich* macht“ (376) und somit den Boden schuf, auf dem die bürgerliche Monade gedeihen konnte.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.4.1 Das Proletariat und die Philosophie

Die ‚Einleitung' beginnt mit der Feststellung, dass in Deutschland durch Feuerbachs[138] Philosophie die „*Kritik der Religion* beendigt" (MEW 1, 378) ist. Der Mensch ist als Produzent der Religion entlarvt, und seine religiösen Projektionen sind als „*Widerschein* seiner selbst" (378) begriffen. „Aber" so Marx, „der Mensch ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat. Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltverhältnis*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind" (378). Es ist dies der Punkt, welcher Marx von Anfang an über Feuerbach hinausgehen lässt. Die Religion wird von Marx als Produkt spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse dechiffriert, so dass die Kritik der Religion nur die „Voraussetzung aller Kritik" (378) darstellt: „Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik* des *Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist" (379). Der Kampf gegen das „*Opium* des Volks" (378) ist folglich ein Kampf gegen die „imaginären Blumen an der Kette" der Knechtschaft, nicht aber „damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche" (379). Die irreligiöse Kritik hat fortzuschreiten:

> „Es ist also Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik" (379).

Marx beschreibt hier seine eigene philosophische Entwicklung seit seiner Dissertationsschrift. Im Folgenden rechtfertigt Marx die Beschränkung der bisherigen Kritik auf die Kritik der deutschen Philosophie damit, dass allein die *geistigen* Zeugnisse in Deutschland auf der Höhe der Zeit stehen. Eine Kritik der gesellschaftlichen Zustände in Deutschland sieht Marx als bloßen „Anachronismus" (379) an, da sie sich letztlich „*unter dem Niveau der Geschichte*" bewegen und „ebenso verächtliche und verachtete *Existenzen*" (380) darstellen. Hier hilft keine Kritik, sondern nur die „*Denunziation*" (380). Eine Kritik, die auf die „*moderne* politisch-soziale Wirklichkeit" (382) zielt, kann daher keine der deutschen Zustände sein.

Marx nimmt in diesem Kontext daher „unausgesprochen"[139] die seit seiner Dissertationsschrift schwelende Thematik der Verwirklichung bzw. Verweltlichung der Philosophie und des Philosophisch-Werdens der Philosophie wieder

138 Der Feuerbachbezug geht expressis verbis auf ‚Die heilige Familie' zurück: „Erst *Feuerbach* [...] vollendete die *Kritik der Religion*" (MEW 2, 147).

139 E. Braun: Verwirklichung der Philosophie, S. 70.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf. Da allein die deutsche Philosophie mit der „*offiziellen* modernen Gegenwart *al pari*“ (383) steht, ist auch nur die Kritik dieser, eine, die ihren Namen verdient. Marx bekundet daher, dass die „*praktische* politische Partei in Deutschland“ zu „Recht“ die „*Negation der Philosophie*“ (383f.) fordert, sie aber „Unrecht“ (384) habe, indem sie die Negation als bloße Abwendung von der Philosophie versteht. Die praktische Partei will an die wirklichen „Lebenskeime“ des Volkes anknüpfen, übersieht dabei aber, dass diese in Deutschland „nur unter seinem Hirnschädel“ (384) zu finden sind. Von daher formuliert Marx: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*“ (384). Mit „*umgekehrten* Faktoren“ begeht die „*theoretische* von der Philosophie her datierende politische Partei“ dasselbe „Unrecht“ (384); sie macht den Fehler, „sich unkritisch zu sich selbst“ zu verhalten, d.h. unhinterfragt die Voraussetzungen und Resultate der Philosophie zu übernehmen, ohne zu verstehen, dass diese selbst nicht der (falschen) Wirklichkeit konträr gehen, sondern Ausdruck „dieser Welt“ (384) sind. Deutsche Philosophie und deutsche Wirklichkeit koinzidieren in ihrer Zerrissenheit. Die philosophische Kritik an deutschen Zuständen übersieht, dass sie als solche nur Ausdruck jener ist. Ihr Seinsstatus konterkariert ihre Intentionen in der Substanz: „*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*“ (384).

Marx stellt diesen beiden defizitären Positionen nun, anders noch als in der Dissertationsschrift, entschieden eine dritte, eigene Position entgegen. Sein Programm ist die praktische Kritik der Philosophie. Die ‚Kritik der Philosophie‘ ist äquivok zu verstehen, sie bedeutet sowohl praktische Kritik an der Wirklichkeit im Namen der Philosophie als auch an der bisherigen Philosophie selbst, und zwar mit dem Telos, die Insuffizienz und Zerrissenheit beider aufzuheben. Die Kritik der deutschen Philosophie, die durch „Hegel ihre konsequenteste, reichste, und letzte Fassung erhalten hat“, ist daher zugleich „kritische Analyse“ von Staat und Gesellschaft *und* die „entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise*“ (384) des deutschen Bewusstseins: die „Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches Gewissen*“ (385) und hat als solch Abstraktes die Abstraktionen der modernen Gesellschaft treffend ausgedrückt. Die Kritik der deutschen Philosophie kann daher nicht theoretisch-immanent bleiben, sie muss das Denken sprengen und zur politischen Praxis übergehen:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. [...]. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (385).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx spricht hier noch im Zusammenhang einer „*radikalen* deutschen Revolution“ (386) von dem ‚Volk‘ oder von den ‚Massen‘ als potentiell revolutionäres Subjekt-Objekt: „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist“ (386). Es genügt eben nicht, dass der „Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“ (386). Erst am Ende seiner ‚Einleitung‘ spricht Marx von der Klasse des Proletariats[140] als derjenigen gesellschaftlichen Kraft, die die Doppelbewegung der Verweltlichung der Philosophie und des Philosophisch-Werdens der Welt zustande bringen kann. Marx führt das Proletariat als Kraft ein, die auf Grund ihrer totalen Negativität gleichsam ins Positive umschlagen muss. Das Proletariat ist die „Klasse mit *radikalen Ketten*“, die letztlich keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, sondern deren „Auflösung“ (390) ist. Ihr *universeller* Charakter ist ihr universelles „Leiden“ (390). Ihre Forderungen sind daher universell und nicht partiell; sie kann kein besonderes Recht einfordern, da ihre Existenz das „*Unrecht schlechthin*“ (390) darstellt. Das Proletariat, die „*künstlich produzierte* Armut“ (390) der kapitalistischen Gesellschaft, ist die

140 Es ist umstritten aus welchen Quellen sich der marxsche Begriff des Proletariats speist. Häufig wird als theoretische Quelle für das marxsche Wissen über die sozialistische Gedankenwelt und das Proletariat das bedeutende Werk ‚Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs‘ (1842) von Lorenz Stein *behauptet*. Quellenbeweise gibt es hierfür nicht. Marx äußert sich zu diesem Werk erst ab Ende 1844, und zwar negativ. Eine ausführliche Darstellung der Problematik einer angeblichen Marx-Stein-Beziehung bietet Cho: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus, S. 121-218, der darlegt, dass es für die Behauptung, „daß das Steinsche Buch einen großen Einfluß auf den Marxschen Übergang zum Kommunismus [...], keine direkten Belege“ (S. 290) gibt. Brisant ist es zumindest, wenn eine ganze Dissertationsschrift wesentlich auf der nicht belegbaren Behauptung aufbaut, dass die marxsche ‚Einleitung‘ eine Widerlegung bzw. Positivierung des ‚negativen Arbeiterexklusivismus‘ von Stein sei. So Thomas Meyer: Der Zwiespalt in der Marx’schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg/Ts. 1973, S. 79-81. Erheblich wichtiger für seine ‚Entdeckung‘ des Proletariats ist die Bedeutung der Kontakte zu französischen Sozialisten und Kommunisten, die Marx in Paris noch Ende 1843 aufnahm. Dies legt insbesondere, mit starker Betonung für die marxsche Theorienentwicklung *nach* der ‚Einleitung‘, Löwy dar: The theory of revolution, S. 63-85. Welch gewaltigen Eindruck das französische Proletariat auf Marx machte, geht aus einem Brief an Feuerbach vom 11.8.1844 hervor: „Sie müßten einer der Versammlungen der französischen ouvriers beigewohnt haben, um an die jungfräuliche Frische, an den Adel, der unter den abgearbeiteten Menschen hervorbricht, glauben zu können. [...]. Jedenfalls aber bereitet die Geschichte unter diesen ‚Barbaren‘ unserer zivilisierten Gesellschaft das praktische Element zur Emanzipation des Menschen vor“ (MEW 27, 426). Man ist geneigt, Horkheimers Worte zu zitieren, die ohne Bezug auf Marx dessen Euphorie doch einen ‚rationalen‘ Kern zu entlocken vermögen: „Der Adel von Geburt wird wieder eingeführt, wenn sein Gegenteil, die Gleichheit der Menschen, aus einer Ideologie zur Wahrheit wird.“ Max Horkheimer: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften 3, S. 249-276, hier S. 271.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kraft der universellen menschlichen Emanzipation –hier liegt der theoretische Fortschritt zu ‚Zur Judenfrage'. Der „*völlige Verlust* des Menschen" in der proletarischen Existenz kann nur durch die „*völlige Wiedergewinnung des Menschen*" (390) qua „*radikale* Revolution" (388) überwunden werden:

„Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, dann spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins* aus, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. [...]. Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen [...]. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie" (391).

Marx konzipiert hier eine doppelte Aufhebungsbewegung in der Theorie zur Kritik, Praxis zur Revolution wird: „Die doppelte Bewegung hat ein doppeltes – ideales und reales – Subjekt und ein doppeltes – ideales und reales – Objekt. Ideales Subjekt ist der Kritiker und ideales Objekt die Philosophie. Reales Subjekt ist das Proletariat und reales Objekt die Welt. Das doppelsinnige Verhalten beider Subjekte zur Philosophie ist die Verweltlichung der Philosophie und das doppelsinnige Verhalten zur Welt das Philosophisch-Werden der Welt."[141] Marx intendiert die doppelte Aufhebung von Philosophie und Proletariat als Prozess, worin das Proletariat die vernünftigen Gehalte der idealistischen Philosophie zur Verwirklichung bringt und diese damit als bloße Gedanken negiert. Diese Aufhebung der Philosophie ist sowohl der theoretische Prozess der Transformation idealistischer Spekulation in gesellschaftstheoretische Kritik als auch der praktische Prozess der radikalen Revolution der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der die weltliche Grundlage der verkehrten Philosophie – die *geistige* Erscheinung der Zerrissenheit der Welt – zunichte macht. Dieser praktische Prozess der revolutionären Verwirklichung der Philosophie ist somit zugleich die Aufhebung des Proletariats, welches die *weltliche* Erscheinung der Zerrissenheit der Welt darstellt. Die *Verwirklichung* der Philosophie ist die *Aufhebung* des Proletariats, da der weltliche Grund, die reale Zerrissenheit, beider qua Revolution negiert wird.

Ohne Frage geht Marx hier einen gewaltigen Schritt über frühere Konzeption zur Überwindung der Krise der Wirklichkeit und des Denkens hinaus. Dennoch sollte man sich nicht von der fesselnden Rhetorik der ‚Einleitung' täuschen lassen. Marx' erste Bestimmung des Seins des Proletariats und seiner historischen Aufgabe birgt Probleme. So scheint das Postulat des Endes der Religionskritik im Allgemeinen und politische Stoßrichtung der ‚Einleitung' im Besonderen eine erste Überwindung des feuerbachschen Materialismus anzudeuten. Gerade dies ist indes *nicht* der Fall. Da Marx zu diesem Zeitpunkt über keine konsistente Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und des kapitalistischen Produktionspro-

141 E. Braun: Verwirklichung der Philosophie, S. 78f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zesses verfügt, besetzt er diese „Leerstellen mit erkenntnistheoretischen (Sinnlichkeit) und anthropologischen (Gattungswesen) Allgemeinheiten“[142]. Diese Surrogate einer fehlenden kritischen Gesellschaftstheorie dienen nicht mehr einer Fortführung der Religionskritik, sondern der Möglichkeit einer ersten philosophischen Begründung der Notwendigkeit einer radikalen Revolution. Feuerbachs Anthropologie des universellen ganzen Menschen dient der Überwindung der junghegelianischen Philosophie des Selbstbewusstseins, da mit dieser der Mensch nicht bloß als denkendes, sondern primär als sinnlich-leidendes Wesen wahrgenommen werden kann: „Feuerbachs anthropologisches Konzept des ganzen Menschen ermöglicht es Marx nun, die Situation des Proletariats in ihren Bedingungen und in ihren Zielen zu begreifen, denn unter der Voraussetzung des universellen Menschen kann und muß dann auch die Entfremdung als eine universelle verstanden werden, die sich auf alle ‚Seinsweisen‘ des Menschen erstreckt, also nicht nur auf sein Bewußtsein (die geistige Tätigkeit), sondern gleichermaßen auf seine Sinnlichkeit (die materielle Tätigkeit).“[143]

Zweifelsohne hat Marx von dem Projekt einer öffentlichen Aufklärung des an sich vernünftigen Staates und der idealisierten Menschheit längst Abstand genommen. In der ‚Einleitung‘ ist es eine spezifische Klasse, die qua negativer sozialer Exklusivität zur radikalen Revolution prädestiniert ist, die die Philosophie aufhebt, indem sie sie verwirklicht. Die Begründung der radikalen Revolution und ihre Konnexion mit dem Proletariat geschieht aber auf dem Boden der feuerbachschen Anthropologie, d.h. sie ist spekulativer Natur: „Letztlich ist es der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem Wesen des Menschen, der das Proletariat zur Revolution führen soll.“[144] Der spekulative Begriff des Gattungswesens hat unlängst den Begriff einer zu verwirklichenden vernünftigen, objektiven Idee gesellschaftlicher Wirklichkeit als basalen Inhalt der Theorie substituiert. Das Gattungswesen ist für Marx nicht nur „Maßstab der Kritik“, sondern dient auch zur Bestimmung des revolutionären Subjekts: „diejenige Klasse, die dem menschlichen Wesen am meisten entfremdet ist, muß zum Träger der radikalsten Revolution werden.“[145] Von daher geht M. Heinrich recht, wenn er schreibt, dass „die einzelnen inhaltlichen Momente“ in Marx’ theoretischer Entwicklung seit der Dissertation einen Wandel durchlaufen, ihre „grundlegende Struktur“ hingegen aber doch „gleich geblieben“ ist: „*Wirklichkeit wird an einem ihr entgegengehaltenen Wesen gemessen und kritisiert*.“[146]

Abgesehen von der problematischen feuerbachschen Anthropologie kann die gesamte Konzeption der Begründung des Proletariats als revolutionäres Subjekt nicht überzeugen. Diesem Konzept inhäriert die schon in seinen journalistischen

142 A. Arndt: Karl Marx, S. 36.
143 S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 176. Vgl. zum Feuerbachianismus bei Marx insgesamt ebd., S. 169-89.
144 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 102.
145 Ebd., S. 103.
146 Ebd., S. 103.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeiten auftauchende Vorstellung einer prinzipiellen Unverdorbenheit der Besitzlosen. Wie bereits zitiert, spricht Marx vom Proletariat als ‚Adel', der die Menschen emanzipieren wird. Dass die soziale Exklusion, ja der völlige Weltverlust des Proletariats – sozialpsychologisch betrachtet – auch zu einer nur allzu verständlichen völligen Verrohung der Menschen und ihrer Beziehungen führen könnte, zieht Marx nicht in Betracht. Darüber hinaus ist auch die Konstruktion, dass die universell unterdrückte Klasse auf Grund ihrer universellen Degradation und Subalternität notwendig die radikalste und universellste Revolution anstrebt, argumentiv nicht zwangsläufig schlüssig. T. Meyer weist zu Recht darauf hin, dass es genauso schlüssig ist zu behaupten, dass dem universell Leidenden „schon mit einer graduellen Minderung seiner Leiden wesentlich geholfen sei"[147]. Dass z. B. in der deutschen Arbeiterbewegung nicht die Revolution, sondern die Integration der realgeschichtliche Regelfall war, untermauert diese These. Die Tendenz zur Glorifizierung des Proletariats ist folglich beträchtlich, aber auch erklärbar, hat Marx doch in den Arbeitern endlich die materielle Kraft, jenes Partikulare, welches die vernünftige Allgemeinheit (menschliche Emanzipation) zu verwirklichen weiß, gefunden, von der er erhofft, dass sie die innere wie gegenseitige Zerrissenheit von Welt und Philosophie aufzuheben imstande ist. Wie dem auch sei, der Grundstein einer Mystifikation des Proletariats als exklusiv revolutionärer Klasse ist gelegt, auch wenn Marx Jahre später so manchem Revolutionär vorwirft, das „Wort *Proletariat*" zu „einem heiligen Wesen gemacht" (MEW 8, 413) zu haben.

Über dies hinaus dominiert in der ‚Einleitung' die ‚dogmatic perspective' der Begründung revolutionärer Transformation, wie Sherover-Marcuse im Detail darlegt. Der von Marx supponierte negativ-universelle Charakter des Proletariats subsumiert die proletarische Subjektivität unter seinen sozial-ontologischen Status, d.h. aber, dass dem Proletariat *allein* auf Grund seines sozialen Seins revolutionäres Bewusstsein immanent ist: „the ‚Introduction' romantizes the ontological status of the proletariat [...]. It tends to deduce the emancipatory consciousness of the proletariat from ist ontological status outside civil society. [...] the ‚Introduction' implies that a universalist subjectivity immediately belongs to the proletariat in virtue of its social being"[148]. Auch M. Löwy weist zu Recht darauf hin, dass Marx – von dem „standpoint of the theory of workers self-emancipation"[149] – in der ‚Einleitung' in signifikanter Weise das Proletariat letztlich als passives Element und materielle Grundlage zur Verwirklichung der Philosophie darstellt. Der Philosophie kommt als ‚Kopf' der menschlichen Emanzipation gegenüber dem Proletariat als ‚Herz' derselben Priorität zu.[150] In diesem

147 T. Meyer: Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie, S. 81.
148 Sherover-Marcuse: Emancipation, S. 119.
149 M. Löwy: Theory of revolution, S. 59.
150 Die Nähe zu Feuerbach stellt sich hier auch expressis verbis dar: Feuerbach schreibt in seinen ‚Vorläufige[n] Thesen zur Reform der Philosophie', dass das „Denken" das „*Bedürfnis* des *Kopfes*; die *Anschauung*, der *Sinn*, das *Bedürfnis*

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Falle ist, wie Löwy betont, auch ohne den Begriff der ‚Partei' eine „remarkable analogy"[151] zu Lenin zu konstatieren: dieser formulierte bekanntlich in ebenfalls historisch wirkmächtigen Worten, „daß die Arbeiter ein sozialdemokratisches Bewußtsein *gar nicht haben konnten*. Dieses konnte ihnen nur von außen gebracht werden."[152]

1.4.2 Moderne Nationalökonomie und Entfremdung

Die ‚Deutsch-Französischen Jahrbücher' waren ein kurzlebiges Projekt. Sie brachten es nur zu einer Doppelausgabe, in der allerdings auch Engels ‚Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie' erschien. Der Text von Engels führte nicht nur zur Kontaktaufnahme zwischen dem kommunistischen Kaufmann in Manchester und dem Trierer Exilanten, sondern dürfte mit den Schriften von Moses Hess wesentlicher Auslöser und Inspirator für Marx' erste Beschäftigung mit Fragen der Nationalökonomie gewesen sein.[153] Nachdem Marx sich im Winter 1843/44 intensiv mit der Geschichte der Französischen Revolution, insbesondere

des *Herzens*" ist. Das Herz ist die „Quelle der Leiden". Auch die von Marx explizit hergestellte Verbindung von deutscher Theorie und französischer Praxis ist im Original feuerbachschen Ursprungs: Nur „wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguistische Prinzip des französischen Sensualismus* und *Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben* und *Wahrheit*. [...]. Das *Herz* – das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus – ist *französisch gesinnt*; der *Kopf* – das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus – *deutsch*. Das Herz revolutioniert, der Kopf reformiert." Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Helmut Reichelt (Hg.): Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Frankfurt/Berlin/Wien 1975, S. 236-54, hier S. 245f. Marx übersendet im August 1844 als Beigabe seiner ‚Liebeserklärung' (A. Arndt) an Feuerbach, dem er bescheinigt, mit seinen „Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben" (MEW 27, 425) zu haben, seine ‚Einleitung'. Auf die eminente Bedeutung der philosophischen Manifeste Feuerbachs zum Verständnis der marxschen Schriften von ‚Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie' bis zu ‚Die heilige Familie' hat zu Recht Louis Althusser hingewiesen. Vgl. ders.: Für Marx, Frankfurt/Main 1968, bes. S. 43-50.

151 Löwy: Theory of revolution, S. 60.

152 Lenin: Was tun?, S. 166, in ders.: Ausgewählte Werke Bd. 1, S. 139-314. Diese Konzeption stammt übrigens, was gern übersehen wird, ursprünglich von Karl Kautsky, von dessen Überlegungen Lenin in extensio Gebrauch macht. Vgl. ebd., S. 174f.

153 Vgl. Hans-Georg Backhaus: Über den Doppelsinn der Begriffe ‚Politische Ökonomie' und ‚Kritik' bei Marx und in der Frankfurter Schule, in: Stefan Dornuf/Reinhard Pitsch, Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Denkschrift in zwei Bänden. Band 2, München 2000, S. 12-213, bes. S. 127-43.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Konvents, beschäftigte[154] und auf Grund seiner kommunistisch sich radikalisierenden politischen Auffassungen, die ihn u.a. zu einem ersten Treffen mit dem russischen Emigranten Bakunin führte, im März 1844 mit Ruge brach[155], begann er mit dem intensiven Studium der Politischen Ökonomie, um aus dieser eine „objektive Begründung" für die spekulativ getroffene Bestimmung des Proletariats als revolutionäres Subjekt zu gewinnen, dessen „revolutionäre Bewegung logisches Resultat der inneren Dynamik der sich selbst aufhebenden bürgerlichen Gesellschaft"[156] sein sollte. Die in diesem Kontext entstandenen Aufzeichnungen, Entwürfe und Exzerpte sind zwar in weiten Teilen „unausgereifte Forschungsergebnisse"[157], die im Ansatz allerdings bereits aufs Ganze gehen und in Bezug auf die marxsche Hegel-Kritik zu einer nicht wiederholten Eindeutigkeit gelangen.

Die bisherige Form der Darstellung stößt hier an ihre Grenzen; eine Darstellung und Interpretation der gesamten sog. ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte', von der H. Marcuse 1932 erwartete, dass sie die „Diskussion über den ursprünglichen Sinn des Historischen Materialismus [...] auf neuen Boden stellen"[158] würde, ist hier nicht ausführbar. Es soll sich daher im Folgenden auf einen, allerdings entscheidenden Aspekt konzentriert werden: dem Begriff der Entfremdung. In einem ersten Schritt wird Marx' Begriff der entfremdeten Arbeit, wie er ihn in seiner Kritik der Nationalökonomie entwickelt kurz rekonstruiert werden, um ihn dann in einem zweiten Schritt mit der progressivsten Form entfremdeten Denkens, des hegelschen Idealismus, in Kontext zu setzen. Abschließend wird der Gehalt und die Begründung des marxschen Entfremdungskonzepts mit Blick auf Kontinuität und Bruch zur ‚reifen' Kritik der politischen Ökonomie kritisch diskutiert.[159]

Marx' Analyse der entfremdeten Arbeit geht „von den Voraussetzungen der Nationalökonomie" (MEW 40, 510) aus, deren Erkenntnisse er sich durch ein „gewissenhaftes kritisches Studium" (467) angeeignet hat. Axiomatischer Aus-

154 Nach Ruges Auskunft wollte Marx seinerzeit „Hegels Naturrecht kommunistisch kritisieren, dann eine Geschichte des Konvents, endlich eine Kritik aller Sozialisten schreiben." Hans Magnus Enzensberger (Hg.): Gespräche mit Marx und Engels, Frankfurt/Main 1981, S. 31. Überliefert sind Vorarbeiten zur Geschichte des Konvents. Vgl. MEGA² IV/2, S. 283-300.

155 Was Ruge daraufhin von Marx hielt, ist nachzulesen in: Enzensberger: Gespräche mit Marx und Engels, S. 21-35.

156 Rolf Peter Sieferle: Die Revolution in der Theorie in der Theorie von Karl Marx, Frankfurt/Berlin/Wien 1979, S. 35.

157 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 81.

158 Herbert Marcuse: Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in ders: Ideen zur Grundlegung einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/ Main 1969, S. 7-54, hier S. 7.

159 Gearbeitet wird mit MEW-Ausgabe der Manuskripte. Es ist allerdings in Erinnerung zu rufen, dass diese künstlich systematisiert sind. So bildet z.B. das ‚Hegel-Kapitel' ursprünglich keine Einheit. Vgl. zu diesen Fragen den Apparatband zu MEGA² I/2, S. 685-702.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangspunkt der Nationalökonomie ist das „Faktum des Privateigentums“ (510), welches selber unhinterfragt vorausgesetzt und nicht erklärt wird. Die Nationalökonomie „unterstellt, was sie entwickeln soll“ (510), d.h. sie ist unkritisch, da sie die gesellschaftliche Wirklichkeit als geschichtsloses an sich Seiendes, nicht aber als historisch Gewordenes begreift. Die Nationalökonomie geht folglich vom verdinglichten Schein der Gesellschaft aus, so dass sie „nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit“ (520) ausspricht. Die Nationalökonomie ist die Wissenschaft vom Reichtum in Form der Entfremdung, vom existierenden Widerspruch des Reichtums der Nationen und dem Elend der Welt: Der Nationalökonom „sagt uns, daß ursprünglich und dem Begriff nach das *ganze Produkt* dem Arbeiter gehört. Aber er sagt uns zugleich, daß in der Wirklichkeit dem Arbeiter der kleinste und allerunumgänglichste Teil des Produkts zukömmt“ (475). Sie geht zu Recht von der Arbeit als der „eigentlichen Seele der Produktion aus“ und gibt der Arbeit dennoch „nichts und dem Privateigentum alles“ (520). Dieser „scheinbare Widerspruch“ ist aber nichts Anderes als der „Widerspruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst“ (520), wie er im Bewusstsein der Nationalökonomie erscheint.

Das Kapital ist nach Marx „*Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte“, die ihm als „*Eigentümer*“ (484) der Produktionsmittel mit progressiv wachsender Tendenz zukommt. Die Akkumulation qua Konkurrenz schlägt notwendig in die „*Konzentration* des Kapitals“ (488) um, so dass immer mehr Kapital als „angehäufte Arbeit“ dem Arbeiter als „fremdes Eigentum gegenübertritt“ (473) und seine Heteronomie im Elend festigt. Die „Verarmung“ des Arbeiters ist das notwendige Produkt „des von ihm produzierten Reichtums“ (477). Das allgegenwärtige Elend inhäriert dem „*Wesen* der heutigen Arbeit selbst“, dessen Ursprung in der Trennung der Arbeiter von ihren Produktionsmitteln zu lokalisieren ist. Unter dem Status quo der Nationalökonomie[160] ist das „Wachstum des Reichtums [...] identisch mit dem Wachstum des Elends und der Sklaverei“ (502). Die gegebene Form der Reichtumsproduktion *basiert auf* und *produziert mit* wachsender Tendenz Armut und Elend, sowie asymmetrische Besitz-, d.h. aber Herrschaftsverhältnisse, die den Arbeitern, wenn überhaupt, ein Überleben in Not und Entfremdung zugesteht: „der Begriff des Privateigentums meint je schon die Totalität der verkehrten Form der Naturaneignung, die entfremdete Arbeit einerseits und die damit verbundene Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und deren Personifikation andererseits“[161]. Die Produktion von Reichtum unter der Bedingung des Privateigentums ist folglich zugleich die Reproduktion des Arbeiters als Arbeiter: „Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als *Arbeiter*, als *Ware*, ist das Produkt der ganzen Bewegung. Dem Menschen, der nichts mehr ist

160 Marx fasst die Begriffe Nationalökonomie und politische Ökonomie äquivok. Sie bezeichnen die reale Ökonomie als auch die Wissenschaft von ihr.

161 Helmut Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Freiburg 2001, S. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als *Arbeiter*, und als Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm *fremde* Kapital da sind" (523). Das „industrielle Kapital" bildet für Marx schließlich die „vollendete objektive Gestalt des Privateigentums", welches sich zur „weltgeschichtlichen Macht" (533) konstituiert. Wie man sieht, entwirft Marx in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten' eine erste Fassung des allgemeinen Gesetzes der kapitalistischen Produktionsweise, welches sicherlich nicht systematisch begründet ist und mit Argumenten arbeitet, die in der Kritik der politischen Ökonomie verworfen werden und dennoch Wesentliches antizipiert.

Die Herrschaft des Menschen über den Menschen ist im Privateigentum vermittelt über die Verfügungsmacht über Sachen, deren Eigendynamik im Geld vollendet ist: „Im *Geld* [...] ist die vollständige Herrschaft der entfremdeten Sache *über* den Menschen in Erscheinung getreten" (455). Geld ist notwendige Bedingung des Privateigentums, weil dieses notwendig Austausch voraussetzt. Die vermittelnde Bewegung zwischen dem Privateigentum ist als „abstrakte[s] Verhältnis" der „*Wert*, dessen wirkliche Existenz als Wert erst das *Geld* ist" (447). Das Geld als universeller Vermittler im (zwischen)menschlichen Verkehr wird zum gottgleichen „Selbstzweck" (446): die „Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß" (547). Als der „*wirkliche* Geist aller Dinge" (564) ist das Geld das „entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*." (565). Kurzum: im Geld – das existierende Abstrakt-Allgemeine – vollendet sich für Marx die Entfremdung und nimmt dingliche Gestalt an: sie wird *handgreiflich*.

Die beschriebene Dialektik der Reichtumsproduktion auf dem Fundament des industriell Privateigentums, welches Marx als Einheit von Eigentums- und Produktionsverhältnissen, deren Essenz sachlich vermittelte Herrschaftsverhältnisse sind[162], begreift, generiert vier Formen von Entfremdung bzw. ist das Allgemeine der verschiedenen Formen von menschlicher Entfremdung. Marx geht bei seiner Entfremdungskritik von einem anthropologisch bestimmten Wesen des Menschen aus, welches die Arbeit ist. Arbeit ist der menschliche Austauschprozess mit der Natur, welche die conditio sine qua non all seines Schaffens ist: der „*Mensch* ist *unmittelbar Naturwesen*" (578). Es ist die besondere Form der Naturaneignung, die das „*menschliche*[s] Naturwesen" auszeichnet:

„In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. [...]. Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist

162 Marx gibt in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten' die kürzeste treffende Beschreibung der differentia specifica zwischen vorbürgerlich-direkten und bürgerlich-vermittelten Herrschaftsformen: „an die Stelle des mittelartigen Sprichworts: nulle terre sans seigneur" tritt „das moderne Sprichwort: l`argent n'a pas maitre, worin die ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über den Menschen ausgesprochen ist" (MEW 40, 507). Marx wiederholt diese Bestimmung im ‚Kapital'. Vgl. MEW 23, 161.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zur Gattung als seines eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. [...]. Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist *sein* werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*" (516f.).

Unter den Bedingungen des industriell entwickelten Privateigentums – die „Industrie" ist das „*aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*" (542) innerhalb der Entfremdung – kommt es zu den folgenreichen Verkehrungen der gattungsspezifischen Potenzen des Menschen. Dass der Arbeiter ärmer wird, wenn er Reichtum produziert, drückt nach Marx nichts Anderes als den Sachverhalt aus, dass das Produkt seiner Arbeit ihm als „*fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht*" (511) gegenübertritt. Die erste Erscheinungsform der entfremdeten Arbeit ist folglich die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit. Die Vergegenständlichung der Arbeit im Produkt als die Verwirklichung der Arbeit „erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters" (512), als Verlust seiner Potenzen, die im produzierten Gegenstand, der unter den Bedingungen des Privateigentums nicht der seine ist, die Form einer fremden Macht annehmen: „Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen" (512). Nicht bloß das Produkt seiner Arbeit wird ihm entfremdet, sondern die Arbeit selbst existiert „*außer ihm*, unabhängig fremd von ihm" (512). Arbeit produziert unter den Bedingungen des industriellen Privateigentums zugleich Zivilisation und Barbarei, Reichtum und Armut: Verausgabung menschlicher Potenzen – die unabhängig aller Produktionsweisen „nichts schaffen" können „ohne Natur", die ihnen den „Stoff" (512) zu ihrer Verwirklichung gereicht – in entfremdeter Form, die die Natur selbst als „feindlich gegenüberstehende[n] Welt" (515) erfahren.

Als zweite Form der Entfremdung erscheint der „*Akt der Produktion*" (514) selbst: „In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, der Entäußerung in der Tätigkeit selbst" (514). Reichtumsproduktion in entfremdeter Form „produziert Blödsinn" für die Arbeiter, die der „Maschine" (513) unterworfen, und so von ihren eigenen Potenzen beherrscht werden. Die Arbeit ist dem Arbeiter „*äußerlich*"; er „bejaht" sich nicht, sondern „verneint" (514) sich in ihr. Während der Arbeit wird des Arbeiters „Physis abkasteit" und sein „Geist ruiniert" (514):

„Der Arbeiter fühlt sich daher erst außerhalb der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. [...]. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihm zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kein physischer Zwang oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. [...]. Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht [...], die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters [...] als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die *Selbstentfremdung*, wie oben die Entfremdung von der *Sache*" (514f.).

Die zweite Form der Entfremdung ist die Entfremdung des Arbeiters von seinem gattungsspezifischen Wesen, der Arbeit, die sich als schöpferische Potenz gegen ihn wendet, statt Selbstbestätigung Selbstverlust bedeutet und vom Zweck der Selbstverwirklichung zum verhassten Mittel – ‚im Schweiße seines Angesichts' – der Subsistenzsicherung wird. Der Akt der Reichtumsproduktion ist zugleich Selbstverlust in Armut, d.h. die spezifisch menschliche Potenz zur Verwirklichung von Freiheit qua schöpferischer Gestaltung der Natur verkehrt sich zum Mittel der Knechtschaft der abhängigen, weil eigentumslosen Produzenten. Diese erfahren ihre gattungsspezifische Tätigkeit als Entfremdung von ihrer eigenen, der geistigen wie physischen Natur: ihre Tätigkeit ist tätiger Mensch- und Weltverlust. Die zweite Form der Entfremdung impliziert die vierte Form der Entfremdung, die vor der dritten Form der Entfremdung dargestellt wird, da, wie E. Braun zu Recht konstatiert, jene die „Totalität der drei Verhältnisse darstellt"[163].

Als vierte Form der Entfremdung klassifiziert Marx, als Konsequenz aus den anderen Formen der Entfremdung, die „*Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*" (517). Wenn dem Menschen sein Produkt und seine Tätigkeit, d.h. aber seine eigenen Potenzen ihm fremd und feindlich sind, er sich somit selbstentfremdet hat, so ist es die logische Konsequenz, dass auch ein Mensch dem anderen zutiefst entfremdet ist. Man könnte geneigt sein, diese Form der Entfremdung als ‚bloße' Charakterisierung sozialer Anomien und psychosozialer Pathologien industriegesellschaftlicher Provenienz, als ein frühes kulturkritisches larmoyantes Zetern über die „allenthalben zunehmende Verlassenheit"[164] des modernen Menschen in der Massengesellschaft, misszuinterpretieren. Nicht, dass solche Assoziationen im Kontext zwischenmenschlicher Entfremdung völlig unangebracht wären, sie treffen aber nicht den Kern der marxschen Argumentation. Entfremdete Arbeit produziert nicht allein Reichtum *und* Armut auf erweiterter Stufenleiter, sondern generiert und reproduziert ein Herrschaftsverhältnis:

„Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so

163 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 96.
164 H. Arendt: Elemente totaler Herrschaft, S. 978.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. [...]. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will“ (519f.).

Die Entfremdung des Menschen vom Menschen ist also das durch Privateigentum sachlich vermittelte Herrschaftsverhältnis, welches beständig durch die beherrschten Eigentumslosen produziert und reproduziert wird. Als dritte, auf die anderen Formen als Momente ihrer selbst übergreifende Form der Entfremdung klassifiziert Marx schließlich die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen. Diese Entfremdung geht auf den ersten Blick aus den anderen Formen der Entfremdung hervor, liegt aber insgeheim und bei genauerer Betrachtung den anderen Formen der Entfremdung argumentativ zu Grunde. Als Gattungswesen verhält sich der Mensch zu sich selbst als „*universellen*, darum freien Wesen“ (515). Die „Universalität“ des Menschen sieht Marx darin begründet, dass dieser die „ganze Natur“ zur Verwirklichung seiner Gattungskräfte als seinen „*Leib*“ durch die „freie Tätigkeit“ (516) gestaltet. Die Produktion aus Freiheit ist die Bewährung des Menschen als Gattungswesen, das stets ein „Teil der Natur ist“ (516), welche aber durch die allseitige bzw. universelle Aneignung des Menschen qua Arbeit als „*sein* Werk und seine Wirklichkeit“ (517) erscheint. In der Vergegenständlichung „verdoppelt“ sich der Mensch in eine „von ihm geschaffene[n] Welt“, in der er sich selbst „anschaut“ (517) und wiederfindet. Diese Bestimmung des Menschen als Gattungswesen, welche dadurch charakterisiert ist, freie, weltschaffende Tätigkeit zu sein, liegt den Bestimmungen der Formen der Entfremdung zu Grunde. Aus der Darstellung der bisherigen Formen der Entfremdung – Entfremdung vom a.) Produkt, der äußeren Natur; b.) von der Produktion, der inneren Natur des Menschen (Selbstentfremdung); c.) des Menschen vom Menschen (zwischenmenschliche Entfremdung) – ergibt sich zwangsläufig auch die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen in toto, wie dessen Konstruktion – zirkulär – seinerseits die explizierten Entfremdungsdimensionen konstituiert. Seine gattungsspezifische Eigenschaft, die Arbeit, verkehrt sich vom Zweck zum Mittel, so dass unter den Bedingungen des Privateigentums das (Gattungs)Wesen des Menschen nur in verkehrter Form zur Erscheinung gelangt:

„Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne Tätigkeit, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sich das *Gattungsleben* und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner zur Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form. [...]. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht. [...]. Indem daher die entfremdete Arbeit

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit" (516f.).

Die Gattungstätigkeit des Menschen ist die „Produktion von Welt"[165], so dass die „*ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit" (546). Welt ist aber, wie E. Braun zu Recht konstatiert, für Marx die „*Welt des Menschen*, Staat, Sozietät" (MEW 1, 378). Unter den Begriff der „Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen" verstand Marx, wie aus seinem Brief an Feuerbach vom 11.8.1844 hervorgeht, nichts „anders als de[n] Begriff der *Gesellschaft*!" (MEW 27, 425).

Die Entfremdung ist in all ihren vier Dimensionen dargestellt. Ausgangs- wie Endpunkt der marxschen Entfremdungstheorie ist die Bestimmung des Menschen als Gattungswesen qua Arbeit. Es liegt eine zirkuläre Argumentation vor. Von der Wesensbestimmung des Menschen leiten sich die Formen der menschlichen Entfremdung her, die ihrerseits zur Bestimmung der menschlichen Entfremdung vom Gattungswesen selbst gereichen: „Daraus folgt, daß das Gattungsleben kein Verhältnis neben den drei anderen ist, sondern die Totalität der drei Verhältnisse darstellt, die sich erst so als Weltverhältnis konstituiert. Das Weltverhältnis ist das Verhältnis des Verhältnisses, ist die Einheit der Menschenwelt, welche das Verhältnis des Menschen zum Menschen zu sich, zur Natur und zu anderen Menschen einschließt."[166]

Marx' frühe Konzeption der Entfremdung qua anthropologischer Wesensbestimmung des Menschen legiert unübersehbar undifferenziert Natur und Gesellschaft/Geschichte. Sie gibt den Hintergrund zweifelhafter Geschichtskonstruktionen in den ‚Politisch-Ökonomischen Manuskripten'; der Natur spricht Marx in letzter Instanz nicht bloß Priorität innerhalb der vermittelnden Bewegung von Mensch und Natur zu – eine Annahme, die konstitutiv für die marxsche Theorie bleiben wird – sondern unterstellt ihr auch eine auf die Verwirklichung des Humanen gerichtete Teleologie: Die de-entfremdete „*Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" (MEW 40, 538). Es ist dies evidenterweise eine angreifbare Konstruktion, ontologische Spekulation über das ‚Noch-nicht-Seiende' (Bloch), die ihre Abkunft aus der hegelschen Geschichtsphilosophie nur schwer zu verbergen weiß, wenn Marx verkündet, dass der vollendete Kommunismus „die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung [ist; d. Verf.]. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lö-

165 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 95.
166 Ebd., S. 96.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sung“ (536). Macht es irgendwo Sinn, Marx eschatologische Spekulation zu unterstellen, dann hier. Marx’ Konzeption der Entfremdung fundiert in der Naturalisierung des Menschen nicht weniger als in Historisierung der Natur: „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen“ (544). Die Argumentation bewegt sich hier auf die Grundlegung eines ontologischen Materialismus zu, der, via Hegel kontra Feuerbach, zwar auf die Geschichtlichkeit alles Seins reflektiert, dennoch aber mit spekulativen Wesensbestimmungen argumentiert. Kritik an idealistischer Hybris, die an der Nichtidentität des Denkens mit der Natur wider den absoluten Anspruch begrifflicher Vermittlung festhält, ist nur noch schwer zu scheiden von einer affirmativen Ontologie über das Sein der Welt als solcher. Auf die Kritik an der marxschen Entfremdungskonzeption ist zurück zukommen; hier ist nun die marxsche Analyse entfremdeten Denkens von Interesse.

Die eben beschriebene Legierung von Natur und Geschichte bildet das eine Extrem der Argumentation in den marxschen Manuskripten. Marx’ Kritik an Hegels Idealismus nimmt den anderen, den ökonomiekritischen Strang der Argumentation wieder auf, in dessen Zentrum die Analyse der gesellschaftlichen Genesis des ‚Abstrakt-Allgemeinen‘ steht und, dies sei vorweg genommen, dem eine de-ontologische Konzeption von Entfremdung inhäriert, dessen argumentative *Rückgriffe* auf das Naturwesen Mensch, weit mehr als in den geschichtsphilosophischen Passagen der Manuskripte, dazu dienen, die fetischistischen Bewusstseinsformen des (absoluten) Idealismus als notwendigen Schein abstrakter Wertvergesellschaftung zu dechiffrieren und als *Vorgriffe* auf die Emanzipation des Nichtidentischen lesbar sind.

Wie das Geld den „*wirkliche*[n] *Geist* aller Dinge“ (564) darstellt, das dem „*abstrakte*[n] *Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentum“ in „seiner Abstraktion und Allgemeinheit“ einen „sinnfällige[n] Ausdruck“ (447) verleiht und so die „verkehrte Welt“ (566) als reale Abstraktion zur Erscheinung bringt, so sind auch das spekulative Denken und die dialektische Logik nichts als der „abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt“ (571). Der absolute Idealismus ist das geistige Korrelat der gesellschaftlichen Abstraktion, die Marx mit dem Begriff der Entfremdung umschreibt. Marx setzt die gesellschaftliche Abstraktion, die im Geld dingliche Gestalt annimmt, in expliziten Bezug zum „*reinen spekulativen Gedanken*“ (571) der hegelschen Logik: „Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*; das *abstrakte* Denken“ (571f.).

Auch wenn Marx Feuerbach als den „wahre[n] Überwinder der alten Philosophie“ (569) tituliert und seine Schriften als „die einzigen“ – seit Hegels großen Werken – feiert, „worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist“ (468), so gehen doch seine eigenen Reflexionen zum absoluten Idealismus über Feuerbachs naturalistische Negation der idealistischen Spekulation weit hinaus

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und begründen eine eigenständige Kritik an Hegel.[167] Marx' Intention ist es, Hegels Denken nicht allein als rationale Theologie zu kritisieren, sondern die gedanklichen Abstraktionen des spekulativen Denkens selbst als Ausdruck der realen Abstraktion sive Entfremdung zu dechiffrieren. In Hegels ‚Phänomenologie des Geistes' sind „*alle* Elemente der Kritik verborgen", und zwar in einer „entfremdeten Form" (573). Er hat dort „nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist" (570). Hegel begründet für Marx die Geschichtlichkeit allen Seins und, das ist das „Große an der Hegelschen ‚*Phänomenologie*'", fasst die „Selbsterzeugung des Menschen" als einen prozessierenden Akt der „*Arbeit*" (574), der als Bewegung der Entfremdung begriffen wird. Diese Bewegung der Entfremdung hat Hegel nun als Selbstbewegung des Geistes beschrieben, die gerade nicht hinreichend als Mystifikation, sondern vielmehr als adäquater Ausdruck der Logik einer real-verkehrten Welt zu begreifen ist. Die Bewegung des reinen Geistes ist der spekulative Ausdruck für die real-gesellschaftliche Bewegung der Verkehrung und Abstraktion; sie ist daher zwar Mystifikation des Wirklichen, aber gerade als solcher kommt ihr Realitätsgehalt zu. Die Paradoxie ist, dass gerade die Verkehrtheit der idealistischen Spekulation ihre Wahrheit ausmacht, da sie die ‚wahre' Erscheinung einer an sich ‚unwahren' Welt ist. Die Strukturisomorphie zwischen der im Geld dingliche Gestalt annehmenden gesellschaftlichen Abstraktion und dem spekulativen Denken ist die fundamentale Figur einer Subjekt-Objekt-Verkehrung, deren Gehalt darin zu erblicken ist, dass das Geld wie das spekulative Denken das reale Subjekt unterwerfen und zum Objekt degradieren:

„Diese Bewegung in ihrer abstrakten Form als Dialektik [...] muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat, dies Resultat, das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt, ist daher der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*. Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen und unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zueinander, *mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber zugleich in sich zurücknehmendes Subjekt und das *Subjekt* als dieser Prozeß; das reine *rastlose* Kreisen in sich" (584).

Es offenbart sich hier eine Konzeption von Entfremdung, die die spekulativ-materialistische Anthropologie transzendiert und deren Verbindung zur reifen

167 Vgl. hierzu die ältere, aber sehr lesenswerte, sicherlich zu den besten Studien der Marxforschung aus dem einst real existierenden Sozialismus gehörende Arbeit von Jindrich Zelený: Die Wissenschaftslogik bei Marx und ‚Das Kapital', Frankfurt/ Main 1968, S. 193.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Kritik der politischen Ökonomie' evident ist. Das „universelle Thema der Entfremdung"[168] ist die begreifende Kritik der Existenz eines Abstrakt-Allgemeinen, in welchem sich menschliche Vergesellschaftung erst außer sich setzt und eine überindividuelle Objektivität produziert, die schließlich Herrschaft über die zu Objekten verkehrten Subjekte erlangt. Entfremdung thematisiert die „*nicht bewusst konstituierte überindividuelle Einheit der vereinzelten Individuen*"[169], die als verselbstständigtes Allgemeines eine Eigenlogizität und -dynamik generiert, die den Menschen sprichwörtlich ‚über den Kopf wächst'. „Entfremdung" stellt sich als „Prozeß der Objektivierung abstrakter Arbeit dar. Sie bedeutet nicht die Entäußerung eines präexistierenden Wesens, sondern das Wirklichwerden von menschlichen Potenzen in entfremdeter Form. [...]. Durch diesen Prozeß entsteht eine abstrakte, objektive gesellschaftliche Sphäre, die ein Eigenleben annimmt und als Struktur abstrakter Herrschaft über den Menschen und gegen sie existiert."[170]

Für den ‚reifen' Marx stellt sich der hegelsche Geist dar, wie das Kapital als Fetisch erscheint. Marx dechiffriert die „absolute immanente Selbstvermittlung" der Idee, die sich als (Welt)Geist in der Weltgeschichte auslegt, als den „fetischistischen Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst, als die Hypostasierung gesellschaftlicher Abstraktion zur Struktur selbstreproduktiver Abstraktion überhaupt."[171] Marx hat noch einen langen, mühsamen Weg vor sich, bis er das ‚rastlose Kreisen in sich' als die Zirkulation des Kapitals, die sich als ein „Perpetuum mobile" (MEW 42, 423) darstellt, in allen Details analysiert und den Wert als das „übergreifende Subjekt" der modernen kapitalistischen Gesellschaft begreift, welches als „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz" den verdinglichten, aber wirkmächtigen – weil „fürs unmittelbare Leben des Menschen

168 H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 124.

169 So Lars Meyer in seiner brillanten Studie: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005, S. 120. Meyer kommt das Verdienst zu, den genuinen Gehalt von Adornos Gesellschaftstheorie herausgearbeitet, ihre konstitutive Verwiesenheit auf die marxsche Theorie unterstrichen und die ‚Vorteile' dialektischer Gesellschaftstheorie gegenüber konkurrierenden Theorien dargelegt zu haben. Prägnant gibt Meyer den in der marxschen Tradition stehenden Gesellschaftsbegriff wieder, der sich sowohl gegen soziologische Handlungs- *und* Systemtheorien als auch gegen jede, nicht sich selten als kritisch verstehende Ansicht wendet, die den fetischisierten Schein der kapitalistischen Gesellschaft für dessen Wesen nimmt: „In der dialektischen Sozialtheorie wird das Allgemeine nicht als Substanz vorgestellt, sondern als Bewegung der beständigen Vermittlung der verselbständigten Einheit der Gesellschaft durch das Einzelne und Besondere gedacht" (S. 17). Vgl. S. 78f., 83f., 90f., 111, 117-21, 132, 143, 156-59 u. 173.

170 M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 251.

171 Helmut Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen 1989, S. 374.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das ens realissimun“[172] – Schein generiert, ein „automatisches Subjekt“ (MEW 23, 169) zu sein, das im Zins (G-G’) seine „äußerlichste und fetisch-artigste Form“ (MEW 25, 404) annimmt, der „keine Narben“ (405) mehr ihrer Entstehung aus der Gerberei der klassenförmig strukturierten Produktion anzusehen sind. Marx beließ es, stand er doch damals noch ganz am Anfang der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, dabei, von Moses Heß inspiriert, Analogien zwischen dem „Selbstzweck“ (MEW 40, 446) Geld und dem als Gott vorgestellten Absoluten herzustellen. Die Fährte, das mystische Subjekt-Objekt der hegelschen Spekulation im Verwertungsprozess des Kapitals wiederzuentdecken und die Strukturisomorphie vom sich selbst produzierenden und im Anderen *nur sich selbst* begreifenden Begriff und abstrakter Wertvergesellschaftung als differente Ausdrücke einer allgemeinen Entfremdung zu begreifen, war indes aufgenommen:

„Das Positive, was Hegel hier vollbracht hat – in seiner spekulativen Logik – ist, daß die bestimmten Begriffe, die allgemeinen fixen Denkformen in ihrer Selbständigkeit gegen Natur und Geist ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind und daß Hegel sie daher als Momente des Abstraktionsprozesses dargestellt und zusammengefasst hat“ (585).

Wenn Marx Hegel attestiert auf dem „Standpunkt der modernen Nationalökonomen“ zu stehen, weil er die „*Arbeit* als Wesen“ des Menschen erfasst, vergisst er allerdings nicht hinzuzufügen, dass dieser „nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative“ (574) erkennt. Wesentlich ist, dass die hegelsche Spekulation Erkenntnis in Form der Entfremdung darstellt: Hegel macht die „Abstraktion des Menschen, das Selbstbewußtsein“ (577) zum Subjekt, welches als „logischer, spekulativer Geist“ (573) letztlich Natur, Menschen und Geschichte als sein Anderssein, in welchem er „*als solchem bei sich* ist“, selbst produziert und sämtliche nicht-geistige Gegenständlichkeit als „Nichtigkeit“ (576) erfährt, da er diese als „seine *Selbstentäußerung weiß*“ (580). Die Nichtidentität von Sein und Denken ist zu Gunsten Letzterem eliminiert, und endet in einem gigantischen Nihilismus welcher an der „Gegenständlichkeit als solcher seinen Anstoß hat“ (581). In der hegelschen Setzung der Identität von Sein und Denken, die um den Preis der Nichtigkeit der materiellen Welt selbst erkauft ist, ziehen sich „alle Illusionen der Spekulation zusammen“ (580): Hegel hat in seiner Logik alle „fixen Geister“ des von Welt und Mensch abstrahierenden Denkens „zusammengesperrt“ (586). Zentral ist daher der marxsche Vorwurf an Hegel, dass dieser Arbeit nur als „abstrakt geistige“ (574) kenne, was nicht dahingehend misszuverstehen ist, dass Hegel nur gedankliche, nicht aber materiell-gegenständliche anerkenne, sondern darauf abzielt, dass „das gesamte Produzieren, die gesamte, auch die sinnlich

172 Theodor W. Adorno: Gesellschaft, in: Gesammelte Schriften 8, S. 9-19, hier S. 17.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenständliche Arbeit, in der Auffassung Hegels schließlich und endlich eine Arbeit des Geistes, d.h. eine Produktion und Selbstproduktion des Geistes ist."[173] Hieran knüpft sich die fundamentale Differenz zwischen den Entfremdungskonzeptionen von Marx und Hegel an:

„Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten, i.e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens. Die *Entfremdung*, welcher daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, von *Objekt und Subjekt*, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. [...]. Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung" (572).

Mit anderen Worten geht es Hegel nicht darum, die Entfremdung produzierende Wirklichkeit, sondern die gegenständliche Wirklichkeit aufzuheben und die Entfremdung als eine des Geistes zu erfassen, die die „*Gegenständlichkeit*" (575) selbst als Entfremdung begreift. Ein „ungegenständliches Wesen", so Marx, ist aber ein „*Unwesen*" (578). Der Nihilierung der gegenständlichen Welt inhäriert somit zugleich *das* unkritische Moment in Hegels Philosophie. Nicht nur wird die Selbsterzeugung des Menschen qua Arbeit zum Prozess des sich selbsterzeugenden Geistes, die Subjekte zu Objekten, sondern die Fassung der Entfremdung als eine des Geistes, nicht aber der materiell-gegenständlichen Produktion und Produzenten, ist der „unkritische Positivismus" (573) der Spekulation selbst. Indem die Entfremdung wie ihre Aufhebung der Prozess des Geistes ist, bleibt die wirkliche Entfremdung, da als seine Selbstentäußerung erkannt, bestehen. Da die Aufhebung der Entfremdung kein gegenständlicher, sondern ein rein geistiger Akt ist – Hegel kennt nur den „Gedanke[n] der Entfremdung" (584) – führt der Mensch in seinem „entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben": die „Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft." (581). Die Negation der Entfremdung ist bei Hegel folglich Schein, die das wirkliche Wesen der Entfremdung positiviert: „Bestätigung des Scheinwesens" (581).

Mit Zelený lassen sich die Kernpunkte der marxschen Hegelkritik wie folgt zusammenfassen: „Die Geschichte und die der Geschichte eigenen Bewegungsstrukturen werden von Hegel logisiert, und diesen logischen Strukturen wird eine primäre, überzeitliche, bevorzugte Realität zuerkannt. Die wirkliche in der Zeit ablaufende Geschichte wird dann als Verkörperung der überzeitlichen logisierten Strukturen des Geschichtlichen aufgefaßt."[174] Diesem Verkehrungsprozess liegt

173 J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital', S. 190.
174 Ebd., S. 193.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine mehrstufige Abstraktion zu Grunde: Zuerst setzt Hegel anstelle des sinnlichen, sich vergegenständlichen Naturwesen Mensch das Selbstbewusstsein. Die wirkliche Entwicklung des Menschen wird von „Hegel *abstrakt* als Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins dargestellt."[175] Auf einer höheren Stufe der Abstraktion wird dann die „Bewegung des Selbstbewußtseins als Bewegung des Denkens, die Bewegung des Denkens als Bewegung der logischen Kategorien aufgefaßt"[176], die die „inhaltsvolle, lebendige, sinnliche, konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung" zur „bloßen Abstraktion" (585) ihrer selbst degradiert. Die „gegen allen Inhalt gleichgültigen, als eben darum für jeden Inhalt gültigen *Abstraktionsformen*" (585) beruhen für Marx aber, wie Zelený zu Recht konstatiert, nicht auf einer „zufälligen theoretischen Imagination", sondern „auf der Struktur der bisherigen menschlichen Geschichte"[177] selbst.

Die marxsche Konzeption von menschlicher Entfremdung ist in ihrer Komplexität hinlänglich[178] dargestellt. An dieser Stelle sollen abschließend wesentli-

175 Ebd., S. 203.
176 Ebd., S. 204.
177 Ebd., S. 204.
178 Als Quellen des marxschen Entfremdungsbegriffs werden angegeben: a.) Ludwig Feuerbach. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 107; S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 172f., 176 f. u. 182f.; T. Meyer: Zwiespalt in der marxschen Emanzipationstheorie, S. 106. b.) Moses Heß. Vgl. H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 128-33; S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 189-97; T. Meyer: Zwiespalt in der marxschen Emanzipationstheorie, S. 90-97; J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital', S. 248-63 c.) Friedrich Engels. Vgl. H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 133-43. Über diese unmittelbaren Einflüsse hinaus, die m. W. n. die Opinio communis der Forschung darstellen, werden folgende geistesgeschichtliche Verbindungen gesehen: d.) zu Schelling: „Marx eignet sich Hegels Dialektik in einem zuerst durch Schelling explizierten Vorverständnis an." So Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1971, S. 215. Habermas gibt eine gelungene Charakterisierung des marxschen Unternehmens: „Der kritische Ansatz selbst entspringt, schon bei Schelling und erst recht bei Marx, dem aller Theorie vorgängigen Bedürfnis nach Umwendung einer praktisch erfahrenen Verkehrtheit. Ebenso praktisch ist dann auch die Notwendigkeit einer Emanzipation der Menschheit von der Gewalt der Materie, die Notwendigkeit ihrer Herabsetzung eines mündig gesprochenen Subjekts der Geschichte, einer Gesellschaft also, die als Gattung das Verfügbare kontrolliert und das Unverfügbare respektiert." Ebd., S. 222. G. Schäfer kommentiert treffend: „Wäre es falsch zu unterstellen, die in romantischer Sprache und Tradition formulierte Intention kehrte bruchlos im Ansatz materialistischer Dialektik wieder, so hat sie den jungen Marx immerhin vor der Vergötzung rationalisierter Produktion und affirmativer Positivität bewahrt". G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 73. Schlussendlich wird auch eine Verbindung zu f.) Fichte und den ‚Identitätsansprüchen des absoluten Idealismus' behauptet. Vgl. T. Meyer: Zwiespalt in der marxschen Emanzipationstheorie, S. 99-107. Dem ist entschieden zu widersprechen, auch wenn einzelne Aussagen von Marx (vgl. insbesondere MEW 40, 462f.) selbst diese These nicht als völlig haltlos erscheinen lassen. Vgl. auch die neuere Interpretation der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte', von K. Rantis: Geist und Natur, S. 98-128, die eindeutig darlegt, dass die

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che Kritikpunkte am marxschen Begriff der Entfremdung, die teilweise bereits angeklungen sind, kurz dargestellt und auf ihre argumentative Konsistenz geprüft werden, um den Stellenwert der frühen marxschen Entfremdungskritik für sein weiteres Schaffen abschließend darzulegen.

Der wesentliche Kritikpunkt an der marxschen Entfremdungskonzeption der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte' ist, dass die anvisierte Kritik der Nationalökonomie letztlich von einem als ‚wesensphilosophisch' bzw. ontologisch zu bestimmenden Standpunkt aus erfolgt.[179] Marx' erste Kritik der politischen Ökonomie kann von dem anthropo-ontologischen Standpunkt die *immanente* Kritik, die der Form nach eine „*Metakritik* an den begrifflichen Grundlagen der Nationalökonomie"[180] darstellt, an den nationalökonomischen Theorien *nicht* einlösen. *Die kritisch-genetische Rekonstruktion der Nationalökonomie wird nicht erbracht, sondern durch eine anthropologische Entfremdungskonzeption substituiert, die nicht aus der Politischen Ökonomie gewonnen, sondern dieser unvermittelt als Basis der Kritik entgegengehalten wird.* Heinrich hält zu Recht fest: „Was Marx kritisiert, ist die anthropologische Hypostasierung des Warenproduzenten zum Menschen schlechthin. Allerdings kritisiert Marx nicht die anthropologische Begründung der Ökonomie überhaupt, sondern nur die spezielle Anthropologie der Nationalökonomie, der er eine andere Anthropologie gegenüberstellt."[181] An der Legitimität dieser Kritik an der marxschen Entfremdungskonzeption kann m. E. genau so wenig ein Zweifel bestehen wie an der bereits geübten Kritik an der mit den marxschen Wesenskonstruktionen verbundenen Geschichtsphilosophie, der eine Teleologisierung von Natur und eine Naturalisierung von Geschichte innewohnt, die sich liest „wie ein naturalisierter Hegel. An die Stelle des Geistes tritt die Natur. Das Schema der Entwicklung bleibt dasselbe. [...]. Die Wesensbestimmung ist so Ursprung und Ziel der Bewegung. Selber überhistorisch, bringt es Geschichte in Gang und stellt sie auch wieder still. Methodisch reproduziert Marx hier die idealistische Konstruktion a priori der Geschichte"[182]. Marx' Konzeption läuft stets auf die Konfrontation eines ontologischen (wahren) menschlichen Wesens mit der (falschen) Wirklichkeit hinaus, deren Widerstreit zur Explikation der existierenden Entfremdung dient – eine letzt-

marxsche materialistische Dialektik die Aufhebung des idealistischen Identitätsdenken anvisiert. Rantis' Interpretation krankt allerdings daran, dass sie zum einen keinen Bezug zum marxschen Gesamtwerk herstellt und so zum anderen, die alsbald von Marx selbst kritisierten, problembehafteten Momente der ‚Manuskripte' aus seiner ansonsten ergiebigen Interpretation ausblendet.

179 Vgl. E. Braun: Aufhebung der Philosophie, bes. S. 101, u. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 109-11 u. 116-18.

180 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 106.

181 Ebd., S. 110f.

182 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 97. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 43-45. S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 375, liefert eine gelungene graphische Darstellung der marxschen Geschichtskonstruktion von 1844.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich „moralische Kritikfigur“[183]. Die Aufhebung der Entfremdung wird dabei von Marx explizit als „Rückkehr“ (536) – auf höherer Stufe – des entfremdeten Menschen zu seinem eigentlichen Wesen konzipiert. Marx’ Kontamination von Natur und menschlicher Geschichte führt gar so weit, eine „Naturwissenschaft“ (544) als universelle Wissenschaft anzuvisieren, da die Aufhebung der Entfremdung die Differenz von Natur und Kultur einebnen würde. Im Endeffekt macht Marx, „was er Hegel vorgeworfen hat: er subsumiert empirische Sachverhalte unter logische Kategorien, die er nicht aus ihnen selbst abgeleitet hat. In gewisser Weise übertrifft er darin Hegel noch, wenn er die Figur der Negation der Negation über die Gegenwart hinaus auf künftige Entwicklungen anwendet“[184].

Das unvermittelte Nebeneinander von entfremdungstheoretischen Wesensbestimmungen und einer historisch-kritischen Rezeption der Politischen Ökonomie hat sicherlich „Anteil am unsystematisch-fragmentarischen Zustand der anthropologischen Kritik der politischen Ökonomie.“[185] Die marxsche Wesensphilosophie kollidiert mit dem kritischen Anspruch, den Marx gegenüber der Nationalökonomie erhebt, die begriffliche Genesis der Darstellung des inneren Zusammenhangs der Kategorien zu leisten; sie *selbst* „unterstellt, was sie entwickeln soll“ (510). Trotz alledem macht es nur dann Sinn, in den marxschen Manuskripten „keineswegs die Geburtsstätte der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie“[186] zu verorten, wenn zum einen *nur* die anthropologische Seite des Entfremdungsbegriffs gesehen und zum anderen die frühe marxsche Kritik der politischen Ökonomie allein aus der Perspektive der reifen marxschen Kritik gelesen wird. Eine solche Betrachtung ist aber einseitig und defizitär; sie übersieht nicht zuletzt die Dimension der ‚Aufhebung der Philosophie‘ beim jungen Marx, der eine Kritik an Hegel *und* Feuerbach inhäriert. Dass die frühe marxsche Kritik nicht die reife ist, ist zudem eine Tautologie. Es ist eine Pseudokritik, Marx vorzuwerfen, dass er am Anfang seines Kritikprogramms noch nicht die fertigen Resultate zu präsentieren vermag. Eine solche Kritik wäre nur dann begründet, wenn *überhaupt keine* thematische und inhaltliche Verbindung zur ausgearbeiteten ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ bestände. Dies aber ist aus guten Gründen zu bestreiten.[187]

183 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 117. Arndt weist darauf hin, dass die marxsche Kritik der Nationalökonomie von 1844 meist noch „moralisch ist: Egoismus, Habgier und Schacher, nicht das Produktionsverhältnis selbst, die Produktion von Mehrwert, werden als treibende Kraft der Produktion“ denunziert. A. Arndt: Marx, S. 39.

184 R. P. Sieferle: Revolution in der Theorie von Karl Marx, S. 42.

185 Ebd., S. 100.

186 A. Arndt: Marx, S. 43.

187 Über konkrete inhaltliche Aspekte einer Verbindung der ‚Manuskripte‘ zum ‚Kapital‘ ist an dieser Stelle keine Aussage zu treffen. Reichelt bildet das andere Extrem zu Arndt. Er sieht in Manuskripten bereits eine Verbindung zur Wertformanalyse der reifen Schriften. Vgl. H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 44. Wie dem auch sei, unabhängig inhaltlicher Begründungen themati-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff der Entfremdung von 1844 geht über, die zu Recht kritisierten, anthropo-ontologischen Konstruktionen hinaus und ist als solcher konstitutiv für das gesamte Werk von Marx. Was mit dem Begriff der Entfremdung anvisiert wird und auch *das* Thema der reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie' darstellt, ist die Erkenntnis *und* Kritik der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen, die herrschaftsförmige Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse gegenüber ihren Produzenten, welche im Geld dingliche Gestalt annimmt und in der philosophischen Spekulation des absoluten Idealismus zum unbewussten Ausdruck kommt. Konstitutiv ist, dass Marx mit dem Begriff der Entfremdung primär nicht auf wie auch immer geartete psycho-soziale Phänomene, sondern auf die Kritik eines sachlich vermittelten Herrschaftsverhältnisses zielt.[188] Der Begriff der Entfremdung beschreibt den Zustand einer Welt, in der nicht nur Reichtum notwendig Elend produziert, sondern worin die menschlichen Potenzen zur Freiheit sich verkehren und Herrschaft generieren. Die *gesamte* marxsche Theorie lässt sich

sieren die Manuskripte 1. die Einheit der kapitalistischen Reichtums- und Armutsproduktion, d.h. aber den Klassenantagonismus, 2. die Produktion und Reproduktion sachlich wie rechtlich vermittelter Herrschaftsverhältnisse und 3. die Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen. Diese Themen, darauf wird hier insistiert, bilden auch den Kern der reifen marxschen Theorie.

188 Diese Dimension der Entfremdung wird auch in einer neueren Publikation zu Marx vollständig übersehen. Die Begriffe Herrschaft, Klasse(n) und abstrakte Wertvergesellschaftung werden von Rainer Zintl: Entfremdung als Diagnose der Moderne?, in: Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 33-44, nicht einmal, wie auch bei den Kommentaren von G. Engel (S. 45-51) und G. Kirsch (S. 52-56), erwähnt. Im Übrigen ist der Sammelband zwar ein Anzeichen für ein gewisses Wiedererwachen eines ernsthafteren Umgangs – hierfür sprechen insbesondere die gelungenen Beiträge von I. Pies, H. Bluhm und B. Priddat – seitens primär nichtmarxistischer Wissenschaftler mit Marx. Er krankt aber daran, dass einschlägige Literatur der Marxforschung nicht zur Kenntnis genommen wird, was zur Reproduktion von Scheinproblemen und längst widerlegter Klischees führt. Den Tiefpunkt des Sammelbandes stellt der Beitrag des Politikwissenschaftlers W. Reese-Schäfer dar. Der verbeamtete Professor bringt eine ideologische Polemik gegen die „Furcht- und Fluchtreaktion" – der angeblich „emotionale[n] Kern des Marxismus" – vor den „Risiken freier Bestätigung und selbstregulatorischer Prozesse", die „attraktiv höchstens für ängstliche und lineare Verstandesformen" seien. Walter Reese-Schäfer: Marx und die Furcht vor der Anarchie des Marktes, in ebd., S. 99-111, hier S. 110. Der Aufsatz ist nicht bloß ein Beleg für die zunehmende Realitätsverleugung durch (Politik)Wissenschaft, sondern noch weitmehr ein offen unwissenschaftliches Elaborat: Wieder einmal wird auf die Wahrnehmung der ‚neuen Marxlektüre' (H.-G. Backhaus) vollständig verzichtet, von Marx gesprochen und Engels zitiert – da macht es auch keinen Unterschied, wenn der Autor meint, sich „gewisse[r] Differenzen" (S. 100) zwischen beiden, die durch Nichtbenennung gleich wieder eingeebnet werden, bewusst zu sein – und vollständig unkritisch Bezug genommen auf einen hinlänglich bekannten Apologeten des Kapitalismus wie L. v. Hayek (S. 109). Zu Hayek vgl. H. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 304-26.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

treffend als Erkenntnis und Kritik der „Verkehrung der Freiheit“[189] klassifizieren; dies ist das übergreifende Thema der marxschen Theorieproduktion. Marx’ Erkenntnisse und Begründungen werden sich transformieren. Die radikale Kritik anthropo-ontologischer Topoi steht unmittelbar bevor und ist selbst nicht das ‚letzte Wort‘. Das Objekt der Kritik ist indes gegeben und wird dasselbe bleiben. Die de-anthropo-ontologischen Dimensionen des Entfremdungsbegriffs begründen den inneren Zusammenhang der ersten Gestalt der marxschen Kritik der politischen Ökonomie mit ihrer reifen Fassung, die Einheit von Ökonomie- und Idealismuskritik:

„In der logischen Form der Allgemeinheit, wie sie sich am klarsten im Geld als Geld und in der dialektischen Logik Hegels ausdrücken, identifiziert Marx den durch die entwickelte bürgerliche Produktionsweise und ihren gedanklichen Erfahrungshorizont auferlegten antagonistischen Herrschaftscharakter der Gesellschaft, der sich im Schein der Freiheit, den Marx als Schein der Zirkulationssphäre analysieren wird, verbirgt. Marx weiß, daß die Hegelsche Dialektik von Besonderem und Allgemeinen, in der das Besondere zur Besonderheit wird, wie die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft unter ihrer antagonistischen Totalität nur den Schein der Autonomie erhalten, Produkt und adäquate Gedankenform einer Realität ist, die nicht anders zu verfahren pflegt, weil ihre materielle Produktion einem gesellschaftlich notwendigen ‚naturwüchsigen‘ Identitätszwang unterliegt.“[190]

1.5 Auf dem Weg zur (ersten) materialistischen (Selbst)Kritik

Die marxsche Theorieentwicklung nach den ‚Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten‘ ist gewaltig und rasant. In kürzester Zeit gelangt Marx zu einer vehementen wie paradigmatischen Kritik an allen Formen des nachhegelschen Denkens. Für Marx und Engels galt es seit Ende 1844 mit ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ (MEW 13, 10). Der Verlauf dieser im-

189 Peter Bulthaup: Von der Freiheit im ökonomischen Verstande, in: Bensch u.a., Automatisches Subjekt, S. 25-32, hier S. 27. In diesem Kontext wäre auch der Vorschlag von Conert zu diskutieren, den Entfremdungsbegriff dahingehend zu interpretieren, dass dieser menschliche „Merkmale, Fähigkeiten, Eigenschaften etc. nicht als dereinst reale verloren gegangene, sondern als *Potenzen*, als mögliche, entwickelbare, auf Ausbildung angelegte“ begreift. H. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 127. Ob eine solche Konzeption überhaupt noch mit dem Begriff der Entfremdung in Zusammenhang gebracht werden muss, ist m.E. fraglich. Marx benutzte den Begriff der Entfremdung in seinem reifen Werk, wohl begründet, nur zur Deskription und Kritik der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen. Conerts Interpretation des Entfremdungsbegriffs weist wohl eher in Richtung von Blochs ‚Ontologie des Noch-Nicht-Seins‘, die, wie alles, kritisch zu diskutieren wäre.

190 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 74.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

posanten Entwicklung kann an dieser Stelle nur skizziert werden und dient vornehmlich dazu, zur Schlussbetrachtung des Denkens des jungen Marx überzuleiten, welches in der ‚Deutschen Ideologie' selbstkritisch zu einem definitiven Ende kommt.

Während in den ‚Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten' die Frage nach der proletarischen Revolution keine explizite Rolle spielt, wendet sich Marx den Problemen der radikalen Emanzipation im Juli 1844 im Kontext des Aufstandes der schlesischen Weber zu. In Marx' Zeitungsartikel ‚Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen', der eine Kritik der Einschätzung des Weberaufstandes von Ruge darstellt, stechen zwei für das weitere marxsche Denken wesentliche Aspekte hervor. Einerseits erteilt Marx jeder Vorstellung einer rein *politischen* Revolution eine eindeutige Absage. Er bemängelt, dass selbst die „radikalen und revolutionären Politiker" den „Grund des Übels nicht im *Wesen* des Staats, sondern in einer bestimmten *Staatsform*" (MEW 1, 401) suchen und somit notwendig verkennen, dass der Staat nur der notwendige „Ausdruck" (402) der „Zerrissenheit" der bürgerlichen Gesellschaft ist, die das „Naturfundament, worauf der *moderne* Staat ruht" (401), darstellt. Politizismus, der den Vorstellungen der Aktivisten der bürgerlichen Revolutionen zu Grunde lag, basiert auf einer Täuschung über die gesellschaftliche Wirklichkeit: „Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *Schranken* des Willens" (402), was, so Marx' luzide Kritik der Französischen Revolution, dazu führt, einmal den „Grund aller Übelstände im *Willen*" ausgemacht, dass „alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt*" (407) erblickt werden. Auch die soziale Revolution bedarf eines „*politischen* Aktes" zur „*Zerstörung*" der „bestehenden Gewalt", der „*Sozialismus*" selbst aber sprengt diese „*politische* Hülle" (409): Die proletarische Revolution, was ihre differentia specifica zur bürgerlichen ausmacht, ist post-politisch bzw. post-etatistisch.[191] Andererseits, hiermit im unmittelbaren Kontext stehend, überwindet Marx die bisher vertretene Vorstellung, dass das Proletariat Ausführungsorgan der Verwirklichung der Phi-

191 Marx entwirft hier eine dialektische Konzeption von politischer und sozialer Revolution, die bereits eine temporäre Differenz in ihrer Abfolge erkennen lässt, die sich zur späteren „Zweiphasentheorie" proletarischer Revolution entwickeln wird. Eroberung (Marxisten) vs. Zerstörung (Anarchisten) der politischen Macht war dann bekanntlich *das* Streitthema der Ersten Internationalen. Bei aller Betonung der *Selbstbefreiung* des Proletariats in den marxschen Schriften ist zu unterstreichen, dass die anarchistische Kritik im Kern treffend war: Man kann Marx in diesem Punkt, trotz seiner unmissverständlichen Kritik am ‚freien Staat' der Sozialdemokratie und der Feier der Pariser Kommune, nicht davon freisprechen, dem Etatismus sowohl der sozialdemokratischen als auch der bolschewistischen Arbeiterparteien zugearbeitet und die anarchistische Staats- und Politikkritik zumindest tendenziell falsch eingeschätzt zu haben. Vgl. Michael Buckmiller: Gewalt und Emanzipation in der Arbeiterbewegung. Unerledigte Fragen, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft, Hannover 2001, S. 242-57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophie sei. Der „schlesische Aufstand *beginnt* [...] mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats“ (404), das den Insurgenten keineswegs passiv von außen (den ‚Philosophen‘) zugetragen wurde: das *Proletariat ist selbst der* „*Theoretiker*“ der Befreiung, es ist das „tätige Element“ (405) der sozialen Revolution.[192]

Marx und Engels begegnen sich Ende August 1844 erstmals persönlich, was stante pede zu einem ergiebigen Meinungsaustausch führt, dessen Hinterlassenschaft ihr erstes gemeinsames Werk ‚Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten‘ darstellt. Ein Großteil dieser Ende Februar 1845 erschienenen Polemik stammt von Marx. Die Ausdehnung der Schrift auf „20 Bogen“ wirkte auf den Co-Autoren Engels „verwunderlich“ und die seine Namensnennung im Titel als geradezu „kurios“ (MEW 27, 22), wo er doch „fast nichts“ (22) beigetragen habe. Die fertige Schrift ist Engels Ansicht nach „famos“, „prächtig geschrieben und zum kranklachen“, im Ganzen aber doch „zu groß“ und in weiten Teilen „dem größeren Publikum unverständlich“ (26). Engels Urteil ist treffend, so dass die allesamt lesenswerten, aber doch weitläufigen Polemiken hier nicht wiedergegeben werden können. Als wesentliche Intentionen und Charakteristika des Textes lassen sich aber dennoch folgende Sachverhalte festhalten:

a.) Die Polemik dient zur Abgrenzung gegenüber anderen, vornehmlich junghegelianischen Theorien und zur *Vorbereitung* auf die eigenen „selbstständigen Schriften“ (MEW 2, 8).

b.) Zielscheibe der Kritik ist der „*Spiritualismus*“ bzw. die philosophische „*Spekulation*“ (7) genuin deutscher Provenienz. Im Namen des „*reale*[n] *Humanismus*“ wird die „Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie“ (7), insbesondere in Gestalt von ‚Bruno Bauer und Konsorten‘, angeklagt. Wesentlicher theoretischer Bezugspunkt bleibt Feuerbach und seine Philosophiekritik, die die „Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet“ (98) hat.[193] Der reale Humanismus aber ist Materialismus, wie ihn Feuerbach theoretisch, und Sozialismus, wie das Proletariat ihn praktisch begründete. Dass der naturalistische Humanismus selbst spekulativer bzw. ontologischer Natur ist, bleibt dabei noch undurchschaut. Eine „Verschlingung empirischer und spekulativer Elemente“[194] ist zu konstatieren.

c.) Der Modus der altbekannten Kritik an der Spekulation – die Vertauschung von Subjekt und Prädikat – bleibt bestehen: Die „*Prädikate des Menschen*“ werden in der philosophischen Spekulation in ein „*selbständiges Subjekt* verwandelt“

192 Dies hebt M. Löwy: Theory of revolution, S. 91-96, hervor. Wenn auch überpointiert, macht Löwy zu Recht auf die Bedeutung dieses marxschen Artikels für die Überwindung seines Feuerbachianismus aufmerksam. Dies betrifft aber, was Löwy zu wenig herausstellt, keineswegs die genuin philosophischen, sondern primär die politischen Optionen von Marx.

193 Zum Lob auf Feuerbach vgl. MEW 2, 41, 58, 99, 132, 134 u. 147.

194 A. Arndt: Marx, S. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(146). Dies betrifft nicht nur Hegel, sondern explizit auch seine junghegelianischen Kritiker.[195] Tendenziell legiert Marx die Kritik an ‚Bruno Bauer und Konsorten' mit der Kritik an Hegel, so dass teilweise hinter die Einsichten der Hegelkritik aus den ‚Manuskripten' zurückgefallen wird. Hegels Denken wird nun als „*konservativste Philosophie*" (205) bewertet, die „nichts anderes ist als der *spekulative* Ausdruck des *christlich-germanischen* Dogmas vom Gegensatze des *Geistes* und der *Materie*, *Gottes* und der *Welt*" (89).[196]

d.) Die Idealismuskritik nimmt daher zunehmend die Form eines radikalen materialistischen Nominalismus[197] an. Die spekulative Bildung von Allgemeinbegriffen wird als *sinn*lose *Verstandes*abstraktion kritisiert, welche die „*natürlichen* Eigenschaften"(62) der empirischen Mannigfaltigkeit, ihr „sinnlich anschaubares Dasein" (60) in „lauter Abstraktionen" (62) transformiert. Der Nominalismus ist dementsprechend für Marx auch der „*erste Ausdruck* des Materialismus" (135), der selbst wiederum in seinen verschiedenen Varianten im Kommunismus „mündet" (132). Die marxsche Theorie ist zu diesem Zeitpunkt treffend als „Entmythologisierung" im Sinne der radikalen Aufklärung klassifiziert: „Sie hat versucht, alles angeblich Objektive, den sinnlich-empirischen Menschen Transzendente als Produkt ihrer eigenen Kräfte aufzuweisen. [...]. Insofern ist sie die Konsequenz des Nominalismus und der Aufklärung, indem sie der Idolatrie des Allgemeinen den Kampf ansagt [...]. Das Allgemeine ist nichts als das Resultat der Tätigkeit des Besonderen."[198]

---

195 Vgl. MEW 2, 60-63, 83, 87-90, 147-49 u. 203-205.

196 Trotz allem gesteht Marx Hegels ‚Phänomenologie' weiterhin zu, „an vielen Punkten die Elemente einer wirklichen Charakteristik der menschlichen Verhältnisse" (MEW 2, 205; vgl. 63) zu geben. Man wird Zelený zustimmen müssen, dass die „rhetorisch-journalistischen Interessen der Polemik" zu Vereinfachungen und Verarmungen der Kritik führten, die sowohl das erreichte Niveau der Idealismuskritik – seine Dechiffrierung als Logik einer verkehrten Welt – unterbietet als auch der feuerbachschen Kritik nichts hinzufügt. Vgl. J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital', S. 209-13.

197 Unter Nominalismus – dem Ausgangspunkt der philosophischen Moderne – wird hier folgendes epistemologisches Paradigma verstanden: „Er setzte den verdinglichten Universalien der Metaphysik das menschlichem Bewußtsein unmittelbar Gewisse und Seiende entgegen: den abstrakten Imitationen der res die res singulares. Ein objektives Sein sollten nur die wahrnehmbaren Einzeldinge besitzen, nicht die Universalien. Sie seien nichts anderers als Abbreviaturen von jenen: bloße Namen, die quantitativ und qualitativ Verschiedenes klassifizieren. Als rein subjektive Begriffe basieren sie für den Nominalismus auf der vergleichenden Betrachtung einer Vielheit vcn Dingen. [...]. Von ihnen, die ausschließlich Erzeugnisse des abstrahierenden Denkens seien, zu behaupten, auch sie seien Realität, sei unzulässig." Karl Heinz Haag: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/Main 2005, S. 22. Vgl. zur historischen Entstehung des Nominalismus G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, bes. S. 318-67.

198 Günther Mensching: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, in: Gerhard Schweppenhäuser u. a. (Hg.), Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, 2 Aufl. Lüneburg 1987, S. 58-76, hier S. 59.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

e.) Der Begriff des Gattungswesens tritt allerdings bereits zurück hinter dem Konzept der unmittelbaren „*Sinnlichkeit*“ (68). Der militante Sensualismus verweist dabei, insbesondere in seiner Kritik an der „christliche[n] Grausamkeit“ (190), zurück auf die griechisch-heidnischen Quellen – Lebensmaximen von „Freien und Starken“ (179) – des marxschen Denkens.

f.) Auf politik- und geschichtstheoretischer Argumentationsebene korrespondiert der allmählichen Abwendung von der philosophischen Konzeption einer Gattungsgeschichte des menschlichen Wesens die Hinwendung zu den profan-materiellen Interessen der Menschen als Movens der Geschichte. Nicht nur, dass die „‚*Idee*‘“ sich „immer“, wo sie nicht kongruierten, vor dem „‚*Interesse*‘“ letztlich „blamierte“ (85), sondern ganz allgemein ist die Geschichte durch „*nichts*“ Anderes bestimmt als durch „die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“. Es ist der „lebendige Mensch der alles tut, besitzt und kämpft“ und nicht *die* Geschichte „als ob sie eine aparte Person wäre“ (98).[199] Einher hiermit geht die Forderung, die „*profane* Geschichte“ (130), das „theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie“

199 Vgl. MEW 2, 83, 87 u. 89-91. So entschieden Marx hier „gegen jede historische Teleologie“ auftritt, wie Helmut Fleischer in seiner Arbeit: ‚Marxismus und Geschichte‘, Frankfurt/Main 1969, S. 18, schreibt, die gelungene (Binnen)differenzierungen im marxschen Geschichtsdenken eruiert, allerdings die Bedeutung des Klassenkampfes bei Marx unterschätzt und die argumentativen Differenzen zwischen dem historischen Materialismus und der Kritik der politischen Ökonomie in Bezug auf das Movens der Geschichte übersieht. So offensichtlich anderer ‚Natur‘ ist folgende Konstruktion aus dem gleichen Werk: Das Proletariat „macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der *Arbeit* durch. 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. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist [...] unwiderruflich vorgezeichnet“ (MEW 2, 38). Dieser objektivistische Fortschrittsoptimismus lässt sich durch das gesamte marxsche Werk nicht weniger verfolgen als der antiteleologische Widerpart. Unvermittelt stehen sich noch im Spätwerk *Kritik* an einer „allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“ (MEW 19, 112) und der Transformation einer „historische[n] Skizze [...] in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsganges (111) und die hegelianisierende *Affirmation* der „Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch* [...] auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gar Menschenklassen“ (MEW 26.2, 107) gegenüber. Vgl. auch MEW 9, S. 128-33 u. 220-26; MEW 23, 790f. A. Böhm bezeichnet dies als den „Widerspruch von Ablehnung und Inanspruchnahme von Letztbegründungen und prinzipienphilosophischen Denkmustern“. A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 119. Dieser objektive Widerspruch ist nur gewaltsam auflösbar; die marxsche Theorie ist in diesem Punkt nicht kohärent, eine widerspruchsfreie Interpretation nicht möglich. Dem heutigen Denken bleibt sinnvollerweise nur der Anschluss an den kritischen Argumentationsstrang, während die objektivistisch-teleologische Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert zu verbleiben hat. Dass Marx immer wieder gegen die eigenen Einsichten ‚verstößt‘, ist m. E. politisch begründet. Der Sieg der proletarischen Revolution sollte apodiktisch verankert sein.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(159) zu studieren. „*Industrie und Handel*“ sind die Bildner der modernen „Universalreiche“ (73). Die „*wirkliche* Freiheit“ der Menschen ist daher für den „profanen Sozialismus“ auch an „sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen“ (100) gebunden, wie auch das „Ausführen der Ideen“ Menschen bedarf, „welche eine praktische Gewalt aufbieten“ (126). Dem (jung)hegelschen „Ärger gegen die Praxis“ (204) hält Marx die Kritik der „*praktischen Praxis*“ (162) entgegen, die auf die „materielle, praktische Umwälzung“ (100) der „Produktionsweise des Lebens“ (159) durch die ‚Massen‘[200] zielt.

Ist der Zusammenhang von ‚Ideenproduktion‘ und der historisch-gesellschaftlichen Lebensrealität einmal hergestellt, verliert die anthropo-ontologische Spekulation, gleich welcher Provenienz, nicht weniger ihre Plausibilität, als die menschliche Emanzipation ihre wesensphilosophische Fundierung. Das bisherige „*Strukturgerüst des Marxschen Diskurses* [...], *ist mit dieser neuen Vorstellung nicht kompatibel.*“[201] Wie aus den überlieferten Briefen von Engels an Marx hervorgeht, lassen sich bereits seit November 1844 die Anfänge einer expliziten Feuerbachkritik ausmachen, die untergründig bei Marx stets angelegt war, bisher aber nicht auf das Zentrum des feuerbachschen Materialismus zielte. Die in kürzester Zeit sich radikalisierende Kritik an Feuerbach ging zweifellos von der Provokation Max Stirners[202] und seinem Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ aus:

---

200 Wesentliche Teile der ‚Heiligen Familie‘ stellen eine Kritik der ‚Massenschelte‘ durch Bruno Bauer und Konsorten dar. Gegen die „Phantasmagorien“ (87) der Junghegelianer verteidigt Marx die „geschichtlichen Aktionen“ (86) der Massen als die eigentliche reale Kraft der Geschichte und materiellen Widerpart zum spekulativen Denken. Für Marx sind „*alle Fortschritte des Geistes* bisher *Fortschritte gegen die Masse der Menschheit*“ (88) gewesen. Die Entgegensetzung von ‚Geist‘ und Masse, „auserwählter Männer“ (90) und „niedern Volksklassen“ (143) basiert auf der reaktionär-theologischen Verdammung der „Materie“ als „endlich, roh, brutal“ (99). Das „Volk ist *kommunistisch*“ (162), seine Kritik „praktisch“ (162): „die Revolution, der Materialismus, der Sozialismus, der Kommunismus“ (144). Gegen die ‚kritische Kritik‘ der reinen Geistigkeit, die sich „über die Masse“ (9) erhaben weiß, verteidigt Marx die ‚vita activa‘ der Menschen, deren „handeln [...] die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft“ (162) ist, wozu die Massen keineswegs der „*Beschattung* durch den *heiligen Geist* der *kritischen Kritik*“ (143) bedürfen. Überhaupt gilt: „*Die* Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat nichts gemein mit den *wirklichen* Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden. *Ihre* Masse ist von ihr selbst ‚gemacht‘“ (164) und als „abstrakte, unveränderliche“ (84) konstruiert, was auch auf spätere, zumeist konservative Diskurse über das moderne Phänomen der Massen zutrifft. Im Übrigen gelten diese Aussagen auch, wenn der Begriff der Masse durch den des Proletariats ersetzt wird.

201 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 120.

202 Expressis verbis bei Jenny Marx: „Engels arbeitete während des Sommers [1845; d. Verf.] mit Karl eine Kritik der deutschen Philosophie aus – das Erscheinen des *Einzigen und sein Eigentum* gab hierzu den äußeren Anstoß.“ Enzensberger (Hg.): Gespräche mit Marx und Engels, S. 45. „Indem Stirner die radikalsten Konsequenzen aus der Philosophie des Selbstbewußtseins zieht [...], vollendet er den

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„St[irner] hat recht, wenn er ‚den Menschen' Feuerbachs, wenigstens des ‚Wesen des Christentums' verwirft; der F[euerbach]sche ‚Mensch' ist von Gott abgeleitet, F[euerbach] ist von Gott auf den ‚Menschen' gekommen, und so ist ‚der Mensch' aller-

---

junghegelianischen innerphilosophischen Diskurs der Verwirklichung der Philosophie in einem absurdistischen Abschied von der Philosophie. Das negative Bild eines *philosophischen* Auszugs aus der Philosophie ist die theoretische Provokation, die Marx und Engels zu einer Klärung zwingt; es geht nicht darum, Stirner ‚umzukehren' und für den Kommunismus fruchtbar zu machen, sondern darum, einen anderen Auszug aus der (traditionellen) Philosophie zu unternehmen [...]. Damit fällt auch bei Marx und Engels das, was Stirner an spekulativen Halbheiten bei Feuerbach spekulativ auflöst: die Abstraktion der Gattung Mensch als Subjekt der Geschichte. [...]. Das Hauptargument Stirners besteht darin, daß der Junghegelianismus aus den Abstraktionen, die er bei Hegel zu kritisieren vorgibt, nicht herausfindet. Die Kritik des Hegelschen absoluten Geistes als religiös-entfremdeter Ausdruck des menschlichen Wesens befestigt die Religion, statt sie zu vernichten, indem sie das religiöse Wesen ins Subjekt zurückverlagert – unter dem Titel des Wesens des Menschen". A. Arndt: Marx, S. 52 f.. Entsprechend umfangreich fällt die Stirnerkritik in der ‚Deutschen Ideologie' (MEW 3, 101-438) aus. Vgl. auch M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 122-24, S. Kratz: Philosophie und Wirklichkeit, S. 198-213, und J. Zelený: Wissenschaftslogik und ‚Das Kapital'; S. 225-32. Die Bedeutung Stirners für die Genesis des historischen Materialismus hat Wolfgang Eßbach in seiner detaillierten Arbeit: Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt/Main 1982, kenntnisreich herausgearbeitet, und ist jüngst unterstrichen worden durch die, allerdings deutschsprachige Forschung unberücksichtigende, Arbeit von Ernie Thomson: The discovery of the materialist conception of history in the writings of the young Karl Marx, Lewiston 2004. Eßbachs Rehabilitierung von Stirners ‚Materialismus des Selbst' und seine Kontextualisierung weisen Parallelen zu meiner Aneignung Nietzsches auf, dem brisanterweise auch immer wieder eine versteckte Nähe zu Stirner nachgesagt wird. Vgl. z.B. zu Stirners Kritik an der totalitären Aufklärungsvernunft W. Eßbach: Gegenzüge, S. 68-71, deren Parallelen zu Nietzsches Denken evident sind. Eßbach sieht wie ich spezifische „Leiderfahrungen" (vgl. ebd. S. 164 ff.) als Basis der konkurrierenden Materialismuskonzeptionen: „Gemeinsam ist Stirner, Marx und Engels der Bezug zu Erfahrungen des Leidens. Sie machen jedoch unterschiedliche Weisen der Leiderfahrung [...] geltend: Stirner – die Insassen der Gefängnisse; Marx und Engels – die hungernden Arbeiter" (S. 166). Der marxsche „Materialismus der Verhältnisse sieht gesellschaftliche Verhältnisse unter dem dominierenden Aspekt der Verkehrung und der Zerrissenheit. Seine gesellschaftskritische Antwort ist daher der praktische, umkehrende und ordnende Eingriff. [...]. Der Materialismus des Selbst sieht sich einer total gewordenen, in Institutionen und Machtbeziehungen kristallisierten Gesellschaft gegenüber, an deren Ordnungsüberschuß er leidet. Seine gesellschaftskritische Antwort ist nicht die Umkehrung, sondern der souveräne Austritt, das Verlassen erstarrter Strukturen" (S. 226 f.). Wie auch ich in Bezug auf Marx und Nietzsche argumentiere, ist weder ein Gegeneinanderausspielen noch eine Vereinheitlichung, sondern die „Koexistenz" (S. 228) der heterologen Ansätze dem Gegenstand adäquat. Im Übrigen ist neuerdings Stirner als genialer Ahnherr des Poststrukturalismus in politischen Theorieansätzen des (Post)Anarchismus entdeckt worden. Vgl. Saul Newman: Power and politics in poststructuralist thought. New theories of the political, London/New York 2005, bes. S. 13 ff. u. 68 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg, zum ‚Menschen' zu kommen ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen [...]. ‚Der Mensch' ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht am empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen [...]. Übrings langweilt mich all dies theoretische Geträtsch alle Tage mehr, und jedes Wort, das man noch über ‚den MenschenḮ verlieren, jede Zeile, die man gegen die Theologie und Abstraktion wie gegen den krassen Materialismus schreiben oder lesen muß, ärgert mich" (MEW 27, 11f.).

Engels gab hiermit die weitere Marschrichtung der marxschen Theorieentwicklung vor. Noch im Dezember 1844 meint Marx, eine erste druckreife Kritik an Stirner verfassen zu können, die ebensowenig erhalten ist wie die Briefe von Marx aus jener Zeit, die Aufschluss über seine erste Einschätzung von Stirners Werk geben könnten.[203] Bevor Marx im Herbst 1845 gemeinsam mit Engels wieder auf Stirners Provokation eingehend zurückkommt, widmet er sich abermals dem Studium der Politischen Ökonomie und schließt noch vor seiner Ausweisung aus Paris und der Übersiedlung nach Brüssel mit dem Verleger Leske einen Vertrag über die Herausgabe eines zweibändigen Werkes ‚Kritik der Politik und Nationalökonomie'.[204] Das Werk sollte nie erscheinen, was wohl nicht zuletzt auf die theoretischen ‚Erdbeben' im marxschen Denken seit Ende 1844 zurückzuführen ist, die eine ungebrochene Weiterführung der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte' verunmöglichten. Bereits seine Kritik an Friedrich List aus dem Frühjahr 1845 deutet auf die Ablösung von der entfremdungstheoretischen Konzeption hin.[205]

Wie dem auch sei, ein erstes Dokument der ‚Abrechnung mit dem philosophischen Gewissen' stellen die als Feuerbachthesen weltberühmt gewordenen Notizen zur Kritik der bisherigen Philosophie einschließlich des feuerbachschen Materialismus dar. Marx rückt nun die „*gegenständliche* Tätigkeit", die „Bedeutung der ‚revolutionären, der ‚praktisch-kritischen' Tätigkeit", die vom „bisherigen Materialismus" (MEW 3, 5) nicht begriffen wurde, in den Mittelpunkt seiner Theoriebildung. Der neue Schlüsselbegriff ist nun die „*revolutionäre Praxis*" (6), die alle „Mysterien" (7) der Theorie und der menschlichen Emanzipation auflöst und die „Selbstzerrissenheit" der „weltlichen Grundlage" theoretisch und prak-

203 Über die Existenz der ersten marxschen Stirnerkritik gibt ein Brief von Marx an Heinrich Börnstein vom Dezember 1844 Auskunft. Vgl. MEW 27, 432. Von der Existenz weiterer marxscher Briefe, und der wohl von Engels differierenden Einschätzung von ‚Der Einzige und sein Eigentum', legt indirekt die engelsche Korrespondenz Zeugnis ab. Vgl. MEW 27, 14.

204 Der Vertrag ist abgedruckt in MEW 27, 672.

205 Das unvollendete Manuskript über Friedrich Lists Buch ‚Das nationale System der politischen Ökonomie' ist nicht in den MEW erschienen. Es wurde publiziert in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 14. Jg. Heft 3, Berlin 1972, S. 423-446. Zur Datierung/Interpretation vgl. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 125f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tisch „vernichtet“ (6). Das „abstrakte Individuum“ Feuerbachs ist nun als ein „gesellschaftliches Produkt“ einer „bestimmten Gesellschaftsform“ (7) erkannt und das „*menschliche* Wesen“ als das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (6) dechiffriert.[206] Es sind dies die Umbrüche im marxschen Denken, die den Boden für die ‚Deutsche Ideologie‘ bereiten.

‚Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Gestalten‘ ist eine unvollendete und unveröffentlichte zwischen Herbst 1845 und Sommer 1846 verfasste Gemeinschaftsarbeit von Marx und Engels.[207] Gerade das unvollendete, keineswegs systematisch erarbeitete erste Kapitel über Feuerbach hat zu Recht die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich gezogen. So auch hier, wenn auch in dem Bewusstsein, dass die prägnanten Aussagen des ersten Kapitels nur im Kontext mit der gesamten Schrift angemessen zu interpretieren sind, dessen *unfertiges Resultat* sie darstellen.

Paradigmatischer Ausgangspunkt der ‚Deutschen Ideologie‘ sind „wirkliche[n] Voraussetzungen“, d.h. „die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen“ (20), die, wie mehrfach in Abgrenzung gegen die „gesamte deutsche philosophische Kritik“(19), „welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt“ (26), betont wird, „auf rein empirischen Wege“ (20) gewonnen werden.[208] Den „Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes“ (17) beenden Marx

206 Es sind dies nur Anmerkungen. Eine weiterführende Interpretation der ‚Feuerbachthesen‘ wie im Folgenden auch der ‚Deutschen Ideologie‘ ist hier nicht möglich. Vgl. zu den verschiedenen Thesen A. Arndt: Marx, S. 54-57. Hier nur soviel: Die sog. Feuerbachthesen stellen ein, in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Theorieentwicklung des jungen Marx, allein schon auf Grund ihrer immensen ‚Konzentration‘, kaum zu überschätzendes Dokument dar. Welche Bedeutung diesem (angeblichen) „geniale[m] Keim der neuen Weltanschauung“ (Engels; MEW 21, 264) aber für die spätere Theorieentwicklung zukommt, darüber ist hiermit nichts gesagt. Marx kam auf die Thesen explizit wie implizit nicht mehr zurück: Der reifen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ liegt ein nochmals verändertes ‚Theoriedesign‘ zu Grunde. Die Feuerbachthesen sind nicht die Begründung einer Weltanschauung, sondern das Dokument einer historisch sehr konkreten Auseinandersetzung mit und Kritik an allen Varianten der nachhegelschen Philosophie. Dies gilt auch für die berühmteste, die 11. These. Die dort kritisierten Philosophen sind die Junghegelianer. Es handelt sich mithin m.E. um keine universalhistorische Aussage über das Verhältnis von Philosophie und Welt. Vgl. hierzu die sehr prononcierte, nur den Status des Empirismus nicht wirklich treffende Kritik an verschiedenen Interpretationen der Feuerbachthesen von Michael Heinrich: Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Kirchhoff, Christine u.a. (Hg.), Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre, Freiburg 2004, S. 249-70.

207 Vgl. zur Entstehungsgeschichte des Textes M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 128-30.

208 Die „positive Wissenschaft“ (27), die nur die „empirische Beobachtung“ (25) und die „empirisch konstatierbaren“ (26) Fakten kennt, in der sich „tiefsinnige philosophische“ (43) Probleme auflösen, ist der Widerpart zur junghegelianischen „Spekulation“ (27). Die „Überbetonung detailliert empirischen Vorgehens“ ist,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Engels mit ihrem ‚Herausspringen' aus der Philosophie, das auf dem Bekenntnis gründet, dass es „nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte" gibt, und zwar von den beiden sich bedingenden Seiten, die der Natur und der Menschen: „Geschichte wird nun zum unüberschreitbaren Horizont der Theorie"[209]. Voraussetzung aller menschlichen Existenz, „Grundbedingung

wie Reichelt zu Recht konstatiert, „charakteristisch für diese Periode." H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, S. LI. Insbesondere M. Heinrich analysiert kritisch den marx-engelschen Empirismus jener Zeit. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, bes. S. 146 u. 153-57, und ders.: Praxis und Fetischismus, S. 259-61. Ohne Zweifel liegt der ‚Kritik der politischen Ökonomie eine „neue Wendung zum ‚objektiven Idealismus' Hegels" (G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 83) zu Grunde, da Marx erkennt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit kein „Anschaulich-Konkretes", sondern „die Realität des Abstrakten, das freilich kein platonisch-Selbstständiges ist", darstellt und die marxsche Kritik an der politischen Ökonomie im Kern (auch) eine an ihren „empiristischen und bürgerlich-materialistischen Begriffslehren" ist. G. Mensching: Nominalistische und realistische Momente, S. 61 u. 65. So richtig diese Feststellungen sind, so wenig darf aber vergessen werden, dass zum einen die marxsche Kritik der politischen Ökonomie nicht wieder sich zur (idealistischen) Philosophie retransformiert, sondern eine Wissenschaft darstellt, die qua Hegel einen neuen Wirklichkeitsbegriff der Gesellschaft und Gegenstandsbegriff ihrer Erscheinungen begründet: Eine „Konstitutionstheorie ökonomisch-sozialer Gegenständlichkeit" (H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 11). Was Marx im ‚Kapital' darzulegen beansprucht, ist der „Allgemeine[r] Begriff des Kapitals" (MEW 42, 188), das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft" (MEW 23, 15), die „innre Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft" (MEW 42, 42), kurzum: die objektive Strukturgesetzlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft. Das ‚Kapital' ist folglich nicht die empirische Beschreibung der Mannigfaltigkeit einer historisch-spezifischen Gesellschaftsformation, „sondern die begriffliche Entfaltung einer Totalität objektiv-bürgerlicher Formbestimmtheiten". H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, S. LVII. Aus dem ‚Begriff des Kapitals' ist aber keineswegs die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit deduzierbar: „unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung" sind „nur durch die Analyse dieser empirisch gegebnen Umstände zu begreifen" (MEW 25, 800). Wider „hegelianisierende Konstruktionen von Entwicklungsgesetzen, Ableitungszusammenhängen oder Totalitätskategorien" (G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 416) sind die „Grenzen" (MEW 42, 43) der Dialektik in Darstellung und Wirklichkeit für das marxsche Denken konstitutiv. Zum anderen aber ist der marxsche Empirismus der ‚Deutschen Ideologie' nicht ‚naiv': wie gegen geschichtsphilosophische Spekulation polemisiert Marx auch gegen die „Sammlung toter Fakta" durch den „abstrakten" (MEW 3, 27) Empirismus. Die Betonung des Empirischen zielt darauf, dass die „allgemeinsten Resultate" der Forschung als „Abstraktionen" konstitutiv auf die konkrete Erforschung der historisch-gesellschaftlichen Empirie verwiesen sind – ohne den Bezug zur Wirklichkeit haben sie „für sich [...] durchaus keinen Wert" (27). Die Verwiesenheit der Theorie auf die Empirie, dies vernachlässigt M. Heinrich bei seiner Überbetonung des Empirismus der ‚Deutschen Ideologie', bleibt fraglos auch für das gesamte weitere marxsche Schaffen konstitutiv. Vgl. zum Empirismus bei Marx auch A. Arndt: Marx, S. 61, und bes. S. Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 217ff.

209 E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 115. Die Betonung der ‚Wissenschaft' gegenüber der ‚Philosophie', dient offensichtlich zur Abgrenzung gegen den

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aller Geschichte“ (28), ist: 1. die „Reproduktion der physischen Existenz der Menschen“ (21), d.h. die „Produktion des menschlichen Lebens selbst“ (28); 2. die erweiterte „Erzeugung neuer Bedürfnisse“ (28); 3. die Fortpflanzung des Menschengeschlechts; 4. das aus diesen drei Momenten einer „vom Anbeginn der Geschichte an“ (29) notwendig existierenden Einheit sich ergebende „Zusammenwirken mehrer Individuen“ (30), d.h. die Produktion von Gesellschaft; 5. die (gesellschaftliche) Produktion des Bewusstseins qua „Sprache“. Die ersten drei Verhältnisse verweisen auf die „Priorität der äußeren Natur“ (44), welche sich in der Notwendigkeit von Arbeit als dominante, aber, was häufig übersehen wird, nicht einzige Form der Produktion (siehe Sprache und Bewusstsein) zur Erhaltung der menschlichen Existenz niederschlägt: „Das materielle Element und der Sinn der Rede vom ‚Materialismus’ sind also nicht so zu verstehen, dass irgendeine materielle Substanz das Bestimmende und das Bewußtsein durch sie bestimmte wäre […]. Das gesellschaftliche Sein als gegenständliche Praxis der gesellschaftlichen Individuen im Verhältnis zur Natur und zueinander […] schließt das intellektuelle Moment von Anfang an ein“[210]. Die *bestimmte* Form der menschlichen Produktion, wie die Menschen „wirken, materiell produzieren“ (25), begründet nun ihr gesellschaftliches Dasein als solches:

„Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren

(Jung) Hegelianismus, ist aber nicht unproblematisch. Die von Marx/Engels anvisierte Theorie läuft so Gefahr, als Einzelwissenschaft missverstanden zu werden. Zum prekären Verhältnis der von Marx/Engels dargelegten ‚Abstraktionen‘ – als Grundlage ihrer Gesellschaftstheorie – zur Philosophie und den Einzelwissenschaften schreibt Kratz treffend, dass „Marx’ allgemeine Theorie der Gesellschaft, die als solche die Philosophie ‚berührt‘, sich von der ‚selbständigen‘ Philosophie gerade durch ihr Verhältnis zu den Wissenschaften eminent unterscheidet. Ihren Status als Hypothese [Lenin!; d. Verf.] ‚verliert‘ sie nicht durch eine systematische Perfektionierung gleichsam in sich, sondern nur, sofern sie ihre ‚Brauchbarkeit‘ in konkreten Analysen konkreter Situation unter Beweis stellt. Und sie selbst wird von den Wissenschaften tangiert, d.h. auch verändert, insofern sie eben die Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate von Wissenschaft ist.“ S.Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 289. Der sog. historische Materialismus ist somit dem eigenen Anspruch nach das Gegenteil von geschichtsphilosophischen Spekulationen über eine allgemeine Logik der Geschichte, „wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (MEW 3, 27). Er ist der durch die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften sich verändernde, „Leitfaden“ (MEW 13, 8) der konkreten Forschung, nicht deren Substitut in Form allgemeiner Schemata. Vgl. (sehr prägnant) A. Arndt: Marx, S. 65f.

210 A. Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 267.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wobei dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiednen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“ (37f.).[211]

Offensichtlich wird hier ein Begriff gesellschaftlicher Wirklichkeit anvisiert, der diese als Totalität verschiedener Momente bzw. Ebenen (Ökonomie und ihre „Superstruktur[en]“ (36) vom Staat bis zur Religion) begreift, die ein „strukturiertes Ganzes“[212] mit Dominanzmomenten, eine „prozessierende Einheit“[213] darstellt: Die „Produktivkräfte“ (36) sind organisiert in historisch-spezifischen Produktionsverhältnissen und bilden zusammen eine bestimmte Produktionsweise, die als bestimmend – der „wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte“ (36) – für das Ganze einer Gesellschaftsformation, d.h. den je spezifischen Zusammenhang bzw. die Totalität der fünf Produktionsformen, zu betrachten ist.[214] Der historische Stand der Produktionsweise bildet die „von ihrer Willkür unabhängigen

211 In Differenz zur marxschen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, die trotz ihres gigantischen Umfangs sich geradezu bescheiden gegenüber diesem Forschungsprogramm ausnimmt, wird in der ‚Deutschen Ideologie‘ a.) nicht konsequent zwischen vorbürgerlichen und bürgerlichen Vergesellschaftungsprinzipien unterschieden, b.) eine Theorie der Universalgeschichte entworfen und c.) die gesellschaftliche Formbestimmtheit von Arbeit und Kapital nicht dargelegt. Auf diese und andere fundamentale Differenzen zwischen der ‚Deutschen Ideologie‘ und dem ‚Kapital‘ hat insbesondere H. Reichelt mehrfach hingewiesen. Vgl. ders.: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 83f.; ders: Staatstheorie im Frühwerk, S. LIII-LVI; ders.: Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in: ders. (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, S. 9-89, bes. 70f. u. 81; ders.: Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, in: ders./Reinhold Zech (Hg.), Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt/Main u.a. 1983, S. 7-59, bes. S. 44 u. 50-55.

212 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 147.

213 S. Kratz: Verwirklichung der Philosophie, S. 264.

214 Es ist oft betont worden: hiermit sind keine kausalen Determinationszusammenhänge gemeint, sondern strukturelle Abhängigkeiten bezeichnet. ‚Begründen‘ ist nicht dasselbe wie verursachen, und bestimmen, man denke an Hegels ‚bestimmte Negation‘, verweist auf begrenzen. Es geht Marx darum zu zeigen, dass zum einen alle gesellschaftlichen Erscheinungen (nicht zuletzt das Denken und seine Produkte) nicht im schwerelosen Äther des reinen Geistes subsistieren, und zum anderen, dass sie nicht allein aus sich selbst verstehbar sind, sondern auf das gesellschaftliche Sein verwiesen sind, welches in der menschlichen ‚Vorgeschichte‘ der Klassengesellschaften durch die materielle Produktion dominiert wird: Ergo, dass das „Bewußtsein insofern bedingt ist, als es immer schon auf eine geschichtliche Wirklichkeit bezogen ist, die wesentlich als Resultat der jeweiligen Produktionsverhältnisse anzusehen ist und die es nicht überspringen kann. Philosophisch gesprochen geht es dabei nicht um das ‚Wie‘ einer ‚Umsetzung‘ des ‚Materiellen‘ in das Ideelle‘, sondern um die Widerständigkeit und Eigenlogik dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, also kritisch um eine Grenze des Bewußtseins bzw. der Vernunft.“ A. Arndt: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 271f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen“ (25) der Praxis der Menschen, wobei alle „Kollisionen der Geschichte“ bisher ihren „Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Verkehrsform“ (73) hatten[215]; dass also die „Entwicklung naturwüchsig vor sich geht, d.h. nicht einem Gesamtplan frei vereinigter Individuen subordiniert ist“ (72). Die „Revolution“ als die „treibende Kraft der Geschichte“ ist folglich an die „materiellen Elemente einer totalen Umwälzung“, die „vorhandnen Produktivkräfte“ *und* die „Bildung einer revolutionären Masse“ (38f.) gebunden. Der „Kommunismus“ als die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ (35), „entkleidet“ die „Produktions- und Verkehrsverhältnisse“ ihrer „Naturwüchsigkeit“ (70), d.h. „in letzter Instanz“ den die Menschen knechtenden „*Weltmarkt*“ (37), „unterwirft“ diesen der „Macht der vereinigten Individuen“ (70) und setzt in ihrer „Assoziation“ die „Individuen als Individuen“ in wirkliche Freiheit, zu welchen Zwecke sie den „Staat“, die „illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit“ (34), „stürzen“ müssen, „um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.“ (77). Kurzum, die „ganze alte Scheiße“ (35) – die „*Arbeit*“, die „Herrschaft aller Klassen“ und die „Nationalitäten“ – wird „beseitigt“ (70).[216]

---

215 Auch wenn diese Argumentationsfigur zur Begründung gesellschaftlicher Evolution und Revolution in dem berühmt-berüchtigten ‚Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie‘ von 1859 als „allgemeines Resultat“ (MEW 13, 8) postuliert wird, so ist es doch fraglos, dass diese Konzeption mit den Erkenntnissen der ‚Grundrisse‘ von 1857-58 und des ‚Kapitals‘ *nicht* kongruiert. Im „strikten Gegensatz zur frühen Konzeption werden“ in der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ „nicht die sich gleichsam naturwüchsig weiter entwickelnden Produktivkräfte als treibendes Moment betrachtet, sondern das Kapital als in einem wörtlichen Sinne Geschichte machende Eigenbewegung, die sich in vorbürgerliche Gesellschaftsformationen hineindrängt, diese auflöst und umformt. Der Entwicklungsstand der Produktivkräfte bildet in diesem Prozeß eine der Voraussetzungen, ob er gelingt [...]. Aber einmal etabliert, ist es das Kapital [d.h. das *Verhältnis*; d. Verf.] selbst, das die Produktivkräfte permanent revolutioniert, ja ohne diese Veränderung selbst nicht existieren könnte.“ H. Reichelt: Staatstheorie im Frühwerk, LVf. Vgl. ders.: Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 81; ders: Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, S. 50-55. Dass die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht das letzte Wort der materialistischen Theorie ist, hat zweifelsohne auch Konsequenzen für die Begründung des Endes der kapitalistischen Produktionsweise. Hier nur als Anmerkung: Das Kapital ist der „prozessierende Widerspruch“ (MEW 42, 601), dessen „*wahre Schranke* [...] *das Kapital selbst*“ (MEW 25, 260) ist, da es sein Telos, die Verwertung des Wertes, selbst unterminiert, worauf mit der „Entwertung“ (259) von Kapital in der ökonomischen Krise und der forcierten Ausbeutung *und* ‚Freisetzung‘ der Lohnsklaven ‚geantwortet‘ wird. Entgegen späteren marxistischen Produktionsfetischismen – „die nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben“ wollen – wusste Marx im Übrigen von den Produktivkräften, welche keine „mehr sind, sondern Destruktionskräfte“ (MEW 3, 69). Eingeschobenes Zitat von Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/Main 1965, S. 87.

216 Wenn Marx davon spricht, dass es nicht darum geht, „die Arbeit zu befreien, sondern aufzuheben“ (186), so impliziert dies dreierlei: 1.) die Abschaffung der Or-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Grund aller geschichtlichen Entwicklung geben Marx und Engels aber die „Teilung der Arbeit“ (22) an, die sie in ihren verschiedensten Auswirkungen darstellen. Von der ursprünglichen „Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt“ (31) her generiert die Arbeitsteilung (a) die „Trennung von *Stadt* und *Land*“ (22), begründet (b) das „Privateigentum“ (32), welches bloß synonym mit dem Begriff der Arbeitsteilung ist, bildet (c) die Basis – in Form der „Teilung der materiellen und geistigen Arbeit“ (31), von „Genuß“ und „Arbeit“ (32) – jeder Ideologie im Sinne der Verselbstständigung menschlichen Denkens gleich welchen Inhalts von der „bestehenden Praxis“ (31), und ist (d) die Ursache für die „gegenseitige Abhängigkeit der Individuen“: Die „Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse“ – die scheinbar im Staat aufgehoben ist – und die „Macht“ der „sachlichen Gewalt“, die die ursprünglichen Produzenten „unterjocht“ (33).[217]

Wenn dergestalt das Denken – dessen Inhalt immer nur „Vorstellungen“ der Menschen „über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder ihre eigne Beschaffenheit“ (26) sein können – der Menschen auf ihr historisch-spezifisches gesellschaftliches Leben im weitesten Sinne bezogen wird – das „Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (26) – verliert auch die Philosophie den „Schein der Selbständigkeit“ (27), deren „theoretische[n] Wolkenbildung“ aus den „wirklichen irdischen Verhältnissen“ (40) nachzuweisen ist: Von

ganisation menschlicher Produktivität in Form heteronomer Lohnarbeit; 2.) die weitestgehende Humanisierung, zeitliche Beschränkung und gerechte Verteilung von Tätigkeiten im verbleibenden ‚Reich der Notwendigkeit‘; 3.) die Abschaffung der warenproduzierenden Arbeit als principium synthesis von Vergesellschaftung, was impliziert, dass die Tätigkeiten im Reich der Notwendigkeit weder von anderen menschlichen Weltbezügen und Tätigkeiten strikt zu trennen wären noch diese an Bedeutung dominierten. Die bisher herrschende und verselbstständigte Sphäre der Ökonomie wäre den Bedürfnissen und dem bewussten Willen der Produzenten subordiniert und der Materialismus der Vorgeschichte überwunden.

217 Evident muss der „Begriff der Arbeitsteilung mehr leisten als ihm abverlangt werden kann.“ H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 65. M. Heinrich spricht treffend von einer „Universalkategorie“, die „so ziemlich alles zu erklären“ *vorgibt*. Ders.: Wissenschaft vom Wert, S. 140. Die ‚Teilung der Arbeit‘ substituiert den Begriff der entfremdeten Arbeit, was sicherlich als Fortschritt zu bewerten ist, da Marx nun versucht, das gesellschaftliche Sein und Bewusstsein „immanent, historisch und ökonomisch“ zu begreifen. „Die Teilung der Arbeit leistet aber nicht was Marx ihr zumutet“, konstatiert auch E. Braun. Weder sind Privateigentum und Arbeitsteilung „identische Ausdrücke“ (32), wie Marx hier noch meint (vgl. dagegen MEW 23, 56), noch kann er mit dieser Konzeption die Verselbständigung der (materiellen wie geistigen) Produkte gegenüber den Produzenten adäquat erklären: „Marx führt die Tatsache, daß Produkte verselbständigt sind, auf die Tatsache der Trennung der Tätigkeiten zurück, wobei das alles entscheidende Phänomen, die Trennung selbst, ohne Erklärung ihres gesellschaftlichen Ursprungs bleibt.“ So wichtig das Phänomen der Arbeitsteilung in der kapitalistischen Produktionsweise ist, das für diese konstitutive ‚Prinzip‘ stellt sie nicht dar. E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 122 u. 127f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Entfremdung“ sprechen Marx und Engels nur noch, um „den Philosophen verständlich zu bleiben“ (34). Die „‚Selbsterzeugung der Gattung‘“ als vermeintlich zielgerichtetes Subjekt der Geschichte wird als „spekulativ-idealistisch“ klassifiziert und zur historisch „aufeinanderfolgende[n] Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen“ (37) entteleologisierend profaniert und der „Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘“ als ontologische Wesenskonstruktion von „Philosophen“ (69) kritisiert, denen unmissverständlich das eigene neue Paradigma entgegen gehalten wird: „Die Summe von Produktionskräften, Kapitalien und Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ als ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apothesiert und bekämpft haben“ (38).

In diesem Satz bringt sich gleichsam der marxsche Bruch[218], auch zu der eigenen theoretischen Vergangenheit, mit allen bisherigen philosophischen Begriffen vom Menschen und seiner Lebenswirklichkeit selbst auf den Punkt. Die Theorieentwicklung des jungen Marx findet hier zum Abschluss, indem sie ein neues und weitreichendes Forschungsprogramm begründet, welches zweifelsfrei selber nicht fertiges Resultat, sondern, wie es entsprechend des eigenen Paradigma auch sein muss, unabgeschlossener wie unabschließbarer Forschungsprozess ist.

Lässt man die Theorieentwicklung des jungen Marx Revue passieren, so kann die These aufgestellt werden, dass sie primär auf zwei Ebenen verläuft, die eine Einheit bilden, ohne identisch oder aufeinander reduzierbar zu sein: Das In-

218 Für A. Arndt „vollenden“ die marxschen Ansichten von 1845 „den Bruch mit der Spekulation“ (S. 49); E. Braun spricht von dem „eigentlichen Bruch mit der bisherigen Philosophie“ (S. 129); wenn man in der marxschen „Entwicklung irgendwo eine Zäsur ansetzen darf“ (S. 17), dann in der Selbstkritik von 1845/46, konstatiert H. Fleischer; für M Heinrich ist die ‚Deutsche Ideologie‘ „nicht Fortschreibung und Präzisierung der früheren Konzeption, sondern [...] *Beginn eines radikalen Bruchs*“ (S. 122); für S. Kratz begründet Marx hier einen „neuen Theorietyp“ (S. 211), der auf der „Destruktion“ (S. 198) der Wesens- und Geschichtsphilosophie von 1844 basiert; und J. Zelený attestiert Marx seine „Kritische Methode“ von „teleologisch-eschatologischen Elementen befreit“ (S. 219) und einen neuen „historische[n] Grundtyp der Theorie“ (S. 324) konzipiert zu haben. Die These vom Bruch im marxschen Denken hat bekanntlich mit besonderer Vehemenz Louis Althusser vertreten. Vgl. zur guten Übersicht sein autobiographisch gehaltenes Vorwort in: Für Marx, Franfurt/Main 1968, bes. S. 32-39. Die Texte von 1845 als „Werke des Einschnitts“ (S. 34) zu bezeichnen, stellt eine gelungene Klassifizierung dar. Althussers Begründung des Bruchs – Dichotomie von Ideologie und Wissenschaft – und die sich hieraus ergebende Kapitalinterpretation, die nicht zuletzt die massiven Differenzen zwischen der ‚Deutschen Ideologie‘ und dem marxschen ‚Hauptwerk‘ übersehen muss, sind hingegen wenig brauchbar. Zu einer knappen Kritik an Althusser vgl. E. Braun: Aufhebung der Philosophie, S. 111-113, der m.E. die elaborierteste, am Terminus der Aufhebung orientierte Einschätzung zur Problematik von Kontinuität und Bruch im marxschen Denken liefert.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einandergreifen von philosophischer *und* politischer Entwicklung. Wenn diese These als heuristisches Instrument verstanden wird, so lassen sich folgende Entwicklungsstränge im Denken des jungen Marx rekonstruieren, die dessen Dialektik von Kontinuität, Bruch und deren Einheit zu fassen vermögen:

Vom Ursprung an steht im Zentrum des marxschen Denkens die kritische Auseinandersetzung mit Hegels absolutem Idealismus und der spekulativen Philosophie. In der Dissertation geschieht dies auf dem Boden des junghegelianischen Denkens, welchem Marx aber nicht, wie immer wieder unterstellt, bedingungslos ‚unterworfen' ist. Die marxsche Kritik an der philosophischen Spekulation hat zwar noch idealistischen Charakter, wirft mit Vehemenz aber bereits die Frage nach dem als prekär begriffenen Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit auf. Ferner ist das marxsche Denken von Anfang an durch die Lebensvorstellungen und Weltbilder der griechischen Antike tief beeinflusst. Auf politischer Ebene, sofern sie überhaupt als wesentliches Moment als existent behauptet werden kann, bewegt sich das damalige marxsche Denken tendenziell in bürgerlich-demokratischen und aufklärerischen Bahnen.

Die gefühlte wie begriffene Insuffizienz rein philosophischer Dispute treibt Marx geradezu in den politischen Journalismus. Es kommt zu einer partiellen Politisierung der Philosophie selbst. Die Enge der reinen, weltfremden Theorie wird gesprengt, wobei letztlich eine Subsumtion des Politischen unter die philosophische Urteilskraft zu konstatieren ist. Bezugspunkte zur Beurteilung und Kritik der politischen sozialen Wirklichkeit sind primär Hegels Rechtsphilosophie und Kants aufklärerischer Denkhorizont. Modus vivendi jeglicher Argumentation ist der Begriff der Idee, die, im Gegensatz zu Hegel, als weitestgehend realitätslos angesehen und somit als Maßstab der Kritik der schlechten Wirklichkeit entgegengehalten wird. Marx kommt in diesem Kontext erstmals mit der ‚sozialen Frage' in Berührung, wobei jakobinische Elemente, insbesondere eine gewisse Verherrlichung der Klasse der Armen, zu konstatieren sind.

Ein nächster Schritt stellt die von Feuerbach inspirierte Kritik an den Abstraktionen und Verkehrungen der hegelschen Spekulation dar. Der eigene Idealismus wird überwunden, der Begriff der Idee durch den letztlich selbst noch ontologischen Begriff des Gattungswesens substituiert. Marx' theoretisches Fundament lässt sich nun mit dem Paradoxon einer materialistischen Gattungsmetaphysik beschreiben. Gegenüber der Vernunft der Wirklichkeit bei Hegel hält er die Selbstzerrissenheit und Verdoppelung der bürgerlichen Gesellschaft – deren Genesis er freilich noch nicht anzugeben weiß – in Ökonomie und Staat und ihrer Mitglieder in Bourgeois und Citoyen für das konstitutive Charakteristikum der Moderne. Gegenüber Feuerbach ist aber unverkennbar, dass Marx die hegelschen Abstraktionen bereits rückbezieht auf die realen gesellschaftlichen Abstraktionen, womit die vertrackte Dialektik von Wahrheit und Unwahrheit des hegelschen Idealismus angerissen wird. Politisch verabschiedet sich Marx von der Idee des vernünftigen Staates und seiner Reform. Demokratie ist nun *das* Stichwort, welches äquivok konzipiert ist: Wird die Emanzipation noch politisch gedacht

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Demokratie als Wahrheit aller Verfassungen), so steht die Demokratie bereits als Metapher für ein neues Vergesellschaftungsprinzip, welches die Diremtion der modernen Welt in Ökonomie und Staat überwunden hätte.

Die Schriften aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern' bewegen sich philosophisch auf dem Terrain der ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', wobei der Begriff der Entfremdung merklich an Bedeutung gewinnt. Insbesondere in der ersten Ökonomiekritik, der vorkritischen Kritik des Geldes, lassen sich starke Einflüsse von Moses Heß ausmachen. Die Kritik an der Zerrissenheit der Welt und den gesellschaftlichen Abstraktionen (erstmals im Geld als deren dingliche Gestalt ausgemacht) im Namen der Entfremdung bleibt *das* Thema. Im politischen Denken bewegt sich Marx weg vom Begriff der Demokratie und hin zu einer post-politischen Konzeption menschlicher Emanzipation. Im Zentrum der politischen Kritik steht die Kritik der Naturalisierung des bürgerlichen Menschen in den Menschen- und Bürgerrechten, die als partieller Fortschritt begrüßt und keineswegs, wie oft behauptet, negiert werden. Als neuer Bezugspunkt der ‚radikalen Revolution', als ihr Agens wird das Proletariat ausgemacht. Allerdings ist zu diesem Zeitpunkt noch von einer philosophischen Konzeption der proletarischen Befreiung – Proletariat als Ausführungsorgan zur Verwirklichung der Philosophie – zu sprechen: die Arbeiterselbstbefreiung als die für das gesamte weitere politische Denken von Marx konstitutive Konzeption bricht sich erst unter dem Eindruck der Begegnungen mit der französischen Arbeiterbewegung und, als Initialzündung, durch den Aufstand der schlesischen Weber bahn.

Die politische Entwicklung Marx' ist mit der Konzeption der Arbeiterselbstbefreiung abgeschlossen. Die theoretische Entwicklung von 1844 bis 1846 bewegt sich daher primär auf der philosophischen bzw. philosophiekritischen Ebene, wobei den politischen Erfahrungen sicherlich selbst, was einer eigenen eingehenden Analyse bedürfte, ein Anteil an den dargelegten Transformation zu kommt. Die ‚Pariser Manuskripte' sind fraglos um den Begriff der Entfremdung zentriert und konzipieren eine Geschichtsphilosophie des ontologischen Gattungswesens. Diese Konzeption lässt sich als anthropo-ontologischer Materialismus bezeichnen. Sie wird im Zuge einer sich radikalisierenden Aufklärung in Form der (Selbst)Kritik – über den materialistischen Nominalismus bis zum Entwurf der materialistischen Geschichtsauffassung – überwunden. An die Stelle des Wesens, der Gattung und der Entfremdung, d.h. einer anthropologischen Ontologie, tritt das historisch-gesellschaftliche Sein. Allerdings: die Hegelkritik von 1844 ist nicht auf ihre anthropo-ontologische Konzeption zu reduzieren. Im Begriff der Entfremdung ist die Kritik an der Eigenlogizität und Emergenz verdinglichter gesellschaftlicher Beziehungen enthalten, die, so die Kernthese der marxschen Idealismuskritik, den realen Erfahrungsgehalt der hegelschen Identitätsphilosophie und ihrer Abstraktionen ausmachen und sich nicht als ‚Spinnerei' der Hybris des Geistes abtun lassen. *Unabhängig* ihrer anthropologischen Konstitution ist dies die Verbindung zwischen dem Früh- und Spätwerk, welches nicht hinter die Einsichten der (Selbst)Kritik von 1845/46 zurückfällt, im gewissen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinne aber über sie hinausgeht, indem es nochmals kritisch auf den Realitätsgehalt des Idealismus zurückkommt, den die ‚Pariser Manuskripte' ideologiekritisch verifizierten: Das Denken des frühen Marx endet in einer radikalaufklärerischen modernen Konzeption von Wissenschaft. Die Kritik der politischen Ökonomie hingegen ist eine kritische Theorie der Moderne selbst. So fraglos die ‚Deutsche Ideologie' *den* Einschnitt in der Entwicklung der marxschen Theorie darstellt, so wenig ist ihr empirischer Materialismus das letzte Wort von Marx.

Die aller Theorie vorgängige Erfahrung, die dem marxschen Denken zu Grunde liegt, sein Movens, ist das Bewusstsein der Krise sowohl des Denkens als auch der Wirklichkeit selbst. Ausgangspunkt und übergreifendes Moment des gesamten Theorieentwicklungsprozesses ist die konstitutive Feststellung, dass die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft nicht vernünftig ist und ihre Rationalität nicht bloß partiell, sondern im Kern irrational ist. Aus dieser Erfahrung ergibt sich *das* primäre Motiv der marxschen Fragestellung: Die Konstitution menschlicher Freiheit bzw. präziser die Frage nach den (gesellschaftlichen) Ursachen der Verkehrung, Blockade und Zerstörung menschlicher Freiheit und der ihr inhärierenden Potenzen. Die marxsche Theorie ist ihrer Essenz nach eine Theorie und Kritik der ‚Verkehrung der Freiheit' (P. Bulthaup). Wobei, dies kann gar nicht oft genug betont werden, ‚die Freiheit' nicht nur immer auch die des anders Denkenden, sondern zuallererst die Freiheit des Einzelnen ist. Den Kosmopoliten Marx und Engels geht es weder um eine Hypostasierung des Substantivs ‚die Freiheit', die bekanntlich jeder gern im Munde führt, noch um ‚den Fortschritt', ‚die Geschichte' oder ‚die Klasse', sondern um die Destruktion aller Kollektivsubjekte, die das Individuum auf dem Altar ihrer abstrahierenden Gewalt opfern: Das marxsche Telos ist eine Gesellschaft, in der die Menschen in kollektiver und freier Assoziation ihre eigenen Potenzen beherrschen und ihre sozial produzierten Verkehrungen und Abstraktionen – das „abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den Zwang ausübt", der Wert, der „verschwistert" ist mit der „Allgemeinheit des Denkens, dem Geist"[219] – überwinden, um so die Bedingungen für eine Wirklichkeit zu fundieren, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist" (MEW 4, 482), welche auf die „unter der Allgemeinheit verschüttete Utopie des Besonderen" verweist: Der „Nichtidentität, welche erst wäre, wenn verwirklichte Vernunft die partikulare des Allgemeinen unter sich gelassen hätte."[220] Bei allen Differenzen, im Versuch

219 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 310.

220 Ebd., 312. Adorno kommentiert auch treffend, was die Aufhebung der Entfremdung *nicht* bedeutet: „Wem das dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt; jener Nichtidentität, zu der nicht allein das Bewußtsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre." Ebd., S. 191.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Antwort auf die Ursache der Verkehrung der Freiheit zu geben, ist es diese Fragestellung und die ihr substantiell zu Grunde liegende Erfahrung selbst, die eine Kontinuität[221] über alle Einschnitte und Brüche im marxschen Denken hinweg konstituiert und es so als Ganzes begreifbar werden lässt: „Aus der Unangemessenheit und auf den Schultern der absoluten Philosophie, die ihm, wie er gut genug weiß, nicht nur in dieser Hinsicht die Augen geöffnet hat, gewinnt Marx den Begriff der *Praxis*. In der Kritik und Negation bisheriger Philosophie, die Idee der Freiheit und wirklicher Befreiung auf eine neue Stufe hebend, eröffnete er eine neue Dimension menschlichen Handelns und Denkens.“[222]

221 Weder ist, was deutlich geworden sein sollte, hiermit ein teleologisches noch ein additives Interpretationsverfahren intendiert. Zu Recht kritisiert M. Heinrich sowohl Interpretationen, die das marxsche Werk von einem wie auch immer konstruierten Telos her interpretieren, als auch jene, die beliebig marxsche Aussagen aus verschiedenen Schaffensperioden ‚addieren‘, ohne auf ihre theoretische Kontextgebundenheit zu reflektieren. Vgl. ders.: Wissenschaft vom Wert, S. 78f.

222 Schäfer: Gegen den Strom, S. 76.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Friedrich Nietzsche

2.1 Die tragische Weltauffassung

Friedrich Wilhelm Nietzsche erblickt am 15.10.1844 als erstes von drei Kindern des Pfarrers Karl Ludwig Nietzsche und seiner Ehefrau, der Pfarrerstochter Franziska Oehler, das Licht der Welt.[1] Zum Zeitpunkt des Beginns der intensiven theoretischen und politischen Zusammenarbeit zwischen Marx und Engels ist Nietzsche also noch ein Kleinkind. Der Altersunterschied an sich war es aber nicht, der für das spätere gegenseitige Ignorieren[2] verantwortlich war: Während Marx und Engels als Aktive am Revolutionsgeschehen von 1848 partizipierten, wuchs der junge Nietzsche in einer „Umgebung auf, die gekennzeichnet war vom Geist alter, dem Königtum fest verbundener protestantischer Tradition“[3]. Die his-

1 Nietzsches Leben ist bis ins Details ‚durchleuchtet‘. Einen biographischen Fundus bildet: Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten, München 2000.

2 Eine Zur-Kenntnisnahme Nietzsches durch Marx und Engels ist m.W. nach nicht bekannt. In der Regel wird der gleiche Sachverhalt auch für Nietzsche konstatiert, wobei jüngst Thomas H. Brobjer anhand intensiver Quellenforschung in Nietzsches Bibliothek, begründeten Einspruch einlegte: „Nietzsche never mentions Karl Marx or Friedrich Engels in his writings and it is generall assumed that he had no knowledge of them and their kind of socialism. In this article I will show that this is not correct and that, in fact, he had a reasonably detailed knowledge of Marx and Marxism. Marx is reffered to in at least thirteen books, by ten different authors, which Nietzsche read or possessed; in six of them he is discussed and quoted extensively, and in one of them Nietzsche has underlined Karl Marx’s name.“ Thomas H. Brobjer: Nietzsche’s knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 32 (2002), S. 298-313, hier S. 298. Brobjer schießt m.E. eindeutig über das Ziel hinaus. Auch wenn Nietzsche Marx zumindest dem Namen nach kannte, kann von einer Kenntnis des marxschen Denkens, von dem Nietzsche nicht ein Erzeugnis im Original studierte, keine Rede sein.

3 Rüdiger Schmidt: Ein Text ohne Ende für den Denkenden. Studien zu Nietzsche, 2. erw. Aufl. Frankfurt/Main 1989, S. 17. Schmidts Studie kommt das Verdienst zu, wovon die vorliegende Arbeit profitierte, die Entstehung des ‚tragischen Gedan-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

torischen Grundkoordinaten in Nietzsches Leben differierten mithin beträchtlich von den Erfahrungen der Revolutionäre. Auch wenn es letzten Endes Spekulation bleibt, ist doch die Annahme berechtigt, Nietzsches Wahrnehmung des Politischen im Allgemeinen und des Sozialismus im Besonderen als den tieferen Grund, bei allen möglichen (biographischen) Zufällen, für die bis in die gegenwärtige Rezeption der Denker hineinreichende gegenseitige Nicht-zur-Kenntnisnahme auszumachen. Es sind die nicht zu leugnenden schroffen politischen Antinomien, die bis heute den Blick verstellen und es so schwer machen, Marx *und* Nietzsche anders als aus der Perspektive sich ausschließender Antithetik zu fokussieren. Wie dem auch sei, Nietzsche selbst umschreibt in seiner frühreifen Autobiographie von 1858 das Lebensgefühl seiner Kindheit wie folgt: „Während wir in Röcken ruhig und still lebten, bewegten heftige Erschütterungen fast alle Nationen Europas. Schon lange Jahre vorher war der Zündstoff überall vorbereitet; es bedurfte nur eines Funkens um alles in Brand zu setzen" (BAW I, 3f.). Da die politischen Ereignisse der Zeit im Hause Nietzsche als Bedrohung für das Private wahrgenommen wurden, wuchs der junge Nietzsche so in einer Sphäre des königstreuen *Apolitismus* auf.

Neben der Erfahrung der gescheiterten, im Hause Nietzsche dennoch als bedrohlich empfundenen Revolution, ist es der frühe Tod (1849) des Vaters, wie Nietzsche in einem weiteren autobiographischen Rückblick (1864) bekundet, welcher zu den „Wendepunkten" (BAW III, 66) seines Lebens zählt. Auch wenn er „nicht gern" (66) Zeugnis über die Erinnerungen an seine frühe Kindheit ablegt, so hält Nietzsche dennoch fest: „Sicherlich hatte ich vortreffliche Eltern, und ich bin überzeugt, daß gerade der Tod eines so ausgezeichneten Vaters, wie er mir einerseits väterliche Hülfe und Leitung für ein späters Leben entzog, andrerseits die Keime des Ernsten, Betrachtenden in meine Seele legte" (66f.).

Im ersten Abschnitt des Kapitels wird die Saat der ‚Keime des Ernsten' verfolgt und ihr Nährboden analysiert: Thema ist die Genesis des tragischen Gedankens als „Knotenpunkt" von Nietzsches Philosophie, die in diesem „am tiefsten verwurzelt"[4] ist. Es wird hierbei auf die biographischen und literarischen Quellen der tragischen Welterfahrung Nietzsches zurückgegriffen, wobei der Schwerpunkt auf Nietzsches Erstlingswerk, in dem der tragische Gedanke in extensio zur Exposition kommt, gelegt wird. Im Zentrum der Darstellung der von Nietzsche inaugurierten „*Pathosophie*"[5], die von den „Müttern des Seins, deren Namen lauten: Wahn, Wille, Wehe" (KSA 1, 132) handelt, stehen die Phänomene des Dionysischen und Apollinischen als theoretische Fundamente einer „Artis-

kens' bis in Nietzsches Kindheit zurückzuverfolgen und im Kontext der politischen und sozialen Wirklichkeit zu interpretieren, ohne ihn auf diese zu reduzieren oder aus ihr abzuleiten.

4 Mihailo Djuric: Nietzsches tragischer Gedanke, in: Günter Abel/Jörg Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, Berlin/New York 1989, S. 173-204, hier S. 174.

5 Wiebrecht Ries: Nietzsche für Anfänger. Die Geburt der Tragödie. Eine Leseeinführung, München 1999, S. 37.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten-Metaphysik“ (KSA 1, 13). Nietzsches philosophische Grunderfahrung und der Ausgangspunkt seines Denkens sind der Schmerz und das Leid des Daseins im Allgemeinen und der menschlichen Existenz im Besonderen, oder mit anderen Worten: „Die Dissonanz im Herzen der Welt, von Nietzsche erlebt, erlauscht als eine Erschütterung, ein durchgreifender Schauer, ein erregter Rausch: das ist *seine* Erfahrung.“[6] Sein Versuch einer ästhetischen Rechtfertigung des Daseins – dessen Zentrum die Feier der attischen Tragödie und der Musik ist – angesichts der Schrecken des Lebens und der Zerrissenheit der (modernen) Welt wird folgerichtig den zweiten Schwerpunkt der Erörterung des tragischen Gedankens darstellen. Nietzsche selbst nannte seine Erstlingsschrift später ein „unmögliches Buch“ (13), das bloß „für Eingeweihte“ (14) verständlich sei. In der Tat spricht hier nicht primär der Altphilologe, sondern ein Mystagoge an seine Epopten. Dennoch ist Licht ins Dunkle[7] der Tragödienschrift zu bringen, zumal in der Exposition der nietzscheschen Grunderfahrung Präfigurationen für sein gesamtes späteres Denken auszumachen sind: Das spannungsreiche Verhältnis von Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Ansätze einer kritischen Analyse der okzidentalen Kultur und nicht zuletzt brisante politische Positionierungen: „Das Durchdenken der principiellen Probleme [...], bringt mich immer wieder, trotz der verwegensten Angriffe von Seiten meines innewendigen ‚Skeptikers‘ auf dieselben Entscheidungen: sie stehen schon, so verhüllt und verdunkelt als möglich in meiner ‚Geburt der Tragödie‘, und alles was ich inzwischen hinzugelernt habe, ist hineingewachsen und ein Theil davon geworden“ (KSB 7, 67; 13.7.1885 an Franz Overbeck).

2.1.1 Die Entstehung der tragischen Weltauffassung

Der vierzehnjährige Nietzsche schrieb, dass sich wesentliche Züge seines Charakters schon in seiner Kindheit anbahnten: „Ich hatte in meinen jungen Leben schon sehr viel Trauer und Betrübnis gesehen und war deßhalb nicht ganz so lustig und wild wie Kinder zu sein pflegen.“ (BAW 1, 8). Nietzsche suchte früh „die Einsamkeit“ und fand sein Refugium im „freien Tempel der Natur“ (8). Die Natur verkörpert in ihrem Selbstwiderspruch von Entstehen, Werden und Vergehen für Nietzsche die Tiefe des Lebens selbst. Immer wieder thematisiert der junge

6 So Giorgio Collio im Nachwort zu KSA 1, 904.

7 Dies leistet insbesondere der mustergültige und für jede Beschäftigung mit Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ unverzichtbare Kommentar von Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche. ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘, Kap. 1-12, Metzlar 1992. Nietzsche hielt sich nicht an die „Maßstäbe, Standards und Konventionen wissenschaftlicher Abhandlungen“. Nicht zuletzt unterschlägt er seine Quellen und „mystifiziert“ so seine eigene Darstellung. B. Reibnitz: Kommentar, S. 2 u. 4. Vgl. zu den durchaus reichlich vorhandenen Inspirationsquellen der Tragödienschrift auch Thomas H. Brobjer: Sources of and influences on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 278-99.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche die Thematik der ewigen Kreisläufe der Natur, ihr ununterbrochenes Werden, welches er später unschuldig sprechen und gegen die Vorstellung eines metaphysisch verbürgten Seins wenden wird.[8] Das Bittere allen Daseins, sein kurzweiliges Glück und sein unabwendbares Schicksal, der sichere Tod, lastet auf dem jungen Nietzsche: „Ach, in meiner Seele erwacht das bittere Gefühl des Herbstes. [...] und mich durchdrang es so schmerzlich: der blühende Lenz der glühende Sommer, sie sind dahin! Auf immer dahin! Bald wird der weiße Schnee die sterbende Natur begraben!“ (121). Rüdiger Schmidt weist zu Recht darauf hin, dass Nietzsches Naturerfahrung und ihre literarische Verarbeitung nicht nur biographisch durch den Tod des Vaters und eine der Pubertät nicht uneigentümliche Schwermut, sondern auch gesellschaftlich durch den „bürgerlichen Auszug aus der Sphäre des Politischen“[9] vermittelt ist. Nichtsdestotrotz spricht bereits der jugendliche Nietzsche Themen an, die konstitutiv für seine spätere Philosophie sein werden: Das ewige Werden, die unaufhebbaren Schrecken des Daseins, die unversöhnlichen, sich in keiner höheren Identität auflösenden Widersprüche der Welt. Es wird Nietzsches lebenslanger in ihm tobender Kampf sein, die Welt in ihrer irreduziblen Tragik nicht nur zu rechtfertigen, sondern ihr – auf dem Höhepunkt seines Schaffens – „nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden ihr angebunden“ (KSA 4, 343) zu sein. Wie hart Nietzsche kämpfte, um sich zur Heiligsprechung der Welt wider alle ‚Hinterweltler‘ und „Verächter des Lebens“ (15) durchzuringen, wird deutlich aus einem Gedicht des jungen Nietzsche, welches ausspricht, was Nietzsche in seiner ‚Geburt der Tragödie‘ als den Kern des tragischen Gedankens darstellen wird:

„Daß ich dein auf ewigbliebe/Tiefes felsumschlossens Thal/Traurig schön, wie unsrer Liebe/Tannen schauern an den Wänden/In der Schlucht der Bergstrom tost/Winkt als wie mit weichen Händen/Komm o komm und trinke Trost/[...]/*Nie geboren wäre besser*/All mein Sehnen ist der Tod“ (BAW 1, 274; kvV.[10])

Es verwundert nicht, dass der metaphysische Pessimismus Schopenhauers[11] Nietzsches erste philosophische Heimat wurde, wobei deutlich ist, dass Nietzsches Gedanke der tragischen Verfasstheit von Welt und Mensch in Schopenhauer Bestätigung fand, nicht aber den Auslöser. Der Boden war reif für Schopenhauer und er sollte reichlich von ihm gesäte Früchte tragen. Dennoch war es Nietzsches *eigene* Disposition, die die Bekanntschaft mit Schopenhauer fruchtbar

8 Vgl. R. Schmidt: Ein Text ohne Ende, S. 21-24.
9 Ebd., S. 23.
10 Das Gedicht ist angelehnt an die Dichtungen von Nikolaus Lenau, der wie Nietzsche dem Wahnsinn verfiel. Vgl. ebd., S. 199-201.
11 Zu Schopenhauer als Vorarbeiter von Nietzsches Philosophie vgl. Jörg Salaquarda: Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, in: Abel/ders., Krisis der Metaphysik, S. 258-82.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

machte und einen dialektischen Optimismus wie bei Hegel[12], der die Widersprüche in einer höheren Einheit aufzuheben weiß, von Anfang an verunmöglichte. Dies zeigt sich auch an Nietzsches Hochachtung der Musik als derjenigen Macht, die es allein – nicht die Philosophie und das begriffliche Denken – vermag, das Wesen der Dinge selbst zum Ausdruck zu bringen. Noch vor seiner Schopenhauerlektüre, die ihm seine Ansichten zum Wesen der Musik bestätigen wird, fragt Nietzsche in einem Brief Rudolf Buddensieg in Bezug auf die Empfindung von Musik: „Ist Ihnen nicht, als ob sich etwas Weites, Ungeahntes erschlösse, spüren Sie nicht, daß Sie in ein anderes Reich hinübersehen, das dem Menschen für gewöhnlich verhüllt ist?“ (KSB 1, 293; 12.7. 1864). Im Herbst 1865 liest Nietzsche dann erstmals Schopenhauers Hauptwerk ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘, welches ein „Dämon“ (BAW III, 298) ihn zu kaufen riet. Zu Hause in der „Sophaecke“, bekundet Nietzsche, habe er „jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, die Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt Leben und eigen Gemüth in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. [...] hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel“ (298). Noch die Briefe aus jener Zeit lassen die Bewunderung für Schopenhauer, die, wie sich zeigen wird, deutliche Spuren in Nietzsches Tragödienschrift hinterließ, klar hervortreten: Nietzsche kennt „keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer“ (KSB 2, 160), in ihm haben seine „Füße einen Grund gefunden“, in seinem „Dunstkreis“ haben seine Gedanken eine „Heimat“ und eine „Zufluchtstätte für trübe Stunden gefunden“ (229) und seine „größte Freude in der letzten Zeit“ sei es „gewesen, hier und da begeisterte Anhänger für diesen Namen geworben zu haben“ (285).

Schopenhauer hat für Nietzsche eine vergleichbare Bedeutung wie Hegel für Marx. Wenn auch in der ‚Geburt der Tragödie‘ zweifellos Schopenhauers Willensmetaphysik präsent ist, so ist sie es doch nicht ungebrochen. Auf einen frühen kritischen Umgang mit Schopenhauer verweisen bereits Notizen „Zu Schopenhauer“ (BAW III, 352-61; 1867/68), die Nietzsche nicht als Epigonen des großen Pessimisten ausweisen: Schopenhauers metaphysischer „Versuch ist miß-

12 Hegel verehrte wie Marx und Nietzsche nicht nur Heraklit als den Denker des Werdens, sondern benannte ohne Umschweife das Wesen der endlichen Dinge: Das „Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.“ G.W.F. Hegel: Logik I, S. 140. Auch für Hegel ist der Tod das „Furchtbarste“, aber nur das Leben, welches ihn „erträgt“, ist das „Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“ Ders.: Phänomenologie des Geistes, S. 26. Die Überwindung der Zerrissenheit ist für Hegel in der absoluten Idee als das an und für sich Wahre fundiert; sie verbürgt Sinn, Zweck und Ziel des Daseins, die als solche von der Wahrheit dieser onto-theologischen Annahme über die göttliche Idee, gegen die Nietzsche Sturm läuft, abhängen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lungen“ (352). Allerdings, was auch Marx’ Zustimmung[13] gefunden hätte: „Die Irrthümer großer Männer sind verehrungswürdig weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen“ (353).

Doch Nietzsche, dies kann sowohl angesichts der Tendenz, ihn zu einem wissenschaftsfeindlichen und irrationalen Ästheten fehlzuinterpretieren als auch betreffend seiner eigenen Taktik, in veröffentlichten Schriften seine durchaus reichlich vorhandenen Quellen zu verbergen, nicht genug betont werden, partizipierte über den Inspirator Schopenhauer hinaus nicht nur am Wissensstand seiner akademischen Profession der Philologie, wie anhand der genauen Analyse der ‚Geburt der Trägödie‘ überdeutlich wird, sondern bekundete darüber hinaus reges Interesse am naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit. Eine Sonderstellung nimmt in diesem Kontext das Werk ‚Geschichte des Materialismus‘ von Friedrich Albert Lange[14] ein, das Nietzsche sofort nach Erscheinen im Sommer 1866 gelesen hat: „Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, Geschichte des Materialismus, über das ich bogenlange Loberede schreiben könnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht“ (KSB 2, 184). Die Begeisterung Nietzsches für dieses Buch rührt daher, dass Nietzsche durch dieses seine metaphysischen Spekulationen als kongruent mit den Erkenntnissen des damaligen

13 Man denke nur an Marx’ berühmte Verteidigung Hegels im Nachwort zur zweiten Auflage des ‚Kapital‘: „Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des ‚Kapital‘ ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das Wort führt, darin, Hegel zu behandeln [...] als ‚toten Hund‘. [...]. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er die allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat“ (MEW 23, 27).

14 Man kann den „Einfluß Langes auf Nietzsche leichter unter- als überschätzen“, urteilt Jörg Salaquarda: „Nietzsche blieb bei allen Veränderungen und Neuansätzen seines Denkens und überhaupt seines Verständnisses des Philosophierens an Lange orientiert. Darüber hinaus hat er aus der Geschichte des Materialismus eine Fülle von einzelnen Gedanken, Motiven und Anregungen aufgenommen, durch die seine Beurteilung zeitgenössischer Tendenzen im Positiven wie im Negativen gefärbt oder sogar bestimmt wurden.“ Ders.: Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236-53, hier S. 253. Dies heißt nicht, aus Nietzsche einen Plagiator zu machen, aber auch nicht, sich davon täuschen zu lassen, dass Nietzsche Lange in seinen Schriften gar nicht erwähnt und im Nachlass der achtziger Jahre sich nur 3 Notizen finden lassen, die von Lange handeln. Eine Entmystifizierung Nietzsches belegt, in welchem Maße auch der ‚Unzeitgemäße‘ letztlich seine Zeit in Gedanken zu erfassen suchte und an ihrem Wissen orientiert dachte. Vgl. zur Bedeutung Langes für Nietzsches frühe Philosophie auch Britta Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik, Berlin 2000, S. 113-117. Dort weitere Literatur. Auch A. Schmidt betont die Doppelbedeutung von Schopenhauer *und* Lange für den jungen Nietzsche. Ders.: Über Wahrheit, Schein und Mythos im frühen und mittleren Werk Nietzsches, in: Bauschinger, Sigrid u.a. (Hg.), Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968, Bern/Stuttgart 1988, S. 11-22.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissensstandes der Naturwissenschaft bestätigt findet, die ihm keineswegs von akzidentieller Bedeutung für seine Philosophie waren[15]: „Nietzsches philosophischer Ausgangspunkt ist erstens orientiert an den empirischen Wissenschaften, und er geht zweitens von einem wissenschaftlichen fundierten Erkenntnisskeptizismus aus.“[16] In welchem Maße Nietzsche seinen ontologischen Pessimismus und epistemologischen Skeptizismus als in der Naturwissenschaft empirisch fundiert ansieht, belegt ein Brief an Carl von Gersdorff:

„Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt werden, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: Geschichte des Materialismus von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefasst: 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. 2) unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3) Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns. [...]. Folglich, meint Lange, lasse man den Philosophen frei [...]. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe, wer will einen Satz von Beethoven widerlegen [...]. Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird fast noch mehr“ (159f.; August 1866).

Es ließen sich unzählige Belegstellen aus Nietzsches Gesamtwerk anführen, die deutlich machen, in welchem Maße Nietzsche sein Philosophenleben lang immer wieder Variationen, fraglos auch durch das Studium anderer Autoren forciert, dieser Annahmen zu Papier brachte. Welche immense Bedeutung Nietzsche den „einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant“ in Bezug auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis zumaß, wird an Hand eines weiteren Briefes vom Frühjahr 1868 an Paul Deussen evident: „Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‚absoluten‘ Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens – wie z.B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik“ bleibt als „Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung“ (269), erhalten. Es ist die „Verzweifelung am Verlust der ‚Wahrheit‘“[17], die das

15 So schreibt Nietzsche an Carl von Gersdorff am 16.2.1868: „Wenn du Lust hast die vollständig über die materialistische Bewegung unserer Tage, über die Naturwissenschaften mit ihren Darwinschen Theorien, ihren kosmischen Systemen, ihrer belebten camera obscura etc. zu unterrichten, zugleich auch über den ethischen Materialismus, über die Manchester-Theorie etc. so weiß ich Dir immer nichts Ausgezeichneteres zu empfehlen als ‚die Geschichte des Materialismus‘ von Friedr. Alb. Lange (Iserlohn 1866), ein Buch, das unendlich mehr gibt als der Titel verspricht und das man als wahren Schatz wieder und wieder anschauen und durchlesen mag“ (KSB 2, 257).

16 B. Glatzeder: Nietzsches frühe Metaphysikkritik, S. 123.

17 Ebd., S. 127.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewusstsein der Krise beim jungen Nietzsche treffend charakterisiert. Der Tod Gottes[18] wirft seine Schatten voraus ...

Diese Hintergründe der Anfänge von Nietzsches Philosophie verschwinden in seinem Erstlingswerk, welches seinem Ruf als begabten Nachwuchsphilologen nachträglich Schaden zufügen wird. Nietzsches Schulzeit war dominiert vom intensiven Erlernen der alten Sprachen.[19] Bereits als Schüler widmete sich Nietzsche philologischen Themen[20], deren Bearbeitung durchaus als allererste Vorarbeiten der ‚Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik' interpretierbar sind. Bereits im April/Mai 1864 kommentiert Nietzsche das erste Chorlied von Sophokles' Ödipus Rex (BAW II, 364-99). Die „virtuose Arbeit"[21], in drei Sprachen – Latein, Griechisch und Deutsch – verfasst, geht u.a. erstmals den Ursprüngen der Tragödie nach und entwickelt bereits wichtige „Elemente"[22] seiner späteren Auffassungen zu Entwicklung und Wesen der antiken Tragödie: So hat „das griechische Drama seinen Ursprung aus der Lyrik, vereint mit musikalischen Elementen" (374), wobei schon zu jener Zeit Nietzsche das „Ideal des ‚Kunstwerks der Zukunft'" – die „genialen Reformpläne und Thaten R. Wagners" (376) – als eine mögliche Wiedergeburt antiker Größe anvisiert.[23]

Der begabte Nietzsche beginnt so im Wintersemester 1864/65 sein Studium[24] der Philologie und Theologie in Bonn, Letzteres bereits nach dem ersten Semester ad acta legend. Nietzsche studierte insbesondere bei Otto Jahn, der neben der Philologie auch Musikwissenschaft und Archäologie betrieb, und Friedrich Wilhelm Ritschl, dem er zum Wintersemester 1865/66 an die Universität Leipzig folgte und an dessen Arbeiten er anzuknüpfen wusste. Nietzsche hat die „historisch-kritische Methode voll beherrscht. Er hatte eine vorzügliche Kenntnis der gesamten griechischen Literatur, mit einem Schwerpunkt in der philosophischen und vorklassischen [...]. In der Graecistik ist er in einigen Punkten der Forschung

18 Nietzsches Credo lautet schon damals: „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben" (KSA 7, 125; vgl. 107).

19 Vgl. zu Nietzsches Bildungsgang Hubert Cancik: Nietzsches Antike. Vorlesung, Stuttgart 1995, S. 6-16.

20 Über dies hinaus gründete Nietzsche im Juli 1860 mit seinen Freunden Krug und Pindar den „kleinen wissenschaftlichen Verein" ‚Germania', um das „planlose Irren in allen Gebieten des Wissens" systematisch zu organisieren und eine „Vertiefung des Wissens" zu erlangen. In dieser Zeit (1860ff.) „erwuchs zunehmend" Nietzsches „Neigung für klassische Studien" (BAW III, 67f.) Zu den bearbeiteten Themen vgl. auch die ‚Chronik der Germania' in BAW II, 90-99.

21 H. Cancik: Nietzsches Antike, S. 8.

22 B. Reibnitz: Kommentar, S. 11. Auch Brobjer sieht in dieser Schularbeit „[t]he origin of Nietzsche's ideas on tragedy". T. H. Brobjer: Sources and influences, S. 279. Von Bedeutung ist dies auch, da Brobjer unbekannte Quellen von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie' zu erschließen weiß, die primär erst durch die Analyse des Schulaufsatzes zu Tage treten. Vgl. ebd., S. 284-86.

23 Wagner wurde ihm erstmals in der ‚Germania' durch seinen Freund Gustav Krug nahe gebracht. Vgl. T. H. Brobjer: Sources and influences, S. 295-98.

24 Vgl. zu den folgenden Ausführungen H. Cancik: Nietzsches Antike, S. 12-21, u. B. Reibnitz: Kommentar, S. 13-24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Zeit voraus“[25], urteilt Hubert Cancik. Ritschls Empfehlungen für den jungen Nachwuchswissenschaftler waren legitim, seine Berufung zum Professor an die Universität Basel[26] am 10.2.1869 mithin keine Überschätzung seines Wissens und seiner Fähigkeiten.

Dennoch muss festgehalten werden, dass Nietzsche sich gegenüber seiner akademischen Profession längst in einem Zustand zunehmender Entfremdung befand. Bereits vor dem Antritt der Baseler Professur meinte Nietzsche, dass es „Zufälligkeiten“ waren, die ihn daran hinderten, „Musiker zu werden“ (BAW V, 252). Seine „unruhigen bisherigen Neigungen“ verlangten aber auch von sich aus „nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit“ (253) Halt zu geben vermochte. Nietzsche fand sie zwar in der Philologie, die aber „etwas Todtes“ (BAW III, 321) an sich habe: „Die meisten Philologen sind Fabrikarbeiter im Dienste der Wissenschaft. Die Neigung erstirbt, irgend ein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen“ (329). Auch wenn Nietzsche bereits Preise für seine Forschungen gewann und mit der Idee zu habilitieren liebäugelte[27], wird er gegenüber seinem Freund Paul Deussen überdeutlich: „Soll ich mythologisch reden, so betrachte ich Philologie als Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Cretin“ (KSB 2, 329; Oktober 1868). Nietzsche hat den engen Horizont der Fachwissenschaft längst gesprengt und seinen weiteren intellektuellen Entwicklungsgang treffend antizipiert: „Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde“ (KSB 3, 95; Januar/Februar 1870 an Erwin Rohde).

2.1.2 Die Exposition der tragischen Weltauffassung

Nietzsches Interesse für den Tragödienstoff nimmt, wie aus nachgelassenen Notizen hervorgeht, seit 1868 wieder zu.[28] Im Sommersemester 1869 hält Nietzsche in Basel eine Vorlesung über ‚Die griechischen Lyriker‘ und im Sommersemester 1870 zu ‚Sophokles, ‚Oedipus Rex‘ – mit Einleitung zur Geschichte der griechischen Tragödie‘.[29] Von herausragender Bedeutung für Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ waren aber seine öffentlichen Vorträge ‚Das griechische Musikdrama‘ (KSA 1, 515-32; 18.1.1870), ‚Sokrates und die Tragödie‘ (KSA 1, 533-49; 1.2.1870) und seine Arbeiten ‚Die dionysische Weltanschauung‘ (KSA 1, 553-99; August 1870) und, als Privatdruck im Juni 1871 veröffentlicht, ‚Sokrates und die griechische Tragödie‘ (KSA 1, 603-40).[30] In diesen kürzeren Abhandlungen

25 H. Cancik: Nietzsches griechische Antike, S. 17.
26 Zu Basel und Nietzsches dortiger intellektueller Umwelt vgl. ebd., S. 22-30. Über seine Lehrtätigkeit gibt B. Reibnitz: Kommentar, S. 25-35, detaillierte Auskunft.
27 Vgl. KSB 2, 272-77; Brief an Erwin Rohde vom 3./4.5.1868.
28 Vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 18f.
29 Vgl. ebd., S. 27-35.
30 Zur genauen Textgenese der ‚Geburt der Tragödie‘ vgl. ebd., S. 36-53.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind wesentliche Grundgedanken entwickelt, die in der Tragödienschrift zur Ausführung kommen und bereits, was sich als zukunftweisend herausstellen sollte, nach Nietzsches eigenem Bekunden, wie er in Bezug auf seine Vorträge formulierte, „Schrecken und Missverständnisse erregt" (KSB 3, 95) haben.

Nietzsche führt bereits auf der ersten Seite der Tragödienschrift die „Duplicität des Apollinischen und Dionysischen" (KSA 1, 25) als sich entgegengesetzte „Grundtriebe" (KSA 7, 179) ein, die als solche, im „offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend", die Kräfte darstellen, die auch die „Fortentwicklung der Kunst" (KSA 1, 25) betreiben. Die Mythologeme des Apollinischen und Dionysischen[31] weisen auf den Status der ‚Geburt der Tragödie' als solcher: Ihr liegt von Anfang an die Erfahrung der Grenzen des begrifflichen Denkens zu Grunde, die im Kontext einer ästhetischen Theorie reflektiert wird, da sie jenen Bereich menschlichen Seins zum Gegenstand hat – die Kunst – der Zufluchtsstätte und genuiner Existenzort dessen ist, was mit dem Begriff nicht identisch ist und in ihm nicht adäquat zum Ausdruck kommt. Nietzsches Schrift steht so vor der Aporie, mit der philosophischen Reflexion bzw. dem begrifflichen Denken auf das zu zielen, was gerade sich dem begrifflichen Denken als inadäquat erweist und doch zur Sprache gebracht werden will. Nietzsche wollte nicht nur keine traditionelle philologische Abhandlung über die Entstehung der griechischen Tragödie liefern, sondern durch die *Form* der Darstellung selbst eine Kritik der ästhetischen Wissenschaft als Wissenschaft leisten: es ist von der bloß „logischen Einsicht" fortzuschreiten „zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung" (25). Mit Schopenhauer konform

31 Nietzsche verbirgt die von ihm benutzten Quellen, was die Figur des Dionysos betrifft und behauptet noch in ‚Ecce Homo' „das wundervolle Phänomen des Dionysischen als der Erste begriffen zu haben" (KSA 6, 311). Die ‚Entdeckung' des Dionysos hat eine lange Tradition, die sich über Winkelmann, J. G. Hamann, J. G. Herder, Goethe, Hölderlin, Heine, Schlegel, Schelling, G. F. Creuzer, F. C. Bauer, K. O. Müller u. w. verfolgen lässt. Nietzsche war mit einem großteil, insbesondere der romantischen Literatur vertraut. Vgl. Max L. Baeumer: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 123-53. Vgl. insgesamt auch T. H. Brobjer: Sources und influences. Brobjer urteilt: „In comparison to these classical scholars, especially several of the romantically inclined ones, Nietzsche's originality was less dramatic than commonaly assumed." Ebd., S. 283. Zu weiteren Einflüssen – R. Wagner, J. Burckhard und J.J. Bachhofen – vgl. W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 17-29. Vgl. auch die komprimierte Darstellung bei B. Reibnitz: Kommentar, S. 61-64, die wohl treffend urteilt, dass Nietzsches Leistung in der „Systematisierung und Ausweitung dieses Gegensatzes auf Religion, Kunst und Kulturgeschichte" besteht, welche die „Vorgaben der Tradition" (S. 64) überschreitet. Zu einer Einschätzung der philologischen Haltbarkeit des Gegensatzpaares Apollon-Dionysos vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 63-65; dort auch weitere einschlägige Literaturangaben zu dieser Streitfrage. Ottmann nennt Nietzsches Konstruktion „eine in mancher Hinsicht gewaltsame Reduktion" (S. 64), der man eine „relative[n] Seriösität" (S. 65) aber dennoch nicht absprechen könne.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehend[32] insistiert Nietzsche auf die ursprüngliche Wortbedeutung von aisthesis: Wahrnehmung, die als solche der Anschauung verwandter ist als der begrifflichen Abstraktion. Ein gut Teil der mystischen Bilderwelt der ‚Tragödienschrift', die so an vielen Stellen im Gewande des Esoterischen auftritt, ist, ohne Nietzsches Verhüllung seiner verarbeiteten Literatur zu unterschlagen, folglich der Reflexion auf den Gegenstand der Abhandlung selbst geschuldet: „Die deutlich mit dem Affekt operierende sprachliche Form des Textes erscheint im Hinblick auf jenen immanenten Widerspruch in der Theorie vom Ästhetischen – das nicht sagen zu können, was gesagt werden müßte – als ein Versuch, den durch Reflexion diagnostizierten Mangel des Begriffs durch eine akzentuierte Teilhabe an seinem Anderen – den Trieben – aufzuheben."[33] Man wird in diesem Punkt Nietzsches Erstlingsschrift als in weiten Teilen zwar als gescheitert betrachten müssen, bleibt doch zuviel verborgen, „peinlich, bilderwüthig" und des „Beweisens sich überhebend" (14), wie Nietzsche in seinem ‚Versuch einer Selbstkritik' formuliert, doch der Bedeutung der Exposition der Thematik, an die Adorno mit seiner „Utopie der Erkenntnis"[34] in der ‚Negativen Dialektik' und ‚Ästhetischen Theorie' anknüpfte, tut dies keinen Abbruch. Nietzsche selbst urteilte später, die Aporie der Darstellung treffend reflektierend: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele' – und nicht reden!" (15).

Nietzsches Bestimmung der Duplizität des Dionysischen und Apollinischen stellt eine Reminizens an seinen Lehrer Schopenhauer dar, der in seinem Hauptwerk, welches seinerseits Impulse der Kopernikanischen Wende der Transzendentalphilosophie verarbeitet, die Duplizität der Welt als Wille, dem Ding an sich, und Vorstellung, dem Reich der Erscheinungen, begreift.[35] Die Verwandtschaft zur schopenhauerschen Metaphysik wird deutlich, wenn die psychologischen Dimensionen, die Nietzsche dem Apollinischen und dem Dionysischen zuschreibt, betrachtet werden. Während sich der apollinische Trieb im Traum äußert, kommt der dionysische im Rausch zur Erscheinung. In einer Aufzeichnung aus dem späteren Nachlass verdeutlicht Nietzsche diese Dichotomie: „Psychologische Grunderfahrung: mit dem Namen ‚apollinisch' wird bezeichnet das entzückte Verharren vor einer erdichteten und erträumten Welt, vor der Welt des schönen Scheins als einer Erlösung vom Werden: auf den Namen Dionysos ist getauft, andererseits, das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgefühlt, als wüthende Wollust des Schaffenden, der zugleich den Ingrimm des Zerstörenden kennt" (KSA 12, 115).

Der Traum ist für Nietzsche das Reich des „schönen Schein[s]", der „inneren Phantasie-Welt" (KSA 1, 27), der als solcher Schein auch wahrgenommen wird.

32 Vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 57.
33 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 24.
34 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 21
35 Folgende Ausführungen beziehen sich wesentlich auf den informativen Aufsatz von Friedhelm Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie' im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 110-125.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ihr Gebieter ist der Lichtgott Apollon – als Gott der bildenden Kunst, Symbol einer „Ökonomie des Aufschubs“[36] – der für die „massvolle Begrenzung“ (28) und das principium individuationis steht, welches bei Schopenhauer durch die Kategorien von Raum und Zeit fundiert, die Welt der Vorstellung bildet. Sie ist die Welt der Absonderung und Individuation, der Vielheit und der Vereinzelung, als solche aber Schein des sich entäußernden Willens zum Leben als „außerzeitlichen und außerräumlichen“[37] Urgrund. Nietzsche bleibt diesem Duplizitätsgedanken treu. Das Dionysische fasst Nietzsche in Analogie zum Rauscherlebnis. Es ist die Erfahrung „völliger Selbstvergessenheit“ (29), die Auflösung der Individuation, wofür das Dionysische steht:

„Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. [...]. Jetzt ist der Sclave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder ‚freche Mode‘ zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere“ (29f.).

Der Mensch erfährt im Rausch „die Wirkung des Dionysischen als Depersonalisierung [...], verbunden mit gesteigerter Vitalität und der Erfahrung einer transpersonalen Einheit zwischen Mensch und Natur“[38]. Er ist nicht mehr, wie noch im Traum, Künstler, sondern selbst „Kunstwerk“ (30) des Ur-Einen. Das Ur-Eine[39] ist eine neue Kategorie, die den prekären Status von Nietzsches „mystische[r] Trieblehre“[40] vor Augen führt. Die Duplizität des Dionysischen und Apollinischen ist nicht allein ein ästhetisches Schemata und eine psychologische Trieblehre, sondern eine ‚ontologische’ Auslegung des Daseins, die als solche den Stellenwert der Kunst für die menschliche Leben letztlich metaphysisch zu begründen sucht: „Die Ontologie wird zur Ästhetik und die Ästhetik wird zur Ontologie.“[41] Die entzweiten Urtriebe brechen aus der „Natur selbst“ hervor

36 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 12.
37 F. Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘, S. 112.
38 B. Reibnitz: Kommentar, S. 56.
39 Nietzsche hat für das Ur-Eine eine Vielzahl weiterer Bezeichnungen gewählt: „innerster Grund der Welt“ (31), „Wesen der Natur“ (33), „geheimnisvoller Grund unseres Wesens“ (38), „das ewig Leidende und Widerspruchsvolle“ (38), der „innerste Kern der Natur“ (39), „Urschmerz“ (39), „Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne“ (41), „Herzen der Welt“ (44), „Abgrunde des Seins“ (44), „ewige Kern der Dinge“ (59), „Ding an sich“ (59), „Ur-Sein“ (62), „Urmutter“ (108), „Urwesen“ (109). Vgl. zum Wesen des Ur-Einen auch KSA 1, 47 u. KSA 7, 145, 152, 166, 198, 202, 207, 215f. u. 313.
40 W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 34.
41 Ebd., S. 175.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(30); Traum und Rausch sind „unmittelbare[n] Kunstzustände[n] der Natur“ (30). Als solche charakterisieren sie das Wesen der Welt selbst. Für Nietzsche ist das Ur-Eine das „Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende“ (KSA 7, 166). Der „Urgrund des Daseins“ ist der „vollkommene Widerspruch“ (166), das „Ewig-Leidende“ (KSA 1, 36). In Differenz zu Schopenhauer[42] ist selbst der Wille nur die „allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren“ (KSA 7, 361) und das Leiden nicht erst Konsequenz des sich individuierenden Willens, sondern als ewiges Leiden an ewiger Qual *und* ewiger Lust die unmittelbare Selbstzerrissenheit des Ur-Einen selbst[43], die „Individuation ist also Resultat des Leidens, nicht Ursache“ (166). Das Ur-Eine ist der Urschmerz des ewigen Kreislaufs von Zeugen und Vernichten, Entstehen und Vergehen: „ewiges Sichwidersprechen in der Form der Zeit, also als Werden. Jeder Augenblick frißt den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen, Zeugen Leben und Morden ist eins“ (KSA 1, 768).[44] Nietzsche entwickelt in diesem Kontext eine Ontologie des Grauens[45] mit dialektischen Entwicklungszügen[46]. Das

42 Vgl. F. Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘, S. 116-19, und B. Reibnitz: Kommentar, S. 142f.

43 Evident ist, dass Nietzsche eine ganze Menge Bestimmungen liefert über das Sein als solches, von dem wir nach seinem eigenen Bekunden doch nichts zu wissen vermögen. Es ist die Musik, die, als dionysische Kunst schlechthin, „allein auf direktem Wege reden kann“ (KSA 1, 136) – auch dies eine Feststellung, die auf Reflexion gründet. Volker Gerhardt urteilt treffend: „Nietzsche ist ständig genötigt, sein eigenes Programm zu unterlaufen, indem er es begründet. (...). Diese Konsequenz ließe sich nur vermeiden, wenn das Argument sich selbst ästhetisch, d.h. aber: nicht als Argument und damit im Wesentlichen schweigend, präsentierte. Wer sich in Begründungen für eine ästhetische Rechtfertigung der Welt versucht, fällt in spekulative Haltung, die doch gerade überwunden werden soll, zurück. Wer Rechtfertigung fordert, äußert ein noch ungestilltes Bedürfnis nach Begründung. Die ästhetische Metaphysik ist daher ein hölzernes Eisen.“ Ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 65.

44 Dies Zitat stammt zwar nicht aus der Tragödienschrift, spricht aber deutlicher aus, was Nietzsche vor Augen hat: eine *Welt des Werdens*, d.h. der *ewigen Vergänglichkeit ohne Telos*.

45 Vgl. die Interpretation von Margot Fleischer: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der ‚Geburt der Tragödie‘, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 74-90.

46 Nietzsche selbst spricht davon, dass seine Tragödienschrift „anstößig Hegelisch“ (KSA 6, 310) riecht. Siegfried Blasche ist den: Hegelianismen im Umfeld von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 59-71, nachgegangen. Doch hier ist Vorsicht geboten, wie Hans Zitko ausführlich und m. E. treffend darlegt: „Ist für Hegel die Entzweiung [...] nur ein verschwindendes Moment einer vermittelnden Bewegung, die die Entzweiten durch das Werden ihrer Einheit versöhnt, so tritt bei Nietzsche das Motiv der Entzweiung deutlich in den Vordergrund. Der Kampf [...] ist in der Darstellung Nietzsches nicht dialektisch begriffener Durchgang zur Versöhnung der streitenden Momente, sondern in seiner antagonistischen Natur irreduzibel“. H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 31. Wollte man eine Klassifikation wagen, so wäre weniger von Hegelianismen, als von einer frühen Figur negativer Dialektik, als „Bewußtsein der Nichtidentität“, zu sprechen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ur-Eine, für das Dionysos symbolisch steht, bedarf als „Urwiderspruch und Urschmerz“ (51) des „lustvollen Schein[s] zu seiner „Erlösung“ (38). Gefangen in ewiger Selbsterzeugung und -vernichtung generiert der Urgrund als „Urkünstler der Welt“ (48) die empirische Realität – die „Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk“ (KSA 12, 119) – als erlösenden Schein: Dionysos bedarf auf Grund seiner „Unfähigkeit [...] sich selbst zu deuten“ (KSA 7, 202) der Hilfe des Apollon, um sich schmerz- wie lustvoll zu individuieren. Wie der Mensch im Traum, so ist das Ur-Eine in der Schau seiner eigenen Vision, der Welt, beglückt. Die Schau der Vision und die Schaffung derselben ist die Urlust, die in ihrer „unbändige[n] Daseinsgier“ die allerlebendigste, zugleich aber vernichtende „Zeugungslust“ (KSA 1, 109) darstellt, des Ur-Einen. Das Ur-Eine ist schöpferischer Schmerz, der aus sich die Lust – Schmerz in anderer Potenz – „den furchtbaren Trieb zum Dasein“ (562) gebiert. Dies ist die „erste Stufe der Erlösung“[47].

Es ist bereits deutlich geworden: Nietzsches Feier des Dionysischen – das „Uebermaass“ (41) – ist zutiefst ambivalent. Die Erfahrung „wonnevoller Verzückung“ (28) und universaler Versöhnung – die unio mystica[48] – wird konterkariert durch den „Schrei des Schreckens“ (33), den die Auflösung des Individuums, die Vernichtung des Einzelnen, hervorruft. Der in sich maßlose dionysische Rausch bedarf der Begrenzung. Soll die Entgrenzung nicht zur Vernichtung in Form einer „abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit“ (32) fortschreiten, muss ein Korrektiv Einhalt gebieten. Dies ist das apollinische Maß und seine Welt des Scheins. Für Nietzsche waren es die vorsokratischen Griechen des tragischen Zeitalters[49], welche die Versöhnung der Urtriebe des Seins vollbrachten. Die vorklassischen Helenen waren die Kulturheroen der tragischen Weisheit, die es vermochten, auf ganz spezifische Weise das „Uebermass der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis“ (40f.) in die „Fesseln der Schönheit“ (558) zu schlagen. Den Griechen gelang die „Versöhnung zweier Gegner“ (32) zum „schönste[n] Bruderbund“ (556) durch die Sublimierung der dionysischen Orgie orientalischer Provenienz[50], deren Kern die vollständige Entfesselung der „geschlechtli-

Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 17. Auch R. Schmidt sieht die ambivalente Verwandtschaft zu der dialektischen Denkfigur des „subsumierten Entgegengesetzten“: Aber die „Realität“ des Ur-Einen besteht „gerade nicht in der Einheit, sondern im ontologisch als Urgrund festgeschriebenen Widerspruch.“ Ders.: Text ohne Ende, S. 83.

47 M. Fleicher: Dionysos als Ding an sich, S. 83.

48 Der Begriff scheint angemessen angesichts Nietzsches zahlreicher Umschreibungen der dionysischen Einheitserfahrungen: „mystische Einheitsempfindung“ (30), „Einheit mit dem innersten Grunde der Natur“, „Einheitsmysterium“ (42), „Einheit mit dem Herzen der Welt“ (44), „mystischer Selbstentäusserungs- und Einheitszustand“ (44), „Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen“ (73) usw.

49 Vgl. zur Kritik dieser Konstruktion H. Cancik: Nietzsches Antike, S. 48f. u. 55.

50 Nietzsches Beschreibung der asiatischen Dionysosfeste, die ein „panhetärisches Thierleben“ (556) entfesselten, ist, ein anti-orientalischer Affekt, der in der „Tradition des klassizistischen Griechenbildes“ steht. B. Reibnitz: Kommentar, S. 97. Die Konstruktion eines modernen Mythos qua „spekulativer Quelleninterpretation“ (S.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Zuchtlosigkeit“ und der „Bestien der Natur“ (32) darstellte, zum tragischen Kunstwerk als „Idealisierung der Orgie“ (556).

Es war der „Kampf zwischen Wahrheit und Schönheit“ (562)[51], den die vorsokratischen Griechen in vorbildhafter Weise führten und der Gestalt annahm in der olympischen Götterwelt. Nietzsches Ausgangspunkt seiner gesamten Konstruktion einer ästhetischen Rechtfertigung des Daseins ist die Annahme, dass die „griechische Volksweisheit“ (35) die dionysische Wahrheit des Seins auszusprechen vermochte: „Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber für dich – bald zu sterben“ (35). Der tragische Gedanke, der Kern der dionysischen Weltanschauung ist die chthonische Weisheit von der Einheit des Lebens und des Todes: „Die üppige Natur feiert ihre Saturnalien und ihre Todtenfeier zugleich“ (558). Aus diesem ursprünglichen Wissen um die „Schrecklichkeiten und Entsetzlichkeiten des Daseins“ (35) generierten die Griechen die Verklärung des Lebens durch „die leuchtende Gesellschaft olympischer Wesen“, aus denen nicht christliches Sündenbewusstsein, sondern „üppiges, ja triumphirendes Dasein“ selbst spricht und „alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist“ (35).[52] Da

99f.) mag unzeitgemäß gewesen sein, der Inhalt der graecophilen Konstruktion ist dies gewiss nicht. Die „Projektion von Sexualität in den Orient“ ist aufgeladen mit „phobischen Assoziationen zu weiblicher Sexualität. Projektiv ist im Hinblick auf den Dionysoskult bereits die Verknüpfung von Weiblichkeit und Sexualität“ (105). Zu Nietzsches Quellen über den Dionysoskult und was er daraus macht, vgl. ebd., S. 96-105. Nietzsche wäre diesbezüglich vielleicht vorsichtiger gewesen, wenn ihm bewusst gewesen wäre, dass er mit diesen andro- wie eurozentristischen Projektionen voll und ganz in der Tradition der modernen Aufklärung stand, die qua Stereotypisierung des Anderen die eigene moderne westliche Identität diskursiv konstruierte: „‚Der Andere‘ war die ‚dunkle‘, unterdrückte und verleugnete Seite, das Gegenbild der Aufklärung und der Modernität.“ So Stuart Hall in seinem exzellenten Essay: Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994 S. 137-179, hier S. 174. Zur Bedeutung der Sexualität und des Orientalismus im Prozess der diskursiven Konstruktion westlicher Identität, vgl. ebd., S. 155f. u. 160f.

51 Zum Verhältnis Wahrheit-Schönheit vgl. KSA 7, 59, 73, 76, 120, 159, 198 u. 202.

52 Nietzsche behauptet in seiner Selbstkritik, im „ganzen Buche das Christenthum“ mit „behutsamen und feindseligen Schweigen“ (KSA 1, 18) behandelt zu haben. Dies stimmt nur partiell. Zum einen geht aus den Vorarbeiten – das „Christenthum konnte nur in einer verkommenen Welt zum Siege kommen“ (KSA 7, 85; vgl. 244) – der antichristliche Impetus deutlich hervor, zum anderen ist Nietzsches Interpretation des „Schreckensloos des weisen Oedipus“ und des „grossen Menschenfreundes Prometheus“ (KSA 1, 35f.), ihrer Tragik, heroischen Größe und ihres Leids, explizit gegen die moralische „interpretatio christiana“ gerichtet. B. Reibnitz: Kommentar, S. 229ff. Vgl. W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 82f. Nietzsches Beschreibung des Charakters der griechischen Götter, die nicht vom „Leben [...] entfremden“ (KSA 7, 77), spricht in ihrer Intention für sich: Die griechischen Götter sind „Gewiß nicht als Ausgeburten der Noth und des Bedürfnisses zu begreifen, solche Wesen ersann gewiß nicht das angsterschütterte Gemüth: nicht um sich vom Leben abzuwenden [...]. Aus ihnen spricht eine Religion des Lebens, nicht der Pflicht oder der Askese

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Griechen vom „unmöglich[en]“ (KSA 7, 69) Pessimismus der dionysischen Weisheit so tief durchdrungen waren, schufen sie sich die olympischen Göttergestalten, um ihre eigene Existenz zu glorifizieren: „Um Leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nöthigung, schaffen: welchen Hergang wir uns wohl so vorzustellen haben, dass aus der ursprünglichen titanischen Götterordnung des Schreckens durch jenen apollinischen Schönheitstrieb in langsamen Uebergängen die olympische Götterordnung der Freude entwickelt wurde: wie Rosen aus dornigem Gebüsch hervorbrechen“ (KSA 1, 36). Der dionysische Grund des Seins, seine grauenhafte Wahrheit, verlangt nach Erlösung im apollinischen Schein der Schönheit. So ist es derselbe Trieb, der die olympischen Götter schuf und das Movens der Kunst abgibt. Sie ist das Element, das die „Schrecken und Absurditäten des Daseins“ (568) durch die „Umschleierung der Wahrheit“ (567) erträglich macht. Die Kunst als „Schein des Scheins“ (39) stellt für Nietzsche somit die zweite Stufe der Erlösung des Ur-Einen dar. Die Kunst ist Erlösung des Ur-Einen durch den Schein in zweiter Potenz: „So wie das Ur-Eine das Leiden der Individuation erleidet in den Individuen, so erfährt es auch die Erlösung davon in den Individuen. Und soweit diese Erlösung durch die Kunst geschieht, kommen nur menschliche Individuen in Betracht: die Künstler und die Kunst aufnehmenden. Der Mensch ist – in diesen Funktionen – Medium und Werkzeug der zweiten Erlösung des Ur-Einen“[53]:

„Hier zeigt sich das Dionysische, an dem Apollinischen gemessen, als die ewige und ursprüngliche Kunstwelt, die überhaupt die ganze Welt der Erscheinung in’s Dasein ruft: in deren Mitte ein neuer Verklärungsschein nöthig wird, um die belebte Welt der Individuation im Leben festzuhalten. Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken – und was ist sonst der Mensch? – so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eigenes Wesen decke. Dies ist die wahre Kunstabsicht des Apollo: in dessen Namen wir alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammenfassen, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswerth machen und zum Erleben des nächsten Augenblicks drängen. Dabei darf von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum in’s Bewusstsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann“ (154f.).

Nietzsches Entwurf einer „‚antiklassische[n] Klassik‘“[54], die sich dem Grauen als Konstitutum aller Kunst zuwendet, beruht, wie sich zusammenfassen lässt, auf

oder Geistigkeit. Alle diese Gestalten athmen den Triumph des Daseins“ (KSA 1, 559; vgl. 37f.).

53 M. Fleischer: Dionysos als Ding an sich, S. 85.

54 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 66. Nietzsches Interpretation der griechischen Kultur und Kunst läuft Sturm gegen das klassizistische Griechenbild – ‚edle Einfalt, stille Größe‘. Nietzsches Ambition ging dahin, den Schrecken und das Grauen als Grund aller Kultur und Kunst darzustellen: „Uns hat die griechi-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

folgender ontologischer Spekulation: Das Ur-Eine, die ewige Einheit von Leben und Tod, bedarf zu seiner Erlösung vom Schmerz die Welt als Schein; das ist unsere empirische Welt der Individuation qua Raum und Zeit. Dem Urschmerz inhäriert somit bereits eine doppelte Urlust, die sich sowohl in der Erschaffung der Welt des Scheins als auch in ihrer Schau auslebt. Der erste Schein, verkörpert im Apollon, ist die ambivalente Individuation, sowohl das Leben ermöglichend als auch schmerzhaft zerreißend, die gegenüber dem primären, dionysischen Wesen des Seins das Abgeleitete ist. Die Erfahrung des Schreckens der dionysischen Verfasstheit des Seins verlangt nun von den schmerzvoll Individuierten einer zweiten Erlösung in der Kunst als Schein des Scheines, der die Wahrheit mit Schönheit zu umhüllen vermag. Wahrheit ohne ihre ästhetische Verzauberung ist für Nietzsche nicht lebbar: „die Geburt der Tragödie glaubt an die Kunst auf dem Hintergrund eines anderen Glaubens: daß es nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben“ (KSA 13, 500). Nun stellt es sich so dar, dass die Menschen sowohl am apollinischen Schein der Individuation leiden, von der die dionysische Orgie und Kunst (Musik) zu befreien vermögen, als auch am dionysischen Wesen selbst, welches sie verklären müssen und sich dennoch zu ihm hingezogen fühlen, um den Schmerz der Individuation zu lindern, wobei aber bei zu großer Nähe die

sche Kunst gelehrt, daß es keine wahrhaft schöne Fläche ohne eine schreckliche Tiefe giebt“ (KSA 7, 352). Die Größe der Griechen war nicht ihre gleichsam natürliche, edle und einfache Harmonie, sondern die gelungene, d.h. aber die nicht verdrängende oder verleugnende, sondern anerkennende Sublimierung der wilden, chaotischen, grausamen wie lüsternen, mit einem Wort: dionysischen Natur in Kunst als Schein über dem Schrecken des Daseins. Hierbei ist zweierlei im Auge zu behalten: 1. Nietzsches Angriff auf das harmonisierende Schönheitsideal des Klassizismus ist keine bloße Antithetik. Von den Romantikern zwar inspiriert, arbeitete Nietzsche an einer Aufhebung des Gegensatzes von Klassik und Romantik: „Die Klassiker hatten sich ein Bild der Griechen zurechtgemacht, ihre Natur idyllisiert und zur olympischen Ruhe verklärt. Gegen solche Glättung der Antike wollte Nietzsche an die Humanität der Alten nicht ohne ihre Wildheit, an ihre Kultur nicht ohne ihre kraftvolle Natur und an die Schönheit ihrer Welt nicht ohne ihre Furchtbarkeit und Häßlichkeit glauben.“ H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietszche, S. 44; vgl. S. 50f. u. 65-68. Dies impliziert, dass Nietzsche mit der Betonung des dionysischen Charakters des Daseins nicht die Regression von Kultur in unmittelbare Natur anvisierte, sondern das Ideal einer Kultur, die, anders als das Christentum, nicht auf der lebensfeindlichen Verdrängung und Unterjochung der an sich jenseits von Gut und Böse situierten Natur basiert. 2. Nietzsches Ausführungen sind nicht nur allgemein an einer Kritik und Überwindung der modernen Kultur interessiert, sondern durchaus auch konkret politisch motiviert. Da dies noch explizites Thema sein wird, hier nur soviel: Aus dem ‚Fragment einer erweiterten Form der ‚Geburt der Tragödie‘ (KSA 7, 333-49), geschrieben, unter dem Eindruck der Pariser Commune, in den ersten Wochen des Jahres 1871, geht deutlich hervor, dass Nietzsche das Sklaventum als notwendige Bedingung jeder Kultur auch für seine Zeit festgeschrieben wissen wollte. Vgl. die mildere Fassung der Apologie der Sklaverei wider die „drohende und entsetzliche Forderung [...] der socialistischen Bewegungen“ (KSA 1, 123f.) nach gleicher Freiheit in der ‚Geburt der Tragödie‘ (117).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wonne der Sprengung der Ketten der Individuation umschlägt in das Grauen vor der Vernichtung des Ichs. Die apollinische „Vergöttlichung der Individuation“ (40) ist letztlich unwahres, aber notwendiges Korrektiv gegen die tödliche Entfesselung des Dionysischen: Auf epistemologischer Ebene, begriffliches Denken und Kunst, im Bereich des Ästhetischem selbst, bildende Kunst und Musik[55], im pyschologischen Sinne, Traum und Rausch, und als Naturkräfte des Ureinen, sind Apollon und Dionysos aufeinander verwiesen, wenn auch letzterer das ontologisch Erste und Wahre, das ewig chaotische, grausam wie lustvolle, ziellose und unschuldige Werden, verkörpert.[56] Der ontologische Status des Dionysischen ist dabei explizit dem Logos traditioneller Metaphysik entgegengesetzt, und zwar mit der Konsequenz, dass das begriffliche Denken sich dem Urgrund allen Seins gegenüber als inkongruent erweist und seine privilegierte Stellung als Medium der Erkenntnis des Seins an die Kunst, als der „eigentlich metaphysischen Thätigkeit“ (24) und hier primär an die Musik[57] verliert, die allein vom innersten Wesen des Seins Kunde geben kann. Der Philosophie bleibt die Aufgabe der Verkündung *dieser* Wahrheit; ihre begriffliche Explikation ist ihr aber auf Grund des Gehalts dieser Wahrheit selbst nicht möglich. Sie hat sich zu bescheiden, ihren angestammten Platz des Metaphysischen der Kunst zu überlassen und mit dem Begriff auf dessen nicht Identisches zu reflektieren: „Philosophie, die über das reine Denken nicht hinauskommt, bleibt unwahr – ein über sich selbst nicht aufgeklärter Mythos. Die Philosophie Nietzsches betritt den Boden des Anderen der Vernunft: dem Telos der Wahrheit noch über den Begriff hinaus folgend, gibt er der Philosophie, jenseits der Destruktion ihrer klassischen Form, eine anders geartete Gestalt, gleichsam einen veränderten Körper.“[58]

55 Apollinische Kunst ist „Schein des Scheins“, während die Musik „Schein des Seins“ (KSA 7, 184) ist.

56 Nietzsches frühe Artistenmetaphysik ist inspiriert durch den so verehrten Heraklit: der „Hergang des Werdens und Vergehens“ ist unter der „Form der Polarität“ zu begreifen „als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin.“ Dies klingt zweifelsohne nach ‚Hegelianismen‘. Es ist aber signifikant, dass es für Nietzsche keine Aufhebung der Gegensätze in eine höhere Einheit gibt: „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd und erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort.“ So Nietzsche über Heraklit, KSA 1, 825.

57 Zur eminenten Bedeutung der Musik, die „aus der Nacht“ (KSA 7, 70) kommt und allein die „innersten Gedanken der Natur“ (KSA 1, 575) ‚auszusprechen‘ fähig ist, vgl. KSA 1, 51, 104, 107, 126, 134-138, 152f., 154f., 529, 557, 571 u. 574f.; KSA 7, 23, 47f. 70f., 307 u. 364f.

58 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 28. Zweifelsohne ist dies ein anderer Sprung aus der Philosophie als ihn Marx und Engels in der ‚Deutschen Ideologie‘ tätigten. Aber Nietzsche springt nicht, wie Habermas behauptet „aus der Dialektik der Aufklärung“, sondern stellt sich dieser in ihren Extremen. J. Habermas: Der philosophi-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1.3 Die attische Tragödie

Die grausame Wahrheit in Schönheit dargestellt, ohne Beschönigung zu sein, und die richtige Proportion zwischen dem Dionysischen und Apollinischen gefunden zu haben, war aber die unsterbliche Leistung der attischen Tragödie. Nietzsche gibt als „eigentliche[s] Ziel[e]" seiner Studie die Erkenntnis des „Einheitsmysteriums" des „dionysisch-apollinischen" (42) Kunstwerkes an, welches paradigmatische Form in den großen Tragödien des Aischylos und Sophokles angenommen hat. Der „Ursprung der griechischen Tragödie" ist für ihn ein „Problem", das „bis jetzt nicht einmal ernsthaft aufgestellt, denn gelöst ist." (52).[59] Nietzsches apodiktisch vorgetragene These ist, „dass die Tragödie aus dem tragischen Chor entsprungen" und „rein religiöse[r]" (52) Herkunft ist. Es ist der Chor der Sartyrn, welcher zurück verweist auf die Musik, die „sich auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ureinen symbolisch bezieht" (51). Sie, die Verehrer und Begleiter des Dionysos, sind es, die als „fingierte Naturwesen" die „dionysische Weisheit der Tragödie" (55) zum Ausdruck bringen. Der Sartyr „war das Urbild des Menschen" und als solcher Antipode des „Culturmenschen" (58), die sich zueinander verhalten wie „Ding an sich und Erscheinung" (59).[60] Der Chor ist

sche Diskurs der Moderne, S. 108. Habermas reduziert Nietzsches Denkbewegung auf eine angebliche Beschwörung der Kunst als „Gegeninstanz zur Vernunft" (117). Dies ist, wie sich im Weiteren zeigen wird, mehr noch als in Bezug auf die ‚Geburt der Tragödie' im Kontext von Nietzsches Gesamtwerk eine naheliegende, aber dennoch vereinseitigende Simplifizierung.

59 Über die durch die sehr geringe Quellenbasis verursachten engen Restriktionen dieser klassischen Forschungsfrage der Gräzistik informiert Joachim Latacz: Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches ‚Geburt der Tragödie' und die gräzistische Tragödienforschung, Basel 1998, S. 6-17. Latacz verteidigt Nietzsches Schrift vom heutigen Wissen aus gegen Nietzsches zeitgenössische, am positivistischen Ideal orientierte Fachkollegen. Vgl. bes., S. 26-31. Auch Latacz hebt indes Nietzsches in weiten Teilen *nicht-revolutionären* Ansatz zur Klärung der Ursprungsfrage hervor: „Nietzsche hat diese Einzelerkenntnise [der Philologie; d. Verf.] weder bestritten noch gar bekämpft, sondern er hat sie übernommen und als selbstverständlich vorausgesetzt. Insoweit bedeutete seine eigene Schrift weder eine Revolution noch überhaupt eine Neuerung" (S. 19) und fügt in der Fußnote erläuternd hinzu: „Gerade daraus erklärt sich ja die langdauernde Ignorierung der Nietzscheschen Tragödienentstehungstheorie in der Fachwissenschaft: der eigentlich fachwissenschaftliche Teil seines Buches bot nichts Neues, der mit Neuerungen aufwartende Teil konnte nicht als fachwissenschaftlich gelten" (S. 38). Dies sei den folgenden Überlegungen vorausgeschickt, die darauf verzichten, philologische Originalität und Haltbarkeit eigens zu erläutern. Zu diesen Fragen vgl. im Übrigen den unübertrefflich akribischen Kommentar von B. v. Reibnitz.

60 In diesem Kontext scheint eine Utopie in Nietzsches Denken durch, die auf die Überwindung der durch den Klassenantagonismus konstituierten Kultur zielt. Der Satyr, „das fingierte Naturwesen" (KSA 1, 55), ist als Diener des Dionysos von seiner „bürgerliche[n] Vergangenheit" und seiner „sociale[n] Stellung" (61) befreit. Er verwandelt sich zum „Gattungswesen" als „Naturmensch unter Naturmenschen" (KSA 7, 66) und feiert „Freiheits- und Gleichheitsfeste" zur „Wiedervereinigung mit der Natur" (77). Diese Kryptogramme des Utopischen, daran besteht kein Zwei-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Nietzsche die „Selbstbespiegelung des dionysischen Menschen“ (60) und als solche die in der Tragödie ästhetisch vermittelte Erfahrung des ursprünglichen Kultus. In der Tragödie wird die religiös-mystische Erfahrung zum ästhetischen Phänomen: Erst bei den Griechen „erreicht die Natur ihren künstlerischen Jubel, erst bei ihnen wird die Zerreissung des principii individuationis ein künstlerisches Phänomen“ (33). Worauf Nietzsches gesamte Interpretation der attischen Tragödie letztlich abzielt, ist eben dieses Phänomen einer ästhetischen Bändigung der schrecklichen Wahrheit – verkörpert in den unschuldig schuldigen tragischen Helden[61] – die als gelungene, eine ‚verklärende Verdeutlichung‘ der dionysischen Wahrheit als dem ontologischen Ausgangspunkt Nietzsches Denkens darstellt: „Schönheit und Wahrheit halten sich die Waage“ (KSA 7, 73). Es sind die Brutalitäten der dionysischen Weisheit und der dionysischen Erfahrung von „Ecstase“ (KSA 1, 521) und die Depersonalisierung – die „Wiege des Dramas“ (521) und des Schauspielers – die das Leben eingedenk der „Schrecken und Absurditäten des Daseins“ (568) zu verunmöglichen drohen: „Apollo der rechte Heil- und Sühnegott rettete den Griechen vor der hellsehenden Ekstase und dem Ekel am Dasein – durch das Kunstwerk des tragisch-komischen Gedankens“ (568). Die wilden, chaotischen und vernichtenden Energien des Dionysischen mussten, um das Leben als Ganzes bejahen zu können, und allein hierum geht es Nietzsche in letzter Instanz, in Bahnen gelenkt werden, durch die die tragische Verfasstheit des Daseins anerkannt werden konnte, ohne aber an ihr zu Grunde zu gehen. Dies ist das Werk der attischen Tragödie, die Apollon und Dionysos in dem Sinne zur Einheit brachte, dass sie die dionysische Urerfahrung ästhetisch zu sublimieren wusste. Ihr Medium ist die apollinisch-bildhafte „Verdeutlichung des Dionysischen“ (KSA 7, 192); sie gibt den triebhaften Urerfahrungen „Deutlichkeit und Festigkeit“ (KSA 1, 64): Dionysos, der „einzig vorhandene Bühnenheld“ (71), seine schreckliche Wahrheit und sein Ausdrucksmedium, die „heraklesmäßige Kraft der Musik“ (73), entlädt sich „in einer apollinischen Bilderwelt“ (62).[62]

Die Tragödie ist folglich die prekäre und brüchige Einheit oder exakter der befristete, „nur“ für „kurze Zeit“ (KSA 7, 154) existente Ausgleich der Urtriebe, die beiden ihr Existenzrecht zuteil werden lässt und den Menschen eine Kultur des Lebens ermöglicht in der Wahrheit und Schönheit, Ernst und Heiterkeit in einer Symbiose koexistieren, die der dionysischen Verfasstheit des Daseins gerecht wird. Nietzsches Ausführungen zum religiösen Ursprung der Tragödie aus

fel, sind allerdings nur, was ihre immanente Grenze markiert, ästhetisch, nicht sozio-politisch zu entschlüsseln.

61 Die Tragödie handelt nicht von der christlichen ‚Schuld und Sühne‘, sondern von der „Unverdientheit eines entsetzlichen Schicksals“, von dem „unlösbaren Räthsel des Menschseins“ (KSA 1, 569) und dem „siegreiche[n] Unterliegen“ (KSA 7, 192). Vgl. KSA 7, 219.

62 Vgl. zum Vorgang der apollinischen Objektivation des Dionysischen (in der Tragödie) KSA 1, 62, 108f., 139f., 141, 155 u. 564; KSA 7, 69 u. 277.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Musik/dem Chor sind aber schlussendlich nur verständlich vor dem Hintergrund seiner ‚metaphysischen' Annahmen und seinem elementaren Krisenbewusstsein.

Nietzsches Artisten-Metaphysik kulminiert in dem provokativ-programmatischen Diktum, dass „nur als ästhetisches Phänomen [...] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt" (KSA 1, 47) ist. Diese bewusst „sich selbst widersprechende[n] Formel"[63] – bedarf die Rechtfertigung doch der begrifflich vermittelten Gründe und nicht der ästhetischen Erfahrung, die als solche wiederum nicht der begrifflichen Rechtfertigung bedarf – ist allein im Kontext des (metaphysischen) Entwicklungsganges der doppelten Erlösung des Ur-Einen verständlich. Das Scheitern aller theologischer und moralischer Rechtfertigungen des Daseins ist der apodiktische Ausgangspunkt von Nietzsches Metaphysik der Kunst. Aus diesem Bewusstsein einer tief durchlittenen Krise wird für Nietzsche die Frage nach dem Sinn des (menschlichen) Lebens, der nicht mehr platonisch-metaphysisch, christlich-theologisch und auch nicht durch eine Ethik der Autonomie verbürgt ist, zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen zur Kunst. Wie leben in einer Welt, die nur das „ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen" kennt, „das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist" (824)? Wie ist „ein unerhörtes Leiden" (KSA 7, 216), wie es das Leben als Ganzes darstellt, auch nur zu ertragen, wie ist der praktische, letztlich suizidale Pessimismus[64] zu vermeiden: der „Pessimismus ist die Folge der Erkenntniß vom absolut-Unlogischen der Weltordnung" (74), die einzig übrig bleibende „Existenzform" (76) daher die Kunst. Die tragischen Griechen verkörperten den tiefen „Pessimismus aus Stärke" (KSA 1, 12), der nicht oberflächlich aus uneingestandener Angst die Schrecken des Seins „verhehlt" (KSA 7, 77), sondern produktiv und lebensfördernd in ästhetischer Bearbeitung die dunklen, alles erzeugenden und vernichtenden Kräfte des Seins anzueignen wusste und aus „überströmender Gesundheit" (KSA 1, 16) in einer beispiellosen Kraftanstrengung eine Kultur schuf, die auch für Marx ein „unerreichbare[s] Muster" (MEW 42, 45) war. Es ist die Kunstform der Tragödie, die als höchster ästhetischer Ausdruck der tragischen Kultur, in ihrer apollinischen Einhegung der dionysischen Gewalt – der Vermittlung von Musik und dialogischer Handlung – das „Entsetzliche oder Absurde des Daseins" (KSA 1, 57) zu einem ästhetischen Genuss sublimiert, der zu einem schöpferischen und geistig tiefen Leben *verführt*: „Hier, in dieser Gefahr des Willens, naht sich, als rettende, heilkundige Zauberin, die Kunst; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder das Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt: diese sind das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das Komische als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden" (57):

63 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 46.

64 Nietzsches Sorge gilt der Gefahr eines „praktische[n] Pessimismus, der selbst eine grausenhaft Ethik des Völkermordes aus Mitleid erzeugen könnte" (KSA 1, 100).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Telos der tragischen Kunst ist die „Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgefühle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt. Der metaphysische Trost, [...] dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben“ (56).

Der ästhetischen Rechtfertigung des Daseins geht es folglich nicht um eine ‚schöne‘ Dekoration allgemeinen Elends, sondern um den Sinn und die Möglichkeit, die Nietzsche zu seiner Zeit als in zunehmender Gefahr betrachtet, von menschlicher Existenz überhaupt. Die Kunst – „die stärkste Verführerin zum Leben“ (KSA 7, 59) – lenkt weder vom Schrecken des Daseins ab, sie ist kein opiatischer Trost, noch vermag sie diesen aufzuheben. Sie verführt vielmehr in ihrer gelungenen höchsten Gestalt zu einem Leben in „ewiger Lebendigkeit“ (KSA 2, 534), welches Nietzsche abhebt vom bloßen ‚Leben‘ und der weltverneinenden Vorstellung des ewigen Lebens nach dem Tod entgegenhält. Die „*Sinngebung des Lebens*“, dieses als „*individuell erfahrenes menschliches Dasein*“ verstanden, ist für Nietzsche in der Tat „Leistung der Kunst“[65]. Nietzsches Anspruch ist es, Ernst zu machen mit den Konsequenzen einer Destruktion aller ontotheologischen Spekulation über Sinn und Ziel der Welt und des Menschen. Was nach dem Ende aller Gewissheiten als Möglichkeit bleibt, ist allein die „*Rechtfertigung des Menschen vor sich selbst*“[66], die auf eine *unmittelbare* Erfahrung zielt, die allein die Kunst zu *vermitteln* vermag: Die Artistenmetaphysik stellt nicht moralische Postulate auf, sondern sondiert die menschlichen Weltbezüge auf ihre sinngebende Wirksamkeit. Es ist allein die ästhetische *Erfahrung*, die unmittelbar den Sinn der Welt zutage bringt, der eben nicht außer ihr als Gott, Logos oder (menschlicher) Geschichte subsistiert, sondern dem Kunstwerk gleich ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ (Kant) ist.

Nietzsches Erstlingswerk ist im wörtlichsten Sinne überwältigend und von einer Suggestivkraft der sich schwer zu entziehen ist. In der Reflexion auf die Grenzen des begrifflichen Denkens und der Kunst als eine genuine Erfahrungsebene menschlichen Seins inauguriert die ‚Geburt der Tragödie‘ Adornos Spätphilosophie, die nicht weniger Nietzsche als Marx zum Kronzeugen hat. Der Gedanke der tragischen Verfasstheit des (menschlichen) Daseins bleibt ebenso konstitutiv für Nietzsches weiteres Denken wie die Versuche des „Jasagen[s] ohne Vorbehalt“ (KSA 6, 311): Dionysos wird seinen „Jünger“ (KSA 1, 14) nie mehr ziehen lassen.

Nietzsches Metaphysik der Kunst ist aber inkonsistent, seine Selbstkritik entsprechend hart. Es sollen an dieser Stelle zwei Punkte abschließend hervorgeho-

65 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 53.
66 Ebd., S. 60.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben werden: 1. *Der unklare Status der Metaphysik*. Nietzsche macht an keiner Stelle deutlich, inwiefern seine Aussagen über das Ur-Eine bzw. das dionysische Wesen der Welt wirklich Seinsaussagen mit ontologischem Anspruch sind oder bereits selbst ästhetische Metaphorik ist, die nicht Erkenntnis sein will, sondern „Ausdruck einer *gelingenden Teilnahme am Leben selbst*."[67] Letzteres ist, insbesondere in Erinnerung an Nietzsches ‚wissenschaftlichen Anspruch' und der Übernahme der Deutung der Metaphysik als Kunst in Form der ‚Begriffsdichtung', wie er sie von Lange kannte, wahrscheinlich, an keiner Stelle aber von Nietzsche selbst expliziert. Die „Schopenhauerischen und Kantischen Formeln" (19), verdeckten zumindest, wie Nietzsche selbstkritisch bekundete, die eigentliche Intention der Schrift: „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ..." (14).

Wie dem auch sei, so oder so, sind Nietzsches Reflexionen zur Kunst explizit *modern* und *zeitgemäß*. Nietzsche projiziert eigene Erfahrungen und Bedürfnisse in das antike Griechenland der archaischen Epoche und tut nicht selten, dies zeigt der Kommentar zur ‚Geburt der Tragödie' von B. v. Reibnitz, dem historischen Stoff, wenn auch auf äußerst gelehrte und poetische Art und Weise, Gewalt an, um seinem eigentlichen Erkenntnisinteresse, Kritik und Überwindung der modernen Kultur, nachkommen zu können. Der militante Ästhetizismus samt der an ihn gehefteten Erlösungshoffnungen[68] ist zweifellos ein modernes Programm, das aus der Romantik datiert, welcher bereits die griechische Antike zur Projektionsfläche der modernen Zerrissenheit wurde. Nietzsches ästhetische Rechtfertigung der Welt, die letztlich in einer Apotheose der Kunst mündet, macht selbst nur Sinn als ästhetisches Phänomen, das der sinnlichen Erfahrung unmittelbar einleuchtet und sich als lebensdienliches Ereignis selbst zu legitimieren vermag. Als Diktum mit Anspruch auf eine wie auch immer geartete Form von Erkenntnis ist das Postulat aporetisch: Nicht nur, dass Nietzsche so von einer dogmatischen Metaphysik dionysischer Weisheit – „umgedrehter Platonismus" (KSA 7, 199), Wahrheit nicht mehr in der „Sonne", sondern in „grausiger Nacht" (KSA 1, 65) schauend – die allein seine Konstruktion der Kunst als Medium der Erlösung des Ur-Einen einsichtig zu machen vermag, auszugehen hätte, die als solche weit hinter die Erkenntniskritik Kants zurückfiele, ist von Belang, sondern darüber hinaus auch, dass seine Ästhetik auf die Reflexion verwiesen bleibt: Das heißt aber

67 Ebd., S. 57.

68 Diese kommen am eklatantesten in Nietzsches Begeisterung für Wagners ‚Bayreuth', von dem er sich eine Radikalkur der gesamten Kultur versprach, zum Vorschein, die auf den heutigen Leser nur noch skurril, ja absurd wirkt. Dennoch stellt Nietzsche klar: „Man könnte uns nicht mehr Unrecht thun, als wenn man annähme, es sie uns um die Kunst allein zu thun: als ob sie wie ein Heil- und Betäubungsmittel zu gelten hätte, mit dem man alle übrigen elenden Zustände von sich abthun könnte" (KSA 1, 451). Es macht die Größe Nietzsches aus, dass er auch dort, wo er am meisten (ab)irrte, sein kritisches Bewusstsein nicht aufzugeben bereit war: „Vielleicht übertreibt unsere Empfindung etwas [!]: wir sind genöthigt zuviel Nöthe durch Eins wieder gut zu machen, durch Bayreuth" (KSA 8, 248).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Argumentation, die selbst nicht wieder Kunst ist, sondern auf eine „darin eingelassene theoretische und praktische Einsicht“[69] zurückgeht.

2. *Politische Implikationen*. Nach den politischen Implikationen einer „Mysterienlehre der Tragödie“ (73), die auf die „Wiedergeburt“ eines „dritten Dionysos“ (72)[70] hofft, zu fragen, scheint, da offensichtlich der ‚metaphysischen‘ Dimension der Thematik nicht angemessen, unangebracht zu sein. Das nur schwer zu bestimmende Verhältnis von Politik und Philosophie im Denken Nietzsches ist hier nicht Thema; abgesehen werden soll auch von Nietzsches damaliger Hoffnung auf die „deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt“ (KSA 7, 353); den Tiefpunkt erreichte die Tragödienschrift, als sie „vom ‚deutschen Wesen zu fabeln begann“ (KSA 1, 20), wie Nietzsche selbstkritisch moniert. Sicherlich, Nietzsche kämpfte hellsichtig gegen den „Eudaimonismus und Optimismus, den Fortschrittsglauben und den Ökonomismus“[71], gegen die bürgerliche Gesellschaft, die ihren Zweck, die hohe Kultur, zu vernichten drohte, nicht weniger als gegen den Sozialismus als Potenzierung bürgerlichen Verfalls. Nietzsches Versuch, mit dem Heilmittel der Kunst die Wunden zu heilen, die der menschlichen Existenz durch die gottlose Moderne zugefügt werden, basiert allerdings auf offener, ein Zeichen von Nietzsches Redlichkeit, politischer Voten für Gewaltherrschaft, Sklaverei und Opferung ganzer Völker zu Gunsten des „großen ‚Einzelnen‘“ (KSA 7, 354). Im Nachlass bezeichnet Nietzsche, nicht zufällig, die „ernste Weltbetrachtung als einzige Rettung vor dem Sozialismus“ (259). Auch wenn hiermit nichts über Gründe und Begründungen von Nietzsches Sozialismuskritik ausgemacht ist, wird die Stoßrichtung seiner Argumentation deutlich: Seine Ausfälle gegen die „internationalen heimatlosen Geldeinsiedler“, gegen die „ungermanischen“ Lehren der „französischen Aufklärung und Revolution“ (346), gegen die „Würde des Menschen, die Würde der Arbeit“ (337) und seine ‚Abhilfen‘, „Sklavendienst der großen Massen“ (336) und „Krieg“ (346), sind nur dann nicht als proto-faschistisch zu klassifizieren, wenn man sie nicht als das nimmt, was sie sind: nicht Metaphoriken, sondern ernst zu nehmende, genuin politische Stellungnahmen.

Hiermit ist kein Urteil über Nietzsches politisches Denken, welches nicht weniger facettenreich als seine Philosophie ist, in toto getroffen, wohl aber ein Punkt angesprochen, den es festzuhalten gilt: Nietzsche verschweigt keineswegs die „Grausamkeit, die wir im Wesen jeder Kultur“ (340) finden, er überhöht sie aber metaphysisch. Die Apotheose der Kunst fundiert in einer Vorstellung mit politischen Implikationen, die gekennzeichnet ist durch eine fehlende Differenzierung zwischen ‚metaphysischem‘, zum menschlichen Dasein an sich gehörigem, d.h. unabschaffbarem und dem gesellschaftlich historisch bestimmten

69 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 65.

70 Zu der „johannesisch inspirierten Konzeption“ eines kommenden Gottes und der „interpretatio dionysica des Johannesevangeliums“ vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 268-71.

71 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leid[72], welches Nietzsche im Namen der Kunst gar noch „gesteigert" (339) wissen will. Das regressive Potential in Nietzsches Denken liegt sowohl in seinem Absehen von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit[73] der Kunstproduktion und des Leids verborgen als auch in einem wirklich unzeitgemäßen, weil zutiefst antiquierten und ideologischen Geniekult: „Das Fehlen einer ökonomisch-gesellschaftlichen Utopie bei gleichzeitigem Festhalten an einer kulturellen macht so auch die Ambivalenz seines Denkens aus."[74] Dass die „*Surplusarbeit der Masse*" je aufhört, „Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums" und die „*Nichtarbeit der wenigen*" Bedingung „für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes" (MEW 42, 601) zu sein, liegt auf Grund einer fragwürdigen Ontologie des Elitären außerhalb der nietzscheschen Konzeption.

Diese vorgreifenden Anmerkungen zum unklaren metaphysischen Status und den politischen Implikationen von Nietzsches Philosophie werden die gesamte weitere Darstellung durchziehen und sich konkretisieren. Überleitend bleibt hier indes die typische ‚Dialektik' Nietzsches zu konstatieren, welcher gerade aus mangelnder (gesellschaftstheoretischer) Differenziertheit tiefe Erkenntnis er-

72 Ottmann weist zu Recht darauf hin, dass Nietzsche nicht Apologet, sondern Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft ist, da diese ihren eigentlichen Zweck, die Schaffung von Kultur, verfehlt und die Leiden des modernen „sich vor sich selbst verbergenden Sklaventhums" (KSA 7, 337) somit völlig sinnlos sind. Dennoch ist es ein Euphemismus, in Bezug auf Nietzsches Ausführungen, die dem Nicht-Genie seine „Existenz" nur „entschuldigen" lässt „als völlig determiniertes, unbewußten Zwecken dienendes Wesen", das „weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt" (348), von einer „*universellen Pathodizee*" (Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 74) zu sprechen. Der „blinde Maulwurf der Kultur" (342), der Sklave, dem kein Wert an sich zukommt, hätte in Nietzsches reaktionärer Utopie *allein* das historisch nach Maßgabe des Standes der Produktivkräfte längst abschaffbare Leid der unmittelbaren „Lebensnoth" und der „Mehrarbeit" (339) zu tragen, um dem ‚metaphysischen' Leid einer imaginierten Künstlerelite Abhilfe zu schaffen. Nietzsche spricht die Wahrheit über die bisherige Kultur, dass ihr Kern die Klassenherrschaft – die ‚Barbarei' (Benjamin) – ist, aus, und affirmiert diese zugleich als unabschaffbar.

73 Diesbezüglich gilt das Wort Adornos, welches er an Heidegger richtet, auch für Nietzsche und zumeist noch mehr für seine Epigonen: „Vieles von dem, was die Existentialontologie dem Dasein [...] als ewige Grundkategorie zuschrieb [...], ist nichts anderes als die Narbe einer sehr spezifischen, widerspruchsvollen Verfassung der Gesellschaft." Th. W. Adorno: Individuum und Organisation, S. 449. Ist erst einmal das „Leid" als „Urquell aller Dinge" (KSA 7, 202) ontologisch sondiert, sind offensichtliche Differenzen eingeebnet. Gravierender als dass auch in Nietzsches Nacht des Leidens alle Katzen grau sind, ist aber, dass seine Apologie des Künstlergenies nichts Anderes darstellt als einen Aufguss auf die platonische Glorifizierung der rigiden Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeiten, die nicht immer von der Peinlichkeit frei ist, dann doch insbesondere das *eigene* Leid – das Leid der ‚Grossen' – als das *eigentliche* Leid auszugeben.

74 R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 65.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wächst, die, wie das nächste Kapitel zeigt, nicht durch fragwürdige politische Optionen zu trüben sind.

2.2 Nietzsches frühe Kritik okzidentaler Kultur und Rationalität

Nietzsche bekennt in seiner 1886er Selbstkritik der Tragödienschrift, dass es das „Problem der Wissenschaft selbst war", welches den mal mehr, mal weniger deutlich vernehmbaren basso continuo seiner Ausführungen zur Genealogie des tragischen Kunstwerks bildet: „Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst" (KSA 1, 13). Der erste Abschnitt des folgenden Kapitels behandelt daher Nietzsches vehemente Kritik am Sokratismus, dem Prototyp einer spezifisch okzidentalen Rationalität und Kultur, ihre Leistungen zum einen und ihrer Schwächen, Einseitigkeiten und Defizite zum anderen. Es geht hierbei nicht um eine Bewertung, inwieweit Nietzsches Sokratesbild realistisch und historisch legitim ist[75], sondern um die Darstellung des „Typus" (KSA 1, 98) Mensch und seiner Weltbetrachtung die Nietzsche man darf wohl sagen, idealtypisch in der Figur des Sokrates ausgebildet sieht. Nietzsche war sich des Status seiner Sokrateskritik bewusst: „Der Sokratismus ist älter als Sokrates" (545).[76] Seine Kritik am Sokratismus ist stets mehr als eine kritische Charakterologie des wissenschaftlichen Menschen: Indem sie den sokratischen Typus Mensch als ein Phänomen und Produkt einer spezifischen Kultur des Okzidents begreift, geht sie auf's Ganze. Der Sokratismus ist Ausdruck einer spezifischen Form der Daseinsbewältigung und Weltperzeption, in der sich Leistungen und Grenzen der Seins- und Sinnstruktur einer ganzen Kultur komprimieren. Nietzsches „Arbeit der Tiefe" (KSA 2, 11) gräbt so mit der „Methode einer kritischen Archäologie und hinterfragenden Symptomatologie"[77] in den grauen Ursprüngen der Zivilisation, deren Resultat eine „*zivilisationstheoretische Kulturkritik*"[78] ist, in dessen Zentrum

75 Ottmann bezeichnet Nietzsches Sokratesbild als „geschichtsklitterischen Versuch, Sokrates rückwirkend verantwortlich zu machen für die Gebrechen der eigenen Zeit". Ders.: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 40.

76 So auch im Nachlass: Sokrates war „das Element" der Auflösung, schon „bevor Socrates lebte" (KSA 7, 14).

77 So Wiebrecht Ries in seinem sehr dichten, die Essenz von Nietzsches Subversion des Wissens auf den Punkt bringenden Essay: Arbeit der Tiefe und unterirdischer Ernst. Anmerkungen zum Begriff des Subversiven im Denken Friedrich Nietzsches, in: Walter Gebhard (Hg.), Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe, Frankfurt/Bern 1982, S. 149-61, hier. S. 149.

78 Karsten Fischer: ‚Verwilderte Selbsterhaltung'. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin 1999, S. 28. Der Kern von Nietzsches zivilisationstheoretischer Kulturkritik lässt sich in der genealogisch gewonnenen Diagnose einer Persistenz der „Urgeschichte in der fortgeschrittenen Kultur der Moderne" (S. 43) lokalisieren. Fischer beschreibt treffend die Dialektik

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine „Ätiologie der okzidentalen Zivilisation“[79] steht. Dies ist der Hintergrund, vor welchem Nietzsches Kritik am Sokratismus adäquat zu erfassen ist. Der das

des Zivilisationsprozesses, wie sie sich Nietzsche darstellt: „Die Universalität dieser dialektisch umschlagenden menschlichen Erfolgsgeschichte verstellt jede Alternative zum Fortschreiten auf der Bahn des Zivilisationsprozesses. Die Irreversibilität der anthropogenen Entwicklungsgeschichte lässt zu ihrer Korrektur allenfalls partiell retardierende Momente zu [...]. Paradoxerweise gibt es gerade aufgrund der Problematik des Fortschrittsmodells keine Alternative zum Fortschritt. Der Zivilisationsprozeß läßt sich nur durch eine Steigerung seines Erfolgsprinzips positiv beeinflußen – durch die Steigerung aufklärerischen Denkens. So sieht Nietzsche einzig in der rationalen Kraft der Selbstreflexion eine Chance zur Bewahrung der menschlichen Kultur vor ihren Gefährdungen“ (S. 48f.). Auch wenn insbesondere die letzte Behauptung eine, zumindest wenn man die Kunst nicht umstandslos unter die ‚rationale Kraft der Selbstreflexion‘ subsumieren mag, nicht haltbare Überpointierung darstellt, zielt die Argumentation in die richtige Richtung und belegt indirekt noch einmal die Verwandtschaft zu Adornos kritischer Theorie, deren Vernunftkritik nicht ein zuviel, sondern ein zuwenig an Vernunft einklagt: „Die Irrationalität der partikular verwirklichten ratio innerhalb des gesellschaftlich Totalen ist der ratio nicht äußerlich [...]. Gemessen an einer vollen Vernunft, enthüllt die geltende sich bereits an sich, ihrem Prinzip nach als [...] irrational.“ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 311f. Daher fordert Adorno die „Kritik der Vernunft durch diese, nicht deren Verbannung oder Abschaffung“ (S. 92).

79 Joachim Müller-Warden: Nietzsches Frage nach der ‚Herkunft der Werthe‘. Zur Ätiologie der okzidentalen Zivilisation, in: Ästhetik und Kommunikation Heft 120 (2003), S. 103-10. Die dort skizzierte historisch-soziologische und gesellschaftstheoretische Interpretation der Philosophie Nietzsches geht weit über eine geisteswissenschaftlich-hermeneutische Rekonstruktion hinaus. Ein solcher Ansatz, der vom Verf. durchaus mit Sympathie wahrgenommen wird, muss sich aber sowohl a.) eine formelle Frage als auch b.) inhaltliche Einwände gefallen lassen. Ad a.) Formell ist das Bedenken anzumelden, dass mehr in Nietzsches Philosophie hineingelesen wird als die Texte, bei einer gewissen Treue zum Buchstaben, hergeben. D. h. dass ich nicht denke, dass Nietzsches Kulturkritik die Reflexion der „Zäsur einer ersten ‚Umwerthung aller Werte“ von naturzyklischen Reproduktionsformen hin zur „dynamisch-lineare[n] Ökonomie des Fortschritts“ (ebd., S. 104) darstellt. Nicht, dass man sich nicht mit Nietzsche an die *empirische* Erforschung der Ursprünge der okzidentalen Zivilisation begeben kann, steht zur Disposition, wohl aber dass Nietzsches Philosophie gleichsam verschlüsselt diese Erforschung selbst ist. Dies führt zu b.) Die Behauptung, dass das abstrakt-begriffliche Denken resp. die Philosophie und der Monotheismus „Beschwörung“ und „Reflexionsform ein und derselben ihnen materiell zugrundeliegenden ‚wahren Welt‘, eben jener vermittelnden abstrakten Ökonomie“ (ebd., S. 108) sind, kann sich berechtigterweise nicht nur auf Alfred Sohn-Rethel, sondern auch auf Nietzsche beziehen: „Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupiert, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist“ (KSA 5, 306). Dies ist aber nicht mehr als eine Ahnung und noch der elaborierteste Versuch zu ergründen, „inwiefern bestimmte, uns selbstverständliche Grundformen der rationalen Erkenntnis, ja dieses Erkennen überhaupt als ‚theoretisches‘ Erkennen, in der Zirkulation von Waren bzw. Geld begründet sind“, wie R. W. Müller das Anliegen seines großen Werkes: Geld und Geist: zur Entstehungsgeschichte von Identitäts-Bewusstsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt/ New York 1977, S. 16, zusammenfasst, ist prinzipiellen Einwänden ausgesetzt: 1.)

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapitel abschließende Abschnitt fokussiert hierauf aufbauend Nietzsches, mit seiner Kritik des Sokratismus im Kontext stehende, frühe Attacke gegen tradierte philosophische Auffassungen von Wahrheit und Subjekt. Zu diesem Zwecke wird die Textgrundlage erweitert, über Nietzsches Tragödienbuch und seine Vorarbeiten hinausgegangen und der Horizont einer fragwürdigen Metaphysik zunehmend transzendiert.

2.2.1 Der Sokratismus und der Tod der Tragödie

Der in der Form der attischen Tragödie existierende Bruderbund des Apollinischen und Dionysischen erlebt seine Dissoziation durch die Heraufkunft eines neuen Typus Mensch, den als Dichter Euripides verkörpert: „unter" seinen „gewaltsamen Händen" (KSA 1, 74) starb die Tragödie. Euripides ist es, der das dionysische Element aus der Tragödie vertreibt und eine neue untragische Ästhetik inthronisiert. Der „Mensch des alltäglichen Lebens"(76), die „bürgerliche Mittelmässigkeit" (77), ja, „der fünfte Stand, der des Sclaven, kommt, wenigstens der Gesinnung nach jetzt zur Herrschaft" (78). Mit diesen historisch unhaltbaren und offensichtlich durch und gegen den eigenen Zeitgeist motivierten Invektiven leitet Nietzsche seine Kritik der neuen undionysischen „völlig andere[n] Weltbetrachtung" (78) ein, deren genuiner Urheber, wie Nietzsche in stilistischer

Man will erklären, was jeder Erklärung immer schon zu Grunde liegt: Rationalität. 2.) Über die Anfänge menschlicher Geschichte lässt sich, frei nach Kant, nur mutmaßen. 3.) Genesis und Geltung von Rationalität sind nicht in eins zu setzen. Das abstrakte ‚Denken' hat letztlich *kontingente* historisch-soziale Ursprünge, ist aber in seiner ‚Geltung' nicht auf diese relativistisch zu reduzieren. 4.) Wo nicht die prinzipielle Fähigkeit zur Abstraktion besteht, kann diese auch nicht durch eine Geldwirtschaft ex nihilo generiert werden. Vgl. zu diesen Einwänden Karl W. Schmidt: Rudolf Wolfgang Müllers Geld und Geist: Eine neue Perspektive marxistischer Erkenntniskritik, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1980/4, S. 498-517. Die implizit unterstellte starre Dichotomie, als locus classicus von Vernunftkritik und -apologie, von Logos und Mythos ist zu hinterfragen. Erinnert sei nur an Levi-Strauss, der eine ganze Anzahl von Belegen – über die man sich sicherlich streiten kann, die aber gewiss eine rigide Trennung von abstraktem und primitivem Denken massiv torpedieren – darzubieten weiß, die die Abstraktionsleistungen des ‚Wilden Denkens' dokumentieren. Festzuhalten bleibt: Fraglos steht die Entwicklung der philosophischen Reflexion und der wissenschaftlichen Rationalität im Kontext, was sich auch für die Entwicklung der (nominalistischen) Philosophie seit dem Mittelalter belegen lässt, gesellschaftlicher Evolutionsprozesse. Nicht aber lässt sich aus diesem Sachverhalt darauf schließen, dass der ‚Geist' aus dem ‚Geld' zu deduzieren bzw. dieser auf jenes zu reduzieren ist. Rationalisierungsprozesse der Gesellschaft und des Geistes stehen in einem nicht-reduzierbaren Wechselverhältnis; zur Erklärung taugen mehr Webers ‚Verkettung von Umständen' als kausale Determinationen. Vgl. jetzt auch, u.a. mit kritischem Seitenblick auf Sohn-Rethel, Helmut Heit: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, Würzburg 2007. Zur Philosophie des Mittelalters vgl. G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 272f, und H. Frey: Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, S. 114-18.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brillanz formuliert, der „andere[n] Zuschauer“ war, „der die Tragödie nicht begriff und deßhalb nicht achtete“ (81): ein „ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates“ (83). Das „Sokratische“ (83) zerstört die tragische Weisheit durch neue, der Kunst und dem Leben völlig unangemessene Doktrinen der Erkenntnis und der Ästethik: „‚Alles muß bewußt sein, um schön zu sein‘ ist der euripideische Parallelsatz zu dem sokratischen ‚alles muß bewußt sein, um gut zu sein.‘ Euripides ist der Dichter des sokratischen Rationalismus“ (540). Kurzum: der Tragizismus wird überwältigt durch den Optimismus, der das bewusste Wissen verabsolutiert und einem Fanatismus der Logik frönt, ohne jemals von einem „Zweifel“ (541) am eigenen Unternehmen berührt zu werden:

> Die sokratische Dialektik „ist von Grund ihres Wesens aus optimistisch; sie glaubt an Ursache und Folge und damit an ein nothwendiges Verhältniß von Schuld und Strafe, Tugend und Glück: ihre Rechenexempel müssen ohne Rest aufgehen: sie leugnet alles, was sie nicht begrifflich zerlegen kann. Die Dialektik erreicht fortwährend ihr Ziel: jeder Schluß ist ihr Jubelfest, Helligkeit und Bewußtheit die Luft, in der sie allein athmen kann. Wenn dies Element in die Tragödie eindringt, so entsteht ein Dualismus wie zwischen Nacht und Tag, Musik und Mathematik“ (546f.)

Mit seiner „verwegenen Verständigkeit“ und „rationalistischen Methode“ (85) vernichtet der Sokratismus das Wesen der Tragödie und inauguriert einen neuen Antagonismus: Kunst versus Wissenschaft.[80] Der Despotismus der Logik, mit der der „philosophische Gedanke die Kunst“ (95) bezwingt, zerstört mit seinen „Syllogismen die Musik“ (94) und treibt so das Dionysische zur „Selbstvernichtung“ (94): die „Superfötation des Logischen“ (546) zersetzt die Tragödie.[81] Die Degradierung des Instinktes und des Unbewussten zum einen, und die Apotheose begrifflich-logischen Denkens zum anderen bilden folglich „Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz“ (89). Als „Fanatiker der Logik“ (541) ist Sokrates der „Ahnherr der welthistorischen Kehre zur wissenschaftlichen Kultur“[82], wobei Nietzsche, was nochmals seine „repräsentativ-symptomatologische“[83] Intention seiner Sokrateskritik unterstreicht und der bereits erwähnten historisch-

80 Der Gegensatz Kunst und Wissenschaft ist Ausdruck der ontologischen Konzeption der tragischen Wahrheit, die von der Kunst kompensiert, von der Wissenschaft aber verdunkelt wird. Schon in der Tragödienschrift hält Nietzsche diese Konzeption einer ästhetischen Metaphysik, die auf die Aktualisierung dionysischer Weisheit zielt, nicht durch. So geht Günter Abel mit der Behauptung recht, dass für Nietzsche „Wissenschaft und Kunst letztlich auf dem gleichen Boden stehen“, da sie beide differierende „Versionen der Welt- und Selbstinterpretation“ darstellen. Ders.: Wissenschaft und Kunst, in: Mihailo Djuric/Josef Simon (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 9-25, hier S. 9.

81 Vgl. KSA 7, 12-14, 17, 21,41, 60, 83 u. 141

82 Volker Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, in: Frank Grunert/Friedrich Vollhardt (Hg.), Aufklärung und praktische Philosophie, Tübingen 1998, S. 3-20, hier S. 5.

83 B. Reibnitz: Kommentar, S. 322.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

soziologische Erforschung der antiken Genesis okzidentaler Rationalität anhand von Nietzsches Werk Plausibilität verleiht, „das ungeheure Triebrad des logischen Sokratismus gleichsam *hinter* Sokrates in Bewegung“ (91; kvV.) sieht. Dass heißt aber, dass die Kritik des Sokratismus nicht bloß einem bestimmten Denktypus, sondern vielmehr einer gesamten Kultur gilt. Zur Disposition stehen die Daseins- und die sie repräsentierenden Sinnstrukturen der westlichen Moderne, die für Nietzsche in der Tat auf die „Antike“[84] zurück verweisen: Der „Einfluss des Sokrates“ gleicht „einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten“ (97), der sich über die abendländische Kultur ausbreitet.

Nietzsches Kritik am Sokratismus geht es aber „*nicht* um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine Beherrschung“ (KSA 7, 424; kvV.) derselben. Weder zweifelt Nietzsche die Erkenntnisse der Wissenschaft als solche an, noch plädiert er für die Abschaffung von wissenschaftlicher Forschung und rational-logischem Denken. Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Rationalität steht vielmehr in kantischer Tradition[85] der Bestimmung der Möglichkeit wie Grenze menschlicher Erkenntnis und ihrer uneingestandenen Prämissen, die, wenn sie unreflektiert bleiben, zu einer Weltauffassung führen, die Nietzsche in der Tat als defizitär betrachtet. „Nietzsche macht es sich zur Aufgabe, nicht die Wissenschaft, sondern die wissensmoralische Metaphysik einer Kritik zu unterziehen“[86], ein Unternehmen, das sich in einer rhetorischen Frage kristallisiert: „Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar nothwendigs Correlativum und Supplement der Wissenschaft?“ (KSA 1, 96). So geht es Nietzsche in seinen Darlegungen folglich einerseits darum, die verborgenen metaphysischen Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens zu eruieren und andererseits, der Wissenschaft eine für das menschliche Leben *dienende* Stellung zuzuweisen, was nicht eine Abschaffung derselben, wohl aber eine Begrenzung ihres Macht- und Wissensanspruchs qua kritischer Aufklärung intendiert.

Nietzsche leitet seine kulturkritische Charakterologie des „Typus des theoretischen Menschen“ damit ein, dass dieser wie der Künstler ein „unendliches Vergnügen am Vorhandenen“ (98) habe, das ihm, in *Differenz* zum Künstler, durch die Wissensmoral der unbedingten „Suche[n] der Wahrheit“ (99) vermittelt wird. Nietzsches Kritik am Sokratismus ist dabei schematisch betrachtet durch folgende Argumentation fundiert: 1. Die Wissensmoral der Wissenschaft beruht auf unreflektierten Voraussetzungen. Diese erweisen sich als Ausdruck eines metaphy-

84 V. Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, S. 3.

85 Hier kann nur darauf hingewiesen werden, dass das Verhältnis Nietzsches zur kantschen Kritik der Vernunft auch in den neuesten Publikationen zu dieser Thematik sehr unterschiedlich eingeschätzt wird. Vgl. Beatrix Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit. Berlin/New York 2005, sowie die Diskussions- und Literaturberichte in den Nietzsche-Studien 35 (2006).

86 So Friedrich Kaulbach in seinem maßgeblichen Beitrag: Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches Geburt der Tragödie, in Djuric u.a., Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 112-29, hier S. 114.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sischen Optimismus, der selbst nicht logisch begründbar ist, sondern dem Entwurf einer „weltauslegenden, perspektivenbildenden Phantasie“[87] entspringt. 2. Die Verabsolutierung wissenschaftlicher Weltbezüge zeitigt Konsequenzen. Sie zerstört die Kunst, betrügt sich und den Menschen und gerät in einen Prozess der „konsequenten Selbstaufhebung“[88], an dessen Ende der Logos seines eigenen Mythos‘ gewahr wird, und so, Nietzsches Hoffnung, sich selbst zu transzendieren vermag.

Kulturpsychologisch ist elementar, dass der Sokratismus nicht allein die Menschen zu leben befähigt, sondern diese selbst mit dem Tod zu versöhnen weiß: „deshalb ist das Bild des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über dem Eingangsthor der Wissenschaft einen Jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt erscheinen zu machen“ (99). Die lebensdienliche, kulturzeugende und -fördernde Bedeutung des Sokratismus bzw. der optimistischen Wissensmoral hebt Nietzsche explizit hervor. Sie wusste die destruktiven, auf Menschen- und Kulturvernichtung zielenden Energien zu binden und so den „Pesthauch“ (100) des suizidalen Pessimismus zu heilen. Nietzsche sieht somit nicht in der Wissenschaft selbst das an sich Lebensfeindliche: sie „steht auch unter der Herrschaft des Triebes zum Leben“ (KSA 7, 59). Vielmehr gilt seine Kritik einer der sokratischen Kultur immanenten Autodestruktivität, die als ihr dialektisches Prinzip den Tod bringenden Nihilismus generiert, wenn sie sich als *unbeschränkte* Totalität „ohne Maß und Grenze“ (161) konstituiert.

Das Fundament der sokratischen Wissensmoral bildet der apriorisch gesetzte, nicht selbst wieder logisch bzw. wissenschaftlich begründbare „Glaube, dass das Denken am Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren im Stande sei“, was für Nietzsche nichts als ein „erhabene[r] metaphysischer Wahn“ (KSA 1, 99) ist. Sokrates bildet mit seinem theoretischen Optimismus, der seinem Wesen nach der Glaube ist, durch das begriffliche Denken und die Gesetze der Logik die „Natur der Dinge“ ergründen zu können, den „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (100). Die tragische Weltauffassung, die Unergründlichkeit und Alogizität des Seins, wird ‚bezwungen‘ durch den Glauben an die Allmacht des begründeten Wissens, welches sich einbildet, nicht nur fähig zu sein, das wahre Sein der Dinge zu erkennen, sondern auch durch die Wahrheit, den Irrtum als „Uebel an sich“ (100) aus der Welt zu schaffen, was im Endeffekt nichts als die trügerische Hoffnung darstellt, mittels Wissenschaft die tragische Verfassung des Seins zu korrigieren. Auch hiermit ist keine Negation des wissenschaftlichen Wissens und ihrer akkumulativen Anwendung indiziert, sondern zugleich weniger und mehr. Zur Disposition steht

87 Ebd., S. 116.
88 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht die Wissenschaft, sondern ihr optimistischer Glaube, durch Wissen den dionysischen Weltgrund überwinden zu können, „dass sie die dionysische Weisheit [...] bekämpft [...], dass sie an die Stelle eines metaphysischen Trostes eine irdische Consonanz, ja eigentlich einen deus ex machina setzt, nämlich den Gott der Maschinen und Schmelztiegel“ (115). Dies ist die heroische Illusion, die das eigentliche psychologische Movens[89] des wissenschaftlichen Menschen darstellt und ihn zum Weiterleben verführt. Dieser Lebenshalt durch Wissen und Lust der Erkenntnis, forciert durch die Bannung des Einzelnen „in einen allerengsten Kreis von lösbaren Aufgaben“ (115), ist mächtig: Wer ihn einmal „an sich erfahren hat [...], der wird von da an keinen Stachel, der zum Dasein drängen könnte, heftiger empfinden“ (101).

Nun unterliegt die optimistische Wissensmoral einem dialektischen Prozess der Selbsterkenntnis. Ihr Ausgangspunkt und der „Untergrund unserer Kultur“, dass Denken und Sein kongruieren und dass die Welt logisch strukturiert und somit der begrifflichen Erkenntnis zugänglich ist, wird durch ihr eigenes Streben nach Wissen konterkariert, das aus sich selbst heraus seiner Grenzen innewird und „universelle Bedeutung“ einbüßt, indem sie die „Bedingtheit des Erkennens“ (118) reflektiert: „Denken und Sein sind keineswegs dasselbe“ (KSA 7, 117). Die bedingungslose Suche nach Wahrheit, die „maßlose Erkenntnissucht“ (134), führt diese zu ihrer eigenen, ihren Optimismus konstituierenden Unwahrheit:

„Nun aber eilt die Wissenschaft, von ihrem kräftigen Wahne angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch, noch vor der Mitte seines s
und unvermeidlich, auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt [… und; d. Verf.] sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beisst“ (KSA 1, 101).

Der Logos wird durch Reflexion seines eigenen Mythos – der „mythologische Trieb schwindet nicht“ (KSA 7, 77)[90] – gewahr: der Glaube an die totale Ver-

89 Die politische Dimension seiner Kritik am theoretischen Optimismus soll keineswegs verschwiegen werden. Sie ist gerichtet gegen das „Erdenglück Aller“ (117), d.h. die Emanzipation der Arbeiterklasse.

90 Für Nietzsche hat der Mythos die Funktion, eine ganze „Culturbewegung zur Einheit“ (KSA 1, 145) zu bringen, d.h. Seinsstrukturen in Sinnstrukturen darzustellen und kulturelle Daseinsbewältigung zu ermöglichen. Ratio und Mythos sind in diesem Konzept keine Antinomien, sondern Stufen menschlicher Weltaneignung und Deutung, die beide Momente des Anderen einschließen: Mythos ist bereits (rudimentäre) Aufklärung, und Wissenschaft hat mythologische Wurzeln, sofern sie an die Allmacht des Wissens *glaubt*: „In der Verdeckung und Verstellung der Natur depotenziert der Mythos das Grauen [...]. Weit davon entfernt, das nur phantastische Erzeugnis einer primitiven Menschheit zu sein, liegt im Mythos so ein Stück Daseinsbewältigung, mithin Aufklärung.“ Und weiter: „Nicht der transzendentale Sinn

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nünftigkeit des Seins. Rationalismus beruht letztlich auf einer moralischen Dezision und nicht auf Erkenntnis, die erst in einem Selbstaufhebungsprozess den metaphysischen, nicht mehr rational begründbaren Glauben an die Allmacht des Begriffs aufdeckt und die Grenzen der Wissenschaft reflektiert. An den Grenzen des Wissens schreitet dieses zur tragischen Erkenntnis fort, wo „sie in Kunst umschlagen muss“ (KSA 1, 99) um „ertragen zu werden“ (101).

Hier ist innezuhalten. Nietzsches Argumentation weist eine Inkohärenz auf, deren tieferer Grund der nicht geklärte Status der Artistenmetaphysik – ästhetisches Sprachspiel vs. Ontologie – ist. Zum einen wird die Wissenschaft der Unwahrheit bezichtigt, da ihrem Glaube an die Logik nichts in der Welt entspräche: Gegenüber der dionysischen Weisheit ist die wissenschaftliche Erkenntnis das ontologisch Unwahre. Letztlich ist die Wissenschaft gegenüber der Weisheit defizitär, weil oberflächlich und nicht das Wesen der Dinge erfassend. Dies lässt sich als (nicht haltbare) vorkritische Kritik der Wissenschaft bezeichnen. Zum anderen begreift Nietzsche die Wissenschaft selbst als eine besondere Form der künstlerischen Weltinterpretation und auch die Kunst nicht als das ontologisch Wahre, sondern als eine Stufe der notwendigen „Illusion“ (115) menschlichen Daseins: „Diesen fesselt die sokratische Lust des Erkennens und der Wahn, durch dasselbe die ewige Wunde des Daseins heilen zu können, jenen umstrickt der vor seinen Augen wehende verführerische Schönheitsschleier der Kunst, jenen wiederum der metaphysische Trost, dass unter dem Wirbel der Erscheinungen das

der Mythen, sondern deren Anwendbarkeit und rhetorische Effizienz in einer historischen Konstellation interessierten Nietzsche.“ Wolfgang Lange: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt/Main 1983, S. 111-37, hier S. 117 u. 119. Wenn Nietzsche von einer „Wiedergeburt des deutschen Mythus“ (147) träumt, worüber er selbst später urteilte, dass diese „Einmischung der modernsten Dinge“ in die ‚Geburt der Tragödie‘ viele ihrer Einsichten „verdarb“ (20), so war dies eine trügerische Hoffnung, die sich allerdings aus der korrekten Einsicht in die Mythologie der Aufklärung und des modernen Verlustes des Sinnhorizonts ergab, der zur Lebensvernichtung tendiert. Nietzsche ist Zerstörer *aller* Mythen oder, wie er später zu sagen pflegt, Götzen. Als über die Aufklärung Aufgeklärter wendet er ihren Wahrheitsanspruch radikalisierend auf, aber nicht gegen sie selbst, was nicht zuletzt zu der Einsicht in die nicht hintergehbare Lebensnotwendigkeit mythologischer Weltbezüge, zu der auch die optimistische Wissensmoral zählt, führt. Jörg Salaquarda fasst diesen Sachverhalt treffend zusammen: „1. Nietzsche versteht ‚Mythos‘ in einem weiten Sinn, demzufolge *jede* Aussage über Sinn und Bedeutung des menschlichen Lebens mythisch-ideologisch sein *muß*, weil es *die* Wahrheit über den Menschen nicht gibt [...]. 2. Nietzsche akzeptiert den Mythos in diesem Sinn insoweit, als der Mensch ohne ein bestimmtes Verständnis vom Sinn des Lebens [...] nicht existieren kann. 3. Nietzsche bekämpft jeden Mythos, der einen uneinlösbaren wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch erhebt [...]. 4. Nietzsche produziert keine neuen Mythen [...]. Seine Lehren sind Deutungen, die er selbst als Produkt des künstlerischen Spiels darstellt.“ Jörg Salaquarda: Mythos bei Nietzsche, in: Hans Poser (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, S. 174-98, hier S. 198.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ewige Leben weiterfliesst [...]. Aus diesen Reizmitteln besteht alles, was wir Cultur nennen“ (115f.).

Diese kultursoziologische Theorie der „Illusionsstufen“ (116) konterkariert die vorkritische Wissenschaftskritik, indem sie *alle* menschlichen Weltbezüge als perspektivische Weltauslegung begreift, der keine ontologische Wahrheit inhäriert, sei diese nun dionysisch oder logozentrisch konnotiert: Es „ist zu beweisen, daß alle Weltconstruktionen Anthropomorphismen sind“ (KSA 7, 459). Der Irrationalität kommt somit kein ontologischer Status mehr zu, sondern nur eine Priorität, insofern als es das Wissen selbst ist, welches seiner Relativität innewird und so eine letzte Sicherheit zunichte macht. Von diesem Gesichtspunkt ist nicht mehr die Frage nach der Wahrheit im Konflikt von Kunst und Wissenschaft von Belang, die beide als Ausdrücke weltinterpretierender Phantasie und daher nicht als sich Ausschließendes zu begreifen sind, sondern ihre Bedeutung für das Dasein: Wissenschaft „unter der Optik des Lebens gesehn“ (KSA 1, 17). Diese zweite anti-ontologische Perspektive lässt sich durch folgende Überlegung rekonstruieren, in der die dargelegten Widersprüche *partiell* zur Auflösung kommen:

Die optimistische Wissenschaft und ihr Zwang zur Wahrheit – von „Illusionen sich nicht beherrschen lassen“ (KSA 7, 102) – führt nicht zur Aufhebung der alogischen wie amoralischen Übel der Welt, wie ihre sokratische Wissensmoral vorgibt, die im Dreiklang von Wissen, Tugend und Glück ertönt, sondern in einen autodestrukiven, ihren Wissensimperativen immanenten Zersetzungsprozess, an dessen Ende sich das Wissen gegen sich selbst kehrt. Das Wissen erkennt – Nietzsche treibt die neuzeitliche subjektivistische Epistemologie auf den Höhepunkt – nicht bloß seine ewige Relativität, sondern seine nicht zu transzendierende fundamentale Anthropomorphität: Die wissenschaftliche Zerstörung aller Illusion, die doch selbst unbegriffen eine Illusionsstufe künstlerischer Weltinterpretation – der „Begriff [...] ein künstlerisches Phänomen“ (KSA 7, 238) – ist, endet in einem lebensverneinenden Nihilismus. Die optimistische Verklärung des Daseins, der „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens“ (111), ist zum Scheitern verurteilt und verlangt nach Kompensation in Form der im engen Sinne verstandenen Kunst, die in ihrer tragischen Gestalt durch Intuition bzw. „instinktive Erkenntniß“ (KSA 7, 120), nicht aber qua ihres ontologischen Status‘ tiefer zu sehen vermag als das bewusste Wissen. Ihre genuine Leistung, die sie als weiser als die optimistische Wissensmoral qualifiziert, ist die gelungene Verklärung des Lebens, die verführt, nicht aber betrügt oder vernichtet. Die Tragik der Wissensmoral ist folglich darin begründet, dass sie in einem ersten Schritt die anderen Illusionsstufen menschlichen Weltbezugs destruiert, ohne dabei zu sehen, dass sie selbst Weltauslegung – Kunst im weiten Sinne – ist, um in einem zweiten Schritt ihr eigenes Scheitern zu konstatieren, das unkompensiert dazu führt, „an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren“ (KSA 1, 67). Die Wissensmoral ist diejenige Illusionsstufe menschlicher Welterfahrung, die als „Zerstörerin der Illusion“ an der „Vernich-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung der Illusion“ (KSA 7, 76) arbeitet. Am Ende aller Illusion steht aber die lebensvernichtende Einsicht in die Unergründlichkeit des Seins, wobei Nietzsche diesbezüglich zwei nicht vermittelbare Erklärungen anbietet: Zum einen die bereits benannte vorkritische Ontologie des Dionysischen, die charakterisiert ist durch die *Alogizität* allen Seins, welches immer nur ein ewiges Werden, ein chaotischer sich selbst schaffender und vernichtender Urgrund ist, der *a priori* dem *logisch-begrifflichen* Denken der Wissenschaft, welche in einer „Metaphysik der Logik“ (453) fundiert, verschlossen bleibt, nur der musikalischen Intuition zugänglich ist und im tragischen Schicksal des Menschen erscheint. Zum anderen die epistemologische Annahme, dass das über sich selbst aufgeklärte Wissen seine eigene Perspektivität, Relativität und unhintergehbare Anthropomorphität erfährt: der „Geist der Wissenschaft“ führt bis „an seine Grenze“ und „vernichtet“ durch den „Nachweis jener Grenzen“ seinen „Anspruch auf universale Gültigkeit“ (KSA 1, 111). Das Wissen entdeckt seine eigenen Täuschungen, Wahnvorstellungen und rationalistisch-logizistischen Illusionen – „daß der Begriff das Wesen des Dings trifft“ (KSA 7, 134) – die als nicht aufhebbare, hierin den Antinomien der (kantschen) reinen Vernunft verwandt, den Optimismus der Wissensmoral konterkarieren. Am Schluss bleibt für den, der es wagt, das Erkennen zu Ende zu denken, sich dem „Pathos der Wahrheit“ (KSA 7, 453) kompromisslos zu verschreiben und sich nicht von der optimistischen Illusion der Wissensmoral betrügen lässt, nur das Wissen vom Nichtwissen, mit dem der Mensch nach Nietzsche nicht zu leben vermag: Erkenntnis tendiert zur „Weltvernichtung“ (62) und hinterlässt einen „qualvollen Zustand“ (98).

Auch wenn die Aporien zwischen dem Entwurf einer ästhetischen Metaphysik und der in der radikal-aufklärerischen Tradition stehenden Entlarvung aller menschlicher Illusion nicht zu lösen sind, so spricht doch einiges dafür, dass der radikal-moderne epistemologische Subjektivismus für Nietzsche auch schon zur Zeit der Tragödienschrift nicht mehr zu hintergehen war. So sei hier nicht bloß nochmals auf die Bedeutung verwiesen, die Nietzsche den (physiologischen) Wissenschaften zumaß, die ihm seine anti-realistische Epistemologie zu bestätigen schienen, sondern insbesondere auf die Nachlassnotizen jener Zeit, die deutlicher als die Tragödienschrift davon Zeugnis ablegen, dass für das gesamte Werk des jungen Nietzsche die moderne Aufklärung, bei aller Kritik derselben, Fundament seiner Reflexionen ist; Nietzsches Aufklärung setzt nicht erst mit ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ ein, sondern hat eine zumeist verborgen – die „Citate fehlen“ (437) – Vorgeschichte.

Für Nietzsches epistemologischen Antirealismus ist Wissenschaft stets Wissen vom „Schein“ (158), und zwar in dem doppelten Sinne, dass zum einen dem Menschen auf Grund der Konstitution seines Erkenntnisapparates a priori eine objektive Erkenntnis, in dem metaphysischen Sinne einer nicht perspektivischen Stellung zum Sein, notwendig versperrt ist und zum anderen, dass die Logik als „reine[r] Wissenschaft“ (131) nicht mit der Widersprüchlichkeit der Dinge, die aus ihrem unaufhörlichen Werden resultiert, zu kongruieren vermag. Am Ende

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sieht die Wissenschaft selbst ein, dass sich ihr logisch-begriffliches Denken in letzter Konsequenz auf eine fingierte Welt bezieht. In der Situation der Erkenntnis der Insuffizienz der Erkenntnis, der Selbstaufhebung des Wissens, bedarf der Mensch – wobei Nietzsche ersichtlich die Ansprüche des Wissens an der alten metaphysischen Hoffnung, das Wesen der Dinge selbst erkennen zu können, misst, mithin nicht die Relativität von Wissensansprüchen, sondern ein emphatischer Begriff von Wissen als Wahrheit zur Verhandlung steht – eines „Heilmittel[s]", welches fraglos nur die „Kunst" (198) zu sein vermag: die „Logik als künstlerische Anlage, sie beißt sich in den Schwanz [...]. Mechanismus, wie Wissenschaft in Kunst umschlägt – 1. an den Grenzen der Erkenntniß, 2. aus der Logik heraus" (224). Dieses kryptische Fragment wird verständlich vor dem Hintergrund einer weiteren, längeren Nachlassnotiz, welche Nietzsches gesamte Argumentation in einer Deutlichkeit zur Sprache bringt, die an anderen Stellen zu vermissen ist:

„Der Philosoph der tragischen Erkenntniß. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiel der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst giebt er ihre Rechte wieder zurück. Der Philosoph der desperaten Erkenntniß wird in blinder Wissenschaft aufgehen: Wissen um jeden Preis. Für den tragischen Philosophen vollendet es das Bild des Daseins, daß das Metaphysische nur anthropomorphisch erscheint. Er ist nicht Skeptiker. Hier ist ein Begriff zu schaffen: denn Skepsis ist nicht das Ziel. Der Erkenntnißtrieb an seine Grenzen gelangt, wendet sich gegen sich selbst, um nun zur Kritik des Wissens zu schreiten. Die Erkenntniß im Dienste des besten Lebens. Man muß selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische" (427f.).

Nietzsche komprimiert in diesen Sätzen seinen genuinen Gedankengang, der unter dem Vokabular der Artistenmetaphysik der Tragödienschrift zu verschwinden droht, wie ihm selbst einsichtig wurde: „Es ist alles so bestimmt wie möglich zu sagen und jeder Terminus, auch ‚Wille', bei Seite zu lassen" (434). Wie auch der folgende Abschnitt zu unterstreichen vermag, ist es folglich angezeigt Nietzsches Artistenmetaphysik als sich selbst rechtfertigendes ästhetisches Phänomen zu perzipieren, welches als *philosophische*, d.h. nach wie vor am begrifflichen Denken orientierte Weltinterpretation, nicht aber als Ontologie zu verstehen ist. Es ist bereits mehrfach betont worden, dass Nietzsche seine Interpreten diesbezüglich im Dunkeln stehen lässt, in welches aber zumindest durch die Nachlassnotizen *partiell* Licht gebracht werden kann: „Die Schönheit und die Großartigkeit einer Weltconstruktion (alias Philosophie) entscheidet jetzt über ihren Werth – d.h. die wird als Kunst beurtheilt" (434). Weiter heißt es: „Große Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist. Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst" (439).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bezieht man diese Aussagen zurück auf das angeführte längere Zitat, so ist abschließend doch ein Bild zu skizzieren[91], welches Nietzsches Tragödientheorie und seine Sokratismuskritik als durch einen kohärenten Gedankengang gekennzeichnet, *rekonstruieren* lässt:

Nietzsche stellt keine neue Metaphysik mit einem Anspruch auf ontologische Erkenntnis der Welt und des menschlichen Daseins auf, sondern bemüht eine neue Form zu Philosophieren, deren Kern eine ästhetische Bändigung des sokratischen Wissenstriebes darstellt. Notwendig erscheint ihm diese Bändigung auf Grund der Tatsache, dass dem Wissenstrieb eine ihm immanente Autodestruktivität zukommt, die sich durch die Zerstörung aller Illusion auszeichnet, welche im Nihilismus endet. Die optimistische Wissensmoral scheitert, indem das Wissen seine eigene, nicht behebbare Insuffizienz erfährt und so nicht mehr fähig ist – hierum ist es Nietzsche aber in letzter Instanz zu tun – eine lebensbejahende Kultur zu konstituieren. Nietzsches eigene geistige Biographie legt Zeugnis von einer solchen Bewegung ab: Seine „irreversible[n] Subversion der Geltung traditioneller Philosopheme“[92] wendet sich am Ende „gegen sich selbst“[93], um sich zu erfüllen. Sein Negativismus endet in einer Positivierung des Todes, die zu verstehen ist als der (im Scheitern!?) gelingende Versuch der totalen Lebensbejahung, welche letztlich das Einverständnis mit dem individuellen Tod ohne Aussicht auf ein metaphysisch-christliches, weltabwertendes Jenseits darstellt. Am Ende der negativistischen Subversion aller menschlichen Illusionen, leuchtet das endgültige Zurruhekommen, das Vergessen, die Erlösung und die Verdächtigung noch des eigenen subversiven Verdachts auf. So formuliert Nietzsche in seiner letzten Dichtung, die er dem Gott seiner Erstlingsschrift widmet: „Rings nur Welle und Spiel./ Was je schwer war,/ sank in blaue Vergessenheit,/ müssig steht nun mein Kahn./ Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!/ Wunsch und Hoffen ertrank,/ glatt liegt Seele und Meer“ (KSA 6, 396). In der Tat ist hier die „Grenze einer rationalen, wissenschaftlich diskussionsfähigen Nietzsche-Rezeption“[94] markiert, an die sich aber zu wagen ist, wenn begriffen oder besser erahnt werden soll, welches der tiefere Grund von Nietzsches Lebenskampf war.

Wie dem auch sei, Nietzsche, was konstitutiv für sein gesamtes Werk ist, empfindet den Verlust metaphysischer Wahrheit als tragisch und lebensbedrohend. Es ist *sein* Bewusstsein der Krise, dass eine Kultur ohne sinnstiftende Illusion, deren einer, sie zugleich vernichtender Ausdruck die Wissenschaft ist, dem Untergang geweiht ist: „In der Tragödienschrift [...] beschreibt Nietzsche nicht

91 Die dargelegten Widersprüche sind hiermit nicht aufgehoben; sie bleiben, dass wird die weitere Darstellung zeigen, vielmehr für Nietzsches Denken konstitutiv. Meine Interpretation zielt *hier selektiv* auf den Strang von Nietzsches Gedankengang der m. E. am konsistentesten argumentiert *und* die Perspektive des kritischen Weiterdenkens eröffnet.

92 W. Ries: Arbeit der Tiefe, S. 150.

93 Ebd., S. 160.

94 Ebd., S. 150.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur retrospektiv die Brüche und Übergänge zwischen Wissenschaft, Mythos und Kunst, welche die Diskussion der Moderne wesentlich bestimmen, er chiffriert auch sein eigenes Lebensschicksal als ein geistiges Experiment, das aus dem Gegensatz zwischen wissenschaftlich geschulter Intellektualität und einer für die grundsätzliche Irrationalität aller wesentlichen Lebensbezüge intuitiv geschärften Sensibilität die ihm eigene Gespanntheit erhält."[95] Nietzsches explizit zeitgemäßes Heilmittel – er bleibt hiermit „Abkömmling der Moderne"[96] – gegen diese Gefahr ist die Kunst, welche die allein *wahrhaftige* Illusionsspenderin ist, die, dies bleibt als dem modernen Bewusstsein geschuldetes Dilemma in der Schwebe, doch etwas von der Wahrheit des Daseins und der Welt zum erscheinen bringt, deren Tiefenschicht der Wissenschaft verschlossen bleibt.

„Nietzsches Antisokratismus", urteilt H. Ottmann, „war eine Chiffre seiner Zeitkritik, ihre politischen Gegnerschaften eingeschlossen. Der Verlust tragischen Lebensgefühls, das Herrschen von Optimismus und Eudaimonismus, das Dominieren des Intellekts über den Instinkt, die Hypertrophie des historischen Bewußtseins und die Vergreisung der Kultur – das waren Zeichen der Zeit."[97] Sicherlich, seine Sokratismuskritik ist *auch* eine, nicht frei von reaktionärem Einschlag vorgetragene Kulturkritik seiner Zeit. Wesentlicher aber ist, was festzuhalten bleibt, dass Nietzsches Philosophie im Allgemeinen und seine Sokratismuskritik im Besonderen als „Ausdruck einer grundsätzlichen, also radikalen Kritik an der westlich-abendländischen Kultur oder gar nicht zu verstehen"[98] ist, wobei Nietzsche in der Tat auf dem „schmalen Grat zwischen Aufklärung und Irrationalismus"[99] wandert. Unabhängig von Nietzsches Fehlurteil über Sokrates, weiß er in dieser Person als Typus eine Tendenz der okzidentalen Gesellschaftsevolution zu erfassen, deren verzaubernde Entzauberung der Welt in ihrem Erfolg – das ist die ‚Lehre' des ‚Zeitalters der Extreme'[100] – auch ihre Destruktivität offenbart:

95 W. Ries: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung, S. 143.

96 V. Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, S. 19.

97 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 40f.

98 Helmut Heit: Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants, in: Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche, S. 46-56, hier S. 47.

99 Ebd., S. 54.

100 Auf die alte Einsicht, dass der „Keim" (Horkheimer/Adorno) zur Selbstzerstörung und Regression in unmittelbare Herrschafts- und Gewaltverhältnisse der okzidentalen Zivilisation selbst inhäriert, hat mit Nachdruck E. Traverso reflektiert, dessen Überlegungen höchstens anzulasten wäre, plakativ formuliert, zuviel europäische Moderne, zuwenig deutschen Staat und Kapital zu thematisieren: er richtet zu Recht seine „Aufmerksamkeit auf die tiefe Verankerung des Nationalsozialismus, seiner Gewalt und Massenmorde, in der Geschichte des Okzidents, im Europa des industriellen Kapitalismus, des Kolonialismus, des Imperialismus, des Aufschwungs der modernen Wissenschaften und der Technik, im Europa der Eugenik, des Sozialdarwinismus". Ders.: Moderne und Gewalt, S. 21. Es sind dies die Stichworte, die die Möglichkeit von ‚Auschwitz' skizzieren, welches am „Ende

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es sind „grundlegende, zivilisationstheoretische Umstände, in denen Nietzsche seine Kulturkritik verankert. Die Probleme, die der Menschheit aus ihrer Herrschaft über ihre natürliche Umwelt erwachsen, lassen sich nicht trennen von ihren soziokulturellen Problemen. Beide sind Folge der menschlichen Hybris, als selbsternannter *Herr der Erde* einen äußerlich erfolgreichen, technischen Fortschrittsprozeß ohne Reflexion seiner Mechanismen und Kosten blindlings voranzutreiben [...]. Solange der fortschreitende Zivilisierungsprozeß selber dazu beiträgt, daß der Mensch [...] zwischen archaischer Wildheit und zivilisierter Selbstbeherrschung [...] changiert, kann die Zivilisation ohnehin nicht darauf hoffen, daß ihr Traum von einem [...] Sieg über ihren triebhaften Untergrund in Erfüllung geht. [...]. Der Kern von Nietzsches zivilisationstheoretischer Kulturkritik bildet sein [...] Verdacht, daß der nicht einmal auf das eigene Seelenheil Rücksicht nehmende menschliche Erkenntnis- und Aufklärungsdrang zum *Todestrieb* wird“[101].

---

einer langen Wegstrecke“ liegt, „die durch die europäische Geschichte und ihre gesellschaftliche Entwicklung führt.“ D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 50.

101 M Fischer: Verwilderte Selbsterhaltung, S. 46. Sowohl die Vor- als auch die Nachteile transepochaler Zivilisationstheorie liegen auf der Hand: Phylo- und Ontogenese des Menschen bis ins Vorzivilisatorische zurückzuverfolgen – „alles Wesentliche der menschlichen Entwickelung“ ist in „Urzeiten vor sich gegangen“ (KSA 2, 25) – hat den Vorteil, sowohl das Fortleben des Archaischen *in* und *durch* die Zivilisation als auch Urkonstitutionen des Sozialen, die elementare Gewalt menschlicher Vergesellschaftung, erhellen zu können. Der Nachteil ist allerdings, dies trifft nicht weniger Horkheimers und Adornos ‚Dialektik der Aufklärung‘ als ihren Ahnherren Nietzsche, dass die Spezifik der modernen kapitalistischen Gesellschaft und die Dialektik ihrer destruktiven Entwicklungsdynamik verkannt werden: „Die Unausweichlichkeit mit der die Fortschritte im Bewußtsein der Freiheit in Repression umschlagen [...], datiert aber nicht auf jene Vorgeschichte zurück, die der genauen Analyse sich entzieht, sondern auf die formative Periode der bürgerlichen Gesellschaft in Europa [...]. Erst nachdem die Naturbeherrschung derart vergesellschaftet war, daß die Kapitalverwertung als ihr principium movens gesetzt war, schlug der nun systematisch werdende technische Fortschritt [...] immer konsequenter in das Gegenteil [...] um.“ Günther Mensching: Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘, in: Michael Löbig/Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposion, Lüneburg 1984, S. 25-45, hier S. 33. Das Fehlen eines *Begriffs* bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung durchzieht das gesamte Werk Nietzsches und macht paradoxerweise seine fundamentale Schwäche wie Stärke aus: Den gesellschaftlichen Grund der von ihm erfahrenen Krise, die historisch einmalige Objektivation gesellschaftlicher Beziehungen im Wert – (ver)dinglich(t)er Ausdruck abstrakter „nicht unmittelbar gesellschaftliche[r] Verhältnisse“ (MEW 23, 87) – dessen Eigenlogizität in der Verselbstständigung der maß- wie rastlosen Selbstverwertung mündet und das bewußt- und ziellose, dynamisch-vernichtende ‚Subjekt‘ der Moderne ist, kann er zwar nicht verorten, was ihn aber – tiefer als Marx sehend – zu den fundamentalen Nöten menschlicher Existenz, Daseinsbewältigung und Sozialisation führt, deren Genesis sich im Grauen der Vorgeschichte verliert, deren Geltung aber, trotz aller bisherigen Aufklärung, was ihre Dialektik ausmacht, nicht vergehen will.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.2 Nietzsches frühe Kritik am Wahrheits- und Subjektbegriff

Die These, dass Nietzsches Kritik der Wissenschaft primär nicht Resultat einer vorkritischen Ontologie, in deren Gewande sie zweifelsohne aufzutreten beliebt, sondern Ausdruck spezifischer moderner Erkenntniskritik ist, erhärtet sich, wenn sich der Blick auf das „geheim gehaltene[s] Schriftstück" ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne' wendet, dessen Verfasser rückblickend nach eigenem Bekunden „bereits ‚an gar nichts mehr'" (KSA 2, 370) glaubte. In zwei Schritten wird Nietzsches außermoralische Betrachtung von Wahrheit und Lüge im Folgenden zu diskutieren sein: Den Anfang bildet eine Rekonstruktion ihrer *wesentlichen* Thesen unter der Einbeziehung weiterer Nachlassfragmente. Ziel ist es, die Reichweite von Nietzsches Angriff auf das Heiligtum – die Wahrheit – der abendländischen Philosophie und ihrer Wissenschaften zu sondieren und ihn gegen naheliegende, dennoch aber unzutreffende Interpretationen zu verteidigen. Nach der Beseitigung möglicher Missverständnisse geht es in einem zweiten Schritt auf's Ganze: Nietzsches Attacke auf die philosophische Tradition stellt eine Vermessung der Dialektik der Aufklärung in ihren Extremen dar. Seine Argumentation ist situiert in einer schwer zu durchdringenden Konstellation moderner, hyper-moderner und nach-moderner Gedanken, die als solche eine „Auseinandersetzung mit der Moderne"[102] darstellen. Das Bewusstsein der Krise leuchtet in einer Ambiguität auf, die eine der Moderne selbst ist, deren Extremata sich Nietzsche stellt. Nietzsches Antworten auf die Erfahrung der Krise sind in ihrer eindeutigen Uneindeutigkeit Ausdruck eines in der Tat kaum zu durchschauenden Experimentierens mit Perspektiven auf eine Welt und aus einer Welt die nur scheinbar alle Möglichkeiten eröffnet, ihrer Substanz nach aber eine historisch nie gewesene Destruktivität darstellt, deren Telos die Herrschaft universeller Sinnlosigkeit und die drohende Selbstvernichtung ist. Dies ist Nietzsches radikale Diagnose, die als solche ernst zu nehmen ist, wenn man seinem Denken gerecht werden will. Es geht folglich darum, Nietzsches Perspektiven, wie sie keimhaft in seinen frühen Schriften existieren, auf die in diesen verarbeitete Krise zu eruieren, um sie in ihren Möglichkeitshorizonten darzustellen. Es ist dies gleichsam bereits ein Vorgriff auf den zweiten, systematischen Hauptteil der vorliegenden Arbeit, dessen Sinn und Anliegen darin zu erblicken ist, Interpretationsmöglichkeiten von Nietzsches Philosophie darzulegen, die die gesamte weitere Arbeit begleiten. Zu zeigen, dass es *einen* Nietzsche nicht gibt, dass die Ambivalenz seines Denkens eine der Moderne selbst ist und herauszustellen, welchem seiner vielen Wege *ich* zu folgen vermag, diesem Zweck dient dieses Prä- und Interludium.

102 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. VII.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.2.1 Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne

Nietzsches Ausgangspunkt ist die Frage nach der Möglichkeit und der Aufgabe der Philosophie angesichts der erwiesenen „Unmöglichkeit der Metaphysik" (KSA 7, 540). Für Nietzsche ist allein noch der ‚kritische Weg' (Kant) radikaler Aufklärung offen. Der „Werth der Philosophie" besteht im Reinigen von „verworrenen und abergläubischen Vorstellungen"; sie zielt sowohl gegen den „Dogmatismus der Wissenschaften" als auch auf die „Beseitigung der Seelenlehre und der rationalen Theologie"; ist gerichtet gegen den „Haß des Leibes" und findet ihr Telos im „Beweis des absolut Anthropomorphischen" (542) *aller* menschlichen Perspektiven bzw. Weltbezüge, wobei „das Relative aller Erkenntnis" (429) den Ausgangs- wie Endpunkt der Argumentation bildet. Nietzsches radikale Subversion des Wissens hebt an mit der Frage – die er „behandeln will wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut", ohne „böse zu sein" (493) – nach der Genesis des „Glaubens an die Wahrheit" (624): woher „in aller Welt der Wahrheitspathos?" (496). Nietzsche beginnt seine Erörterung[103] dieser Frage mit einer Fabel über die Erfindung des Erkennens durch „kluge Thiere" (KSA 1, 875), die als solche nicht stilistische Dekoration der Abhandlung ist, sondern angemessen als Ausdruck dafür zu begreifen ist, dass Nietzsches Kritik an der philosophischen Tradition über die begriffliche Form derselben hinausgeht, indem sie in der Form ihrer Ausführung selbst daran arbeitet, das von der Ratio Verdrängte in die Ratio, als somit über sich selbst Aufgeklärte und Geläuterte, zu reintegrieren; ein Verfahren, das im ‚Zarathustra' seine Vollendung erlangte.

Die Entstehung des Intellekts ist die „hochmüthigtse und verlogenste Minute in der ‚Weltgeschichte'", die den Menschen über sich und sein Denken zutiefst täuscht. Während der Mensch, insbesondere der „stolzeste", der Philosoph, *glaubt*, dass sich um sein vermeintliches *Wissen* die „Angeln der Welt" drehen, ist dieses in Wirklichkeit völlig „schattenhaft und flüchtig" und „innerhalb der Natur" (875) nur eine ihrer unzähligen Episoden. Das Wesen des Intellekts ist

103 Über die Entstehung von Nietzsches Schrift und ihres werkgeschichtlichen Zusammenhangs informiert Hans Gerald Hödl: Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne', Wien 1997. Auf die Darstellung dieser Zusammenhänge, wie auch auf Verweise auf Nietzsches nicht dargelegte Quellen, wird im Folgenden verzichtet. Von besonderer Bedeutung war Gustav Gerbers Studie ‚Die Sprache als Kunst'. Anthonie Meijers kommt in ihrer vergleichenden Textanalyse zu folgendem Ergebnis: „*Die Sprache als Kunst* muß neben der *Geschichte des Materialismus* als einer der Texte verstanden werden, die für den jungen Nietzsche von größter Wichtigkeit waren." Dies.: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-90, hier S. 389. Vieles in Nietzsches Schrift ist folglich weniger originell, als es prima facie erscheint. Wenn dies auch im Folgenden nicht zu vergessen ist, so ist doch Nietzsches ‚Wahrheit und Lüge' nicht zuletzt in dem Sinne von Bedeutung, als sich hier Motive seines späteren Denkens bahnbrechen, die in der Tragödienschrift bloß kryptisch angelegt sind.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Oppositum zu seiner traditionell verbürgten Dignität. Nicht Medium der Wahrheit, sondern Instrument der Täuschung zu sein, kennzeichnet ihn: „Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch, dass er über das Erkennen selbst schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung“ (876). Der Intellekt ist folglich „Hülfsmittel“ zur Lebenserhaltung der Gattung Mensch, indem er sie durch seine Fähigkeiten zum Leben qua Täuschung über den Wert desselben verführt und, wie Nietzsche weiter ausführt, letztlich ein Instrument im Daseinskampf, welches Schwäche durch List und Trug – „Verstellung“ (876) – zu kompensieren vermag. Nietzsches Frage nach der Genesis des Pathos der Wahrheit ist so in einer Hinsicht geklärt, in einer anderen spitzt sie sich zu. Zum einen ist es die Selbsttäuschung des Denkens, die als „Deckmantel ganz anderer Regungen und Triebe“ in Wirklichkeit eine lebenserhaltende „Lust“ (KSA 7, 633) in Form des *Glaubens* an die Wahrheit generiert, der zum Denken und der an das Leben schweißenden Wahrheitssuche verführt. Zum anderen ist angesichts der lebensnotwendigen Illusionen und Verstellungen des Menschen „fast nichts unbegreiflicher, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte“ (KSA 1, 876).

Es ist sich klarzumachen, um Missverständnissen vorzubeugen, dass Nietzsche, nicht explizit, wohl aber implizit, mit einem äquivoken Begriff von Wahrheit jongliert. Soll die Aussage, dass *die* „Wahrheit unerkennbar“ (KSA 7, 633) ist, sich nicht selbst widerlegen, da doch auch sie nur Resultat eines Erkenntnisprozesses sein kann, der Wahrheit für sich beansprucht, so sind folgende Ebenen zu differenzieren: unwiederbringlich widerlegt ist allein jede Ontologie, die etwas über das Sein der Dinge an sich zu wissen vorgibt. Im Sinne metaphysischer Erkenntnis ist der Begriff Wahrheit obsolet, nicht aber im kritischen Sinne der radikalen Selbstaufklärung, der es um relative, d.h. der menschlichen Perspektive adäquateste Erkenntnis geht, die sich vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft zu legitimieren hat. Erkenntnis ist allein negativ, ihre eigenen Grenzen reflektierend, zu haben: „gerade die Vernunft sollte [...] sagen, wie wenig durch die Vernunft über das Ansich der Dinge auszumachen ist“ (KSA 1, 191). Nietzsche begibt sich in eine paradoxe Situation, indem er die Wahrheit über die Wahrheit zu bestimmen sucht: „Wahrheit tödtet – ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist)“ (KSA 7, 623). Am Grunde der Erkenntnis lauert der Abgrund des Nicht-Wissens, welche Wahrheit nur negativ, als den Menschen nicht zugänglich, erkennt, wobei *dieses* Wissen, wie dargestellt, von Nietzsche als „weltvernichtend“ (623) wahrgenommen wird, was ihn zu einer Umwertung des Wertes der Wahrheit, des Irrtums, der Realität, des Scheins und der Täuschung (an)treibt: „Wahrheit“ würde den Menschen „zur Verzweifelung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion“ (KSA 1, 760); eine

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maxime, an die sich der radikale (Ver)Zweifler Nietzsche selbst nicht zuhalten vermochte.

Nietzsche geht davon aus, dass der Mensch in einem emphatischen Sinne nichts von sich und der Welt weiß. Er lebt „tief eingetaucht in Illusionen“ (876) und wurde von der „Natur“ in sein „Bewusstseinszimmer“ eingesperrt, welches ihm seinen eigentlichen ‚Wesensgrund‘ verschweigt und höchstens ahnen lässt, „dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen und unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ (877). Nietzsche entwirft eine triebtheoretische Erklärung des Glaubens an die Wahrheit und die Logik, welche die tradierte Geschichte menschlicher Aufklärung invertiert: Die begriffliche Erfassung der Welt schreitet nicht der Wahrheit entgegen, sondern einer immer tiefer gehenden Illusionsbildung, die als solche nicht mehr erkannt wird, so dass der Mensch im begrifflich (vermeintlich) erwachten Bewusstsein, als der Welt potenzierten Scheins, in einen immer „tieferen magischen Schlummer“ (760) versinkt.

Der Intellekt als Instrument der Lebensbewältigung fundiert im Triebgeschehen als dessen Organ, das Wahrheitsstreben selbst aber ist sozialer Natur. Der gesellschaftliche Friedensschluss ist der „erste Schritt zur Erlangung jenes rästhelhaften Wahrheitstriebes“ (877). Die Gesellschaft generiert die Konvention durch die „Gesetzgebung der Sprache“, die die Wahrheit und mit ihr die Lüge von nun an – moralisch – „fixiert“ (877). Was die Menschen verlangen, ist nicht die Erkenntnis um jeden Preis, sondern Sicherheit. Die Genesis des Pathos der Wahrheit ist nicht dem „Trieb nach Erkenntnis und Wahrheit, sondern nur einem Trieb nach Glauben an die Wahrheit“ (KSA 7, 631) geschuldet, der eine Antwort auf die lebensbedrohliche „Noth“ (473) irdischer Existenz darstellt:

„Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug. Sie hassen auch auf dieser Stufe im Grund nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlich beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit: gegen die reine folgenlose ist er gleichgültig, gegen die [...] schädlichen und zerstörerischen Wahrheiten sogar feindlich gestimmt“ (KSA 1, 878).

Nietzsche sieht hinter dem Glauben an die Wahrheit ein „Streben nach einheitlichen Beherrschen“ (KSA 7, 473) walten, dass aus den menschlichen Trieben und ihrer Vergesellschaftung erwächst. Da wir alle, insbesondre aber der „Philosoph in den Netzen der Sprache gefangen ist“ (463), wendet sich Nietzsche explizit dem Medium, in dem Wahrheit und Lüge zum Ausdruck kommen, zu, um es selbst auf ihre diesbezügliche Fähigkeit kritisch zu sezieren. Nietzsche stellt die nicht anders als rhetorisch zu verstehende Frage: „wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahr-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ (878). Selbstverständlich verneint Nietzsche die Fragen, indem er diesen eine physiologisch-psychologisch fundierte und mit gesellschaftstheoretischen Implikationen versehene Antwort auf die Genesis des begrifflichen Denkens folgen lässt.

Der Mensch vergisst bzw. muss vergessen, dass Worte letztlich nichts sind als „eine Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (878), von dem aus eine extramentale Realität nicht erschlossen werden kann, die ihm an sich verborgen bleibt, da sie ihm stets nur durch die menschliche Perspektive zugänglich ist. Der Mensch als Sprachbildner bezeichnet mit seinen Worten „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“ (879), nicht deren Wesen. Er „vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst“ (883). Der Mensch erweist sich als Metaphern bildendes Wesen, das seine künstlerische Leistung zuerst vergisst, um sich dann in der Reichweite seiner (begrifflichen) Erkenntnis zu täuschen: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre und mitten hinein in eine ganz andere und neue“ (879). Das begrifflich-logische Denken ist somit selbst unlogischer Herkunft, da es auf Fehlschlüssen basiert:

„Denken wir [...] an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (880).

Wie den Grundsätzen der Logik nichts in der Welt entspricht und das „logisch unzulässige Verfahren“ folglich „die Logik selbst“[104] ist, so ist gerade das begriffliche Denken durch die Nihilierung des „Individuellen“ (880) gefangen in einer Traumwelt, die sich als Realität missversteht. Das begriffliche Denken ist qua Abstraktion durch einen Abgrund von den Dingen getrennt, ohne dies auch nur zu erahnen. Das begrifflich-logische Denken erkennt nicht Wahrheit, sondern stellt eine ganz und gar künstliche Welt von Abstraktionen dar: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden [...]: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, das sie welche sind“ (880). Wahrheit ist die ihr zu Grunde liegende, durch Gewohnheit vergessene Lüge, der der Mensch zum (Über)Leben bedarf. Der vernünftige Mensch begibt sich unter die „Herrschaft der Abstractionen“, denen nicht die Erkenntnis der Wahrheit zukommt,

104 C. Türcke: Der Wahnsinn der Vernunft, S. 43.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern deren Ziel es vielmehr ist, durch eine „pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden [...], eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen“ (881), Sicherheit und Konstanz in eine Welt des ewigen Werdens zu bringen. Der Sprache und ihrer Bestimmung von Wahrheit und Lüge inhäriert der Trieb, das Nichtidentische zu negieren, indem sie die chaotische Mannigfaltigkeit unter die begriffliche Abstraktion subsumiert. Aus Nietzsches früher unvollendeter nachgelassener Schrift ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘ wird deutlich, dass Nietzsches Sprachkritik in einer Kritik der (parmenidischen) Ontologie fundiert, deren proton pseudos in der Annahme liegt, „daß wir ein Organ der Erkenntnis haben, das ins’ Wesen der Dinge reicht“ (845). Während Nietzsche die „Unbegreiflichkeit des Lebens“ in „dessen Unbegrifflichkeit“[105] lokalisiert, wie A. Schmidt so treffend wie prägnant formuliert, glauben die Ontologen an die „Wahrheit und Allgültigkeit der Begriffe“ und verwerfen die „anschauliche Welt als das Gegenstück der wahren und allgültigen Begriffe, als eine Objektivation des Unlogischen“ (849):

„Sie gehen bei all ihren Beweisen von der gänzlich unbeweisbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzung aus, daß wir, in jenem Begriffsvermögen das entscheidende höchste Kriterium über Sein und Nichtsein, das heißt über die objektive Realität und ihr Gegentheil, besitzen: jene Begriffe sollen sich nicht an der Wirklichkeit bewähren und corrigieren, wie sie doch tatsächlich abgeleitet sind, sondern sollen im Gegentheil die Wirklichkeit messen und richten und, im Falle eines Widerspruchs mit dem logischen sogar verdammen. Um ihnen diese richterlichen Befugnisse einräumen zu können, mußte Parmenides ihnen dasselbe Sein zuschreiben, das er überhaupt als Sein gelten ließ: Denken [...]. So war der überwegene Einfall nothwendig geworden, Denken und Sein für identisch zu erklären“ (850).

Die panlogizistische Ontologie ist für Nietzsche ein weltvernichtender Reduktionismus, dessen Urtrieb, der sich in modernen Wissenschaften fortpflanzte, der nach Beherrschung der Welt des ewigen Werdens ist und der die Vernichtung des mit dem logischen Denken nicht Identischen intendiert: die „metonymisch-metaphorisch operierende Sprache substituiert den polymorphen Fluß der Erscheinungswelt in einen Verschiebungs- und Verdichtungsprozeß, der die Heterogenität der äußeren Natur aufschiebt und abblendet“[106]; das Erkannte indessen „bleibt in seiner sperrigen Unmittelbarkeit bestehen.“[107]

Man täusche sich aber nicht. Für Nietzsche ist der Mensch als „Baugenie“ eines „unendlich complicierten Begriffsdomes“ fraglos „sehr zu bewundern“ (882), wobei sich nur über dessen Wert nicht getäuscht werden darf, der nicht in der Erkenntnis der Wahrheit der Dinge, sondern in der Beherrschung der unbekannten weil unbegrifflichen, chaotischen und bedrohlichen Wirklichkeit besteht.

105 A. Schmidt: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 134.
106 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 51.
107 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 128.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Selbsttäuschung des Intellekts erreicht ihren Höhepunkt in dem Nicht-mehr-Wahrnehmen seines künstlerisch-konstruktiven Charakters, der ihn dazu (ver)führt durch das „Vergessen jener primitiven Metapherwelt“ (88), sein „ungeheure[s] Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet“ (888), mit der unerkennbaren Realität an sich zu verwechseln, so dass gerade das vermeintlich nüchternste, rationalste Bewusstsein der größten träumerischen Schwärmerei erliegt.

Nietzsches dialektisches Verwirrspiel ohne aufhebende Synthesis des Antithetischen, in dem „Naivität und Durchtriebenheit, Selbstvergessenheit und Selbstreflexion, Intuition und Vernunft, Leben und Kunst derart ineinander verwickelt sind, daß jedes das andere, von dem es sich unterscheidet, auch in sich selber hat, daß jedes seinen Gegensatz, den es ausschließt, auch einschließt“[108], findet hierin seine letzte Wendung, dass, Nietzsche lässt auch dies offen, der Intellekt der wahre Künstler ist. Was Nietzsche prima facie dem Intellekt zum Vorwurf macht, sein künstlerisches Wesen zu vergessen, wird zu seiner eigentlichen Leistung; eine täuschende Täuschung bzw. „*verstellte Verstellung*“[109] als potenzierte unnaiv-naive Kunst:

„Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch [...] bereits von seinen Intuitionen, außer Abwehr des Uebels [...] Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger wenn er leidet; ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht [...]. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost. Wie anders [...] der [...] an der Erfahrung belehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch! Er [...] legt jetzt im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab [...]; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske [...], er schreit nicht [...]. Wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, so hüllt er sich in seinen Mantel und geht langsamen Schrittes unter ihr davon“ (890).

Wir fassen zusammen: Nietzsches Ausgangspunkt ist ein radikaler Nominalismus, dem Wahrheit eine rein sprachliche selbstreferentielle Konvention ist, die nicht das Wesen der Dinge trifft, sondern nur logische Kohärenz zwischen Aussagen darstellt. Begriffe sind nichts als signa rerum, deren Genesis und Geltung nicht auf Wahrheit, sondern in letzter Instanz auf Herrschaft fundiert, deren Telos die Sicherung des Lebenserhaltes ist. Der Intellekt *erkennt* nicht, sondern *konstruiert* und sein Ziel ist nicht *Wahrheit*, sondern *Macht*. Nietzsche radikalisiert die moderne epistemologische Wendung zum Subjekt als Konstituens der Erkenntnis in einem solchen Maße, dass die Wahrheit als eigentliche Lüge dechif-

108 C. Türcke: Der Wahnsinn der Vernunft, S. 57.
109 Ebd., S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

friert wird. Hierbei ist nochmals Nietzsches äquivoker Wahrheitsbegriff zu beachten: Wahrheit in einem ontologischen Sinne über das Wesen der Dinge ist durch die Reflexion auf das die Erkenntnis konstituierende Subjekt unhintergehbar negiert. Darüber hinaus bleibt nur die Erforschung der relativen Wahrheit die sich darstellt als Erkenntnis über das Subjekt der Erkenntnis; radikale Selbstaufklärung als Programm, an derem Ende nur das zerstörerische Wissen vom (ontologischen) Nicht-Wissen wartet. Für Nietzsche stellt die gesamte menschliche Konstitution seines Erkenntnisapparates sich als aus der Not geboren dar, der dementsprechend nichts ist als ein Instrument zur Täuschung und Verstellung zur Lebenserhaltung, deren Resultat er zugleich ist.[110] Das logisch-begriffliche Denken konstruiert eine Welt der starren Abstraktionen, die der Intellekt als (erkennbare) objektive Realität nimmt und sich so über ihr ‚Wesen' täuscht: die Sprache als eine vergessene Verdinglichung die, dem Warenfetisch analog, den Produzenten unter das Produzierte repressiv subsumiert. Es sind dies die Punkte, an denen Nietzsche den klassischen Nominalismus transzendiert. Seine subversive Psychologie interessiert sich insbesondere für das verdeckte Triebgeschehen, das hinter den sprachlichen Konventionen waltet, welches sich ihm darstellt als ein durch und durch unbewusstes Geschehen, dessen Kern die dionysische Daseinsgier ausmacht. Das konstante Erkenntnissubjekt erweist sich selbst als Illusion, dessen Bewusstsein weder Entität noch Funktion, sondern ein sehr partieller und begrenzter Zustand menschlicher Existenz ist, welches sich zudem sowohl über die Reichweite seiner Fähigkeit, nämlich die Wirklichkeit erkennen zu können, als auch über seinen Existenzgrund täuscht. Das Denken subsistiert nicht in sich selbst, sondern ist Ausdruck eines gewaltigen und chaotischen Triebgeschehens, von dem es selbst bloß etwas zu ahnen vermag; das ‚Ich' ist dissoziiert, die Welt kein Sein, sondern ein Werden, und zwischen dem Denken und den Dingen besteht eine elementare und unhintergehbare Inkongruenz und Nichtidentität.

Nietzsche wertet die Werte um: Wahrheit, Lüge, Illusion und Täuschung sind nicht mehr einfach zu scheiden und keineswegs eindimensional – im moralischen Sinne – gut *oder* böse, sondern lebensdienlich oder „weltvernichtend" (KSA 7, 623). Auf der Ebene des menschlichen Alltags ist die Lüge die Regel und das Lebensdienliche, Wahrheit hingegen nur als schmeichelnde ein gern gesehener Gast. Auf der Ebene philosophischer Reflexion erweist sich das auf Erkenntnis zielende begriffliche Denken als Täuschung, die die eigenen Konstruktionen als

110 Vergleichbare Überlegungen finden sich auch beim alten Marx: Durch das primär praktische Verhalten der Menschen zur Welt und der praktisch gesammelten Erfahrungen wird in „gewissem Grad der Fortentwicklung" dieses praktischen Verhaltens die „Klasse" der „erfahrungsmäßig von der übrigen Außenwelt unterschiednen Dinge sprachlich" fixiert. „Dies tritt notwendig ein, da sie im Produktionsprozeß – i.e. Aneignungsprozeß dieser Dinge – fortdauernd in einem werktätigen Umgang unter sich und mit diesen Dingen stehn und auch bald im Kampf mit andern um diese Dinge zu ringen haben. Aber diese sprachliche Bezeichnung drückt durchaus nur aus als Vorstellung, was wiederholte Bestätigung zur Erfahrung gemacht hat" (MEW 19, 363).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennbare Realität an sich missversteht; die Sphäre des Wissens ist die des Scheins, elementares Unwissen über die Wirklichkeit an sich. Der sich über sich selbst täuschende Intellekt ist gerade aber als solcher Lebensbedingung: „Der Glaube an die Wahrheit ist dem Menschen nöthig“ (KSA 7, 473). Die bedingungslose Suche nach der Wahrheit, von der Nietzsche nicht lassen kann und nach der indes die Wissenschaft „kein Bedürfnis“ (627) hat, aber ist tödlich und endet im Abgrund des Nichtwissens, was Nietzsche am eigenen Leib erfuhr: „Den analytischen Gehalt dieser Situation kennzeichnet als Ursprungsmetapher das Labyrinth. In seiner grundlosen Tiefe scheitert Nietzsche, wenn sein kritisches Unterfangen seinen ‚freien Geist‘ schließlich vor das Schreckbild des ‚Minotaurus‘ bringt; der ihn zerreißt.“[111] Bei alledem ist zu beachten: „Vernunft und Wissenschaft werden nicht irrationalistisch verachtet, wie Nietzsches falsche Freunde noch heute meinen, sondern an ihren eigenen Maßstäben gemessen. Erkenntnistheorie ist nur noch als der permanente Nachweis ihrer Unmöglichkeit möglich, als Einsicht in das notwendige Zurückbleiben jeder tatsächlichen Erkenntnis hinter ihren idealistischen Begriff“[112], den Nietzsche bis zu dem Punkt treibt, an dem Wahnsinn und Vernunft korrelieren, was den „totalen Welt- und Ich-Verlust“[113] zeitigt.

Nietzsches Überlegungen, die in seiner außermoralischen Erörterung der Wahrheit fraglos nur angerissen werden, sind zu keinem geringeren Preis zu haben. Welche Horizonte hier aufgetan werden, wie der Status seines Unternehmens einzuschätzen ist und inwiefern Nietzsche dem Anspruch seines radikalen Kritizismus gerecht wird, soll abschließend – unter der Berücksichtigung des kantschen Kritikprogramms – diskutiert werden: radikalisiert er dieses, unterläuft er es oder fällt er hinter dieses zurück?

2.2.2.2 Ausblickende Einblicke

Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Fragen, die in nuce eine Einschätzung der gesamten Philosophie Nietzsches darstellen, ist abermals der Status der Aussagen selbst. Ist Nietzsches heraklitische Kritik der Ontologie des statischen Seins als Fundament seiner radikalen Erkenntniskritik selbst eine „dogmatisch-metaphysische These“[114] oder ist sie eine sich selbstbewusste Interpretation, deren überlegene Perspektivität allein in ihrem Wissen um dieselbe und nicht in der Annahme eines tieferen, richtigeren oder exakteren Wissen der Dinge besteht, die sich damit ausweist als „radikalisierte[r] Kritizismus“[115]. Letzteres scheint der *Intention* Nietzsches nach zutreffender zu sein. Nicht nur, dass für Nietzsche *alle*

111 W. Ries: Nietzschers Tiefe, S. 154.
112 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 128f.
113 W. Ries: Nietzsches Tiefe, S. 155.
114 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntniskritik, S. 134.
115 Jörg Salaquarda: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Über Friedrich Nietzsche. Ein Einführung in seine Philosophie, Frankfurt/Main 1985, S. 27-61, hier S. 45.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis anthropomorphe Interpretation ist, spricht für die These, dass er „nicht in eine vorkritische Position zurückfällt“[116], sondern auch seine Kritik der parmenidischen Ontologie, die er nicht als dogmatisch als falsch verwirft, sondern als bloß auf „unbeweißbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzungen“ (KSA 1, 849) fundierte, kritisiert. J. Salaquarda fasst m. E. treffend zusammen: Nietzsche „ist kein Materialist, aber bedient sich oft einer weitgehend materialistischen Methode. Umgekehrt bedeutet seine Berufung auf ‚Interpretationen‘ als Letztgegebenheiten keine Option für einen subjektiven Idealismus. Nach Nietzsches Theorie erzeugt nicht das Vorstellen oder Interpretieren des menschlichen Subjekts bzw. einer Gruppe von Subjekten aus sich die Welt. Vielmehr vollzieht sich ‚die Welt‘, besser: das Weltspiel immer schon als Interpretieren.“[117] Und dennoch lassen sich Punkte benennen, was auch Salaquarda nicht verschweigt[118], die dazu tendieren hinter die Einsichten Kants zurückfallen: Nietzsche läuft Gefahr die Transzendentalphilosophie physiologisch-empiristisch misszuinterpretieren und bleibt dem eigenen Kritizismus nicht immer treu, d.h. er macht Aussagen die seine eigenen Reflexionen konterkarieren.

Wenn Nietzsche „alles“ Erkennen auf eine „Nerventhätigkeit“ (KSA 7, 448) reduziert und als „Gehirnerzeugniß“ (460) tituliert, so verwechselt er die notwendigen, materiellen Bedingungen des Denkens mit diesem selbst. Die naturalistische Reduktion des Denkens kann mit Kant zwar, wie alle vorkritischen Behauptungen nicht als falsch, wohl aber als nicht begründbar widerlegt werden.[119] Die Transzendentalphilosophie formuliert die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt bzw. die menschliche „*Erkenntnisart* von Gegenständen,

116 Ebd., S. 42.
117 Ebd., S. 42.
118 Vgl. ebd., S. 30-37.
119 Man erinnere sich an Kants Unterscheidung des kritischen vom dogmatischen und skeptischen Denken. Während das dogmatische wie das skeptische Denken auf je entgegengesetzte Weise implizit oder explizit „*beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nötig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten*“, bedarf der „*kritische Entwurf*“ letztlich „*gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei*.“ Ders.: Kritik der reinen Vernunft A 388. Die folgenden Ausführungen zu Kant können nur Stichworte liefern. Dass die Transzendentalphilosophie innere Unstimmigkeiten aufweist, die zum Ausgangspunkt des deutschen Idealismus wurden, steht außer Frage. Vgl. hierzu die Studie von Frank Kuhne: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007. Hervorzuheben ist allein, dass sowohl der absolute Idealismus (Hegel und Epigonen) als auch der metaphysische Irrationalismus (Schopenhauer und Epigonen) an wesentlichen, m.E. von Marx und der kritischen Theorie geteilten Ein- und Absichten von Kants Unternehmen vorbeizielen und ihre Überwindungsversuche gescheitert sind. Vgl. auch die diesbezüglichen, einführenden Ausführungen von Herbert Schnädelbach: Vernunft, Stuttgart 2007, S. 96ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so fern diese a priori möglich sein soll“[120], d.h. sie legt die vor-empirischen Bedingungen jeder empirischen Erkenntnis dar, die somit nicht durch empirische Forschung, etwa den Hirn- und Neurowissenschaften, widerlegt werden können, sondern, als diese überhaupt erst ermöglichenden, diesen zu Grunde liegen. Das transzendentale Selbstbewusstsein bzw. ‚Ich‘ ist *kein* empirisch-psychologisches Faktum oder ontologische Entität, sondern ein Funktionsbegriff, der die Möglichkeit und Einheit von Erkenntnis stiftet, die aus keiner Empirie hergeleitet werden kann, da sie a priori diese überhaupt erst konstituiert, und zwar nicht in einem psychologischen, sondern in einem erkenntnistheoretischen Sinn, der keine temporäre Priorität indiziert, sondern eine sachlich vorgängige – transzendental konstitutive – Ebene bezeichnet: „Die Formen der reinen Vernunft lassen sich unter Kantischen Prämissen deswegen nicht auf empirische Gesetzmäßigkeiten der Denkpsychologie a postiori reduzieren, weil man sie logisch immer schon (a priori) in Anspruch nehmen muß, um überhaupt irgendwelche Gesetzmäßigkeiten der empirischen Psychologie erfassen und darstellen zu können.“[121] Nietzsches physio-psychologische Subversion des Erkenntnissubjekts stößt an Grenzen, von denen nicht einwandfrei anzugeben ist, inwiefern Nietzsche diese respektiert. Bisweilen scheint es, dass Nietzsche in einer paradoxen Reflexionsbewegung die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis überspannt bzw. überschreitet, um letztlich ihr substantielles Unvermögen beweisen zu können. So mutet er dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugleich zuviel und zuwenig zu. Nietzsches Kritik basiert entgegen eigener Intention auf einem „überhöhten Wahrheitsbegriff“, welcher nicht allein einem „naiven Realismus“ frönt, sondern auch „Erscheinung als Schein bzw. Irrtum“[122] missinterpretiert. Wenn er beispielsweise zur Behauptung fortschreitet, dass wir „nichts als Metaphern der Dinge“ besitzen, die den „ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen“ (KSA 1, 879), begibt er sich evidenterweise in einen offenen Widerspruch, da auch ein Wissen um die Inkongruenz von Denken und Sein in dieser Bestimmtheit ein Wissen um das Wesen beider notwendig voraussetzt. In einer Nachlassnotiz jener Tage bekundet er hierzu entgegengesetzt, dass trotz aller Erkenntniskritik, mit der „niemand leben“ kann, „doch noch die volle Möglichkeit bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie erscheint“ (KSA 7, 459); ein Gedanke, den Nietzsche nicht explizit wieder dialektisch mit seinen radikalen Skeptizismus in Beziehung und Bewegung brachte. Wie dem auch sei: An die Stelle der allgemeinen, wenn auch menschlich bedingten Wahrheit tritt die willkürliche Interpretation, deren paradoxer, sich selbst negierender Absolutheitsanspruch darin besteht, die wahre Wahrheit als Unwahrheit erkannt zu haben. Diese zutiefst widersprüchliche Kontamination von radikalem Perspektivismus und naivem Realismus fällt nicht nur

120 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 25.
121 J. Ritsert: Lehrbuch der Dialektik, S. 53.
122 So der meine Interpretation bestätigende Aufsatz von Gerd-Günther Grau: Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant, in: Abel/Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 215-257, hier S. 229.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinter das kantsche Reflexionsniveau zurück, sondern bezeichnet auch das Einfallstor der Gewalt im Universum des nietzscheschen Denkens.

Aber auch unabhängig dieser Widersprüche ist zu fragen, ob der radikalnominalistischen Perspektive Nietzsches größere Plausibilität zukommt als anderen ‚Interpretationen' menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Nietzsches radikaler epistemologischer Subjektivismus ist nicht nur zeitgemäß und hyper-modern, sondern auch unschlüssig:

„Die Metaphysik des Bleibenden zog ihren Erkenntnisgrund aus der Konstanz des Dinges gegenüber den Erscheinungen, und die aufgeklärte Kritik, welche Nietzsche resümiert, im Grunde die Humesche, hat die damit vollzogene Hypostasis des Dinges aufgelöst. Aber auch das will nicht bruchlos gelingen. Das Feste dem Chaotischen entgegenzusetzen und Natur zu beherrschen, wäre nie gelungen ohne ein Moment des Festen am Beherrschten, das sonst ohne Unterlaß das Subjekt Lügen strafte. Jenes Moment skeptisch ganz abzustreiten und es einzig im Subjekt zu lokalisieren ist nicht minder dessen Hybris, als wenn es die Schemata begrifflicher Ordnung hypostasierte."[123]

123 Th.W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie S. 27. Diese Kritik am radikalen epistemologischen Subjektivismus steht im Kontext von Adornos Husserl-Studie. Edmund Husserl hat in seiner ‚Prolegomena zur reinen Logik' prägnant die (logischen) Ungereimtheiten des Relativismus, Skeptizismus und Subjektivismus dargelegt und die Zirkelschlüsse psychologischer Herleitungen der Logik demonstriert: „eine Behauptung, deren Inhalt gegen Prinzipien streitet, die im Sinne der Wahrheit als solcher gründen, ‚hebt sich selbst auf'." Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. Erster Band Prolegomena zur reinen Logik, 5. Aufl. Tübingen 1968, S. 122f. In Bezug auf die empirische Begründung der Logik aus Tatsachen bedeutet dies, dass sie „logisch widersinnig" (S. 123) ist: Die Begründung des zu Begründenden setzt das zu Begründende als die Begründung der Begründung bereits voraus; vulgo: ohne bereits geltende Logik keine Erklärung bzw. Begründung. Wie Adorno Nietzsche der Einseitigkeit überführt, so nicht weniger den logischen Absolutismus Husserls, den man durchaus implizit als erkenntnistheoretischen Anti-Nietzsche lesen kann: „er glaubt, die Skepsis aus den Angeln heben zu können, weil sie Gesetze leugnet, ‚welche den Begriff der theoretischen Einsicht wesentlich konstituieren' [...]. Sie hebe sich damit logisch selbst auf, insofern sie ihrem Inhalt nach Gesetze bestreitet, ‚ohne welche Theorie überhaupt keinen vernünftigen (konsistenten) Sinn hätte'. Aber es ist überhaupt nicht ausgemacht, daß, was doch keineswegs vorweg als mathematische Mannigfaltigkeit definiert ist, in sich konsistent sei und der Form der reinen Widerspruchslosigkeit Genüge tue." Letztlich haben beide „unablässig gegeneinander [...] Recht: er, indem er den Gegnern demonstriert, daß ihre Wahrheitskriterien Wahrheit selbst auflösen; jene, indem sie ihn daran mahnen, daß Wahrheit, die jenen Kriterien sich entzieht, ein Hirngespinst sei." Th. W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 91 u. 95. Dialektisches Denken steht gegen die Opferung der ‚Welt' zugunsten eines logischen Absolutismus *und* die Relativierung der Wahrheit, die selbst aus der „Objektivität" (Negative Dialektik, S. 46) der bürgerlichen Gesellschaft entspringt und mittels der „Selbstverachtung" (ebd., S. 47) der autonomen Vernunft dieser zu ihrem Fortbestehen dient.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Worauf Adorno reflektiert, ist nicht bloß die Gefahr eines „machtssoziologische[n] Fehlschluss[es]“[124], der den zwanglosen Zwang begrifflicher Argumentation mit repressiver Gewalt in eins setzt, sondern primär die Inauguration einer zweiten Reflexion der Vernunft, die die Hybris des modernen (Erkenntnis-)Subjekts zu torpedieren trachtet, ohne der Restitution eines im Zuge epistemologischer Selbstaufklärung irreparabel destruierten metaphysischen Realismus anzuvisieren: „Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert [...]. Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach mit ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse von Freiheit.“[125] Adornos Theorie der „Präponderanz des Objekts“[126] reflektiert auf das Konstituens des Konstituens, als welches sich das Konstitutum – „Bedingtheit des Bedingenden“[127] – offenbart: „Zwar läßt sich kein Ding jenseits des Denkens als Ding an sich erfassen: ob es überhaupt unabhängig vom Denken Dinge gibt, kann vom Denken selbst nie ausgemacht werden. Aber ebensowenig begreift man seine Wahrheit, wenn man den Begriff der Erscheinung so auslegt, als sei das Wesen der Erscheinung ausschließlich vom Subjekt bestimmt und nicht ebenso wesentlich dadurch, daß sie die Einheit von Momenten ist, die ihrerseits nicht selbst wieder in Denken aufgelöst werden können.“[128] Damit „wird die reductio ad hominem zum Sturz des Anthropozentrismus. Daß noch der Mensch als Konstituens ein von Menschen gemachtes ist, entzaubert das Schöpfertum des Geistes.“[129]

Nietzsche auf seinen in der Tat vorhandenen hypermodernen Subjektivismus festzunageln, wäre indessen unzutreffende Vereinseitigung. Im Zentrum von Nietzsches Denken ist die Welt „vollkommen“ (KSA 4, 342): Zarathustra ruht „der Erde nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden ihr angebunden“ (343). Nietzsches radikal-moderner Subjektivismus ist nur der halbe Nietzsche. Ottmann kommt am Ende seiner großen Nietzsche-Studie zu dem begründeten Schluss, dass Nietzsche keineswegs der „irrationalistische Erbe der ratio und ihres Verfügungswillens“, sondern „in letzter Hinsicht Mitspieler der Natur“ war, der, durch Überwindung der „Anthropozentrik des modernen Subjektivismus“, auf die „Anerkennung der Natur“[130] – als auch den Menschen umfassende – zielte: „wir haben ein Bewußtsein, als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-ich‘. Aufhören sich als solches

124 J. Ritsert: Ideologie, S. 134.
125 Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, in ders.: Gesammelte Schriften 10.2, S. 741-58, hier S. 746.
126 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 184. Vgl. auch den Schlussteil meiner Arbeit.
127 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 748.
128 Karl Heinz Haag: Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1967, S. 12f.
129 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 749.
130 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 394.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phantastisches ego zu fühlen! [...]. Über ‚mich' und ‚dich' **hinaus! Kosmisch empfinden!**" (KSA 9, 443.) Es sind dies die tiefen Momente, die Nietzsche über den naturvergewaltigenden Produktivismus – „die fixe Idee des 20. Jahrhunderts" (146) – der Moderne weit hinausführen und die Respektierung des Nichtidentischen durch den von Adorno geforderten „lange[n] und gewaltlose[n] Blick auf den Gegenstand"[131] ermöglichen.

Nietzsches *Fragestellung* ist, dies bleibt ferner zu bedenken, eine andere als die kantische. Nicht, wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich, sondern wieso haben wir sie überhaupt nötig: „es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?' durch eine andere Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?' – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten" (KSA 5, 25).[132] Unabhängig von Nietzsches gegenüber Kant differierenden Erkenntnisinteresse ist seine Prämisse, dass die „Konsequenzen der Kantischen Lehre" das „Ende der Metaphysik" (KSA 7, 436) sind, allerdings falsch. Kant destruiert die Möglichkeit eines ontologischen Realismus, nicht aber die *Möglichkeit* einer intelligiblen Welt, die aus der Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler Welt resultiert, welche es ermöglicht, dass „*Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*"[133] sich „wenigstens denken"[134] lassen. Sein Anliegen war folglich das Gegenteil dessen, was Nietzsche ihm unterstellt.

Nietzsches Wissenschaftskritik ist allein verständlich vor dem Hintergrund seiner „multiple[n] Hermeneutik des Todes"[135], für die die Frage nach dem Wert der Wissenschaft sich danach bemisst, inwiefern diese Leben fördert. Nietzsche ist, wie dargestellt, diesbezüglich m. E. zu Recht wenigstens skeptisch, ja pessimistisch: Wissenschaft vermag bloß darzulegen, was wir tun sollen, „*wenn* wir

131 Theodor W. Adorno: Anmerkungen zum philosophischen Denken, in ders.: Gesammelte Schriften 10.2, S. 599-607, hier S. 602.

132 Nietzsches vielfältige, perspektivische, tief blickende und z. T. bereits dargestellte Antworten sind hier nicht weiter zu erörtern. Ein eigener Hinweis, der auf die Ambivalenz der radikalen Vernunftkritik Nietzsches verweist, sei allerdings gestattet: Die *Minimalbedingung* der Möglichkeit realer Humanität, dies lehrt die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, ist an die *vernünftige* und somit universell gültige Begründbarkeit elementarster, rechtlich verbriefter Normen menschlichen Zusammenlebens geknüpft. Keine radikale Vernunftkritik kann, will sie denn nicht offen reaktionär sein, diesen Sachverhalt im 21. Jahrhundert als akzidentell betrachten: Sie hat „ihre theoretische Unschuld verloren". Andreas Arndt: Vernunft – Widerspruch. Anmerkungen zum Rationalitätsverständnis nach Hegel, Braunschweig 1993, S. 28. Arndt hat eine ausführliche Rekonstruktion des Vernunftbegriffs vorgelegt: Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg 1994. Mir bleibt hier nur – trotz Differenz in der Adornointerpretation – der Verweis auf diese brillante Arbeit, die mir leider erst nach Abfertigung meiner Schrift bekannt wurde

133 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

134 Ebd., B XXIX.

135 W. Ries: Nietzsches Tiefe, S. 159.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Leben technisch beherrschen *wollen*“[136], die Frage nach dem „Wozu? Wohin? Woher?“ (KSA 1, 202) menschlichen Daseins kann sie hingegen nicht nur nicht beantworten, sondern verschärft diese noch als Kraft des Nihilismus; der Verlust metaphysischer Gewissheit ist nicht zuletzt ihr Resultat, dessen Konsequenz sie aber nicht zu tragen imstande ist. Nietzsche empfindet diese Krise nicht nur als produktive Gefahr. Tendenziell verarbeitet er diese nach dem Modus einer sich überschlagenden Radikalität, die darauf verweist, in welchem Maße Nietzsche der Verlust metaphysischer Wahrheiten im Innersten getroffen hat. Erschüttert vom Tod Gottes, d.h. aber auch vom Ende absoluter sinnverbürgender Wahrheit, *tendiert* Nietzsche dazu *menschenmögliche* Erkenntnis ad absurdum zu führen. Nietzsches Kritik an Wissenschaft und Erkenntnis fundiert auf einer Metaphysikkritik, die Metaphysik nur als – tatsächlich unwiderruflich gescheiterte – affirmative, nach platonischem Muster konzipierte begreift. Für Nietzsche ist „es immer noch ein metaphysischer Glaube [...], auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ (KSA 3, 577). Dies ist insofern richtig als Wissenschaft implizit, wie hartnäckig sie immer es auch zu leugnen versucht(e), auf der metaphysischen Annahme „einer von sich aus erkennbaren Welt“[137] beruht. Nun ist es so, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse – was immer man von ihrem Gebrauch, ihrer Entstehung und ihrem Nutzen für das Leben halten mag – und deren technische Nutzung die Welt dermaßen radikal verändert haben, dass ihr Erfolg eine überaus sinnliche Evidenz hat: wissenschaftliche Erkenntnisse sind „nicht beliebig“[138], sie sind einem menschenmöglichen Sinne nach objektiv wahr und lassen sich, in Differenz zu anderen, deswegen allerdings nicht notwendig defizienten Formen der Welterschließung, nach rationalen intersubjektiven Kriterien begründen.[139] Nietzsches Kritik trifft daher nicht eine an der kantschen Erkenntniskritik

136 M. Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 324.

137 K. H. Haag: Fortschritt der Philosophie, S. 14.

138 Jürgen Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1985, S. 524. Habermas’ Ausführungen zu Nietzsches Erkenntnistheorie sind treffend, auch wenn ich seinem evolutionistischen „transzendental-logischen Pragmatismus“ (525) nicht folge. Erinnert sei an den anderen großen Friedrich des 19. Jhs.: ihm war „*Systematik* nach Hegel“ ebenso „unmöglich“ (MEW 20, 574) wie das Finden „ewiger Wahrheiten“ (MEW 21, 293). Aber: da der Mensch und sein Gehirn „Naturprodukte“ sind, versteht es sich „von selbst“, dass dessen „Erzeugnisse“ dem „Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen“ (MEW 20, 33). Zum Unterschied von „Denken und Sein“ merkt Engels an, dass dieser der Unterschied ist, „der es macht, daß der Begriff nicht ohne weiteres, unmittelbar, schon die Realität, und die Realität nicht unmittelbar ihr eigner Begriff ist. Deswegen, daß ein Begriff die wesentliche Natur des Begriffs hat, daß er also nicht ohne weiteres prima facie sich mit der Realität deckt, aus der er abstrahiert werden mußte, deswegen ist er immer noch mehr als eine Fiktion, es sei denn, Sie erklären alle Denkresultate für Fiktionen, weil die Wirklichkeit ihnen nur auf einem großen Umweg, und auch dann nur asymptotisch annähernd, entspricht“ (MEW 39, 431). Argumente von geringerer Plausibilität als Nietzsches Täuschungstheorem?

139 F. Kuhne fasst in seiner gesellschaftstheoretischen ‚Aufhebung‘ des transzendentalen Subjekts, welche Wahrheit jenseits des Gegensatzes von Ontologie und

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschulte negative Metaphysik, die wohl auf die positive Bestimmung des Ansich-seins der Dinge verzichtet, nicht aber auf die Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis: „Kants negative Bestimmung der essentiae rerum verbietet einerseits, die reale Welt reinem Sein als ihrer causa prima zu unterwerfen [...]. Andererseits widerspricht sie nicht weniger radikal der nominalistischen Verflüchtigung metaphysischer Wesenheiten: ihrer Zurücknahme ins Subjekt, die Mensch und Natur herabsetzt zu bloßen Mitteln der ökonomischen Bewegung von Produktion und Konsumtion.“[140]

Relativismus zu bewahren sucht, den Zusammenhang von Geltung der Wissenschaft/Erkenntnis/Wahrheit und ihrer sozialen und zeitlichen Genesis treffend zusammen: „Sind die Resultate der Naturwissenschaften einerseits Voraussetzung des weiteren Fortschreitens der Wissenschaften selbst, sind sie zum anderen aber auch notwendige Bedingungen des arbeitsteilig organisierten materiellen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft, dann bewähren sich die Resultate wissenschaftlicher Arbeit pragmatisch […]. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisse, ihre Wahrheit, ist dann pragmatisch begründet. Der mit der Entwicklung der großen Industrie entstehende Zusammenhang von Wissenschaft, Technik und materieller Produktion tritt in der pragmatischen Begründung der Wahrheit der Erkenntnisse objektiv in die Funktion ein, welche die philosophische Tradition […] dem Absoluten zugesprochen hat. Die Übereinstimmung von Intellekt und Sache ist nicht ontologisch garantiert, sondern funktional begründet. Dieser funktionale Zusammenhang ist historisch geworden. Aus seiner Wirklichkeit kann auf die notwendigen Bedingungen seiner Möglichkeit nur dann geschlossen werden, wenn an dem objektiven Begriff der Wahrheit festgehalten wird.“ Dass aber heißt: „Erkenntnistheoretische Reflexion muß mit der Wirklichkeit und Geltung von Erkenntnis die Rationalität des Gegenstandes unterstellen“. F. Kuhne: Selbstbewußtsein und Erfahrung, S. 331f. u. 334.

140 K.H. Haag: Fortschritt der Philosophie, S. 199f. Die Natur verdankt weder ihr Dasein noch ihre Erkennbarkeit dem Menschen. Diese verweisen ex negativo vielmehr auf das dem Menschen nicht zugängliche „intelligible[n] Ansichsein der Natur“ (S. 159), deren Erkennbarkeit wie Manifestation in diesem fundiert. Vgl. hierzu die Ausführungen über eine „kritische, nichtidealistische Theorie des Grundes und des Begründeten“ von Günther Mensching: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität, in Andreas Knahl u.a. (Hg.), Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000, S. 142-63, hier S. 149. In Abarbeitung an Hegels „metaphysische[m] Nihilismus“ (S. 154) werden dort die ‚metaphysischen Anfangsgründe‘ einer jeden Wissenschaft und die „unüberbrückbare Distanz des menschlichen Denkens zur Natur“ (S. 162) dargelegt. Solche Annahmen haben m. E. allerdings nicht die Konsequenz, zu einer negativen Theologie fortzuschreiten, wie Haag es in seinem Werk ‚Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung‘ (vgl. S. 113-17) tut, in dem folgerichtig Kant eine untergeordnete und Adorno und Marx gar keine Rolle mehr spielen. Dass hinter negativer Metaphysik doch wieder der Monotheismus, dessen haagscher Gott so wenig zu überzeugen vermag wie seine anderen Erscheinungen, spräche für Nietzsches tiefen Verdacht gegen die Vernunft als solche, die vom toten Gott nicht loszukommen scheint. Im Übrigen ist unverständlich, dass Haag, wo er doch den „modernen Nihilismus“ (S. 117) thematisiert, sich der produktiven Herausforderung der nietzscheschen Provokation nicht stellt. Wie dem auch sei, wichtig ist, die Ambivalenz der philosophischen via moderna, deren Extrema-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsches radikaler Perspektivismus ist für sein gesamtes Denken substantiell und macht dessen produktive wie irritierende, befreiende wie zerstörende Ambiguität aus, deren uneindeutigen Eindeutigkeiten ein Maskenspiel zwischen vordergründig antikisierender, radikal-moderner und nach-moderner Argumentation aufführen, deren multiple Konstellationen interpretativ stets neu austariert gehören. Nietzsches Kritik der Vernunft kommt in ihren Extremata immer wieder an den Punkt des Umschlagens: Wie sie einerseits nicht frei bleibt von Denunziation und Gewaltapologie, eröffnet sie andererseits an ihren gelungensten Stellen tiefster Poetik eine mit-fühlende und mit-leidende, an den Grenzen des Begriffs und des durch diesen zurichtenden wie zugerichteten Subjekts sich formierende einzigartige Erkenntnis der Welt, die den historischen Horizont ihrer perennierenden theoretischen und praktischen Vergewaltigung zu transzendieren vermag. Als solche nicht mehr zu vermittelnde Ambivalenz ist Nietzsches Philosophie Ausdruck der Dialektik der Moderne und ihres destruktiven Fortschritts selbst, die in ihrer Infernalität der Aufhebung harren.

ta Nietzsche durchschreitet, festzuhalten: „Die Liquidierung der den Dingen immanenten intelligiblen Struktur durch den fortschreitenden Nominalismus war die Auflösung einer Natur, über welche sich die realistische Metaphysik inhaltlich falsche Vorstellungen gemacht hatte. Aber indem der Nominalismus die formae substantialis überhaupt bestritt, beförderte er die Vorstellung, alle Dinge seien machbar. Dadurch wurde die Freiheit des einzelnen überhaupt erst eine politische und gesellschaftliche Perspektive. Aber der Aspekt der universalen Fungibilität von Dingen und Menschen ist in der nominalistischen Orientierung genauso angelegt.“ G. Mensching: Zu den historischen Voraussetzungen der Dialektik der Aufklärung, S. 44. Diese Erkenntnisse haben Konsequenzen für die politische Philosophie und die Gesellschaftstheorie, wie sich an Beispielen kurz erläutern lässt: G. Schweppenhäusers Kritik an der Moral- und Menschenrechtsphilosophie von R. Rorty, der eine Nietzsche verwandte (unzulängliche) Metaphysikkritik zu Grunde liegt, zeigt detailliert die unvermeidbaren Aporien eines noch so liberal gemeinten, bloß vermeintlichen Antiessentialismus auf und verteidigt den notwendigen Schritt in eine negative Metaphysik, die „zwischen Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidenz unterscheiden“ kann, „ohne diese Bestimmungen des Denkens für Eigenschaften der Gegenstände des Denkens zu halten“. Gerhard Schweppenhäuser: Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne, Würzburg 2005, S. 170. In der Gesellschaftstheorie entpuppen sich insbesondere ‚dekonstruktivistische‘, sich selbst als postmodern verstehende Positionen, recht eigentlich als hypermoderne, die Dialektik der nominalistischen Aufklärung unterschlagende Hybris, die Natur in Kultur auflöst. Vgl. in Bezug auf die gesellschaftlichen Naturverhältnisse etwa die gehaltvollen Ausführungen von C. Görg: Regulation der Naturverhältnisse. Vgl. zur feministischen Debatte um die ‚Natur‘ der Geschlechter auch Carmen Gransee: Grenzbestimmungen. Zum Problem identitätslogischer Konstruktionen von ‚Natur‘ und ‚Geschlecht‘, Tübingen 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3 Wider den Götzen Fortschritt

Nietzsche wendet sich nach der Erfahrung des fundamentalen Misserfolgs seiner Tragödienschrift, die dort explizierte Thematik links liegend lassend, der Kritik an den Erscheinungen der zeitgenössischen deutschen Kultur zu, deren Movens die erkannte Gefahr ist, dass das junge Deutsche Reich den militärischen mit einem kulturellen Sieg verwechselt. Was droht, ist die „Extirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches'" (KSA 1, 160). Um der „grässlichsten Tyrannei" (KSA 7, 780), die sich im kriegerisch erworbenen „politische[n] Übergewicht" verbirgt, zu entgehen, anempfiehlt Nietzsche den Deutschen sich ihrer „Macht" zu „schämen" (779) und den unberechtigtem Siegesrausch ein Ende zu machen. Was allein ein Gefühl der Größe zu legitimieren vermöchte, die Kultur, ist nicht nur nicht existent, sondern in ihren Keimen in Gefahr, durch politischen und pseudokulturellen bzw. philiströsen Bildungspomp vernichtet zu werden. Gegen die Tendenz, Macht mit Kultur zu verwechseln, schreibt Nietzsche 1873-76 in seinen ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen' an. Im Rückblick bezeichnet er diese als „Angriff" (KSA 6, 316) auf den politischen und kulturellen Zeitgeist. Diese retrospektive Einschätzung des eigenen Unternehmens korreliert mit Aussagen aus Briefen jener Zeit, die die kritisch-negativistische Intention Nietzsches damaliger Arbeiten unterstreichen: „Dass ich es mit meinen Ergüssen ziemlich dilettantisch unreif treibe, weiss ich wohl, aber es liegt mir durchaus daran, ersteinmal den ganzen polemisch-negativen Stoff in mir auszustoßen; ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten absingen, auf und nieder, recht greulich [...]. Später, fünf Jahre später, schmeisse ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein ‚gutes Werk'" (KSB 4, 210; 19.3.1874 an E. Rohde).

Nietzsche empfand es als „etwas Befreiendes", den „Leuten grob zu sagen", wie er sich „unter ihnen empfindet" (233). Das Ziel seines damaligen Schaffens war die (Selbst)Aufklärung über das „ganze höchst verwickelte System von Antagonismen, aus denen die ‚moderne Welt' besteht" (269), wie er schriftlich gegenüber seiner mütterlichen Freundin Malwida von Meysenburg bekannte. Von der geplanten dreizehnbändigen (vgl. KSA 7, 699f.) ‚Attacke' gegen das Universum der philiströsen Unkultur des Deutschen Reiches, die sich in „flausenhafte Begriffe wie ‚Fortschritt', ‚allgemeine Bildung', ‚National', ‚moderner Staat', ‚Culturkampf'" (KSA 1, 407) vermummte, brachte Nietzsche vier Schriften zur Vollendung und eine weitere in ein Entwurfsstadium (vgl. ‚Wir Philologen', KSA 8, 11-130). In folgender Erörterung sind diese Schriften nicht jeweils für sich von Interesse, sondern werden unter dem gemeinsamen Nenner der in ihnen explizierten Kritik am modernen Fortschritt und den diesen begründenden geschichtsphilosophischen Annahmen interpretiert. Im Mittelpunkt steht daher die fraglos gelungenste und wirkmächtigste Betrachtung ‚Vom Nutzen und

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nachtheil der Historie für das Leben'.[141] Die in dieser Schrift verhandelte Thematik gibt den Maßstab ab, unter dem auch die weiteren kultur- und zeitkritischen Abhandlungen sowie die entsprechenden Nachlassnotizen in die Darstellung mit einbezogen werden.

Während Nietzsches erste ‚Unzeitgemäße' gegen David Strauss als Repräsentanten des grassierenden Philistertums nicht Anstoß an dessen Schriften nimmt, die als solche unter dem Niveau möglicher Kritik stehen, sondern deren „Erfolg", als Symptom der sich ausbreitenden „Barbarei" (KSA 7, 606), Anlass zur Polemik ist, stellen seine Betrachtungen zu ‚Schopenhauer als Erzieher' und ‚Wagner in Bayreuth' Bekenntnisschriften der besonderen Art dar: Es sind Zeugnisse, die „im Grunde bloss von mir reden." (KSA 6, 320). Während Nietzsche Strauss „für zu gering" empfand – „bekämpfen mochte ich ihn nicht" (KSA 8, 66) – attestiert er im Nachlass, anders als in der veröffentlichten Hagiographie, Wagner „**gefährliche Neigungen**" (191), die deutlich eine wachsende Distanz zum verehrten künstlerischen Genie zum Ausdruck bringen. ‚Schopenhauer als Erzieher' ist zudem „nur noch sehr entfernt mit der Metaphysik Schopenhauers verbunden"[142], dessen idealisierter Lebenslauf das *eigene* Idealbild eines wahren Philosophen darstellt, der, in Hinblick auf die persönliche Entwicklung durchaus prophetisch „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit" (KSA 1, 371) auf sich nimmt, „verkannt" wird und „lange als Bundesgenosse von Mächten" gilt, „die er verabscheut" (372). Es sind dies fraglos die „vergänglichsten"[143] der von Nietzsche veröffentlichten Schriften, die insofern auch nur unter der die Untersuchung leitenden Frage nach Motiven der Fortschrittskritik von Belang sind; ihre jeweilige genuine Argumentation und Thematik ist hier nicht von Interesse.

Das vorliegende Kapitel ist in zwei Abschnitte geteilt. Der erste Abschnitt wendet sich in einem Nietzsches „philosophische[r] (um nicht zu sagen: existenziale[r]) Analyse menschlicher Zeitlichkeit"[144] zu. Auf diesem Fundament wird im zweiten Abschnitt Nietzsches Diagnose und Kritik der Stellung des modernen Menschen zur Geschichte und ihrer (wissenschaftlichen) Aneignung dargestellt. Im Fokus steht primär Nietzsches Kritik am blinden Progressivismus, optimistischer Geschichtsphilosophie und der Defizienz modernen Lebens.

141 Über den biographischen Hintergrund dieser Schrift und die genaue Textgenese informiert die philologische Untersuchung von Jörg Salaquarda: Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1-45.

142 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 84.

143 W. Ries: Nietzsche, S. 40.

144 So Margot Fleischer in ihrem luziden Essay: Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Werner Beierwaltes/Wiebcke Schrader (Hg.), Weltaspekte der Philosophie, Amsterdam 1972, S. 67-81, hier S. 67.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.1 Daseinsanalyse menschlicher Zeitlichkeit

Nietzsches Frage nach dem Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, die in Form einer „‚modernen Modernitätskritik'" unzeitgemäß-zeitgemäße „Krisenerfahrungen und Sinnerwartungen im Umgang mit dem historischen Bewusstsein in verdichteter Form zum Ausdruck"[145] bringt, fundiert in einer Analyse menschlicher Zeitlichkeit bzw. der sich bedingenden und aufeinander verwiesenen Schichten des Zeitbewusstseins des Menschen. Nietzsches tieferes Motiv zur Analyse der menschlichen Zeitlichkeit gründet in der tragischen Erfahrung des ewigen Werdens und der unvergänglichen Vergänglichkeit. Das Bewusstsein der individuellen Sterblichkeit[146] angesichts des ‚Tod Gottes' stellt die Basis von Nietzsches Erörterung der conditio humana dar, die man treffend als den Versuch charakterisieren kann, eine „Metaphysik des endlichen Lebens"[147] zu konzipieren. Der Kontext der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung mit den anderen Frühschriften stellt sich über die tragische Weltauffassung her, die sich auch für die Historienkritik als zentral erweist: die „Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier" sind „Lehren, die ich für wahr, aber für tödtlich halte" (319). Die fundamentale „*Antithese von Werden und Sein*"[148] ist Nietzsches „ursprüngliche Einsicht und sein Trauma"[149], vor dessen Hintergrund allein ein adäquates Verständnis seiner Kritik an der Hybris historischen Wissens zu formulieren ist: Nietzsches Kritik zielt nicht primär auf die eine oder andere, mehr oder weniger bedeutende Erscheinung des zeitgenössischen Kulturlebens, sondern sie ist die philosophische Frage nach den Bedingungen eines glückenden Lebens als solchem, Bedingungen, die in der Moderne mehr als bloß in der Gefahr stehen, beschädigt zu werden. Ziel ist die Aufklärung über die Gebrechen der modernen Existenz als solcher, nicht aber die Kritik einzelner Kulturerscheinungen. Die nihilistische Erfahrung, dass „mein Leben keinen Zweck" (KSA 7, 661) im Sinne eines transzendent verbürgten Telos hat, führt Nietzsche zur Frage nach der Selbstrechtfertigung menschlichen Daseins angesichts der „*Abkehr von übernatürlichen, göttlich-vernünftigen Zwecksetzungen*"[150], die er existenzial-philosophisch[151] stellt und beantwortet: „Wozu die

145 Katrin Meyer: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben', Würzburg 1998, S. 1.

146 Im Nachlass heißt es, „grausam und todt ist das Gesicht der Natur am Abend, der immer so früh kommt und nicht weichen will." KSA 7, 715. „Es lebt sich so schwer" angesichts der „Erinnerung an Sommertage", die das „Glück" als „so flüchtiges" (714) ausweisen.

147 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 140.

148 Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/ New York 1971, S. 42.

149 Günter Figal: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999, S. 48.

150 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 137.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Welt' da ist, wozu die ‚Menschheit' da ist, soll uns einstweilen nicht kümmern [...]; aber wozu du einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a postiori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu' vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu'" (KSA 1, 319). Wie und was das historische Wissen und das Wissen um die Historie vor dem Hintergrund der tragischen Weltauffassung zu *diesem* Zweck zu leisten vermag, auf welche Art und Weise die Geschichte folglich dem prinzipiell sinnlosen *Leben* des *modernen* Menschen förderlich oder schädlich ist, ist somit Nietzsches Ausgangspunkt seiner kritischen Betrachtung.

In alter abendländischer Tradition führt Nietzsche die Spezifik humaner Existenz qua einer Differenzbestimmung gegenüber „dem Thiere" (248) ein[152], dessen Sein im jeweiligen Augenblick der Gegenwart aufgeht und weder die Erinnerung an das Vergangene, noch die Hoffnung auf das Zukünftige kennt: „So lebt das Thier unhistorisch" (249). Der Mensch hingegen ist „*das Tier, das nicht vergessen kann*"[153] und so beladen mit der „Last des Vergangenen" (249) mühsam durch das Leben schreitet: „mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette" des Vergangenen „läuft mit" (248). Die Vergangenheit ist folglich nicht vergangen, sondern hat ein wirkendes Dasein in der Gegenwart durch die teilweise bewusst, zumeist aber sich unbewusst „als Gespenst" die „Ruhe eines späteren Augenblicks" (248) störend, aufdrängende *Erinnerung* an das Gewesene:

> Dann lernt der die Kindheit hinter sich lassende Mensch „das Wort ‚es war' zu verstehen, jenes Losunsgswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruss an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist – ein nie zu vollendendes Imperfektum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis, dass Dasein nur ein unterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen" (249).

151 Vgl. zum spannungsreichen Verhältnis von Lebens- und Existenzphilosophie in der Historienschrift, K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 110-115.

152 „Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. Mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit ist der Gegensatz von allen Vorvorderen des bürgerlichen Denkens, den alten Juden, Stoikern und Kirchenvätern, dann durchs Mittelalter und die Neuzeit hergebetet worden, daß es wie wenige Ideen zum Grundbestandteil der westlichen Anthropologie gehört." Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main 1988, S. 262. Dass Nietzsche sich nicht weniger als die Vertreter der Kritischen Theorie von dieser unsäglichen mörderischen Tradition löste, wird noch dargelegt.

153 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 137.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die „Melancholie der Erinnerung“[154] fundiert im Bewusstsein des sich selbst verzehrenden Lebens, das eine stets wachsende Vergangenheit zurücklässt, die als solche aber nicht zur Vollendung kommt, imperfekt bleibt, und doch in die Gegenwart hineinregiert. Der Mensch wird „mit seiner Vergangenheit niemals fertig. Er ist seine Vergangenheit in der Weise, daß er niemals mit ihr fertig ist.“[155] Allein das Werden ist ewig und das Sein ein Trug. Eine Wahrheit, die am Ende der Tod als Ausdruck des sich selbstwidersprechenden Lebens besiegelt: Das „ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist [...], ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung“ (824). Das Sein des Menschen hat nur im jeweiligen „Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts“ (248) eine Wirklichkeit, die sich gegenüber dem beständig wachsenden Vergangenen als das zugleich Allerrealste und Irrealste erweist. Das ständige Werden bedarf des blitzartigen Moments des Erscheinens im Bewusstsein, des Augenblicks der sich selbst verzehrenden Gegenwart.[156]

Nun ist bereits deutlich geworden, dass es konstitutiv für die menschliche Existenz ist *nicht* im Jetzt aufzugehen, sondern qua schmerzvoller Erinnerung an der Last des Vergangenen zu leiden, die dem Menschen die Irrevokabilität und das unabgeschlossene stetige Anwachsen des Gewesenen zumutet, das zudem zugleich seine stets vergehende Gegenwart als das dieser gegenüber Beständige leidvoll und schwermütig zu beherrschen droht. Angesichts einer solchen Bedrängung des Lebens durch den „Fluch“[157] des Erinnerns stellt sich für Nietzsche die Frage nach den menschlichen Kräften, die der ‚Melancholie der Erinnerung‘ konträr gehen und das Leben im ewigen Werden lebbar machen. Als Kräfte wider die lebensvernichtende Erinnerung, der sich in letzter Konsequenz das eigene „Sein“ in auseinanderfließende „bewegte Punkte“ auflöst und so sich schließlich

154 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 46.

155 M. Fleischer: Die Zeitlichkeit des Menschen, S. 70.

156 Nietzsches Analyse der Zeitlichkeit weist – ohne Bezugnahme – Analogien zu der des Augustinus auf. Nietzsches christlich-geschichtsphilosophischer Widerpart konstatiert: „Wenn also die Gegenwart nur dadurch Zeit ist, daß sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir von ihr sagen, sie sei, wo doch der Grund ihres Seins der ist, daß sie nicht sein wird? So können wir in Wahrheit von der Zeit nur sagen, sie sei, weil sie zum Nichtsein übergeht.“ Und weiter heißt es: „Entdecken wir etwas an der Zeit, was in keine, aber auch nicht in die geringsten Augenblicksteile geteilt werden kann, dann ist dies das einzige, was gegenwärtig heißen sollte. Aber dies fliegt so rasch aus der Zukunft in die Vergangenheit hinüber, daß es sich zu keiner Dauer dehnt. Dehnt es sich, zerfällt es in Vergangenes und Künftiges: das Gegenwärtige aber hat keine Ausdehnung.“ Den drei Zeitdimensionen entsprechend „erwartet“, „erfährt“ und „erinnert“ der Mensch, dessen geistige Aktivität den Tempi daseiende Ausdehnung verleiht. Augustinus: Bekenntnisse, Stuttgart 1989, S. 314, 316 u. 329. Die Nähe zu Nietzsches Zeitanalyse ist durchaus verblüffend, wenn auch Augustinus’ Erkenntnisziel – die „Erhabenheit“ der „immer gegenwärtigen Ewigkeit“ (313) Gottes darzulegen und zu preisen – ein dieser entgegengesetztes war.

157 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 141.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im „Strome des Werdens“ (250) verliert, gibt Nietzsche a.) das „Vergessen-können“ (250), b.) die „plastische Kraft“ (251) und c.) die Leidenschaft der „That“ (245) als „Ausweis der *Persönlichkeit*“[158] an.

Das Vergessen-können ist kein passives Geschehen, sondern eine aktive, lebensfördernde Kraft, ja ein Vermögen, ohne das das Leben, im Gegensatz zur Erinnerung „unmöglich“ (250) zu existieren vermag. Für eine „Dauer unhistorisch zu empfinden“ (250) ist die Bedingung für menschliches Handeln, in dem Lebensenergien zum Ausdruck kommen: „Wie der Handelnde [...] immer gewissenslos ist, so ist er auch wissenslos, er vergisst das Meiste, um Eins zu thun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt und kennt nur Ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll“ (254). Die Kraft zu vergessen ermöglicht eine Bejahung der Gegenwart, die auf *Zukünftiges* gerichtet ist. Die Zukunft wird als in der Handlung antizipierter Teil einer sich vom blitzartigen Augenblick zur offenen „*Weile*“[159] geweiteten Gegenwart. Die Kraft des Vergessens erweitert, indem sie verengt: Die Öffnung des menschlichen Handlungsspielraums, die die Leidenschaft der Tat begiehrt, setzt eine partielle Vernichtung der lähmenden Macht des Vergangenen voraus. Die partielle Vernichtung der Vergangenheit im Vergessen findet ihre Grenze aber stets in der zeitlichen Verfasstheit des menschlichen Seins selbst. Der Mensch *ist* Geschichte. Die Zeitdimension der Vergangenheit konstituiert sein Dasein unabhängig von der menschlichen Stellung zu diesem. Die Kraft des Vergessens ist daher nicht eine absolute, die als solche die conditio humana aufheben würde, sondern eine relative, die sich als notwendige Bedingung für eine angemessene, d.h. lebensfördernde Aneignung des Vergangenen erweist. Dies aber ist die Fähigkeit und Aufgabe der plastischen Kraft, die die Kraft eines „Menschen, eines Volkes, einer Cultur“ darstellt, die „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich heraus nachzuformen“ (251) imstande ist. Die plastische Kraft ist die Kraft, die mannigfaltigen Bedrängnisse des Lebens lebensförderlich in einem konstruktiv-kreativen Prozess sich anzueignen und zu einem kohärenten Sinnzusammenhang, den Nietzsche als „Horizont“ (251) bezeichnet, zu formen, der das ewige Werden in ein relatives, lebens-, d.h. handlungsfähiges ‚Sein‘ zu transformieren vermag. Hiermit ist ein Vermögen indiziert, das auf der Bedingung des Vergessen-könnens einen Horizont menschlichen Daseins zu erschaffen vermag, der sich als größtmögliche Ausdehnung der Gegenwart umschreiben lässt, die das Vergangene stets nur so weit zur Erinnerung bringt, dass es lebensdienlich ist und nicht die Zukunft verbaut. Der Horizont ist eine aus dem Vermögen der jeweiligen plastischen Kraft resultierende „begrenzte Weite“[160]. Der Horizont ist Gegenwart, die Vergangenes umschließt und Zukünftiges als Möglichkeitsraum

158 Ebd., S. 180.
159 G. Figal: Nietzsche, 51.
160 Ebd., S. 59.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Handlungen umfasst: „Gegenwart ist jetzt das vom Horizont umschlossene Wirkungsfeld der plastischen Kraft.“[161] Es ist für Nietzsche nicht weniger als ein „allgemeines Gesetz“, dass Lebendiges „nur innerhalb eines Horizonts gesund, stark und fruchtbar“ (251) gedeihen kann:

„Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem Einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, dass es eine Linie giebt, die das Uebersehbar, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet, davon dass man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert, davon dass man mit kräftigem Instincte herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden. Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig“ (252).

Es bleibt festzuhalten, dass die Zeitlichkeit in Form der Vergangenheit die conditio sine qua non menschlichen Daseins darstellt, sie „*gehört zur inneren Verfassung des (menschlichen) Lebens*.“[162] Sie ist faktische Daseinsbedingung, die aber selbst das Leben zu verunmöglichen droht, wenn ihr nicht andere menschliche Kräfte zur Seite gestellt werden, die der Erinnerung an das wachsende Vergangene Einhalt gebieten, die als unbegrenzte dazu tendiert, der Gegenwart zur unerträglichen, jede Handlung lähmenden Last zu werden. Die Bedingung des menschlichen Lebens ist daher die Fähigkeit sich einen möglichst geschlossenen Horizont zu erschließen, der die Punktualität der je augenblicklichen, im Sein schon vergehenden Gegenwart zu einer geweiteten Gegenwart aufhebt, die die Dimension von Vergangenheit und Zukunft lebensdienlich zu integrieren weiß. Eine solche Gegenwart hat die Kraft zu vergessen zur Voraussetzung, die der plastischen Kraft, welche als die formierende Kraft des jeweiligen Lebenshorizontes fungiert, ihre sicheren Grenzen absteckt, die sie zu ihrer Entfaltung benötigt; sie hält die Macht des nicht integrierbaren Vergangenen und Fremden zurück, wobei es die plastische Kraft selbst ist, die eingedenk ihrer Grenzen, die Kunst-zu-vergessen, mobilisiert. Auch die horizontale Erschließung der Zukunft fundiert in der Kraft-zu-vergessen. Von der menschlichen Leidenschaft zur Tat selbst angeregt, verengt sie das Gewesene in einem solchen Maße, dass es handlungsfördernd, nicht aber -lähmend wirkt: „zum Ausgleich des Nicht-Vergessen-Könnens ist dem Menschen die Hoffnung gegeben. In der Hoffnung löst er sich von dem Vergangenen, um mit den *aus der Erinnerung stammenden Eindrücken* das Kommende zu bebildern.“[163]

161 M. Fleischer: Die Zeitlichkeit des Menschen, S. 53.

162 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 141.

163 Ebd., S. 156. Der Begriff der Hoffnung, was Gerhardt nicht deutlich macht, ist allerdings nicht misszuverstehen: „Es gibt keine Hoffnung auf Erdenglück. [...]. Der Sinn des Lebens für das Individuum ist immer derselbe [...]. Er soll hoffnungslos sein, in Beziehung auf Glück: aber hoffen, dass er selber noch den Sinn des Lebens besser begreife“ (KSA 7, 794). „Der Trieb nach Glück ist es, der die Men-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsches Kriterium für die Qualität eines Horizonts ist indes nicht dessen Größe bzw. Enge und Weite, sondern die „*Geschlossenheit*“ desselben[164], die als solche die „*Ganzheit* des Menschen“[165] zu repräsentieren vermag, wie das Beispiel des „Alpenthalbewohners“ zeigt, dessen horizontale Enge fraglos voll „Ungerechtigkeit“ und „Irrthum“ ist, die ihm aber nichtsdestotrotz „unüberwindliche[r] Gesundheit und Rüstigkeit“ beschert. Ein solcher Horizont ist der Moderne nicht gegeben. Ihr hypertropher historischer Sinn verhindert die Konstitution des Leben ermöglichenden Horizonts. Nietzsches Argumentation ist allerdings frei von abstrakten Negationen und durchweg vom klassischen Ideal des Ausgleichs der Kräfte geleitet. Das Unhistorische, die Kraft, qua vergessen die Gegenwart auf die Zukunft hin tätigend und handelnd zu gestalten, ist zwar die „Atmosphäre [...], in der sich Leben allein erzeugt“, dennoch wird erst der „Mensch zum Menschen“, wenn er „denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Moment einschränkt“, das „Vergangene zum Leben“ gebraucht und so aus dem „Geschehenen wieder Geschichte“ (252f.) macht. V. Gerhardt fasst diesen für die Schrift konstitutiven Sachverhalt prägnant zusammen, der zugleich das Missverständnis aus dem Weg räumt, diese als anti-historische, voluntaristische Invektive zu interpretieren:

„Die Handlung braucht zwar die unhistorische Atmosphäre, sie braucht die im Prozess des Lebens immer neu erzeugende Spannung; deren spezifisch menschliche Entladung wird aber erst durch den Funken des Bewußtseins gezündet. Folglich gehört nicht nur das Denken, sondern auch das *Erinnern*, jene genuine menschliche Quelle des Unglücks, zu den Bedingungen der Tat. Die ihr somit immanente *Zeitlichkeit* wird in der Äußerung zur *Geschichtlichkeit*, denn das, was geschieht, geschieht in mitbewußter Verbindung zu etwas anderem, was bereits geschehen ist. Das Verhältnis zu vorausliegenden Ereignissen ist trotz der umhüllenden unhistorischen Atmosphäre konstitutiv für

schen abhält, die Lehre ihres Tages, Resignation, zu finden; da das Glück nicht da ist, muss es offenbar kommen, schliessen sie, oder dagewesen sein. [...] sie benutzen die Geschichte zum Glücklicherwerden in der Zukunft“ (667). Die Hoffnung „ist in Wahrheit das übelste der Uebel, weil sie die Qual der Menschen verlängert“ (KSA 2, 82).

164 Nietzsches Begriff des Horizonts geht folglich dem Verständnishorizont Gadamers Hermeneutik konträr. Nietzsches plastische Kraft schließt den Horizont qua Einverleibung, und ist gerade nicht auf die im gelungenen Verstehen sich ereignende ‚Verschmelzung‘ (Gadamer) der Horizonte gerichtet. Vgl. K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 127f. Im Übrigen ist ein Zusammenhang von Nietzsches Begriff des Horizonts zu dem des Mythos in der ‚Geburt der Tragödie‘ zu konstatieren: „erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab“ (KSA 1, 145). Und die Thematik der Zweiten Unzeitgemäßen antizipierend, heißt es weiter: „Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Cultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythus, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses?“ (146).

165 K.Meyer: Ästhetik der Historie, S. 97.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die aus dem unmittelbaren Lebensimpuls initiierte Handlung. *Folglich gehört der Bezug zur Vergangenheit zur inneren Voraussetzung der menschlichen Tat.*“[166]

Erst in einem „Uebermaass an Historie hört der Mensch [...] auf“ (253) zu leben. „Durch die Wissenschaft“, die in sich kein Maß hat, „durch die Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll“, werden „alle“ den menschlichen Daseinshorizont ermöglichenden „Grenzpfähle“ schließlich „niedergerissen“, so dass „alles was einmal war“ (271f.) als Vergangenes „objektiviert“[167] auf den Menschen einstürzt, das als unter Händen wissenschaftlicher Sezierung Gestorbenes jenen zu beherrschen droht. Hier zeigt sich die Verbindung von Nietzsches Historien- zu seiner Wissenschafts- und Erkenntniskritik. Nicht wird an der ‚Wahrheit‘ der wissenschaftlichen Erkenntnis gezweifelt, wohl aber ihr in der Moderne unhinterfragt zugesprochener Status als Wert an sich in subversiver Absicht hinterfragt: „Ja man triumphiert darüber, dass jetzt ‚die Wissenschaft anfange über das Leben zu herrschen‘: möglich das man es erreicht; aber gewiss ist ein derartig beherrschtes Leben nicht viel werth, weil es weniger Leben ist“ (298). Das „Begriffsbeben“ (330) der Wissenschaft „verstärkt“ auch in Form der „historische[n] Aufklärung“ die in der „Moderne fühlbar gewordenen Entzweiungen“[168] und wirft den „Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens“ (330), welches ihn, der „anschwellenden Fluth des Dionysischen“ (70) gleich, zu verschlingen droht:

„Soll nun das Leben über das Erkennen, über die Wissenschaft, soll das Erkennen über das Leben herrschen? Welche von beiden Gewalten ist die höhere und entscheidende? Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst vernichtet haben. Das Erkennen setzt das Leben voraus [...]. So bedarf die Wissenschaft einer höheren Aufsicht und Ueberwachung; eine Gesundheitslehre des Lebens stellt sich dicht neben die Wissenschaft; und ein Satz dieser Gesundheitslehre würde eben lauten: das Unhistorische und Ueberhistorische sind die natürlichen Gegenmittel gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit“ (330f.).[169]

166 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 153.
167 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 38.
168 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 107.
169 Die Kategorie des Überhistorischen, hiermit dem hegelschen absoluten Geist verwandt, bezeichnet die „Mächte“ der Kunst und Religion, „die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen“ (330) verleiht. Während dieses Gegengift im „Fortgange“ seiner „Metaphysikkritik“ als nicht mehr legitimierbare Illusion „fällt“ (W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 48), bleibt für Nietzsches weiteres Philosophieren die Kraft-zu-vergessen konstitutive Bedingung menschlichen Daseins. Nicht Kind zu bleiben, sondern „zum Kinde werden“ ist Telos des Übermenschen: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“ KSA 4, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Moderne hat diesen Lebensinstinkt – den „Instinct der Natur“ (326) – verloren und sich qua Wissenschaft in den vernichtenden Strudel ewigen, ziellosen und chaotischen Werdens gestoßen, der in Form wahl- und maßloser Geschichtsaneignung die Vergangenheit, „wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden“ (MEW 8, 115) lasten lässt. Nietzsches Lebensbegriff ist an den „Kriterien der *Instinktsicherheit*, *Gesundheit* und *Reife*“[170] orientiert, wobei fraglos das „natürliche Leben“ eine „*Ganzheit*“ darstellt, die „der *Passivität* und *Gebrochenheit*“ – Symptome des historischen Wissens um jeden Preis – des „modernen Daseins entgegengesetzt ist.“[171] Wenn Nietzsche auch *keine* hinreichende Begründung für den modernen Verlust des Lebensinstinkts, den er als solchen bloß als *beklagenswertes* Faktum konstatiert, anzugeben vermag und in der historischen Krankheit diesen als *Phänomen*, welches ihn forciert, in letzter Instanz *nicht* aber begründet, sondern bereits *Ausdruck* desselben ist, zu beschreiben, nicht selbst aber in seiner (historischen) *Bedingtheit* zu situieren weiß, so ist, gegenüber biologistischen Fehlschlüssen, festzuhalten, dass die Krisis *kultureller Natur* ist, da „sich die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ bei Nietzsche wechselseitig bedingen und erklären [...]. Die Unentschiedenheit des Begründungsverhältnisses ist Chiffre der höchsten Lebensform. In ihr äußert sich eine Freiheit und ursprüngliche Kraft, die nicht gesetzmässig aus der Natur ableitbar ist, wiewohl sie das Natürliche als Gesetz verkörpert.“[172]

Die historische Krankheit des modernen Menschen stellt sich Nietzsche letztlich in „fünffacher Hinsicht“ dar: a.) die „Persönlichkeit“ der Individuen ist „geschwächt“ (279), da es unter der „Wust des Erlernten“ den „Instinct“ (280) zur Tat verloren hat. b.) Durch das Objektivitätsideal des historischen Wissens wird die Moderne, Schwäche in Überlegenheit uminterpretierend, zu der Einbildung verführt, die „Gerechtigkeit in höherem Grade [...] als jede andere Zeit“ zu besitzen, was c.) die Fortentwicklung, das „Reifwerden“ der Gegenwart „verhindert“, wobei die Masse des Gewesenen zugleich doch d.) den „jederzeit schädliche[n] Glaube[n] an das Alter der Menschheit“, den Glauben, „Spätling und Epigone“ zu sein, „gepflanzt“ (279) hat. Anstelle der Schaffung einer hohen, produktiven Kultur, die durch die „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (334) gekennzeichnet ist und für Nietzsche das genuine, in einem freilich nicht-metaphysischen Sinne verstandene, Telos menschlichen Daseins abgibt, verharrt der moderne Mensch in einem e.) unproduktiven „Cynismus“ (279) ohne eigenes Schöpfertum und bloß passiver, nichtsdestotrotz egoistischer Aneignung des Fremden, die dem besten „Lebenszweck“, am „Grossen und Unmöglichen“ zu „Grunde zu gehen“ (319), diametral entgegengesetzt ist.

170 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 145.
171 K. Meyer: Ästhetik der Historie, 93.
172 Ebd, S. 95.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.2 Formen der Geschichtsbetrachtung

Im Idealfall ist für Nietzsche der Mensch fähig, „sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen“ (329). Und so lautet auch Nietzsches Grundsatz, den er der maß- wie wahllosen modernen Geschichtsaneignung, die die „Barbarei“ (163) des „Chaos“ (333), nicht aber die „Einheit“ einer „Kultur“ (163) zu produzieren vermag, entgegenhält, dass nur „aus der höchsten Kraft der Gegenwart“ das „Vergangene“ (293f.) zu deuten ist; dies allein verspricht dem Leben zum Nutzen zu gereichen.[173] Nietzsche stellt in diesem Kontext dem unhistorischen und überhistorischen Vermögen drei Arten der Geschichtsbetrachtung bzw. Möglichkeiten, das Vergangene zu deuten, zur Seite, die er in ihrem jeweiligen Nutzen und Nachteil für die menschliche Existenz abwägt: „In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen: Sie gehört ihm als dem Thätigen und Strebenden, ihm als den Bewahrenden und Verehrenden, ihm als den Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie, sofern es erlaubt ist eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden“ (258).

Die *monumentalische* Geschichtsbetrachtung fokussiert das überhistorische Vorbild, das als Anreiz zum Handeln und als „Mittel gegen die Resignation“ (259) an der Gegenwart fungiert. Im Mittelpunkt steht das unvergänglich Große –„der Glaube an die Zusammengehörigkeit und Continuität der Grossen aller Zeiten“ (260) – das dem gegenwärtigen Bewusstsein die Möglichkeit eröffnet, mit Zuversicht, den „Zweifel“ aus dem „Felde“ (260) schlagend, auf die Größe und somit Ewigkeit der *eigenen* Taten zu *hoffen*: was „einmal möglich war“, wird auch „wieder einmal möglich sein“ (260). Die monumentalische Geschichtsbetrachtung vergewissert sich der Vergangenheit in einer Form, die qua Erkenntnis *gewesener*, das Tor zu *zukünftiger* Größe aufstößt. „Glaube an die Zukunft und Ungenügen an der Gegenwart“[174] sind ihr inneres Movens. Dies ist der Nutzen der monumentalischen Historie, deren Nachteile für Nietzsche aber

173 Durchaus parallel hierzu steht Walter Benjamins Kritik des Historismus, die sich gegen die sich gegen das „Verfahren“ des additiven Sammelns der „Masse von Fakten“ richtet, die dann eine „homogene und leere Zeit auszufüllen“ haben: „Der Historismus stellt das ‚ewige‘ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Er überläßt es anderen, bei der Hure ‚Es war einmal‘ im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.“ W. Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen, S. 92 u. 91. Benjamins Kritik der Geschichtsbetrachtung und bestimmter Fortschrittsmodelle ist das Dokument einer Interpretation des genuinen marxschen Denkens, welche die Erkenntnisse Nietzsches weder fürchtet noch ablehnt, sondern gegen die Macht des Zeitgeistes zu integrieren weiß. Als ein für die Kritische Theorie überaus bedeutsames Schriftstück legen die Thesen Zeugnis davon ab, dass Nietzsche integrales Moment dieser ist.

174 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 166.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weniger evident sind. Die „Beschäftigung mit dem Classischen“ (260) evoziert eine lähmende, auf unschöpferische Imitation zielende Hypostasierung vergangener Größe. Die „Fixierung und Festschreibung des Klassischen“[175] tendiert dazu, die Möglichkeiten der Gegenwart einer *konstruierten* Vergangenheit zu subsumieren, die statt als Vorbild für Gegenwart und Zukunft zu dienen, zu einem lebenshemmenden Götzen wird, „als ob ihr Wahlspruch wäre: lasst die Todten die Lebendigen begraben“ (264). Mit dem Hinweis auf den konstruierenden Charakter ist der zweite Nachteil der monumentalischen Historie benannt. Um das Zeitlos-Klassische in der Geschichte zu pointieren, „muss die Individualität des Vergangenen in eine allgemeine Form“ überaus „gewaltsam“, wie Nietzsche sagt, „hineingezwängt“ (261) werden. Bei einer Dominanz der monumentalischen über die anderen Geschichtsbetrachtungen „leidet die Vergangenheit selbst Schaden“, indem sie alles (vermeintlich) nicht Bedeutende dem Vergessen überantwortet und die Mannigfaltigkeit der Geschichte auf den allein als bedeutsam erachteten „Effect“ (262) reduziert. Schließlich generiert die monumentalische Historie ferner zwar Vorbilder, die zum Handeln bewegen, die aber auf Grund vorgetäuschter „Analogien“ zwischen dem geschichtlich Heterogenen, Inkommensurablen und Geschiedenen den „Muthigen zur Verwegenheit, den Begeisterten zum Fanatismus“ (262) verführen und sich somit als inadäquate, die (historische) Urteilskraft suspendierende Handlungsanweisungen erweisen. Als dominante gefährdet die monumentalische Geschichtsbetrachtung nicht weniger die Mannigfaltigkeit der Vergangenheit als die Größe der Zukunft.

Während folglich die monumentalische Historie nicht die „volle Wahrhaftigkeit“ (261) erstrebt, sondern der „mythischen Fiction“ (262) verwandt ist, ist es die *antiquarische* Geschichtsbetrachtung, die pietätvoll das Erbe der Geschichte in Treue und Dankbarkeit verehrt und bewahrt. Der Nutzen des Antiquarischen besteht darin, dem modernen Menschen durch die Vermittlung seiner historischen Herkunft Geborgenheit und Identität zu verleihen. Der Bewahrer bereitet dem Menschen ein „heimisches Nest“ (265) zur Kompensation der „Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit in der Moderne“, welche Ausdruck des Verlustes des „*Mythos*“[176] sind: „das Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln, das Glück sich nicht ganz willkürlich und zufällig zu wissen, sondern aus einer Vergangenheit als Erbe, Blüthe und Frucht herauszuwachsen und dadurch in seiner Existenz entschuldigt, ja gerechtfertigt zu werden“ (266f.), ist der tiefer liegende Antrieb antiquarischer Historie. Der Nutzen des Antiquarischen, als eine Form der plastischen Kraft, ist folglich darin begründet, dass sie das Vergangene in den Lebenshorizont integriert, indem sie es als Bedingung des eigenen Lebens auszuweisen und somit als verehrungswürdig zu prinzipieren vermag. Die Nachteile antiquarischer Geschichtsbetrachtung liegen indes auf der Hand. Sie generiert nicht nur ein „höchst beschränktes Gesichtsfeld“, das alles außerhalb der eigenen Identität

175 Ebd., S. 165.
176 Ebd., S. 170.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liegende gar nicht wahrzunehmen imstande ist, sondern tendiert darüber hinaus, vernarrt in das Detail, zu einer nicht mehr gewichtenden „blinden Sammelwuth“ (268) zu depravieren, der alles „als gleich wichtig“ gilt: „endlich wird einmal alles Alte und Vergangene [...], einfach als gleichehrwürdig hingenommen, alles was aber diesem Alten nicht mit Ehrfurcht entgegen kommt, also das Neue und Werdende abgelehnt und angefeindet“ (267). Das Übergewicht des Antiquarischen „mumisiert“ das „frische Leben der Gegenwart“, indem es allein „zu bewahren“, nicht aber „zu zeugen“ (268) vermag. Am Ende verstellt die antiquarische Historie, die *Kontingenz* des „Alterswerts“[177] des Gewesenen missachtend, die Dimension des Zukünftigen vollends: „Die Thatsache, dass etwas alt geworden ist, gebiert jetzt die Forderung, dass es unsterblich sein müsse“ (268).

Die zukunftsvernichtende Tendenz des Antiquarischen, alles Vergangene zu verehren und es allein auf Grund des Alters heilig zu sprechen, konterkariert die *kritische* Historie, die das Gewesene „vor Gericht zieht“ (269). Der kritischen Geschichtsbetrachtung zeigt sich die Vergangenheit nicht als bewahrens- und verehrenswerter Nährboden der Gegenwart, sondern als verachtenswertes „Kontinuum von Gewalt und Versagung“[178]:

„jede Vergangenheit aber ist werth verurteilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich selbst verzehrende Macht. [...]. Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, in wie fern leben und ungerecht sein Eins ist. [...]. Mitunter verlangt aber dasselbe Leben, das die Vergessenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit; dann soll es eben klar werden, wie ungerecht die Existenz irgend eines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr diese Dinge den Untergang verdienen“ (269 f.).

Die kritische Historie befreit den am Vergangenen Leidenden; sie ist „*destruktive Historie*“[179] im Dienste der Emanzipation vom Tradierten, die die „Kraft“ voraussetzt, eine „Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen“ (269). Die kritische Geschichtsbetrachtung ist folglich Korrektiv der antiquarischen und dient der Zeitdimension der Gegenwart, indem sie diese von der Vergangenheit zu befreien trachtet. Hier liegt allerdings auch die Gefahr der Kritik verborgen, die sich als „Tendenz zur Maßlosigkeit“[180] bezeichnen lässt. So verurteilens-, ja verabscheuungswürdig sich die historischen Untaten des Menschen der urteilenden Vernunft auch zeigen, „so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herstammen“ (270). Die ikonoklastische Totalzerstörung des Vergangenen im

177 Ebd., S. 173.
178 W. Ries: Nietzsche, S. 37.
179 K. Meyer: Ästhetik der Historie, 179.
180 M. Fleischer: Zeitlichkeit des Menschen, S. 78.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blitzartigen revolutionären Akt, scheitert an der historischen Situierung des Menschen, die sich als Resultat von „Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer[n], ja Verbrechen“ früherer Generationen darstellt: „es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen.“ (270). Eingedenk des Menschen als konstitutiv historischem Wesen kann die revolutionär-kritische Tat keine tabula rasa schaffen, sondern vielmehr langfristig-evolutionär wirken, d.h. aber selbst wieder, wenn auch dem Begehren nach, eine fundamental andere *Geschichte* zeitigen. Gegen die kritische Geschichtsbetrachtung, soll sie nicht die Geschichte selbst zerstören und folgedessen ihre für das menschliche Dasein unhintergehbare Faktizität wahnhaft ignorieren, ist bei aller legitimer Kritik darauf zu insistieren, dass die Genesis des je Gegenwärtigen trivialerweise in ihrer eigenen Vergangenheit liegt, die als solche in diesem fortwirkt und somit nicht abstrakt negiert werden kann.

Nietzsches Modell möglicher Geschichtsbetrachtungen läuft folglich darauf hinaus, dass zum einen jede ihrer Formen an bestimmte Voraussetzungen – „der Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöthen eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit“ (271) – gebunden ist, die gegeben sein müssen, damit diese produktiv wirken und kein „Unheil“ (264) anrichten, und zum anderen, dass sie in einem sich ergänzenden und ausgleichenden Relationsverhältnis stehen müssen, um dem menschlichen Bedürfnis nach Geschichte gerecht werden zu können. Der Maßstab hierfür aber das Leben selbst: Die „Kenntnis der Vergangenheit“ ist kein Selbstzweck, sondern hat im „Dienste der Zukunft und Gegenwart“ (271) zu stehen. Gerade hierzu ist aber die moderne Historie nicht fähig, da sie es auf Grund vermeintlicher Objektivität, die als Wert an sich ausgegeben wird, nur Unmengen an historischem Wissen anhäuft, das nicht allein in keiner Beziehung zur Gegenwart steht, sondern diese in ihrer Aktivität zu hemmen und ersticken droht. Hinter dem positivistischen Objektivitätsideal der Geschichtswissenschaft verbirgt sich der Drang, „die Vergangenheit der zeitgemässen Trivialität anzupassen“ (289). Gegen das positivistische Registrieren des Vergangenen stellt Nietzsche die künstlerische „Kraft“ als wahrhafte „Objektivität“ (293), die den Stoff der Geschichte zu organisieren vermag: „Dazu gehört aber vor Allem eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben, ein liebendes Versenktsein in die empirischen Daten, ein Weiterdichten an gegebenen Typen – dazu gehört allerdings Objektivität, aber als positive Eigenschaft. So oft aber ist Objektivität nur eine Phrase. An Stelle jener innerlich blitzenden, äusserlich unbewegten und dunklen Ruhe des Künstlerauges tritt die Affection der Ruhe; wie sich der Mangel an Pathos und moralischer Kraft als schneidende Kälte der Betrachtung zu verkleiden pflegt“ (292).

Nietzsches Kritik am positivistischen Historismus[181] ist nicht davor gefeit in Relativismus umzuschlagen, der ideologischer Bemächtigung der Geschichte Tür

181 Folgende Kritikpunkte Nietzsches am Historismus lassen sich mit K. Meyer bestimmen: a.) Der „Historismus radikalisiert den *systematischen Zusammenhang*

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Tor öffnet, wenn die Grenze zwischen Wissenschaft und Dichtung offensiv angefeindet wird: als „Postulat eine Zumutung."[182] Ohne die Darlegung eines Maßstabs der Aneignung und Kritik der Geschichte tendiert Nietzsches Ästhetizismus dazu, dem „Primat der kreativen Existenz" die „Dignität des Objekts"[183] zu opfern, wie K. Meyer konstatiert. Nietzsches Historienschrift schwankt so zwischen kritischer Aufklärung über die wissenschaftliche Weltbetrachtung und der Parteinahme für Gegenaufklärung, die sich im maßstabslosen Ästhetizismus bzw. im alles und nichts begründenden Maßstab des Lebens verbirgt. Eingedenk dieser Widersprüche, die sich nicht, wie es typisch für das Gesamtwerk Nietzsches ist, auflösen oder reduzieren lassen, kann seine, bevor abschließend auf die Kritik optimistischer Geschichtsphilosophien eingegangen wird, Idealvorstellung menschlichen Umgangs mit Geschichte zusammenfassend wie folgt skizziert werden:

---

zwischen Epistemologie und Nihilismus [...], dadurch, dass er dem nihilistischen Effekt von Erinnerung und Gedächtnis in den historischen Wissenschaften *ungebremsten Lauf* lässt." b.) Der Historismus zeitigt eine „*Musealisierung*" der historischen Gegenstände, die geschichtliche Ereignisse aus ihrem möglichen Bezug zur Gegenwart – interesselos – herauslöst und dem „*Wertrelativismus* den Boden" bereitet. c.) Des Weiteren ist die „historisch-kritische Wissenschaft [...] nicht nur eine Verdoppelung nihilistischer Wirklichkeit im Modus des sammelnden Gedächtnisses" und „nicht nur die museale Speicherung der Geschichte", sondern sie „präsentiert" darüber hinaus auch eine „spezifische Form von Tätigkeit, die *aktiv zerstört*": die den historischen Gegenstand sezierende „*analytische Methode*". K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 68, 69 u. 77. Für letzteres Argument steht bei Nietzsche die Geschichte der christlichen Theologie: die „schreckliche Tugend" (KSA 1, 295) einer „vollkommen historische[n], das heisst gerechte[n] Behandlung" des Christentums, hat dieses „in reines Wissen [...] aufgelöst und dadurch vernichtet" (297). Dieser Sachverhalt ist von Nietzsche treffend erfasst worden und lässt sich m. a. W. wie folgt pointieren: „Sobald diskursives Denken darangeht, die Theologie vor dem Rückfall in den Mythos zu bewahren, sobald es die sacra doctrina als Wissenschaft zu begründen sucht, ist ihre Objektivität auf das begründende Denken relativiert. Die Geschichte der rationalen Durchdringung der christlichen Lehre ist der Prozeß ihrer inneren Auflösung." G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 39. Meyer verweist hierüber hinaus auch noch auf einen weiteren Aspekt von Nietzsches Kritik an der historisch-kritischen Wissenschaft, der keineswegs verschwiegen werden soll, da er doch Beispiel für Nietzsches nicht wegzuinterpretierende elitäre Obsession für Hierarchien ist: Die „quantitativ schrankenlose Forschungstätigkeit lässt sich über das tertium compartionis der Forschungsfreiheit mit demokratischen Gesellschaftsformen analogisieren. So ist aus elitär-konservativer Sicht die *akademische Freiheit* für den Niedergang der Universitäten verantwortlich, weil sie der Masse erlaubt, ihrem ‚gemeinen Erkenntnistrieb' nachzugehen. [...]. Nietzsches Kritik der wissenschaftlichen Historie gehört somit *auch* in die Tradition konservativer Kulturkritik, die sich gegen die Demokratisierung des Wissens und die damit verbundene diskursive Öffentlichkeit richtet." K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 75f.

182 J. Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, S. 514.

183 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 192.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgehend von der Daseinsanalyse des Menschen, die ergab, dass die Zeitlichkeit, Ausdruck des sich rastlos selbst verzehrenden Lebens, fundamentale Bestimmung menschlicher Existenz ist, ist eine zutiefst ambivalente Beziehung des Menschen zur Geschichte zu konstatieren. Der Mensch *ist* Geschichte und er kann nicht vergessen. Die Last des Gewesenen droht ihn dabei sowohl zu erdrücken als auch seine ihm wesenhafte Vergänglichkeit schonungslos vor Augen zu führen. Der Melancholie des Erinnerns muss daher die Kraft des Vergessens gegenüber gestellt werden. Diese Kraft ist das lebensermöglichende unhistorische Bewusstsein als notwendige Bedingung menschlicher Aktivität und der plastischen Kraft als die Fähigkeit, das menschliche Dasein in einen Horizont ‚einzuschließen'. Das Unhistorische ist wie das Überhistorische die überlebensnotwendige menschliche Fähigkeit, das als fundamental bestimmte, gnadenlose Werden, das immer nur ewige Vergänglichkeit zeitigt, aus dem Horizont einer ausgedehnten, auf die Zukunft ausgreifenden Gegenwart in seiner Destruktivität zu suspendieren. Beide Mächte sieht Nietzsche in der Moderne durch die wissenschaftliche Historie massiv bedroht. An die Stelle kraftvollen Vergessens tritt die maß- und wahllose Erinnerung, die das Vergangene ins Unendliche und Gleichgültige anschwellen, was den modernen Menschen zur Auflösung in das Werden treibt und ihn zur Passivität verdammt. Historische Aufklärung zeigt sich als Kraft des Nihilismus, der die Werte des je Gewesenen nivelliert, so dass die sinnstiftende Illusion des Glaubens an das Überhistorische vernichtet wird, eine Illusion die Nietzsche später selber nicht mehr als Opiat anzuempfehlen vermag. Historie, die dem Menschen als Tier, das nicht vergessen kann, konstitutive Bedingung des Daseins ist, wird als wissenschaftliche, die nur dem maßlosen Maß vermeintlicher Objektivität verpflichtet ist, eine Kraft der Vernichtung menschlicher Existenz. Die moderne wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung widerspricht dem Ideal des Ausgleichs der Kräfte, die sich in Bezug auf die Aneignung des Gewesenen als Ergänzungsverhältnis von monumentalischer, antiquarischer und kritischer Historie darstellt, deren Mischungsverhältnis sich aus den konkreten Zielen, Nöten und Bedürfnissen der jeweiligen Situation stets neu ergibt und sich nicht abstrakt bzw. schematisch festlegen lässt: das Maß der für den Menschen existenziell-notwendigen Geschichtsbetrachtung ist ihr Wert für die Förderung des Lebens der Gegenwart und der Zukunft. Es ist dies der Punkt an dem Nietzsches Kritik an der modernen Geschichtsbetrachtung Gefahr läuft, in Gegenaufklärung umzuschlagen, da deren Wertmaßstäbe letztlich nicht begründet sind und die somit, Wissenschaft in künstlerische Dichtung auflösend, nicht davor gefeit sind, das Vergangene der subjektivistischen Instrumentalisierung und Ästhetisierung auszuliefern. Kritik tendiert zur Autodestruktion.[184] Am Ende

184 Im Nachlass ergreift Nietzsche offen Partei gegen die Aufklärung: „Widerspruch gegen die Zeit durch [...] Wahrhaftigkeit gegen die gute Natur [,] gegen die Aufklärung [,] gegen das entartete Christenthum [,] gegen den Gedanken der Revolution [,] gegen die Überschätzung des Staates [,] gegen das Historische [,] gegen die Hast. Herstellung des Metaphysischen Sinnes" (KSA 7, 782).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt es offen, ob die Überwindung des Daseins in der Moderne auch die „Indienstnahme der Historie“[185] in toto obsolet werden lässt. Inwieweit die möglichen Formen der Geschichtsbetrachtung noch für eine ‚gesunde‘ Menschheit von Bedeutung wären, wenn die „konstitutive Relation zur historischen Krankheit der Moderne“[186] wegfiele, wird von Nietzsche nicht abschließend bestimmt.

Nietzsches Kritik der historisch-kritischen Wissenschaft ist aber nur eine Seite der Medaille. Nicht weniger vehement als diese ist die Kritik optimistischer Geschichtsphilosophien, deren Ahnherr Hegel ist.[187] Hegels „Lehre von dem Wirken Gottes oder des Vernünftigen“ ist nichts als „verkappte Theologie“ (KSA 7, 645). Im Mittelpunkt der Kritik steht der Begriff des „Weltprozesses“, der das Epigonentum begründet, welches sich selbst „als den wahren Sinn und Zweck alles früher Geschehenen vergöttert“ und die „eigne Zeit als das nothwendige Resultat dieses Weltprozesses“ (KSA 1, 308) rechtfertigt.[188] Dem Prozessdenken inhäriert die Vergötzung der Geschichte als „einzig souverän gesetzt[e]“ (308) Macht, vor deren Fakten in positivistischer Manier zu Kreuze gekrochen wird. Die „nackte Bewunderung des Erfolgs“ und die Deifikation des „Thatsächlichen“ (309) ist notwendiges Resultat einer Geschichtsphilosophie, die die Historie zum Ort der Epiphanie stilisiert:

„Wer aber erst gelernt hat, vor der ‚Macht der Geschichte‘ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht [...], und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine ‚Macht‘ am Faden zieht. Einhält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Nothwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder der ‚Idee‘ – dann nur hurtig nieder auf die Kniee und nun die ganze Stufenleiter der ‚Erfolge‘ abgekniet“ (309).

185 K. Meyer Ästhetik der Historie, S. 189.

186 Ebd., S. 189.

187 Es ist hier nicht von Interesse, inwieweit Nietzsches Kritik Hegel wirklich trifft. Eine Antwort fiele sicherlich negativ aus. So spielt Nietzsche bspw. immer wieder auf Hegels berühmt-berüchtigte Formulierung von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit der Vernunft aus der Vorrede der Rechtsphilosophie an. Er missversteht diese, die Differenz zwischen Realität und Wirklichkeit nicht beachtend, als ein positivistisches Credo: „Vergötterung der Alltäglichkeit“ (KSA 1, 170) und „Vergötterung des Erfolges“ (197). Im Endeffekt lässt sich Nietzsche primär auch nicht über Hegel, von dem er weniger als bescheidene Kenntnisse besaß, sondern über das Prozessdenkens des Philosophen Eduard von Hartmann aus, welches er mit einer gnadenlosen und unfairen Polemik überzieht. Vgl. zur Rolle Hartmanns in Nietzsches Historienschrift, J. Salaquarda: Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, S. 30-45, der errechnet hat, dass sich Nietzsche auf nicht einmal 6% des Inhalts des Werks ‚Die Philosophie des Unbewussten‘ bezieht.

188 Zu Nietzsches Kritik an Hegel, dem Prozessdenken und optimistischer Geschichtsphilosophien vgl. KSA 1, 506; KSA 7, 637, 642-45, 649f. u. 661; KSA 8, 19, 36, 57, 76f., 95 u. 179.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Geschichtsoptimismus des 19. Jahrhunderts ist nichts Geringeres als die unaufgeklärt-mythologische „Religion der historischen Macht“ (309), deren Hohepriester dennoch „Advocaten des Teufels“ sind, da sie „den Erfolg, das Factum“ zum „Götzen“ machen, welches „immer dumm“ (310), nie aber göttlich ist.[189] Das Selbstverständnis des „modernen Menschen“, „hoch und stolz auf der Pyramide des Weltprozesses“ (313) zu stehen und „Sinn und Lösung aller Werde-Räthsel“ (312) zu sein, ist nichts als Größenwahn: „Ueberstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest!“ (313). Wenn kein einheitlicher Weltprozess, in dem Gott bzw. die Vernunft – das „einzige Vernünftige, was wir kennen, ist das Bischen Vernunft des Menschen“ (KSA 8, 36) – in Form von Sinn, Plan oder Vorsehung regiert und auch keine universale „Menschheits-Geschichte“ (KSA 1, 317) existiert, dann liegt es in der Aktivität der Menschen selbst, „Geschichte zu machen“ (KSA 7, 611), deren höchster Wert, in antiker Tradition von Nietzsche bestimmt, in der Hervorbringung unsterblich großer Individuen besteht:

„Aber die Welt muss vorwärts, nicht erträumt werden kann jener ideale Zustand, er muss erkämpft werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem missverständlichen Eulenernste. Es wird die Zeit sein, in welcher man sich aller Constructionen des Weltprozesses oder auch der Menschheits-Geschichte weislich enthält, eine Zeit in welcher man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern vielmehr die Einzelnen, die eine Art Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig“ (KSA 1, 317).

Bereits in der Nähe der Vorstellung einer Wiederkehr des Gleichen vorgetragen, ist Nietzsches Antwort auf die vermeintlichen Gesetze des historischen Weltprozesses ein tragischer Individualismus – „heroisch und hart“ (KSA 7, 780) – mit offenkundig elitärem – „meine Hoffnung: Züchtung der bedeutenden Menschen“ (KSA 8, 43), „Erzeugung des Genius“ (46) – Einschlag: der „Kämpfer gegen die Geschichte“ ist „dadurch tugendhaft, dass er sich gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetze jener Geschichtsfluctuationen sind“ (KSA 1, 311); der „Sinn des Lebens“ liegt nicht im „Fortschritt, sondern in den Individuen“ (KSA 7, 777). Bereits Ende der 1860er notiert Nietzsche den Gedanken, den er in seiner zweiten Unzeitgemäßen zur Ausführung bringt: „Der ‚Fortschritt‘ ist überhaupt kein historisches Gesetz, weder der intellektuelle noch der moralische noch der ökonomische“ (BAW III, 322).

Nietzsches Kritik an der Geschichtsphilosophie, das mag im Eifer ihrer postmodernen Aneignung leicht übersehen werden, ist aber, so treffend sie den Zeitgeist des 19. Jahrhunderts attackiert, keine an jeder Form geschichtsphiloso-

189 Vgl. KSA 1, 170 u. 197; KSA 7, 611 u. 650.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phischen Denkens, sondern primär eine an ihrer optimistischen Variante.[190] Nicht nur basiert die Kritik des Optimismus auf einer Denkfigur, die, an Adorno erinnernd, dem „Guten" die Treue hält, indem sie auf seine fundamentale Nichtexistenz insistiert und es als „Blasphemie" bezeichnet, „in der Geschichte die Verwirklichung des Guten und Rechten" (KSA 7, 644) zu sehen, da dies ein „bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit" (KSA 1, 192) ist. Sondern Nietzsche selbst lässt nicht ab von geschichtsphilosophischen Konstruktionen: Das „Kräftige schlägt sich durch, das ist das allgemeine Gesetz: wenn es nur nicht so oft gerade das Dumme und das Böse wäre" (KSA 7, 644). Dem „Aberglaube[n] an die Vernünftigkeit der Geschichte", stellt Nietzsche die „grösste historische Macht" – die „Dummheit" und den „Teufel" (637) – entgegen. Letztlich liegt, wie Nietzsche weiß[191], seiner Kritik ein sowenig wie die Konstruktionen seines optimistischen Widerparts zu begründender *weltanschaulicher* Pessimismus zu Grunde, der, in kantischer Terminologie, zwischen „Terrorismus" und „Abderitismus"[192] changiert: „Christlich ausgedrückt: so ist der Teufel der Regent der Welt und der Meister der Erfolge und des Fortschrittes; er ist in allen historischen Mächten die eigentliche Macht und dabei wird es im Wesentlichen bleiben." Unchristlich ist zu konstatieren, „dass der Egoismus des Einzelnen, der Gruppen oder der Massen zu allen Zeiten der Hebel der geschichtlichen Bewegung war" (KSA 1, 321); ein Faktum, welches Nietzsche im außermoralischen Sinne behandelt, d.h. weder tadelt noch lobt, sondern als schlichte Wahrheit ansieht.

Nietzsches *geschichtsphilosophischer* Pessimismus markiert die Grenze seiner luziden Kritik am (blinden) Progressivismus, der in der Arbeiterbewegung wirkmächtig wurde, als das Bürgertum bereits vom Angebot unzähliger Dekadenztheorien in vollem Maße, sein historisches Totalversagen antizipativ legitimierend, Gebrauch machte: Die historische Differenz der bürgerlichen-kapitalistischen Gesellschaft zu allen Formen vorbürgerlicher Vergesellschaftung

190 Vgl. die prägnanten Ausführungen von Meyer: Ästhetik der Historie, S. 37-45.

191 Was Schopenhauers Pessimismus für Nietzsche bedeutete, wird aus einem Brief vom Herbst 1867 an seinen Freund Paul Deussen deutlich: Dieser ist „nichts als eine ganz individuelle Apologie. [...]. Wer mir den Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: ‚Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. [...]. Das Beste, was wir haben, sich eins zu fühlen mit einem großen Geiste [...], eine Heimat des Gedankens, eine Zufluchtsstätte für trübe Stunden [...] – wir werden sie andern nicht rauben wollen, wir werden es uns selbst nicht rauben lassen. Sei es ein Irrtum, sei es eine Lüge" (KSB 2, 229). Unabhängig vom für Nietzsche nicht haltbaren epistemologischen Status des metaphysischen Pessimismus ist dieser für ihn eine überzeugende *Geisteshaltung*, womit sich der *theoretische* Status seiner Kritik am Fortschrittsoptimismus allerdings als wenig konsistent erweist.

192 Immanuel Kant: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei ? in ders.: Politische Schriften, S. 151-74, hier S. 153.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geht im Nebel eines nivellierenden Pessimismus verloren. Nietzsche übersieht[193], dass der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich ein, von Marx in kritischer, keineswegs affirmativer Perspektive entdecktes ‚Entwicklungsgesetz' innewohnt[194], das einen Fortschritt zeitigt, dem die Regression immanent ist. „Äonenlang hatte die Frage nach dem Fortschritt keinen Sinn"[195], da der „Stand der technischen Produktivkräfte"[196] die Abschaffung des physischen Elends Aller verhinderte.

193 Nietzsches Kritik an vermeintlichen Geschichtsgesetzen ist untrennbar mit seinem aristokratischen Hass auf die ‚Massen' legiert: „Man fahre nur fort [...] die Geschichte vom Standpunkte der Massen zu schreiben und nach jenen Gesetzen in ihr zu suchen, die aus den Bedürfnissen dieser Massen abzuleiten sind, also nach den Bewegungsgesetzen der niederen Lehm- und Thonschichten der Gesellschaft. [...]. Wie, die Statistik bewiese, dass es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkräfte Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben, aber damit steht dann auch der Satz fest: so weit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts werth und ist die Geschichte nichts werth" (KSA 1, 319f). Vgl. KSA 7, 642f u. bereits BAW III, 319-23. Es ist dies ein Glanzstück ideologischer Häme: Aus der Wahrheit, dass die bisherige, insbesondere die moderne Geschichte die Menschen endindividualisierend zu Massen ‚geformt', sie auf ihre elementarsten materiellen Bedürfnisse reduziert und somit uniformiert hat, wird die Lüge, dass die Ursache hierfür eine vermeintliche Entität namens Masse selbst sei; die Gebrechen der Zeit werden treffend geschildert, ihre Ursachen aber verschwiegen, verdunkelt oder verkannt. Dass Nietzsches paradigmatische Massenschelte den Modus vivendi konservativer Kritik darstellt, zeigt die Diplomarbeit von Karina Müller: Der Begriff der Masse bei Sigmund Freud und Hannah Arendt, Universität Hannover 2006, bes. S. 9-39 zur Ideengeschichte des Massenbegriffs und der Schluss S. 137f.

194 M. E. hat Moishe Postone diesen Sachverhalt treffend beschrieben: Die marxsche „historisch spezifische gesellschaftliche Erklärung der Existenz einer historischen Logik weist jede Vorstellung zurück, die menschliche Geschichte folge einer immanenten Logik. Sie erklärt diese Auffassung als eine weitere Projektion der Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft auf die Geschichte im allgemeinen. [...]. Die Idee, der Kapitalismus, nicht aber die gesamte Geschichte der Menschheit sei durch eine immanente historische Logik charakterisiert, steht jeder Konzeption einer Einheitlichkeit historischer Entwicklung entgegen. Doch bedeutet dies keine abstrakte Form von Relativismus. Obwohl die Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa eine kontingente Entwicklung gewesen sein mag, ist die Durchsetzung der Warenform ein globaler Prozeß [...]. Dieser Prozeß beinhaltet die Konstitution einer Weltgeschichte." M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 389f. Die der geschichtsphilosophischen Reflexion zu Grunde liegende real-historische Erfahrung wird von Nietzsche in seiner Kritik der Teleologie abstrakt negiert: Marx hingegen ist der „einzige Denker des 19. Jahrhunderts, der dem Hegelschen Weltgeist nicht nur sein ‚Telos' entzieht, um ihn damit schon als vernichtet zu erklären. Marx löst den Weltgeist in den Weltmarkt auf". Nietzsche entgeht dieser rationale Kern der Geschichtsphilosophie. Heinz Dieter Kittseiner: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt/Main 1998, S. 147.

195 Theodor W. Adorno: Fortschritt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 617-38, hier S. 625.

196 Ebd., S. 618.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Zustand ist auf Grund der (kapitalistischen) Entwicklung der Produktivkräfte allein technisch betrachtet obsolet: realer Fortschritt scheitert an der falschen Einrichtung der „gesellschaftlichen Gesamtverfassung", die als, theologisch gesprochen, das realexistierende Böse, die „vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit" als ein „seiner selbst bewußtes Gesamtsubjekt" verhindert, und somit nicht nur längst abschaffbares sozial bedingtes Leid verewigt, sondern als Fundament des möglichen „totalen Unheils"[197] fortwest. Der „Fortschritt ist so wenig zu ontologisieren" wie der „Verfall"[198], der Schein des immer Gleichen. Nietzsches Teufel bzw. Egoismus ist dem Unwesen bisheriger Vergesellschaftung geschuldet:

„Das Argument, es sei kein Fortschritt, weil keiner im Inwendigen sich ereigne, ist falsch, weil es die Gesellschaft, in ihrem geschichtlichen Prozeß, als unmittelbar menschliche fingiert, die ihr Gesetz habe an dem, was die Menschen selber sind. Aber es ist das Wesen historischer Objektivität, daß das von Menschen Gemachte, die Institutionen im weitesten Sinne, ihnen gegenüber sich verselbständigen und zu zweiter Natur werden. Jener Fehlschluß erlaubt dann die These von der sei's verklärten, sei's bejammerten Konstanz der Menschennatur."[199]

Angesichts der objektiv-realen Möglichkeit eines menschlichen Fortschritts, der „nicht mehr jenem scheußlichen Götzen" gleicht, der „den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte" (MEW 9, 226), ist der ideologische Charakter eines ontologischen Pessimismus evident. Dieser weiß viel von der vermeintlichen Natur des Menschen und gar nichts von historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen zu berichten. Er erweist sich somit, wie bereits dargelegt, zum einen als unfähig, zwischen gleichsam, je nach Gusto, naturbedingten oder metaphysischen und dem historisch-sozial generierten und daher abschaffbaren und letztlich kontingenten Leid zu differenzieren, und schließt zum anderen illegitimerweise aus der tragischen Verfasstheit menschlichen Daseins – seiner physischen wie metaphysischen Defizite – auf die Unmöglichkeit einer ‚vernünftigen', an der Abschaffung unnötigen Leids und der Schaffung menschenmöglicher Autonomie orientierten Einrichtung der Gesellschaft. Doch Nietzsches Sicht der Dinge auf diese eine Perspektive zu reduzieren, ist auch in diesem Fall zum Scheitern verurteilt:

„Wäre die Historie nicht immer noch eine verkappte christliche Theodicee, wäre sie mit mehr Gerechtigkeit und Inbrunst des Mitgefühls geschrieben, so würde sie wahrhaftig am wenigsten gerade als Das Dienste leisten können, als was sie jetzt dient: als Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde. Aehnlich steht es mit der Philosophie [...]. Mir scheint es dagegen die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Din-

197 Ebd., S. 618.
198 Ebd., S. 622.
199 Ebd., S. 631.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“ (445; vgl. KSA 8, 45).

Wie die Antworten des jungen Nietzsche auf diese Frage im Kontext des Politischen lauten – nachdem das Leiden der tragischen Welterfahrung sich auch als die Substanz seiner Zeitanalyse und Historienkritik erwiesen hat – ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

2.4. Uneindeutige Eindeutigkeiten oder das Politische

Spätestens seit Lukács' Generalabrechnung, die einen geradlinigen Weg von Nietzsche zu Hitler konstruiert, wird Nietzsches politisches Denken kontrovers, emotional und polemisch diskutiert. In der Regel wird dieser Diskurs so geführt, dass auf der einen Seite der Verweis auf die politische Dimension Nietzsches zur Diskreditierung seines gesamten Denkens instrumentalisiert wird, während auf der anderen Seite Nietzsches luzide Kritik an der philosophischen Tradition und die Diagnose des Nihilismus der Moderne dazu genutzt werden, sich nicht mehr den Aspekten des Politischen in seinem Denken zuwenden zu müssen bzw. sie als unerheblich erklären zu können. Beide Verfahren werden Nietzsche nicht gerecht. Weder ist es legitim, in einem reduktionistischen Verfahren Nietzsches Philosophie von seinen politischen Aussagen her zu interpretieren oder gar beide in eins zu setzen noch wird man dieser gerecht, wenn die Dimension des Politischen pietätvoll ausgeklammert wird. Nietzsches Denken ist polyperspektivisch, niemals aber harmlos; es „darstellen, ohne anzustoßen“[200], bedeutet, es zu entsubstanzialisieren. Nietzsche selbst bezeichnete seine Wahrheiten als „furchtbar“ (KSA 6, 365). Wer Nietzsches bedingungsloser Redlichkeit die Treue halten will, hat sich auch seinen politischen Provokationen auszusetzen, die nicht zu bagatellisieren, sondern ernst zunehmen sind. Nietzsche schreibt bezüglich seines ‚Zarathustra', dass er „Niemanden als dessen Kenner gelten“ lässt, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat“ (KSA 5, 255). Dies gilt für alle Schriften Nietzsches. Interpretationen, die sich von der gnadenlosen Kraft der nietzscheschen Worte blenden lassen, deren Ironie nicht zu nehmen wissen und die Abgründe hinter den Gründen scheuen, gehen fehl. Wer Nietzsche schätzt, wird ihn kritisch lesen: das Letzte, was er wollte, waren „‚Gläubige'“ (KSA 6, 365).

Was heißt dies in Bezug auf das Politische im Denken Nietzsches? Nietzsche war zweifelsohne kein Denker des Politischen, was aber keinesfalls damit gleichzusetzen ist, dass er ein unpolitischer Denker gewesen ist. Sein Interesse galt we-

200 Max Horkheimer: Bemerkungen zu Jaspers' Nietzsche, in ders.: Gesammelte Schriften 4, S. 226-235, hier S. 227.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der dem politischen Tagesgeschäft noch dem Politischen als solchem. Wie sind Nietzsches genuin politische Aussagen dann zu interpretieren und der politische Gehalt seiner zentralen, prima facie unpolitischen philosophischen Annahmen zu gewichten? Henning Ottmann geht davon aus, dass von „Nietzsches Politik [...] reden heisst, von seiner Philosophie als ganzer sprechen zu müssen. Erst die großen Begriffe öffnen die letzten Türen.“[201] Dem ist zuzustimmen, soweit hiermit ein reduktionistisches Verfahren konterkariert wird, welches Nietzsches politische Stellungnahmen und Urteile zum Ausgangspunkt einer Interpretation seiner Philosophie macht. Überdies hinaus verweist diese Annahme darauf, dass den ‚großen Begriffen‘ ein politischer Gehalt innewohnt, der u. U. konträr steht zu Nietzsches explizit politischen Äußerungen. Wie auch aus der Diskussion um die marxsche Theorie bekannt, wäre in Bezug auf das Politische zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Nietzsche zu unterscheiden. Die politischen – esoterischen – Implikate der fundamentalen Philosopheme sind aus diesen selbst und nicht aus explizit – exoterischen – politischen Stellungnahmen zu gewinnen. So richtig diese Annahme auch ist, die ich im zweiten Hauptteil der Arbeit begründeter und detaillierter darzulegen erhoffe, so besteht hierbei aber, auch bei Ottmann, die Gefahr, eindeutig politische Aussagen nicht mehr als solche zu nehmen. Urs Marti hält in seiner kritisch-philologischen Studie zu ‚Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie‘, einer Interpretation, die nur auf die ‚großen Begriffe‘ zielt, entgegen, dass *allein* aus dieser Perspektive der Sinn politischer Äußerungen sich nicht erschließt. Meiner Ansicht nach fordert er zu Recht die historische Situierung Nietzsches politischen Denkens als „Beitrag zur politischen Diskussion in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“[202]. Marti legt die *politischen* Quellen von Nietzsches politischem Denken frei und zeigt so auf, in welchem Maße dieses sowohl unzeitgemäß als auch „oft“[203] zeitgemäß ist. Berechtigterweise warnt er davor, von Nietzsches „Metaphysikkritik auf die politischen Ideen zu schliessen.“[204] So wenig Nietzsches Philosophie auf seine ‚Politik‘ zu reduzieren ist, so wenig sind seine politischen Annahmen allein aus seinen großen Begriffen zu verstehen. Explizit politische Stellungnahmen sind in den zeitgenössischen *politischen* Kontext und Diskurs zu situieren und als solche in und aus diesen zu interpretieren.

Für die folgenden Überlegungen bedeutet dies einerseits, dass nicht die großen Begriffe des frühen philosophischen Tragizismus im Vordergrund der Betrachtung stehen, andererseits, dass Nietzsches genuin politische Äußerungen als politischer Ausdruck der gesellschaftlichen und politischen Realität begriffen werden. Zu diesem Zwecke werden Nietzsches Schriften bis einschließlich der ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ inklusive des Nachlasses systematisch bezüg-

201 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 346.
202 Urs Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993, S. 7.
203 Ebd., S. 4.
204 Ebd., S. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich ihrer politischen Stellungnahmen dargestellt.[205] Im Zentrum der Interpretation stehen Nietzsches vielfältige Kritik an zeitgenössischen politischen und sozialen Erscheinungen und die Konsequenzen, die er aus dieser zieht. Die Diskussion mündet in der nach wie vor brisanten Frage, ob und inwiefern Nietzsches (frühes) *politisches* Denken in die geistige Vorgeschichte des Faschismus gehört.

Nietzsches politisches Denken ist durchgängig durch einen radikalen Elitismus, massiven Antisozialismus und virulenter Massenverachtung gekennzeichnet. Seine Kritik an den politischen Emanzipationsbestrebungen der Moderne ist aber, was ihre Ambiguität ausmacht, nicht zu verwechseln mit einer Apologie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft im Allgemeinen und dem deutschen Kaiserreich im Besonderen. Auch sie verfallen der Kritik. Diese wird im Folgenden zuerst unter dem Aspekt der Revolutions-, Demokratie- und Sozialismuskritik dargestellt. Daran anschließend wird Nietzsches Kritik des imperialen Deutschland dargelegt, bevor zum Schluss seine eigene ‚positive' Politik skizziert wird.

Nietzsches Kritik der modernen politischen Emanzipation fundiert in einer generellen Kritik eines aufklärerisch-optimistischen Menschenbildes und der mit diesem verbundenen trügerischen Hoffnung, durch politische Reformen und Revolutionen den tragischen Charakter der menschlichen Existenz zu lindern oder gar überwinden zu können: „Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie" (KSA 1, 365). Der aufklärerisch-optimistische „Glaube an das Erdenglück aller" (117) und die naive rousseauistische[206] „Verherrlichung des Menschen an sich", der von „Natur" (122) aus gut sei, bergen in der Entfachung revolutionärer Illusionen nichts weniger als die Gefahr einer „grauenvollen Vernichtung" der Kultur: „Es giebt nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sclavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen" (117). Nietzsche nimmt sein Zeitalter als eines des „atomistischen Chaos" wahr, in welchem „ungeheure Kräfte" wie im „Braukessel einer Hexenküche" „funda-

205 Nicht weiter berücksichtigt werden die wenig originellen politischen Stellungnahmen des Schülers und Studenten Nietzsche. Bis Mitte der 1860er hat Nietzsche wohl bürgerlich-liberal mit republikanischem Einschlag Stellung bezogen. Unverbunden stehen sich „Erinnerung an den Vormärz" und „Aristokratismus" gegenüber. In den Jahren 1865-68 bezieht Nietzsche positiv Stellung zu Preußen, dessen politische Ambitionen aber alsbald in Konflikt mit Nietzsches eigentlichem Interesse – der Errichtung der Kultur – geraten. Vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 11-18, und R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 24-30 u. 202-207.

206 „Der Widerspruch gegen" Rousseaus „Zivilisationskritik ist ein Grundmotiv von Nietzsches Denken", wobei insbesondere dessen „christlich-moralische Fehlinterpretation der Natur", die dieser eine ursprüngliche „Güte, Freiheit und Gerechtigkeit" andichtet, zur Disposition steht. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 26 u. 30. Vgl. zur Haltbarkeit und den Quellen von Nietzsches Rousseaukritik ebd., S. 26-44 u. 53-57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentale Erschütterungen“ (367) generieren. Die Sorge gilt der Eindämmung der „Fluth der überall unvermeidlich scheinenden Revolution“, wobei nicht daran gezweifelt wird, dass nicht nur vieles dem „Untergange geweiht ist“, sondern diesen auch „verdient“ (504). Was Nietzsche im Wesentlichen fürchtet, sind nicht fundamentale Transformationsprozesse der menschlichen Gesellschaft, sondern die Gefahr, dass im Zuge dieser auch die „edelsten Besitzthümer der Menschheit“ (504) vernichtet werden. Es ist der „Schrei nach Freiheit“ der „unterdrückten Masse“ (768), der „aufgereizt“ durch die „Verführer“ (765) der „Kommunisten und Sozialisten“ (767) die „Mauern“ der „bluttriefenden“ (768) Kultur zum Einsturz zu bringen droht; Gefahren einer „Weltbetrachtung“, die ihre „Wurzeln in den Lehren der französischen Aufklärung und Revolution d.h. in einer gänzlich ungermanischen, ächt römisch flachen und unmetaphysischen Philosophie hat“ (773). In einem vielzitierten Brief an seinen Freund Carl von Gersdorff vom 21.6.1871 gibt Nietzsche emotional Auskunft über seine Angst vor der in der Pariser Commune erstmals Gestalt angenommenen proletarischen Revolution:

„Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopf erschreckt, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe. Wenn wir uns einmal persönlich aussprechen könnten, so würden wir übereinkommen, wie gerade in jener Erscheinung unser modernes Leben [...] den ungeheuren Schaden verräth, der unserer Welt anhaftet: wie wir Alle, mit unserer Vergangenheit, schuld sind an solchen zu Tage tretenden Schrecken, so daß wir ferne davon sein müssen, mit hohem Selbstgefühl das Verbrechen eines Kampfes gegen die Cultur nur jenen Unglücklichen zu imputieren. [...]. Als ich vom Pariser Brande hörte, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln. [...]. Aber auch bei meinem höchsten Schmerz war ich nicht im Stande, einen Stein auf jene Frevler zu werfen, die mir nur Träger einer allgemeinen Schuld waren, über die viel zu denken ist!“ (KSB 3, 203f.).[207]

Dass der radikale Antisozialist Nietzsche gegenüber den Hasstiraden seines Bekannten[208] darauf insistiert, dass die kulturzerstörerische Tendenz der proletarischen Revolte nicht den Insurgenten, sondern einer allgemeineren, tiefergehen-

207 Nietzsches Sozialismuskritik reicht bis in seine Schulzeit zurück. So schreibt er im April 1862, dass „alle socialen und communistischen Ideen“ an dem „Irrtum“ leiden, der „ganzen Menschheit irgend eine spezielle Form des Staates oder der Gesellschaft gleichsam mit Stereotypen aufdrucken zu wollen“ (BAW II, 58). In seiner Pfortenser Abschlussarbeit ‚De Theognide Megarensi‘ befasst sich der junge Nietzsche mit dem Untergang des alten dorischen Adels: „Der Communismus dringt ein“ (BAW III, 16). Nietzsche entwickelt hier „sehr früh eine Art tragischen Aristokratismus.“ H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 13. Vgl. zur Bedeutung der Commune für den militanten Antisozialismus im Allgemeinen, E. Traverso: Moderne und Gewalt, S. 109-20.

208 Vgl. zu den militant-reaktionären Ausfällen Gersdorffs die Ausführungen von U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 143f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Krise der Moderne selbst anzulasten ist, belegt, dass es primär „nicht der Aufstand gegen eine politische Ordnung und ökonomische Ordnung", sondern die mit dieser vermeintlich verbundenen „Infragestellung der Kultur"[209] ist, die er fürchtet. Kultur als der eigentlich legitime Daseinsgrund des Menschen, deren „Ziel" keineswegs das „größtmögliche Glück eines Volkes", sondern die „Erzeugung großer Werke" (KSA 7, 432) durch den „Genius" ist, hat aber, so die apodiktisch vorgetragene These Nietzsches, das „Sklaventhum" (KSA 1, 767) zur Voraussetzung. Allein die Schaffung des Genius ist das „Ziel des Staates" (KSA 1, 776), der wie das „Volk" und die „Menschheit" nicht um seiner „selbst wegen" (KSA 7, 354), sondern „nur ein Mittel zu diesem Zweck" (355) ist. Gegen den von Nietzsche als spezifisch modern (v)erachteten Euphemismus einer „Würde der Arbeit" als Ausdruck eines „sich vor sich versteckenden Sklaventhums" insistiert er auf das aristokratische Ideal, dass „Arbeit eine Schmach sei" (KSA 1, 765). Nietzsche nimmt kein Blatt vor den Mund: Wer Kultur will, muss auch die Stärke haben, brutalste Sklaverei, die „um der geringen Anzahl olympischer Menschen" wegen noch „gesteigert" (767) werden muss, als ihre notwendige Bedingung zu akzeptieren: „Deshalb dürfen wir auch die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt" (768).

Dass die Apologie der „Mehrarbeit" (767) der Vielen zu Gunsten einer ins Abstruse imaginierten Genien-Elite nach Maßgabe des erreichten Niveaus der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte längst ein irrationaler Anachronismus ist, kommt Nietzsche nicht zu Bewusstsein. Versunken in antikisierender Graecophilie nivelliert Nietzsche die fundamentalen Differenzen zwischen den Produktionsbedingungen und den diesen inhärierenden Freiheitspotentialen der griechischen Antike und der kapitalistischen Moderne: „In contrast to the appositeness of Marx's critique, Nietzsche's grasp of the economic and social realities of modern society seems very superficial, no more trechant or adequate than that of typical ‚romantic anticapitalist'"[210], konstatiert Keith Ansell-Pearson in

209 Ebd., S. 147.

210 Keith Ansell-Pearson: An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist, Cambridge 1994, S. 78. Interessant ist in diesem Kontext die Interpretation der fünften Vorrede ‚Homer's Wettkampf' (KSA 1, 783-92) – die im Übrigen eine kritischere Bewertung der vorhomerischen Zeit gegenüber der Konzeption der Tragödienschrift andeutet – von R. Schmidt: „Nietzsche geht, gegen den keinerlei Gesetzen als denen anarchischen Kampfes folgenden Adel, der diesen selbst vernichtet wie der ungezügelte Umlauf der Waren den bürgerlich-freien Markt, den ersten Schritt mit Hesiod, um in einem zweiten Schritt mit den Spielen des ‚kampflustigen ritterlichen Adel(s)' Homers ewige Gesetze zu geben. Diese sollten den Adel gegen die ihm innewohnenden zerstörerischen Tendenzen und zugleich gegen seine Spiele erst ermöglichenden Sklaven schützen. Über diesen Horizont reichte Nietzsches Blick auch in den folgenden Jahren nicht, sein homerisch-hesiodisches Konzept bleibt das Paradigma seines utopischen Denkens, dessen Zentrum bannen wollte, was nicht zu bannen war: die entfesselte Welt zirkulierender Waren, deren Strudel nicht voluntaristisch zu entgehen war." R.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Kontext zu Recht. In bereits kritisierter Manier legt Nietzsche seinen unhaltbaren Ausführungen schlussendlich eine ‚metaphysische' Apologie zu Grunde, die diese „entsetzliche[n] Constellation der Dinge" als „Abbild des Urschmerzes und Urwiderspruchs" (768) der Welt ideologisch verklärt und somit der rationalen Kritik entzieht.[211]

Nietzsches Kritik fundiert in der Annahme, dass der Zweck menschlichen Daseins die Kultur ist, der sich alles andere, insbesondere auch die Politik als Mittel zu subordinieren hat. Ziel der Kultur aber ist es, das Genie zu erzeugen, das allein in seinen großen Werken das Dasein zu rechtfertigen imstande ist. Eine solche Kultur gibt es in der Moderne nicht, da in ihr bloße Mittel zum Selbstzweck sich verkehren. Der junge Nietzsche macht hierfür in paranoid antisemitischer Manier die „internationalen heimatlosen Geldeinsiedler" verantwortlich, die „Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate [...] mißbrauchen" (774). Für Nietzsche wurzeln „alle Übel der socialen

Schmidt: Text ohne Ende, S. 93. M. E. ist dies ein gelungenes Beispiel für historisch-gesellschaftliche Situierung Nietzsches (politischen) Denkens, die in der Literatur nach wie vor selten anzutreffen ist. Vgl. zu Nietzsches Apologie der Sklaverei und der „Mythisierung der kapitalistischen Konkurrenz" auch Georg Lukács: Zerstörung der Vernunft, Neuwied 1962, S. 286f.

211 Georg Lukács hat diesen Modus ideologischer Legitimation herrschenden Elends treffend als „indirekte Apologetik" charakterisiert: „Während die direkte Apologetik bemüht ist, den Kapitalismus als die beste aller Ordnungen darzustellen, als ragenden endgültigen Gipfelpunkt der Menschheitsentwicklung, arbeitet die indirekte die schlechten Seiten des Kapitalismus, dessen Scheußlichkeiten grob heraus, erklärt sie aber zu Eigenschaften nicht des Kapitalismus, sondern des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt." G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, S. 182f. Lukács' Grundthese, dass der „Einheitspunkt des Zusammenhangs von Nietzsches Gedanken die Abwehr des Sozialismus, der Kampf um die Entstehung eines imperialistischen Deutschland war" (283), ist falsch. M.E. ist damit aber nicht die Frage nach Nietzsches eigener politischer Positionierung ad acta zu legen, die Lukács so falsch nicht anzugeben weiß. H. Ottmann hat eine ausführliche Lukács-Kritik vorgelegt, die zwar deutlich zu machen vermag, wie wenig gehaltvoll und undialektisch Lukács' Begriff der Irrationalität ist und was von der Konstruktion eines geradlinigen Weges von Nietzsches Ästhetizismus zur faschistischen Ästhetik zu halten ist. Vgl. Henning Ottmann: Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 570-86. Ottmanns ‚Anti-Lukács' gipfelt allerdings in der unhaltbaren These, dass Lukács' Figur von „Nietzsche als *Antisozialist*" der Höhepunkt seiner „Nietzscheverhunzung" (584) sei. Sicherlich war Nietzsches Antisozialismus weniger „zentrale[s] Motiv" seines Denkens als vielmehr „Abfallprodukt ganz anderer Zielsetzungen" (586), d.h. nicht ein Erstes, sondern ein Abgeleitetes. Ottmann versucht wie in seinem großen Nietzschewerk, von dem diese Arbeit sehr viel gelernt hat, Nietzsche politisch zu entdramatisieren, indem er seinem Antisozialismus die fehlende Apologie des Kapitalismus zur Seite stellt, um so eine „Äquidistanz" (584) Nietzsches zu Sozialismus *und* Kapitalismus als „feindliche Brüder" (585) zu konstatieren. Kurzum: Gerade dies, worauf Ottmann an keiner Stelle eingeht, gilt, wie ideologisch auch immer, im Großen und Ganzen auch für den Faschismus und den Nationalsozialismus.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zustände, samt dem nothwendigen Verfall der Künste“ in der Herrschaft einer „eigensüchtigen staatlosen Geldaristokratie“, der auch die Propagierung des „Revolutionsgedankens“ (774) anzulasten ist. Es mag dahingestellt sein, inwieweit diese Frühform einer ‚jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung‘ eine Konzession an die Gedankenwelt der Wagners, den Adressaten von Nietzsches Elaborat[212], darstellt. Unzweifelhaft hingegen ist, dass seine Argumentation das „Produkt einer reaktionären, antijüdischen, antifranzösischen und antikosmopolitischen Weltanschauung“[213] ist, die als einziges „Gegenmittel“ gegen die „Geldtendenz“ in einem ganz unmetaphorischen Sinne nur den „Krieg“ (774) zu verabreichen weiß: „So sei es denn ausgesprochen, daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Nothwendigkeit ist, wie der Sklave für die Kultur“ (774). Nicht nur das „erste Recht“ ist „Anmaßung Ursupation Gewaltthat“ (770). Für das Ziel der Schaffung einer Kultur bleibt die rohe Gewalt ein ebenso legitimes wie adäquates Mittel.

Der Kritik der Kommodifizierung und Kommerzialisierung der Kultur korrespondiert die Kritik an der zeitgenössischen Bildung, die zu einer „nutzbaren Magd“ (715) im „Kampf um’s Dasein“ (713) degradiert wurde. Wahre Bildung schwebt für Nietzsche allerdings „hoch über jener Welt der Noth“ (714) und ist gekennzeichnet durch ihre weltliche „Nutzlosigkeit“ (KSA 7, 413), so dass es wenig verwunderlich ist, dass er in der „allgemeine[n] Bildung“ ein „Vorstadium des Communismus“ erblickt: die „allgemeinste Bildung“, die „gar kein Privilegium mehr verleihen kann“, ist Ausdruck der „Barbarei“, die die Bildung „unter den Erwerb“ (243) subsumiert. Nietzsches exzessiver Elitismus und virulenter Antisozialismus zeigen sich in seiner Kritik der zeitgenössischen Bildung als zwei Seiten derselben Medaille. Gegen die „Gegner der wahren Bildung“ insistiert er auf der unhintergehbaren „aristokratischen Natur des Geistes“, die es gegen die unlegitimen Forderungen der Masse zu verteidigen gilt: „im Grunde meinen sie, als ihr Ziel, die Emancipation der Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen, im Grunde streben sie darnach, die heiligste Ordnung im Reiche des Intellekts umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse [...] unter dem Scep-

212 Nietzsches ‚Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern‘ sind alle für Cosima Wagner verfasst worden. Die hier ausführlich zitierte Vorrede zu ‚Der griechische Staat‘ geht im Wesentlichen auf einen Entwurf einer erweiterten Form der ‚Geburt der Tragödie‘ zurück, den Nietzsche Anfang 1871 verfasste. Vgl. KSA 7, 333-49. Dieser nicht publizierte Part der Tragödienschrift wie auch das ebenfalls nicht veröffentlichte längere Vorwort an Richard Wagner (vgl. 351-57) belegen die politische Stoßrichtung von Nietzsches Erstlingswerk, die auch ohne die deutlicheren Worte aus dem Nachlass unverkennbar ist: Es ist zu beharren auf die „rein religiösen Ursprünge[n]“ der Tragödie, so dass „jegliche politisch-sociale Sphäre“ aus dieser „ausgeschlossen ist“, und daher es nichts als „Blasphemie“ sei, im tragischen Chor die „Ahnung einer ‚constitutionellen Volksvertretung‘“ (KSA 1, 52) zu sehen.

213 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter des Genius“ (KSA 1, 698).[214] Letztlich sind der „Glaube an die Masse“ (KSA 7, 244) und ihre soziale Befreiung der Erzfeind von Nietzsches politischem Denken: Das, wovon die „Socialisten träumen, zerstört das Fundament der großen Intelligenzen“ und somit, wie hinzuzufügen ist, den „Werth des Daseins“ (KSA 8, 93) als solchem. Die Massen sind folglich nur aus der Perspektive der herrschenden Elite und ihrer möglichen Gefährdung durch dieselben von Interesse: Die „Massen sind nur zu betrachten einmal 1) als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechten Papier und abgenutzten Platten 2) als Widerstand gegen die Grossen 3) als Werkzeuge der Grossen. Im Übrigen hole sie der Teufel“ (KSA 7, 642).[215]

Doch hier ist Einhalt zu gebieten. Nietzsches politische Eindeutigkeiten gilt es als solche zweifelsfrei in ihrer so typischen brutalen Offenheit darzustellen, ohne sie in liberaler Geste, mit dem Ziel, sie zu verharmlosen, in den akzeptierten Kanon des politischen Denkens zu integrieren. Bernhard Taureck bringt in seiner Studie ‚Nietzsche und der Faschismus‘ Nietzsches politische Eindeutigkeit auf den Punkt: „Nietzsches politische eindeutige Stellungnahme liegt in einem Votum für die Herrschaft weniger über viele.“[216] Nietzsche spricht politisch eine unmissverständliche Sprache. Die Ergebnisse des eben Ausgeführten sind nicht

214 Vgl. KSA 7, S. 378-80 u. 412f.

215 Es gibt nur ganz wenige Stellen im Werk Nietzsches, in denen das ‚Volk‘ als ein positiver Begriff Verwendung findet. Diese finden sich zumeist in der Wagnerschrift bzw. in deren Kontext und stellen wie die plumpen antisemitischen Stereotypen m. E. Konzessionen an den verehrten Meister dar: „Man kann nicht glücklich sein, so lange um uns herum Alles leidet und sich leiden schafft; man kann nicht sittlich sein, so lange der Gang der menschlichen Dinge durch Gewalt, Trug und Ungerechtigkeit bestimmt wird“ (KSA 1, 452). Für die „Zukunft“ gilt es, dass „es keine höchsten Güter Beglückungen mehr giebt, die nicht den Herzen Aller gemein sind. Der Schimpf, welcher bisher dem Worte ‚gemein‘ anklebte, wird dann von ihm hinweggenommen sein“ (503f.). Schlussendlich: „Nieder mit der Kunst, welche nicht sich zur Revolution der Gesellschaft, zur Erneuerung und Einigung des Volkes drängt“ (KSA 8, 220). Diese Aussagen stehen im diametralen Gegensatz zu Nietzsches durchgängiger Massenverachtung und sind nicht Ausdruck einer seiner vielen, sich auch widersprechenden Perspektiven auf das Politische, sondern Anbiederungen an den ehemaligen Revolutionär. Als wahrhaftiger gewichtet dürften Nietzsches Aussagen wider den „Bund mit den Gebildeten“ (KSA 7, 719) resp. Philister einzustufen sein: „Jetzt allein zu hoffen auf die Klassen der niedern ungelehrten Menschen. Die gelehrten und gebildeten Stände sind preiszugeben“ (717). Nietzsches Aristokratismus ist zum einen stets einer der (künstlerischen) Bildung, nicht des Blutes und (politischer) Macht, zum anderen ein Utopicum. Er bezieht sich nicht auf tatsächlich herrschende Kreise: „Ich habe gegen alles, was heute noblesse heisst, ein souveraines Gefühl von Distinktion, – ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein. [...]. Alle herrschenden Begriffe über Verwandtschaftsgrade sind ein physiologischer Widersinn, der nicht überboten werden kann“ (KSA 6, 268).

216 Bernhard H. F. Taureck: Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und die Folgen, Hamburg 1989, S. 48. Dieser Arbeit ist im Übrigen meine Kapitelüberschrift entlehnt.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu relativieren und dennoch horcht man auf, wenn man im Nachlass die bildungspolitische Forderung der „Gleichheit des Unterrichts für alle bis zum 15ten Jahre“ findet, die sich mit der Geißelung der „Prädestination zum Gymnasium durch Eltern“ als ein „Unrecht“ (299) verbindet. Es ist dies ein Beispiel dafür, dass eine oberflächliche Lektüre Nietzsches unter dem Aspekt seiner politischen Urteile, Ansichten und Meinungen die Uneindeutigkeit des Eindeutigen zu überlesen Gefahr läuft und ihn so „als Bundesgenosse von Mächten“ darstellt, die er „verabscheut“ (KSA 1, 372): Der eindeutigen Parteinahme des *jungen* Nietzsche *gegen* die politische Moderne im Allgemeinen und ihrer jüngsten Frucht, dem Sozialismus, im Besonderen korreliert keineswegs eine Parteinahme *für* den Status quo des nationalistisch-imperialen deutschen Kaiserreichs.

Hofft Nietzsche in seiner Tragödienschrift noch auf die „Wiedergeburt des deutschen Mythus“ (147), die vom „reinen und kräftigen Kerne des deutschen Wesens“ auszugehen habe, welches nach der „Ausscheidung gewaltsam eingepflanzter fremder Elemente“ sich „nach einem Führer umblicken sollte“, der es „in die längst verlorne Heimat zurückbringe“ (149), so rückt er, wie im vorherigen Kapitel bereits angedeutet, alsbald von der Konzeption eines antiromanisch-germanophilen „Fundamentalismus im nationalreligiösen Sinne“[217], der ‚Erlösung‘ qua mystischer Regression intendiert, ab. Nietzsche stellt sich entschieden gegen den nationalistischen Dünkel und Taumel, gegen die „abscheuliche deutsche Kultur, die jetzt gar noch die Trompetenstöße des Kriegsruhms um sich her erschallen läßt“ (KSA 7, 480). Gegen die „Selbstglorifikation“ (581) des Deutschen Reiches insistiert Nietzsche, von seinem Basler Kollegen Jakob Burckhart inspiriert, darauf, dass jede „grosse Macht“ eine „grosse Schuld“ (784) enthält und eine „ungeheure Verpflichtung“ (779) darstellt. Nietzsche wünscht sich nicht nur „Freiheit vom Nationalen“ (794), sondern ist sich trotz seiner frühen mythologischen Germanophilie längst darüber im Klaren, dass Nationen ‚vorgestellte politische Gemeinschaften‘ (B. Anderson), d.h. soziale Konstruktionen, nicht aber gleichsam natürliche Entitäten darstellen. „Zuletzt handelt es sich gar nicht um Völker, sondern um Menschen, die Nationalität ist zumeist nur die Consequenz starrer Regierungsmassregeln, d.h. einer Art Züchtung durch umschließende Gewalt und Bändigung“ (646). Fernab jedes völkisch-rassistischen Gedankengutes – „Wo hätte es je autochtone Völker gegeben!“ (KSA 8, 12) – und kontra jeder „Vergötterung der abgezogenen Allgemeinbegriffe, Staat, Volk, Menschheit, Weltprozess“ (KSA 7, 662) lautet Nietzsches zunehmend transnational-europäisch „Zukunftsmensch: der europäische Mensch“ (KSA 8, 44) – orientierte Losung: „Nicht deutsche Bildung, sondern Bildung des Deutschen ist unser erstes Ziel“ (KSA 7, 508). Die anvisierte Kultur ist folglich nicht national fundiert, sondern „überdeutsch“; sie „redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen“ (KSA 1, 505). Wer darüber hinaus nach Nietzsches „Päan auf den Krieg“

217 Stefan Breuer: Moderner Fundamentalismus, Berlin/Wien 2002, S. 207. Vgl. KSA 1, 127-29, 153f. u. 541, u. KSA 7, 241f., 275, 284f. u. 353.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(774) – dem „Winterschlaf der Cultur“ (KSA 7, 775) – eine Präferenz imperialer Größe erwartet, sieht sich nicht weniger getäuscht als derjenige, der Nietzsches Hoffnung auf den ‚deutschen Mythos‘ zu ernst nimmt. Das „politische Übergewicht“ ist nicht nur kein Wert an sich, sondern selbst die „grösste Schädigung“ (779) – der „Sieger wird meistens dumm“ (775) – da sie das eigentliche Ziel jeder Politik, die Schaffung der Kultur, zu verunmöglichen droht: „Der Staat, der sein letztes Ziel nicht erreichen kann, pflegt unnatürlich-groß anzuschwellen. Das Weltreich der Römer ist im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes“ (149).[218] Nietzsches politischer Feind ist nicht zuletzt der „schreckliche Noth- und Raubstaat: wo die stärksten Individuen sich an die Stelle der besten setzen“ (773). Der Staat, die „fressende Fackel des Menschengeschlechts“ (KSA 1, 771), war mithin für Nietzsche auch keineswegs „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“[219], sondern weit mehr eine List der Vernunft bzw. der Natur, die ihm auf „grausamste Weise durch Unterwerfung“ (KSA 7, 142) der Menschen zur Geburt verhilft: Das „einzelne höchst selbstsüchtige Wesen würde nie dazu kommen, die Kultur zu fördern. Darum giebt es den politischen Trieb, bei dem zunächst der Egoismus beruhigt ist. In Sorge für seine eigne Sicherheit wird er zum Frohndiener höhrer Zwecke gemacht, von denen er nichts merkt“ (142).

Nietzsches politisches Denken ist fernab des Glaubens an „endgültige ideale Ordnungen“ und an ein „goldenes Zeitalter“, in dem „übermenschliche Güte und Gerechtigkeit“ (KSA 1, 506) herrschen. Ob die Zukunft sich zum Besseren wendet, zeigt sich daran, dass diese „im Schlimmen wie im Guten, offener“ sein wird, wobei Nietzsche amoralisch davon ausgeht, „dass der freie Mensch sowohl gut, als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist“ (506). Wie der junge Marx träumt der junge Nietzsche von einer jenseits ihrer christlichen und kapitalistischen Verkrüppelung „im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ (507) und, inspiriert von der „antiken Frische“ (MEW 40, 71), von einer Gesellschaft, die „keine pfäffischen Gesichter, keine eingefleischten Wüsteneinsiedler, keine fanatischen Schönfärber der gegenwärtigen Dinge, keine theologisierende Falschmünzer, keine gedrückten und blassen Gelehrten“ (KSA 8, 117) kennt. Der Weg dorthin aber ist die „Organisation des Geniestaates – das ist die wahre platonische Republik“ (KSA 7, 379). Nietzsche war, wie Ottmann festhält, „in politicis gar nicht so weit von Platon“, den er bekanntlich Zeit seines Lebens als Aristokraten und durch Sokrates verhinderten Künstler bei aller philosophischen Gegnerschaft verehrte, „entfernt. Der Staat ist Erziehungsstaat wie

218 Vgl. zur politischen Deutung des Apollinischen und Dionysischen auch KSA 1, 133, wo Nietzsche unterstreicht, dass auch hier die Griechen zwischen den Extremen indischer Weltablehnung und römischer Verweltlichung in „classischer Reinheit eine dritte Form“ erzeugten, die zum Vorbild gereicht.

219 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei Platon, seine Spitze bilden die ‚Genies'"[220], die, so ist hinzuzufügen, den Wert des Daseins an sich darstellen und für die die Masse der rechtlos Versklavten bloß ein Mittel dazu ist, ihnen eine arbeitsfreie Existenz zu gewährleisten.

Nietzsches eindeutige Parteinahme *für* Elitenherrschaft, Sklaverei und offene Gewalt und *gegen* Sozialismus, Demokratie und Gleichheit ist offensichtlich mit der Uneindeutigkeit behaftet, nichtsdestotrotz dem imperialen deutschnationalen Kaiserreich nicht weniger feindlich gesinnt zu sein als der modernen politischen Emanzipation. Nietzsche politisches Denken ist jenseits klassischer zeitgenössischer Strömungen anzusiedeln, was sich aus dem Sachverhalt erklären lässt, dass seine Politik in letzter Instanz „Sache einer überpolitischen Metaphysik" ist, die sich als „[a]ntikisierende platonische Utopie, Überpolitik und schließlich Apolitie"[221] zu erkennen gibt. Nietzsche komponierte eine Gemengelage aus antimoderner „rückwärts-gewandte[r] Utopie"[222] und modern-antimodernem bedingungslosem Ästhetizismus, der sich in seinen regressiven Erlösungshoffnungen als fundamentalistisch klassifizieren lässt und als solcher, im Versuch die ‚funktionale Differenzierung' moderner Gesellschaften samt ihrer Gebrechen qua des säkularen Absolutum der Kunst aufzuheben, „in die Dialektik des deutschen Geistes, der die Schönheit hoher Kultur erstrebte und allzuoft die Häßlichkeit unpolitischer Politik erreichte"[223], verstrickt ist.

Nietzsches „ästhetischer Fundamentalismus"[224] ist wie seine gesamte Frontstellung zur (politischen) Moderne zugleich Ausdruck derselben. Nietzsche ist weder konservativ noch reaktionär, sondern zollt der modernen Dekadenz als notwendigem Durchgangsstadium im Prozess der Umwertung der Werte „Anerkennung"[225]. Es ist die Paradoxie der Legierung von Progression und Regression, die Nietzsches Denken auszeichnet, sich schwer auf *einen* Punkt bringen lässt und sich als adaptionsfähig für alle und keinen bis heute erweist.[226] Die Spezifik von Nietzsches politischem Denken liegt in der „Idee einer Überwindung der Moderne durch deren Beschleunigung"[227]. Dem ästhetischen Fundamentalismus inhäriert wie allen radikal anti-modernen Reflexen die gewaltsame

220 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 45. Vgl. zu Nietzsches paradoxem Platonismus auch B. Taureck: Nietzsche und der Faschismus, S. 62 u. 64-66.

221 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 48.

222 Ebd., S. 47.

223 Ebd., S. 78.

224 S. Breuer: Moderner Fundamentalismus, S. 73. Der ästhetische Fundamentalismus setzt, was seine spezifische Modernität ausmacht, die „Herausbildung einer gesellschaftlichen Sondersphäre voraus, in der es um Kunst und nichts als die Kunst geht" (S. 73). Ziel des ästhetischen Fundamentalismus ist es die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit mittels des säkularen Absoluten – der Kunst – aufzuheben und so (verlorene) „Einheit, Ganzheit, Sinn" (14) zu stiften.

225 G. Lukács: Zerstörung der Vernunft, S. 276

226 ‚Sage mir, was du brauchst, und ich will dir dafür ein Nietzsche-Zitat besorgen.' Kurt Tucholsky.

227 S. Breuer: Moderner Fundamentalismus, S. 203.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Negation sozialer Differenzierungsprozesse zu Gunsten eines im Falle Nietzsches säkularen Absoluten, das als fundamentales Konstitutum einer Totalität fungiert, das die *Sinnlosigkeit* der Moderne aufzuheben vorgibt, indem es als Medium konzipiert wird, welches verdinglichte Lebens- und Sozialstrukturen sowie die Herrschaft formaler bzw. instrumenteller Rationalität zu überwinden vermag. Dass eine solche Konzeption der Komplexität moderner Gesellschaften nicht zu entsprechen vermag, liegt nicht weniger auf der Hand als die Tatsache, dass diese einer Deifikation der Kunst gleichkommt, die bei Nietzsche am virulentesten im Kontext seiner Apotheose des schaffenden Genies in Erscheinung tritt. Die Verbindung von Ästhetizismus und Barbarei wird hier greifbar, wird der Kunst doch unterstellt was sie nicht ist, Erlösung zu sein, die alle Gebrechen der Zeit aufzuheben vermag. Durch die völlige Überfrachtung der Kunst ist diese zum Scheitern verurteilt und wird so zum Bruderkuss mit ihrem wahren Antipoden, der Gewalt, *verführt*. Der ästhetische Fundamentalismus, der alles der Kunst als vermeintlich Absoluten unterordnet und die Politik – ein „starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß“[228] – inadäquaten, soteriologischen Imperativen und Maßstäben subsumiert, ebnet den keineswegs geradlinigen, nichtsdestotrotz verhängnisvollen Weg zur „*Ästhetisierung des politischen Lebens*“, die ein Kennzeichen des „*Faschismus*“[229] ist.

Neben dem militanten, sich bis ins Totalitäre steigernden Ästhetizismus ist es sein wohl kaum zu überbietender Elitismus und radikaler Antiegalitarismus, der Nietzsche in die geistige Vorgeschichte des Faschismus katapultiert. S. Breuer hat Nietzsches politische Optionen in seiner Idealtypisierung der Grundpositionen der deutschen Rechten treffend als Neoaristokratismus klassifiziert, was Nietzsches Obsession für Hierarchien als Konstituens seines gesamten, in diesem Falle nicht bloß explizit politischen Denkens gerecht wird.[230] Breuer insistiert darauf, dass man Nietzsches „Originalität“ im „Rahmen der politischen Rechten nicht genügend betonen kann“[231], ohne aber zu verschweigen, dass er dieser eine „Sprache“ gab, „an die Nationalsozialisten gut anschließen konnten.“[232] Sicherlich, von dem SA-Mob und der NS-Volksgemeinschaft hätte sich Nietzsche mit Grauen abgewendet, ist es doch, wie Franz Neumann in seinem ‚Behemoth‘ hervorhebt, Nietzsches „Individualismus“, der den „Rahmen jeder autoritären Ordnung“[233] sprengt. Doch dieser Individualismus ist der einer Elite, deren Existenz

228 M Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 185.
229 Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/Main 1963, S. 42. Vgl. B. Taureck: Nietzsche und der Faschismus, S. 64 f. u. 69f.
230 Vgl. Stefan Breuer: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871-1945), Tübingen 1999, S. 30 u. 52-57.
231 Ebd., S. 55.
232 Ebd., S. 57.
233 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, herausgegeben und mit einem Nachwort von Gert Schäfer, Frankfurt/Main 1984, S. 167.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Versklavung einer entrechteten Masse von Arbeitern basiert. Mithin sind sowohl sein radikaler Elitismus, Antiegalitarismus und Antisozialismus auf der einen Seite als auch seine antikonservative Anerkennung der modernen Verhältnisse und oberflächliche Kritik der kapitalistischen Ökonomie Momente, die auch für die faschistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts konstitutiv waren. Wenn Ottmann zu Recht betont, dass aus Nietzsches Antisozialismus kein Prokapitalismus zu folgern ist, so geht er nicht darauf ein, dass in dieser Allgemeinheit und Flachheit seine Kapitalismuskritik durchaus dem des National-Sozialismus ähnelt, dem bürgerlicher Kapitalismus und marxistischer Sozialismus ebenfalls als zu vernichtende Erscheinung ein und desselben Übels – des Juden – galten: Es ist gerade Nietzsches Antikapitalismus, der ihn in die Nähe des Faschismus rückt.[234] Antikapitalismus und Sozialismus können bekanntlich in vielen Gewändern auftreten. Dass diese alszu häufig anti-modern und reaktionär ausfallen, haben bereits Marx und Engels in ihren unzähligen Kritiken und Polemiken bloßgestellt. Wenn auch nicht im Namen der Kultur und des genialen Künstlers, sondern in dem der arischen Rasse und reinblütigen NS-Herrenmenschen-Elite waren programmatisch Kapitalismus und Sozialismus *gleichermaßen* im imperium germanicum zu überwinden. Der Nationalsozialismus als der gewaltsame Lösungsversuch der Fundamentalkrise der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft stellte eine „*Zerfallsform bürgerlicher Herrschaft*“[235] dar, dessen Telos eine rassifizierte, hierarchisch stratifizierte arische Volksgemeinschaft war, die politisch auf unmittelbaren Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen und ökonomisch auf einer imperial-ausbeuterischen, ganz und gar nicht technikfeindlichen[236] Sklavenwirtschaft basiert hätte. Zumindest

234 M. Postone hat treffend das Wesen des romantischen Antikapitalismus beschrieben: „Kapital selbst [...] wird lediglich in der Erscheinungsform seiner abstrakten Dimension verstanden: als Finanz- und zinstragendes Kapital.“ Eine solche „Form des ‚Antikapitalismus‘ beruht auf dem einseitigen Angriff auf das Abstrakte. Abstraktes und Konkretes werden nicht in ihrer Einheit als begründende Teile einer Antinomie verstanden“. Moishe Postone: Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: Dan Diner (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt/Main 1988, S. 242-54, hier S. 250. Es ist evident, dass Nietzsches Kritik an der ‚Geldtendenz‘ genau in dieser Art und Weise das Geld – die vergegenständlichte Erscheinungsform abstrakter Vergesellschaftung – nicht mehr als Manifestation der Wertseite der Ware, sondern als ihr Anderes begreift, welches als Ursache allen Übels herhalten muss. Dass das Geld nicht mehr als dinglicher Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als deren Ursache angesehen wird, ist das proton pseudos dieses Antikapitalismus. Vgl. auch bereits F. Neumann: Behemoth, S. 234-41.

235 Gert Schäfer: Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion, in F. Neumann: Behemoth: S. 665-776, hier S. 695.

236 Wie modern und bürgerlich selbst die vermeintlich chthonisch-pagane ‚Blut und Boden‘ Fraktion des NS dachte, hat Stefan Breuer: Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945, Darmstadt 2001, S. 41-46, dargelegt. Dies ist kein Zufall: „Im fetischistischen ‚Antikapitalismus‘“ des Faschismus wird „Blut wie Maschine, als konkretes Gegenprinzip zum Abstrakten

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Letzteres kommt den Vorstellungen Nietzsches nahe, der in späten Jahren auch nicht davor zurück schreckte, die „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“ (KSA 6, 313) zu fordern.

Wenn der historische Nationalsozialismus fraglos eine Klassengesellschaft war, die die Funktionsprinzipien der kapitalistischen Ökonomie nicht zu transzendieren vermochte[237], so ist doch nicht weniger evident, dass diese nicht mit dem marxschen Begriff des Kapitals kongruiert und auf eine neue Form der Vergesellschaftung verweist.[238] Die Verwandtschaft Nietzsches zum Faschismus besteht in diesem Kontext darin, dass beide die politische Moderne als solche anerkannten und in ihren politischen Konzepten Rechnung trugen, indem sie „Herrschaftsformen *neuen* Typs“[239] konzipierten. In Bezug auf das Politische hat man es beim Faschismus weder mit einer Spielart des Konservatismus noch mit einer einfachen Reaktion, sondern vielmehr mit einer Revolution gegen die Revolution zu tun. Dem entspricht auf der Ebene gesellschaftstheoretischer Argumentation, dass der Faschismus „als Rebellion gegen die Zivilisation und nicht einfach als eine Wiederholung des Archaischen, sondern dessen Wiedererzeugung in der Zivilisation durch die Zivilisation“[240] zu verstehen ist. Nietzsche misst also auch in der Sphäre des Politischen die Extreme der Dialektik der Moderne aus, die sich am deutlichsten in der faschistischen Regression qua technologischer Progression offenbart. Er läuft dabei stets Gefahr, dem Pol das Wort zu erteilen, dessen Geschäft die ‚Zerstörung der Vernunft‘ und somit der Basis der eigenen Kritik ist: Die radikale Kritik der Vernunft schlägt um in die Apologie des Irrationalismus, dessen Kern die Glorifizierung der Herrschaft und ihrer voluntaristischen Gewalt

gesehen. Die positive Hervorhebung der ‚Natur‘, des Blutes, des Bodens, der konkreten Arbeit, geht ohne weiteres zusammen mit einer Verherrlichung der Technologie und des industriellen Kapitals.“ M. Postone: Nationalsozialismus, S. 255.

237 „Die *Garantie der Verwertung des Kapitals* und damit die *Produktion und Reproduktion der Klassenherrschaft*“ blieben erhalten, was insbesondere in der Phase des totalen Krieges und der mit diesem einhergehenden Reorganisierung der Kriegswirtschaft nochmals deutlich wurde. G. Schäfer: Franz Neumanns Behemoth, S. 708. Vgl. zur NS-Klassengesellschaft F. Neumann: Behemoth, S. 430ff. u. zur Kriegswirtschaft S. 615 ff.

238 Hierauf hat Gert Schäfer bereits sehr früh verwiesen, was ihm eine zu erwartende Schelte von der Partei der Allwissenden einbrachte: „Der konsequente Faschismus strebte ein System direkter Herrschaft an, in dem die aus dem Kapitalismus entwickelten Begriffe, auch die kritischen des Marxismus, weithin sinnlos werden.“ Ders.: Ökonomische Bedingungen des Faschismus, in: Reinhard Kühnl (Hg.), Texte zur Faschismusdiskussion, Hamburg 1974, S. 204-19, hier S. 215.

239 G. Lukács: Zerstörung der Vernunft, S. 327.

240 Theodor W. Adorno: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, in: Psyche – Zeitschrift der Psychoanalyse 24/1970, S. 491. Im selben Tenor charakterisierte Marx bereits 1847 die Dialektik des modernen Fortschritts: „Die Barbarei erscheint wieder, aber aus dem Schoß der Zivilisation selbst erzeugt und ihr angehörig; daher aussätzige Barbarei, Barbarei als Aussatzkrankheit der Zivilisation“ (MEW 6, 553).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist. Nietzsches politisches Denken fundiert in der Erfahrung der Brüchigkeit des bürgerlichen Fortschritts und antizipiert die Krisen moderner Vergesellschaftung des 20. Jahrhunderts. Seine Antworten auf die Krise sind unzeitgemäß, weil sie radikaler als seine konservativen Zeitgenossen die Moderne als unhintergehbares Faktum akzeptieren und so zu Vorstellungen führen, die erst in der Zukunft aktualisiert worden sind. Nietzsche war ein Seismograph zukünftiger, aber in der Gegenwart verpuppter Krisen. Seine Lösungsversuche der Krise ‚verdanken' ihre monströse Gestalt der Tatsache, dass er keinen Begriff von ihrer eigentlichen Ursache hatte: Nicht die Aufhebung der Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern ihre Unterdrückung qua unmittelbarer Gewalt ist ihre Essenz, die sie freilich in geistige Verwandtschaft zum Faschismus bringt: „Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen. Problem: wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren" (KSA 13, 18).

Um es abschließend zu personalisieren: Nietzsche ist durch einen Abgrund von Geist und Humanität von Hitler getrennt. In seinem ehrlichen Hass auf die gesellschaftliche Gegenwart und ihren Zeitgeist baut er aber immer wieder Brücken, die einen Kontakt zu jenem Ungeist[241] herstellen: „Nietzsche gehört der Tradition jener bürgerlichen Denker [...] an, die aus Empörung über die Unwahrheit der Gesellschaft zynisch deren Wahrheit als Ideal gegen das Ideal ausgespielt und mit der kritischen Gewalt der Konfrontation jener anderen Wahrheit geholfen haben, die sie am grimmigsten als die Unwahrheit verhöhnen, in die sie von der Vorgeschichte verzaubert ist."[242] Wenn auch Lukács' unhaltbare reduktionistische Interpretation dem Geist Nietzsches nicht gerecht wird, so bleibt dennoch festzuhalten, dass dessen politische Komponente in den Kontext der langen Vorgeschichte des „Zusammenbruch[s] der bürgerlichen Gesellschaft"[243]

241 In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung des Nationalsozialismus im Allgemeinen und Hitlers im Speziellen darin besteht, als Kraft der Synthesis auf Seiten der politischen Rechten fungiert zu haben. Der „polykratischen Praxis des Regimes entsprach ein Polyzentrismus auf der Ebene der Ideen". Stefan Breuer: Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich, Darmstadt 2005, S. 55. Die faschistischen Parteien waren „Parteien mit Weltanschauungen, aber keine Weltanschauungsparteien" (S. 56), deren Zusammenhalt nicht über eine gemeinsame stringente politische „Ideologie" (196), sondern durch die „spezifische Verbindung von Gewalt, Charisma und Patronage" (57) organisiert wurde. In der NSDAP war es der charismatische Führer, der die Mittlerrolle übernahm und zu Gunsten des politischen Machterhalts intransigente Strömungen in der Partei mit Gewalt liquidierte. Die *ideologische Heterogenität* des faschistischen Denkens *verkompliziert* folglich die Frage nach Nietzsches Verhältnis zu diesem.

242 Theodor W. Adorno: Reflexionen zur Klassentheorie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 373-9, hier S. 386f..

243 Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 2. Aufl. München 1999, S. 23. Dass der 1. Weltkrieg „den Zusammenbruch der

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu situieren und – wie der Faschismus – nicht als atavistisches vormodernes Projekt, sondern als genuines Produkt der Modernisierung selbst zu charakterisieren ist.[244] Eine „Hermeneutik der Unschuld“[245] verfehlt folglich ihren Gegenstand

(westlichen) Zivilisation des 19. Jahrhunderts markiert“ (S. 21), trifft fraglos zu. Das 19. Jahrhundert ist aber trotzdem nicht in rosigen Farben zu malen (vgl. S. 28), da so die Kontinuität zwischen dem klassischen bürgerlichen Zeitalter und dem der Katastrophen unterschlagen wird: „Zwischen den Massakern der imperialistischen Eroberungen und der ‚Endlösung‘ gibt es nicht nur ‚phänomenologische Affinitäten‘ noch entfernte Analogie. Dazwischen besteht eine historische Kontinuität, die aus dem liberalen Europa des 19. Jahrhunderts ein Laboratorium der Gewalttaten des 20. Jahrhunderts und aus Auschwitz ein authentisches Produkt der westlichen Zivilisation machte.“ E. Traverso: Moderne und Gewalt, S. 155.

244 Vgl. M Postone: Nationalsozialismus, S. 286 (Anm. 7.). Postones ‚theoretischer Versuch‘ erklärt prägnant den ambivalenten Charakter des NS aus den Antinomien der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Zur Erklärung der Vernichtung der Juden taugt sein ‚kapitallogischer‘ Ansatz allerdings nicht, da mit diesem das Moment der rohen und brutalen Gewalt des Verbrechens nicht thematisiert, geschweige denn erklärt werden kann.

245 So J. Rehmann: Postmoderner Links-Nietzscheanismus, S. 25, der diese gelungene Kennzeichnung von Domenico Losurdo übernommen hat. Ein Beispiel für eine solche ‚Hermeneutik der Unschuld‘ ist etwa, wenn Ottmann im Kontext von Nietzsches frühem Republikanismus den ‚Zarathustra‘ zitiert: „‚Es ist die Zeit der Könige nicht mehr ...‘“. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 12. Da, wo Ottmann Pünktchen setzt, steht im Original „: was sich heute Volk heisst, verdient keine Könige“ (KSA 4, 263). Der auf Hölderlin zurückgehende Satz erhält so einen diametral entgegengesetzten, antidemokratischen Sinn. Ein weiteres Beispiel ist die häufig zum Beleg für Nietzsches Antietatismus angeführte Äußerung, dass der „Staat“ das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (61) ist. Hört sich gut an, ein Schuh wird aber erst daraus, wenn man den Kontext dieser Aussage beleuchtet: Für Nietzsche ist der Staat zu kritisieren, nicht weil er, wie noch bei Marx, Ausdruck und Instrument der Klassenherrschaft ist, sondern weil er angeblich zum Schutz der „Überflüssigen“ (61) vor der aristokratischen Herrenkaste und ihrer unmittelbaren Gewaltherrschaft erschaffen wurde. Nietzsches antilibertäre Staatskritik ist nichts als ein Votum zur Rückkehr „zur unverschämt einfachen Herrschaft von Säbel und von Kutte“ (MEW 8, 118). Im Übrigen ist es bekanntlich auch ein Merkmal des nationalsozialistischen ‚Behemoth‘, dass dieser in Differenz zum italo-faschistischen Leviathan den Staat weder vergöttlichte noch als obersten Zweck und Wert, sondern als bloßes Mittel der ‚Bewegung‘ betrachtete. Vgl. F. Neumann: Behemoth, S. 90-113. Weitere Beispiele für unhaltbare und verharmlosende Nietzscheinterpretationen, insbesondere postmoderner Denker, en Detail geliefert zu haben, ist die Leistung der Studie von J. Rehmann. So lobenswert die dort zu findenden Analysen fragwürdiger, die politisch brisanten Dimensionen Nietzsches vernachlässigender Interpretationen auch sind, so wenig wird er aber entgegen eigener Versicherung, auch „die Intuitionen und Anregungen Nietzsches auf ihre Stärken hin auszuwerten“ (S. 25) Nietzsches Denken in seiner Radikalität, Ambivalenz und dessen eigentlichen Motivationen gerecht. Von Nietzsche bleibt bei Rehmann *nichts* übrig als ein Herrschaft und Gewalt apologisierender Aristokrat mit religiösen Gelüsten. Insbesondere seine Interpretation der ewigen Wiederkehr als ‚Religion‘ und des Übermenschen als ‚Herrschernatur‘ sind weder neu noch originell, sondern legen vielmehr dar, dass der Autor von den *objektiven* Leiden, die sich in Nietzsches Begriffen niederschlagen,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und zeigt sich der schillernden Radikalität Nietzsches nicht gewachsen, die sich als Antwort auf die Ambivalenz des modernen Fortschritts dechiffrieren lässt.

2.5 Die Fahne der Aufklärung

Nietzsches Schaffen nach seinen ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen' macht eine „Wende von Kunst und Mythos zu Erkenntnis und Wissenschaft."[246] Wie Marx' und Engels' Co-Produktion ‚Die deutsche Ideologie' (1846) stellt Nietzsches Werk ‚Menschliches, Allzumenschliches' (1878-80) einen tiefen Einschnitt in seiner geistigen Entwicklung dar, der gern als „‚Bruch'"[247] charakterisiert wird, was er indes weit weniger – analog zu Marx – radikal war als es den Anschein macht. Man muss den radikal-skeptizistischen Kältestrom der Aufklärung, der tief unter der dröhnenden und schäumenden Artistenmetaphysik fließt nicht weniger als die Kontinuität der Thematik des Dionysischen, die Nietzsches Früh- und Spätwerk verbindet, vergessen machen, wenn man schroffe Brüche im Gesamtwerk konstatieren will. Es besteht weit mehr, wie auch bei Marx, eine Dialektik von Kontinuität und Bruch im Denken Nietzsches, die sich als Akzentverschiebung von Perspektiven fassen lässt, die weder abstrakte Negationen des Vergangenen noch unvermittelte Novitäten aus dem Nichts darstellen. Eine solche nun in der Tat radikale *Neusituierung* des verdächtigenden Blickes in und auf die Welt stellt Nietzsches ‚Buch für freie Geister' dar, das eine neue Schaffensperiode einläutet. Nietzsche will „die Fahne der Aufklärung [...] von Neuem weiter tragen" (KSA 2, 47), ein Bekenntnis, das in dieser Offensivität und Deutlichkeit fraglos wie eine Feinderklärung an seine früheren Schriften klingt.

Retrospektiv bezeichnet Nietzsche seine radikal-aufklärerische „Schule des Verdachts" (13) als „Denkmal einer Krisis" (KSA 6, 322), deren Grund in der Befreiung von falschen Idealen und Vorbildern lag. Es war Zeit „Abschied zu nehmen" (KSA 2, 372) und sich einer „geistigen Kur" (371) zu unterziehen, deren Ergebnis weniger eine Totalrevision des Bisherigen als eine Befreiung des Eigenen von fremden Einflüssen darstellt: daher „diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden" (20). Ein „Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung" (16) war das Zeichen der Zeit. Nietzsche führt von nun an einen „Krieg ohne Pulver und Dampf, ohne kriegerische Attitüden, ohne Pathos" (KSA 6, 323) gegen jede bisher als wahr geglaubte Wahrheit, das „Fragezeichen" (KSA 2, 17) hinter jedes „Ideal" (KSA 6, 322) setzend, um einen „Irrthum nach dem anderen [...] aufs Eis" (323) zu legen. Der

wenig verstanden hat. Entsprechend muss Nietzsches Krankengeschichte schließlich zur Erklärung herhalten. Vgl. ders.: Postmoderner Links-Nietzscheanismus, bes. S. 88-93.

246 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 121.

247 W. Ries: Nietzsche, S. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Losgelöste“ (KSA 2, 17), jenseits der „Fesseln von Liebe und Hass, ohne Ja, ohne Nein“ Lebende, frönt der „Lust an der Willkür“. Ob „Alles vielleicht im letzten Grunde falsch?“ (17) ist, ist die alle Subversion fundierende Ausgangsfrage. Nietzsches Programm der Destruktion aller menschlichen Illusionen inthronisiert zu diesem Zweck eine subversiv-entlarvende Tiefenpsychologie als „Grundlagendisziplin“[248] der schonungslosen Aufklärung, die keinem Ideal und Heiligtum der Menschheit die schmerzvolle, bisweilen tödliche Traktierung auf dem „psychologischen Secirtisch[es]“ (59) erspart. Nietzsche konfrontiert seine Leser nicht aber allein mit „lauter harte[n] Psychologica“ (KSA 6, 324), sondern beschreitet nun, als einer, der „mühsam“ von der historischen Krankheit „genesen lernte“ (KSA 2, 370), den Weg einer Totalhistorisierung menschlicher Existenz. Mit den Mitteln subversiver Genealogie versucht Nietzsche, das statische Sein der Metaphysik – *den* Menschen und *die* Wahrheit – als perspektivischen, lebensdienlichen Schein zu entlarven und in das ewige, begrifflich nicht fassbare Werden aufzulösen. Die Aufdeckung der psychologischen und historischen Genesis menschlicher Lebens-, Denk-, und Gefühlswelten dient dabei sowohl der Aufklärung über als auch zur befreienden Vernichtung von herrschende(n) und beherrschende(n) Idealen, d.h. Illusionen.

Nietzsches von nun an präferierte aphoristische Form der Darstellung ist selbst Ausdruck der konstatierten Unabgeschlossenheit und Mannigfaltigkeit möglicher Perspektiven auf die „widersprüchliche[n] Konstitution des Wirklichen“[249]. Einem zerbrochenen Spiegel gleich reflektiert Nietzsches Universum subversiver Blicke die a-zentrische endlose Vielheit des sich zum Werden verflüchtigenden Seins. Nietzsches Philosophie jener Tage durchzieht allein eine negative Einheit qua Destruktion des Falschen: Eine negative Systematik totaler Negation, die keine positiv aufhebende Synthesis des Zerstörten intendiert und so in der Universalisierung des Scheins terminiert; ein Befreiungsschlag zur „Selbstbestimmung“, der „den Menschen zerstören kann“ (16). Im Folgenden interessieren allein Nietzsches Angriffe auf die Themenkomplexe, die in den vorherigen Kapiteln erörtert wurden: Metaphysik- und Erkenntnis(-kritik), Moral und Politik. Anhand dieser Beispiele wird das Verhältnis von Kontinuität und Bruch in Nietzsches (früher) Philosophie dargelegt. Nietzsches Grabungen in den Tiefen der Abgründe des Daseins – die theoretischen wie praktischen Vermögen des Menschen abschätzend – werden *kritisch* im Hinblick auf die Frage nach Errungenschaften, Möglichkeiten und Gefahren der Aufklärung des freien Geistes – „ein unheimliches und böses Spiel“ (KSA 11, 665) – dargestellt: „man wird die Frage stellen müssen, was seine Philosophie war: Endprodukt der sich selbst überbietenden oder der sich selbst ad absurdum führenden modernen Emanzipa-

248 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 69.
249 W. Ries: Nietzsche, S. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion."[250] Den Schluss des Kapitels bildet eine Retrospektive auf das bis zu diesem Punkt über Nietzsches Denkweg Dargelegte.

2.5.1 Die Aufklärung des freien Geistes

Das „Wesen des Freigeistes" ist weniger, „richtige Ansichten" zu haben als „vielmehr, dass er sich vom Herkömmlichen gelöst hat", wobei er, wenn auch nicht immer die „Wahrheit", so doch stets den „Geist der Wahrheitsforschung auf seiner Seite" hat: „er fordert Gründe, die Anderen Glauben." (KSA 2, 190). Mit dieser Haltung macht sich Nietzsche an die allein dem Geist intellektueller Rechtschaffenheit verpflichtete Prüfung der von der bisherigen Menschheit „geglaubten ‚Wahrheiten'" (387). Sein erster Angriff gilt den ‚ersten und letzten Dingen', d.h. der abendländischen Tradition metaphysischer Annahmen über das Wesen der Welt, des Menschen und der Wahrheit. Ausgangspunkt sind „Fragen über Herkunft und Anfänge" (24), die von der „metaphysische[n] Philosophie" (23) nicht nur nicht beantwortet werden (können), sondern vielmehr gar nicht gestellt, ja verdrängt werden. Erklärt werden soll, wie „Etwas aus seinem Gegensatz entstehen" kann, „zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik" (23) usw. Wo die Tradition „Gegensätze" postuliert, sieht die an der „Naturwissenschaft" orientiert denkende „historische Philosophie" (23) lediglich „Gradverschiedenheiten" (582). Eine solche Genealogie der menschlichen Werte, Ansichten und Gefühle beansprucht Nietzsche, mit einer „Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen" (24) leisten zu können. Im Mittelpunkt dieses Verfahrens steht zum einen die Auflösung der Geltung in die Genesis, zum anderen die Reduktion des Komplexen auf seine elementaren Bausteine, was sich in der Frage kristallisiert, ob nicht die „herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?" (24);[251] ein Verfahren, dass sich als reduktionistische psychohistorische Analytik menschlichen Daseins mit dialektischen Einschlag bezeichnen lässt.

250 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 122.

251 Nietzsche geht es hierbei um Rehabilitierung des durch die idealistische Tradition Verfemten: auch „dem Frömmsten ist sein tägliches Mittagessen wichtiger als das Abendmahl" (KSA 8, 585). „Erkenntnistheoretisch entspricht die Rehabilitierung des Naturwüchsigen die des Sensualismus", wozu es gehört, dass Nietzsche den „Sinnen weit weniger mißtraut als der Vernunft", deren „statische Kategorien" die „prozessuale Wirklichkeit" verfälschen. A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 130. M.E. hat C. Türcke treffend Nietzsches emphatisches Bekenntnis zur Naturwissenschaft und seinen sog. Positivismus charakterisiert: „Nicht mehr im Namen der Kunst, sondern nüchterner Wissenschaftlichkeit die Kritik am wissenschaftlichen Optimismus zu führen", ist für diese Phase seines Schaffens konstitutiv. „Was Nietzsche vorschwebt, ist eine Kritik der modernen Wissenschaft mit ihren eigenen positivistischen Mitteln, eine Wendung des theoretischen Menschen gegen sich selbst, also Reflexion, nicht der Gang ins Labor oder ans Reagenzglas". Ders.: Der tolle Mensch, S. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenüber der metaphysischen Tradition, deren „Erbfehler“ ein „Mangel an historischem Sinn“ ist, insistiert Nietzsche darauf, „dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist“ (24), dass es folglich „keine ewigen Thatsachen“ und somit auch „keine absoluten Wahrheiten“ (25) gibt: „wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort“ (477). Die Erkenntniskritik aus ‚Wahrheit und Lüge‘ wird wieder aufgenommen und psychohistorisch tiefer gelegt: Nicht allein wird versucht, die „Kategorien sprachtranszendental abzuleiten“[252], um so die „philosophische Mythologie in der Sprache“ (547) zu entlarven, sondern die „nicht-denkende Grundlage des Denkens“, sein „Verstricktsein in Grausamkeit und Unwahrheit“[253] selbst zu thematisieren.

Das wesentliche, wiederkehrende psychologische Argument gegen die Metaphysik ist die Falsifizierung des Scheins, dass der lebensdienliche Nutzen *von* und unbedingter „Glaube“ *an* ihre vermeintliche „Erkenntniss“ nicht im geringsten die „Wahrheit des Geglaubten beweist“ (36). Ja, im Gegenteil, durch den „Gesichtspunct des Glücks unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung“, die im Unterschied zur Philosophie und Kunst fernab jeder Erbauung und Sinnstiftung allein „Erkenntnis und Nichts weiter, – was dabei auch herauskomme“ (28), will[254]:

„Die gewöhnlichen Irrschlüsse der Menschen sind diese: eine Sache existiert, also hat sie ein Recht. Hier wird aus der Lebensfähigkeit auf die Zweckmässigkeit, aus der Zweckmässigkeit auf die Rechtmässigkeit geschlossen. Sodann: eine Meinung beglückt, also ist sie selber gut und wahr. Hier legt man der Wirkung das Prädicat beglückend, gut, im Sinne des Nützlichen, bei und versieht nun die Ursache mit selben Prädicat gut, aber hier im Sinne des Logisch-Gültigen“ (50).

Wenn sich Nietzsche an die „Entstehungsgeschichte des Denkens“ (37) macht, kritisiert er wiederkehrend die ursprünglich-irrtümliche Stellung des Menschen zu den Dingen, ja die Vorstellung des Dinges selbst: „es giebt keine Dinge, sondern alles fließt“ (KSA 8, 413). Der „‚Glaube an Dinge‘ steht formelhaft für das ontologische Vorurteil, das der für unseren Erkenntnisbegriff konstitutiven Vorstellung der Korrespondenz oder Adäquatheit zu Grunde liegt: die Annahme einer objektiv, d.h. von uns existierenden und zu gleich erkennbaren, also sprachlich, logisch, mathematisch adäquat beschreibbaren Wirklichkeit.“[255] Es ist weiterhin die radikalnominalistisch kritisierte Sprache und Logik, die, ihren konstruktivistischen Charakter vergessend und unterschlagend, die Instanz darstellt,

252 J. Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, S. 518.
253 R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 161.
254 Vgl. zur Differenz der Wissenschaft zu Metaphysik, Religion und Kunst KSA 2, 61, 110f., 151, 204, 326, 356f., 359, 381, 384f., 387, 393, 464f., 480, 540, 550f., 582 u. 692; KSA 8, 355f., 408, 417, 441 u. 465.
255 B. Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit, S. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die zum Glauben verführt in den Worten, die „Erkenntnis der Welt zu haben“ (KSA 2, 30). Die Sprache bringt die irrtümliche Vorstellung der „Gleichheit“ und „Identität“ der Dinge in die Welt, hiermit das Fundament für die „Erfindung der Gesetze der Zahlen“ (40) legend, wobei fälschlicherweise von der „Einheit des Wortes“ auf die „Einheit der Sache“ (35) geschlossen wird. Zur Kritik steht die „Vorstellung eines Gegenstandes als stabile, individuierte, numerisch und zeitlich identische Entität mit bestimmten Qualitäten, in bestimmten Relationen zu anderen ‚Dingen‘.“[256] Die Sprache hypostasiert das „Werden“ (36) zum Sein, und trägt so ihre logischen Bestimmungen, die auf „Voraussetzungen“ beruhen, „denen nichts in der wirklichen Welt entspricht“ (31), als „irrthümliche[n] Grundauffassungen in die Dinge“ (37) hinein: „Das was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwickelung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“ (37). Die Wissenschaft kann die Irrtümer nicht auflösen, da sie als gleichsam physio-psychologische Substanz des Menschen für diesen überlebenswichtig – „der Wert unseres Menschenthums ruht darauf“ (37) – sind. Wir „sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen“ (52), weil unser Wissen stets „unvollständig“ und „Resultat“ notwendigerweise „unreinen Erkennens“ (51) ist und „können diess erkennen: diess ist eine der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins“ (52). Was bleibt, ist die „Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung“ (37) zu eruieren. An deren Ende steht die Erkenntnis, „dass das Ding an sich eines homerischen Lächters werth ist: dass es so viel, ja Alles schien und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist“ (38). Die Metaphysik, die von einheitlicher Substanz, Wahrheit und Freiheit, d.h. aber von Irrtümern und Illusion spricht, die als allerrealste Entitäten fingiert werden, erweist sich mithin als „Wissenschaft“, die „von den Grundirrthümern des Menschen handelt, doch so als wären es Grundwahrheiten“ (40).

Der tragische Gedanke von der Unerkennbarkeit des Seins und der hiermit einhergehende tief empfundene Verlust einer emphatisch verstandenen Wahrheit durchzieht erkennbar auch die radikale Aufklärung des Freigeistes, welcher am Ende seiner destruktiven Leidenschaft den Pesthauch des Nihilismus in aller Deutlichkeit zu spüren bekommt: „Aber wird so unsere Philosophie nicht zur Tragödie? Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem besseren feindlich? Eine Frage scheint uns die Zunge zu beschweren und doch nicht laut werden zu wollen: ob man bewusst in der Unwahrheit bleiben könne? oder wenn man diess müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?“ (53f.). Nietzsches Kritik verbreitet an keiner Stelle den Gestus des Triumphes und der „Ueberlegenheit“; die „historische“ und psychologische „Berechtigung“ (41) von Metaphysik, Religion und Moral wird attestiert und „jene schweren“, aber „sinnvollen Irrthümer“ (702) als evolutionsfördernd anerkannt. Die „Befreiung“ (41) vom ‚Ideal‘, die als Ziel das

256 Ebd., S. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ (55) anvisiert, wird zudem als tragisch empfunden, da sie den erkannten Irrtümern keine neuen, höheren und besseren Wahrheiten entgegenzusetzen vermag: „Nun ist aber die Tragödie die, dass man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwickelung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nöthig zu haben; woraus also die Gefahr entsteht, dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute“ (108).

Die nihilistischen Gefahren radikaler Emanzipation, dass es „keine prästabilisierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ (323) gibt, reflektiert Nietzsche tiefer als Marx, wobei immer wieder deutlich wird, wie tief er im Boden ‚alteuropäischen‘ Denkens verwurzelt ist und wie schmerzhaft der Prozess der „grosse[n] Loslösung“ für „solchermaassen Gebundene“ sich darstellt – „erschüttert, losgerissen, herausgerissen“ (16): „Man muss Religion und Kunst wie Mutter und Amme geliebt haben, –sonst kann man nicht weise werden. Aber man muss über sie hinaus sehen, ihnen entwachsen können; bleibt man in ihrem Banne, so versteht man sie nicht“ (236). Nietzsches bedingungslose Kritik verschweigt die Kosten des eigenen Unternehmens nicht. Dem befreienden Zweifel inhäriert die Gefahr der Verzweiflung: „Unsere Wahrheitsforschung ist ein Exzess: diess muss man einsehen“ (KSA 8, 549). Es bleibt dabei, was die Erkenntnis zerstört, ist Bedingung des Lebens. Am Ende der Aufklärung entpuppt sich die Wahrheit über die Wahrheit als deren Unwahrheit und der Irrtum als irreduzibel und konstitutiv: „Wir müssen das Reich der Unwahrheit in uns halten: dies ist die Tragödie“ (374). Bedingungslose Freiheit schlägt um in die „logische Welt-Verneinung“ (KSA 11, 666), in das Nichts, als letztes Residuum der verzweifelnd siegenden Aufklärung, die, statt dem „Wohlgefallen an allen nächsten Dingen“ (KSA 2, 709), eine universelle Fremdheit hinterlässt. Hinter diesen tödlichen Zustand des Wissens der Unwissenheit führt für Nietzsche allerdings kein Schleichweg zurück.

Wie schlüssig indes Nietzsches Fortführung des tragischen Gedankens in der Perspektive des freien Geistes ist, bleibt hier, unter Heranziehung seiner Moralkritik, zu diskutieren. Unverkennbar setzen sich bereits dargestellte Widersprüche von Nietzsches Erkenntniskritik fort. *Die* Frage ist, welcher epistemologische Status der historischen Philosophie und ihrem physio-psychogenetischen Reduktionismus zukommt. Nietzsches genealogische Ausgrabungen und sein psychologischer Spürsinn stehen nicht in ihren vielfältigen, tiefschürfenden ‚empirischen‘ Feststellungen zur Diskussion, sondern in ihrer erkenntnistheoretischen Reichweite. U. Claesges hat eine immanente Kritik der Metaphysikkritik aus ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ vorgelegt, die auf einer scharfen analytischen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rekonstruktion von Nietzsches Gedankengang basiert.[257] Diese Studie dient hier zum Ausgangspunkt kritischer Einwände gegen die dargestellte Aufklärung des freien Geistes.

Die Metaphysik kritisierende Instanz ist die historische Philosophie, die mit dem Anspruch auftritt, mit ihrer psycho-genealogischen Methode die „Herkunft" (534) des metaphysischen Denkens freizulegen, ihre erhabenen Begriffe auf einfache „organische" (KSA 2, 39) Funktionen zu reduzieren und somit zugleich als notwendigen Irrtum zu widerlegen. So richtig die Feststellung ist, dass die Existenz eines Bedürfnisses nicht die Möglichkeit seiner Erfüllung beweist, so wenig ist damit der angestrebte Inhalt des Bedürfnisses (z.B. Gott) theoretisch widerlegt. Nietzsches Reduktionismus kann über die Herkunft von Idealen, über „alles Angeerbte Herkömmliche Unbewußt-Gewordene" (KSA 8, 593) aufklären und somit an den die Menschen bindend-knechtenden „Ketten" (KSA 2, 702) alter irriger Vorstellungen sägen. Sie *alle* in einem strikten Sinne theoretisch widerlegen kann er aber nicht: „Nietzsche hat sich in eine *genetic fallacy* verstrickt."[258] Dass

257 Vgl. Ulrich Claeges: Der maskierte Gedanke. Nietzsches Aphorismenreihe. Von den ersten und letzten Dingen, Würzburg 1999. Claeges geht mit einem Fragenkatalog, den er anhand der kantschen Kritik der Vernunft expliziert, Nietzsches Argumentation auf Stimmigkeit und Stichhaltigkeit durch. Die fünf Fragen die an Nietzsches Ausführungen stellt, sind: „Wer oder was kritisiert?", „Wer oder was wird kritisiert", „Warum ist das Kritisierte falsch", „Wie kann es dazu kommen, daß etwas Falsches für wahr gehalten wird" und „Was soll statt des Kritisierten sein" (S. 45f.). Der Vorwurf B. Glatzeders an Claeges, er würde mit einem „externen Raster" (Perspektiven der Wünschbarkeit, S.15) operieren, d.h. keine immanente Kritik an Nietzsches Text betreiben, ist unhaltbar. Claeges nutzt Kants Metaphysikkritik als Explikation der Fragen, der sich auch Nietzsches weitgehnde Behauptungen stellen müssen. Auf Basis dieser Explikation argumentiert Claeges streng immanent und weist so an vielen Stellen die Brüchigkeit und Unstimmigkeit von Nietzsches Argumentation auf. Während Glatzeder über eine fraglos gelungene Exegese von Nietzsches Metaphysikkritik selten hinauskommt, stellt Claeges auf höchstem analytischem Niveau die ‚Wahrheitsfrage' an Nietzsches Ausführungen.

258 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 178. Vgl. auch die Reflexionen zur Problematik eines solchen Unternehmens durch R.W. Müller: Geld und Geist, S. 172f.: „die verbreitenden Versuche, die ‚Kategorien der rationalen Weltauffassung' genetisch aus der Evolution des Menschen oder auch der Geschichte der menschlichen Arbeit [...] herzuleiten, verfehlen alle gerade den entscheidenden Punkt der Kantschen Argumentation und fallen auf den Erkenntnisstand seiner Vorgänger zurück." Einem Missverständnis ist allerdings vorzubeugen: Keineswegs wird bezweifelt, dass das rationale Denken historisch geworden und an materielle hirnphysiologische Prozesse gebunden ist. Die psychologische, sozialwissenschaftliche, evolutionsbiologische und, besonders aktuell, die neurophysiologische Erforschung – „Wir werden sicher das Denken einmal experimentell auf molekulare und chemische Bewegungen im Gehirn ‚reduzieren'; ist damit aber das Wesen des Denkens erschöpft?" (F. Engels, MEW 20, 513) – des Denkvermögens stehen in ihrer wissenschaftlichen Legitimation überhaupt nicht zur Diskussion. Auf die Aporien einer (geschichts)materialistischen Erklärung, Deduktion oder Reduktion ‚der' Vernunft, des Geistes oder des Denkens wurde al-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine empiristische Widerlegung der Transzendentalphilosophie notwendig hinter das von Kant erreichte Reflexionsniveau zurückfällt ist bereits dargelegt worden. Hier stellt sich daher nun vielmehr die Frage, was Nietzsche letztlich als Metaphysik kritisiert. Im Mittelpunkt steht die Kritik an der „Scheidung der Welt" (27) in eine empirische und eine metaphysische, wobei, was sich als zentral erweist, Nietzsche für seine radikale Kritik eine „Kontamination" von „vorkantisch-ontologischen (Platonischen)"[259] und transzendentalphilosophischen Theoremen vornimmt – „‚Wesen der Welt an sich'" (30). Wenn Nietzsche die Gleichung aufstellt, „Natur = Welt der Vorstellung, das heißt als Irrtum", (41) so ist das ein Resultat dieser Kontamination: die „Erweiterung der transzendentalidealistischen Gleichung Welt = Vorstellung = Erscheinung durch die Bestimmung des Irrtums deutet darauf hin, daß der ontologische Wahrheitsbegriff der adaequatio rei et intellectus in einen Bereich übertragen wird, in dem er nichts zu suchen hat."[260] Nietzsches empirische Wahrheiten tangieren die an Kant geschulte kritische bzw. negative Metaphysik im Endeffekt nicht, da sie deren Argumentationsebene nicht angehören. Das Ding an sich lässt sich nicht in die „Physiologie und Entwickelungsgeschichte der Organismen und Begriffe" (30) auflösen.[261]

Nietzsche nimmt nun wieder die bereits aus ‚Wahrheit und Lüge' bekannte Unterscheidung vor zwischen der fingierten Welt der Sprache – die Basis der Metaphysik des Seins – und der eigentlichen Welt des Werdens. Neben die Kritik der jenseitigen Verdoppelung der Welt tritt eine von Nietzsche *selbst* vorgenommene Verdoppelung[262] in eine wahre und falsche *immanente* Welt. Hier wirft sich die wiederkehrende Frage erneut auf, ob diese Restitution der Dualität „einer Welt für uns und einer Welt an sich"[263] als eine dogmatisch-metaphysische These zu verstehen ist. Ist das dionysische „Werden Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich oder ist es dieses Ding an sich selbst?"[264] Mit dieser Frage sind

lerdings bereits hingewiesen (vgl. Fn. 79). Es geht dabei stets um ein Begründungsverhältnis, welches nicht empiristisch aufzulösen bzw. zu reduzieren ist – die Bedingungen der Möglichkeit von (empirischer) Erkenntnis überhaupt – sondern das sich allein der rekursiven Reflexion (der autonomen Vernunft) erschließt, d.h. der sich selbst thematisierenden Vernunft bzw. autoritativ dem „Denken des Denkens" (Aristoteles: Metaphysik, 1074b). Vgl. hierzu die grundsätzlichen Ausführungen von Günther Mensching: Principia per se nota und eingeborene Ideen. Zum Ursprungsmythos der Vernunft, in: Georgi Kapriev/ders. (Hg.), Vernunft und Offenbarung in der lateinischen und byzantinischen Tradition, Sofia 2006, S. 25-40. Zur Hirnforschung vgl. jetzt auch Christine Zunke: Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2008.

259 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 64.

260 Ebd., S. 137. Vgl. S. 99f., 113f., 118f. u. 132f.

261 Zu Schopenhauer als möglicher Quelle physiologischer Fehlinterpretation der Transzendentalphilosophie vgl. ebd., S. 103-5 u. 120-31.

262 Vgl. ebd., S.107f., 111-14, 116, 132f. u. 135f.

263 Hier einmal kritisch B. Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit, S. 52, die nur eine „gewisse Ambiguität" in Nietzsches Argumentation konstatiert, wo es um den Status der Metaphysikkritik als solcher geht.

264 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 81.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weitergehende Fragen verbunden, die den inkonsistenten epistemologischen Status der historischen Philosophie verdeutlichen. Wer so klar unterscheidet zwischen empirischer Wahrheit (Werden) und empirischem Irrtum (durch Sprache fingiertes Sein, dem „Nichts in der wirklichen Welt entspricht" (31)), setzt der nicht notwendig sowohl einen ontologischen Wahrheitsbegriff als einen auch (überlegenen) Standpunkt voraus, der (jenseits der Sprache!?) zwischen fiktionaler und wirklicher Welt zu differenzieren weiß?[265] Es taucht wieder die Argumentationsfigur auf, die sich so darstellt, dass erst ‚die' Erkenntnis ihre mögliche ‚Reichweite' überschreitet, um am Ende ihre völlige Nichtigkeit zu konstatieren. Ein Aufhebungsprozess der nur eine Wahrheit übrig lässt: Alle menschliche Erkenntnis ist unwahr, das aber können wir zu unserem Erschrecken erkennen. Schlussendlich ist die Universalisierung des Irrtums und seine Lebensnotwendigkeit zu konstatieren. Irrtum verweist notwendig aber auf Wahrheit, deren Status in der Metaphysikkritik uneindeutig ist, was dazu führt getrennte Argumentationsebenen zu entdifferenzieren. Was ist Wahrheit, wenn alles Irrtum ist? Wenn die Wahrheit verabschiedet ist, ist dann nicht auch der Begriff des Irrtums notwendigerweise belanglos? Dann stellt sich aber auch die Frage, wieso überhaupt Kritik an der Metaphysik? Begründbar ist sie so nicht mehr:

„Metaphysik ist Irrtum; aber die Konsequenz dieser Feststellung darf nicht sein, statt des Irrtums Wahrheit zu wollen. Denn die Wahrheit ist tödlich – Dies ist eine Folge der metaphysikkritischen Weltverdoppelung *Welt (W)* [wahre Welt des Werdens; d. Verf.] – *Welt (F)* [falsche Welt von Sprache und Sein; d. Verf.]. Diente sie früher dazu Metaphysik als Irrtum zu entlarven, so scheint sie nun eingesetzt zu werden, den Irrtum als solchen zu verteidigen. Wer statt des Irrtums Wahrheit will, wird mit der ‚Wahrheit' konfrontiert, daß das Weltgeschehen insgesamt und damit auch das menschliche Leben völlig sinnlos ist."[266]

Nietzsches metaphysikkritische Wissenschaft weist sich selbst am Ende nicht als befreiend, sondern als inkonsistent aus. Wenn der Freigeist Gründe und nicht Glauben verlangt, so ist ihm hier nicht mehr zu folgen, da er über die letzthinnige Basis – die These von der unerkennbaren (!?) Welt des Werdens – seiner gesamten Argumentation keine Rechenschaft ablegt. Er bedient sich zur Begründung seiner positivistischen Metaphysikkritik immer wieder Argumenten, die hinter das erreichte kritische Reflexionsniveau zurückfallen, über welches wie dargelegt insbesondere der Nachlass Zeugnis ablegt. Nietzsche „hatte die Freigeisterei in

265 Gegen (metaphysisch) privilegierte Erkenntnisse wendet sich Nietzsche explizit: es gibt keinen „unmittelbaren Blick auf das Wesen der Welt", kein „Loch in dem Mantel der Erscheinung", durch welchen „bevorzugte Menschen", ohne „die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge eines wunderbaren Seherauges etwas Endgültiges und Entscheidendes über die Welt mitzutheilen vermöchten" (KSA 8, 467).

266 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 154.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Position manövriert, die widerspruchsfrei nicht mehr begründbar war.“[267] Am Ende trifft die Universalisierung des Scheins und des Irrtums zwangsläufig das eigene Unternehmen.

Nietzsche lässt, was den ambivalenten Charakter des eigenen Unternehmens nochmals unterstreicht, die „absolute Möglichkeit“ (29) einer metaphysischen Welt offen, deren Erkenntnis aber die „gleichgültigste aller Erkenntnis“ (30) wäre, da man von ihr „gar Nichts aussagen“ (29) könne. Offensichtlich hat Nietzsche in diesem Falle Kants Ding an sich ‚vor Augen‘. Dass Nietzsche dieses missinterpretiert und dies weitreichende Folgen hat, lässt sich, die Diskussion um den epistemolgischen Status seiner radikalen Aufklärung zum Abschluss zu bringen, an seiner Kritik der Moral und des Begriffs des freien Willens skizzieren.[268] Nietzsches „Fabel von der intelligiblen Freiheit“ steht paradigmatisch für seine Moralkritik:

„Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen und schädlichen Folgen wegen. Bald aber vergisst man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, dass den Handlungen an sich ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft ‚gut‘ oder ‚böse‘ innewohne [...] – also dadurch, dass man, was Wirkung ist als Ursache fasst. Sodann legt man das Gut- oder Böse-sein in die Motive hinein und betrachtet die Thaten an sich als moralisch zweideutig. Man geht weiter und giebt das Prädicat gut oder böse nicht mehr einzelnen Motive, sondern dem ganzen Wesen eines Menschen [...]. So macht man den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, dass auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar nothwendige Folge ist [...]. Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, dass die Geschichte der moralischen Empfindungen, die Geschichte eines Irrthums, des Irrthums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrthum von der Freiheit des Willens ruht“ (62f.).

Inwieweit diese Kritik an der Willensfreiheit ihren Impuls in der Überwindung eines falschen Schuld- und Sühnebewusstseins hat und ob sich hiermit eine Vorstellung zu steigernder individueller Autonomie verbinden kann, wird später zu diskutieren sein. Wie immer man Kants dualistische Konzeption der Scheidung des Menschen in einen empirischen und intelligiblen Charakter, der Differenz von Erscheinung und Ding an sich analog, im Einzelnen beurteilen mag[269], so ist

267 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 179.

268 Da diese Thematik noch ausführlich erörtert wird, beschränke ich mich hier abermals auf die Voraussetzungen von Nietzsches Kritik; auf die Darstellung argumentativer Einzelheiten wird daher verzichtet.

269 Eine an der ‚Antinomie des Universalismus‘ problemorientierte Diskussion der Aporien, Dichotomien aber auch der Potentiale der kantschen Moralphilosophie, bietet G. Schweppenhäuser: Die Antinomie des Universalismus, bes. S. 37-60. Wie sich noch zeigen wird, habe ich im Übrigen eigene ‚tierische‘ Probleme mit der kantschen Moralphilosophie.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doch der unbestreitbare Kern der transzendentalen Idee der Freiheit, Willensfreiheit und somit Autonomie als widerspruchsfrei *denkbar* zu konzipieren.[270] Wenn die kritische Vernunft auf die Erkenntnisse von Gegenständen möglicher Erfahrung restringriert ist, bleibt die Denkmöglichkeit von individueller Spontanietät, die nicht der Naturkausalität unterworfen, welche die Welt der Erscheinung bestimmt, sondern frei ist. Wider die positivistische Negation der Willensfreiheit, die selbst eine nicht durchschaute „schlechte Metaphysik" einer mythologischen Affirmation des „Naturzwangs"[271] ist, dient Kants Bestimmung der Grenzen sachhaltiger Erkenntnis der Rettung der (Denk) Möglichkeit von Freiheit:

„Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann [...]. Sie gilt nur als notwendige Vorraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d.i. eines bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens [...] bewußt zu sein glaubt. Wo aber die Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch die Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären."[272]

In Kants großer Vorrede zur zweiten Auflage zeigt sich die Bedeutung des Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft in ihrer ganzen Tragweite und unterstreicht, dass die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, so vielfältig – ob idealistisch oder materialistisch – die Kritik[273] einer solchen An-

270 Vgl. auch J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, S. 29ff.

271 Gerhard Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral, Würzburg 1988, S. 43.

272 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 96.

273 An drei prominente Kritiken sei erinnert: a.) der auf Fichte zurückgehende Einwand, dass das Ding an sich, von dem wir nichts wissen, doch nur in unserem Wissen ist; b.) als Konsequenz hieraus, die auf seine Art und Weise auch Nietzsche teilt, „daß dies *caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist" (G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der Wissenschaften Bd. 1, S. 121), womit die Differenz zwischen Denken und Sein wieder eingezogen ist. Wir haben es mit *dem* idealistischen Fehlschluss zu tun, aus der Tatsache, dass uns das Sein nur qua Bewusstsein zugänglich ist, auf die Identität beider zu schließen. Dies ist der nihilistische Kern des Idealismus, gegen den Kant seine Bestimmung des Dinges an sich einführte: die Vernichtung der Welt im und durch den Geist. Vgl. zur Kritik an Hegels Kant-Kritik auch K. H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 192; c.) Engels materialistisch-praktizistischer Auflösungsversuch: „Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen [...], so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich' zu Ende" (MEW 21, 276). Nein! Auch die vollständigste Erkenntnis der Erscheinung sagt nichts über das innere ‚Prinzip' eines Gegenstandes aus, da dieser eben kein Gegenstand empirischer Forschung ist; es besteht „kein gradueller Unterschied" zwischen diesen Ebenen. Vgl. zu Engels auch K. H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 108-11, sowie prinzipiell zum

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahme sich darstellen mag, sie sicher nicht, wie Nietzsche behauptet, völlig inhaltsleer ist, sondern mit der so konzipierten Beschränkung menschlicher Erkenntnisse auf Gegenstände möglicher Erfahrung die Vernunft vor der Selbstzerstörung bewahrt; mag diese sich nun als ein Verfangen in den Antinomien reiner spekulativer Vernunft darstellen oder durch die Überschreitung der Erkenntnisreichweite empirischer Forschung, die sich selbst ad absurdum führt, charakterisiert sein:

„*So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse [...], daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung [...] gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte.*“[274]

Nietzsches berechtigtes Insistieren auf die „irreduzible Naturbasis des Willens“[275] und den historischen Charakter einer jeden Moralphilosophie sowie seine Kritik der „idealistische[n] Hypostasierung einer intelligiblen Freiheit“[276] angesichts realexistierenden Zwangs gesellschaftlicher Verhältnisse stehen in ihrer

Ding an sich, S. 73. Allegra de Laurentiis fasst in ihrer Studie: Marx’ und Engels’ Rezeption der Hegelschen Kantkritik: ein Widerspruch im Materialismus, Frankfurt/Main 1983, zusammen, dass die „Idee einer absoluten Erkennbarkeit der Welt [...] – entgegen mancher Behauptung von Engels – aus einer materialistischen Lehre ausgeschlossen werden“ muß. „Eine solche Idee hat nur unter der absolutidealistischen Prämisse einen Sinn, daß Wirklichkeit immer schon und in allen Bereichen vom Geist durchdrungen ist, ihm also schon im Prinzip nicht widerstehen könne“ (S. 123f.). Vgl. S. 10-15, 21, 50f., 79-81, 83f., 89 u. 124-26. Eine berechtigte Kritik hingegen müsste auf den Teil von Kants Transzendentalphilosophie zielen, der ihre Öffnung zum absoluten Idealismus markiert: die Degradierung der Erscheinung als des allein vom erkennenden Subjekt Prinzipierten. Hiergegen wendet sich m.E. Adornos Insistierung auf die Präponderanz des Objekts als eine Reflexion auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens, die dessen Dignität restituiert, indem sie die vermeintliche Allmacht – Ausdruck der Herrschaft des Geistes über die Natur – transzendentaler Subjektivität konterkariert. In dieser Kritik ist auch die Differenz von Kants Ding an sich und Adornos Nichtidentischem zu lokalisieren. Dass indes auch Adornos Ausführungen zu dieser Thematik nicht widerspruchsfrei sind und das Theorem der Präponderanz des Objekts immer wieder Gefahr läuft, sich doch vorkritischer ontologischer ‚Beweise‘ zu bedienen, zeigt der hervorragende, sehr konzentrierte Aufsatz von Annett Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik, in: Diethard Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie, Freiburg 2005, S. 157-215. Zu Kant vgl. bes., S. 187-204. Vgl. auch das Schlusskapitel meiner Arbeit.

274 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XXIX.

275 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 32.

276 Ebd., S. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

emanzipatorischen Dimension hier (noch) nicht zur Debatte. Es sei vielmehr auf eine für den zweiten Hauptteil konstitutive Dimension von Kants Moralphilosophie verwiesen, die sich paradigmatisch in der Feststellung artikuliert, dass der Mensch „keine Sache" ist, was den moralischen Imperativ begründet, diesen nie „bloß als Mittel", sondern „als Zweck an sich selbst"[277] zu betrachten und zu behandeln. G. Schweppenhäuser fasst zusammen:

„Die Idee universaler Emanzipation ist unlösbar mit dem Begriff der Autonomie verbunden. Doch dieser utopisch-emanzipatorische ‚Überschuß' der Kantischen Moralphilosophie und Implikationen seiner Freiheitslehre werden bei Nietzsche nicht in den Gang der Reflexion aufgenommen. Das führt zur abstrakten Negation des Telos der idealistischen Moralphilosophie, das doch durch immanente und praktische Kritik dialektisch aufzuheben wäre. Aufklärung über die Genesis der Moral darf nicht den Geltungsanspruch dessen negieren, das stets auch Inhalt moralphilosophischer Reflexion ist: der Antizipation einer menschlichen Gesellschaft in den Ideen praktischer Vernunft."[278]

Hier klingt die Dimension des Politischen an, der sich das Kapitel abschließend zugewandt wird. Nietzsche akzeptiert in seiner freigeistigen Phase nicht nur die Aufklärung als positives geistesgeschichtliches Ereignis, sondern auch die politische Moderne als nicht mehr revidierbares und partiell begrüßenswertes Faktum. Nietzsche räumt nun offen die „Möglichkeit des Fortschritts" ein, der dazu führen könnte, eine „neue bewusste Cultur" zu erschaffen, die „die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten" (45) könnte und eine „Erdregierung" (205) mit „menschlich-ökumenischer" (457) Perspektive institutionalisieren würde. Motor eines solchen Fortschritts sind der „Handel und die Industrie", deren grenzenlose Dynamik die erhoffte „Vernichtung der Nationen" zeitigt, was die Bedingung der Konstitution des „europäischen Menschen" als einer „Mischrasse" darstellt, der jede Form des „Nationalismus" (309) – „die Krankheit dieses Jahrhunderts" (593) – und die „Unart" (310) des Antisemitismus fremd sind: „Zukunft in einigen Jahrhunderten. Ökonomie der Erde, Aussterbenlassen von schlechten Racen, Züchtung besserer, eine Sprache. Ganz neue Bedingungen für den Menschen, sogar für ein höheres Wesen? Jetzt ist es der Handelsstand, welcher ein völliges Zurücksinken in die Barbarei verhindert" (KSA 8, 349).

Da „wenig Festes" an den Menschen ist, kann man sie durch „Zeit und Institutionen" sowohl zu „Thieren" als auch zu „Engeln" (355) machen, meint Nietzsche hierbei wohl nicht zuletzt aus dem zeitgenössischen Auge des Züchtungsgedankens schielend. Es wird gar die exponiert politische Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der „Weg zum Freidenken" nicht zum „Freihandeln (individuell) sondern zum regierungsweisen Umgestalten der Institutionen" (370) führt. Doch man täusche sich nicht: das zweite der „10 Gebote des Freigeistes" lautet un-

277 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 61.
278 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 94f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

missverständlich „Du sollst keine Politik treiben“ (348). Man geht wohl Recht in der Annahme, im Freigeist nicht mehr als einen politischen Kommentator zu sehen, der von dem Standpunkt, dass „alle höhere Kultur nur zu ihrem Schaden sich jetzt noch mit nationalen Zaunpfählen umstecken kann“ (572), abhold jeder restaurativ-reaktionären Gesinnung sich durchaus *widersprüchlich* zu Wort meldet:

Wenn Nietzsche als „Mittel zum wirklichen Frieden“ einen radikalen Pazifismus aus Stärke postuliert, ein „Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste war“, dessen Kern, dem Geiste Kants verpflichtet, die Zertrümmerung des „Heerwesen[s]“ (KSA 2, 678) darstellt, d.h. jener Organisation deren Zweck die „Vorbereitung und Durchführung der organisierten kollektiven physischen Gewaltanwendung: des Krieges“[279] ist, so hält das den Freigeist keineswegs davon ab, die „nationale Idee [!] und Kriege als ausgezeichnete Gegenmittel gegen Revolution“ (381) anzuempfehlen (KSA 8, 381). Der Krieg bleibt zur Erhaltung und Förderung einer lebendigen Kultur „unentbehrlich“ (KSA 2, 311), ja die „hoch cultivierte Menschheit und daher nothwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer“, bedarf „nicht nur der Kriege, sondern der grössten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei“ (312). Dass Nietzsches Apologie des kulturnotwendigen Krieges keineswegs metaphorisch zu interpretieren ist, geht eindeutig daraus hervor, dass er noch die elaboriertesten „Surrogate des Krieges“ (312), als zu schwach befindet.

Nietzsches Bekenntnis zur Aufklärung ist zudem mit einer strikten Absage an die Französische Revolution, zwischen beiden ein dichotomisches Gegensatzverhältnis konstruierend, verbunden.[280] Es sind nach wie vor „Rousseau’s wissenschaftliche Thorheiten und Halblügen“ über die vermeintlich ursprünglich gu-

279 Markus Euskirchen: Militärrituale. Analyse und Kritik eines Herrschaftsinstruments, Köln 2005, S. 45. Ich zitiere diese Schrift keineswegs willkürlich: Zum einen bringt sie das sozialwissenschaftlich wenig behelligte Militär als „*soziale Organisation, die uniformiert, kaserniert, bewaffnet und dem Prinzip von Befehl und Gehorsam unterworfen ist, und die von einem Staat unterhalten wird, um bestimmte Macht-, Herrschafts- oder Produktionsformen durchzusetzen, aufrechtzuerhalten oder zu verteidigen*“ (S. 45), auf den Begriff und zeigt so die „Verschränkung der drei Komplexe Staat/Militär, Nation und Kapitalismus im modernen Herrschaftsgefüge“ als einer „historisch-systematischen Logik“ (S. 58) folgende auf. Zum anderen ist die Darstellung des „Militärritual[s] als Herrschaftsritual“ (S. 37) ein wesentliches Beispiel dafür, wie sich Elemente einer politischen Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen „in bestimmter Negation [...], gemäß der bestehenden Gestalt von Unfreiheit“ (Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 230) konkretisieren lassen: Das Militär ist als ‚totale Institution‘, die auf Erzwingung von und auf Erziehung zu unmittelbarer physischer Gewalt (Töten) ausgerichtet ist, auf hierarchischen, anti-demokratischen Befehls- und Gehorsamsstrukturen basiert und auf die prinzipielle Zerstörung von Individualität angelegt ist, *das* organisatorische Gegenmodell zur Emanzipation des Nichtidentischen.

280 Vgl. zu dieser Konstruktion U. Marti: Der große Pöbel und Sklavenaufstand, S. 11-14, und H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 156-63.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te, aber von den gesellschaftlichen Institutionen korrumpierte Natur des Menschen, die „politische und sociale Phantasten“ dazu verführen, den „Umsturz aller Ordnungen“ (299) zu fordern. Dem Irrglauben, dass die Revolution das „stolzeste Tempelhaus des Menschenthums gleichsam von selbst“ errichte, hält Nietzsche den vermeintlich durch Voltaire vertretenen reformerischen „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwickelung“ (299) entgegen. Alles „Halbverrückte, Schauspielerische, Thierisch-Grausame, Wollüstige“ stelle die „revolutionäre Substanz“ dar, welche den „Lichtglanz“ (654) der Aufklärung zu verdunkeln drohe. Die „Vermischung“ von Revolution und Aufklärung sei eine „perfide[r]“ Verunreinigung, die es ein für allemal zu beseitigen gelte: Die Revolution ist „nachträglich in der Geburt zu ersticken“ (654).

Die Demokratie, daran lässt Nietzsche keinen Zweifel, ist „unaufhaltsam“ (671). Die demokratischen Institutionen werden aber weniger an sich als vielmehr als Instrumente der Prävention gegen unerwünschte politische und gesellschaftliche Entwicklungen begrüßt. Sie sind sowohl „Quarantäne-Anstalten gegen die alte Pest tyrannenhafter Gelüste. Als solche sehr nützlich und sehr langweilig“ als auch, die ‚nivellierte Mittelstandsgesellschaft‘ antizipierend, Mittel welche qua „Steuerschraube“ und „Progressivsteuer dem Capitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstenthum an den Leib gehen und in der That langsam einen Mittelstand schaffen, der den Socialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf“ (684). Nietzsches Prognosen – „Ich rede von der Demokratie als von etwas Kommenden“ (685) – sind durchaus als hellsichtig zu bezeichnen. Das „praktische Ergebniss dieser um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein“ (684), dann das Ende des „Aberglaubens“ an eine „göttliche Ordnung der politischen Dinge“ (306), die im neoliberalen „Tod des Staates“ mündet: „Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte“ (304) inklusive der Verwaltung des Gewaltmonopols an sich und übertragen die „gesetzgebende Körperschaft“ den „speciellesten Sachverständigen“, die eine technokratische „Herrschaft der Wissenden“ (507) verkörpern.

Nietzsches Konzeption einer liberal-demokratisch fundierten, auf sozialen Ausgleich wider „Umsturzgeister und Besitzgeister“ (503) gerichtete Technokratie ist modern und meilenweit von früheren reaktionär-utopischen Vorstellungen entfernt. Die Hauptfeinde bleiben aber dieselben: Sozialismus und Arbeiteremanzipation. Der „Staat ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegen einander“ (197), der in Unterdrückung des Individuums umschlägt, wenn dieser sich verabsolutiert. Es ist dies eine im Hinblick auf das 20. Jahrhundert als richtungsweisend anzuerkennende Kritik am Staatssozialismus, die auch Marx und Engels geteilt hätten:

„Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will [...]. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, dass er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Lu-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

xus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll“ (307).

Wer würde bestreiten, dass ein solcher Staatssozialismus die „allerunterthänigste Niederwerfung aller Bürger“ verlangt, welche er indessen allein durch den „äussersten Terrorismus“ (308) zu gewährleisten vermöchte. Der Sozialismus bleibt für Nietzsche ein Ärgernis, auch wenn er ihm zugesteht, dass er eine „Kraftquelle des Geistes“ (KSA 8, 483) sein kann und ganz und gar zu „Recht“ davon ausgeht, dass „wir Menschen dieser Zeit [...] gleich“ (412) sind. Der Sozialismus geht insgesamt aber von falschen Prämissen aus und zieht kulturgefährdende Schlüsse. Das Leben in sozialistisch „geordneten Zuständen“ ‚verzärtelt‘ die Menschen und zerstört die „Freiheit der Wildniss“ (481), d.h. die Basis des heroisch-schöpferischen Menschen, der nicht sicheres „Wohlleben“ verlangt, sondern „wilde Kräfte und Energien“ (KSA 2, 196) benötigt. Gegen „Plato’s utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Socialisten fortgesungen wird“, insistiert Nietzsche darauf, dass sich der Mensch gegenüber dem nicht persönlichen Gemeinschaftsbesitz stets „als Räuber oder lüderlicher Verschwender“ (680) aufführen wird. Man lasse sich daher nicht blenden, wenn Nietzsche die „Ausbeutung des Arbeiters“ als eine „Dummheit, ein[en] Raub-Bau auf Kosten der Zukunft“ (682) anklagt, das „anonyme[n] und unpersönliche[n] Sklaventhum[s]“ des Arbeiters unter die „Maschine“ geißelt und die Opferung von Menschen als „Mittel zum Zwecke der Gesellschaft“ (633) als das „unzweideutigste Anzeichen von einer Geringschätzung der Menschen“ (325) bezeichnet. Der Sozialismus bleibt Ressentiment geladene „Begehrlichkeit“, die versucht, die notwendigen Bedingungen – „Gewalt, Sklaverei, Betrug“ – der „alten“ Kultur „weg[zu]decretiren“ (293). Anstelle der Revolution weiß Nietzsche allein „allmähliche Umschaffungen des Sinnes“ (294) anzuempfehlen, was indes nichts an der Tatsache ändert, dass für eine „höhere Cultur“ die Scheidung der Gesellschaft in die „Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit“ (286) unabdingbare Voraussetzung bleibt, wobei freilich auch der „Staatsmann, Kaufmann, Beamte[n], Gelehrte[n]“ (232) zu den „Sclaven“ (231) der Kultur zu zählen sind.[281]

Nietzsche vollzieht wie H. Ottmann schön beschrieben hat, die platonische Wendung vom besten Staat der ‚Politeia‘ zum zweitbesten Staat der ‚Nomoi‘ auf seine Art und Weise noch einmal nach, was nicht nur eine strukturelle Analogie der Transformation des ursprünglichen Ideals in eine ‚realitätsgerechte‘ Konzeption bezeichnet, sondern auch inhaltliche Aspekte aufweist.[282] Die moderne Demokratisierung der Politik anerkennend, plädiert Nietzsche für eine Politik des Ausgleichs und der Mäßigung, die sich wohltuend von den politischen Monstrositäten früherer Ansichten abhebt. Allerdings steht auch diese Konzeption des Politischen ganz im Geiste der Bekämpfung des Sozialismus, der per se mit auto-

281 Vgl. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 154-57.
282 Vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 147-50.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ritärem Staatssozialismus und abstrakter Gleichmacherei identifiziert wird. Dies verleiht Nietzsches politischen Überlegungen, trotz nicht zu leugnender Einsichten in Tendenzen und Gefahren der modernen Politik und Gesellschaft, einen instrumentellen Charakter. Letztlich ist eine „Neigung zur Apolitie“[283] zu konstatieren. Die Aufklärung des Freigeistes bleibt ein individuelles Projekt: „noch ist es die Zeit des Einzelnen“ (702), dessen unbändiger „Zug zur Freiheit“ (469) – „keine Sitte kein Herkommen“ (KSA 8, 408) achtend, „weder gut noch böse“ (312) – daran arbeitet, die „Leidenschaften der Menschheit allesamt in Freudenschaften umzuwandeln“ (KSA 2, 569). Nietzsches „Kritik der Moraliät ist eine hohe Stufe der Moralität“ (KSA 8, 544), die aller Herrschaft abhold die Autonomie des Einzelnen bis zu dem Punkt forciert, an dem sich die Selbstzerstörung des eigenen Projekts im schrankenlosen Willen zu erscheinen gibt. Politisch gewendet korreliert dieser Feststellung, dass Nietzsches Emanzipation des Einzelnen von sozialen, politischen und moralisch-religiösen Bindungen die Stärke seiner radikalen Aufklärung nicht weniger zu Tage treten lässt, als sie ihre mangelnde politische und gesellschaftliche Fundierung und Vermittlung aufzeigt, welche den möglichen Umschlag von autonomer Individualität in apolitischen, weltflüchtigen Solipsismus begründet.

2.5.2 Retrospektive

Nietzsche sah in seiner radikalen Aufklärung „eine Art Sühne“ dafür, dass er einer „gefährlichen Aesthetik Vorschub leistete“ (KSA 8, 531): „Ich war verliebt in die Kunst mit wahrer Leidenschaft und sah zuletzt in allen Seienden nichts als Kunst“ (500). Er wollte sich nicht mehr „undeutlich und hochtrabend“ (540), das Genie und seine unsauberen Maßstäbe als „Feind der Wahrheit“ (KSA 2, 361) kritisierend, ausdrücken: „Ich hatte die Lust an Illusionen satt“ (KSA 8, 500). Den „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm aber unhaltbar“ (463). In der Tat ist der Bruch zwischen der Freigeisterei und der Artistenmetaphysik auf dem Gebiete der Ästhetik am eklatantesten.[284] Dieser Bruch markiert den Einschnitt, an

283 Ebd., S. 125.

284 Der Mäßigung im Politischen in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ entspricht eine Entmythologisierung der Kunst und des Genies: „der Wahrheitssinn des Künstlers“ hat gegenüber dem des Wissenschaftlers eine „schwächere Moralität“ (142); seine Werke sind die ambivalente „Erleichterung des Lebens“: sie „beschwichtigen und heilen nur vorläufig [...]; sie halten sogar die Menschen ab, an einer wirklichen Verbesserung ihrer Zustände zu arbeiten“ (143). Selbst die Musik spricht „nicht vom ‚Willen‘, vom ‚Ding an sich‘ (...). Der Intellect selber hat diese Bedeutsamkeit erst in den Klang hineingelegt“ (175). Die Kunst wird bereits von der „Magie des Todes“ umspielt: der „wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwickelung des künstlerischen“ (186). Vgl. zur Kunst als Verbreiterin des „unreinen Denkens“ (144) KSA 2, 145, 150, u. 450; KSA 8, 431, 476, 487 u. 490.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem eine die Entwicklung des Denkens des jungen Nietzsche zusammenfassende Rückschau geboten ist:

Früh, bereits vor jeder Lektüre Schopenhauers, war der ‚Keim des Ernsten' im Denken des jungen Nietzsche gelegt. Das ewige Werden, die Auflösung des Seins in das Spiel des Entstehens und Vergehens, ist der tragische Grundgedanke, der untrennbar mit Nietzsches lebenslangem Versuch legiert ist, trotz des Endes aller philosophisch-metaphysischen und religiös-christlichen Rechtfertigungen des Daseins und der diesem inkorporierten Hoffnungen das Leben als ganzes heilig zu sprechen. Die krisenhafte Erfahrung des Seins als fundamentale Dissonanz sollte nicht in den resignativen Pessimismus der Weltablehnung führen: Pessimismus aus Stärke, die Widersprüche des Daseins schmerzvoll anerkennend *und* affirmierend, lautet das Gegenprogramm. Nietzsches frühe tragische Philosophie ist keineswegs wissenschaftsfeindlich. Begierig nimmt sie die Ergebnisse der Naturwissenschaft auf, die ihr als empirische Verifizierung des ‚ontologischen' Pessimismus und epistemologischen Skeptizismus erscheinen. Von Bedeutung ist, dass Nietzsche bereits damals Metaphysik nur noch als ‚Begriffsdichtung' möglich erscheint. Eine Tatsache, die sich bereits in einer frühen Kritik der Willensmetaphysik Schopenhauers niederschlägt.

Nietzsches Erstlingsschrift stellt sich als Exposition bereits formierter Gedanken dar und greift auf Forschungen seiner wissenschaftlichen Fachausbildung der Philologie zurück. Anhand des Ursprungs der griechischen Tragödie führt Nietzsche die Mythologeme des Apollinischen und Dionysischen ein als zwei aufeinander verwiesene Gegensätze, die dem Leben als solchem, der menschlichen Psyche, der Erkenntnis und der Kunst zu Grunde liegen. Dionysos symbolisiert das gewaltvolle, rauschhafte und im ewigen Kampf des Werdens liegende Wesen – das Ur-Eine – des Seins selbst, welches, was aus seinem ‚Charakter' folgt, nicht dem begrifflichen Denken (Philosophie), sondern allein der Kunst zugänglich ist, um deren Rehabilitierung gegenüber einer rationalistischen Wissenskultur (Sokratismus) es Nietzsche wesentlich geht. Es gibt kein Sein, sondern nur ein Werden, in dem nicht der Logos, sondern die sich selbst verschlingende Daseinsgier die Regentschaft führt. Diese Wahrheit über das Sein des Werdens stellt sich für Nietzsche als lebensfeindlich dar: Der Schrecken des dionysischen Werdens bedarf der Erlösung im Schein der Kunst. Mit dieser Überlegung führt Nietzsche einen anti-modernen ästhetischen Fundamentalismus in seine frühe Artistenmetaphysik ein. Keineswegs aber ist Nietzsche ein Apologet des Irrationalismus und des dionysischen Rasens. Kern seiner Ausführungen ist der gelungene *Ausgleich* der Kräfte des Dionysischen und Apollinischen, der sich in paradigmatischer Form in der klassischen attischen Tragödie ereignete, wäh-

Das früher gefeierte Genie wird nun „ohne allen mythologischen und religiösen Beigeschmack" (KSA 2, 194) betrachtet: so „begabte Wesen, wie ich sie mir als Genie vorstellte, haben nie existiert" (KSA 8, 515); dessen „Cultus" war ein „Nachklang" der „Götter-Fürsten-Verehrung" (KSA 2, 298), ein „Aberglaube" (KSA 8, 524).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rend in der Gegenwart das Apollinische (lebensfeindlich) dominiert. Letzteres ist der Ausgangspunkt seiner Kritik der okzidentalen Rationalisierungsprozesse.

Nietzsches Kritik am Sokratismus ist nicht gegen Wissenschaft und Rationalität gerichtet, sondern gegen die seines Erachtens optimistische Wissensmoral. Wider die ‚Metaphysik der Logik' insistiert Nietzsche auf die Grenzen begrifflicher Erkenntnis: Weder reicht das begriffliche Denken an das Wesen der Dinge, noch kann deren ursprünglich-tragische Verfasstheit aufgehoben werden. Nietzsche betreibt einen radikalen Selbstaufklärungsprozess, aber keine abstrakte Negation der Vernunft, die in der *tragischen* Erkenntnis mündet, dass menschliches Wissen nur ein Wissen um das fundamentale Nichtwissen sein kann: *jede* Erkenntnis ist anthropomorph, d.h. den ‚Dingen' inkongruent. Die Welt ist universeller Schein, was eine Wahrheit ist, mit der der Mensch nicht leben kann. Die Wahrheit ist tödlich, die Illusion lebensnotwendig.

Dies ist der Ausgangspunkt für Nietzsches frühe radikal-nominalistische Sprachkritik, die eine psychologische Entlarvung des Intellekts darstellt. Das Denken und sein Medium, die Sprache, zielen nicht auf Wahrheit, sondern auf Lebenserhaltung, deren Resultat und Instrument sie zugleich darstellen. Das begriffliche Denken der Wissenschaft erweist sich für Nietzsche als die eigentliche Illusion einer künstlichen Welt der Abstraktion (Sein), der nichts in der Realität (Werden) entspricht. Nietzsches radikal-moderner epistemologischer Skeptizismus terminiert in der Auflösung des Subjekts selbst: Herrschaft, Willkür *und* Entthronung des entfesselten Subjekts spielen ein dialektisches Spiel, welches in seinen Aporien eines der Moderne selbst ist.

Die Einheit von Nietzsches früher Philosophie liegt im tragischen Gedanken begründet, der in seinen Schriften verschiedene Perspektiven einnimmt, um sich zu verifizieren. Ob Ästhetik, Psychologie oder Erkenntnistheorie, sie alle bestätigen das ewige Werden und die Nichtigkeit menschlicher Erkenntnis, der alle Wahrheit sich als Illusion erweist. Dies ist Nietzsches Leiden, welches keineswegs mit einer Glorifizierung der Irrationalität und der abstrakten Negation aufklärerischer Vernunft, wohl aber mit einer Kritik der rationalistischen Kultur des Okzidents einhergeht, deren fortwirkende Ursprünge in der griechischen Antike liegen. Nietzsches tragischer Gedanke begründet auch seine Zeit- und Kulturkritik der ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen', die sich gegen die Unkultur des jungen deutschen Kaiserreiches, Macht mit geistiger Größe verwechselnd, wenden. Nietzsches dort explizierte Daseinsanalyse menschlicher Zeitlichkeit untermauert den tragischen Gedanken: Das Vergehen und die Vergangenheit sind konstitutiv für das ‚Tier, das nicht vergessen kann'. Der Fluch des Vergangenen – das ‚Es war' – lastet auf dem Menschen, droht ihn zu vernichten. Jede Kultur und jedes Individuum bedarf daher eines vernünftigen Umgangs mit seinem radikalgeschichtlichen Wesen. Vonnöten ist ein Horizont, der durch die ‚plastische Kraft' – Vermögen der Zeit*aneignung* – geschaffen, die Gegenwart so weitet, dass die Vergangenheit lebensförderlich, d.h. auf zukünftige Handlungen ausgerichtet, integriert wird. Dies ist der existenzial-analytische Grund von Nietzsches

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kritik der historischen Krankheit, an der die Moderne leidet: Die alles objektivierende Geschichtswissenschaft tötet in ihrer Wahl- und Maßlosigkeit die Gegenwart mit historischem Wissen. Nietzsche fordert daher eine Absage an die Geschichts*wissenschaft*, nicht davor zurückschreckend, Historie in beliebige, d.h. aber ideologische Dichtung aufzulösen. Ein anderer Gesichtspunkt der Kulturanalysen ist Nietzsches luzide Kritik am Fortschrittsoptimismus, die – oft übersehen – aber keine generelle Kritik an Geschichtsphilosophien darstellt, von denen Nietzsche selbst eine pessimistische Variante konstruiert, deren ideologischer Kern die Ontologisierung historischen Leids darstellt.

Nietzsches politisches Denken ist ambivalent; keineswegs ist es der Schlüssel zu seiner Philosophie. Seine unmissverständlichen politischen Aussagen sind sowohl ernst als auch für sich zu nehmen, was aber auch ausschließt, sie allein von den ‚großen Begriffen' seiner philosophischen Versuche her zu interpretieren. Nietzsches frühe ‚Politik' fundiert in seiner tragischen Philosophie: Der Schrecken des Daseins blockiert die Emanzipation als Menschheitsprojekt. Kultur als letzter Wert an sich bedarf der Sklaverei der Vielen zu Gunsten der wenigen Genies. Diese sieht Nietzsche bedroht durch die sozialistische Arbeiterbewegung, die seinen politischen Hauptfeind verkörpert. Radikaler Elitismus und Massenverachtung sind die Konstituentien seines politischen Denkens, welches treffend als ‚Neoaristokratismus' zu qualifizieren ist. Nietzsches Anerkennung der politischen Moderne als notwendiges Durchgangsstadium zur Erfüllung seiner reaktionären Utopie des Genien-Staates, wie seine oberflächliche Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft erweisen sich als Schnittstelle an dem Anknüpfungspunkte zum Faschismus bestehen. Dennoch: Nietzsches Individualismus, sein sich forcierender Antinationalismus, sein Europäertum und sein Absage an den Imperialismus, belegen nicht nur die Tatsache, dass er nicht nur kein Apologet des deutschnationalen Kaiserreichs war, sondern markieren vielmehr auch die unüberwindbaren Grenzen einer faschistischen Vereinnahmung des *politischen* Nietzsche; von seiner Philosophie einmal ganz zu schweigen.

Nietzsches Aufklärung des Freigeistes, eine neue Schaffensperiode eröffnend, stellt in vielerlei Hinsicht einen Bruch mit seinem frühen Denken dar: Mäßigung in politicis und Absage an den ästhetischen Fundamentalismus sind die Stichworte. Im Zentrum steht die Emanzipation des geknechteten Individuums aus allen falschen metaphysischen, religiösen, moralischen und sozialen Bindungen; eine Befreiung freilich, die auf Grund mangelhafter politisch-sozialer Vermittlung nicht davor gefeit ist, die Idee der Autonomie in Solipsismus zu überführen. Im Übrigen bleibt auch für Nietzsches Freigeisterei der tragische Gedanke an das Sein des Werdens konstitutiv. Er wird nun nicht mehr mythologisierend-spekulativ dargestellt, sondern, in der Kontinuität der frühen Sprachkritik stehend, mit den Mitteln subversiver Genealogie und Psychologie zu verifizieren versucht. Mit dem Pathos der Wissenschaft wird alle Metaphysik und Religion als Illusion verabschiedet: auch hier wieder mit dem Ergebnis, dass einzig der Schein real, die Wahrheit tödlich und der Irrtum lebensnotwendig ist. Am Ende

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der radikalen Aufklärung hebt sich die Erkenntnis samt ihres Trägers auf. Zweifel drängt zur Verzweiflung. Eine konsistente Begründung des eigenen Unternehmens wird nicht mehr erbracht.

Nietzsches frühe Philosophie steht in der Kontinuität der Aufklärung, die er radikalisierend auf sie selbst wendet: Entmythologisierung des Geistes – Logos – und Rehabilitierung seines für das Leben konstitutiven Nichtidentischen – Physis – sind Programm. Der tragische Gedanke ist hierbei die Substanz, die das Kontinuum in und zwischen den frühen Schriften herstellt, welche auch den Bruch der Freigeisterei in diesem entscheidenden Punkt als nicht existent erweist. Der philosophische Status – vorkritische Ontologie vs. erkenntniskritische Metapher – des tragischen Gedankens bzw. der dionysischen Weisheit hat sich indessen als Dreh- und Angelpunkt der *gesamten* Interpretation der Schriften Nietzsches erwiesen. Nochmals sei in diesem Kontext auf die Bedeutung des Nachlasses verwiesen, welcher nur den Schluss zulässt, dass für Nietzsche *alle* Erkenntnis anthropomorph ist und die Restitution einer wie auch immer gearteten Ontologie eine Unmöglichkeit darstellt: „Die Wahrheit! Schwärmerischer Wahn eines Gottes! Was geht die Menschen die Wahrheit an! Und was war die Heraklitische ‚Wahrheit'! Und wo ist sie hin? Ein verflogener Traum, weggewischt aus den Mienen der Menschheit, mit anderen Träumen! – Sie war die Erste nicht!" (KSA 1, 759). Worte des jungen Nietzsche, die hellhörig machen – der verehrte Heraklit, ein Schwärmer! Verlieren mit dieser Feststellung nicht aber, so die entscheidende Frage, wesentliche Behauptungen der tragischen Philosophie ihre argumentative Begründbarkeit? Ist hier nicht vieles weit mehr produktive Provokation denn begründete Erkenntnis? Auf diese Aporien ist die Interpretation auf allen Stufen der Darstellung gestoßen. Ich denke, die Fragen müssen mit ja beantwortet werden. Nietzsches tiefblickende, zahllose Perspektiven aufdeckende Kritik ist in letzter Konsequenz auf fundamentalen Widersprüchen begründet. Man kann Nietzsche nur *kritisch* folgen: Die sich selbst überschlagende Kritik – Ausdruck der Dialektik einer sich radikalisierenden Aufklärung des am Verlust der Wahrheit Verzweifelnden – ist stets erkenntniskritisch auf ihre Begründbarkeit hin zu analysieren. Dabei offenbart sich immer wieder die Kontamination von Erkenntniskritik und Ontologie, die sich gegenseitig ausschließen, als das proton pseudos der autodestruktiven Erkenntnis. Nur durch die ontologische Fundierung der Erkenntniskritik konnte Nietzsche viele seiner Behauptungen mit Begründungen ausstatten, die eben keine waren: Die (unmögliche) Erkenntnis des Werde-Welt – des Wesen der Welt an sich – ist die Bedingung für Nietzsches Negation aller Erkenntnis, die selbst dann aber nur aus ihrem eigenen Jenseits stammen kann. Nietzsches erkenntniskritische Totaldestruktion der Wahrheit setzt die dionysisch-antilogizistische Ontologie des Werdens voraus, die das Sein als Bedingung von Wahrheit/Erkenntnis negiert. Eine solche Ontologie kann Nietzsche aber auf Grund der sich selbst zerstörenden Erkenntniskritik nicht begründen, sondern nur dogmatisch-ästhetizistisch setzen. Ist aber jene, wie Nietzsche ja selbst gesehen hat, nicht begründbar, so ist auch diese in ihrem negierenden

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Potential weit weniger absolut als der radikal Zweifelnde annahm. Gefragt bleibt daher eine immanente Kritik, die den Ansprüchen der intellektuellen Redlichkeit Nietzsches gerecht wird.

Zu dieser gehört in der Tat aber auch die Reflexion, vorschnelle rationalistische Interpretationen ausbremsend, auf das Bewusstsein der Krise, die Nietzsches gesamte Philosophie verarbeitet. Nietzsche ist ein zutiefst verwundeter Denker, der am Verlust der Wahrheit der überlieferten Tradition *leidet*: „Denen, die heute nicht an dem Fragwürdigen unseres Daseins leiden, habe ich nichts zu sagen" (KSA 12, 574). Die postmoderne Vereinnahmung Nietzsches lässt sich von einer seiner vielen Masken täuschen und verkennt somit die *tragische Substanz* des vermeintlich Ästhetisch-Spielerischen seiner Denkbewegung: Nietzsches tragische Philosophie weist ihn als einen zweifelnd verzweifelnden Sucher, Versucher Gottes[285] aus, dem, im end- wie ausweglosen Labyrinth der (Selbst)Aufklärung gefangen, den Horizont möglicher Hoffnung wegwischend, die Sonne der Wahrheit loskettend und „durch ein unendliches Nichts" (KSA 3, 481) irrend, Dionysos hinter zahllosen Ecken und Verstecken des irdischen Irrgartens begegnet: Chiffre seiner elementaren *Erfahrung* des *Lebens* als sich selbst erzeugende, begehrende, überwältigende und vernichtende Macht; ein K(a)osmos reiner a-teleologischer Immanenz, in der sich der Mensch und die Ratio als Ausdruck eines viel tieferen Geschehens des universellen Spiels fluktuierender, auf Steigerung bedachter Kräfte offenbaren. Dies ist die Tiefendimension, die „gegen allen unbegründeten Optimismus, bis an die Wurzeln der Existenz, bis an das (möglich gewordene) Ende der menschlichen Zivilisation"[286] reicht und von der Nietzsches Denken her, als *Versuch* der *begrifflichen Verarbeitung* des primär *unmittelbar Erfahrenen*, nicht durch Ratio Erschlossenen, letztlich zu interpretieren ist und die *zugleich* die nie abschließend bestimmbaren

285 „Als Kind Gott im Glanze gesehen" (KSA 8, 505) – „Eine Prozession am Fronleichnamsfest, Kinder und alte Männer brachten mich zum Weinen. Warum?" (469). Es sind dies Aufzeichnungen, die gerade in ihrer Bruchstückhaftigkeit, Nietzsches Kampf mit Gott als Ausdruck schmerzvollen Verlustes ausweisen; eher Trauerarbeit denn Emanzipation. Nicht zuletzt er selbst ist der „tolle Mensch" – „Ich suche Gott! Ich suche Gott!" (KSA 3, 480) – der „zu früh" (481) kommt. Die Aufgeklärten, die angesichts des tollen Menschen nur Spott übrig haben, verstehen die Botschaft vom Tode Gottes nicht: „Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes ‚Gott ist tot'." M. Heidegger: Holzwege, S. 234. Auch der schrille Ton, den insbesondere der späte Nietzsche gegenüber dem Christentum anschlägt, kann nicht verbergen, was seine Apologie von Jesus gegenüber dem historischen Christentum und der Herrenkirche unterstreicht, dass Nietzsche kein platter Atheist und Antichrist war, dem die Bedeutung des Todes Gottes nicht bewusst gewesen ist. Nietzsches Bewusstsein der Krise fundiert in der Erfahrung des modernen Nihilismus, welcher für Nietzsche die „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes" (S. 201) als solche charakterisiert.

286 R. Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche, S. 387.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenzen rationalen Nachvollzugs markiert. Jeder Interpret wird diese Grenzen neu auszutarieren haben und Rechenschaft ablegen müssen. Wie soll man diesen „individuellen Denker der Individualität allgemein [...] deuten“[287], fragt V. Gerhardt zu Recht. Wenn die Wahrheiten der dionysischen Weisheit „blitzhafte Aufhellungen, aber keine objektivierbaren Erkenntnisse sind“[288], wofür insbesondere die abgründige Poetik des ‚Zarathustra‘ Beleg ist, ist die Grenze des philosophischen, am begründeten Argumentieren orientierten Denkens gesprengt – immanente Kritik verliert die Basis, wo ästhetisch sublimierte Ur-Erfahrung das Fundament der Darstellung abgibt. Ob Nietzsches Denken in seinen tiefsten Tiefen, in denen dessen große Ver-Suche zur „Auflösung“[289] – die Heimkehr des Schiffes „in seine stillste Bucht“ (KSA 4, 343), wenn die „Sonne sinkt“ (KSA 6, 295), der „Erde nahe, treu, zutrauend“ (KSA 4, 343) – tendieren, doch Glauben verlangt, mag dahingestellt sein. Gläubige indessen wollte Nietzsche nicht, und der Freigeist verlangt nach Gründen. Meine Darstellung, die Grenzen der rationalen Nietzscheinterpretation reflektierend und die letzten, kaum verhandelbaren und doch seinen elementaren Erfahrungshorizont begründenden Abgründe von Nietzsches Philosophie eingedenkend, bewegt sich auf einer Ebene von Nietzsches Denken, die fraglos rationaler und somit gebotener Kritik offensteht:

> Eine „Denkungsart“, die man „Freigeisterei nennt, d.i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. [...] so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie gar zu unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst. Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint [...]; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein“[290]

287 V. Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche, 4. akt. Aufl. München 2006, S. 214. Vgl. S. 63-67.

288 W. Ries: Nietzsche, S. 111.

289 Ebd., S. 140.

290 Immanuel Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren?, in ders.:Werke in zwölf Bänden, Band V, Frankfurt/Main 1968, S. 267-83, hier S. 282f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die marxsche Theorie und die tragische Aufklärung

Marx und Nietzsche haben sich als zwei Denker zu erkennen gegeben, deren Reflexionen in einer Erfahrung der Krise gründen, deren realgeschichtlichen Kern die Transformationsprozesse der kapitalistischen Moderne darstellen. Während den Einen die gesellschaftlichen Produktions- und Destruktionsprozesse, die sich als Verkehrung menschlicher Freiheit erweisen und so das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“ (MEW 23, 15) als zutiefst irrational denunzieren, im Innersten seiner theoretischen Entwicklung bewegen, arbeitet der Andere sich am Sinnverlust moderner Gesellschaften ab, die ihm gerade nicht, eine wesentliche Differenz zwischen beiden vermeintlichen Immoralisten markierend, durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt zu beheben ist, da dieser selbst Motor der unheiligen Entwicklung ist. Beiden gemeinsam ist indessen, dass es hinter den Zustand der gesellschaftlichen Entfremdung und des universellen Nihilismus kein Zurück mehr gibt, die Krise folglich als Chance zu ihrer eigenen Überwindung wahrgenommen wird.

Marx thematisiert die nicht eingelösten Vernunftversprechen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in der klassischen Philosophie sich begrifflich formierten, und unterzieht diese einer Kritik, die an der Vorstellung zu verwirklichender Autonomie des Einzelnen orientiert ist. Sein nicht ausgeträumter Traum ist die kommunistische Assoziation, d.h. ‚Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)‘ (I. Kant), deren Telos die „freie Entwicklung der Individuen“ (MEW 3, 424) ist. Die Reflexion auf die gesellschaftlichen Ursachen der Verhinderung und Zerstörung möglicher und existierender Freiheit stellt den Kern der marxschen Theoriebildung dar, und zwar in der kritischen Perspektive, das Potential ihrer Verwirklichung in der kritisierten Wirklichkeit der Gegenwart aufzuzeigen. Dies bezeichnet die Substanz seines Denkens, die sich im reifen Werk konkretisieren wird.

Nietzsche ist bezüglich des menschlichen und gesellschaftlichen Vernunftvermögens skeptischer, es gerät unter Verdacht. ‚Die‘ Vernunft ist nicht ‚harm-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

los‘ und ‚gut‘, sondern tief verwurzelt in den grausamen Überlebenskampf der Menschen in und mit der Natur. Sie ist nicht frei von ihrer vorzivilisatorischen Genesis und als das von der idealistischen Philosophie Vergöttlichte eine Illusion. Nietzsche stellt, ohne an der Berechtigung und Notwendigkeit ihrer zu zweifeln, die Kosten der Dialektik der Aufklärung, die sich in seiner eigenen Denkbewegung zuspitzt, in Rechnung: Zur Kritik steht nicht nur eine rationalistische Selbsttäuschung des abendländischen Menschen, sondern der ambivalente Charakter der Aufklärung, der sich als Schrecken der Ankunft des Nihilismus zu erkennen gibt. Die technischen Möglichkeiten zur Lebensbewältigung der Moderne bereiten hier nicht Abhilfe, sondern forcieren die Krise. Die Wissenschaft und ihr Rationalismus werden von Nietzsche nicht romantisch-reaktionär als lebensfeindlich *negiert*, sondern, die Aufklärung der Aufklärung forcierend, als Mächte *entlarvt*, die sowohl die tragische Verfasstheit des Daseins nicht zu korrigieren vermögen als auch nur im Ansatz die eigentlichen Fragen nach dem Woher, Wozu oder Wohin allen (menschlichen) Daseins, mit einem Wort: den ‚Sinn des Lebens‘, zu stellen, geschweige denn beantworten zu können, obwohl doch erst *ihre* radikale Aufklärung der Dinge diese Fragen in *zerstörerischer* Brisanz zu Bewusstsein haben kommen lassen.

Nietzsche glaubt nicht an die Verwirklichung menschlicher Freiheit und, wie im Übrigen auch Marx, noch viel weniger des Glücks qua Transformation gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse. Potentiale zur Verwirklichung möglicher Freiheit hat er verkannt; die Analyse der modernen Gesellschaft in ihrer historischen Spezifik bleibt eine Leerstelle in seinem Werk, Freiheit für *alle* Individuen undenkbar. Dennoch reflektiert Nietzsche jenseits aller geschichtsphilosophischen Pseudogewissheiten, gleich welcher Couleur, weit mehr als Marx auf die ‚existenziellen‘ Probleme, die damit einhergehen, wenn man zur ‚Freiheit verdammt‘ ist: auch sein Denken zielt auf das „autonome übersittliche Individuum“ (KSA 5, 293), eine Existenzform, die Nietzsche in Differenz zu Marx aber nicht für generalisierbar, sondern nur für die stärksten Individuen, errungen in einem ungewissen lebenslangen Kampf der Selbstaufklärung, erreichbar hält. Befreiung ist für Nietzsche ein notwendiger und wünschenswerter, aber zugleich schmerzvoller und unglücklicher Prozess. Nietzsche will Emanzipation und Autonomie, nicht aber für alle.

Es ist dies der Horizont, vor dem nun die beiden Gesamtwerke systematisch, nicht mehr ihrer Chronologie nach, dialektisch aufeinander bezogen werden. Diese Vorgehensweise ist dadurch charakterisiert, dass nicht jeweils ein Thema X gewählt wird, zu dem dann die Aussagen (a) von Marx mit den Aussagen (b) von Nietzsche auf mögliche Übereinstimmungen und Differenzen hin komparativ analysiert, sondern dass Kernaussagen des jeweiligen Gesamtwerkes für sich dargestellt werden, die *von sich* aus auf den Gehalt des Denkens des vermeintlichen Antipoden verweisen. Dieses Verfahren mündet in eine abschließende, das Gedachte weiterführende Diskussion, die nicht eine Synthesis des Antithetischen auf dem „Goldenen Mittelweg“, sondern die Vermittlung ihres Potentials für eine

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen „durch die Extreme hindurch“[1] darstellt: „Es ist der Zauber dieser Kämpfe, dass, wer sie schaut, sie auch kämpfen muss!“ (KSA 1, 102).

1 Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie Bd. 2, Frankfurt/Main 1974, S. 37f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die marxsche Theorie

Im Blick zurück zeigt sich, dass Marx' genuine wissenschaftliche Lebensaufgabe nach dem Verfassen der ‚Deutschen Ideologie' noch vor ihm lag: Die Kritik der politischen Ökonomie. Der Kern des reifen marxschen Denkens stellt eine kritische Theorie der Moderne als Vergesellschaftungsmodus sui generis dar, deren inneres ökonomisches dynamisch-destruktives Bewegungsgesetz sie darzulegen beansprucht. Die jahrzehntelange Arbeit an diesem gigantischen Projekt wurde nie abgeschlossen und hinterließ doch Tausende von Seiten an Veröffentlichungen, Manuskripten, Exzerpten, Korrekturen und im Kontext stehenden Briefen. Nicht weniger umfangreich fällt dementsprechend die unüberschaubare, nicht selten von politischen Grabenkämpfen durchzogene Forschungsliteratur zu inhaltlichen und philologischen Fragen der Kritik der politischen Ökonomie aus. Folgende Ausführungen beanspruchen daher weder Detailfragen der Forschung zu beantworten noch eine angemessene Gesamtinterpretation der reifen marxschen Theorie zu liefern. Es wird lediglich der Kern der marxschen kritischen Theorie kapitalistischer Vergesellschaftung zu eruieren versucht, und zwar mit einem doppelt kritischen Bewusstsein: Reflektiert wird sowohl auf die, hier nicht zu leistende, aber über die Literatur angezeigte Erforschung von Detailfragen als *Bedingung* der Darstellung der Kernstruktur, als auch auf die zu belegende ungebrochene Aktualität des *systematischen* Gehaltes dieser, die sich weder zeitlos noch unmittelbar, sondern durch die nicht abschließbare Interpretation zu erkennen gibt, welche als historisch situierte der Geschichte, d.h. dem sich in steter Transformation befindenden gesellschaftlichen Sein und seiner Bewusstseinsformen Rechnung trägt. Die marxsche Theorie ist, eine ihrer wesentlichen Erkenntnisse auf sich selbst wendend, konstitutiv historisch, nicht aber relativistisch. Ihr objektiver Geltungsanspruch ist kein zeitloser, sondern ist selbstreflexiv in der historisch-sozialen Realität kapitalistischer Vergesellschaftung fundiert; das marxsche Erbe ist nicht „Hinterlassenschaft", sondern „Aufgabe"[1]. In ihrer

1 So die schöne an Derrida angelehnte Formulierung von Oliver Flügel-Martinsen: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden, 2008, S. 224.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reifen Form beansprucht sie nicht, eine Universaltheorie und -geschichte menschlicher Vergesellschaftung darzubieten, sondern die *objektiven Bewegungsformen* der *kapitalistischen Produktionsweise* in kritischer Absicht aufzudecken. Dass sie in Hinblick auf dieses Erkenntnisziel der bis zum heutigen Tag elaborierteste Versuch ist, die gesellschaftliche Wirklichkeit der kapitalistischen Moderne und der sie formierenden Prinzipien begrifflich zu erfassen, zudem keineswegs gegenüber anderen Theorieangeboten auf dem Markt wissenschaftlicher Moden veraltet und etwa zur Erkenntnis und Erforschung der Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts untauglich ist und ihre reichhaltigen Analysen und ihr wissenschaftliches Instrumentarium zu „vernachlässigen oder zu ignorieren", nichts Anderes bedeutet, als „sich selbst mit Blindheit zu schlagen"[2], ist nicht weniger von Belang als die den Ausführungen zu Grunde liegende Annahme, dass bis zum heutigen Tag die Geschichte der Marxrezeption in weiten Teilen eine Geschichte der Fehlinterpretationen ist. Diese Annahme ist nicht dahingehend misszuverstehen, dass hier endlich die unfehlbare Marxinterpretation geliefert wird; dies ist allein das Geschäft dogmatischer Phantasten. Noch weniger geht es um die Denunziation anderer Interpretationen, die im Marxismus eine so unrühmliche Tradition hat. Wohl aber lässt sich behaupten, dass die Geheimgeschichte weiter Teile des politischen, gesellschaftstheoretischen und sozialphilosophischen Denkens des 20. Jahrhunderts in ihrer impliziten oder expliziten Auseinandersetzung mit der marxschen Theorie zu lokalisieren ist, was im Detail darzulegen eine Arbeit für sich wäre; dass der Kampf mit Marx zumeist durch tiefgehende Missverständnisse seines Theoriekerns bestimmt wurde und wird, muss hier Behauptung bleiben und ist aber doch richtungweisend, da die Essenz der marxschen Theorie nicht weniger missverstanden als aktuell erscheint.

Dies heißt weder, dass das Studium der marxschen Theorie die Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ersetzt – an dieser hat sich jene überhaupt erst zu bewähren – wie man angesichts so mancher verdienstvoller, nicht selten aber Textauslegung mit Erforschung der Realität verwechselnden Ableitungs- und Rekonstruktionsdebatten den Eindruck bekommen kann, noch, dass Marx bereits ‚Gott und die Welt' auf den Begriff gebracht hat und jede nicht an ihm orientierte Philosophie und Wissenschaft ‚bürgerliche' Ideologieproduktion ist. Es ist eine Trivialität: Kein Satz ist wahr, weil Marx ihn zu Papier brachte, sondern einzig und allein, wenn dieser sachlich stichhaltig ist und zur Erklärung eines Phänomens taugt. Folgende Ausführungen sind daher keine Exegese heiliger Texte, sondern rekonstruktive Interpretation des argumentativen Kerns der marxschen Theorie, die sich darstellt als adäquate begriffliche Erfassung des nichtmetaphysischen Wesens der kapitalistischen Gesellschaft als die sich totalisierende gegenwärtige sozio-ökonomische Wirklichkeit mit langer Vorgeschichte und ungewissem Ende.

2 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 14.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch der Versicherungen genug. Zwei Kapitel umfasst die folgende Darstellung: Das erste behandelt den Kern der marxschen Kritik der politischen Ökonomie, das zweite den weniger bekannten Marx als Sozialismuskritiker, welches abschließend die marxschen Vorstellungen einer befreiten Gesellschaft bzw. des Kommunismus umreißt.

3.1 Der Kern der marxschen Theorie

Das mit den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten' von 1844 eröffnete Forschungsfeld der politischen Ökonomie wird Marx bis zum Ende seines Lebens beackern.[3] 1847 veröffentlicht Marx seine Proudhonkritik ‚Misére de la Philosophie'. Dieser folgt 1848 die kurze Arbeit ‚Lohnarbeit und Kapital'. Im Londoner Exil vertieft Marx seine Studien, die in der nur wenige Monate andauernden Niederschrift der ‚Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie' von 1857/58 münden. Dort (MEW 42, 42) und in verschiedenen Briefen legt Marx seinen ursprünglichen Plan der ‚Architektonik der Kritik der politischen Ökonomie' (M. Heinrich) dar:

„Folgendes ist short outline of the first part. Die ganze Scheiße soll zerfallen in 6 Bücher: 1. Vom Kapital. 2. Grundeigentum. 3. Lohnarbeit. 4. Staat. 5. Internationaler Handel. 6. Weltmarkt. I. *Kapital* zerfällt in 4 Abschnitte. a) *Kapital* en général. (*Dies ist der Stoff des ersten Heftes*.) b) Die *Konkurrenz* oder die Aktion der vielen Kapitalien aufeinander. c) *Kredit*, wo das Kapital den einzelnen Kapitalien gegenüber als allgemeines Element erscheint. d) Das *Aktienkapital* als die vollendetste Form (zum Kommunismus überschlagend), zugleich mit allen seinen Widersprüchen" (MEW 29, 312).

Die erste Veröffentlichung bildet die Studie ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie', Erstes Heft: Ware und Geld' von 1859, dessen Entwurf als Fragment erhalten blieb, welches unter dem Titel ‚Urtext zur Kritik der politischen Ökonomie' firmiert. Die Fortsetzung dieser Schrift mündet im ‚Kapital', welches drei Bücher (Produktionsprozess des Kapitals, Zirkulationsprozess des Kapitals, Gestaltungen des Gesamtprozesses) umfassen sollte. Bevor Marx sich in den Jahren 1863-65 an die Niederschrift der Manuskripte zu allen drei Büchern machte, wobei in Bezug auf den ersten Band nur das Schlusskapitel ‚Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses' erhalten ist, verfasste Marx 1861-63 die umfangreichen Manuskripte ‚Theorien über den Mehrwert'. 1867 erschien schlussendlich die Erst-

3 Folgender Überblick stützt sich auf M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 160-63 u. 179-95, Rolf Hecker: Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editionsgeschichte der ökonomischen Manuskripte und des ‚Kapital', in: Elmar Altvate u.a., Kapital.Doc. Das Kapital (Bd.1) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster 1999, S. 221-42; und A. Arndt: Marx, S. 126-29 u. 166-73.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auflage des ersten Bandes des ‚Kapitals', 1872 die überarbeitete Zweitauflage. Band 2 und Band 3 des ‚Kapitals' wurden posthum von Engels editiert.

Entscheidende Bedeutung kommt den Fragen zu inwiefern Marx an seinem ursprünglichen 6-Bücher Plan[4] festhielt und welche Teile er von diesem in seinen Veröffentlichungen und erhalten gebliebenen Manuskripten bearbeitete. Besonderer Streitpunkt ist, inwieweit Marx im ‚Kapital' die Darstellung des ‚Kapitals im Allgemeinen' zur Ausführung bringt. Das ‚Kapital im Allgemeinen' sollte die innere Struktur des Kapitals als Wesen sämtlicher Erscheinungen des kapitalistischen Gesamtprozesses darlegen. Der allgemeine Begriff des Kapitals als höchste Abstraktionsstufe der Theorie war gedacht als Fundierung aller weiteren Erklärungen und Bestimmungen des einzelnen Kapitals als auch der „Wechselwirkung der vielen Kapitalien" (MEW 42, 327) zueinander in der Konkurrenz, die die „inneren Gesetze des Kapitals" (im Allgemeinen) „realisiert" (644). Marx verwarf diesen Plan nicht willkürlich, wie M. Heinrich im Detail darzulegen weiß, sondern aus sachlichen Gründen: Das „‚Kapital im Allgemeinen' wurde gesprengt, weil in Abstraktion von der Bewegung der vielen Kapitalien nicht alle Formbestimmungen, die zum Übergang von der ‚Allgemeinheit' zur ‚wirklichen Bewegung' notwendig gewesen wären, entwickelt werden konnten."[5] Die Unausführbarkeit der ursprünglichen Konzeption führt zu einer Darstellung, in der die Erkenntnisse über die immanenten Gesetze des ‚Kapitals im Allgemeinen' aufgehoben sind: „An die Stelle der alten Konzeption von ‚Kapital im Allgemeinen' und ‚Konkurrenz' ist im ‚Kapital' die Betrachtung von *individuellem Kapital* und *Konstitution des gesellschaftlichen Gesamtkapitals* auf den drei aufeinander aufbauenden Darstellungsebenen des unmittelbaren Produktionsprozesses, des Zirkulationsprozesses und des Gesamtprozesses (Einheit von Produktion und Zirkulation) getreten."[6] Marx transformiert im ‚Kapital' sein Konzept des ‚Kapital im Allgemeinen' und bringt den 6-Bücher Plan nicht zur Ausführung. „‚Das Kapital'" (Bd. 1), wie er sein Hauptwerk am 28.12.1862 erstmals nennt, stellt die „Quintessenz" (MEW 30, 639) dessen dar, was Marx nun unter dem ‚Kapital en général' versteht. Fraglos umfasst es aber auch in seinen drei Bänden sowohl die anderen drei Abschnitte (Konkurrenz, Kredit und Aktienkapital) des ersten Buches (vom ‚Kapital') als auch Thematiken der geplanten Bücher zum Grundeigentum und zur Lohnarbeit. Auch wenn Marx immer wieder Detailuntersuchungen zu den verschiedenen Themen ankündigt, ist es folglich angemessen, die drei Bände des ‚Kapitals' als Bearbeitung der ersten drei geplanten Arbeiten

4 Im Übrigen ist auch der 6-Bücherplan „als Teil eines noch umfassenderen Programms konzipiert" (A. Arndt: Marx, S. 168): „Im ganzen aber sollte die Kritik und Geschichte der politischen Ökonomie und des Sozialismus Gegenstand einer andren Arbeit bilden. Endlich die kurze historische Skizze der Entwicklung der ökonomischen Kategorien und Verhältnisse eine dritte" (MEW 29, 551).

5 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 192.

6 Ebd., S. 193. Über seine Planänderung informiert Marx Engels erstmals am 31.7.1865 MEW 31, 132; vgl. 534.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu betrachten. Im Übrigen bekundet Marx bereits im März 1858, dass es „keineswegs“ seine „Absicht“ sei, „alle 6 Bücher, worin ich das Ganze teile, gleichmäßig auszuarbeiten, sondern in den 3 letzten mehr bloß die Grundstriche zu geben, während in den 3 ersten [...] die eigentliche ökonomische Grundentwicklung enthalten“ (MEW 29, 554) ist. Ferner sei die „Entwicklung des Folgenden (mit Ausnahme etwa des Verhältnisses der verschiedenen Staatsformen zu verschiedenen ökonomischen Strukturen der Gesellschaft) [...] auch von anderen auf Grundlage des Gelieferten leicht auszuführen“ (MEW 30, 639).

Marx' Vorhaben blieb unabgeschlossen, was, wie er selbst ahnte, insbesondere in Bezug auf politik- und staatstheoretische Analysen eine klaffende Lücke in seinem Werk hinterließ. Man kann Marx' Hauptwerk gemessen an der ursprünglichen Intention mit Recht als Torso bezeichnen. Dies hindert aber keineswegs daran, in der ‚Kritik der politischen Ökonomie' eine in *wesentlichen* Grundzügen *ausgearbeitete*, wenn auch ständig überarbeitete kritische Theorie der kapitalistischen Moderne zu sehen, die sich in ihren *Kernaussagen* als *stichhaltige* Erkenntnis dieser gesellschaftlichen Totalität *rekonstruieren* lässt. Dies soll in dem hier begrenzten Rahmen in folgenden Schritten geschehen:

Zuerst werden Gegenstand und Methode der marxschen ‚Kritik der politischen Ökonomie' dargestellt. Auf einer begriffsgeschichtlichen Skizze zum Terminus ‚Politische Ökonomie' folgend, wird zu diesem Zwecke herausgearbeitet, was Marx unter dieser verstand und was er im Kern an dieser für kritikwürdig befand. Es geht folglich um eine erste Darlegung des Kritikkerns der marxschen Theorie, der in den folgenden Kapiteln inhaltlich expliziert wird. Unweigerlich stößt man in diesem Kontext auf die bis zum heutigen Tag in der Literatur umstrittene Frage nach der die marxschen Analysen begründenden Methode. Was bedeutet Dialektik, wie ist das Verhältnis von ‚Logischem' und ‚Historischem' zu bestimmen, dies sind Fragen, die der Klärung bedürfen. Das zweite Kapitel wendet sich daraufhin den Grundbestimmungen der marxschen Kategorialanalyse der kapitalistischen Produktionsweise zu. Das dritte Kapitel zeigt, dass diese Analyse keine reduktiv ökonomistische Theorie darstellt. Es eruiert den genuin *politischen* Gehalt kapitalistischer Ökonomie: Das Zentralproblem politischer Theorie, die Fragen nach dem Verhältnis von Politik/Staat und Ökonomie/Gesellschaft im Kapitalismus sowie nach der Dialektik des modernen Fortschritts, die sich darstellt als Überwindung direkter Herrschaftsverhältnisse *und* Formierung der sich totalisierenden abstrakten Herrschaft des Kapitals. In diesem Kontext ist auch die marxsche Kritik der Irrationalität kapitalistischer Rationalität genauer zu fokussieren. Dass die die Kritik fundierenden Schlagworte des Fetischismus und der Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht sozialromantische, sondern herrschafts- und erkenntniskritische Termini darstellen, wird ein wesentlicher Aspekt dieser Erörterung sein. Im Zentrum der Interpretation steht somit die zu belegende These, dass die ‚Kritik der politischen Ökonomie' „mit der Verdinglichung und Fetischisierung“ der gesellschaftlichen Verhältnisse „auch den sozialen und politischen Inhalt dieser ökonomisch-sozialen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen und der ihr entsprechenden Bewußtseinsformen, Kategorien, Begriffe und Ideologien“[7] aufdeckt Den Schluss bildet eine Skizze zu den marxschen Begründungen der Krise im Kapitalismus, wobei abschließend die Frage diskutiert wird, ob und wenn ja, in welcher Form dem marxschen Kritikprogramm in Bezug auf die mögliche Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise geschichtsphilosophische Spekulationen zu Grunde liegen.

3.1.1 Gegenstand und Methode der Kritik der politischen Ökonomie

3.1.1.1 Etymologische Vorbemerkung

Der Begriff der ‚Oikonomia‘[8] verweist seiner altgriechischen Herkunft nach auf die Verbindung zweier semantischer Komponenten. Während der Begriff oikos bekanntlich die Einheit des Hauses als (familiäre) Gemeinschaft im Sinne der elementaren Produktions- und Reproduktionsstätte auf Basis des Grundbesitzes bezeichnet, verweist ‚nomia‘ sowohl auf das Verb ‚nemein‘ als auch auf das Substantiv ‚nomos‘. Die Bedeutung von nemein reicht von Teilen, Verteilen und Zuteilen bis zu Nutzen, Besitzen und Bewohnen. In der Begriffsentwicklung von nemein und nomos (nomeus = Hirte) ist eine Politisierung zu konstatieren, die in ihrer weiteren Bedeutung als Sitte, Herrschen und Regieren zum Ausdruck kommt. Primär bezeichnet das Verb oikonomein die (privat)wirtschaftliche Verwaltung des Oikos. Es verweist in seiner semantischen Vieldeutigkeit aber auch auf die allgemeine Tätigkeit des Arrangierens, Verwaltens, Verfügens und Ordnens. Etymologisch betrachtet, inhäriert folglich bereits dem Begriff der Ökonomie eine politische Komponente. Platon geht von keiner grundsätzlichen Differenz zwischen der (wirtschaftlichen) Verwaltung des oikos und (politischen) Organisierung der Polis, somit aber von der Einheit ihrer Wissenschaft aus.[9] Diese Verbindung, der die Erfahrung finanzieller Bedürfnisse der Polis zu Grunde lag, drückt sich in der Einführung des Begriffs *oikonomia politike* „im Sinne einer spezifischen Kennzeichnung der Verwaltung der Staatsfinanzen“[10] aus, die sich

7 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 173f.

8 Folgende Ausführungen stützen sich auf die detaillierte, ältere und neuere Forschungsliteratur verarbeitende Darstellung der Begriffsgeschichte des Terminus ‚Politische Ökonomie‘ von Klaus Lichtblau: Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin 1999, S. 157-82.

9 „Nun stelle man sich einerseits ein umfangreiches Hauswesen, anderseits eine Stadt von geringem Umfang vor, wird da etwa, was die Art der Herrschaft anlangt, ein Unterschied bemerkbar sein? – Nein. – So stellt sich denn als klares Ergebnis unserer Betrachtung, daß für alles dieses eine Wissenschaft gilt. Ob man sie nun als königliche oder als staatsmännische oder als Haushaltungswissenschaft bezeichnen will, das ist uns ganz gleichgültig. – Allerdings –.“ Platon: Politikos 259b, Hamburg 1998.

10 K. Lichtblau: Zeitalter der Entzweiung, S. 162.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der ‚Rhetorik' des Philodemus und in der pseudo-aristotelischen ‚Oikonomika', deren Autorenschaft nicht geklärt ist, findet. Erst in Aristoteles' praktischer Philosophie kommt es in der Dreiteilung von Ethik, Politik und Ökonomie zu einer strikten Trennung beider Bereiche, deren Kern in der anti-platonischen Wendung liegt, dass die Polis nicht wie der Oikos eine Einheit mit despotischer Regierung, sondern eine Vielheit von Bürgern darstellt und somit beide auf verschiedenen Prinzipien gründen.[11] Oikos und Polis sind zwar im Sinne einer übergreifenden Einheit zu verstehen. Die Polis beruht auf der Zusammenfassung der unverbundenen Oiken, die in Differenz zur Moderne keinen Zusammenhang als (bürgerliche) Gesellschaft bilden, die sich als Gemeinwesen von der Polis funktional differenziert. Beide ‚soziale Systeme' folgen für Aristoteles aber eigenen – Befehl vs. Deliberation – nicht kommensurablen Imperativen. Die Verwaltung der Polis unterscheidet sich daher grundsätzlich von der des Oikos. Neben der Differenzierung von Politik und Ökonomie als verschiedene Formen der ‚Verwaltung' unternimmt Aristoteles eine weitere Binnendifferenzierung bezüglich der Ökonomie zwischen ‚Haushaltskunst' (oikonomike) und Erwerbskunst (chresmatiske). Dient die erste der Lehre des Umgangs mit und Verwendung von Gebrauchsgütern, so dreht sich die zweite um deren Beschaffung, die durch Verselbstständigung qua wachsenden Geldverkehrs von Aristoteles in typisch antiker Manier als moralisch verdächtig eingestuft wird.[12] Indem zwischen ‚natürlicher'

11 „Seiner Natur nach ist er [der ‚Staat'; d. Verf.] eine Vielheit. Wird er immer mehr eins, so wird aus dem Staat ein Haus und aus dem Hause ein einzelner Mensch." Aristoteles: Politik, 8 Aufl. München 1998, 1261a. „Es ergibt sich auch hieraus, daß das Herrenverhältnis und das staatsmännische Verhältnis nicht identisch sind [...]. Die eine besteht über von Natur aus Freie, die andere über Sklaven; die Hausverwaltung ist eine Monarchie – denn jedes Haus wird von einem einzigen regiert –, die Staatsverwaltung ist dagegen eine Herrschaft über Freie und Gleiche" (1255b).

12 Vgl. zur Unterscheidung von oikonomike und chresmatiske ebd., 1256 a – 1258 b. Insbesondere der Wucher und der Zins sind „hassenswert", weil diese „gegen die Natur" sich „durch sich selbst vermehren" (1258 b) und der (Tausch)Gerechtigkeit, d.h. der „Wiedervergeltung" (Aristoteles: Nikomachische Ethik, 4. Aufl. München 2000, 1133a) widersprechen. Geld(„Quelle alles Bösen", MEW 42, 149)kritik ist ein fundamentales Topoi konservativer (antiker) Wert(e)kritik: Der Reflexion auf die ‚auflösende Wirkung des Geldes auf das naturwüchsige Gemeinwesen' (R. W. Müller) liegt nicht zuletzt die aristokratische, ‚naturwüchsige' Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse bedrohende Erfahrung des Geldes „als radikaler Leveller alle[r] Unterschiede" (MEW 23, 146) zu Grunde: Der „Geburtsadel" schildert den Agenten des Kapitals „als einen schlauen, feilbietenden, mäkelnden, betrügerischen, habsüchtigen, verkäuflichen, empörungssüchtigen, Herz- und Geistlosen, dem Gemeinwesen entfremdeten und frei es verschachernden, wuchernden, kuppelnden, sklavischen, geschmeidigen, schöntuenden, prellenden, trocknen, die Konkurrenz und daher den Pauperismus und den verbrechenden, die Auflösung aller sozialen Bande erzeugenden, nährenden, hätschelnden *Geldschurken* ohne Ehre, ohne Grundsätze, ohne Poesie, ohne Substanz, ohne alles" (MEW 40, 527). Platons Dekadenzgeschichte der Idealpolis lässt sich als solche Kritik des sich verselbstständigten Geldes dechiffrieren. Vgl. die herausragende Interpretation der aristotelischen und platonischen Geldkritik von R. W. Müller: Geld und Geist, S. 118-133.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedarfsdeckung und widernatürlichem und ungerechtem Erwerb um des Erwerbs willens unterschieden wird, trifft die Ökonomie im aristotelischen Koordinatenraster auf die Ethik: „Von hier aus nehmen zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen wirtschaftlicher Problemstellungen innerhalb der Geschichte der praktischen Philosophie ihren Ausgang, die sich zum einen an der alteuropäischen Ökonomik als einer Lehre des ‚ganzen Hauses', zum anderen an einer weiteren Ausarbeitung der ethischen Reglementierung des marktbezogenen Erwerbslebens orientieren [...]. Dagegen zeigt die Entwicklung der ‚politischen Ökonomie' im 17. und 18. Jahrhundert, daß neben der ‚Ökonomik' und ‚Ethik' auch die ‚Politik' des Aristoteles einen dritten zentralen Bezugspunkt des ökonomischen Denkens [...] bildet [...], bis schließlich diese überlieferte Dreiteilung der praktischen Philosophie und der ihr entsprechenden Ökonomien durch die Entstehung [...] der modernen ‚bürgerlichen Gesellschaft' radikal in Frage gestellt worden ist."[13]

Neben den Schriften zur Kunstlehre der Haushaltsführung (‚Hausväterliteratur') entwickelte sich seit dem späten Mittelalter die Erforschung der ‚Chresmatik', die entsprechend der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft eine Aufwertung erfuhr und in ihrer Bedeutung für den sich herausbildenden modernen Staat erkannt wurde: „Der Ursprung der Politischen Ökonomie aus dem Geist des aufsteigenden Absolutismus führt zu einer Kunstlehre mit wissenschaftlichen Elementen, die sich mit der Beziehung zwischen gesellschaftlicher Ordnung und Staatseinrichtung (Turquet) bzw. mit der guten Verwaltung der öffentlichen Dinge, der notwendigen Staatsaufgaben sowie der öffentlichen Lasten (Montchrétien) befaßt."[14] Ob die 1615 von Antoine de Montchrétien herausgegebene Schrift ‚Traicte de l'oeconomie politique' eine Anlehnung an den antiken Begriff der oikonomia politike, darstellt ist nicht geklärt. Sicher ist allerdings, dass diese Schrift einen „bewußten Bruch mit der alteuropäischen Ökonomik" darstellt und in Abgrenzung zu Aristoteles „wirtschaftliche Fragestellungen in einen unmittelbaren politischen Kontext"[15] stellt, die Bedeutung des Ökonomischen für die aufstrebenden modernen Staaten erkennt und die Emanzipation der Politischen Ökonomie aus dem engen Korsett der Moralphilosophie vorantreibt: „Nicht nur durch ihren profanen Gegenstand – den Reichtum bzw. die Bereicherung des Einzelnen wie der Nationen – sondern auch durch ihre Ausrichtung am methodischen Vorbild der empirischen Naturwissenschaften bedeutete die Politische Ökonomie etwas Neues. Sie wurde als ‚Gesetzeswissenschaft' verstanden und betrieben; die ‚klassischen' Ökonomen, wie Marx sie genannt hat, wollten die ‚natürlichen' Gesetze erkunden, die die Produktion bzw. die Akkumulation des

13 K. Lichtblau: Zeitalter der Entzweiung, S. 167

14 So Michael Krätke in seinem exzellenten, die antike Herkunft des Terminus ‚Politische Ökonomie' aber nicht berücksichtigenden Aufsatz: Wie politisch ist Marx' politische Ökonomie? (I), in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung 1998/33, S. 114-127, hier. S. 117.

15 K. Lichtblau: Zeitalter der Entzweiung, S. 171.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reichtums regelten.“[16] In der Betonung des ‚Natürlichen‘ und dementsprechender wissenschaftlicher Methodiken war die bis heute virulente Entpolitisierung der wissenschaftlichen Ökonomie in vermeintlich „‚reine‘ Ökonomie und ‚angewandte‘ reine ökonomische Theorie“[17] allerdings bereits angelegt; ein ideologischer Prozess, der nicht zuletzt darin gründet, dass ‚politisch‘ als ‚parteiisch‘ und ‚parteiisch‘ in der üblichen Manier des 19. Jahrhunderts (und nicht nur in diesem) gleichsam ‚natürlich‘ mit sozialistisch in eins gesetzt wurde.

3.1.1.2 Die Spezifik der marxschen Kritik der politischen Ökonomie

Marx selbst verwendet den Begriff ‚Politische Ökonomie‘[18] erstmals in seiner ‚Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘ in polemischer Abgrenzung zur deutschen (intellektuellen) Provinzialität: „Während das Problem in Frankreich lautet: *Politische Ökonomie* oder *Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*, lautet es in Deutschland: *National-Ökonomie* oder *Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität*“ (MEW 1, 382). Die Begriffe ‚Politische Ökonomie‘ und ‚Nationalökonomie‘ – Letzterer wird in den Pariser Manuskripten nicht mehr pejorativ verwendet – bezeichnen in diesem Kontext nicht eine Wissenschaft, sondern eine sozio-ökonomische Realität. In diesem Sachverhalt liegt eine Problematik verborgen, die, da Marx den Terminus ‚Politische Ökonomie‘ nie definierte oder eigens erläuterte, konstitutiv für die Bestimmung ist, was Marx unter seiner ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ explizit verstand: Man „vermißt insbesondere eine klare Auskunft über den eigentlichen Gegenstand der Kritik, also darüber, ob jener Titel-Begriff ‚Politische Ökonomie‘ primär ein Lehrsystem oder aber die Ökonomie selbst als ein reales System bezeichnet.“[19] Im Folgenden wird sich daher auf die Klärung zweier Fragenkomplexe konzentriert: Zum einen wird der Theoriestatus des marxschen Unternehmens zu bestimmen sein, was zugleich unweigerlich Fragen zur Methodik aufwirft, zum anderen soll der politische Gehalt der Kritik der politischen Ökonomie spezifiziert werden.

„Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der *bürgerlichen* Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben“ (MEW 29, 550; kvV.). Der Gegenstand der reifen marxschen Theorie ist eine *historisch spezifische* Form menschlicher Vergesellschaftung. Die Kritik der politischen Ökonomie zielt auf die Erkenntnis der „wirklichen Verhältnisse“ der kapitalistischen Produktionsweise wie sie „ihrem Begriff entsprechen“ (MEW 25, 152). Der „letzte Endzweck“ (MEW 23, 15) des marxschen Unter-

16 M. Krätke: Wie politisch ist Marx’ politische Ökonomie I, S. 118.
17 Ebd., S. 120.
18 Wo von der Politischen Ökonomie an sich gesprochen wird, wird sie im Folgenden groß geschrieben. Bei direktem Bezug auf Marx’ Ökonomiekritik übernehme ich seine Schreibweise: Kritik der politischen Ökonomie.
19 H.-G. Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nehmens, sein „eigentliches Thema“ (MEW 42, 20), ist, das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“ (MEW 23, 15f.), was als „Auffassung realer Verhältnisse“ (MEW 42, 25) und ihrer „realen Gegensätze“ (MEW 26.3., 492) zu verstehen ist, d.h. „nicht nur Darstellung eines immanenten Kritikprozesses von Theorien“ ist, „sondern Entfaltung eines Realprozesses, der sich in den Kategorien der politischen Ökonomie widerspiegelt“[20] Die Kritik der politischen Ökonomie ist folglich eine Kritik des real-existierenden Systems der kapitalistischen Produktionsweise, dessen „Zugriff auf den Gegenstand durch die immanente Kritik ökonomischen Wissens vermittelt ist“, was sie als „nicht-positivistische Theorie“[21] kennzeichnet. Die Priorität liegt auf der Erkenntnis der realen kapitalistischen Verhältnisse, welche, entgegen den Thesen der ‚Deutschen Ideologie‘, nicht einfach empirisch zu konstatieren und zu beschreiben sind, sondern sich über die immanente Kritik der bisherigen ökonomischen Wissenschaft erschließt, an deren Erkenntnisstand sie in kritischer Perspektive anknüpft. Marx folgt dem „Drang der politischen Ökonomie [...] den inneren Zusammenhang zu begreifen“ (445), der sich aber keineswegs unmittelbar der Beobachtung, sondern allein der Reflexion bzw. „Abstraktionskraft“ (MEW 23, 12) erkennbar zeigt, welche selbst vermittelt ist durch den (historischen) Stand des (empirischen) Wissens. Die Kritik der Politischen Ökonomie als Erkenntnis eines realexistierenden gesellschaftlichen Systems ist als nicht-positivistische Theorie vermittelt durch die Kritik der Politischen Ökonomie als Wissenschaft, wobei die Kritik der Letzteren die Gültigkeit der Kategorien der Kritik des realen Systems voraussetzt: „Die Analyse der ‚realen Widersprüche‘ der *realen* Politischen Ökonomie bildet den Hintergrund für die Analyse der Widersprüche innerhalb der theoretischen Politischen Ökonomie“[22]. Die immanente Kritik der Politischen Ökonomie ist „zwar notwendige Bedingung der Erklärung des Gegenstandes, aber allein nicht zureichend“[23], da diese selbst nicht dessen unmittelbare Erkenntnis darstellt: die „Darstellung *ist dialektische Entwicklung der Sache selbst* und darin *zugleich* Rekonstruktion eines zureichenden Verständnisses der kritisierten ökonomischen Theorien.“[24] In diesem Sinne postuliert Marx: „Nur dadurch, daß man an die Stelle der conflicting dogmas die conflicting facts und die realen Gegensätze stellt, die ihren verborgenen Hintergrund bilden, kann man die politische Ökonomie in eine positive Wissenschaft verwandeln“ (MEW 32, 181).

20 A. Arndt: Marx, S. 235.

21 Frank Kuhne: Begriff und Zitat bei Marx: die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung, Lüneburg 1995, S. 17. In diesem Sinne bereits Alfred Schmidt: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie, in: Walter Euchner/ders. (Hg.), Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ‚Kapital‘, Frankfurt/Main 1968, S. 30-43, hier S. 33f.

22 H.-G.Backhaus: Über den Doppelsinn, S. 66f. Vgl. S. 37, 50, 59, 61f. u.ö.

23 F. Kuhne: Begriff und Zitat bei Marx, S. 116 (Fn. 9).

24 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 272.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor dem Hintergrund dieser Feststellung wird deutlich, dass Marx nicht eine alternative Politische Ökonomie verfasst und bloß, was er fraglos auch tut, neue Sachprobleme einer alten Wissenschaft erschließt, sondern die „kategorialen Voraussetzungen einer ganzen Wissenschaft“[25] kritisiert. Es ist sein Versuch zur „Revolutionierung einer Wissenschaft“ (MEW 30, 640). Marx bricht mit dem „theoretischen Feld der politischen Ökonomie“[26], indem er dieses einer Kritik unterzieht, die dessen unausgesprochene und unreflektierte Prämissen eruiert, die sich mit den Stichworten „Ahistorismus“, „Anthropologismus“, „Individualismus“ und „Empirismus“[27] kennzeichnen lassen. Der Kern des ‚Ahistorismus‘ der Politischen Ökonomie besteht darin, dass sie die kapitalistische Produktionsweise „nicht als *geschichtliche* Form, sondern als *Naturform* der gesellschaftlichen Produktion auffaßt“ (491) und somit „ganz unter der Hand *bürgerliche* Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft“ (MEW 42, 22) ausgibt. Dem Ahistorismus korrespondiert die Hypostasierung des bürgerlichen homo oeconomicus zum Menschen schlechthin. Theoretische Basis ist eine ahistorische Anthropologie, die nicht nur den modernen Menschen zum Menschen an sich stilisiert, sondern darüber hinaus fälschlicherweise das vereinzelte Individuum, seine Handlungen und Bedürfnisse zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht. Gegenüber der Vorstellung des nutzenorientierten Individuums als Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses insistiert Marx darauf, dass „das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist“ (90). Geboten ist es folglich, „nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebnen Gesellschaftsperiode“ (MEW 19, 371) auszugehen. Die Kritik des Empirismus bzw. Positivismus der Politischen Ökonomie fundiert schließlich in dem Vorwurf, dass sie auf der Ebene der „Erscheinung“ (MEW 32, 553) verharrt. Es sind der „grobe Empirismus“ (MEW 26.1, 60), der die Wirklichkeit als unhinterfragte als gegeben „*voraussetzt*“ (MEW 26.2, 262) und der „Mangel an theoretischem Sinn für die Auffassung der Formunterschiede der ökonomischen Verhältnisse“ (MEW 26.1, 64), die die Unfähigkeit begründen, die „verschiednen Formen genetisch zu entwickeln“ (MEW 26.3, 491) und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit als Ausdruck eines historisch spezifischen Gesamtzusammenhangs und -prozesses zu begreifen. Es „ist dies das Verfahren eines ‚natürlichen‘ Bewußtseins, das sich der Wahrheit der Erscheinungen gewiß ist, sie als Gegebenes nimmt [...]: die Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise erscheinen als Kategorien der Produktion überhaupt.“[28]

25 Michael Heinrich: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 31.

26 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 310.

27 Ebd., S. 310.

28 A. Arndt: Marx, S. 240. Arndt verweist darauf, dass dieser ‚grobe Empirismus‘ der klassischen Politischen Ökonomie für Marx gegenüber der Vulgärökonomie den „Vorzug“ (241) hat, die Erscheinungen, wie widersprüchlich sie auch immer sind, als solche zu begreifen und nicht apologetisch zum Verschwinden zu bringen versucht: „Diese Naivität, womit Smith einerseits aus der Seele des Agenten der kapi-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese prima facie willkürliche Aufzählung steht in einem inneren Zusammenhang, der auf den Kern der marxschen Kritik der politischen Ökonomie verweist. Frei nach Hegel, dass das „Bekannte [...] darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt“[29] ist, insistiert Marx vehement[30] darauf, dass Wissenschaft zwischen dem Wesen und der Erscheinung ihrer Objekte zu differenzieren hat, wobei es nicht bloß darauf ankommt, das *Wesen der Erscheinungen* zu ergründen, sondern die Erscheinung selbst als *Erscheinung des Wesens* zu dechiffrieren, und zwar als *notwendigen* Ausdruck der Kernstruktur an ihrer empirischen Oberfläche: „‚Das Wesen muß erscheinen‘, heißt dann in Bezug auf die Kritik der politischen Öko-

talistischen Produktion spricht und die Sachen ganz so darstellt, laut und voll, *wie sie diesem erscheinen und wie sie von ihm gedacht werden und ihn in der Praxis bestimmen und in der Tat sich dem Schein nach zutragen*, während er anderseits den tiefren Zusammenhang stellenweise aufdeckt, gibt seinem Buch den großen Reiz“ (MEW 26.2, 217; kvV). Arndt führt daher noch eine weitere Kritikdimension der marxschen Kritik der politischen Ökonomie an: Kritik an der „Metaphysik“ (A. Arndt: Marx, S. 242-44) der Politischen Ökonomie, was die (vulgärökonomische) „Verschiebung des Diskussionsfeldes auf die Prinzipien, *losgelöst von der Empirie*“ (242), bezeichnet. „Der grobe Empirismus schlägt in falsche Metaphysik, Scholastik um, die sich abquält, unleugbare empirische Phänomene direkt, durch einfache formelle Abstraktion, aus dem allgemeinen Gesetz herzuleiten oder ihm gemäß zurechtzuräsonieren“ (MEW 26.1, 60). Marx bewegt sich in *kritischer* Anknüpfung an die hegelsche Dialektik jenseits metaphysischer Abstrakta und empiristischer Scheinkonkretionen: Die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie haben unanschauliche Realität, sind aber weder mit ontologischen Entitäten, noch mit dem dinglichen Schein gesellschaftlicher Verhältnisse zu verwechseln und stellen somit eine fundamentale „Kritik der empiristischen und bürgerlich-materialistischen Begriffslehren“ dar. G. Mensching: Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, S. 65. Helmut Brentel differenziert die marxsche Kritik an den Methoden der Politischen Ökonomie in 12 Punkte, die nochmals zur Verdeutlichung beitragen: 1. Kritik an der Konzeption scheinbar einfacher ökonomischer Kategorien als Ausdruck vermeintlich einfach verfasster ökonomischer Verhältnisse; damit im Kontext stehend 2. Kritik an der Formblindheit für den ökonomischen Gegenstand, die unterstellt, was erst entwickelt werden muss und so den Gegenstand naturalisiert; 3. Die mangelnde Vermittlung vermeintlich selbstständig-einfacher Kategorien mit dem entwickelten Gesamtzusammenhang als notwendige Basis ihrer Geltung, was die Kritik an einfachen Austauschtheorien (4), subjektivistischen Werttheorien (5), substantialistischen Werttheorien (6) sowie Tauschtheorien in der Version der einfachen Warenproduktion (8) beinhaltet, die allesamt den Zusammenhang der Wert- und Geldtheorie mit der Kapitaltheorie verfehlen (7 u. 9); 10. Wird die ökonomische Form bloß formell aufgegriffen, d.h. weder Forminhalt bzw. die Qualität der Form noch dessen gesellschaftsspezifische Konstitution erfasst, so wird (11) der „*Grund* der Form“ nicht „aus einem *spezifischen* Produktions- und Verwertungsverhältnis, aus einer Klassenspaltung der Arbeit“ erklärt, was (12) die Vulgärökonomie nicht einmal mehr im Ansatz versucht. Vgl. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 275-78. Alle genannten Punkte unterstreichen, dass, wie im Folgenden darzulegen ist, das marxsche Kritikprogramm in der Tradition der kritischen Philosophie das „Auflösen aller dogmatischen und ungeprüften Voraussetzungen“ (A. Arndt: Marx, S. 245) der Politischen Ökonomie als Wissenschaft intendiert.

29 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 25.

30 Vgl. u.a. MEW 25, 825; MEW 26.3, 504; MEW 31, 313; MEW 32, 553.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomie nicht, irgendeine mysteriöse Substanz entberge sich, sondern daß der Bezug auf die Kerngestalt ausweisbar sein muß, wie immer vermittelt die Verhältnisse [...] auch liegen mögen. Die Kategorie ‚Ableitung' bedeutet dann auch nicht ‚Deduktion', sondern Konstruktion des Verweisungszusammenhangs."[31] Das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise stellt sich der wissenschaftlichen Erkenntnis anders dar als es den „Alltagsvorstellungen der wirklichen Produktionsagenten" (MEW 25, 839) erscheint, in deren Schein trotz aller Mühe auch die Politische Ökonomie „befangen" (838) bleibt. Die Politische Ökonomie ist aber im Gegensatz zur Vulgärökonomie keine bewusste, ersichtlich politisch motivierte Apologie der kapitalistischen Produktionsweise.[32] Sie erkennt die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, wie sie erscheinen, nur, und dies ist der springende Punkt, diese erscheinen anders als sie sind, was ihre „Inkonsequenzen, Halbheiten und ungelöste Widersprüche" (838) begründet. Kurzum: die ökonomische Wissenschaft sitzt dem *dinglichen Schein* historisch spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse auf, die auf der Ebene der empirischen Oberfläche ihr Wesen notwendig verbergen. Das unmittelbare Sein der sinnlichen Gewissheit ist ein „*systematischer Schein*" der „Erscheinung" des Wesens in seiner „verkürzten, unverstandenen Weise"[33]. In einem gigantischen Programm als Dialektik in actu ergründet Marx, ausgehend von der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie „erscheint" (MEW 23, 49), zuerst die den Erscheinungen zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse, um am Ende der Darstellung die Erscheinungen als notwendigen Ausdruck jener Verhältnisse als ihre „wirkliche Existenzform" (MEW 26.3, 474) zu entlarven:

„‚Bestimmte Reflexion', die die Merkmale und Beziehungen der Waren und Wertformanalyse auslegt, ‚steigt herab' von einer abstrakt thematisierten Erscheinungsebene bis hin zum ‚wesentlichen Verhältnis'. [...]. Auch bei diesem ‚Herabsteigen', das nichts mit

31 Jürgen Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, Frankfurt/ Main 1973, S. 41. Dies heißt ausdrücklich nicht, wie Ritsert gegenüber hegelianisierenden Marxdeutungen hervorhebt, dass alle „besonderen Merkmals- und Relationsbestimmungen" (S. 39) aus einer wie auch immer gearteten ‚Keimzelle' entfaltet oder deduziert werden können, da diese vermeintlich die „Totalität in nuce" (S. 14) enthalte: „Formallogisch gesprochen: Die Menge aller Sätze über das Ding und die Kategorie ‚Ware' ist [...] nicht mit der Menge der Sätze über den Kapitalismus im Ganzen identisch. Die Ware ist Moment im Gesamtprozeß des Kapitals" (S. 15). Auch „Hegel hat nie die Subsumtion einer Masse von ‚Cases' under a general principle Dialektik genannt" (MEW 30, 207). Wie noch zu zeigen sein wird, ist mit der Konzeption ‚Wesen – Erscheinung' auch kein deterministischer Kausalzusammenhang im Sinne einfacher Basis-Überbau-Konstruktionen verbunden.

32 „Um es ein für allemal zu bemerken, verstehe ich unter klassischer politischer Ökonomie alle Ökonomie seit W. Petty, die den innern Zusammenhang der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erforscht im Gegensatz zur Vulgärökonomie, die sich nur innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt" (MEW 23, 95). Vgl. MEW 25, 825 u. 838f.; MEW 26. 3, 445 u. 491-93; MEW 32, 553.

33 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 285.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deduktion, sondern etwas mit der Einführung von Bestimmungen für einen angemessenen Begriff des wesentlichen Verhältnisses zu tun hat, sind immer schon Vorgriffe aufs Ganze notwendig. [...]. Der zweite Band des ‚Kapital' führt dann die Vorgriffe aufs Ganze [...] in der Kreislaufkonzeption aus. [...]. Im 3. Band wird der allgemeine Begriff des Kapitals ausgedehnt bis zu den Formen hin, in denen er den Produktionsagenten erscheint [...]. Der Kreis schließt sich als Rückkehr (‚Aufsteigen') zu den Bestimmungen der Alltagspraxis – jetzt aber als Welt der mannigfaltigen Erscheinungen (‚reiche Bestimmungen') begriffen, die zugleich in ihrem Verhältnis zum Wesen bestimmt sind."[34]

Entscheidend ist, was bereits deutlich sein sollte, dass der Begriff des Wesens auf keine transtemporäre Essenz zielt im Sinne einer allgemeinen Ontologie des Sozialen, sondern den Kern einer „Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe" (MEW 42, 20) bezeichnet, der sich darstellt als Spezifik „der Beziehungen, Verhältnisse" (189) worin, die Individuen *dieser* Gesellschaftsformation zueinander stehen: Ein „Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als *Privataustausch* [...] geltend macht" (MEW 32, 553), d.h. dass ihr Zusammenhang nicht „unmittelbar" (MEW 23, 87) besteht, sondern sich über den Wert als im Geld dingliche Gestalt annehmende spezifisch soziale Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit vermitteln muss. Diese „nimmt in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft [...] eine *spezifisch soziale Form* an und konstituiert sich zu jenem eigentümlichen *ökonomisch-sozialen Objekt*."[35]

Darüber hinaus bedeutet die Differenz von Wesen und Erscheinung „nicht, daß das Wesen eine Art ‚Hinterwelt' ist, wie Nietzsche sie verspottet hat; sie ist vielmehr in sich bewegt, gegenüber dem Wesen nicht gleichgültig, sondern selbst eine konkrete Bestimmtheit des Wesens."[36] Die marxsche Rede vom Wesen der Wirklichkeit ist weder platonischer Natur noch mit dem Apparat der kantischen Erkenntniskritik als Rückfall in vorkritische Begrifflichkeiten zu kritisieren. Sie zielt auf ein Drittes, auf eine „Realität *sui generis*"[37]. Die marxsche Kritik der

34 J. Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, S. 102f. Ritsert bezieht sich mit dieser Charakterisierung des marxschen Programms auf dessen Notizen zur ‚Methode der politischen Ökonomie'. Vgl. ebd., S. 42f.

35 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 12.

36 A. Schmidt: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie, S. 39.

37 So Hans-Georg Backhaus in seinem bahnbrechenden Aufsatz: Zur Dialektik der Wertform, in: Alfred Schmidt (Hg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main 1969, S. 128-52, hier S. 146. Dies unterstreicht nochmals, dass Kategorien keine formellen Kategorisierungen darstellen und auch nicht in Analogie zu Max Webers ‚Idealtypen' begriffen werden können: Sie sind keine Gedankenkonstruktionen, sondern begriffliche Bestimmungen einer ‚Realität sui generis'. Der Wert und seine Erscheinungen seine keine Verstandesabstraktionen, sondern allerrealster Ausdruck eines spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses, das Objektcharakter gewinnt (Real-Verdinglichung) und sich als Eigenschaften von Dingen darstellt (Fetischcharakter): „Diejenigen, die die Verselbständigung des Werts als bloße Abstraktion betrachten, vergessen, daß die Bewegung des industriellen Kapitals diese Abstraktion in actu ist" (MEW 24, 109). Die marxschen Kategorien drücken

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischen Ökonomie stellt die Entdeckung eines gänzlich neuen wissenschaftlichen Gegenstandsgebietes dar – „das der ökonomisch-sozialen Objekte und Formen“[38] – welches jenseits der Gegensätze vom Materiellen/Ideellen und Sinnlichen/Un- bzw. Übersinnlichen zu lokalisieren ist und dessen „sinnlich-übersinnlicher Doppelcharakter“ im „naturwissenschaftlich-kantianischen Begriffssystem“ letztlich „nicht zu fassen“[39] ist. H. Brentel beschreibt treffend den Zusammenhang der marxschen Entdeckung der Konstitution des ökonomisch-sozialen Objekts mit dem Kern seiner Kritik der bisherigen Politischen Ökonomie:

„Marx dechiffriert den ökonomischen Gegenstands-Bereich und Gegenstandstyp als den von ***Formen***, spezifisch sozialen Formen, die der gesellschaftliche Charakter der Arbeit unter kapitalistischen Verhältnissen annehmen muß: die ‚Wertgegenständlichkeit‘ der Arbeitsprodukte wie ihre Wert-Formen. [...]. Nur: als solche Formen verdecken und verschleiern sie zugleich ihren sozialen Gehalt und Grund. Die entscheidende Kritikperspektive der Marxschen Gegenstandsauffassung liegt so in ihrer Bedeutung als einer ***Form- und Fetischtheorie***. Ökonomische Gegenständlichkeit als spezifisch soziale *Form-Gegenständlichkeit* kapitalistisch vergesellschafteter Arbeit weist Marx stets noch in ihrem Charakter als *Fetisch-Gegenständlichkeit* aus, als systematische Verdeckung und Verschleierung der wirklichen Vergesellschaftungsverhältnisse“[40].

Marx’ zentraler Vorwurf an die klassische Politische Ökonomie lautet daher, dass sie „niemals auch nur die Frage gestellt“ hat, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“ (MEW 23, 95), was also der Grund dafür ist, dass Arbeitsprodukte Wert(charakter) erhalten, der sich in der vom Arbeitsprodukt verselbstständigten Wertform darstellen muss. Die Nichtthematisierung der Wert*form* ist der tiefer liegende Grund dafür, die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ (90) als „ewige Naturform[en]“ (95) und nicht als „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser *historisch be-*

---

den spezifischen Charakter „***ökonomisch-soziale[r] Gegenständlichkeit***“ (H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 12) aus und haben als solche reale, nicht allein theoretische Wirklichkeit; herrschende Abstraktionen mit einem fundamentum in re (‚sinnlich-übersinnlich‘), welches nicht der platonische Ideenhimmel oder sonstige transzendentale Hinterwelt, sondern die Spezifik der kapitalistischen Vergesellschaftung selbst ist. Vgl. hierzu auch Hans-Georg Backhaus: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg 1997, S. 18-21, 24-27 u.ö.; ders.: Über den Doppelsinn, 33f., 37, 39, 42f, 63f., 69, 72-75; ders.: Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung, S. 114-16, 118f., 130f., 134 u.ö, in Fetscher u.a. (Hg.): Emanzipation als Versöhnung, S. 111-41; L. Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 121, 254-56 u. 261f; M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 155-57 u. 175.

38 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 12.

39 H.-G. Backhaus: Dialektik der Wertform, S. 25.Vgl. ders.: Über den Doppelsinn, S. 32, 37, 79f. 124-26 u. 193f.

40 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 14f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmten gesellschaftlichen Produktionsweise“ (90; kvV.) zu fassen. Die marxsche „Revolution“ besteht somit darin, die von der Politischen Ökonomie als an sich seiende aufgefasste Erscheinungsformen der kapitalistischen Produktionsweise „genetisch“ herzuleiten und im „Rückgang auf die sie begründenden Kategorien deren Form als Ausdruck kapitalistischer Gesellschaften“[41] zu bestimmen, folglich die „Identifizierung der naturalen Substanz mit den gesellschaftlichen Formbestimmtheiten der ökonomischen Kategorien“[42] als realen objektivgültigen Schein zu entlarven, dessen Basis der (ver)dinglich(t)e Charakter der ökonomischen Formen ist: „Formanalyse ist Dechiffrierung und Destruktion des Abstrakten“, welches in Form der „einfach und selbständig gefaßten Kategorien“[43] den unmittelbaren und unhinterfragten Ausgangspunkt der Politischen Ökonomie abgibt.[44]

3.1.1.3 Dialektik

Marx hat seine posthum berühmt gewordene „allgemeine Einleitung“ ‚unterdrückt‘, da er sie als illegitime „Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate“ (MEW 13, 7) ansah. Dieser Entschluss drückt eine wesentliche Erkenntnis der materialistischen Dialektik aus, die noch die subtilsten Ansätze der Extraktion einer allgemeinen Methodik oder gar Epistemologie aus der Kritik der politischen Ökonomie eo ipso zum Scheitern verurteilen: Die Methode ist nicht unabhängig von der Darstellung des spezifischen Gegenstandes aufzuzeigen.[45] Was Dialektik und die Spezifik ihrer Darstellungsweise ausmacht, ist letztlich nur an der Sache selbst, d.h. an der Gesamtdarstellung der marxschen Kritik der politischen Ökonomie auszumachen und an *ihre* Thematik gebunden zu explizieren. Das „Verständnis der Dialektik“ ist daher „allein seiner Sacherörterung zu entnehmen.“[46] Dass „über die Methode, abgelöst vom Inhalt, nichts ausgesagt werden kann“[47], unterstreicht Marx in einem Brief an Engels mit aller Deutlichkeit: Lassalle „wird zu seinem Schaden kennenlernen, daß es ein ganz anderes Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt zu bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, oder ein abstraktes, fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden“ (MEW 29, 275). Der „Abbruch der vorgängigen Methodenreflexion“[48] ist indessen kein Kennzeichen dafür, dass Marx die Selbstreflexion seines Unternehmens aufgab, sondern vielmehr Ausdruck dieser Reflexion selbst. Seine Darstellung ist nicht die „Anwen-

41 A. Arndt: Marx, S. 186.
42 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 86.
43 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 279.
44 Vgl. H.-G. Backhaus: Zur Dialektik der Wertform, S. 139.
45 Vgl. hierzu die kritischen Ausführungen zur Rekonstruktionsdebatte bei F. Kuhne: Begriff und Zitat, S.12-17.
46 Christian Iber: Grundzüge der Marx’schen Kapitalismustheorie, Berlin 2005, S. 13.
47 H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 91.
48 A. Arndt: Marx, S. 237.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung einer fertig vorliegenden ‚dialektischen Methode'"[49]. Es ist der Gegenstand selbst – die Kategorien der Politischen Ökonomie – der sich als dialektisch zu begreifender erweist. Die „dialektische Entwicklungsmethode" (MEW 31, 313) ist somit nicht äußere, vom Inhalt beliebig abziehbare Form, sondern Ausdruck des Inhalts selbst: sie „verschwindet gleichsam in der Anwendung als der Entwicklung der materialen Zusammenhänge"[50]. Die folgenden Notizen sind daher als vorläufig und abstraktiv zu klassifizieren, und haben sich erst bei der Darstellung des Gegenstandes selbst als angemessen auszuweisen, was fraglos in vorliegender Arbeit nur rudimentär geschehen kann; es sind *bewusste Vorgriffe*.

Wie bereits angedeutet, lässt Marx qua einer erneuten Hegellektüre[51] den materialistischen Empirismus, keineswegs allerdings die empirische Forschung, hinter sich. Die radikal-nominalistische Kritik an den hegelschen Abstraktionen hat sich als falsch erwiesen. Der kapitalistischen Gesellschaft wird die Wirklichkeit realer Allgemeinheiten zugesprochen, die als das Real-Abstrakte – der Wert als Ausdruck historisch-spezifischer verselbstständigter sozialer Verhältnisse – das Sein der Menschen beherrschen.[52] Als eine solches zwar reale, nicht aber *unmittelbar* physisch-gegenständliche und somit anschaulich-konkrete ist die fundamentale Kategorie des Wertes ein „spekulativer Begriff"[53], der „nicht unmittelbar wahrnehmbar, sondern [...] *begrifflich*"[54] zu erfassen ist. Die „Abstraktionskraft" (MEW 23, 12) muss die begriffliche Entwicklung des realen Gegenstandes leisten, deren „Hauptproblem" es ist „Besonderheiten deutlich zu machen, ohne den Begriff des Ganzen (Allgemeines) aus dem Auge zu verlieren"[55], d.h. die konkrete Totalität der kapitalistischen Produktionsweise als „*innere[n] Zusammenhang*" (MEW 31, 313) von miteinander vermittelten Kategorien darzustellen, die sich

49 M. Heinrich: Kritik der politischen Ökonomie, S. 36.

50 A. Arndt: Marx, S. 235.

51 „In der Methode des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich mere by accident [...] Hegels ‚Logik' wieder durchgeblättert habe" (MEW 29, 260). Wenn Marx in seinen Briefen auf Hegel zu sprechen kommt, so verteidigt er ihn in der Regel gegen falsche Interpretationen. Vgl. z.B. MEW 29, 274f.; MEW 30, 207; MEW 31, 234; MEW 32, 9, 18, 538 u. 547. Siehe auch Arndt: Marx, S. 230-35.

52 Marx überwindet zum Teil bereits in der ‚Deutschen Ideologie' seine radikal-nominalistische Hegelkritik, indem er den Abstraktionen des Idealismus Realitätsgehalt zuspricht: „Alle Verhältnisse können in der Sprache nur als Begriffe ausgedrückt werden. Daß diese Allgemeinheiten und Begriffe als mysteriöse Mächte gelten, ist eine notwendige Folge der Verselbständigung der realen Verhältnisse, deren Ausdruck sie sind" (MEW 3, 347). Dass die Wirklichkeit Objektivation eines Abstrakt-Allgemeinen ist, wird nicht allein als idealistische Flause oder Spinnerei abgetan, sondern vielmehr als unbewusste Erfassung einer sich verkehrenden und verkehrt darstellenden gesellschaftlichen Realität erkannt: „Diese Verkehrung, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Wertausdruck" (MEGA² II/5, 634).

53 G. Mensching: Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, S. 69.

54 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 155.

55 J. Ritsert: Probleme der ökomisch-politischen Theoriebildung, S. 101.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Momente eines spezifischen Kontextes erweisen. Ein „dialektisch Gegliedertes“ (132) zielt also nicht auf ein abstraktes Klassifikationssystem äußerlicher Bestimmungen, sondern auf „*eine Ordnung, die wesentliche Beziehungen der Kategorien ausdrückt*.“[56] Die Kategorien, deren einfachste den Anfang bildet, da sie als solche zum Ausgangspunkt dient, kompliziertere Kategorien zu entwickeln, stehen in einem Vermittlungs- und Voraussetzungsverhältnis. Die einfache Kategorie ist aber selbst, was elementar ist, eine Abstraktion[57] von den weiter entwickelten Verhältnissen, die ihr in der Realität zu Grunde liegen. Der Schein der Einfachheit kommt so zum Tragen. Die einfache Kategorie weist als Moment einer umfassenden Totalität über sich selbst hinaus und hat somit als Mangel und Widerspruch[58] an sich selbst den Übergang[59] in das entwickelte Verhältnis und

56 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 172f.

57 „Das vorgeblich *Allereinfachste* – die einfache Ware, der einfache Tauschwert des Anfanges – wird so gerade nicht, wie in der bürgerlichen Ökonomie, als quasi ökonomisches Grundelement, als überhistorisches Einfaches aufgefaßt, sondern als das *Allerabstrakteste*, als Moment eines höchst komplizierten und entwickelten Gesamtzusammenhanges, innerhalb dessen es als Einfaches nur erscheinen kann.“ H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 273. Oder in Marx’ Worten: „Die abstraktesten Bestimmungen, genauer untersucht, zeigen immer auf weitere konkrete bestimmte historische Basis hin“ (MEW 29, 317). Vgl. MEW 42, 38f.

58 Hierbei geht es selbstverständlich nicht um formallogische Widersprüche, sondern um Widersprüche in der Sache selbst: „Daß das Paradoxon der Wirklichkeit sich auch in Sprachparadoxen ausdrückt, die dem common sense widersprechen [...], versteht sich von selbst. Die Widersprüche, die daraus hervorgehen, daß auf Grundlage der Warenproduktion Privatarbeit sich als allgemein gesellschaftliche darstellt, daß die Verhältnisse der Personen als von Dingen und Dinge sich darstellen – *diese Widersprüche liegen in der Sache, nicht in dem sprachlichen Ausdruck der Sache*“ (MEW 26.3, 134; kvV). Die marxsche Dialektik steht nicht über der formellen Logik, sondern setzt diese als Lehre des richtigen Schließens voraus. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 255-59; H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 321-40; M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 174; J. Ritsert: Lehrbuch der Dialektik, S. 132-37.

59 H. Brentel hat in seinen m.E. bis heute gründlichsten Ausführungen zu Gegenstand und Methode der Kritik der politischen Ökonomie den Charakter der dialektischen Übergänge wie folgt bestimmt: „Nur weil Form und Inhalt, Form und Substanz, Geld und Arbeit, nach Maßgabe einer Klassenspaltung ineinander übergehen bzw. *übergegangen* sind – nur darum kann Marx sie in der Darstellung auch ‚immanent‘ ineinander übergehen lassen und die inhaltlich weiterverweisenden Merkmale und Bestimmtheiten der ‚einfachen‘ Form zum Darstellungsgang organisieren.“ Ders.: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 302. Dieser „Übergang macht sich nicht selbsttätig ‚immanent‘. *Wir* sind es immer schon, mit unserem Vorwissen, Vorgriffen und Vorbegriffen, die ihn machen müssen. Er ist immer schon durch das kritische Vorwissen des Forschungsprozesses vorbereitet [...]. Er wird letztlich nur durch den Rekurs auf die real-gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglicht. Die methodische Möglichkeit der ‚*Immanenz*‘ der Darstellung aber, jenes ‚Ergeben‘ solcher ‚Übergänge‘ [...] ist allein der eigentümlichen Gegenstandsstruktur des ökonomischen Gegenstandes geschuldet als immer schon ineinander greifender, aufeinander verwiesen seiender, als im Totalitätszusammenhang nur bestehen könnender Formen“ (S. 303). Dies setzt aber das Bestehen des fertig entwickelten kapitalisti-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die diesem entsprechenden Kategorien in sich: Das „Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also *Einheit des Mannigfaltigen*“ (MEW 42, 35; kvV.). Der Begriff des Kapitals kann, wie der hegelsche des absoluten Wissens, daher nicht vorausgesetzt werden, sondern ist dessen systematische Entfaltung selbst: „Die Wissenschaft besteht eben darin, zu entwickeln, *wie* das Wertgesetz sich durchsetzt. Wollte man also von vornherein alle dem Gesetz scheinbar widersprechenden Phänomene ‚erklären‘, so müßte man die Wissenschaft *vor* der Wissenschaft liefern. Es ist gerade der Fehler Ricardos, daß er in seinem ersten Kapitel über den Wert alle möglichen Kategorien, die erst entwickelt werden sollen, *als gegeben* voraussetzt“ (MEW 32, 553).

Das „Verständnis des ‚Kapitalismus im Ganzen‘, des kapitalistischen Systems als einer ‚reichen Totalität von Bestimmungen‘ (Marx), ist mit der ausgeführten und begriffenen Gesamtdarstellung identisch, die nicht aus Prinzipien deduziert oder ‚Keimzellen‘ entfaltet, sondern Momente in einem Kontext ‚lokalisiert‘, der in der Bestimmung von Einzelheiten immer schon beansprucht wird.“[60] Dieses in der Tat hegelianische Verfahren[61] weist die Anfangskategorie als abstrakt aus und ihre Analyse als unzureichend und somit über sich selbst hinausführend in das zu Grunde liegende Wesen, dessen Explikation die Negation der Wirklichkeit in ihrer bloßen Erscheinung darstellt, deren Unmittelbarkeit sich als Schein einer in sich vermittelten Totalität erweist, deren begriffliche Darstellung die dialektische in und auf den Grund gehende Ordnung der Begriffe ist: Die „Ordnung der Kategorien reproduziert damit zwar die Ordnung des wirklichen Objekts, diese begriffliche Reproduktion kann aber, da sie die unsichtbaren [...] Vermittlungen darstellt, keine einfache Abbildung sein. Es besitzen weder die einzelnen Kategorien noch die kategorialen Übergänge unmittelbare empirische Referenten.“[62] Die dialektische Darstellung der ‚konkreten Totalität‘ ist in Differenz zur Hegelschen Dialektik nicht diese selbst. Sie ist der Begriff der Wirklichkeit, der diese in systematischer Form zu erfassen sucht und als solcher aber nicht identisch mit ihr ist. Die idealistische Dialektik verfiel der „Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Geistig konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst“ (MEW 42, 35).

schen Systems voraus: die dialektische Entfaltung der Kategorien ist keine realgeschichtliche Entfaltung eines noch *unentwickelten transepochalen* ‚Keims‘ kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern die kategoriale Entfaltung vermeintlich einfacher, abstrakter und isolierter Formen zu Momenten einer *entwickelten* Totalität als Bedingung ihrer Existenz.

60 J. Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, S. 21.

61 „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“. G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 5.

62 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 175.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Materialistische Dialektik reflektiert die Präponderanz des Objekts, d.h. die „vernünftige und natürliche Abhängigkeit vom *Gegenstand*“ (MEW 2, 63):

„Für das Bewußtsein daher – und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt –, dem das begreifende Denken, der wirkliche Mensch und die begriffne Welt als solche erst die wirkliche ist – erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt [...], dessen Resultat die Welt ist: und dies ist [...] soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist; keineswegs aber des außer oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffs, sondern der Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe. [...] Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehn“ (MEW 42, 36).

Wenn Marx gegen die totale Vermittlung des Objekts durch das selbstherrliche Subjekt auf dessen begrifflich uneinholbare Nichtidentität[63] insistiert – eine Erkenntnis, die selbst begrifflicher Natur ist, aber eben nicht wie in der idealistischen autistischen Immanenz des reinen, seine Verwiesenheit auf Gegenständ-

63 Sicherlich lässt sich das ‚Kapital‘ „als materialistisch geläuterter ‚Übergang von Kant zu Hegel‘ auf dem Gebiet der politischen Ökonomie interpretieren.“ G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 84. Was das heißt, hat Alfred Schmidt treffend beschrieben: „Der spezifisch erkenntnistheoretische Frageansatz des dialektischen Materialismus ergibt sich daraus, daß Marx und Engels Hegels Kant-Kritik akzeptieren, ohne zugleich deren spekulative Basis akzeptieren zu können. Mit Hegel behaupten sie die Erkennbarkeit des Wesens der Erscheinungen, mit Kant [...] bestehen sie auf der Nicht-Identität von Form und Materie, Subjekt und Objekt der Erkenntnis.“ Alfred Schmidt: Einleitung, in: ders. (Hg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, S. 7-17, hier S. 10. Einmal davon abgesehen, ob man in diesem Kontext Marx und Engels in einem Atemzug nennen kann, verweist dies darauf, dass für die spezifische Realität der ökonomisch-sozialen Gegenständlichkeit, die kantsche Erkenntniskritik nicht zutreffend ist. Dies besagt in der Tat nichts über die Subjekt-Objekt-Dialektik in der Erkenntnistheorie als solche. Die Nichtidentität des Begreifenden und Begriffenen – der „*Unterschied* zwischen *Sein* und *Denken* (MEW 2, 55) – ist für den marxschen Materialismus konstitutiv und hat neben, nicht ausgeführten kantschen Motiven, auch „Gemeinsamkeit mit der aristotelischen Tradition“ (G. Mensching: Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, S. 75): „Zieht man die Gesamtsumme aller verschiednen nützlichen Arbeiten ab [...], so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun der Menschen von Natur vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern“ (MEW 23, 57). Es ist dies eine der zentralen Stellen im reifen Werk von Marx (vgl. MEW 25, 784), die deutlich machen, dass seinem *Gesamtwerk*, Ausnahmen bestätigen die Regel, eine Kritik und keine Apologie des modernen, in sich maßlosem Produktivismus zu Grunde liegt, deren genuin, freilich selten *explizit* thematisierte philosophische Dimension jenseits der Dichotomien von modernen Progressivismus und reaktionärer Romantik, von plattem Materialismus und vorkritischem Idealismus, von affirmativer Metaphysik und weltauflösendem Nominalismus zu lokalisieren ist; eine Feststellung, die Marx’ Natur-, Erkenntnis- und Arbeitsbegriff und deren Zusammenhang betrifft. Vgl. K.H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 100-107.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit nihilierenden Denkens diese Nichtidentität somit auch aufgehoben sieht – so weist dies auf eine bedeutungsvolle Äquivokation im Terminus der Präponderanz des Objekts, die auf den *kritischen* Gehalt der marxschen Dialektik verweist: „Während Hegel die Idee der Prozessualität einer absoluten Subjektivität bestimmt [...] dechiffriert Marx eine absolut immanente Selbstvermittlung als den *fetischistischen Schein* der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst, als die Hypostasierung gesellschaftlicher Abstraktion zur Struktur selbstreproduktiver Abstraktion überhaupt."[64] Die Präponderanz des Objekts zielt folglich nicht nur auf den anti-idealistischen Sachverhalt, dass das Denken immer Denken von etwas ist, was nicht selbst Denken ist, sondern auch auf die Realität der destruktiven Dominanz der Produktionsverhältnisse über die klassenantagonistisch subsumierten und subordinierten heteronomen Produzenten. Marx begreift die kapitalistische Totalität als negative. Ihre dialektische Darstellung, die den *Systemcharakter* der kapitalistischen Wirklichkeit als „erbarmungslose Realität" *kritisch* zu erfassen sucht, ist „unter dem Aspekt ihrer Aufhebung konzipiert"[65]. Marx' objektivistisches Verfahren und seine „Subjekt*metaphorik*" dienen zur „Pointierung und Ironisierung der theoretischen Fetischismen der politischen Ökonomie"[66] die als reale „‚machthabende' Abstraktionen"[67] theoretisch als realer Schein dechiffriert werden, um sie durch revolutionäre Praxis zu zerstören. Die negative Totalität des Kapitals ist wirkmächtig-realer Schein, um dessen theoretische Aufhebung in praktischer Absicht es Marx im Kern geht: „so legitimiert materialistische Dialektik sich an den nichtidentischen, d.h. nicht völlig in den objektiven Herrschaftszusammenhang integrierten Momenten der Wirklichkeit als möglichen Ansatzpunkten praktischer Kritik."[68]

Für Marx sind die „Grenzen" (43) der Dialektik daher konstitutiv. Sie tauchen da auf, wo die begrifflich-systematische Darstellung des Kapitalbegriffs auf

64 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt. S. 374.

65 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 85. Helmut Reichelt hat den negativen Charakter der marxschen Dialektik treffend charakterisiert: „Wenn Marx es auch nie so deutlich expliziert, so darf man doch unterstellen, daß er unter der dialektischen Methode nicht eine Verfahrensweise von überzeitlicher Geltung verstand, sondern weit mehr eine Methode, die so gut oder so schlecht ist, wie die Gesellschaft, der sie entspringt. Geltung hat sie nur dort, wo sich ein Allgemeines auf Kosten des Individuellen durchsetzt. Als idealistische Dialektik ist sie die philosophische Verdoppelung der realen Verkehrung; als materialistische Dialektik Methode auf Widerruf, die mit den Bedingungen ihrer Existenz verschwinden wird." H. Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, S. 91. Dialektik ist mithin „Ontologie des falschen Zustandes". Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 22.

66 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 284. Marx selber fordert bekanntlich seine „idealistische Manier der Darstellung zu korrigieren, die den Schein hervorbringt" – bzw. besser: verdoppelt – „als handle es sich nur um Begriffsbestimmungen und die Dialektik dieser Begriffe. Also vor allem die Phrase: Das Produkt (oder Tätigkeit) wird Ware; die Ware Tauschwert; der Tauschwert Geld" (MEW 42, 85f.).

67 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 89.

68 Ebd., S. 91f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die „Berechtigung des Zufalls“ (43) stößt, der sich in Bezug auf die historische Genesis des Kapitalismus als substantiell erweist. Dass die historisch kontingenten Voraussetzungen[69] der europäischen Moderne nicht mehr mit einer Darstellungsweise eingeholt werden können, die *allein* in strenger *begrifflicher* Systematik die notwendigen inneren Beziehungen der mannigfaltigen Momente der konkreten Totalität expliziert, zeigt der marxsche Urtext ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie‘ als die am strengsten dialektisch angelegte Fassung der Ökonomiekritik:

„Daß der Geldbesitzer [...] das Arbeitsvermögen auf dem Markt [...] als Waare *vorfindet*, diese Voraussetzung, von der wir hier ausgehn, und von der die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Productionsprocess ausgeht, ist offenbar das Resultat einer langen historischen Entwicklung [...]. Diese historische Entwicklungsstufe aber der ökonomischen Production – deren Product selbst schon *der freie Arbeiter* – ist aber Voraussetzung für das Werden und noch mehr das Dasein des Capitals als solchem. Seine Existenz ist das Resultat eines langwierigen historischen Processes in der ökonomischen Gestaltung der Gesellschaft. Es zeigt sich an diesem Punkt bestimmt, wie die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt“ (MEGA² II/2, 91).

Der Schein des vermeintlich in sich selbst subsistierenden Systems der Kapitalverwertung ist gesprengt, indem seine unhintergehbare Verwiesenheit sowohl auf historisch gewordene und somit auch vergängliche gesellschaftliche Verhältnisse[70] als auch auf die materielle Substanz der Produktion erkannt ist.

Auf methodischer Ebene entspricht diese Erkenntnis der Trennung der Darstellung des historischen Werdens des Kapitals und des fertig gewordenen Systems des sich selbst reproduzierenden Kapitalverhältnisses. Da Marx „auf den Unterschied von Prozeß- und Systemform, von historischer Entstehung und Selbstreproduktion reflektiert – und auf deren Verhältnis zur dialektischen Darstellungsform“[71], ist fraglos zu konstatieren, dass seine begriffliche Entwicklung

69 Vgl. z.B. Marx’ Verweis auf das „alte Rom, Byzanz etc.“ wo das „*bloße Dasein des Geldvermögens*“ keineswegs dazu führte, dass deren Geschichte „mit freier Arbeit und Kapital“ (MEW 42, 413) endete bzw. ein neues Kapitel begann. Vgl. MEW 23, S. 184 u. 742.

70 „Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als *nur historische*, i.e. aufgehobne Voraussetzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion als *sich selbst aufhebende* und daher *historische Voraussetzungen* für einen neuen Gesellschaftszustand setzende“ (MEW 42, 373). Dies ist im Übrigen eine Stelle, an der der nie ganz überwundene geschichtsphilosophische ‚Hegelianismus‘ bei Marx auch sprachlich zum Durchbruch gelangt: Dass der Kapitalismus endlich ist, ist keine Frage, dass er aber *sich selbst* aufhebt, pseudodialektische Versicherung.

71 Dieter Riedel: Grenzen der dialektischen Darstellungsform, in: MEGA-Studien 1997/1, S. 3-40, hier S. 17. Riedel arbeitet präzise heraus, dass Marx’ rein ‚logische‘ Ableitung des Kapitals aus dem Begriff des Geldes in der einfachen Zirkulation scheitert, weil Marx sehr genau zu unterscheiden beginnt „zwischen der historischen Entstehung des Kapitals, der *Geschichte* seiner Bildung und dem *System* der vom Kapital beherrschten Produktionsweise“ (S. 4), die nicht mit der gleichen Dar-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Kapitals nicht dessen historische Genesis, auch nicht in ‚idealtypischer' bzw. logischer Manier, wie Engels[72] fälschlicherweise annahm, nachzeichnet, sondern

stellungsmethode erfasst werden können, da ihnen zwei differierende Arten von Entwicklungsbedingungen, die „Linearität der Prozeß- und die Zirkularität der Systemform" (S. 8), zu Grunde liegen. Rein begriffliche Darstellung scheitert an der „*Kontingenz* geschichtlicher Entwicklungen" (S. 33). So richtig diese Feststellungen sind, so wenig schlüssig ist die Behauptung, wie bereits M. Heinrich (Wissenschaft vom Wert, S. 177) monierte, dass mit dem Scheitern eines spezifischen Herleitungsversuchs des Kapitalbegriffs, Marx die dialektische Darstellungsweise insgesamt als „nicht adäquat" (S. 40) aufgab. Dies ist nicht haltbar, verweist aber darauf, dass die insbesondere von Backhaus und Reichelt vertretene These, dass Marx seine Darstellung zunehmend popularisierte und somit seine Dialektik verwässerte, mit Vorsicht zu genießen ist. Es ist jeweils am dialektischen Detail, an den sog. Übergängen zu entscheiden, inwiefern diese sich als schlüssig erweisen. Macht man den Bruch mit einer *rein* ‚logischen' Begriffsentwicklung als solcher zum corpus delicti, verwechselt man Marx mit Hegel: „Weil empirisch-historische Bestimmungen für die systematische Darstellung konstitutiv sind, ist diese nicht kontinuierlich und homogen, sondern Einheit von Kontinuität und Diskontinuität. ‚Brüche' in der Darstellung sind nicht vermeidbare Inkonsistenzen oder Verstöße gegen die ‚Methode'; vielmehr ist die dialektische Darstellung Einheit heterogener Bestimmungen. Weil sie nicht reine Begriffsdialektik ist, nicht nur tautologisch in dem Medium der Reflexion sich vollzieht, sind die Übergänge keine der reinen Reflexion." F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 107. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 154f. u. 236f. Zuletzt hat F. O. Wolf die Grenzen der dialektischen Darstellung an den Beispielen der Genesis des Geldes, des Proletariats und der natürlichen Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion aufgezeigt und ebenfalls die falsche Alternative von Systematik und Historizität zurückgewiesen. Vgl. Frieder Otto Wolf: Marx' Konzept der Grenzen der dialektischen Darstellung, in: Jan Hoff u.a. (Hg.), Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006, S. 159-88, und (kritisch gegenüber F. O. Wolf u.a.) Dieter Wolf: Zum Übergang vom Geld ins Kapital in den Grundrissen, in dem Urtext und im Kapital. Warum ist die ‚dialektische Form der Darstellung nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt', in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2007, S. 45-86.

72 Engels beschrieb in seiner berühmten Rezension von Marx' ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie' dessen Methode als „logische Behandlungsweise", die „nichts anderes" sei, als „die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten." MEW 13, 475. Die Unhaltbarkeit dieser Position, die insbesondere aus der Differenz zwischen der Hegelkritik von Engels und Marx herrührt, hat Heinz-Dieter Kittsteiner in seiner Studie: ‚Logisch' und ‚Historisch'. Über Differenzen des Marxschen und Engelschen Systems der Wissenschaft. Engels' Rezension ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie' von 1859, in: Internationale Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 13. Jg. (1977), Heft 1, S. 1-47, herausgearbeitet, *ohne* die Schwierigkeiten zu verschweigen, vor denen Engels, der keineswegs begeistert war, diese Rezension für seinen Freund schreiben zu müssen, stand. Diese rührten daher, dass die marxsche Position nicht von Anfang an eindeutig war, wie der diesbezügliche Briefwechsel und Passagen der Grundrisse belegen. Vgl. ebd., S. 17-27. Kittsteiners Interpretation stützt die von mir dargelegten Ausführungen: „die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie gehen keineswegs vom Einfachen zum Komplizierten fort, sondern das Herausarbeiten der einfachsten Abstrakta ist erst Resultat eines längeren analytischen Studiums der ökonomischen Wissenschaft. Das an diesem Entwicklungspunkt mögliche zusammenfassende

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das kapitalistische System als sich selbst reproduzierendes Verhältnis und somit als fertig gewordenes voraussetzt. Zweifelsohne schreibt Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie nicht die Geschichte des Kapitalismus, und noch weniger entwirft er eine allgemeine Wirtschaftslehre, die auf ontologischen Aussagen über die Bedeutung *der Arbeit als solche* für die Evolution der Menschheit basiert.[73] Sein Unternehmen ist historisch-spezifisch und begrifflich-systematisch konzipiert: „Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß Ausgangspunkt wie Endpunkt bilden [...]. Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben“ (MEW 42, 41).

Marx reflektiert auf diese Erkenntnisse, wenn er den Zusammenhang von Forschung und Darstellung thematisiert. Während die „Forschung den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiednen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren“ (MEW 23, 27) hat, hat die Darstellung die mannigfaltigen Forschungsergebnisse in systematisch-begriffliche Einheit zu bringen. Um es nochmals zu unterstreichen: Marx’ Ausgangspunkt ist nicht eine fiktive Gesellschaft einfacher Warenproduktion, aus der sich dann das Kapital historisch entwickelt, sondern die Ebene der einfachen Warenzirkulation als *erscheinende* „Oberfläche“ (MEGA² II/2, 48) der *voll entwickelten* bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, „worin die tiefern Operationen, aus denen sie hervorgeht, ausgelöscht sind“ (MEW 29, 317).[74] Von Anfang an ist die marxsche Kategorialanalyse *Analyse* der *ökonomischen Kategorien kapitalistischer* Produktionsweise unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Erscheinungsebenen. Erst ihr ausgewiesener innerer Zusammenhang weist der Notwendigkeit der geschichtlichen Betrachtung ihren Platz in der Darstellung zu. Die sog. ursprüngliche Akkumulation des Kapitals steht am Ende, nicht am Anfang des ‚Kapitals‘.

Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, d.h. vom Einfachen zum Komplizierten, betrifft dann nicht mehr die literarhistorische Entwicklung der Kategorien selbst [die als solche zugleich Widerspiegelung des real-historischen Prozesses sein sollen; d. Verf.], sondern ihre systematische Darstellung. ‚Logische‘ und (literar) ‚historische‘ Abfolge bilden keine Einheit“ (S. 29). Vgl. auch H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 355-65.

73 Hierzu hat Marx alles Nötige gesagt: „Die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, damit über der Einheit – die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben – die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird. In diesem Vergessen liegt z.B. die ganze Weisheit der modernen Ökonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse beweisen“ (MEW 42, 21), nicht weniger als die vermeintlicher marxistischer Arbeitsontologien, die die „Arbeit überhaupt“ (38) unabhängig ihrer gesellschaftlichen Formbestimmtheit zum Ausgangspunkt ganzer Geschichtsphilosophien stilisier(t)en.

74 Vgl. zu dieser Thematik die Ausführungen des nächsten Kapitels, dem hier nicht vorgegriffen werden soll.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die historischen Voraussetzungen des Kapitals werden über dessen begriffliche Bestimmungen eruiert, die letztlich einen kontingenten Charakter haben und somit nicht weiter aus dem allgemeinen Begriff des Kapitals deduzierbar sind. Die begriffliche Darstellung besitzt folglich in dem Sinne Priorität, als sie keine abgekürzte logifizierte Betrachtung einer Realgeschichte des Werden und des Seins der kapitalistischen Produktionsweise ist. Es ist die begriffliche Entwicklung *selbst*[75], die die irreduzible Historizität[76] und spezifische Gegenständlichkeit

75 So „zeigt unsre Methode die Punkte, wo die historische Betrachtung hereintreten muß oder wo die die bürgerliche Ökonomie als bloß historische Gestalt des Produktionsprozesses über sich hinausweist auf frühre historische Weisen der Produktion. Es ist daher nicht nötig, um die Gesetze der bürgerlichen Ökonomie zu entwickeln, die *wirkliche Geschichte der Produktionsverhältnisse* zu schreiben" (MEW 42, 373). Die begriffliche Entfaltung des Kapitalbegriffs legt folglich nicht bloß dar, wo die (letztlich) *kontingenten* historischen Entstehungsbedingungen des Kapitalismus selbst von *konstitutiver* Bedeutung sind, sondern ist selbst *Voraussetzung* um die Geschichte des Kapitals – „eine Arbeit für sich" (373) – schreiben zu können.

76 „Die Darstellung der gewordenen Formen ist bloß darum, weil sie nicht unmittelbar identisch sein kann mit einer geschichtlichen Abfolge, nicht ‚unhistorisch'", betont Kittsteiner. Ders.: ‚Logisch' und ‚Historisch', S. 33. Die logisch-systematische Bestimmung der Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise ist *nicht* identisch mit deren historischer Genesis. Nichtsdestotrotz sind die *begrifflichen* Bestimmungen in dem Sinne fundamental *historisch* als sie, nach Kittsteiner (S. 33-35), 1.) ihren Gegenstand selbst als historisch-spezifisch erkennen, 2.) sich somit als transistorisch bzw. vergänglich erweisen, 3.) auf die Geschichte ihres real-historischen Werdens verweisen, die eben *nicht* in der Entfaltung der entwickelten Formen mitgeschrieben wird und schließlich 4.) die Grenze der Bestimmung des Kapitals, wie es seinem Begriff entspricht, den Punkt angibt, wo die konkrete, Theoriegeleitete empirische Forschung auf den Plan tritt: „unendliche Variationen, Abstufungen" des ‚Wesens' „in der Erscheinung", „Naturbedingungen" und „von außen wirkende geschichtliche Einflüsse usw." sind allein „nur durch Analyse dieser empirisch gegebnen Umstände zu begreifen" (MEW 25, 800) und nicht aus einem allgemeinen Begriff des Kapitals deduzierbar. Zu Recht betont daher auch H. Brentel die ‚logische' Funktion der ‚historischen' Einschübe im Kontext der Wertformanalyse: „Das Verhältnis von ‚Logischem' und ‚Historischem' ist weder mit der *Historisierungsthese* noch mit der *Illustrierungsthese* zu begreifen. Marx betreibt keineswegs eine Historisierung des Logischen, er reformuliert vielmehr das ‚Logische' noch einmal auf spezifische Weise, so daß sich jetzt umgekehrt, von der rein ‚logischen' Wertformenproblematik, von der ‚Logik' der Sache her historische Formationen verstehen, einordnen und abgrenzen lassen, indem man sie in ihren *wesentlichen Unterschied* bestimmt." Ders.: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 363f. Ein Verfahren, dass in der Tat Mißverständnisse nahe legt. Wichtig scheint mir, dass diese Bestimmung der Funktion des Historischen im ‚Kapital' nur für die Wertform- und Geldanalyse Gültigkeit besitzt, weil sonst die nicht begrifflich entfaltbaren – da kontingenter Natur – dennoch aber konstitutiven historischen Entwicklungen als solche ‚weglogifiziert' werden. Wie bereits mehrfach betont: das Dasein des doppelt freien Lohnarbeiters als „Voraussetzung für das Werden und das Dasein des Capitals als solchem" ist von systematischer Bedeutung für den Begriff des Kapitals, nicht aber aus diesem ableitbar – „keine Incarnation einer ewigen Idee" (MEGA² II/2, 91), sondern Resultat einer „Weltgeschichte" (MEW 23, 184). Am Anfang des Kapitalismus steht nicht die eherne Notwendigkeit der Prouduktivkraft-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihres Materials aufdeckt: „erst nach der Analyse der Grundstruktur des Kapitalverhältnisses ist klar, *welche* historischen Prozesse überhaupt dargestellt werden müssen, wenn es um die Herausbildung des Kapitalverhältnisses geht.“[77]

3.1.1.4 Das Politische der kapitalistischen Ökonomie

Hiervon ausgehend lässt sich auch das Politische der Ökonomie näher bestimmen, welches nicht nur Begriff dafür ist, dass der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess ist, d.h. konstitutiv auf dem Fundament klassenförmiger Ausbeutungsverhältnisse basiert, welches die kapitalistische Ökonomie als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis auszeichnet und nicht bloß als transhistorische sachliche, technologische oder gar ‚natürliche‘ Notwendigkeit menschlicher Daseinsbewältigung begreift. Das Politische der Ökonomie ist vielmehr auch Ausdruck für die Spezifik der Konstitution der konkreten Totalität der kapitalistischen Gesellschaft, welche nicht auf der Grundlage eines ökonomistisch-deterministischen Basis-Überbau-Modells zu erfassen ist.[78]

---

entwicklung, sondern die kontingente Gewalt der ursprünglichen Akkumulation, die im stummen Zwang der Verhältnisse aufgehoben wurde und sich in den Strukturen von Staat und Kapital sedimentierte. Diese Kontingenz ist konstitutiv für den marxschen Materialismus, und kennzeichnet diesen als historischen, in Differenz zum mechanisch-naturalistischen. „Aus dem zerfallenden Feudalismus allein folgt so wenig die bürgerliche Gesellschaft wie aus der chaotischen eine nach Gesetzen organisierte Natur. Den Übergang von der Potentialität zur Realität als zwangsläufig darzustellen, ist ein idealistischer Trick. […]. Der systematische Ort dieses Kapitels [der sog. ursprünglichen Akkumulation; d. Verf.] ist dadurch bestimmt, dass die Gewalt untersucht wird als Voraussetzung des Entstehens der kapitalistischen Produktionsweise, die nicht umgekehrt aus den Bedingungen ihrer Entwicklung deduziert werden soll.“ Peter Bulthaup: Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften, Frankfurt/Main 1973, S. 61f.

77 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 178.

78 Marx bestimmt die Produktion als „das übergreifende Moment“ (MEW 42, 29) einer „Totalität“, für dessen „Einheit“ die „Unterschiede“ nicht weniger konstitutiv sind als die „Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten“ (34). Dies beinhaltet etwa, dass die Politik eine eigenständige, nach eigenen ‚Systemimperativen‘ funktionierende Handlungssphäre im Universum der modernen Gesellschaft ist, die zwar weder das führende Zentrum dieser bildet, noch eine unvermittelte, autonome System-Umwelt-Sphäre darstellt, keineswegs aber bloß deterministisch vermeintlich rein ökonomische Sachzwänge exekutiert oder gar Befehlen einzelner Kapitalisten(gruppen) unterworfen ist. J. Ritsert hat anhand des aus Hegels ‚Wesenslogik‘ gewonnenen reflexionslogischen Vermittlungskonzepts überzeugend dargelegt, wie ein nichtdeterministischer und nichtreduktionistischer Begriff der gesellschaftlichen Basis zu fassen ist. Die hier angeführten Marxzitate lassen sich mit den Ausführungen treffend erläutern: „In die Relation des ‚Übergreifens‘ sind ausdrücklich *autopoietische* (‚in sich reflektierte‘), insofern selbständige, ja, sogar im Gegensatz [...] zum Wesensprozess stehende ‚Momente’ einbezogen. Viele Ideen [Superstrukturen; d. Verf.] können sogar *konstitutive* Funktionen erfüllen. Dennoch und gleichzeitig werden mindestens zwei Grundrelationen zwischen dem Wesensprozess und den Momenten als Erscheinungen angenommen: Die selbstständigen (unterschiedenen/gegensätzlichen) Einzelbestimmungen stehen (a) in einem durch-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die für die moderne kapitalistische Produktionsweise fundamentale Differenzierung von Staat und Gesellschaft, von Politik und Ökonomie wäre an sich falsch verstanden, wenn über ihre Differenz ihre notwendige Einheit unterschlagen werden würde, was im Kern nicht weniger als eine entpolitisierte Ökonomie zur Folge hätte. Weder kann das Kapital sich, wie falsche Hegelianismen suggerieren, selbst erzeugen und selbst erhalten, noch kann es, außer in modellplatonischen Konstruktionen, so etwas wie den reinen – unpolitischen – Markt mit angeblich höchster Rationalität geben.[79] Staatliche Gewalt war nicht nur der „Geburtshelfer" (MEW 23, 779) der kapitalistischen Produktionsweise, sondern ihre Formierung, Organisierung und Zentralisierung im modernen Staat ist notwendige Bedingung für den Erhalt dieser. Die „unmittelbare Gewalt" (765) des Staates bleibt noch in ihrer rechtsstaatlichen Vermittlung und Einhegung – ein zivilisationshistorischer Fortschritt von unermesslichem Wert – die „‚ultima ratio' der rationalen bürgerlichen Vergesellschaftung."[80] Gegen hegelianisierende Interpretationen, die Marx' Begriff des Kapitals als „automatisches Subjekt" (169) wörtlich nehmen, ist nicht weniger als gegen platte ökonomistische ‚Basis'-Reduktionismen auf den genuinen Sinn des Politischen der Ökonomie zu insistieren: weil „die kapitalistische Ökonomie kein ‚geschlossenes' und sich selbst reproduzierendes System sein kann, weil dieses ökonomische System einige seiner notwendigen ‚inputs' oder Elemente – wie Geld, Arbeitskraft, Natur – nicht selbst erzeugen kann, weil im Übrigen seine Fähigkeit zur Selbstregulierung systematisch begrenzt ist, deshalb bleibt es immer auf ‚Politik' angewiesen. Geschlossen und funktionsfähig wird es nur als politisch-ökonomisches System."[81]

3.1.2 Die Kategorialanalyse der kapitalistischen Ökonomie

3.1.2.1 Die Ware

Der Ausgangspunkt der marxschen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise ist die *Erscheinungsform* des gesellschaftlichen Reichtums *dieser* historisch-spezifischen Ökonomie: die Ware[82] – „das einfachste ökonomische Konkretum"

gängigen Zusammenhang *mit* dem Wesensprozess [...]. (b) Sie *implizieren* allesamt dem Wesensprozess zugehörige Merkmale". J. Ritsert: Ideologie, S. 82.

79 Auf diese Tatsachen hat insbesondere Michael Krätke immer wieder aufmerksam gemacht. Vgl. u.a. seine Aufsätze: Mythos Markt oder Wo der gesellschaftliche Verstand (nicht) zu haben ist, in: Becker u.a. (Hg.), Vereinigung freier Individuen, S. 217-46, und: Neoklassik als Weltreligion ?, in: Loccumer Initiative, Die Illusion der neuen Freiheit, S. 100-44

80 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 175.

81 Michael Krätke: Wie politisch ist Marx' Politische Ökonomie (II), in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, 1998/34, S. 146-61, hier S. 153.

82 Marx geht von der Ware aus, weil diese die elementare, vermeintlich konkrete, in der Tat aber abstrakte *Erscheinungsform* des kapitalistischen Reichtums ist. Das ihr zu Grunde liegende Wesen, die Sphäre der Produktion, erscheint noch nicht. Dies wird erschlossen über die Analyse der Ware, die ein letztlich negatives Resultat hat: Auf der Ebene der einfachen Zirkulation, deren konkretizistischen Schein zu zerstö-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(MEW 19, 369). Die Warenform des Arbeitsprodukts ist nicht allein Phänomen kapitalistischer Produktionsverhältnisse, sondern wie marktförmige menschliche Beziehungen insgesamt den „geschichtlich verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen gemein" (MEW 23, 184). Während die Ware allerdings in früheren Gesellschaften eine akzidentielle ökonomische Kategorie unter vielen war, vermag sie die bestimmte Differenz der kapitalistischen Produktionsweise darzustellen, da sie die *spezifische* ökonomische „Form" (57) ist, in der das Wesen kapitalistischer Vergesellschaftung zur Erscheinung kommt: In der Ware zeigt sich ein „Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als *Privataustausch*" (MEW 32, 553) gegenständlich vermittelt. Die marxsche Warenanalyse hat den Sinn, ausgehend von der Erscheinungsform der Oberfläche – der Zirkulationssphäre[83] – der kapitalistischen Produk-

ren die Aufgabe der Kritik ist, ist kein *Kapitalbegriff* begründbar. Dieses Ergebnis führt dann die Analyse in das Wesen der kapitalistischen (Mehr)Wertproduktion. In der Ware zeigen sich zudem bereits die wesentlichen Widersprüche (die Vermittlung des Allgemeinen und Besonderen) kapitalistischer Vergesellschaftung. Nur: diese werden nicht aus der Ware als Totalität in Nuce abgeleitet, sondern als Ausgangspunkt genommen, um zum Wesen dieser bereits in der Ware liegenden Widersprüche ‚hinabzusteigen'. Mit der Analyse der Ware und dem dort explizierten Wertbegriff ist folglich noch nicht die Kernstruktur des Kapitalismus erfasst; eine Kritik, die auch die Arbeit von M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, trifft. Wenn Marx die „Wertform des Arbeitsprodukts" als die „abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise" (MEW 23, 95) bezeichnet, trifft dies genau diesen Sachverhalt: Als abstrakteste und allgemeinste ist diese *wesen*tlicher *erscheinender* Ausdruck der Kernstruktur. Was entwickelt wird, ist weder eine ‚Geschichte' noch eine dialektische Keimzelle, sondern der die einfachen Formen konstituierende Gesamtzusammenhang, der sich abstrakt bereits in ihnen ausdrückt. Siehe MEGA² II/4.1., 24ff. Vgl. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 279, 283 u. 304f., und J. Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, Kap. 1.

83 Marx geht nicht von einer historischen Epoche einfacher prämonetärer Warenproduktion aus, wie Engels meinte. Eine solche Vorstellung, primär mit dem Namen Proudhon verbunden, steht vielmehr zur Kritik. Um es nochmals zu unterstreichen: Marx geht von der Zirkulationssphäre als erscheinende „Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft" (MEGA² II/2, 48) aus, in der die wesentliche Struktur dieser verschwunden scheint: „Die einfache Circulation" ist eine „abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproduktionsprocesses, die durch ihre eigenen Bestimmungen sich als Moment, blose Erscheinungsform eines hinter ihr liegenden, ebenso aus ihr resultierenden, wie sie producierenden tieferen Processes – das industrielle Capital – ausweist" (68f.). Vom „*Standpunkt der einfachen Zirkulation*" ist es „ausgelöscht", dass ihren Formen das „ganze System der bürgerlichen Produktion vorausgesetzt ist" (52): Im Austauschprozess „erscheint nicht" der „Aneignungsprocess" (48). „*Ihr unmittelbares Sein ist daher reiner Schein*. Sie ist das *Phänomen eines hinter ihrem Rücken vorgehenden Processes*" (64). Als solcher Schein ist sie indes Ort notwendig falscher – ideologischer – Vorstellungen über das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise. Nina Rakowitz schreibt am Schluss ihrer Untersuchung der einfachen Warenproduktion als ‚Ideal und Ideologie': Die Wertformanalyse erweist sich als „systematischer Weg, den Schein der einfachen Zirkulation zu durchbrechen. Als Kritik kann sie die Momente des ideologischen Scheins der bür-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionsverhältnisse, rekursiv auf ihre notwendigen gesellschaftlichen Bedingungen zu schließen, um so die Kernstrukturen des Kapitalismus darzulegen. Der „Fortgang der Entwicklung" entpuppt sich zugleich als „Rückgang in den Grund […], womit die Begründungsverhältnisse in dem Sinn sich verkehren, daß der Anfang, die Voraussetzung oder Grund des Abgeleiteten, sich verkehrt in ein Resultat und Begründetes [...]; umgekehrt gilt jetzt das ursprünglich als Resultat erscheinende nunmehr als Grund und Voraussetzung des anfänglich Ersten."[84] Die Analyse der Ware ist so zum einen Analyse der von Anfang an als *kapitalistisch* bestimmten, nicht einer transepochalen ökonomischen Kategorie[85] und zum anderen Dechiffrierung des vermeintlich Konkreten als Abstraktion[86] bestimmter entwickelter gesellschaftlicher Verhältnisse: „Wovon ich ausgehe, ist die einfachste Form, worin sich das Arbeitsprodukt der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die ‚*Ware*'. Sie analysiere ich, und zwar zunächst in der *Form worin sie erscheint*" (MEW 19, 369). Marx setzt also nicht mit dem Wesen des Kapitalismus ein, sondern mit dessen erscheinender Oberfläche, deren Analyse – ihr primär negatives Resultat – auf den verborgenen Grund des scheinbar Evidenten führt: Der Begriff des Kapitals wird entwickelt, nicht dogmatisch gesetzt, und zwar nicht willkürlich, sondern in der beschriebenen Bewegung, die von der Erscheinung auf das Wesen schließt, um von dort aus auf die Oberfläche der *wesentlichen* Verhältnisse zurückzukehren, die sich nun als notwendige Erscheinungen eben dieses Wesens begreifen lässt.

„Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber" (57). Als solch spezifische Form des Arbeitsrodukts kommt es der Ware zu, Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert zu sein. Der Gebrauchswert bezeichnet die materielle oder ideelle, unmittelbare oder vermittelte „Nützlichkeit eines Dings" und bildet als solcher den „stoffli-

gerlichen Gesellschaft transzendieren [...]. Deshalb ist die Kritik der einfachen Zirkulation und damit die Kritik der einfachen Warenproduktion und ihr notwendiges Übergehen in die Kritik des Kapitalverhältnisses zentral für das Verständnis der Kritik der politischen Ökonomie." Dies.: Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie, Freiburg 2000, S. 216. Ein adäquater Begriff des Kapitals lässt sich demzufolge nicht aus den ersten Kapiteln des ‚Kapitals' gewinnen. Vgl. ebd., S. 23 u. 104. Vgl. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 138-53, 249-57 u. 267-71.

84 Hans-Georg Backhaus: Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen ‚Kapitals', in: Christoph Görg/Roland Roth (Hg.), Kein Staat zu machen. Kritik der Sozialwissenschaften, Münster 1998, S. 349-71, hier S. 354.

85 Vorausgesetzt ist: „1. Die Aufhebung des naturwüchsigen Kommunismus [...]. 2. aller unentwickelten, vorbürgerlichen Weisen der Produktion, in denen der Austausch sie nicht in ihrem ganzen Umfang beherrscht" (MEW 29, 315).

86 „Formanalyse heißt daher zunächst Analyse der sogenannten *einfachen* ökonomischen Formen. Sie muß im Fortgang der Analyse die inhaltlichen und methodischen Abstraktionen der politischen Ökonomie rückgängig und den wirklichen Inhalt und Grund der ökonomischen Form in den konkreten Produktionsverhältnissen einer spezifischen Gesellschaftsformation ausfindig machen können." H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 278.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Inhalt des Reichtums, welcher immer seine gesellschaftliche Form sei" (50). Als solches *Substrat* des Reichtums an sich ist der Gebrauchswert gleichgültig „gegen die ökonomische Formbestimmtheit" und liegt somit „jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie" (MEW 13, 16). Im Kapitalismus ist der Gebrauchswert allerdings zugleich die „stoffliche Basis, woran sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt, der *Tauschwert*" (16). Der Tauschwert ist bestimmt als „Wertform" der Ware, in die im Gegensatz zu ihrer Naturalform „kein Atom Naturstoff" (MEW 23, 62) eingeht. Der Tauschwert ist allein ein spezifisch gesellschaftliches Phänomen bzw. präziser: nichts als der Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisses.

Der Tauschwert „*erscheint*" (50; kvV.) als prima facie quantitativ-zufälliges „Verhältnis, die Proportion" (50) worin sich Gebrauchswerte gegeneinander austauschen. Entsprechend der sich aus der Mannigfaltigkeit der Gebrauchswerte ergebenden „verschiedensten Proportionen" (51) ihrer Austauschverhältnisse hat jede Ware ebenso viele Tauschwerte. Gemeinsam ist ihnen allen aber ihre gegenseitige Kommensurabilität, woraus Marx vorerst spekulativ schließt, dass der universellen Vergleichbarkeit des Differenten ein „Gleiches" zu Grunde liegen muss, was aber heißt, dass der Tauschwert nur die „‚Erscheinungsform' eines von ihm unterschiedenen Gehalts" (51) sein kann. Die Kontingenz der Austauschrelationen verschiedener Gebrauchswerte ist unter kapitalistischen Produktionsbedingungen anders als im vorkapitalistischen Warenverkehr oder archaischem Gabentausch, ein Schein, der sich lüftet, wenn angegeben werden kann, was das den verschiedenen Waren zu Grunde liegende gemeinsame „Dritte" (51) ist. Dieses allen verschiedenen Gebrauchswerten Gemeinsame ist, dass sie alle Produkte „unterschiedsloser menschlicher Arbeit" (52) sind: „Als gleichgültig gegen den besondern Stoff der Gebrauchswerte ist die Tauschwert setzende Arbeit daher gleichgültig gegen die besondre Form der Arbeit selbst. [...]. Tauschwert setzende Arbeit ist daher *abstrakt allgemeine Arbeit*" (MEW 13, 17). Die Arbeitsprodukte sind als „Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen *gesellschaftlichen Substanz*" nichts als qualitativ gleiche bloß quantitativ differierende „Werte" (MEW 23, 52; kvV.). Der Wert ist somit das „Gemeinsame, was sich im Austauschverhältnis oder Tauschwert der Ware darstellt". Der „Wert ist Formbestimmtheit des Produkts als Relation zur spezifischen Form gesellschaftlicher Arbeit in warenproduzierenden Gesellschaften, ‚nichts Absolutes', keine Entität, sondern ‚die Relation der Dinge zur gesellschaftlichen Arbeit'"[87].

Wenn abstrakte Arbeit die Substanz des Wertes einer Ware bildet, ist dessen Größe folglich durch das „Quantum der in ihm enthaltenen, wertbildenden Substanz'" bestimmt, was nichts Anderes sein kann als die „Zeitdauer" der verausgabten Arbeit, die, da entwickelte kapitalistische Verhältnisse unterstellt sind, sich als „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" (53) (d.i. das sog. Wertgesetz) darzustellen hat. Der Wert der Ware ist somit nicht durch die individuell reale

87 A. Arndt: Marx, S. 180.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeitszeit, sondern durch die sich aus dem durchschnittlichen, im steten Wandel begriffenen Stand der Produktivkraft der Arbeit ergebende gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt.[88] Jede Ware ist daher „Durchschnittsexemplar ihrer Art“ (54). Da die notwendige Arbeitszeit zur Herstellung einer Ware sinkt, wenn die Produktivkraft steigt, lässt sich konstatieren, dass die Wertgröße einer Ware „direkt wie das Quantum und umgekehrt wie die Produktivkraft der sich in ihr verwirklichten Arbeit“ (55) wechselt.[89] Es bleibt festzuhalten: „Wir kennen

88 Marx entwickelt hier eine Kritik an der klassischen Arbeitswerttheorie und an Konzeptionen eines (entwickelten) Warentausches ohne Geld: „Arbeitszeit als Maß der Wertgröße ist genauso wenig unmittelbare Arbeitszeit wie die abstrakte Arbeit als Wertsubstanz unmittelbare, d.h. konkrete Arbeit ist.“ Sie kann nicht „mit der Uhr“ unmittelbar quantifiziert werden, sondern nur vermittels des Geldes beim Tausch, der anzeigt, welche konkrete Arbeit der individuellen Privatproduzenten „als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird.“ M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 219. „Dies bedeutet, daß die Herleitung ökonomischer Verhältnisse aus Arbeit und Arbeitszeit zwar abstrakt möglich denkbar erscheint, aber ihre konkreten Formen nicht im unmittelbaren Zugriff handhabbar. Damit war aller Theorie, die von arbeitszeitbestimmten Gütern und Produkten ihren Ausgang zu nehmen sucht oder von einer unmittelbaren Tauschsituation ausgeht, eine Absage erteilt.“ Diethard Behrens: Der kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse, in: ders. (Hg.), Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik, Freiburg 1993, S. 165-89, hier S. 185. So ist die marxsche Werttheorie zweifelsohne als ‚Kritik prämonetärer Werttheorien‘ (H.-G. Backhaus) konzipiert. Der „Wert als spezifisch soziale Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit kann eine wirklich selbständige Existenzform nur in Form der Naturalform einer anderen Ware erlangen und verselbständigt sich insofern vom Gebrauchswert. Er existiert nur in einer spezifischen Wert-Form“ – dem Geld. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 14. Vgl. insgesamt ebd., S. 140-53, 158-60, 180f. u. 316-19. Somit wird auch deutlich, dass es Marx nicht vorrangig um quantitative, sondern qualitative Aspekte der Wertanalyse ging – die damals wie *heute*, wie insbesondere Backhaus immer wieder gezeigt hat, eine terra incognita der ökonomischen Wissenschaft darstellen. Nicht „*quantitative, sondern qualitative Bestimmung*“ (MEW 26.3, 134) des Wertes, die bisher als „ganz Gleichgültiges“ (MEW 23, 95) behandelt wurde, ist die eigentliche Aufgabe. Für „ein Verständnis der Marxschen Wert- und Geldtheorie ist es entscheidend zu realisieren, daß Marx die Genesis von Wert und Geld als eine *qualitative* Problemstellung diskutiert. Es geht Marx um die *Qualität* dessen, *was* Wert und Preis überhaupt ist: [...] daß in Preis und Geld die spezifisch gesellschaftliche, die ‚abstrakte‘ Arbeit, eine ideell-reale Existenz hat. Preis und Geld werden als *originäre ökonomische Qualität* gefasst.“ H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 314. Vgl. A. Arndt: Marx, S. 181; H.-G. Backhaus: Ent-Popularisierung, S., 352f. und M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 208 u. 217-19. Marx selbst sieht die „Differenz zwischen mir und Ricardo“ darin, dass dieser „sich in der Tat mit der Arbeit nur als Maß der Wertgröße beschäftigte und deswegen keinen Zusammenhang zwischen seiner Werttheorie und dem Wesen des Geldes fand“ (MEW 19, 358).

89 Ich werde aus Platzgründen im Weiteren auf die Darstellung quantitativer Aspekte verzichten. Hier nur als Anmerkung: Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist nicht bloß von der technischen Entwicklung der Produktivkräfte, sondern selbstverständlich auch von der gesellschaftlichen Nachfrage bestimmt. Werden zu viele Waren mit durchschnittlichem Arbeitsaufwand produziert, hat das den gleichen Ef-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jetzt die *Substanz* des Werts. Es ist die *Arbeit*. Wir kennen sein *Größenmaß*. Es ist die *Arbeitszeit*. Seine *Form*, die den Wert zum *Tauschwert* stempelt, bleibt zu analysieren" (55).

In der Tat ist die Analyse der spezifischen *Form* der warenproduzierenden Arbeit die eigentliche Aufgabe – „der Springpunkt [...], um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht" (56) – vor der Marx steht. Das „Problem, das sich Marx dann stellt, besteht nicht darin zu ‚beweisen', daß Arbeit die Wertsubstanz ist, sondern darin, aus dieser gesellschaftlichen Form des Arbeitsprodukts [die Ware; d. Verf.] den spezifisch gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, der sich so darstellt, zu rekonstruieren."[90] Die Ware als unterschiedene Einheit von Gebrauchs- und Tauschwert muss, was Marx als seine eigentliche Entdeckung ansieht, notwendig Produkt *einer* Arbeit sein, die *Doppelcharakter* besitzt: „daß, wenn die Ware das Doppelte von Gebrauchswert und Tauschwert, auch die in der Ware dargestellte Arbeit Doppelcharakter besitzen muß", ist „in der Tat das ganze Geheimnis der kritischen Auffassung" (MEW 32, 11). Konkrete Arbeit produziert als qualitativ differierende, je spezifisch nützliche Tätigkeit die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Gebrauchswerte. In ihrer „Gesamtheit" drückt sie daher den Stand „gesellschaftliche[r] Teilung der Arbeit" aus, welche die notwendige „Existenzbedingung", was nicht auch umgekehrt gilt, der „Warenproduktion" (MEW 23, 56) ist. Konkrete Arbeit ist als Tätigkeit der zielgerichteten Formierung und Aneignung der „Naturstoffe" eine transepochale „ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln" (57). Als solcher ‚Naturzwang' ist die Arbeit nicht Gegenstand der Kritik der politischen Ökonomie. Da die konkrete Arbeit als die Ursache der Verschiedenheit der Gebrauchswerte nicht deren gemeinsame ‚Substanz' begründen kann, ist diese ihre allgemein-kommensurable Gleichartigkeit Resultat der abstrakten Arbeit: „Als Gebrauchsgegenstände [...] sind die Waaren *körperlich verschiedne* Dinge. Ihr *Werthsein* bildet dagegen ihre *Einheit*. Diese Einheit entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft" (MEGA² II/5, 19). Die Wertgegenständlichkeit der Ware resultiert nicht aus ihrer Naturalform und der diese konstituierenden konkreten Arbeit, ist aber an sie ‚gebunden'. Die „Ware ist sowohl Produkt als auch gesellschaftliche Vermittlung. Sie ist kein Gebrauchswert der Wert *hat*, sondern als materialisierte Vergegenständlichung konkreter und abstrakter Arbeit ist sie ein Gebrauchswert, der ein Wert *ist* und deshalb Tauschwert *besitzt*. [...]. Als Gegenstand *hat* die Ware eine stoffliche Form, als gesellschaftliche Vermittlung *ist* sie eine gesellschaftliche Form."[91] Ihr Wert-Dasein begründet die Arbeit als solche, die notwendig von jeder konkreten Arbeit abstrahiert ist, da diese nur so als Ausdruck ein und derselben *qualitativ gleichen* Arbeit als Basis ihrer *allgemeinen* Aus-

fekt, als ob weniger Waren mit überdurchschnittlichem Arbeitsaufwand hergestellt wurden.

90 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 203.

91 Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 240.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tauschbarkeit dienen kann: „Wenn also mit Bezug auf den Gebrauchswert die in der Ware enthaltene Arbeit nur qualitativ gilt, gilt sie mit Bezug auf die Wertgröße nur quantitativ, nachdem sie bereits auf menschliche Arbeit ohne weitere Qualität reduziert ist“ (MEW 23, 60). Diese Abstraktion ist weder eine bewusste der beteiligten Akteure noch eine Konstruktion des beobachtenden Theoretikers, sondern eine, „die in dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß täglich vollzogen wird“ (MEW 13, 18).

Der Charakter der abstrakten Arbeit lässt sich ex negativo näher bestimmen: 1. gilt es zu konstatieren, dass abstrakte Arbeit nicht eine zweite Form der Tätigkeit neben der konkreten Arbeit bezeichnet. Es ergibt sich „daß in der Ware zwar nicht zwei verschiedene Sorten Arbeit stecken, wohl aber *dieselbe* Arbeit verschieden und selbst entgegengesetzt ist“ (MEGA² II/5, 26). 2. verweist diese Feststellung darauf, dass es *allein* die besondere Form der die Warenproduktion auszeichnenden Gesellschaftlichkeit ist, die den Grund für den Doppelcharakter warenproduzierender Arbeit und somit auch für die Wertgegenständlichkeit ihrer Produkte abgibt: „spezifisch bürgerlich“ (44). Der Wert ist „Vergegenständlichung abstrakter Arbeit. [...]. Wert ist [...] Kategorie der Vermittlung: er ist gleichzeitig eine historisch bestimmte, sich selbst verteilende Form des Reichtums und eine objektivierte, sich selbst vermittelnde Form gesellschaftlicher Beziehungen.“[92] Entgegen gewissen missverständlichen Äußerungen von Marx selbst hat abstrakte Arbeit folglich genau so wenig mit den physiologischen Aspekten der (konkreten) Arbeit zu tun wie der Wert der Ware mit einer konkretizistisch missverstandenen Substanz[93]; konkrete Arbeit und stoffliches Substrat

92 Ebd., S. 239.

93 M. Heinrich kommentiert: „Daß die Abstraktheit der Arbeit keine Natureigenschaft, sondern eine *gesellschaftliche* Eigenschaft der Arbeit ist, daß es sich um eine im Tausch vollziehende Abstraktion von der Verschiedenheit der Arbeiten ist, wird innerhalb der beiden ersten Unterabschnitte des Kapitels des *Kapital* nicht klar.“ Ders.: Wissenschaft vom Wert, S. 212f. Abstrakte Arbeit stellt die spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit dar, die diese nur unter kapitalistischen Bedingungen annimmt: Die „*Waren sind unmittelbar Produkte vereinzelter unabhängiger Privatarbeiten*, die sich durch ihre Entäußerung im Prozeß des Privataustausches als allgemeine gesellschaftliche Arbeit bestätigen“ (MEW 13, 67; kvV.; vgl., 21), d.h. sich als qualitativ gleiche abstrakte Arbeit darstellen; als allgemeiner Wert im Unterschied zu ihrem konkreten Gebrauchswert. Der Wert indes kommt weder einer einzelnen Ware als solcher zu noch ist er substanzialistisch misszuverstehen. Hierauf hat neben M. Heinrich (ebd., S. 214-17) besonders H. Brentel (Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 311-13) aufmerksam gemacht. Marx hält in der Tat fest, dass die „gesellschaftliche Arbeitszeit“ nur „latent“ in den Waren „existiert“ und sich „erst in ihrem Austauschprozeß“ offenbart: „Es wird nicht ausgegangen von der Arbeit der Individuen als gemeinschaftlicher, sondern umgekehrt von besondern Arbeiten von Privatindividuen. Arbeiten, die sich erst im Austauschprozeß durch Aufhebung ihres ursprünglichen Charakters als allgemeine gesellschaftliche Arbeit beweisen. Die allgemein gesellschaftliche Arbeit ist daher nicht fertige Voraussetzung, sondern werdendes Resultat“ (MEW 13, 31f.). Dies bedeutet nicht, dass der Wert auf eine „Kategorie des Marktes reduziert“ wird, wie C. Iber: Grund-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind allein (notwendige) materielle ‚Träger' der abstrakten Arbeit bzw. des Wertes. Das heißt aber – ebenfalls entgegen terminologischer Ungenauigkeiten seitens Marx' – dass, 3. abstrakte Arbeit weder die *Reduktion* aller warenproduzierenden Arbeit auf „*einfache Durchschnittsarbeit*" (MEW 23, 59) noch das Abstraktwerden *konkreter* Arbeit, in welcher Form auch immer, bezeichnet.[94]

Was das Verständnis erschwert und naheliegende Missverständnisse provoziert, ist dabei nicht allein der Sachverhalt terminologischer Ungenauigkeiten bei Marx selbst, sondern die abstrakte Ebene am Anfang der Darstellung, die wie H. Brentel dargelegt hat, die (vermeintlich) einfachen und konkreten sowie (vermeintlich) selbstständigen ökonomischen Formbestimmtheiten als unselbstständige Abstraktionen eines schon vorausgesetzten komplexen Zusammenhangs dechiffriert, der selbst aber erst noch aus den einfachen Formen ‚entwickelt' werden muss: „Der wirkliche Marxsche Begriff der ‚Ware' als eine Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert in ihrer Vermitteltheit im Geld und in der Ware Arbeitskraft, der Ware als Warenkapital, als Totalitäts-Verhältnis kapitalistischer Produktion und Reproduktion, ist hier noch unexpliziert. [...]. Erst Schritt für Schritt werden die bewußt thematisierten und provozierten Mißverständnisse sowohl hinsichtlich der Wertsubstanz wie der Wertform ausgeräumt"[95].

züge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 35, gegenüber Heinrich beanstandet. Vielmehr wird darauf reflektiert, dass die Substanz der Werte, die abstrakte Arbeit, „immer schon *formbestimmte Substanz*" ist: sie „ist nicht Substanz *vor* den Verhältnissen", der Produktion *und* Zirkulation als Einheit, „sondern Wertsubstanz der Produkte als Waren *in* diesen Verhältnissen." H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt. S. 313. Jede konkretizistische Vorstellung von Substanz wird von Marx als „substantialistische Arbeitswerttheorie" (ebd., S. 311) kritisiert, die den Wert gerade *nicht* aus der spezifischen Gesellschaftlichkeit warenproduzierender Arbeit, d.h. gar nicht bzw. falsch erklärt. Daher schreibt M. Heinrich auch zu Recht, dass abstrakte Arbeit „überhaupt nicht ‚verausgabt'" werden kann: „Abstrakte Arbeit ist ein im Tausch konstituiertes *Geltungsverhältnis*: Im Tausch *gilt* die verausgabte konkrete Arbeit als ein bestimmtes Quantum Wert bildender abstrakter Arbeit". Ders.: Kritik der politischen Ökonomie, S. 49. So „nimmt in der Warenproduktion die Arbeit erst dann gesellschaftlichen Charakter an, wenn sie durch den Tausch der Produkte auf abstrakt-allgemeine Arbeit [...] reduziert wird. *Diese Form der gesellschaftlichen Arbeit bildet den Inhalt der Kategorie ‚Wert', der damit selbst als spezifisch historische Form bestimmt ist*". A. Arndt: Marx, S. 180f.; kvV.

94 Vgl. hierzu und zu den Ungenauigkeiten bei Marx selbst M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 210f. Das Gelten konkret verausgabter Arbeit als Ausdruck abstrakter Arbeit schließt diese notwendigen Reduktionen ein.

95 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 281. Der Wert ist der „*abstrakteste* Ausdruck des Kapitals selbst" (MEW 42, 667; kvV). Vgl. H.-G. Backhaus: Ent-Popularisierung, S. 354f. Ich werde diesem Tatbestand versuchen, Rechnung zu tragen, indem ich über Fußnoten notwendige Erläuterungen und Vorgriffe einfüge. Da die angemessene Darstellung der hier vorgetragenen Sachverhalte umfängliche Arbeiten für sich bedürften, hoffe ich so auf dem hier sehr begrenzten Raum zumindest die gröbsten Missverständnisse auszuschließen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1.2.2 Das Geld

Marx hatte den Tauschwert als Erscheinungsform des Wertes bezeichnet. Beide stehen in einem *notwendigen* Verhältnis zueinander, welches nicht nach dem Schema Substanz-Akzidenz, wo der Wert mithin als an sich unabhängiges Wesentliches erschiene, sondern in Form des dialektischen Verhältnisses von Wesen und Erscheinung zu verstehen ist, das den Wert als nicht unabhängigen Grund der Erscheinung konzipiert: das Wesen muss erscheinen, die Erscheinung ist somit wesentlich.[96] Da die Wertgegenständlichkeit der Waren „rein gesellschaftlich ist, so versteht es sich von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann“ (MEW 23, 62). Marx' Wertformanalyse[97] hat ihren Ausgangspunkt in der Bestimmung der Ware als Einheit der Gegensätze von naturalem Gebrauchswert und rein gesellschaftlichem Wert. Die Ware verkörpert den Widerspruch, als ein stofflich *Besonderes* und *Verschiedenes* zugleich Inkarnation des *Allgemeinen* und *Gleichen* zu sein. Das Allgemeine, der Wert der Ware, bedarf notwendigerweise einer von der Naturalform der Ware unterschiedenen Erscheinung – Wertform bzw. Tauschwert – welche im Verhältnis von Ware zu Ware sich darstellt. Als „Gesetztes ist die Ware Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses, das nicht an ihr als selbständigem Ding erscheinen kann, sondern nur im ‚gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware' [...]. Dieses Verhältnis setzt aber bereits voraus daß die Waren Gemeinsames darstellen, aufgrund dessen sie die Form allgemeiner Austauschbarkeit besitzen“[98], weshalb die Warenanalyse der Wertformanalyse aus systematischen Gründen auch vorausgeht.[99] Das Ziel der Wertformanalyse ist, die *logisch-begriffliche* „Genesis“ der Geldform aus der einfachen Wertform „nachzuweisen“ (62). Ausgangspunkt ist die entwickelte kapitalistische Produktionsweise mit universellem Warentausch, nicht ein zufälliger Produktentausch. Die Analyse zielt darauf, das Geld als notwendiges und inhärentes Moment der kapitalistischen Produktionsweise darzustellen und somit Warenproduktion und Geld als untrennbare Einheit

96 Bereits auf der Ebene der Warenanalyse ist die marxsche Darstellungsweise in Miniatur enthalten: von der Erscheinung zum Wesen und zurück zum erscheinenden Wesen als die begründete und begriffene ‚Oberfläche'. Barbara Lietz hat in ihrem instruktiven Aufsatz: Die Problematik von Wert und Tauschwert und die ‚Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ‚Kapital', in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1999, S. 57-81, die Veränderungen der marxschen Verhältnisbestimmung von Wert und Tauschwert detailliert nachgezeichnet. Vgl. in Bezug auf die Konsequenzen auch M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 209, 214-16 u. 218f.

97 Auf die nähere Darstellung ihrer verschiedenen Entwicklungsschritte muss verzichtet werden. Vgl. hierzu die Rekonstruktion von D. Behrens: Der kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse. Hier geht es allein darum die Ergebnisse festzuhalten.

98 A. Arndt: Marx, S. 181.

99 Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 230 u. 242

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auszuweisen. Die marxsche Werttheorie ist daher eine monetäre Theorie der kapitalistischen Ökonomie.[100]

Marx geht von dem einfachsten Wertverhältnis aus, dem Verhältnis einer Ware zu einer anderen: x Ware A = y Ware B. Die zwei sich ausschließenden Pole der Gleichung bezeichnet Marx als ‚relative Wertform' (Ware A) und ‚Äquivalentform' (Ware B). Es sind dies nicht zwei Waren, deren Wert schon feststeht, sondern eine polare[101] Beziehung, in der die eine Ware die andere Ware zum Wertausdruck ihrer selbst macht: „Vermittelst des Wertverhältnisses wird also die Naturalform der Ware B zur Wertform der Ware A [...]. Indem sich die Ware A auf die Ware B als Wertkörper bezieht [...], macht sie den Gebrauchswert B zum Material ihres eigenen Wertausdrucks" (67). Dies ist der ‚logische' Ausgangspunkt für die notwendige Vermittlung des Warentausches durch Geld. Die Ware muss sich verdoppeln in Ware und Wertform, um ihrem inneren Widerspruch eine äußere Form geben zu können. Indem Ware A die „*andre* Waare sich als *Werth gleichsetzt*, bezieht sie sich selbst auf sich selbst als Werth. Indem sie sich auf sich selbst als Werth bezieht, unterscheidet sie sich zugleich *von sich selbst als Gebrauchswerth*. Indem sie ihre Werthgröße [...] ausdrückt, giebt sie ihrem *Werthsein* eine von ihrem unmittelbaren Dasein unterschiedne *Werthform*" (MEGA² II/5, 29). Die *konkrete* Arbeit dient in der Äquivalentform folglich als „Verkörperung" (MEW 23, 72) *abstrakter* menschlicher Arbeit. Die in Ware B verausgabte konkrete Arbeit wird zur „Erscheinungsform ihres Gegenteils" (73), was ihre Austauschbarkeit begründet. Privatarbeit erhält unmittelbar gesellschaft-

100 Dies besagt, dass 1. für den kapitalistischen Warentausch das Geld konstitutiv ist bzw. ohne Geld nicht einmal denkbar ist, weil die Werteigenschaft der Waren sich nur in einem allgemeinen Äquivalent darstellen kann und 2. der Wert eine selbstständige, sich erhaltende Gestalt allein im Geld erhält: „Die Wertformanalyse ist daher nicht die Rekonstruktion der historischen Genesis des Geldes als Voraussetzung des Kapitals, sondern unter der Voraussetzung des Kapitalverhältnisses Rekonstruktion der Formbestimmtheit des Produkts, dessen Tausch schon immer durch das Geld vermittelt wird." A. Arndt: Marx, S. 185 Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 250f.; ders.: Kritik der politischen Ökonomie, S. 62.; C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 49, 52, 89, 98 u. 114f. Jannis Milios verweist in seiner Auseinandersetzung mit der postkeynesianischen Geldtheorie auf sich hieraus ergebende Konsequenzen: „Die Geldschaffung und -zirkulation ist nicht im Prozess der Warenproduktion und -zirkulation endogen, sondern umgekehrt ist die Warenproduktion und -zirkulation endogen im gesamtgesellschaftlichen Zyklus des Geldes, dessen Bewegung von seiner Funktion als Geldkapital determiniert wird. [...]. Seine Bewegung *ist* der materielle Ausdruck der kapitalistischen Wirtschaftsverhältnisse." Ders.: Die Marxsche Werttheorie und das Geld. Zur Verteidigung der These über den endogenen Charakter des Geldes, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2004, S. 95-114, hier S. 107. Dies heißt aber, dass schon die marxsche Wertformanalyse auf die Verselbstständigung des Wertes als *das* Charakteristikum der kapitalistischen Produktionsweise verweist.

101 Vgl. zur Polarität im Unterschied zu einer Äquivalenzrelation M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 224f.; u. C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 53f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liche Form. Die ‚Verkehrung' der gesellschaftlichen Verhältnisse kapitalistischer Warenproduktion zeigt sich bereits auf dieser Ebene: Bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse stellen sich als Eigenschaften von Dingen dar. Der Wert einer Ware als Ausdruck der abstrakten Arbeit bzw. des spezifischen Verhältnisses der Privatarbeiten zueinander erscheint als dingliche Eigenschaft der Naturalform der anderen Ware und der sie produzierenden konkreten Arbeit.[102]

Als Resultat bleibt festzuhalten: 1. Die Wertform der Ware „entspringt" aus der „Natur des Warenwerts" und „nicht umgekehrt Wert und Wertgröße aus ihrer Ausdrucksweise als Tauschwert" (75). 2. „Der in der Ware eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswert und Wert wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz" (75), nämlich den von relativer Wertform und Äquivalentform. Daher kann Marx sagen, dass das „Geheimnis aller Wertform", folglich auch des Geldes, in der einfachen Wertform „steckt" (63). Doch die einfache Wertform muss sich (begrifflich) entwickeln[103], da sie nur eine unzulängliche Form der Verdoppelung der Ware in Ware und Wertform zeitigt. Die relative Wertform vermag nicht ihre „qualitative Gleichheit und quantitative Proportionalität mit allen anderen Waren darzustellen" (76): „Indes geht die einzelne Wertform von sich selbst in eine vollständigere Wertform über" (76), und zwar in die entfaltete Wertform, die nichts anderes darstellt als die Gegenüberstellung der Ware A zu allen möglichen Waren X. Die entfaltete Wertform ist die endlose Multiplizierung der relativen Wertform bzw. eine endlose Reihe von einfachen Wertformen. Die Mängel der einfachen Wertform sind nicht behoben, der Wert hat noch „keine einheitliche Erscheinungsform" (79). Die entfaltete Wertform ist als Glei-

102 Vgl. hierzu C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 55-57.

103 „Wert kann als Wert, als abstrakt-allgemeine Arbeit, überhaupt nur in eins mit einem wirklich *allgemeinen* Wert-Ausdruck, d.h. nur im Zusammenhang einer *allgemeinen Äquivalentform* konstituiert sein. Er liefert zwar den abstrakten Ausgangspunkt der Analyse, verweist durch sie aber auf immer schon vorausgesetzte Verhältnisse, in denen er als Wert überhaupt nur gesetzt sein kann. [...]. Die Darstellung nimmt den methodischen Weg einer ‚Entwicklung' der Wertformen als einer *Aporetik* bloßer einfacher Wertformen." H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt S. 316. Die Widersprüche der verschiedenen Wertformen treibt die Darstellung an und begründet die Übergänge als notwendige. A. Arndt hat dies sehr treffend festgehalten: so „beruht die innere Notwendigkeit der Entwicklung der Wertform [...] gerade auf den materialistischen Prämissen Marx' und nicht auf dem darstellungslogischen Kokettieren mit einer reinen Begriffsdialektik. Als Entfaltung des in dem Begriff der Ware ‚an sich' Gegebenen erscheint sie nur, weil die Entwicklung die der Verhältnisse ist, aus denen der Begriff abstrahiert wurde." A. Arndt: Marx, S. 185. Vgl. auch C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 52. Entscheidend ist für Marx, dass die Widersprüche nicht eliminiert, sondern nur in einer höheren Form krisenträchtig aufgehoben werden: „Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können" (MEW 23, 118), wobei „es in der Natur des Geldes liegt, daß es die Widersprüche sowohl des unmittelbaren Tauschhandels als des Tauschwerts nur löst, indem es sie allgemein setzt" (MEW 42, 130).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chung allerdings auch umkehrbar. Wenn Ware A sich in x-beliebigen Waren ausdrücken kann, kann Ware A, nun den Pol der Gleichung wechselnd, zum alleinigen und allgemeinen Wertausdruck aller anderen Waren werden: „Die Waren stellen ihre Werte jetzt 1. einfach dar, weil in einer einzigen Ware und 2. einheitlich, weil in derselben Ware. Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, daher allgemein“ (79). Erst in dieser Form beziehen sich die „Waren aufeinander als Werte“; die allgemeine Wertform ist somit „gemeinsames Werk der Warenwelt“ (80): „*Es kommt damit zum Vorschein, daß die Wertgegenständlichkeit, weil sie das bloß ‚gesellschaftliche Dasein‘ der Dinge ist, auch nur durch ihre allseitige gesellschaftliche Beziehung ausgedrückt werden kann, ihre Wertform daher gesellschaftlich gültige Form sein muß*“ (80f.; kvV.). Die allgemeine Wertform zeigt so, dass sie der „gesellschaftliche Ausdruck der Warenwelt“ ist: „Es ist als ob neben und außer den Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren [...] *das Thier* existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Einzelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, ist ein *Allgemeines*“ (MEGA² II/5, 37). Die allgemeine Äquivalentform wird zur Geldform und die relative Wertform der Ware zur „Preisform“, wenn durch „gesellschaftliche Gewohnheit“ (MEW 23, 84) eine Ware dauerhaft aus der relativen Wertform ausgeschlossen ist, womit sich im Rückschluss auf die dargelegte Entwicklung ergibt, dass die „Warenform“ der „Keim der Geldform“ (85) ist: „Aus dem Widerspruch der allgemeinen Charaktere des Werts mit seinem stofflichen Dasein in einer bestimmten Ware [...] ergibt sich die Kategorie des Geldes“ (MEW 29, 315). Somit ist aber bewiesen, dass die kapitalistische Ökonomie nicht als einfache Tauschwirtschaft begriffen werden kann, in der das Geld eine rein „technische[n] Bequemlichkeit“ (MEW 13, 42) ist, sondern als ein spezifisch widersprüchliches gesellschaftliches Verhältnis, welches sich im Geld darstellen *muss*, „weil die Waare überhaupt sich von Haus aus nicht in unmittelbar austauschbarer oder gesellschaftlicher Form befindet“ (MEGA² II/5, 40). Das Geld ist nun als notwendiger Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses charakterisiert, das als „*handgreifliches Ding*“ (MEGA² II/2, 54) erscheint. Das Geld stellt ein „gesellschaftliches Produktionsverhältnis [...] in Form eines Naturdings von bestimmten Eigenschaften“ (MEW 13, 22) dar, welches dieses „sachlich verschleiert, statt [...] zu offenbaren“ (MEW 23, 90) – „nicht Symbol“ (MEW 13, 34), sondern „reelle Mystifikation“ (35). Als solche ist das Geld die „allgemeine gesellschaftliche Macht“ (MEGA² II, 2, 20), der „Nexus rerum“ (19) der vereinzelten Einzelnen:

„Daher die Magie des Geldes. Das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozeß und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eignen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, daß ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen. Das Rätsel des Geldfetischs ist daher nur das sichtbar gewordne, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs“ (MEW 23, 107f.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kritik der politischen Ökonomie erweist sich so nicht als alternative ökonomische Kategorienlehre, sondern ihrer Essenz nach als das kritische Dechiffrieren der Formbestimmtheit der ökonomischen Kategorien als Ausdruck eines historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses, das „als ein Metall, ein Stein, eine rein körperliche Sache außer ihnen erscheint“ (MEW 42, 165)[104]; sie ist Zerstörung des naturhaft-dinglichen Scheins kapitalistischer Vergesellschaftung.

Mit der Einführung der Geldform als gesellschaftliche „Tat“ (MEW 23, 101) der „Ausschließung“ einer Ware aus der relativen Wertform hat Marx eine andere Ebene der Darstellung erreicht.[105] Nachdem die begriffliche Bestimmung der Ware und die Explikation ihrer Wertformen erfolgt ist, folglich die immanente Notwendigkeit des Geldes für den Warentausch belegt ist, analysiert Marx den Austauschprozess der Waren als praktische Vollziehung der der Ware als solcher

104 Vgl. bes. MEW 42, 90-92, 95-97,127 u. ö.

105 Es ist ein „*Bruch in der dialektischen Darstellung* der Wertformen“ zu konstatieren, so M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 227. In der Erstauflage endet die Wertformanalyse mit einer vierten Form, die die Aporie darstellt, dass vor Ausschluss der Geldware jede Ware die allgemeine Äquivalentform einnehmen kann und somit sich alle gegenseitig als solche ausschließen. Es entsteht das Paradoxon des verallgemeinerten allgemeinen Äquivalents: „Die allgemeine Aequivalentform kommt immer nur einer Waare zu im Gegensatz zu allen andern Waaren; aber sie kommt jeder Waare im Gegensatz zu allen anderen zu. Stellt aber jede Ware ihre eigne Naturalform allen anderen Waren gegenüber als allgemeine Aequivalentform, so schließen alle Waaren alle von der allgemeinen Aequivalentform aus und daher sich selbst von der gesellschaftlich gültigen Darstellung ihrer Werthgrössen“ (MEGA² II/5, 43). Marx lässt diese Darstellung in der 2. Aufl. des ‚Kapitals‘ fallen und führt statt dessen, wie beschrieben, schon auf der Ebene der Wertformanalyse das Geld ein. Heinrich bewertet dies als unsaubere Verwischung der analytischen Differenz von Formanalyse und anschließender Handlungstheorie. Siehe auch C. Iber: Grundzüge der marx’schen Kapitalismustheorie, S. 6o f., der die Umarbeitung positiver bewertet. Roberto Fineschi sieht im Gegensatz zu Heinrich sogar eine „Verstärkung der dialektischen Ableitung“. Ders.: Nochmals zum Verhältnis Wertform – Geldform – Austauschprozess, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2004, 115-133, hier S. 133. Fenischi begründet dies in seiner Rekonstruktion der verschiedenen Versionen von Marx’ Formentwicklungen damit, dass Marx schlussendlich das *historisch-kontingente* Werden der Geldform „*selbst*“ als „*logische Formbestimmtheit*“ (S. 132) der Wertform erkannte und somit diese *vor* der Darstellung des Austauschprozesses einführte. Wenn man Fenischi auch darin folgen mag, dass Marx sehr wohl das Geld wertformanalytisch vor dem Austausch als in diesem Sinne bereits *logisch* ‚gesetzt‘ darstellt, ein ‚Bruch‘ folglich nicht zu konstatieren ist, ändert dies nichts daran, darauf verweist Fenischis „Verwirklichung“ (S. 132) der Bestimmungen im Austauschprozess, dass die Einführung des Geldes als solches der *Tat* der Warenbesitzer im Austausch bedarf. Vgl. als Übersicht zur diesbezüglichen, anhaltenden Diskussion den Aufsatz von Ingo Elbe: Wertformanalyse und Geld. Zur Debatte über Popularisierungen, Brüche und Versteckspiele in der Marxschen Darstellung, in: ders. u.a. (Hg.), Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion, Berlin 2008, S. 210-40.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zukommenden Bestimmungen durch die Warenbesitzer. Neben der Erörterung der rechtlichen Gestaltung des Warentausches[106] wird die begrifflich bereits eruierte Notwendigkeit der Verdoppelung von Ware in Ware und Geld nun als reale Tat der sich aufeinander beziehenden Warenbesitzer dargestellt. Die ‚Gesetze' der Ware determinieren die Handlungen, der sie exekutierenden Warenbesitzer. Daraus begründet sich die *logische* Priorität der Formanalyse der Ware vor der Analyse ihrer realen Austauschbeziehungen, welche nicht als *zeitliche* misszuverstehen ist: Aus *systematischen* Gründen wird erst der Begriff der ‚Ware als solche' und die Notwendigkeit ihrer Wertformentwicklung dargestellt, was nicht dahingehend misszuinterpretieren ist, dass die ‚Ware als solche' bereits (zeitlich) vor dem Austausch existiert.[107] Beide Analyseebenen sind indessen nicht formalistisch zu trennen, da die Waren- und Wertformanalyse *selbst* ihren Gegenstand als Ausdruck eines *sozialen Verhältnisses* analysiert, dessen Oberfläche im Austauschprozess in Erscheinung tritt. Form- und Handlungsanalyse bilden eine sich unterscheidende Einheit, wobei der Unterschied in der Trennung *zweier* analytischer Ebenen – Ware als solche und Ware in ihrer realen Austauschbeziehung – die Einheit aber in der Dechiffrierung der Form als Ausdruck *eines* gesellschaftlichen Verhältnisses liegt, dessen Wesen erscheinen muss: „Wenn es daher richtig ist zu sagen, daß der Tauschwert ein Verhältnis zwischen Personen ist, so muß aber hinzugesetzt werden: unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis" (MEW 13, 21). Die Formanalyse selbst begründet so den Übergang in die Handlungsanalyse.

Der Doppelcharakter der Ware, der nicht „als ein ruhndes (fixes) Sein, sondern nur in der gesellschaftlichen Bewegung der Circulation" (MEGA² II, 2, 69) existiert, stellt sich für den Warenbesitzer, der als Exekutor bzw. „Personifikation der ökonomischen Verhältnisse" (MEW 23, 100) und der ihr inhärierenden Gesetzmäßigkeiten fungiert, als Paradoxon dar, weil jedem die eigene Ware Nicht-Gebrauchswert, dem Nicht-Besitzer hingegen Gebrauchswert ist: „*Verkaufen* um zu *Kaufen*" (MEW 13, 70). Sie müssen folglich in einem Austauschprozess „die Hände wechseln" (100), der durch eine zirkuläre Struktur und einen Widerspruch charakterisiert ist. Die Waren müssen sich als „Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können", als welche sie sich andererseits bewährt haben müssen, „bevor sie sich als Werte realisieren können" (100): der „Zirkel des Austauschprozesses besteht also darin, daß seine Realisierung Resultat und Voraussetzung des Austauschprozesses zugleich ist."[108] Diesem Zirkel liegt der in der 1. Aufl. des ‚Kapitals' als Wertform IV dargestellte Widerspruch zu Grunde, dass in dieser Situation *jedem* Warenbesitzer *seine* Ware als *allgemeines* Äquivalent gilt, das sich gegen jeden Gebrauchswert *unmittelbar* austauschen lässt, was die Unmöglichkeit begründet, *ein* allgemeines Äquivalent zu konstitu-

106 Vgl. hierzu das nächste Kapitel.

107 Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 230f. u. 242; u. C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 82f.

108 C. Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, S. 88.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ieren. Nun ist aber, wie die Waren- und Wertformanalyse ergab, genau dieses Bedingung des Warentausches. Daher haben die Warenbesitzer auch „schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. [...] nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. [...]. So wird sie – Geld" (101).[109] Die Warenbesitzer exekutieren in ihrem Handeln ‚unbewusst' die Gesetze der Ware: das „Geld entsteht nicht durch Konvention, sowenig wie der Staat", sondern „naturwüchsig" (MEW 42, 98). Die für den Warentausch im Unterschied zum „unmittelbaren Produktentausch" (MEW 23, 103)[110] notwendige „Verdoppelung der Ware in Ware und Geld" (102) ist keine rationalintendierte Handlung oder Konvention, sondern naturwüchsige Tat, die das (theoretisch) Notwendige real vollbringt und so den „immanenten Gegensatz von

109 Zur Frage, ob das Geld selbst eine Ware sein muss, vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 233-40. Heinrich verneint diese marxsche Annahme als falsche Verknüpfung einer historisch möglichen Form des Geldes mit seiner rein begrifflichen Bestimmung. Heinrich begründet seinen mit Blick auf das heutige Geld- und Währungssystem nahe liegenden Einwand mit dem Argument, dass der Wert als das gleichsam Übersinnliche der Ware, selbst im Gold als Geld nicht unmittelbar – sinnlich – existiert, sondern auch hier nur sinnlich repräsentiert wird: die „unmittelbare Existenz des Werts, *Wert als solcher* ist eine Abstraktion, ein reales Objekt kann diese Abstraktion immer nur *repräsentieren*. [...]. Als Geld ist auch Gold *Zeichen*, aber nicht einfach von Wert, sondern von *Wert als solchem*." Ebd., S. 235. Vgl. zur Diskussion dieser Frage auch den im Wesentlichen Heinrich zustimmenden Aufsatz von Ingo Stützle: Die Frage nach der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, in: Hoff u.a., Das Kapital neu lesen, S. 254-86. Dementsprechend ist auch die Kontroverse zwischen geldtheoretischem Nominalismus und Metallismus zweitrangig, da Marx nicht primär die Materialität des Geldobjekts fokussiert, sondern die Notwendigkeit von Geld im Kapitalismus überhaupt darlegt. Vgl. zu dieser Frage auch den Problemaufriss von H.-G. Backhaus: Dialektik der Wertform, S. 67 ff. Kritik an Heinrich hingegen bei C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 169-89, bes. Fn. 132 u. 153, der allerdings zum Rundumschlag ausholt und statt feiner Nadelstiche lieber Kolbenschläge austeilt. Marx selbst hat m. E. trotz der eindeutigen Bestimmung des Geldes als Ware jenseits dieser Gegensätze argumentiert: „Der Austauschprozeß gibt der Ware, die er in Geld verwandelt, nicht ihren Wert, sondern ihre spezifische Wertform. Die Verwechslung beider Bestimmungen verleitete dazu, den Wert von Gold und Silber für imaginär zu halten. Weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloße Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andre Irrtum, es sei ein bloßes Zeichen. Andrerseits lag darin die Ahnung, daß die Geldform des Dings ihm selbst äußerlich und bloße Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse. In diesem Sinne wäre jede Ware ein Zeichen, weil als Wert nur sachliche Hülle der auf sie verausgabten menschlichen Arbeit" (MEW 23, 105). Das Problem, das den genannten Fragen zu Grunde liegt, ist nichts anderes als die so schwer zu ‚fassende' Spezifik der sozial-ökonomischen Gegenständlichkeit. Vgl. auch die marxschen Ausführungen zur Münzgestalt des Geldes als Zirkulationsmittel in MEW 13, 87-101 u. MEW 23, S. 138-43.

110 Vgl. zu dieser Differenz und ihrem ideologisches Ignorieren MEW 13, 36 u. MEW 23, 102f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebrauchswert und Wert“ in dem „äußeren Gegensatz“ (119) von Ware und Geld zur Erscheinung bringt, wobei sich hier der Übergang vom Waren- zum Geldfetisch ankündigt: Die „Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil alle andren Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen, umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist“ (107).

Marx unterscheidet nun die Funktionen des Geldes die es in der Warenzirkulation[111] innehat. Die erste Funktion des Geldes ist es, als „allgemeines Maß der Werte“ (109) der Waren zu fungieren; als solches ist es die „notwendige Erscheinungsform des immanenten Wertmaßes der Waren, der Arbeitszeit“ (109).[112] Der Wertausdruck einer Ware im Geld ist ihr „Preis“ (110).[113] In dieser Funktion als Wertmaß gilt das Geld „als nur vorgestelltes oder ideelles Geld“ (111) und verwandelt so die Werte in „Preise“ (113). Die „Preisform schließt die Veräußerlichkeit der Waren gegen Geld und die Notwendigkeit dieser Veräußerung ein. [...]. Im ideellen Maß der Werte lauert daher das harte Geld“ (118). In der nächsten Funktion tritt das Geld als Zirkulationsmittel auf. Es ist die *notwendige* Vermittlungsinstanz der sich im Austauschprozess vollziehenden „Metamorphosen – Verwandlung der Ware in Geld und ihre Rückverwandlung aus Geld in Ware“ – der „Salto mortale der Ware“ (120). Geld vermittelt als Zirkulationsmittel also die Bewegung von W-G-W, die sich als Kreislauf von W-G und G-W darstellt. „Der Kreislauf, den die Metamorphosenreihe jeder Ware beschreibt, verschlingt sich [...] unentwirrbar mit den Kreisläufen anderer Waren. Der Gesamtprozeß stellt sich dar als Warenzirkulation“, in der das Geld nicht mehr „verschwindet“, sondern dauerhaft zirkuliert. Das Charakteristikum des

111 „Die prozessierenden Beziehungen der Waren aufeinander kristallisieren sich als unterschiedene Bestimmungen des allgemeinen Äquivalents, und so ist der Austauschprozeß [...] Bildungsprozeß des Geldes. Das Ganze dieses Prozesses, der sich als ein Verlauf verschiedener Prozesse darstellt, ist die *Zirkulation*“ (MEW 13, 37).

112 Um es nochmals zu betonen, die wertbildende Arbeit(szeit) kann sich nicht direkt, sondern nur vermittelt durch das Geld im Austausch darstellen, weil sie als privat verausgabte ihre Gesellschaftlichkeit erst im Austausch unter ‚Beweis stellen‘ muss. Es macht eben die Spezifik der kapitalistischen Warenproduktion aus, dass die gesellschaftliche Arbeit Arbeit von Privatproduzenten ist, d.h. nicht unmittelbar gesellschaftlichen Charakter hat, sondern diesen erst über den Warentausch vermittelt erlangt. Vgl. bes. MEGA² II/2, 50, 53f. u. MEW 13, 67-69.

113 Auf die Wert-Preis-Differenz gehe ich hier nicht ein. Nur soviel: Marx hält für diese Ebene der Darstellung eindeutig fest, dass hier Preis als Geldausdruck des Wertes „einstweilen nur noch in diesem *bloß formellen* Unterschied vom Wert erscheint“ (MEW 29, 316). Unmissverständlich macht Marx auf die Differenz zwischen Wesen (Wert) und Erscheinung (Preis) aber schon im 3. Kap. von Bd. 1. des ‚Kapital‘ aufmerksam: die „Möglichkeit quantitativer Inkongruenz zwischen Preis und Wertgröße [...] liegt also in der Preisform selbst. Es ist dies kein Mangel dieser Form, sondern macht sie zur adäquaten Form einer Produktionsweise, worin sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann“ (MEW 23, 117). „Der Preis ist die verwandelte Form“, worin der Wert „innerhalb des Zirkulationsprozesses erscheint“ (MEW 13, 51).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geldes als Zirkulationsmittel ist sein „Umlauf“ (129), so dass die Warenzirkulation zunehmend als „Resultat der Geldbewegung“ (130) erscheint. Geld als Geld ist es aber erst, wenn es „weder bloß ideell wie im Werthmaß, noch repräsentationsfähig, wie im Zirkulationsmittel“ (144), sondern als gegenüber diesen Funktionen *selbstständige* Gestalt des Werts existiert. So zuerst in der Schatzbildung, welche die Wertgestalt der Waren der Zirkulation entzieht, um dem „Goldfetisch“ die „Fleischeslust“ (147) zu opfern, dann aber als „Zahlungsmittel“ (148) der zeitlich sich voneinander trennenden Warenmetamorphosen. Geld ist nicht verschwindende Vermittlung dieser, sondern ein selbstständiges Element, welches W-G-W zum Abschluss bringt und die Metamorphose verkehrt:

„Das Zahlungsmittel tritt in die Zirkulation hinein, aber nachdem die Ware bereits aus ihr herausgetreten ist. Das Geld vermittelt nicht den Prozeß. Es schließt ihn selbständig ab, als absolutes Dasein des Tauschwerts [...]. Der Verkäufer verwandelte Ware in Geld, um ein Bedürfnis durch das Geld zu befriedigen, der Schatzbildner, um die Ware in Geldform zu präservieren, der schuldige Käufer, um zahlen zu können. [...]. Die Wertgestalt der Ware, Geld, wird also jetzt zum Selbstzweck des Verkaufs durch eine den Verhältnissen selbst entspringende gesellschaftliche Notwendigkeit“ (150).

Das Geld wird so auf der Ebene der einfachen Warenzirkulation vom Mittel zum Zweck und fungiert als solcher in der „Daseinsweise“, die „seinem Begriff adäquat“ ist, dem universellen „Weltgeld“ (156), d.h. „als allgemeines Zahlungsmittel, allgemeines Kaufmittel und absolut gesellschaftliche Materiatur des Reichtums überhaupt (universal wealth)“ (157). Als solches ist das Geld aber das universelle Objekt der Begierde – Zweck an sich.[114] Die Werttheorie erweist sich somit als Geldtheorie, die das Geld nicht als ein rein funktionales, neutrales „Instrument“ (MEW 13, 39), sondern als sich verselbstständigende, dauerhafte Form annehmende Gestalt des Wertes begreift, die sich als Selbstzweck setzt und den „gesellschaftlichen Stoffwechsel“ (MEW 23, 119) des Reichtums heteronom bestimmt. Der Zweck des marxschen Unternehmens ist auch hier bestimmt als Dechiffrierung der Formbestimmtheit ökonomischer Kategorien als Ausdruck spezifischer sozialer Verhältnisse: *„In der Tat sind die verschiedenen Formbestimmtheiten, die das Geld im Zirkulationsprozess erhält, nur kristallisierter Formwechsel der Waren selbst, der seinerseits nur gegenständlicher Ausdruck der wandelnden gesellschaftlichen Beziehungen ist, worin die Warenbesitzer ihren Stoffwechsel vollziehn“* (MEW 13, 116; kvV.).[115]

114 „Geld ist ursprünglich der Repräsentant aller Werte; in der Praxis dreht sich die Sache um, und alle realen Produkte und Arbeiten werden zu Repräsentanten des Geldes“ (MEW 42, 84). Zum Geld als „Gott unter den Waren“ (148) vgl. insgesamt die sehr prägnanten Ausführungen in MEW 42, 75-164.

115 Vgl. MEGA² II/2, 50.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1.2.3 Das Kapital

Das Geld ist in der Vermittlung der Zirkulation (W-G-W) zwar selbstständig, aber nur von veschwindender Gestalt. In der Zirkulation ist das Geld „immer nur wirklich, soweit es hingegeben wird“ (MEGA² II/5, 64). Das Geld muss sich in dieser Bewegung in Ware verwandeln und somit als selbstständige Gestalt des Wertes verschwinden. Gegen die Zirkulation festgehalten, „verdunstet es unter der Hand in ein bloßes Gespenst“ (64). So oder so erlangt der Wert keine „intertemporale Existenz.“[116] Die einfache Zirkulation erweist sich nicht als „historische[r] Uebergang“ zum Kapital, sondern als „abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproductionsprocesses, die durch ihre eigenen Bestimmungen sich als Moment, blose Erscheinungsform eines hinter ihr liegenden, ebenso, aus ihr resultierenden, wie sie producirenden tieferen Processes – das industrielle Capital – ausweist“ (68f.). Die Zirkulation ist die „*Vermittlung vorausgesetzter Extreme*“, die „nicht in sich selbst das Princip der Selbsterneuerung“ trägt, weil sie „von vorausgesetzten Momenten“ (64) ausgeht. Geld erscheint in der einfachen Zirkulation nur als Vermittlungsform des Warenverkehrs. Subjekt dieses Prozesses wird es allein, wenn es sein ständiges Verschwinden aufhebt, indem es „vermittelst der Circulation“ seine „Selbstverwerthung“ (80) betreibt und sich somit nicht mehr als Vermittelndes, sondern die Vermittlung konstituierendes Prinzip der Bewegung setzt. Als solch „sich in und durch“ die Zirkulation erhaltenden Wert wird das Geld zum „*Capital*“ (82). Das Kapital ist „Process“, für den das Geld und die Waren, wie ihre Zirkulation zu bloßen Momenten der Erscheinung der „Verselbstständigung“ (82) des Wertes werden. Seine Formel ist G-W-G, d.i. die Selbstvermittlung des Wertes, dessen Sinn nicht die Vermittlung des qualitativ Verschiedenen, sondern die Erzielung einer quantitativen Differenz ist. Als allgemeine Formel des Kapitals macht sie daher nur Sinn als G-W-G’, d.h. als *Vermehrung* des ursprünglich eingesetzten Geldes. Die Formel weist den sie beschreibenden Prozess als rein quantitative Relation aus, die somit in sich „endlos“ (MEW 23, 166) und „maßlos“ (167) ist. Als sich selbst verwertender Wert ist Geld eine Bestimmung der *kapitalistischen* Produktionsweise, das Kapital selbst.[117] Die monetäre Werttheorie ist als „*Kapital*theorie“ konzipiert: nur „als Moment des Kapitals, als Geld-*Kapital*, kann es wahrhaft Geld sein“[118].

---

116 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 255.

117 Diese kurze Ausführung zielt auf die begrifflich-systematische Herleitung der allgemeinen Formel des Kapitals aus den *sich selbst* als ‚mangelhaft‘ erweisenden Kategorien der einfachen Zirkulation. Dieser sich aus den Bestimmungen des Wertes in der einfachen Zirkulation ergebende kategoriale Übergang wird von Marx im ‚Kapital‘ nicht gemacht. Dort setzt Marx die Form G-W-G letztlich dogmatisch neben W-G-W, indem er sie nicht ‚dialektisch‘ begründet, sondern schlicht als gegeben annimmt. Vgl. MEW 23, 162. Zum ‚Scheitern der Selbstkonstitution ökonomischer Form aus der einfachen Zirkulation‘ vgl. bes. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 249-267, der anhand des Urtextes detailliert die dialektische Entwicklung des Kapitalbegriffs aus den Mängeln der Kategorien der einfachen Zirkulation darstellt. Eine Kurzdarstellung des fehlen-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bewegung des sich selbst verwertenden Werts ist „Selbstzweck“ (167) und als solcher das determinierende Handlungsmotiv des Kapitalisten, der allein als „personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital“ (168) auftritt. Marx bestimmt auf dieser Ebene[119] mit sprachlichen Anleihen aus idealistischer Philosophie[120] und Theologie[121] den Prozess der Selbstverwertung des Wertes wie folgt:

„In der Zirkulation G-W-G funktionieren [...] beide, Ware und Geld, nur als verschiedne Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondre [...] Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in eine andre über, ohne sich in der Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt. [...]. In der Tat aber wird der Wert hier als das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich

---

den Übergangs zum Kapital im ‚Kapital‘ gibt M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 253-57. Vgl. H.-G. Backhaus: Ent-Popularisierung, S. 369f.

118 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 266. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 256.

119 Vgl. zur Dechiffrierung des Kapitals als „*Quasi*-Subjekt“ bes. die ingeniösen Ausführungen von H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 267-71 u. 284. Siehe auch F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 82-89.

120 Marx „parodiert das idealistische quidproquo von Subjekt und Prädikat, Besonderem und Allgemeinem, Konkretem und Abstraktem“, um die Fetischismen der politischen Ökonomie vorzuführen. F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 82. In der Tat ist die marxsche Darstellung „von bittrem Ernst wie von erbitterter Ironie getragen“. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 85. Das ‚Kapital‘ hat literarische Brillanz, wenn es auch nicht mit Literatur zu verwechseln ist: Die „literarischen Werke, genußvoll angeeignet, werden rationell genutzt für das theoretische Werk, und das theoretische Werk vermittelt dem literarischen Werk eine neue Bedeutung. [...]: Literatur wird für die Theorie und Theorie für die Literatur produktiv.“ Manfred Neumann: Literatur im ‚Kapital‘, in: Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturtheorie XXV. Jahrgang 4/1979, S. 5-40, hier S. 35. Engels bezeichnete seinen Freund völlig zu Recht als einen „der kraftvollsten, sich am prägnantesten und bündigsten ausdrückenden Schriftsteller“ (MEW 21, 230) der damaligen Zeit. Das ‚Kapital‘ lässt sich durchaus als „Gothic Novel“, „black farce“ oder „Greek tragedy“ lesen, wie der Marx-Biograph Francis Wheen konstatiert und zugleich betont, dass sich hiermit die marxsche Kritik nicht in Literatur ‚auflöst‘, sondern der Stil sich vielmehr den Mucken des Gegenstandes anschmiegt: in „this reading, the literary style Marx adopted in *Das Kapital* is not a colourful veneer applied to an otherwise forbidding slab of economic exposition, like jam on the toast; it is the only appropriate language in which to express ‚the delusive nature of things‘, an ontological enterprise, which cannot be confined within the borders and conventions of an existing genre such as political economy, anthropological science or history. In short, *Das Kapital* is entirely *sui generis*. There has been nothing remotely like it before or since – which is probably why it has been consistently neglected or misconstrued.“ Ders.: Das Kapital. A Biography, London 2006, S. 81.

121 Vgl. hierzu die detaillierte Studie von Reinhard Buchbinder: Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels, Berlin 1976.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichen Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigene Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. [...]. Als das übergreifende Subjekt eines solchen Prozesses [...] bedarf der Wert einer selbständigen Form, wodurch seine Identität mit sich selbst konstituiert wird. Und diese Form besitzt er nur im Gelde. Dies bildet daher Ausgangspunkt und Schlußpunkt jedes Verwertungsprozesses. [...]. Aber das Geld gilt hier nur als eine Form des Werts [...]. Ohne die Annahme der Warenform wird das Geld nicht Kapital" (169).

Geld ist nun als allgemeines und die Ware als besonderes Moment des sich selbst verwertenden Werts bestimmt, der sich als „sich selbst bewegende Substanz" (169) als Subjekt der Bewegung darstellt, die selbst als reine, in sich subsistierende Selbstbezüglichkeit erscheint. Der Wert nimmt als Kapital die Form einer in sich kreisenden Spiralbewegung an, die im Prozess absoluter Reflexivität als „geldheckendes Geld" (170) auftritt. Die ökonomische Form wird zur „Selbstvermittlung der Form, in der die Form-Setzung zum Selbstzweck der Vermittlungsbewegung wird"[122].

Was die ‚okkulte Qualität' des sich selbst verwertenden und vermehrenden Werts begründet ist die Frage, die es noch zu beantworten gilt. Marx definierte den Überschuß (G') über den ursprünglich eingesetzten Geldbetrag (G) als „Mehrwert" (165), wobei die Verwertung des Wertes in der Zirkulation die Realisierung des Mehrwerts bezeichnet. Woher dieser Mehrwert stammt, ist indessen damit nicht gesagt. Marx präzisiert das zu lösende Problem wie folgt: „Die Verwandlung des Geldes in Kapital ist auf Grundlage dem Warentausch immanenter Gesetze zu entwickeln, so daß der Austausch von Äquivalenten als Ausgangspunkt gilt. Unser nur als Kapitalistenraupe vorhandner Geldbesitzer muß die Waren zu ihren Wert kaufen, zu ihren Wert verkaufen und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert herausziehn, als er hineinwarf. Seine Schmetterlingsentfaltung muß in der Zirkulationssphäre und muß nicht in der Zirkulationssphäre vorgehn. Dies sind die Bedingungen des Problems" (180f.).

Das dargestellte Problem resultiert aus den Widersprüchen der allgemeinen Formel des Kapitals. Offensichtlich kann aus der Zirkulation bei Äquivalententausch in „seiner reinen Form" (174) sowenig Mehrwert entstehen wie durch verallgemeinerte Prellerei, da willkürliche Preisaufschläge auf die Produktionskosten beim Verkauf der Ware nur Umverteilung der *bestehenden* Wertmenge bedeuten würde: die „Gesamtheit der Kapitalistenklasse eines Landes kann sich nicht selbst übervorteilen" (177).[123] Das „Kapital kann also nicht aus der Zirkula-

122 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 261.

123 In diesem Kontext (178f.) erörtert Marx die Bedeutung des Handels-, Kaufmanns- und Wucherkapitals als historischen „Ausgangspunkt des Kapitals" (161). Seine „Existenz" ist die „historische Voraussetzung für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, 1. als Vorbedingung der Konzentration von Geldvermögen, und 2. weil die kapitalistische Produktionsweise Produktion für den Handel

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen" (180); es geht etwas hinter seinem „Rücken" vor, was auf der Ebene der Zirkulation „unsichtbar" (179) ist. Um das Verschwinden des Wertes im einfachen Kreislauf der Zirkulation zu durchbrechen, ist der Austausch des Geldes mit einem Gebrauchswert notwendig, der es nicht negiert, sondern in einem „Akt der Selbstbejahung" sowohl „erhält" als auch „vermehrt" (MEGA² II/2, 89). Das Kapital beruht auf einem „*substantiellen* Wechsel"[124], bei dem seine Form zum Inhalt wird, indem die Form sich selbst mit der sie produzierenden Substanz austauscht und so aus der tautologisch-zirkulären verschwindenden Existenz im Zirkulationsprozess ausbricht: „*Der Gebrauchswerth, wogegen sich das Geld als der Möglichkeit nach Capital austauschen kann, kann nur der Gebrauchswerth sein, woraus der Tauschwerth selbst wird, sich erzeugt und vermehrt. Dieß aber ist nur die Arbeit*. [...]. Das Arbeitsvermögen selbst ist der Gebrauchswerth, dessen Consumtion unmittelbar mit der Vergegenständlichung der Arbeit, also der Setzung des Tauschwerths zusammenfällt" (90).

Der Geldbesitzer hat folglich das ‚Glück' auf dem Markt einen Gebrauchswert erwerben zu können, dessen unmittelbare Konsumtion nicht Verbrauch, sondern Produktion von Wert ist. Die Veränderung von G zu G' ist vermittelt über den Kauf der Ware Arbeitskraft, die wie jede Ware in der Zirkulation gehandelt wird, deren Konsumtion indessen aber unmittelbar produktiv ist und in die Stätte der Produktion fällt. Die Ware Arbeitskraft bezieht die Zirkulation und Produktion im Gesamtproduktionsprozess aufeinander: sie ist „tertium comparationis beider Sphären."[125] Die reine Selbstbezüglichkeit des Wertes auf sich selbst ist gesprengt, da er als ein solch Prozessierender und Herrschender auf sein Anderes verwiesen bleibt. Ohne Kauf und produktive Konsumtion des Gebrauchswertes der Arbeitskraft kann er sich weder erhalten, noch vermehren und so zum eigentlichen Subjekt des Prozesses sich aufschwingen.

Als alles entscheidende Differenz, die die Gleichung G-W-G' bei Äquivalententausch erst zu verifizieren vermag, führt Marx den Unterschied zwischen

---

voraussetzt, Absatz im großen und nicht an den einzelnen Kunden", wobei in der etablierten kapitalistischen Produktionsweise diese Kapitalformen lediglich zu den „*besondren* Funktion[en]" (MEW 25, 339) des industriellen Kapitals zählen: in den „Vorstufen der kapitalistischen Gesellschaft beherrscht der Handel die Industrie; in der modernen umgekehrt" (342). Vgl. zu der systematischen Funktion dieser historischen Bestimmungen H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 181-84. Im Übrigen hat Marx sehr genau die ‚doux commerce'-Ideologie des vermeintlich friedlichen Freihandels entlarvt: Das „Handelskapital in überwiegender Herrschaft stellt also überall ein System der Plünderung dar, wie denn auch seine Entwicklung bei den Handelsvölkern [...] direkt mit gewaltsamer Plünderung, Seeraub, Sklavenraub, Unterjochung in Kolonien verbunden ist" (MEW 25, 343); Feststellungen die auch auf die Gegenwart zutreffen, wie Michael Krätke gezeigt hat: Gewalt und Ökonomie. Die Halb- und Unterwelten des Weltmarkts, in: Loccumer Initiative, Gewalt und Zivilisation, S. 34-78.

124 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 261.

125 F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit und Arbeitskraft ein. Der Arbeiter verkauft nicht seine Arbeit; dies würde implizieren, dass er seinem Vermögen „selbständige Existenz geben“ (MEW 23, 558), mithin selbst sein Arbeitsprodukt als Ware veräußern könnte. Der Arbeiter verkauft, da er ‚befreit‘ ist von den „Bedingungen zur Verwirklichung der Arbeitskraft“ (MEW 24, 37), nur diese selbst: „Was dem Geldbesitzer auf dem Warenmarkt direkt gegenübertitt, ist in der Tat nicht die Arbeit, sondern der Arbeiter. Was letzterer verkauft ist seine Arbeitskraft. Sobald seine Arbeit wirklich beginnt, hat sie bereits aufgehört, ihm zu gehören“ (MEW 23, 559). Die in ihrer Entstehung – eine Geschichte[126] voll „Blut und Feuer“ (743) – letztlich kontingente Bedingung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses ist folglich die Existenz des doppelt freien Lohnarbeiters.[127] Auf der einen Seite tritt der Lohnarbeiter dem Geldbesitzer als „juristisch gleiche“ (182) Person gegenüber, die frei über ihr Arbeitsvermögen als verkäufliche Ware verfügt, d.h. nicht wie ein Sklave selbst eine Ware ist. Auf der anderen Seite kann der Lohnarbeiter eben nicht seine Arbeit als in Waren vergegenständlichte verkaufen, sondern nur seine „Arbeitskraft selbst, die nur in seiner lebendigen Leiblichkeit existiert“ (183). Zur „Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den doppelt freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (183). Die Entstehung dieses spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses ist das „Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, das Produkt vieler ökonomischer Umwälzungen“ (183) – eine „Weltgeschichte“ (184). Die „Existenzbedingungen“ des Kapitals sind daher „durchaus nicht da mit der Waren- und Geldzirkulation“ (184), die an sich verschiedensten Gesellschaftsformationen gemein ist. Was die kapitalistische Produktionsweise hingegen gegenüber allen anderen bekannten historischen Gesellschaftsverhältnissen auszeichnet, ist, dass „die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält. *Andrerseits verallgemeinert sich erst von diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte*“ (184; kvV.). Als conditio sine qua non der kapitalistischen Produktionsweise ist somit ein Klassenverhältnis bestimmt, welches auf der Herrschaft des Produktionsprozesses über die unmittelbaren Produzenten basiert: „Das Kapitalverhältnis während des Produktionsprozesses kommt nur heraus, weil es an sich im Zirkulationsakt existiert, in den unterschiednen

126 Es ist dies eine nichtabgeschlossene Geschichte, wie die Diskussionen um die Bedeutung einer (neuen) Enteignungsökonomie im gegenwärtigen Imperialismus belegen. Vgl. zu diesen Fragen den informativen und kritischen Aufsatz von Christoph Görg: Enteignung oder Inwertsetzung. Zur Aktualität der ursprünglichen Akkumulation, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 257 Heft 5/2004, S. 721-31.

127 Vgl. hierzu neben MEW 23, 741ff., bes. MEW 42, 372, 374-76, 383, 397, 404-406, 410, 412-16 u.ö.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomischen Grundbedingungen, worin Käufer und Verkäufer sich gegenübertreten, in ihrem Klassenverhältnis. Es ist nicht das Geld, mit dessen Natur das Verhältnis gegeben ist; es ist vielmehr das Dasein dieses Verhältnisses, das eine bloße Geldfunktion in eine Kapitalfunktion verwandeln kann“ (MEW 24, 37). Die kapitalistische Produktionsweise ist ein sachlich vermitteltes Herrschaftsverhältnis, das dadurch charakterisiert ist, dass der Klasse der wenigen Besitzer von Produktionsmitteln und flüssigem Geld, die Klasse der Mehrzahl von freien, aber eigentumslosen Lohnarbeitern gegenübersteht, die faktisch gezwungen ist ihre Arbeitskraft an die Kapitalisten zu verkaufen, die sie für sich arbeiten lassen und sich den von den Lohnarbeitern produzierten Mehrwert exklusiv aneignen.[128] Der sozio-ökonomische Gehalt dieses Klassenverhältnisses ist die Auspressung des Mehrwerts durch die Kapitalistenklasse, deren soziale Herrschaft auf dem exklusiven Privateigentum an Produktionsmitteln basiert. Es ist dies ein Verhältnis, in dem die Arbeiterklasse beständig das Kapital als „entfremdete, enteignete und verdinglichte Potenz“[129] der eigenen Arbeit produziert und so die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten perpetuiert und damit besiegelt. Der „kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst“ (MEW 23, 604). Die Spezifik dieses Klassenverhältnisses, die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln, die im Besitz unabhängiger Privatproduzenten sind, begründet den Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit als Fundament der Formspezifik kapitalistischer Ökonomie:

„Ökonomische Form ist so als die Reflexions- und Bestätigungsform eines spezifischen Klassengegensatzes an der Arbeit zu begreifen. Als Form, in der sich für die bürgerliche Gesellschaft dennoch unbewußt und gezwungenermaßen die Einheit ihrer gesellschaftlichen Arbeiten herstellt. Die Selbständigkeit ökonomischer Form als Kapital aber ist darin noch Schein, Kapitalfetisch. Sie hat ihr Bestehen nur in der Fortdauer der Herrschaft über die lebendige Arbeit, in dem ihr immanenten Zwang, daß die Arbeitsverhältnisse der Menschen ihnen fremde, von ihnen undurchschaute Formen annehmen müssen.“[130]

Als Agent des sich selbst verwertenden Wertes ist folglich auch die herrschende, den Mehrwert sich einseitig aneignende Klasse, nicht das autonome Subjekt der sich verselbstständigten Produktionsverhältnisse, sondern selbst als Zwangsvollstrecker der ihr „immanenten Gesetze“ (MEW 23, 618) heteronom bestimmt. In

128 Der Begriff der Klasse ist bei Marx in diesem Kontext eine rein strukturelle Kategorie. Klasse bezeichnet mithin vorerst nichts anderes als die spezifische Stellung der Gesellschaftsmitglieder im Produktionsprozess. Nähere Bestimmungen des marxschen Klassenbegriffs folgen im nächsten Kapitel.

129 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 270.

130 Ebd., S. 270.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Sinne ist der Kapitalismus als „abstrakte“[131] Herrschaftsform zu klassifizieren, in der nicht der bewusste Wille der herrschenden Klasse das Subjekt des Geschehens ist, sondern der irrationale, weil in sich maßlose Selbstzweck der Kapitalverwertung als real verselbstständigte (Re)Produktionsdynamik:

„Das Kapital als sich verwertender Wert umschließt nicht nur Klassenverhältnisse, einen bestimmten gesellschaftlichen Charakter, der auf dem Dasein der Arbeit als Lohnarbeit ruht. Er ist eine Bewegung, ein Kreislaufprozeß durch verschiedene Stadien [...]. Es kann daher nur als Bewegung und nicht als ruhendes Ding begriffen werden. Diejenigen, die die Verselbständigung des Werts als bloße Abstraktion betrachten, vergessen, daß die Bewegung des industriellen Kapitals diese Abstraktion in actu ist“ (MEW 24, 109).

Bedingung der Mehrwertproduktion ist die Differenz zwischen dem (Tausch) Wert der Ware Arbeitskraft und dem Wert, den diese im Arbeitsprozess produziert. Die produktive Konsumtion des Gebrauchswertes in der Produktion ist das „Geheimnis der Plusmacherei“ (MEW 23, 189). Der Wert der Ware Arbeitskraft „ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses Artikels notwendige Arbeitszeit“ (184), welche sich darstellt als die Produktion der „Lebensmittel“ zur Erhaltung der Existenz des Arbeiters in seinem „normalen Lebenszustand“ (185). Der Bestimmung des Wertes der Arbeitskraft inhäriert ein „historisches und moralisches Element“ (185), d.h. dass die Bestimmung des ‚Warenkorbs‘ des durchschnittlichen Lohnarbeiters samt familiären ‚Anhangs‘ Ergebnis von Klassenkämpfen ist. Zwischen dem Extrem der „Minimalgrenze“ dieses Wertes, die bestimmt ist „durch den Wert der physisch unentbehrlichen Lebensmittel“ (187) zur Erhaltung der Arbeitskraft und dem Extrem der Maximalgrenze, die theoretisch erreicht wäre, wenn die gesamte Arbeitszeit nur der Reproduktion der Arbeitskraft dienen würde, bildet sich ein durchschnittlicher Wert der Arbeitskraft, der den Systemimperativen des Kapitals folgend auf Dauer aber seine ‚Normalgrenze‘ bereits darin findet, dass die Klasse der Lohnarbeiter erhalten werden muss, was voraussetzt, dass sie nicht wesentlich mehr erhalten als zu ihrer Reproduktion notwendig ist. Die Konsumtion der Arbeitskraft fällt anders als ihr Kauf und Verkauf aber nicht in die „prästabilisierte[n] Harmonie“ (190) der Zirkulationssphäre, sondern in „die verborgene Stätte der Produktion“ (189) – die Unterwelt der „Gerberei“ (191).

„Der Gebrauch der Arbeitskraft ist die Arbeit selbst“ (192). Marx bestimmt zunächst den Arbeitsprozess als solchen. Arbeit ist ein „Prozeß zwischen Mensch und Natur“ zur zweckgerichteten Aneignung Letzterer durch die „Tat“ (192) des Menschen. Die Arbeit als „zweckmäßige Tätigkeit“ (198) des Menschen produziert durch die „Formveränderung des Natürlichen“ (193) Gebrauchswerte in Form von Lebens- und Arbeitsmitteln im weitesten Sinne des Wortes. Im „Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine

131 So bes. M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 246.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes. Der Prozeß erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff“ (195). Der Arbeitsprozess, in diesen „einfachen und abstrakten“ Bestimmungen gefasst, ist „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens“ (198).[132] In der historischen Realität ist der Arbeitsprozess aber stets gesellschaftsspezifisch formbestimmt.

Die kapitalistische Produktionsweise zeichnet aus, dass der Arbeiter „unter der Kontrolle des Kapitalisten“ (199) arbeitet, und, dass das Produkt seiner Arbeit „Eigentum des Kapitalisten“, keineswegs aber des „unmittelbaren Produzenten“ (200) ist. Da der Kapitalist Gebrauchswerte überhaupt nur produzieren lässt, „sofern sie materielles Substrat“ des Tauschwertes sind, in denen zudem nicht „nur Wert, sondern auch Mehrwert“ inkorporiert ist, ist der kapitalistische Produktionsprozess klassifiziert als „Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß“ (201). Diese Einheit von Arbeits- und (Ver)wertungsprozess ist die spezifisch „kapitalistische Form der Warenproduktion“ (211). Die historisch kontingente und systematisch-begrifflich notwendige Voraussetzung für diese Ein-

132 Aus dieser abstrakten Bestimmung ist *nicht*, wie traditionell geschehen, abzuleiten, dass Arbeit und Ökonomie in *allen* Gesellschaften dieselbe Bedeutung wie im Kapitalismus haben. Nur im Kapitalismus ist die Spezifik *warenproduzierender* Arbeit principium synthesis der Gesellschaft und nur hier ist die Ökonomie ein eigenständig gesetztes, funktional-differenziertes ‚System‘. Dass jede Gesellschaft sich materiell erhalten muss, versteht sich von selbst. Dies heißt aber keineswegs, dass es in anderen Gesellschaftsformationen eine dem Kapitalismus *äquivalente* gesellschaftsstrukturierende ökonomische ‚Basis‘ gibt. In „nichtkapitalistischen Gesellschaften konstituiert Arbeit nicht die Gesellschaft, weil sie hier nicht den eigentümlich synthetisierenden Charakter besitzt, der die warenförmige Arbeit auszeichnet. Sie ist zwar gesellschaftlich, konstituiert aber keine gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern wird durch sie konstituiert. [...]. *Während in traditionellen Gesellschaften die gesellschaftlichen Verhältnisse die Arbeit mit Sinn und Bedeutung ausstatten, verleiht im Kapitalismus die Arbeit sich selbst und den gesellschaftlichen Verhältnissen einen ‚objektiven‘ Charakter*.“ M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 266f. Von Arbeit und Ökonomie in vorkapitalistischen Gesellschaften als Basis zu sprechen, macht nur beschränkt Sinn: als Verweis auf die Naturnotwendigkeit des Mensch-Natur-Stoffwechsels. Mitnichten soll hiermit bezweifelt werden, dass das „Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte“ und das es die „Art und Weise“ war, wie die Menschen ihr „Leben gewannen“, die „erklärt“, wieso Religion bzw. Politik die „Hauptrolle spielte“ (MEW 23, 96); der idealistischen Irrwege im Dschungel sozial- und kulturwissenschaftlicher Diskurs- und Sprachspielanalysen gibt es weiß Gott genug. Es gilt vielmehr festzuhalten, dass 1. die Kritik der politischen Ökonomie die *kapitalistische* Produktionsweise und den *einmaligen* Doppelcharakter, der der Arbeit in *diesem* Kontext zukommt, zum Gegenstand hat und 2. ihre Kategorien keinen universalhistorischen, ‚arbeitsontologischen‘ Charakter aufweisen; sie bezeichnen die fundamentale Differenz der kapitalistischen zu allen nicht-kapitalistischen Gesellschaftsformationen. Zu den universalhistorischen und geschichtsmaterialistischen Studien von Marx vgl. im Übrigen den Überblick von Reinhard Kößler/Franz Wienhold: Gesellschaft bei Marx, Münster 2001, bes. S. 165-99.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit ist die Existenz der Lohnarbeiterklasse, die ihre Ware Arbeitskraft zu ihrem realen Wert verkauft – hier geschieht „kein Unrecht“ (208). Der Wert der Arbeitskraft unterscheidet sich aber von seinem Gebrauchswert, der in der Wertbildung selbst besteht:

„Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedne Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft, Garn oder Stiefel zu machen, war nur eine conditio sine qua non, weil Arbeit in nützlicher Form verausgabt werden muß, um Wert zu bilden. Was aber entschied, war der spezifische Gebrauchswert dieser Ware, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat“ (208).

Die Produktion des Mehrwerts, der sich folglich aus der Differenz zwischen der notwendigen Arbeitszeit (zur Erhaltung der Arbeitskraft notwendige Arbeit bzw. zur Reproduktion des Wertes der Arbeitskraft) und der darüberhinaus im Produktionsprozess geleisteten Mehrarbeit ergibt, bedarf zwar der „Vermittlung durch die Zirkulation“, da die Ware Arbeitskraft wie jede andere Ware in ihr gehandelt wird, findet aber selbst allein in der „Produktionssphäre“ (209) statt. Der Kapitalist setzt den Verwertungsprozess in Gang, indem er in der Produktion die gekaufte, lebendige Arbeitskraft mit den ebenfalls erworbenen Produktionsmitteln in Bewegung bringt. Die zwei Bestandteile des Produktionsprozesses sind zu unterscheiden nach ihrer Funktion im Verwertungsprozess. Während die Produktionsmittel als bereits vergegenständlichte Form von lebendiger Arbeit und somit Wert gelten, die selbst keinen neuen Wert schaffen, sondern nur den in ihnen enthaltenen Wert während ihrer Anwendung im Arbeitsprozess *erhalten*, indem dieser durch die „Naturgabe“ der lebendigen Arbeit auf das neue Produkt *übertragen* wird und so gleichsam eine „Seelenwandrung“ (221) des Wertes zu Stande bringt, ist es allein das lebendige Arbeitsvermögen, welches zugleich Wert erhält und „Neuwert“ (223) schafft. Die Arbeitskraft reproduziert sich nicht bloß im Produktionsprozess, sondern schafft hier mehr Wert als sie Wert hat. Da die Wertgröße der Produktionsmittel konstant bleibt, sind die Ausgaben des Kapitalisten für diese als „konstantes Kapital“ (223) zu bezeichnen. Demgegenüber verändert sich im Produktionsprozess der Wert, der für die Arbeitskraft ausgegeben wird, indem diese mehr Wert produziert, als in sie investiert wurde. Als sich verändernder Kapitalanteil sind die Ausgaben für die Ware Arbeitskraft folglich als „variables Kapital“ (224) zu bestimmen. Die Bewegung der Selbstverwertung des Wertes ist nun bis zu dem Punkt verfolgt, an dem sich das ‚Geheimnis der Plusmacherei‘ lüftet: „Der Überschuß des Gesamtwerts des Produkts über die Wertsumme seiner Bildungselemente ist der Überschuß des verwertenden Kapitals über den ursprünglich vorgeschoßnen Kapitalwert. Produktionsmittel auf der einen Seite, Arbeitskraft auf der andren sind nur die verschiednen Existenzformen, die der ursprüngliche Kapitalwert annahm bei Abstreifung seiner Geldform und seiner Verwandlung in die Faktoren des Arbeitsprozesses“ (223). Der Mehr-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wert ist nicht Produkt eines ungerechten Tausches, sondern ergibt sich auf Basis des Äquivalententausches, was aber heißt, dass der marxsche Begriff der Ausbeutung nicht besonders miese Arbeitsbedingungen und Löhne bezeichnet, sondern auf das Wesen dieses ganz besonderen Tauschverhältnisses zielt: Der Kapitalist bezahlt *allein* den *Wert der Arbeitskraft*, *nicht* aber das von dieser produzierte *Gesamtwertprodukt*. Ausbeutung ist folglich das Ziel dieses Äquivalententausches selbst und bezeichnet den sozio-ökonomischen Kerngehalt der kapitalistischen Produktionsweise; sie ist notwendigerweise Normalzustand, und keineswegs Anomalie oder Auswuchs kapitalistischer Produktion.

Die Rate des Mehrwerts ist sodann bestimmt durch das Verhältnis der Kosten für das variable Kapital zu dem von diesem geschaffenen Wertprodukt. Ihre Formel ist m/v. Sind die Lohnkosten v bspw. 100 pro Zeiteinheit, das gleichzeitig geschaffene Wertprodukt indessen 200, so ist m = 100, was eine Mehrwertrate von 100% ergibt. Einen achtstündigen Arbeitstag vorausgesetzt, arbeitet der Arbeiter somit 4 Stunden zur Reproduktion seiner Arbeitskraft bzw. der Summe v (notwendige Arbeitszeit) und weitere 4 Stunden zur Bildung des Mehrwerts (Mehrarbeit). Der Arbeitstag zerfällt folglich in notwendige Arbeit und Mehrarbeit. Die „Rate des Mehrwerts ist daher der exakte Ausdruck für den Exploitationsgrad der Arbeitskraft durch das Kapital“ (232). Die Mehrwertrate ist indessen nicht gleich der Profitrate, wenn auch jeglicher Profit allein auf dem geschaffenen Mehrwert basiert. Die Differenz zwischen beiden ist der simplen Tatsache zu verdanken, dass der Kapitalist nicht nur Ausgaben für v tätigt, sondern auch für das konstante Kapital (c): C (Gesamtgeldsumme) = c + v; C’ = c + v + m; als Profitrate m/(c+v). Ist c = 400 bei Beibehaltung des Vorherigen, so ergibt sich C’ = 400 + 100 + 100, woraus sich die Profirate 100/500 = 20% ergibt. Die Mehrwertrate bzw. der Exploitationsgrad der Arbeit beträgt somit das Fünffache der Profitrate.

Da der Wert sich nicht nur erhalten, sondern sich stets verwerten bzw. vermehren muss, seine einzige Quelle aber die produktive Konsumtion von Arbeitskraft ist, folgt, dass ihre verbesserte Auspressung das Movens der kapitalistischen Dynamik ist. Aus den Bisherigen ergeben sich zwei Möglichkeiten der Mehrwertsteigerung: Zum einen die Verlängerung des Arbeitstages bspw. von 8 auf 10 Stunden, was bei gleichbleibender Produktivität die Mehrwertrate von 100 auf 150% steigern würde, oder bei gleichbleibender Länge des Arbeitstages die Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit durch Steigerung der Produktivkraft etwa von 4 auf 3 Stunden, was die Mehrwertrate von 100 auf 166,6% erhöhen würde. Marx bezeichnet die erste Form des gesteigerten Mehrwerts als „absoluten Mehrwert“, letztere als „relativen Mehrwert“ (334). Der Arbeitstag ist „an und für sich unbestimmt“ (246). Seine natürliche Maximalgrenze liegt per definitionem bei 24 Stunden, die auszuschöpfen zum baldigen Tod des Arbeiters führen würde. Die tatsächliche Länge des Arbeitstages ist daher stets vorläufiges Ergebnis des Klassenkampfes zwischen den gegensätzlichen Interessengruppen der „Klasse der Kapitalisten“ und der „Arbeiterklasse“ (249). In seinem „Werwolfs-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heißhunger nach Mehrarbeit“ (280) der geschürt wird durch das in der Konkurrenz erscheinende „Zwangsgesetz“ (286) der Profitakkumulation ist das Kapital stets bestrebt, den Arbeitstag über alle Schranken hinaus zu verlängern. Im Kampf mit der Natur und der organisierten Gegenwehr der Lohnarbeiter ist das Kapital aber gezwungen, um seinen Ziel der maßlosen Bewegung der Kapitalverwertung gerecht zu werden, zunehmend die Produktivkraft der Arbeit zu steigern, um die notwendige Arbeitszeit zu verkürzen. Das Kapital „muß die technischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Arbeitsprozesses, also die Produktionsweise selbst umwälzen, um die Produktivkraft der Arbeit zu erhöhen, durch die Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit den Wert der Arbeitskraft zu senken und so den zur Reproduktion dieses Werts notwendigen Teil des Arbeitstags zu verkürzen“ (334). Das Ziel der Erhöhung der Profitrate ist der Grund der kapitalistischen Dynamik der Produktivkraftentwicklung, der es keineswegs um die „Verkürzung des Arbeitstags“, sondern nur um die „Verkürzung der für die Produktion eines bestimmten Warenquantums notwendigen Arbeitszeit“ (339) geht.

Auf der Jagd nach dem „Extramehrwert“ (339) und der Drückung der Lohnkosten entwickelt die kapitalistische Produktionsweise eine revolutionäre Dynamik. Das Kapital ist stets sowohl an einer Erhöhung des absoluten als auch des relativen Mehrwerts ‚interresiert‘, wobei die primäre Orientierung auf Letzteren ein spezifisch kapitalistisches Merkmal ist. Das Kapital schafft sich in seiner alles umwälzenden Dynamik eine Welt nach eigenem Vorbild. Erst wenn das Motiv der beständigen Profitakkumulation den Arbeitsprozess selbst ergriffen hat, ist die Arbeit nicht bloß formell, sondern reell unter das Kapital subsumiert und die (konstante) Schaffung des relativen Mehrwerts überhaupt erst möglich:

„Das allgemein Charakteristische der *formellen Subsumtion* bleibt, i.e. die direkte *Unterordnung des Arbeitsprocesses*, in welcher Weise technologisch immer betrieben, *unter das Capital*. Aber auf dieser Basis erhebt sich eine technologisch und sonstig *spezifische*, die *reale Natur des Arbeitsprocesses* und *seine realen Bedingungen umwandelnde Productionsweise*, – capitalistische Produktionsweise. Erst sobald diese eintritt, findet statt *reelle Subsumtion der Arbeit unter das Capital*. Die reale Subsumtion der Arbeit unter das Capital wird entwickelt in allen Formen, die den relativen Mehrwerth im Unterschied vom absoluten entwickeln. Mit der realen Subsumtion der Arbeit unter das Capital findet eine völlige (und sich beständig fortsetzende und wiederholende) Revolution in der Productionsweise selbst statt [...]. Es werden die *socialen Produktivkräfte der Arbeit* entwickelt und es wird mit der Arbeit auf grosser Stufenleiter die Anwendung von Wissenschaft und Maschenineric auf die unmittelbare Production. Einerseits schafft die *kapitalistische Produktionsweise*, die sich jetzt als eine Productionsweise sui generis gestaltet, eine veränderte Gestalt der Production. Andererseits bildet diese Veränderung der materiellen Gestalt die Basis für die Entwicklung des Capitalverhältnisses“ (MEGA² II/4.1, 104f.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was Marx im Kapital an historischen Beispielen der Teilung, Organisation, Korporation und Intensifikation der Arbeit und der Spezifik maschinell-industrieller Produktion darlegt, ist die Tatsache, dass die dauerhafte Revolution der technischen Produktivkräfte und der Organisationsformen der Arbeit weder rein technologischen Prämissen folgt noch dem Arbeitsprozess als solchem entspringt, sondern ihren Movens allein im Diktat der Kapitalverwertung hat. Die technischen Mittel und die Organisation des kapitalistischen Produktionsprozess sind folglich nicht ‚neutral' im Sinne rein technischer Zweckmäßigkeit formiert und organisiert, sondern in sich durch den Zweck der Profitakkumulation bestimmt: Die „existierende Technik ist nicht unabhängig von ihrer kapitalistischen Anwendung Technik an sich, sondern sie ist bereits als Ware produziert und so durch eine besondere Form der gesellschaftlichen Organisation des Stoffwechsels mit der Natur präformiert."[133]

Das Kapital ist nun definiert als das herrschaftlich organisierte „Kommando über unbezahlte Arbeit", worin sich letztlich das ganze „Geheimnis von der Selbstverwertung des Kapitals" (MEW 23, 556) auflöst. Die abstrakte Herrschaft der Verwertung des Wertes ist indessen als akkumulativer Prozess bestimmt. Die Erhaltung und Selbstverwertung des Wertes durchlaufen eine „erste Bewegung" (589), in der sich in der Zirkulationssphäre Geld in Produktionsmittel und Arbeitskraft verwandeln muss. Daran schließt sich der Produktionsprozess an, in dem Waren hergestellt werden, deren Wert die vorherigen Ausgaben deckt und die darüberhinaus einen Mehrwert enthalten. Diese Waren müssen dann zum Verkauf wieder „in die Zirkulation geworfen werden", um dort ihren „Wert zu realisieren", der dann den gesamten Kreislauf von vorne durchläuft. Dieser „dieselben sukzessiven Phasen durchmachende Kreislauf bildet die Zirkulation des Kapitals" (589). Die Akkumulation bezeichnet daher nichts anderes als die Verwandlung des Mehrwertes in Kapital als dauerhaften Prozess. Während die ein-

133 Hans-Georg Bensch: Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der politischen Ökonomie, Lüneburg 1995, S. 81. Bensch legt auch dar, dass historizistische Deutungen der marxschen Analyse fehlgehen; dass Marx noch von Webstühlen, nicht aber von Computern sprach, versteht sich von selbst. Die eigentliche Bestimmung der Revolutionierung der technischen Produktivkräfte in der Kritik der politischen Ökonomie – der Verwertungszwang – ist mit diesem nichtssagenden Pseudoargument nicht widerlegt. Vgl. ebd., S. 74-77. Dass die industrielle Produktion, ihre Technologie und Arbeitsorganisation nicht ein allein „technischer Prozeß" ist, der von den Kapitalisten zum „Zwecke der Klassenherrschaft" bloß „angewandt" wird, sondern vielmehr der „materialisierte Ausdruck" eines Arbeitsprozesses ist, der an sich durch das Telos der Verwertung des Wertes bestimmt ist und sich somit als spezifisch gesellschaftlich formiert erweist, hat bes. M. Postone dargelegt: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 506-23. Vgl. N. Rakowitz: Einfache Warenproduktion, S. 175-95. Die marxsche Kritik zielt folglich nicht allein auf den Privatbesitz an Produktionsmitteln, sondern auf die *Weise* der Produktion, die in ihrer spezifischen Struktur, d.h. als *Produktionsverhältnis* selbst die Entwicklung der Produktivkräfte antreibt.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fache Reproduktion des Kapitals auf den ersten Blick als einfache Kontinuität dieses Prozesses erscheint, stellt sie sich bei genauer Betrachtung immer schon als Akkumulation dar. Reproduziert wird stets das Klassenverhältnis, in dem die Arbeiter im Produktionsprozess „den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht“ (596) produzieren. Da die kapitalistische Produktion aber stets Produktion von Mehrwert ist, ist sie immer schon Akkumulation: „Konkret betrachtet, löst sich die Akkumulation auf in die Reproduktion des Kapitals auf progressiver Stufenleiter. Der Kreislauf der einfachen Reproduktion des Kapitals verändert und verwandelt sich [...] in eine Spirale“ (607). Im Akkumulationsprozess zeigt sich das Wesen des kapitalistischen Äquivalententausches:

> So „schlägt offenbar das auf Warenproduktion und Warenzirkulation beruhende Gesetz der Aneignung [...] durch seine eigne, innere, unvermeidliche Dialektik in sein direktes Gegenteil um. Der Austausch von Äquivalenten [...] hat sich so gedreht, daß nur zum Schein ausgetauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ist und zweitens von seinen Produzenten [...] nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß“ (609).

Die kapitalistische Akkumulation als Resultat der „Anwendung“ (610) der Gesetze der Warenproduktion reproduziert das kapitalistische Herrschaftsverhältnis und die Verkehrung von Freiheit auf ‚erweiterter Stufenleiter‘. Die Akkumulation des Kapitals ist Reichtumsproduktion, die auf der Basis herrschaftsförmiger Abhängigkeit funktioniert; ein Prozess in dem alle „Kräfte der Arbeit“ als „Kräfte des Kapitals“ (634) erscheinen. Angetrieben durch die „immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise“ muss der einzelne Kapitalist als „Triebrad“ eines hinter ihm vorgehenden „gesellschaftlichen Mechanismus[es]“ (618), will er nicht untergehen, fortwährend akkumulieren. Die „Akkumulation ist Eroberung der Welt des gesellschaftlichen Reichtums. Sie dehnt mit der Masse des exploitierten Menschenmaterials zugleich die direkte und indirekte Herrschaft des Kapitalisten aus“ (619). Die Akkumulation des Kapitals erweist sich somit als „Akkumulation des Kapitalverhältnis[ses] auf erweiterter Stufenleiter“ (641); der „Umfang und die Wucht der goldnen Kette, die der Lohnarbeiter sich selbst geschmiedet hat“ (646), nimmt zu. Das „absolute Gesetz“ der kapitalistischen Produktionsweise, die „Produktion von Mehrwert“ (647), degradiert das lebendige Arbeitsvermögen zum abhängigen Mittel der maßlosen Akkumulationsbewegung als dem verborgenen ‚Subjekt‘ der Gesellschaft. Nicht die rational bestimmte und gesamtgesellschaftlich kontrollierte Produktion und Aneignung des gegenständlichen Reichtums ist das Telos, sondern die irrationale Selbstverwertung des Kapitals, die auf der einen Seite zu dessen Konzentration und Zentralisation, auf der anderen Seite zur „Vermehrung des Proletariats“ (642) führt:

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten [...], unterwerfen ihn während des Arbeitsprozesses der kleinlichst gehässigen Despotie, verwandeln seine Lebenszeit in Arbeitszeit [...]. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d.h. auf Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert“ (674f.).[134]

Während Marx im 2. Band des Kapitals den Zirkulationsprozess untersucht, analysiert er im 3. Bd. die Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozess. [135] Die

134 Trotz der Wortwahl ist hiermit keine, zumindest in der westlichen Hemisphäre, kontrafaktische Theorie absoluter Verelendung indiziert. Vgl. M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 322-27. Was Marx zu zeigen beansprucht, ist vielmehr, dass die *wachsende Produktion* gesellschaftlichen Reichtums *wachsende Abhängigkeit* auf Seiten der Produzenten bedeutet. Die Arbeiterklasse ist dem Verwertungsbedürfnis des Kapitals unterworfen, sie ist bloßes fremdbestimmtes Mittel – Anhängsel – für einen anderen Zweck: „So wenig aber bessere Kleidung, Nahrung, Behandlung und ein größeres Peculium das Abhängigkeitsverhältnis und die Exploitation des Sklaven aufheben, so wenig die des Lohnarbeiters“ (MEW 23, 646). Die Arbeiterklasse ist von der Klasse der Kapitalisten abhängig, wie beide im Ganzen betrachtet heteronom durch die Zwangsgesetze der Kapitalakkumulation gesetzt sind. Die Aufhebung des klassenförmig strukturierten Prozesses des sich verselbstständigenden Wertes ist folglich die einzige Möglichkeit, Potentiale der Freiheit zu aktualisieren. Mehr soziale Gerechtigkeit *im* Kapitalismus, so wichtig der Kampf auch hierfür ist, kann die grundsätzliche Heteronomie der Menschen durch ihre gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus nicht beseitigen. Die Gewinnung der gesellschaftlichen Autonomie der Menschen ist aber das eigentliche Ziel der marxschen Kritik.

135 Die Zirkulation des Kapitals erweist sich als Voraussetzung der einfachen Warenzirkulation. Ihre Analyse hebt die vermeintliche Selbstständigkeit von Zirkulations- und Produktionssphäre auf: „Ursprünglich schien die Produktion jenseits der Zirkulation und die Zirkulation jenseits der Produktion zu liegen. Der Kreislauf des Kapitals – die Zirkulation als Zirkulation des Kapitals gesetzt – umfaßt beide Momente. In ihr erscheint die Produktion als End- und Anfangspunkt der Zirkulation und vice versa. Die Selbständigkeit der Zirkulation ist jetzt zu einem bloßen Schein herabgesetzt, ebenso wie die Jenseitigkeit der Produktion“ (MEW 42, 421). Marx unterscheidet drei Kreisläufe: I. Kreislauf des Geldkapitals (G-W ... P ... W’-G’) II. Kreislauf des produktiven Kapitals (P ... W’-G’-W ... P) III. Kreislauf des Warenkapitals (W’-G-W ... P... W’). Es gilt: G = Geld, W = Ware, P = Produktion; W’/G’ = durch Mehrwert vermehrtes W/G; ... = Unterbrechung der Zirkulation in der Produktion. Die Kreisläufe sind indes nur formell unterschieden und bilden als solche Momente eines übergreifenden und expandierenden Gesamtprozesses: „Fassen wir alle drei Formen zusammen, so erscheinen alle Voraussetzungen des Prozesses als sein Resultat, als von ihm produzierte Voraussetzung. Jedes Moment erscheint als Ausgangspunkt, Durchgangspunkt und Punkt der Rückkehr. Der Gesamtprozeß stellt sich dar als Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozeß: der Produktionsprozeß wird Vermittler des Zirkulationsprozesses und umgekehrt. Allen drei Kreisläufen ist gemeinsam: Verwertung des Werts als bestimmender Zweck, als treibendes Motiv. In I ist das in der Form ausgedrückt. Form II beginnt mit P, dem Verwertungsprozeß selbst. In Form III be-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kategorialanalyse kapitalistischer Ökonomie geht nun den Weg zugleich zurück und hinauf vom Wesen in die Erscheinung. Gegenstand sind die ökonomischen Formen, wie sie sich „auf der Oberfläche der Gesellschaft" den „Produktionsagenten" (MEW 25, 33) zeigen: die ‚Verwandlung' des Wertes in Preis und Produktionspreis und des Mehrwertes in Profit, Durchschnittsprofit, Zins und Grundrente.[136] Der Nachvollzug der weiteren marxschen Bestimmungen ist hier nicht mehr möglich. Mit Marx gilt es vielmehr festzuhalten:

---

ginnt der Kreislauf mit dem verwerteten Wert und schließt mit neu verwertetem Wert" (MEW 24, 104). Marx erläutert: „Das Kapital, welches im Verlauf seines Gesamtkreislaufs diese Formen annimmt und wieder abstreift [...], ist *industrielles Kapital* – industriell hier in dem Sinn, daß es jeden kapitalistisch betriebnen Produktionszweig umfaßt. Geldkapital, Warenkapital, produktives Kapital bezeichnen hier also nicht selbständige Kapitalsorten [...]. Sie bezeichnen hier nur besondre Funktionsformen des industriellen Kapitals, das alle drei nacheinander annimmt" (56). Die eigentliche Stätte der Mehrwertproduktion, der Produktiosprozeß, „erscheint" im Kreislauf des Geldkapitals letzten Endes „nur als unvermeidliches Mittelglied, als notwendiges Übel zum Behuf des Geldmachens" (62). Das „Kapital ist so gesetzt als prozessierender Wert, der in jedem Moment Kapital ist. Es ist so gesetzt als *Capital Circulant*" (MEW 42, 442). Vgl. A. Arndt: Marx, S. 200-203; M. Heinrich: Kritik der politischen Ökonomie, S. 131f.; F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 51-55; N. Rakowitz: Einfache Warenproduktion, S. 197-214; J. Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, S. 47-55.

136 Auf die berühmte Wert-Preis-Transformationsdebatte kann ich hier nicht eingehen. Vgl. dazu M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 267-284. Ohne Marx gegen Kritik immunisieren zu wollen, ist in diesem Kontext zu konstatieren, dass die verschiedenen ‚Anti-Marx-Positionen' nicht selten völlig am Thema vorbeiredeten, da sie von verschiedenen (wirtschafts)wissenschaftlichen Paradigmen ausgingen, die inkombatibel mit dem marxschen sind und sich somit nicht als geeignet erweisen, die marxsche Theorie zu falsifizieren; so zumindest der Tenor bei H. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 140-47; ähnlich bei C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 130-45. Die Bestimmungen, die Marx im 3. Bd. des Kapitals trifft, widersprechen nicht der Werttheorie, sondern transportieren diese auf eine „niedere Abstraktionsebene der Darstellung". H. Conert: Vom Handelskapital zur Globalisierung, S. 139. [Nachtrag: Ausdrücklich sei auf Andrew Klimans Studie: Reclaiming Marx's Capital. A refutation of the myth of inconsistency, Lanham 2007, verwiesen, die Marx vehement gegen seine Kritiker verteidigt. Kliman ist Protagonist einer in Deutschland nicht weiter wahrgenommenen, erneuten Wert-Preis-Transformationsdebatte in der englischsprachigen Forschung.] Die Ware und ihr Wert sind nun nicht mehr allein Resultat des unmittelbaren Produktionsprozesses, sondern des Gesamtprozesses von Produktion und Zirkulation. Der Warenwert erscheint hier als Kostpreis (vgl. z.B. MEW 25, 34 u. 46), welcher die Basis des Produktionspreises (167 u. 216f.) ist, der den, qua Konkurrenz, sich durchsetzenden Durchschnittsprofit (167f., 182f., 205-207 u. 219) voraussetzt. Der Produktionspreis wiederum ist die Basis der verschiedenen Marktwerte (187f.), die den Marktpreis (190 u. 202) qua Angebot und Nachfrage regulieren. Der Wert ist der Grund (186f., 189, 197 u. 219) des Preises, der als Preis erscheinen muss, da der Wert sich nur in der Zirkulation realisieren kann und sich erst hier zeigt, ob und inwiefern die in der Ware verausgabte Arbeitskraft sich als gesellschaftlich notwendige auszeichnen kann. Es ist dies ein Prozess zunehmender Mystifizierung der ‚Plusmacherei', in dem sich das gesellschaftliche

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„1. daß im Gegensatz zu *aller früheren* Ökonomie, die von *vornherein* die besondren Fragmente des Mehrwerts mit ihren fixen Formen von Rente, Profit, Zins als gegeben behandelt, von mir zunächst die allgemeine Form des Mehrwerts, worin all das noch ungeschieden, sozusagen in Lösung befindet, behandelt wird; 2. daß den Ökonomen ohne Ausnahme das Einfache entging, daß, wenn die Ware das Doppelte von Gebrauchswert und Tauschwert, auch die in der Ware dargestellte Arbeit Doppelcharakter besitzen muß [...]; 3. daß zum erstenmal der Arbeitslohn als irrationelle Erscheinungsform eines dahinter versteckten Verhältnisses dargestellt" (MEW 32, 11) wird.[137]

Die marxsche Kategorialanalyse kapitalistischer Ökonomie hat somit diese Formen als sinnlich-übersinnliche Vergegenständlichung historisch spezifischer, und daher gewordener wie vergehender gesellschaftlicher Verhältnisse ausgewiesen, deren Kern eine abstrakte Form der Vergesellschaftung darstellt, die „dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert" (MEW 23, 87) entspringt. Diese Form der Vergesellschaftung bedarf, ja ist die (Selbst)Vermittlung des Wertes und seiner Erscheinungsform, des Geldes, wel-

Gesamtkapital als Subjekt setzt und so die Einzelkapitalien als Funktionen des Allgemeinen – wie die einzelnen Kapitalisten gleichsam „als bloße Aktionäre einer Aktiengesellschaft" (168) – erscheinen: In „der kapitalistischen Gesellschaft verteilt sich dieser Mehrwert [...] unter den Kapitalisten als Dividende im Verhältnis zu der Quote, die jedem vom gesellschaftlichen Kapital gehört. In dieser Gestalt erscheint der Mehrwert als der Durchschnittsprofit, der dem Kapital zufällt" (828). Auch der Zins und Unternehmergewinn (350ff., 378, 383ff., 388f, 392f., 400 u. 404f.) sowie die Grundrente (627ff., 636, 645f. u. 805ff.) und die Steuern (MEW 4, 348) als auch die Form des Aktienkapitals (MEW 25, 400ff. u. 452ff.) und das Kredit- bzw. Banksystem (413, 416, 457, 481ff., 497ff. u. 532f.) sind nichts weiter als entwickelte, zugleich ihr Wesen ‚verbergende' Formen des sich aufspaltenden Mehrwertes, der doch nichts anderes ist als das Resultat der Aneignung des Produkts der Mehrarbeit der Klasse der doppelt freien Lohnarbeiter. Die „Verwandlung des Mehrwerts in Profit ist [...] durch den Zirkulationsprozeß wie durch den Produktionsprozeß bestimmt. Der Mehrwert, in der Form des Profits, wird nicht mehr auf den in Arbeit ausgelegten Kapitalteil, aus dem er entspringt, sondern auf das Gesamtkapital bezogen. Die Profitrate wird durch eigne Gesetze reguliert [...]. All dies verhüllt mehr und mehr die wahre Natur des Mehrwerts [...]. Noch mehr geschieht dies durch die Verwandlung des Profits in Durchschnittsprofit und der Werte in Produktionspreise, in die regulierenden Durchschnitte der Marktpreise. [...]. Die Spaltung des Profits in Unternehmergewinn und Zins [...] vollendet die Verselbständigung des Mehrwerts, die Verknöcherung seiner Form gegen seine Substanz, sein Wesen" (836f.) Marx' Ausführungen zur ‚trinitarischen Formel' erweisen die Kritik der politischen Ökonomie somit auf allen Ebenen der Darstellung als Fetischkritik ökonomischer Formgegenständlichkeit.

137 „Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Teilung des Arbeitstags in notwendige Arbeit und Mehrarbeit [...] aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte. [...]. Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns" (MEW 23, 562). Der Arbeitslohn ‚versteckt' die fundamentale Differenz zwischen dem Wert der Arbeit bzw. dem Wertprodukt und dem Wert der Arbeitskraft, d.h. die Ausbeutung des Arbeiters. Vgl. auch F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 47-51.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ches selbst Ausdruck dieses spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses ist. Als prozessierende ökonomische Form – sinnlich-übersinnliches Zeichen der Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten – setzt es sich als „Subjekt" der kapitalistischen Dynamik, dem als Kapital Ware und Geld „bloße Formen" (169) der akkumulativen Selbstverwertung sind. Conditio sine qua non für diese Bewegung des Kapitals aber ist die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln: das Klassenverhältnis.

3.1.3 KlassenStaatFetisch

Folgende Ausführungen werden die allgemeinsten Bestimmungen des marxschen Klassenbegriffs, der Analyse des bürgerlichen Staates und des Fetischismustheorems darlegen. Als Spezifik der reifen marxschen Theorie zeigt sich in diesem Kontext ihre Einheit als Objekt- und Erkenntniskritik, deren primärer Gegenstand die Verkehrung der Freiheit in der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist. Die reife marxsche Theorie ist kritische Theorie historisch-spezifischer Herrschaftsverhältnisse in emanzipatorischer Perspektive.

3.1.3.1 Der marxsche Begriff der Klasse

Marx' Begriff der Klasse, wie er implizit der Kritik der politischen Ökonomie zu Grunde liegt, ist auf der obersten Abstraktionsstufe der Reflexion nicht (herrschafts)soziologistisch misszuverstehen. Die Kennzeichnung der kapitalistischen Produktionsweise als spezifische Form der historischen Diversität von Klassengesellschaften zielt auf die Spezifik der Gesellschaftlichkeit der Arbeit als wertformkonstitutives Verhältnis: Dieses „*ökonomische* Produktionsverhältnis, die genuin *gesellschaftliche* Teilung der Arbeit, stellt *das* gesellschaftliche, insofern *objektive* Strukturmoment moderner Gesellschaften schlechthin dar."[138] Wenn Marx an prominenter Stelle schreibt, dass „das Kapital kein Ding, sondern ein bestimmtes gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis ist" (MEW 25, 822), so ist dieses im Kern ein Verhältnis, in dem die gesellschaftliche Arbeit auf Basis konkurrierender arbeitsteiliger Privatproduktion basiert, welche selbst wiederum auf dem formkonstitutiven Klassenverhältnis von Produktionsmittelbesitzern und Lohnarbeitern fundiert. Das Klassenverhältnis ist auf dieser Theorieebene eine formanalytische Kategorie, die die *Strukturspezifik* der Vergesellschaftungsweise kapitalistischer Observanz selbst bezeichnet und nicht eine soziologische[139] Cha-

138 L. Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 97.

139 „Der ‚grobianische' Menschenverstand verwandelt den Klassenunterschied in den ‚Längenunterschied des Geldbeutels' und den Klassengegensatz in ‚Handwerkshader'. Das Maß des Geldbeutels ist ein rein quantitativer Unterschied, wodurch je zwei Individuen *derselben* Klasse beliebig aufeinander *gehetzt* werden können" (MEW 4, 349), schreibt Marx bereits 1847. Fragen von Macht- und Autoritätsverhältnissen, sozialer Ungleichheit, der Verteilung von Lebenschancen und ihre kul-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rakterisierung von sozialer Stratifikation, Hierarchie und Ungleichheit darstellt: „Der Klassenbegriff der *Kritik der politischen Ökonomie* bezeichnet keine konkreten Stände, Schichten oder Milieus [...]. Der formanalytische Klassenbegriff ist Teil eines Forschungsprogramms, das ausschließlich die grundlegenden Strukturen des Kapitalismus zu dechiffrieren beansprucht."[140]

Ein solches Missverständnis liegt bei M. Postone[141] und in der sog. Wertkritik vor, deren Intention es ist den Wert gegen das Klassenverhältnis ‚auszuspielen'. Bei ihrer berechtigten Kritik an traditionsmarxistischen Proletariats-, Klassenkampf- und Revolutionsfetischismen und ihrem nicht minder legitimen Insistieren auf die Differenz von personaler Herrschaft und direkter Gewalt zu dem genuin kapitalistischen „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse" (MEW 23, 765) schütten sie das Kind mit dem Bade aus, indem sie dem Fetisch des Wertes, ein in sich substituierendes Substanz-Subjekt zu sein, auf den Leim gehen und so (ungewollt) den mit Marx unmöglich zu vollziehenden Salto mortale von der Ökonomiekritik in die Theologie des automatischen Subjekts vollziehen.[142] Geblendet von der überfälligen Entmystifizierung des Proletariats wird der analytische Gehalt der Bestimmung des Kapitalismus als spezifisches Klas-

turellen und symbolischen Dimensionen waren für Marx nicht belanglos, bilden aber nicht das Thema der Kritik der politischen Ökonomie, die die soziale – formkonstitutive – *Kernstruktur* der kapitalistischen Produktionsweise eruiert. Marx zielt auf die Erfassung der „Formunterschiede der ökonomischen Verhältnisse" (MEW 26.1, 65). Dies nicht zu sehen, könnte man als soziologistischen Fehlschluss bezeichnen, der an der Intention des marxschen Unternehmens zielgenau vorbeisch(l)ießt.

140 So jetzt Sven Ellmers in seiner wichtigen Arbeit: Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur neuen Marx-Lektüre, Duisburg 2007, S. 47. Ellmers konkretisiert die analytische Differenz zwischen formanalytischer und empirisch-soziologischer Klassentheorie wie folgt: Während Erstere die „*Genesis* von Reichtumsformen" erfasst und auf höchstem Abstraktionsniveau jenseits konkret-historischer Klassenverhältnisse argumentiert, untersucht Letztere „asymetrische Reichtums*verteilungen*" (S. 47) anhand konkret-historischer Sozialstrukturen und ihrer Großgruppen.

141 Ich beziehe mich bei meiner Kritik bes. auf das zentrale, aber argumentativ inkonsistente und die hier erläuterten Missverständnisse wiedergebende Kapitel ‚Abstrakte Arbeit und gesellschaftliche Vermittlung' in M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 229-44.

142 Dies gilt es ausdrücklich gegenüber irrationalen Marxinterpretationen zu betonen, die Aussagen über die fetischistische Erscheinung ökonomischer Formen als Aussagen über den wirklichen Seinsstatus dieser missverstehen: Es „bleibt daran festzuhalten, dass die Transformation irrationaler gegenständlich bedingter Gedankenformen (wie die Formel G-G') in rationale, bzw. ‚begriffliche' (wie G-W-(A/Pm)-P-W'-G') die zentrale Intention von Marx' wissenschaftlicher Kritik national-ökonomischer Kategorien ist." So Ingo Elbe in seinem hervorragenden und mit allerlei, bisweilen von Marx selbst ausgelösten Missverständnissen aufräumenden Aufsatz: Marxismus-Mystizismus – oder die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie, in: ders. u.a. (Hg.), Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung, S. 187-209, hier S. 209.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senverhältnis verkannt: Der Wert bzw. das Kapital setzt das *universelle* zur Ware-Werden der Arbeitskraft *voraus*, d.h. die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln, was ja nichts anderes ist als der für die kapitalistische Produktionsweise konstitutive Klassenantagonismus. Die Verselbstständigung der ökonomischen Form ist zweifelsohne kein bloßer Schein oder Vernebelung der Klassenknechtung, sondern (restriktives) Strukturprinzip auch des Klassenkampfes. Genau sowenig ist der sich verwertende Wert aber eine metaphysische Entität. Er ist die ökonomische *Form*, die aus der *Klassenspaltung* der Arbeit selbst *entspringt*, deren Spezifik eben ein gesellschaftliches Verhältnis ist, in dem „gesellschaftliche Gesamtarbeit" (MEW 23, 87) die Form mittelbar gesellschaftlicher privat-isolierter Produktion annimmt, sich gesellschaftlich erst noch realisieren muss und sich das „gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen" (86) darstellt. Der spezifisch kapitalistische Klassenantagonismus ist ‚*formkonstitutiv*', was von Postone u.a. übersehen wird, da sie zum einen den Klassenbegriff unmittelbar mit *direkten* Herrschaftsverhältnissen kontextualisieren und zum anderen dazu neigen, auf der Ebene der Wertanalyse zu verharren, mit der Folge, den notwendigen Austausch des Kapitals mit der lebendigen Arbeit nicht mehr als substantiell begreifen zu können. Ausgehend von der falschen Annahme, dass letztlich alle wesentlichen Bestimmungen der Formspezifik des Kapitalismus sich aus den ersten Kapiteln des ‚Kapitals' deduzieren lassen, bleibt unverstanden, dass, und hier gilt nomen est omen, der Wert als Ausdruck der Emergenz sozialer Strukturen und Institutionen bzw. „als Bewegung der beständigen Vermittlung der verselbständigten Einheit der Gesellschaft"[143], auf deren Realität sui generis die ‚Wertkritik' völlig zu Recht insistiert, immer schon *Kapital*wert ist, und es eben das *spezifische* „Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit" ist, welches „den ganzen Charakter der Produktionsweise bestimmt" (MEW 25, 887): Der „systematische Zusammenhang, den Marx erfasst, wird als Kreislauf dargestellt [...] des sich verwertenden Wertes. ‚Das' Kapital oder ‚der' Wert sind damit keine subjekt-gleichen Entitäten, sondern Begriff des Gesamtzusammenhangs, der in einem geschichtlich wirklichen Produktionsverhältnis von Klassen seine Substanz hat. Nur in der Produktion kann sich der Wert erhalten, bilden und vermehren, so daß die Bewegung immer wieder in diese ‚zurückgeht'."[144] Mit einem Satz: Die „spezifische Klassenspaltung an der Arbeit selbst" – die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln, die Privateigentum der Klasse der Kapitalisten sind – „setzt die Arbeit in ihrem *formkonstitutiven Doppelcharakter*"[145] und weist somit diese gesellschaftliche Kernstruktur als Basis der abstrakten Herrschaft des prozessierenden Kapitals aus, d.h. des sinnlich-übersinnliche ökonomische Formgegenständlichkeit annehmenden historisch-

143 L. Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 17.
144 J. Ritsert: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, S. 53f.
145 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 270.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses. Dies ist die abstrakteste Bestimmung der Klassifizierung des Kapitalismus als Klassengesellschaft: Klasse als Strukturbezeichnung des sozialen Basisverhältnisses der kapitalistischen Produktionsweise, nicht als Beschreibung real-handelnder sozialer Großgruppen.

Der sozio-ökonomische Gehalt *jedes* historischen Klassenverhältnisses ist die Leistung von Mehrarbeit seitens der abhängigen Produzenten und die exklusive Appropriation des Mehrprodukts seitens einer Klasse Privilegierter.[146] Die Spezifik des *kapitalistischen* Klassenverhältnisses ist auf der einen Seite durch die Tatsache begründet, dass sich die „ökonomische Hörigkeit" (MEW 23, 603) der unmittelbaren Produzenten nicht qua direkter Herrschafts- und Gewaltverhältnisse[147] wie in der Sklaverei oder beim feudalen Frondienst, sondern als *struktureller* Zwang durchsetzt, dessen (historisches) fundamentum in re die (gewaltsame) *Trennung der Produzenten von den Produktionsbedingungen* darstellt. Auf der anderen Seite ist sie dadurch charakterisiert, dass die *Aneignung des Mehrprodukts die Form der progressiven Mehrwertakkumulation* annimmt. Die Mehrwertappropriation geschieht formell folglich gewaltfrei vermittelt über den Markt und ist selbst bloß als Mittel des eigentlichen Zwecks der in sich maßlosen Kapitalverwertung – Movens der Dynamik moderner Vergesellschaftung – bestimmt. Das kapitalistische Klassenverhältnis lässt sich somit als doppelt indirektes Herrschaftsverhältnis klassifizieren: Einerseits basiert es (idealitas) auf der rechtlichen Gleichheit und Freiheit *aller* Gesellschaftsmitglieder, was die gewaltsame

146 Vgl. hierzu bes. Jürgen Ritsert: Der Kampf um das Surplusprodukt. Einführung in den klassischen Klassenbegriff, Frankfurt/Main 1988. Die formanalytische Dimension des Klassenbegriffs – Klassenspaltung qua Trennung von Produzenten und Produktionsmitteln als Basis der Wert konstituierenden (abstrakten) Arbeit – als abstrakteste Ebene der Bestimmung der Bedeutung des kapitalistischen Klassenantagonismus wird in dieser wichtigen Darstellung allerdings nicht deutlich exponiert. Im Vordergrund steht vielmehr der sozio-ökonomische Gehalt von allen Klassengesellschaften: die jeweils „spezifische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird" (MEW 25, 799). Marx verwendet den Begriff der Klasse äquivok: Er bezeichnet sowohl die historisch spezifische Differenz der kapitalistischen Gesellschaft etwa in Differenz zur feudalen Ständegesellschaft als auch das konstitutive Herrschaftsverhältnis aller bisherigen Zivilisationen: „Dem Wort ‚Klasse' wird hier folglich eine allgemeinere Bedeutung zugewiesen: Es bezeichnet nicht mehr – wie bei der Distinktion von Klasse und Stand – die formationsspezifischen Modifikationen, sondern das mehrere Sozialsysteme übergreifende, auf Aneignung fremder Arbeit basierende Herrschaftsverhältnis selbst." S. Ellmers: Formanalytische Klassentheorie, S. 91.

147 Zu der hieraus entspringenden sozialdarwinistischen Leistungsideologie, dass jeder seines Glückes eigener Schmied ist, hat Marx alles Wesentliche gesagt: Da „das Individuum nicht seine persönliche Bestimmtheit abstreifen, wohl aber äußere Verhältnisse überwinden [...] kann, so *scheint* seine Freiheit [...] größer. Eine nähre Untersuchung jener äußren Verhältnisse, jener Bedingungen, zeigt aber die Unmöglichkeit der Individuen einer Klasse etc., sie en masse zu überwinden, ohne sie aufzuheben. Der einzelne kann zufällig mit ihnen fertig werden; die Masse der von ihnen Beherrschten nicht, da ihr bloßes Bestehn die Unterordnung und die notwendige Unterordnung unter sie ausdrückt" (MEW 42, 97).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auspressung der Produzenten qua direkter Herrschaftsverhältnisse ausschließt, und andererseits ist es durch den Sachverhalt charakterisiert, dass auch die *herrschende* Klasse *keineswegs* der *selbstständige* Herr im eigenen Haus, sondern *bloß* der *Exekutor* der „Zwangsgesetze" des Kapitals ist und als solcher nichts als „personifiziertes Kapital" (618) darstellt.[148]

Mit dieser Bestimmung des Kapitals als eigengesetzliche Bewegung der sich verselbstständigten gesellschaftlichen Verhältnisse ergibt sich eine Entmystifizierung des Klassenkampfs. Fraglos ist, dass ein Kapitalismus ohne Klassen[149] eine contradictio in adjectio darstellt, da die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln – die Existenz der Lohnarbeiterklasse – sowie die einseitige Leistung von Mehrarbeit und folglich nicht weniger einseitige Aneignung des Mehrprodukts über die Zirkulationssphäre die zentrale Wesensbestimmung dieser Produktionsweise ist. Im diesen strukturellen Sinn dürfen Klassen nicht mit einer ihrer jeweiligen historisch-spezifischen Form identifiziert werden.

Die Ineinssetzung des Klassenverhältnisses mit der historischen Konfrontationslinie zwischen der bourgeoisen Kapitalistenklasse und der Klasse des Indus-

148 In dem Manuskript ‚Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses' unterstreicht Marx den abstrakten und unpersönlichen Charakter der Herrschaft des Kapitals besonders deutlich: „In der That ist die Herrschaft der Capitalisten über die Arbeiter nur die Herrschaft der verselbständigten *Arbeitsbedingungen* […] über den *Arbeiter* selbst. […]. Die *Functionen*, die der Capitalist ausübt, sind nur die mit *Bewußtsein* und *Willen* ausgeübten Functionen des Capitals – des sich verwerthenden Werths durch Einsaugung der lebendigen Arbeit – selbst. Der Capitalist functionirt nur als *personnificirtes* Capital, das Capital als Person, wie der Arbeiter nur als personnificirte *Arbeit*, die ihm als Qual, als Anstrengung, die aber dem Capitalisten als Reichthum schaffende und vermehrende Substanz gehört […]. Die Herrschaft des Capitalisten über den Arbeiter ist daher die Herrschaft der Sache über den Menschen" (MEGA² II/4.1, 64). In der Tat ein Verhältnis, in dem Kapitalisten und Proletarier bloß „Triebrad" eines „gesellschaftlichen Mechanismus" (MEW 23, 618) sind.

149 Die Klassengesellschaft hat auch den akademischen Mainstream wieder erreicht. Der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Karl-Siegbert Rehberg, hat in seinem Eröffnungsvortrag zum 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie dankenswerterweise die immer wieder nicht zuletzt wissenschaftlich betriebene „Ausblendung oder Umdeutung der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung und ihrer Konsequenzen" kritisiert und Strukturen und Entwicklungsdynamiken der zunehmend in Erscheinung tretenden ‚unsichtbaren Klassengesellschaft' der BRD dargestellt. Vgl. ders.: Die unsichtbare Klassengesellschaft, in: ders. (Hg.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004, Teilband 1, Frankfurt/Main 2006. S. 20-38. Einen guten Überblick über die semantischen Abschaffungsversuche der Klassen im Kapitalismus bietet vor allen Jürgen Ritsert: Soziale Klassen, Münster 1998, S. 88 ff. Eine weitere, von Rehberg im Übrigen so wenig erwähnte Arbeit wie die Studien von Ritsert, die die Aktualität des marxschen Klassenbegriffs darzulegen weiß, stammt von Joachim Bischoff u.a: Unsere Klassengesellschaft. Verdeckte und offene Strukturen sozialer Ungleichheit, Hamburg 2002. Überzeugend wird hier insbesondere das „Gespenst des Ökonomismus" (S. 175) der marxschen Klassenanalyse verscheucht.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trieproletariats im klassischen Marxismus und in den politischen Kampfschriften von Marx und Engels[150] deckt sich allerdings so wenig mit der Kritik der politischen Ökonomie wie die revolutionsemphatische Glorifizierung des Klassenkampfes. Verlässt man die dargestellte abstrakteste Bestimmungsebene des kapitalistischen Klassenverhältnisses, deren polit-ökonomische Intention es war, darzulegen, dass der Kapitalismus *notwendigerweise* die Existenz der Lohnarbeiterklasse *voraussetzt* und stets *reproduziert* und es *allein* diese abhängigen unmittelbaren Produzenten sind die den (Mehr)Wert erzeugen, so kann von einem in der Tat primitiven Zwei-Klassen-Schematismus in der marxschen Theorie keine Rede mehr sein. Konkretisiert Marx spezifische Sozialstrukturen der kapitalistischen Produktionsweise, so differenziert er nicht nur sowohl zwischen Gruppierungen der herrschenden Klasse[151] als auch den mannigfaltigen Unterschieden in der Klasse der Lohnarbeiter[152], sondern analysiert darüber hinaus nicht weniger die Gruppierungen der Exkludierten[153] als die „Beamten und Pfaffen, Soldaten

150 Eine Tatsache, die übersehen lässt, dass es Marx ja um die Abschaffung und keineswegs um die Verallgemeinerung proletarischer Arbeits- und Lebensformen ging. Selbstaufhebung der Arbeiterklasse, nicht die Glorifizierung ihrer Existenz wie im Staatssozialismus ist das marxsche Telos: „Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden“ (MEW 2, 38). Die Proletarier, die „sich selbst befreien“ müssen und können, sind daher nichts weniger als „*Götter*“ (38).

151 Vgl. zur differenzierten Analyse der herrschenden Klasse und ihrer Politiken Marx' Studie ‚Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850' (MEW 7, 12 ff.) und das Meisterwerk der politischen Soziologie ‚Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte' (MEW 8, 115 ff.). Für die letztgenannte Schrift vgl. den instruktiven Kommentar von Hauke Brunkhorst: Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Frankfurt/Main 2007, der die eigenständige Bedeutung des Textes im Gesamtwerk von Marx hervorhebt, d.h. dessen genuinen Charakter sowohl jenseits von früher Geschichtsphilosophie und Revolutionseuphorie als auch der Kritik der politischen Ökonomie situiert und seine Relevanz für eine politische Theorie im engeren Sinne (Staat, Parteien, politisches System und Verfassung) unterstreicht. Die ‚links-habermasiansche' Interpretation der (reifen) marxschen Theorie (bes. S. 171-75) teile ich aber ausdrücklich nicht und halte sie für verfehlt.

152 Die Aktiengesellschaft als „vollendetste Form“ (MEW 29, 312) des Kapitals und „Aufhebung“ desselben „innerhalb der Grenzen der kapitalistischen Produktionsweise“ (MEW 25, 452) zeigt auf, dass die Bestimmung des Lohnarbeiters als Nicht-Besitzer von Produktionsmitteln an Grenzen stößt: wie der einfache Arbeiter qua Aktienkauf nebenher Eigentümer werden kann, so sind nominell auch die „Dirigenten“ (452) resp. Manager Lohnarbeiter. Hier von Proletariern, dort von Kapitalisten zu sprechen, macht in der Tat nur bedingt Sinn.

153 Marx unterscheidet drei Typen von Exkludierten der bürgerlichen Gesellschaft, die der Kapitalismus *notwendig* produziert: erstens die ‚industrielle Reservearmee' als „flüssige, latente und stockende“ (MEW 23, 670) relative Überbevölkerung, zweitens der Pauperismus als der „tiefste Niederschlag“ (673) der relativen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Ballettänzerinnen, Schulmeister und Polizeischergen“ (MEW 4, 348). Wenn Marx keine soziologisch-empirische Analyse realer mannigfaltig differenzierter Sozialstrukturen vornahm, so tat er dies nicht, weil er etwa die Komplexität der sozialen Wirklichkeit nicht sah oder gar theoretisch weg degradierte, sondern allein, weil sein Erkenntnisinteresse ein anderes war: Seinem Wissenschaftsverständnis nach war erst die Arbeit zu leisten, die Grundstruktur der kapitalistischen Produktionsweise bzw. die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft begrifflich zu erfassen, da allein von deren Wesensbestimmungen her die Erscheinungen zu dechiffrieren sind. Sicherlich strahlen Marx' politische Schriften einen anderen Duktus aus, die einen Hiatus zwischen wissenschaftlicher Analyse und politischer Agitation zu Tage fördern. Wie der Klassenkampf in den politischen Schriften zumeist als *revolutionäres* Geschehen verherrlicht wird, so wird das Klassenbewusstsein des Proletariats als ein mehr oder weniger unproblematisch an sich gegebenes Faktum behandelt. Es sind bzw. waren dies zwei Grundüberzeugungen der Arbeiterbewegung[154] die mit den Erkenntnissen der Kritik der

Überbevölkerung und drittens das Lumpenproletariat als der „Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen (MEW 8, 161).

154 Um Missverständnissen vorzubeugen: die klassische Arbeiterbewegung war die größte und erfolgreichste soziale Bewegung der Geschichte. Sie war es, die die politischen Freiheitsrechte erkämpfte und den Kapitalismus zumindest partiell zu humanisieren, somit aber weit mehr zu *modernisieren* als aufzuheben verstand. Was es an Fortschritt in der Moderne gab, ist im Wesentlichen ihren Kämpfen zu verdanken. Gegenüber J. Habermas, der Nietzsche und den Gründungsvätern der Kritischen Theorie eine „nivellierende Darstellung“ der Moderne vorwirft und auf den „vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne“ (ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 137f.) insistiert, ist zweifacher Einwand zu erheben: Zum einen sind die von Habermas aufgelisteten, keineswegs anzuzweifelnden und in ihrer Bedeutung gering zuschätzenden Fortschrittsmomente der modernen kapitalistischen Gesellschaft nicht eo ipso inhärent, sondern sie sind die Errungenschaften sozialer und politischer Kämpfe, und als solche der autodestruktiven Eigendynamik des Kapitalismus abgetrotzt worden. ‚Der Moderne' selbst wohnt nicht ein wie auch immer gebrochener Fortschritt inne, sondern als politisch und sozial nicht eingehegte die gewaltsame Regression; die faschistische Barbarei war kein Betriebsunfall der Geschichte, sondern ist tief eingebettet in die Gewaltgeschichte der Moderne und regressivster Ausdruck der Krisendynamik kapitalistischer Vergesellschaftung. Diese Bestimmung ist ein Unterschied, der auf's Ganze geht und paradigmatisch die Differenz der klassischen kritischen Theorie zum Denken von Habermas markiert: Habermas ist Philosoph der bürgerlichen Ideale, Marx ihr Kritiker. Zum anderen wird von Habermas die überaus gewaltsame Entstehungsgeschichte der Moderne als ein unglaublicher Vernichtungsprozess schlicht ausgeblendet. Die ‚Europäisierung Europas und die Okzidentalisierung der Welt' (H. Frey) war ein Vernichtungsfeldzug nach innen und außen ohne gleichen; eine Geburt ‚aus dem Geist der Gewalt', wie der Mediävist Robert Bartlett treffend formulierte. Habermas' ‚kulturelle Moderne' erweist sich nicht weniger als eine affirmative ‚große Erzählung' als der ‚Prozess der Zivilisation', der die Potenzierung der Gewalt in der Moderne, die „tiefe Heuchelei der bürgerlichen Zivilisation und die von ihr nicht zu trennende Barbarei“ (MEW 9, 225) scheinbar entgangen sind: „‚Zivilisation' in Europa stellt einen von bestimmten Klasseninte-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischen Ökonomie in offenem Widerspruch stehen. So gibt es für Marx weder eine privilegierte proletarische Erkenntnisposition oder den berühmten Klassenstandpunkt[155] noch erweist sich die soziale Realität als dermaßen simpel, dass von einer einheitlichen Lebenslage und einem einheitlichen Bewusstsein der Arbeiterklasse ausgegangen werden kann. Fraglos kann der Klassenkampf sich bis zur Systemkrise zuspitzen; seine gleichsam normale Verlaufsform ist indes keineswegs zufällig systemimmanent. So „beruhn" nicht nur „alle Rechtsvorstellungen" des Kapitalisten, sondern auch die „des Arbeiters" auf den objektiven „Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise" (MEW 23, 562). Die unmittelbaren Anschauungen der Arbeiter bewegen sich wie die aller „Agenten dieser Produktion" (MEW 25, 825) in den „Gestaltungen des Scheins", mit dem sie „täglich zu tun haben" (838), ja, im „Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt" (MEW 23, 765); der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist in dem Sinne universell, als er keineswegs nur eine durchaus interessierte ideologische Verschleierung der Realität durch die herrschende Klasse darstellt.[156]

Das Proletariat ist nicht die Negation, sondern die Bedingung der Existenz des Kapitalismus. Seine Kämpfe sind primär Kämpfe als Klasse *innerhalb* der

ressen getragenen Prozeß dar, der zwar jeweils von spezifischen Zivilisationseliten artikuliert und in seinen formalen Äußerungen avantgardistisch forciert wird, aber als gesamtgesellschaftliche bzw. historische Tendenz Klassencharakter trägt". Karl Georg Zinn: Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen 1989, S. 257. „Kein Gesamtfortschritt also", urteilt S. Breuer in seiner Eliaskritik, „eher eine Reihe von Schüben, deren Rhythmus durch die Ausdifferenzierung neuer eigengesetzlicher Funktionssysteme und Organisationen bestimmt wird." Ders.: Gesellschaft des Verschwindens, S. 44. Mit diesen Einsichten ist keine romantische Verklärung der „Bluturenge" (MEW 42, 95) vormoderner Gesellschaften intendiert, wohl aber die Reflexion darauf, dass der Vorwurf der ‚nivellierenden Darstellung' der Moderne mutatis mutandis auf den Ankläger selbst zurückfällt.

155 Auf die hier zu weit führende Werturteilsproblemtik kann ich nicht eingehen. So viel ist indes klar, wie Engels, Marx gegenüber Paul Lafargue vor falscher Vereinnahmung in Schutz nehmend, festhält: „Wenn man aber ein Ideal hat, kann man kein Mann der Wissenschaft sein, denn man hat eine vorgefaßte Meinung" (MEW 36, 198). „Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst [...], sondern *von außen*, ihr *fremden, äußerlichen* Interesse entlehnten Standpunkt zu *akkomodieren* sucht, nenne ich gemein" (MEW 26.2, 112). Damit ist kein vermeintlich wertfreier Positivismus, dem ja stets die (wertende) Affirmation des je schon Gegebenen inhäriert, indiziert, sondern wissenschaftliche Rationalität eingefordert, die ihre Forschung allein den Maßstäben der avancierten wissenschaftlichen Methodiken unterwirft und sich in ihrem Gang und ihrem Resultat nicht von, wie auch immer, gearteten Werten leiten lässt. Die ehemals geforderte politische Parteilichkeit von Wissenschaft kann niemals Voraussetzung, sondern immer nur Folge derselben sein.

156 Vgl. hierzu auch S. Ellmers: Formanalytische Klassenanalyse, S. 59-68.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorgegebenen Strukturen der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer objektiven Gedankenformen. Marx' ausführliche Beschreibung des Klassenkampfes um die Länge des Arbeitstages begründet daher auch nicht eine Prognose über ein sich zuspitzendes revolutionäres Geschehen, sondern die nüchterne Feststellung, dass das Ergebnis des antagonistischen Zusammenstoßes von „Recht wider Recht" (249) die „offizielle Anerkennung und staatliche Proklamation" (299) gewisser Standards wie der Länge des Arbeitstages, der Bezahlung und der Arbeitsbedingungen sind: Der „Klassenkonflikt zwischen Arbeitern und Kapitalisten [...] ist also ein Moment der fortwährenden, totalisierenden Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft. Er ist durch die gesellschaftliche Totalität strukturiert und konstituiert sie. Die beteiligten Klassen sind keine Entitäten, sondern strukturierte und strukturierende Elemente des gesellschaftlichen Handelns und Bewußtseins, die, im Verhältnis zur Produktion von Mehrwert, antagonistisch organisiert sind: sie werden durch die dialektischen Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft konstituiert und treiben deren Entwicklung [...] voran."[157] Da die objektiven Bedingungen des Klassenkampfes und des Klassenbewusstseins strukturell (vor)gegeben sind, ist die revolutionäre Entwicklung des „mehr oder weniger versteckten Bürgerkriegs zwischen der Kapitalistenklasse und der Arbeiterklasse" (316) zwar nicht unmöglich[158], aber doch unwahrscheinlich, und zwar nicht zuletzt durch die von Marx hier implizit angedeutete Domestikation des Raubtierkapitalismus durch den (Sozial)Staat.

3.1.3.2 Aspekte materialistischer Staatstheorie

Marx hinterließ bekanntlich keine der Kritik der sozio-ökonomischen Gegenständlichkeit entsprechend ausgearbeitete Theorie der politischen Formen kapitalistischer Vergesellschaftung. Die materialistische Staatstheorie blieb Desiderat und wurde zum wesentlichen Rekonstruktionsobjekt der Forschungen[159] im Zuge

157 Hier treffend: M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 484.

158 Unmöglich wäre eine revolutionäre Entwicklung allein, wenn die kapitalistische Gesellschaft tatsächlich sich zu einem universellen Verblendungszusammenhang formiert hätte, der Fetischismus nicht mehr ‚nur' realer *Schein* wäre. Diese These ist nicht nur einem performativen Widerspruch verhaftet, beansprucht sie doch selbst den Verblendungszusammenhang wundersamerweise als einen solchen erkannt zu haben, sondern gehört in die polare Tradition der Einebnung realer Widersprüche: Dem Einen ist ‚das' Kapital wirklich zur *potestas absoluta* geworden, dem Anderen ein ständig schon im Sterben liegender Patient.

159 Die verzweigte Geschichte materialistischer Staatstheorien ist hier nicht von Interesse. Vgl. zur Übersicht den exzellenten Aufsatz von Heide Gerstenberger: Fixierung und Entgrenzung. Theoretische Annährungen an die politische Form des Kapitalismus, in: PROKLA 147/2007, S. 173-197, der die verschiedenen Theoriestränge unter der Perspektive aktueller staatstheoretischer Fragestellungen zusammenfasst. Vgl. ferner jetzt auch den (leider nicht in allen Belangen überzeugenden) Sammelband von Joachim Hirsch u.a. (Hg.): Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2008. Im Übrigen hat J. Hirsch, wie Gerstenberger seit Jahrzehnten Protagonist auf dem Felde

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der ‚neuen Marx-Lektüre' (H-G. Backhaus). Im Mittelpunkt der materialistischen Staats- und Politiktheorie stehen vier erkenntnisleitende Problemstellungen: 1. Die allgemeine Bestimmung des „Verhältnisses von ökonomischen und politischen Strukturen, ökonomischer und politischer Herrschaft". 2. Die besondere Bestimmung dieses Verhältnisses in der kapitalistischen Gesellschaft bzw. „die Darstellung jener gesellschaftlichen Strukturen und Funktionen, die den Staat als eine besonderte Institution der bürgerlichen Gesellschaft konstituierten". 3. Die „Untersuchung der Funktionsprozesse und Formen politischer Institutionen im allgemeinen, der Funktionen und Formen des modernen Staats und der modernen politischen Institutionen im besonderen" und 4. Bedingungen der Möglichkeit der Abschaffung „staatlicher Zwangsgewalt und Klassenherrschaft" in postkapitalistischen Gesellschaften.[160] Im Folgenden sind nur die Fragen von Bedeutung, die auf die Bestimmung des Verhältnisses von kapitalistischer Ökonomie und bürgerlichem Staat als *das* basale Strukturprinzip moderner Gesellschaften zielen.

Ist auch das spezifische Trennungsverhältnis von Ökonomie und Politik bzw. Gesellschaft und Staat konstitutiver Funktionsmodus der etablierten kapitalistischen Produktionsweise und ihrer formspezifischen gesamtgesellschaftlichen Arbeitsweise, so folgt dessen Genesis keiner allgemeinen Logik des Kapitals, sondern ist das historische Resultat eines „komplizierten geschichtlichen Prozess[es]", der unter den „besonderen ökonomisch-politischen Konstellationen"[161] der Krise des okzidentalen Spätfeudalismus seinen Ausgang nahm. Wenn folglich auch kein kausales Basis-Überbau-Schema, nach dem Motto, die (bestimmende) kapitalistische Ökonomie produziert aus sich heraus notwendig den (abhängigen) modernen Staat, zur Erklärung der komplexen historischen Entwicklungsprozesse taugt[162], so ist das Ergebnis dieser Prozesse indessen kein kontin-

dieses Forschungszweiges, ein mustergültiges Kompendium verfasst, welches die Deduktionismen der Staatsableitungsdebatte und ihre Empirielosigkeit überwunden hat, ohne hinter die bedeutenden Einsichten staatstheoretischer Rekonstruktionen der marxschen Kritik der Politischen Ökonomie zurückzufallen: Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg 2005.

160 Alle Zitate aus G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 119f.

161 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 51.

162 Vgl. zur historischen Entstehung des modernen Staates die Ausführungen in ebd., S. 51-57. Hirsch, der sich im Wesentlichen auf die großangelegten Studien zur Geschichte der europäischen Staatsgewalt von C. Tilly, H. Gerstenberger und W. Reinhard bezieht, sieht den modernen Staat als Resultat der „in der Struktur der sich auflösenden mittelalterlichen Gesellschaft angelegte[n] Machtdynamik mit einem daraus resultierende[n] Rüstungswettlauf" (S. 56). Vgl. zur historischen wie systematischen Bedeutung des ‚Vaters aller Dinge' für den Komplex von Kapitalismus, Staat, Militär und Nation auch M. Euskirchen: Militärrituale, S. 40-58. Die materialistische Frage nach den *ökonomischen* Bedingungen bzw. Umständen der spätfeudalen Krise und ihrer politischen und militärischen Dynamik, auf die Hirsch nicht eingeht, bleibt m. E. aber auch dann virulent, wenn zu Recht einfache Basis-Überbau-Erklärungen als nicht hinreichend abgelehnt werden. Vgl. auch die

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gentes. Die „Staatsmacht" hat als „konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft" den „Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig" (MEW 23, 779) durch „Plünderung, Versklavung" (781), „Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt" (742) gefördert und ist als solche historische Macht nicht das gegenüber der kapitalistischen Ökonomie Sekundäre: ohne „eine außerökonomische Zwangsgewalt"[163] kein Kapitalismus. Einmal aber mit aller Gewalt in die Welt gesetzt, konstituiert und reproduziert sich die moderne kapitalistische Gesellschaft als ein polit-ökonomisches ‚System', welches in seiner spezifischen Funktionsweise „Resulat der Formen" ist, „durch welche die bürgerliche Gesellschaft konstituiert wird und in denen sie sich bewegt."[164] Der moderne Staat ist somit als „Ausdruck einer bestimmten sozialen Form, die die Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse unter kapitalistischen Bedingungen annehmen"[165], dechiffrierbar. Aus historisch kontingenten Bedingungen und als Resultat einer langen und überaus gewaltsamen Geschichte entstandenes politisches (Herrschafts)Verhältnis erweist sich der moderne Staat als die *notwendige* politische Form der kapitalistischen Produktionsweise.

Die materialistische Staatstheorie erklärt die spezifische Struktur und Funktion des modernen Staates als historisch *etablierten* Herrschaftskomplex aus der Spezifik kapitalistischer Vergesellschaftung und der ihr immanenten Widersprüche. Die Kategorialanalyse der ökonomischen und sozialen Formen und Strukturen der kapitalistischen Produktionsweise hatte ergeben, dass a.) die Gesellschaftlichkeit der Produktion Resultat unabhängiger Privatproduzenten ist und sich daher vermittelt über die ökonomische Formbewegung der Verwertung des Wertes, die b.) sich als Konkurrenzmechanismus der Zwangsgesetze der Kapitalverwertung geltend macht und so die krisenhafte Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft begründet und c.) der gesellschaftliche Reichtum (tendenziell) universell Warenform annimmt, was zum einen die Aneignung des Mehrprodukts über den formell gewaltfreien Tausch beinhaltet und zum anderen die Existenz des doppelt freien Lohnarbeiters, d.h. sowohl das kapitalistische Klassenverhältnis als auch Anerkennung der Individuen als freie und gleiche (Rechts)-Subjekte[166] voraussetzt. Damit sich die Dynamik der kapitalistischen Produk-

---

andere Schwerpunkte setzende Darstellung von N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 33ff.

163 Bernhard Blanke u.a.: Kritik der Politischen Wissenschaft 2. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/New York 1975, S. 422.

164 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 139.

165 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 20.

166 Als „Repräsentanten von Waren und daher als Warenbesitzer" (MEW 23, 100) besteht formell „kein Unterschied" (MEW 42, 167) zwischen den Austauschenden als „Personen", die sich „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen" (MEW 23, 99). Als Austauschende von Äquivalenten „ist ihre Beziehung daher die der *Gleichheit*" (MEW 42, 167). Sie gelten im Tausch als „Gleichgültige" unabhängig

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionsweise in den ihr entsprechenden Formen des freien Warenverkehrs, uneingeschränkter Konkurrenz und der formellen Freiheit Aller entwickeln kann, bedarf es einer grundlegenden Pazifizierung und Entpolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft, um die autodestruktiven Tendenzen kapitalistischer Konkurrenzvergesellschaftung einzudämmen: „Erst auf der Grundlage der Warengesellschaft kommt es so zum ‚politischen Staat', müssen sich die Widersprüche zwischen den besonderen Interessen der verschiedenen Kategorien von Warenbesitzern und ihren allgemeinen Interessen in einer abgehobenen politischen Institution, die der Gesellschaft gegenübersteht *und* diese zusammenfaßt, ausdrücken."[167] Fundamentale Basis der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise ist daher die Verdoppelung der Gesellschaft in Gesellschaft und Staat, deren Kernstruktur durch die Trennung von ökonomischer und politischer Herrschaft ausgezeichnet ist: „Kapitalistische Verhältnisse können sich also nur dann voll herausbilden,

ihrer „sonstigen individuellen Eigenheiten" (168). Ihre „natürliche Verschiedenheit" spielt nur in sofern eine Rolle, als dass die Verschiedenheit der Bedürfnisse und der Produktion „den Anlaß zum Austausch" (168) geben. Hier kommt das Moment der „Freiheit" (169) ins Spiel. Der wechselseitigen Anerkennung als Person inhäriert der staatlich gesicherte Verzicht darauf, „sich des Eigentums des andren mit Gewalt" zu bemächtigen: Jeder „entäußert sich desselben freiwillig" (169). Im kapitalistischen Tausch ist seiner formellen Seite nach folglich „die vollständige Freiheit des Individuums gesetzt: Freiwillige Transaktion; Gewalt von keiner Seite" (170). Wenn „also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die *Freiheit*. Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauschwerten beruht, sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller *Gleichheit* und *Freiheit*. Als reine Ideen sind sie bloß idealisierte Ausdrücke desselben; als entwickelt in juristischen, politischen, sozialen Beziehungen sind sie nur diese Basis in einer andren Potenz" (170). Mit dem Äquivalententausch und dem „Geldsystem" (MEGA² II/2, 59) kommt somit das „juristische Moment herein und der Freiheit, die in ihr enthalten ist" (56). Die „Sphäre der Zirkulation" ist daher „in der Tat ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham" (MEW 23, 189). Auch wenn das „bürgerliche System der Äquivalente in Aneignung ohne Äquivalent umschlägt und auf ihr basiert" (MEW 42, 497) und es der „Verwirklichung der *Gleichheit und Freiheit*" immanent ist „Ungleichheit und Unfreiheit" (174) zu setzen, da die „Eigentumsgesetze der Warenproduktion" (MEW 23, 613) als ein „dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein" (609) notwendig in „Gesetze der kapitalistischen Aneignung" (613) umschlagen, lässt Marx keinen Zweifel am realen Fortschritt der Freiheit unter diesen verdinglichten und abstrakten Herrschaftsverhältnissen aufkommen: Das „lebendige Arbeitsvermögen gehört sich selbst an und disponiert durch den Austausch über seine eigne Kraftäußerung. [...]. Allein so ist, was die einzelne, wirkliche Person betrifft, ihm weites Feld der Wahl, Willkür und daher der formellen Freiheit gelassen" (MEW 42, 377). Vgl. zu dieser Thematik auch die Ausführungen von N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 145-52; A. Maihofer: Recht bei Marx: S. 104-16; G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 140-43 u. 229-32.

167 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 131.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn die physische Zwangsgewalt eine von *allen* gesellschaftlichen Klassen, auch der ökonomisch herrschenden, getrennt ist: eben in der Gestalt des Staates."[168]

Der moderne Staat als Monopolist legitimer physischer Gewalt(anwendung) erweist sich als die politische Form des prekären Vergesellschaftungsmodus kapitalistischer Provenienz und ist als solche nicht zu vernachlässigender Überbau, sondern „selbst ein Bestandteil des kapitalistischen Produktionsverhältnisses"[169], welches ohne diesen nicht funktionsfähig wäre. Der Staat garantiert nicht nur die für den kapitalistischen Warenverkehr basalen Rechtsformen und ihre formelle Gewaltfreiheit, sondern konstituiert darüber hinaus sowohl die Möglichkeit der Formierung der politischen Vermittlung der untereinander konkurrierenden herrschenden Klasse als auch die Repression systemgefährdender Klassenkämpfe und (bedingte) Regulation ökonomischer Krisen. Herrschaft hat sich in der kapitalistischen Gesellschaft „*selbst verdoppelt*"[170] in abstrakte Herrschaft des kapitalistischen Verwertungsprozesses bzw. der Produktionsbedingungen über die Produzenten und den politischen Staat. Konstitutiv für diese Verdoppelung der Herrschaft ist, dass sie vermittelte und indirekte Formen annimmt. Während die kapitalistische Ökonomie frei von direkten Zwangs- und Gewaltverhältnissen ist – „Gewalt von keiner Seite" (MEW 42, 170) – und die ökonomisch herrschende Klasse nicht auch über politische Herrschaftsbefugnisse verfügt, nimmt die politische Gewalt im modernen Staat die Rechtsform[171] an. Die Gewalt verschwindet nicht, sondern nimmt gegenüber ihrer willkürlichen und terroristischen sowohl

168 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 23.

169 Ebd., S. 25. Vgl. auch diesbezügliche Ausführungen zum Recht in der kapitalistischen Gesellschaft bei A. Maihofer: Recht bei Marx, S. 61-63, 150f., 160-62 u. 176-78, die verdeutlichen, dass ein starres Basis-Überbau Schema wenig erklärungskräftig ist und von Marx auch keineswegs intendiert war.

170 B. Blanke u.a.: Kritik der politischen Wissenschaft, S. 423.

171 Die Warenform, die bekanntlich „nicht selbst zu Markte gehen" kann, konstituiert die bürgerlichen Individuen, wie gezeigt, als Personen in Form des Rechtssubjekts. Dieses „Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist [...], ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnis ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben" (MEW 23, 99). Die Warenform verfasst mithin die Beziehungen der handelnden Menschen und ‚verlangt' eine ihr adäquate Rechtsform, die sich mit Blanke u.a. wie folgt konkretisieren lässt: Die Sicherung und Durchsetzung des Rechts bedarf des „außerökonomischen Zwangs", welcher sich dadurch auszeichnet, dass er die Form (vorgaben) der Ware ‚respektiert'. Diese „finden sich im Begriff des allgemeinen Gesetzes, der *generellen Norm*: der unpersönlichen, allgemeinen, öffentlichen Qualität des Rechtsgesetzes. Indem die spezifische Form der Warenproduktion die menschlichen, gesellschaftlichen Beziehungen in sachliche und rechtspersönliche zerlegt, konstituiert sich der Zusammenhang in einer doppelten Weise als ein unpersönlich abstrakter. Die sachlichen Beziehungen finden nur statt, wenn sich die Rechtssubjekte der Wertbewegung adäquat verhalten." B. Blanke u.a.: Kritik der Politischen Wissenschaft, S. 421 f. Vgl. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 131, 141f., 195ff. u. 220ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine strukturelle als auch eine diese flankierende rational-berechenbare Form an. So, wie die Bindung staatlicher Herrschaft an die Rechtsform die der kapitalistischen Gesellschaft historisch und systematisch inhärierenden Gewaltverhältnisse als das vermeintlich ‚Ausgeschlossene' der bürgerlichen Gesellschaft erscheinen lässt, so ersetzt im etablierten Kapitalismus „der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse" die „unmittelbare Gewalt" (MEW 23, 765) bei der Rekrutierung der in Abhängigkeit arbeitenden Klasse. Die rechtliche Vermittlung politischer Herrschaft und die Überwindung direkter Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse in der Ökonomie sind ein enormer, allerdings auch prekärer, wie die Krisen des Kapitalismus immer wieder zeigen, zivilisatorischer Fortschritt, dessen pseudo-revolutionäre, im Kern nihilistische Geringschätzung oder gar Verachtung eine politische Dummheit sondergleichen ist.[172] Dennoch gilt es festzuhalten, dass gerade die sachlich-indirekt und rechtlich-vermittelten Herrschaftsverhältnisse sowohl den Schein der Herrschafts- als auch den der Gewaltfreiheit der ge-

172 Gegenüber rechtsnihilistischen Positionen, die der Dialektiker Marx zu keinem Zeitpunkt teilte, bleibt festzuhalten: Wo „Unterdrückungs- und Zwangsmaßnahmen politischer Gewalt eine rechtlich unbestimmte und unbegrenzte Natur annehmen, hört der Rechtsstaat auf und beginnt der Staatsterror. [...]. Geschieht dies, so diffundiert Gewalt mit Notwendigkeit. Weder faktisch noch rechtlich kann dann die Gewalt begrenzt und damit für die Gewaltunterworfenen berechenbar werden". G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 210. Die irreduzible Differenz zwischen dem (Rechts)Staat der bürgerlichen Demokratie und *jeder* Form politischer Diktatur ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Frage von Leben und Tod. Die außerökonomische, unmittelbar politische Gewalt ist „stets die ‚ultima ratio' der ‚rationalen' bürgerlichen Vergesellschaftung" (S. 175) und als „drohende Tendenz in den Klassenkämpfen und Eroberungskriegen der Moderne" (S. 118) ‚angelegt'. Als solch offenes terroristisches Gewaltverhältnis tendiert der Ausnahmezustand in Permanenz aber dazu, seine eigene Geschäftsgrundlage zu vernichten: Die faschistischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts stellten eine ‚Zerfallsform bürgerlicher Herrschaft' (G. Schäfer) dar, welche zwar als gewaltsam-terroristische Lösungsversuche der kapitalistischen Systemkrise ihren Anfang nahmen, der Faschismus sich daher keineswegs als Negation liberal-kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern vielmehr als eines ihrer möglichen Resultate erweist, in ihrer Eigendynamik aber im Exzess totaler Vernichtung endeten: negative Aufhebung des Kapitals. Worauf die sog. antideutsche Wertkritik zu Recht insistiert und was sie zugleich zu Unrecht als ihre genuine Erkenntnis ausgibt, brachte G. Schäfer bereits auf den Punkt, als deren Väter noch Maoismus spielten: „Nur Interpretationen, denen es gelänge, den historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang *und* die differentia specifica der Entwicklungstendenzen des ‚Radikalfaschismus' zu erklären, könnten einen Begriff des Faschismus erbringen: er hätte sich allerdings dem Problem zu stellen, daß die Aufhebung der für die kapitalistische Gesellschaftsformation kennzeichnenden Beziehung ökonomischer und politischer Herrschaft, die auf dem mit dem Kapitalverhältnis gesetzten vermittelten Gegensatz von ‚Staat' und ‚Gesellschaft' beruht und die Einzelnen als Individuen, als Personen setzte, nicht die sozialistische Gesellschaft, sondern dem ursprünglichen Sinn nach, totalitäres gesellschaftliches System unmittelbarer Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse hervorzubringen drohte." G. Schäfer: Die Kommunistische Internationale, S. 145.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaftlichen Beziehungen der als freie und gleiche Subjekte anerkannten vereinzelten Einzelnen generiert. Die „Dialektik besteht darin, daß das verdinglichte, über Sachen (‚Eigentum') vermittelte Herrschafts- und Klassenverhältnis von Personen deren Beziehungen als reziproke, ‚herrschaftsfreie' erscheinen lässt"[173]:

„Im Geldverhältnis, im entwickelten Austauschsystem (und dieser Schein verführt die Demokratie) sind in der Tat die Bande der persönlichen Abhängigkeit gesprengt, zerrissen [...]; und die Individuen *scheinen* unabhängig (diese Unabhängigkeit, die überhaupt bloß eine Illusion ist und richtiger Gleichgültigkeit – im Sinne der Indifferenz – hieße), frei aufeinander zu stoßen und in dieser Freiheit auszutauschen; sie scheinen so aber nur für den, der von den *Bedingungen*, den *Existenzbedingungen* (und diese sind wieder von Individuen unabhängige und erscheinen, obgleich von der Gesellschaft erzeugt, gleichsam als *Naturbedingungen*, d.h. von den Individuen unkontrollierbare), abstrahiert, unter denen diese Individuen in Berührung treten" (MEW 42, 97).

So sehr auch dieser „sachliche Zusammenhang" (95), der den Individuen „ein weites Feld der Wahl, Willkür und daher der formellen Freiheit" (377) lässt, den direkten Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen „vorzuziehn" (95) ist, so sehr ist es aber auch eine ideologische „Abgeschmacktheit", diese „freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage – der Grundlage der Herrschaft des Kapitals" (551) als „das Ende der Weltgeschichte" und „absolute Form der freien Individualität" (552) zu preisen.[174] Weder ist die bürgerliche Gesellschaft eine gewaltlose Vergesellschaftungsform noch ist der Staat eine neutrale politische Form, die sich autonom gegenüber der kapitalistischen Ökonomie verhält. So, wie der Kapitalismus allein diejenige Gewalt nicht verträgt, die seine Verkehrsformen beeinträchtigen, so ist der moderne Staat zwingend und unabhängig von seiner konkreten Regierungsform, d.h. auch als demokratisch rechtsstaatlich verfasster Sozialstaat Klassenstaat. Der ‚Staat des Kapitals' (J. Agnoli) ist nicht

173 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 229.

174 Sonja Buckel hat in ihrer exzellenten, von mir leider nicht mehr weiter verarbeiteten Studie: Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts, Weilerswist 2007, die Dimensionen sozialer Konstruktion kapitalistischer Subjektivität, treffend zusammengefasst: „Wenn man das moderne Subjektivitätsregime genauer betrachtet, kulminieren die unterschiedlichen Machttechnologien in den vereinzelten Monaden (1), welche über einen vergeschlechtlichten, ethnisierten, individualisierten Körper sowie eine differente Identität verfügen (2) und politisch in dieser Vereinzelung reguliert werden (3), indem sie in ihren Selbsttechnologien als formal gleiche und freie, mit subjektiven Rechten ausgestattete Rechtssubjekte geführt werden (4)" (Ebd., S. 218). Ein wesentlicher Bestandteil der Produktion kapitalistischer Subjektivität ist die Rechtsform, die nicht eine *Funktion* der Basis, sondern eine *aktivierendes Moment* in der gesellschaftlichen Totalität darstellt. Die Rechtsform generiert den paradoxen Effekt (a)sozialer Kohäsion kapitalistischer Vergesellschaftung: zugleich Atomisierung/Individualisierung, Uniformierung/Homogenisierung und Reproduktion struktureller Antagonismen. Die bürgerliche Rechtsform ist folglich wesentliches Integral der prekären sozialen Synthesis kapitalistischer Vergesellschaftung.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klassenstaat, weil er Instrument der herrschenden Klasse oder gar im Besitz ihrer führenden Fraktionen ist, sondern weil er die materielle „Vergegenständlichung eines strukturellen Klassen- und Ausbeutungsverhältnisses ist. Bestandsfähig ist er nur so lange, als der ökonomische Reproduktionsprozess als Kapitalverwertungsprozess gewährleistet bleibt."[175] Welche immer seine konkrete Regierungsform und sein institutionelles Arrangement sei, es ist die Funktion des modernen Staates als Monopolist der legitimen Gewaltanwendung und ‚Friedensstifter' der bürgerlichen Gesellschaft den kapitalistischen Verwertungsprozess aufrechtzuerhalten und somit „zugleich soziale Klassenverhältnisse"[176] zu reproduzieren. Die Existenz des modernen Staates ist über seine Einnahmequelle der Steuern – „das Dasein des Staats, ökonomisch ausgedrückt" (MEW 4, 348) – selbst untrennbar daran gebunden, „dass der Verwertungsprozess des Kapitals nicht ernsthaft gestört wird."[177]

Es bleibt festzuhalten: Politik und Ökonomie, Staat und Gesellschaft differenzieren sich unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse in zwei getrennte Funktionssphären der Totalität der modernen Gesellschaft. Der Staat ist der formbestimmte Ausdruck der Spezifik kapitalistischer Vergesellschaftung und als solcher Voraussetzung des Funktionierens der kapitalistischen Produktionsweise. Er sichert das Recht auf Besitz von Privateigentum, pazifiziert bzw. entpolitisiert die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verkehrsformen und bewahrt somit den konstitutiven Konkurrenzmechanismus des Kapitals vor der

175 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 26.

176 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 177. Der Klassencharakter des bürgerlichen Staates und seines Rechts lässt sich wie folgt spezifizieren: Indem die „außerökonomische Gewalt das *Basisrecht* der Warenproduktion, das *Privateigentum*, schützt, schützt sie" zugleich die „*Herrschaft* des Kapitals über die Lohnarbeit". Sie ist somit gerade in der abstrakten Gleichbehandlung der klassenantagonistischen Ungleichen als Privateigentümer die „Garantie" dafür, dass der „Verkaufszwang" der Arbeitskraft und damit die Herrschaft des Kapitalverhältnisses im Allgemeinen und die Herrschaft des Einzelkapitalisten im Besonderen sich reproduziert. Das bürgerliche Rechtsverhältnis ist Ausdruck der kapitalistischen Produktionsweise und reproduziert als solches das Klassenverhältnis. Alle Zitate aus B. Blanke u.a.: Kritik der Politischen Wissenschaft, S. 422, 427 u. 424. Ergo: „gerade der Modus der Abstraktion, die Kompatibilisierung konkret unterschiedlicher Einzelner, ist eine Ermöglichungsbedingung qualitativer Antagonismen. Nur *weil* sich die AlltagsagentInnen im Recht als formal gleiche und freie begegnen können, bleiben strukturell die Differenzen verdeckt, und somit dethematisiert." S. Buckel: Subjektivierung und Kohäsion, S. 240.

177 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 34 Die Steuern sind „ureigenes Monopol" des Staates und machen in der Tat seine „sehr materielle, ökonomische Existenz" aus. M. Krätke: Wie politisch ist Marx' Politische Ökonomie 2, S. 147 u. 153. Da es bekanntlich keine Schulden ohne Gläubiger gibt, ist übrigens die allseits beklagte Staatsverschuldung eine „riesige[n] Maschinerie der Reichtumsumverteilung von unten nach oben." So Dieter Klein in seiner an Fakten reichen Studie zum scheinbaren Verschwinden des gesellschaftlichen Reichtums: Milliardäre – Kassenleere. Rätselhafter Verbleib des anschwellenden Reichtums, Berlin 2006, S. 172.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstzerstörung, übernimmt diejenigen Aufgaben und Tätigkeiten, die allgemeine und notwendige Strukturbedingungen[178] des Kapitalismus sind, (noch) nicht aber privatwirtschaftlich organisiert werden können, reguliert ökonomische (Krisen)Prozesse und als Repressionsapparat die Klassenkämpfe, übernimmt unter Umständen die Aufgabe der sozialstaatlichen Abfederung sozialer Ungleichheit und ist nicht zuletzt diejenige Instanz, die es überhaupt erst ermöglicht, dass sich so etwas wie eine „‚Politik des Kapitals'"[179] und eine entsprechende ideologische Hegemonie der herrschenden Klasse formieren kann. Der bürgerliche Staat ist folglich notwendige Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise; er gehört zu den „Produktionskosten der Gesellschaft" (MEW 42, 438).[180] Staat und Kapital bilden eine in sich differenzierte Einheit, deren widersprüchliches und umkämpftes[181] Verhältnis von Trennung und gegenseitiger Verwiesenheit[182] die

178 „Die Ablösung der *travaux publics* vom Staat und ihr Übergehn in die Domäne der vom Kapital selbst unternommenen Arbeitem zeigt den Grad an, wozu sich das reelle Gemeinwesen in der Form des Kapitals konstituiert hat" (MEW 42, 437). Der Kapitalismus ist ein expansives System, das stets auf äußerer und innerer Landnahme beruht. Die forcierte Privatisierung der öffentlichen Bildungs-, Gesundheits- und Sozialversicherungssysteme im sich globalisierenden Kapitalismus stellt einen solchen Kapitalisierungsschub dar – mit allen Konsequenzen für die (a)soziale Kohäsion des Gemeinwesens.

179 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 46.

180 Die populistisch-(neo)liberale Gegenüberstellung von Markt und Staat ist daher Ideologie, die sich regelmäßig als solche auch selbst entlarvt: Die Forderung nach weniger Staat und mehr Markt zielt ohne Ausnahme nicht auf den Staat als solchen, sondern allein auf seine sozialstaatlichen Komponenten. Deren Abbau wird durch die Aufrüstung des repressiven Sicherheits- und Überwachungsstaates flankiert und noch von den härtesten Marktideologen wohlwollend akzeptiert.

181 „Wie jede Grenze ist auch die Trennlinie zwischen Ökonomie und Politik, die alle Kapitalismen charakterisiert, stets umkämpft. In einer so auf Wachstum und Veränderung gerichteten Produktionsweise wie der kapitalistischen sind Art und Zahl der potentiellen Waren, Märkte bzw. ökonomischen Transaktionen nie ein für alle Mal ‚gegeben'; der umstrittene Prozeß der Abgrenzung zwischen ‚Ökonomie' und ‚Politik' geht immer weiter." M. Krätke: Wie politisch ist Marx' Politische Ökonomie 2, S. 147. Märkte sind folglich stets politisch reguliert und im gewissen Sinne konstituiert. Der Tendenz nach strebt der Kapitalismus zu einer Totalkommodifizierung der Gesellschaft. Wie weit diese voranschreitet und welche Aufgaben und Bereiche nicht kapitalistischen Prinzipien unterworfen werden, ist aber das Ergebnis politischer Handlungen und sozialer Kämpfe. Eines ihrer Ergebnisse war im Übrigen der Sozialstaat des 20. Jahrhunderts, dessen ‚Illusion' im 21. Jahrhundert deutlich zu Tage tritt.

182 Als *polit-ökonomische* Kategorie schlechthin erweist sich die Geldform. Marx entwickelt wie dargelegt die Kategorie des Geldes aus der Analyse der Ware und des Austausches. Das reale Geld als Resultat des Produktions- und Zirkulationsprozesses des Kapitals bedarf indessen der „Intervention des Staats", da es als allgemeines Äquivalent von ihm „garantiert sein muß" (MEGA² II/2, 27). Geld als polit-ökonomische Kategorie weist beispielhaft die gesellschaftliche Totalität des Kapitalismus als polit-ökonomischen Struktur- und Funktionszusammenhang aus, in dem die ökonomisch-sozialen Formen die erforderlichen Bedingungen ihrer Bewegung (voraus)setzen: Die „Einmischung des Staats, der das Papiergeld mit

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kernstruktur moderner kapitalistischer Vergesellschaftung ausmacht und als historisch spezifisches Herrschaftsverhältnis zu klassifizieren ist, welches durch eine Verdoppelung der Herrschaft charakterisiert ist, deren Kennzeichen sowohl ihr abstrakter als auch vermittelter Charakter[183] darstellt, welcher wiederum den Schein der Herrschafts- und Gewaltfreiheit des Kapitalismus erzeugt. Indessen gilt: Wo „sich das Scheinen der Freiheit historisch nicht entwickelt hat oder von Neuem unterdrückt wird, erfahren wir gründlich, wie inhaltsreich dieser ‚Überbau' ist. Das Scheinen von Freiheit und Gleichheit, womit das ‚gleiche Recht' entsteht, hat die ‚Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten' (Marx) zur Voraussetzung und Basis. Eben dadurch ist die Entwicklung historisch möglich geworden, weil die Menschen von unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen ‚entlastet' werden konnten"[184]. Bürgerliche Ideologie ist als ‚idealistische Superstruktur' kapitalistischer Warenproduktion also objektiv realer Schein, und nicht Einbildung oder (Be)Trug: „Basis in einer andren Potenz" (170).

Diese formanalytischen Bestimmungen können allerdings nicht die konkrete Gestaltung des Staatsapparates und seiner Regierungsform gleichsam deduktiv bestimmen: „Der Staat drückt in seiner konkreten organisatorischen Struktur soziale Kräfteverhältnisse aus, formt und stabilisiert sie."[185] Die konkreten Inhalte und Formen der Politik sowie das institutionelle Gefüge des Staates sind nicht aus einer ‚Logik des Kapitals' ableitbar, sondern stets in Veränderung begriffene Resultate von Klassenkämpfen und den verschiedensten gesellschaftlichen Interessenkonflikten. In diesem Sinne ist der konkrete Staat der politisierte und insti-

Zwangskurs ausgibt [...] scheint das ökonomische Gesetz aufzuheben. Der Staat [...] scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln. [...]. Indes ist diese Macht des Staates bloßer Schein. Er mag beliebige Quantität Papierzettel mit beliebigen Münznamen in die Zirkulation hineinschleudern, aber mit diesem mechanischen Akt hört seine Kontrolle auf. Von der Zirkulation ergriffen, fällt das [...] Papiergeld ihren immanenten Gesetzen anheim" (MEW 13, 98).

183 Personelle und direkte Formen der Herrschaft sieht Marx vor allem im *kapitalistischen* Arbeitsprozess selbst gegeben, der nicht bloß Leitung und Organisation, sondern spezifische Herrschaftsfunktionen generiert: Wenn „die kapitalistische Leitung dem Inhalt nach zwieschlächtig ist, wegen der Zwieschlächtigkeit des zu leitenden Produktionsprozesses selbst, welcher einerseits gesellschaftlicher Arbeitsprozeß zur Herstellung eines Produkts, andrerseits Verwertungsprozeß des Kapitals, so ist sie der Form nach despotisch. [...]. Wie eine Armee militärischer, bedarf eine unter dem Kommando desselben Kapitals zusammenwirkende Arbeitermasse industrieller Oberoffiziere (Dirigenten, managers) und Unteroffiziere [...], die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren. Die Arbeit der Oberaufsicht befestigt sich zu ihrer ausschließlichen Funktion. [...]. Der Oberbefehl der Industrie wird Attribut des Kapitals, wie zur Feudalzeit der Oberbefehl in Krieg und Gericht Attribut des Grundeigentums war" (MEW 23, 351f.). Vgl. hierzu auch G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 151-56.

184 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 230.

185 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tutionell materialisierte Ausdruck sozialer Verhältnisse und Kämpfe, der die „Entwicklungstendenzen des Kapitals im Allgemeinen modifiziert und konkretisiert."[186] So sind die im weitesten Sinne des Wortes gefassten Handlungen der Gesellschaftsmitglieder keineswegs beliebig, kontingent oder gar autonom, sondern form- bzw. strukturbestimmt. J. Hirsch konkretisiert die marxsche Feststellung, dass die Menschen zwar „ihre eigene Geschichte" machen, dies aber keineswegs „aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen" (MEW 8, 115), im staatstheoretischen Kontext wie folgt:

„Der Zusammenhang von sozialer Form und Institution kann weder als Verhältnis von ‚Wesen' und ‚Erscheinung' noch in der Weise funktionalistisch verstanden werden, dass die soziale Form mit Notwendigkeit bestimmte Institutionalisierungsprozesse nach sich zieht. Vielmehr ist es so, dass die sozialen Formen als Ausdruck gesellschaftlicher Widersprüche Institutionalisierungsprozesse begründen, unterstützen und begrenzen, aber nicht eindeutig determinieren. Zugleich konkretisieren sich soziale Formen in einer institutionellen Materialität. Der Begriff soziale Form bezeichnet somit den *Vermittlungszusammenhang* zwischen gesellschaftlicher Struktur – dem Vergesellschaftungsmodus – sowie Institutionen und Handeln."[187]

Dieser Zusammenhang lässt sich, die Erörterung staatstheoretischer Fragen abschließend, an der prekären strukturellen Affinität von (liberaler) Demokratie und Kapitalismus explizieren. Da der äquivalente Warentausch nicht nur die „*Substitution* von Zwang und unmittelbarer Gewalt" und somit „zugleich die *Konstitution* einer die bürgerlichen Geschäfte absichernden öffentlichen Gewalt"[188], sondern darüber hinaus die beschriebene materielle Fundierung der bürgerlichen Gleichheit und Freiheit darstellt und als gegeben voraussetzt, sind es die Austauschbeziehungen selbst, die das bürgerliche „System der Freiheit und Gleichheit" (MEW 42, 174) begründen. Die kapitalistischen Klassenbeziehungen und die Form der kapitalistischen Mehrwertproduktion und -aneignung qua Äquivalententausch sind als dinglich vermittelte Herrschaftsverhältnisse gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht unmittelbare Gewaltverhältnisse und Herrschaftsbeziehungen darstellen, sondern dem Ideal nach auf der Anerkennung der formellen Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder basieren. Die prekäre *strukturelle* Affinität zur Demokratie besteht folglich darin, dass sie die politische Form ist, die den strukturellen Anforderungen des kapitalistischen Warentausches entspricht, indem sie zum einen die formelle Gleichheit und Freiheit der bürgerlichen Subjekte politisch durchsetzt und zum anderen die politische Regierungsform darstellt, welche sowohl die dem Verwertungsprozess funktionsadäquate Besonderung der politischen Gewalt gegenüber *allen* Klassen,

186 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 149.
187 J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 41.
188 N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 148.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gruppen und Individuen am sachgerechtesten zu realisieren vermag, als auch die in ihrem institutionellen Gefüge und politischen Verfahren eingebettete politische Vermittlung der verschiedensten sozialen Interessengegensätze am besten – Legitimation durch Verfahren(srationalität) – zu erreichen weiß, indem sie den „Gegensatz" von Kapital und Lohnarbeit „abzuschwächen" (MEW 8, 141) imstande ist.[189] Marx bezeichnet daher den „*demokratischen Repräsentativstaat*" als den „vollendeten modernen Staat" (MEW 2, 121). Der zivilisationshistorische Fortschritt der „Beschränkung und Rationalisierung politischer Herrschaftsgewalt"[190] ist also in den Funktionsmodi der kapitalistischen Ökonomie strukturell angelegt. Diese strukturelle Affinität ist allerdings dahingehend als *prekär* zu klassifizieren, als dass der demokratische Staat nicht allein das historisch-kontingente Resultat des politischen Handelns und politischer Kämpfe ist, die keineswegs einer eindimensionalen Entwicklungslogik folgen, sondern dieser selbst in Zeiten grundlegender sozio-ökonomischer Krisen als dysfunktional für die Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse angesehen werden kann und somit seine Beseitigung im Ganzen oder in Teilen droht. Daher gilt für das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft: „*der Staat ist notwendig, die Demokratie nicht.*[191]

3.1.3.3 Verdinglichung und Fetischismus[192]

Der Begriff der Verdinglichung intendiert eine ökonomie- und formspezifische Konkretisierung des *de*-anthropo-ontologischen Begriffs der Entfremdung. Marx benutzt in seiner reifen Ökonomiekritik Begriffe wie Verdinglichung, Versachlichung[193] und Entfremdung, wobei gerade letzteres Substantiv zumeist ins Adjek-

189 Vgl. bes. ebd., S. 152-62. Siehe auch J. Hirsch: Materialistische Staatstheorie, S. 29.

190 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 229.

191 N. Kostede: Staat und Demokratie, S. 160.

192 Dieses Kapitel habe ich gegenüber einer ursprünglichen Fassung komplett neu geschrieben. Es basiert in weiten Teilen auf einem Aufsatz von mir zum Begriff der Verkehrung bei Marx, von dem eine gekürzte Version erscheint: Der Begriff der Verkehrung im Denken von Karl Marx, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2008. Ingo Elbe danke ich für sachdienliche Hinweise.

193 Gegenüber dem Begriff der Verdinglichung tritt der Begriff der Versachlichung in Marx' Schriften häufiger auf. Anders als Tomonaga Tairako in seinem Aufsatz: Versachlichung und Verdinglichung in ihrer Beziehung zur Hegelschen Dialektik. Zur Erschließung der Logik der Verkehrung, in: Hokudai Economic Papers. Volume 12, 1982/83, S. 65-85 vertritt, sehe ich aber kein Indiz dafür, dass Marx mit den beiden Begriffen etwas Verschiedenes bezeichnete. Vielmehr verwendet er beide Ausdrücke sowohl univok als auch äquivok. Da der Begriff der Verdinglichung primär qua Lukács' ‚Geschichte und Klassenbewusstsein' hegemonial wurde, werde ich im Folgenden allein von Verdinglichung sprechen, auch wenn etwa in Marx-Zitaten von Versachlichung die Rede ist. Das Phänomen, welches von Tairako als Versachlichung bezeichnet, wird von mir als die zweite Dimension der Verdinglichung expliziert: der „Prozeß, worin die gesellschaftliche Beziehung der Personen zueinander als solche sich von den sich aufeinander bezie-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tivistische transformiert wird[194], in einem weniger sprachlich, als der Sache nach sehr spezifischen und konkreten Sinn. Das, was mit dem frühen Terminus Entfremdung (a) mehr erahnt als wirklich begriffen, (b) mit letztlich dogmatisch gesetzten, in der ‚Deutschen Ideologie' bereits verhöhnten Essentialismen kritisiert und (c) in seiner sozialen und historischen Formspezifik tendenziell unterbestimmt wurde, wird nun in eine kritische Theorie überführt, deren Kern die Spezifizierung der Verkehrung der Freiheit ist. Dieser Sachverhalt, der nochmals die Dialektik von Bruch und Kontinuität im Denken von Marx unterstreicht, lässt sich wie folgt konkretisieren:

Marx bezeichnet mit dem Begriff der Verdinglichung ein zweidimensionales soziales Phänomen[195] kapitalistischer Observanz: „Es ist […] schon in der Ware

henden persönlichen Subjekten verselbständigt und als gesellschaftliches Verhältnis der Sachen zueinander erscheint" (Ebd., S. 72) – diese „Wirklichkeit des Scheins" gilt es indessen „entschieden anzuerkennen" (Ebd., S. 69). Philologisch betrachtet benutzt Marx zur Kennzeichnung dieses Phänomens primär weder den Terminus ‚Versachlichung' noch ‚Verdinglichung', sondern zumeist die Begriffe ‚Versubjektivierung' und ‚Verselbstständigung'. Meine Verwendung des Verdinglichungsbegriffs ist daher heuristischer Natur und vorrangig der prominenten Geschichte des Begriffs geschuldet.

194 An wenigen Stellen der reifen marxschen Theorie spricht Marx von Entfremdung in substantivistischer Art und Weise. In den ‚Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozeß' ist etwa vom „*Entfremdungsproceß*" (MEGA² II/4, 63) der Arbeit, in den ‚Theorien über den Mehrwert' von dem „*entfremdeten* Charakter der Arbeitsbedingungen im Verhältnis zur Tätigkeit des Subjekts (MEW 26.3, 485), in den ‚Grundrissen' von der „*Entfremdung*" der „gesellschaftlichen Kräfte der Arbeit" (MEW 42, 722) die Rede, und im ‚Kapital' wird die „entfremdete Gestalt, welche die kapitalistische Produktionsweise überhaupt den Arbeitsbedingungen und dem Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter gibt" (MEW 23, 455), kritisiert: „Die der Arbeit entfremdete, ihr gegenüber verselbständigte und somit verwandelte Gestalt der Arbeitsbedingungen" (MEW 25, 832). Sowohl die substantivistische als auch adjektivistische Verwendung der Entfremdungsterminologie stehen in der sozial- und herrschaftskritischen Tradition derselben und haben mit der anthropo-ontologischen Fassung gebrochen. Vgl. z.B. auch MEW 26.3, 467, u. MEW 42, 95, 365-68, 375f., 382f., 396 u. 593. Häufig ist der adjektivistische wie substantivistische Gebrauch des Entfremdungsbegriffs auch im Kontext zur Kennzeichnung der fetischistischen Selbstmystifikation der kapitalistischen Produktionsweise zu finden: Entfremdet im Sinne von undurchschaut, vermittlungslos und sich selbst verbergend in Bezug auf den Ursprung des Mehrwerts. Vgl. bes. MEW 25, 838 u. MEW 26.3, 458, 474 u. 493.

195 Ulrich Erckenbrecht unterscheidet in seiner gelungenen, um Differenzierung bemühten und ein wenig Pointen versessenen Arbeit: Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik, Frankfurt/Köln 1976, vier Aspekte des Verdinglichungsbegriffs: neben der „Herrschaft der Dinge über Menschen" und dem „Anschein, als ob die ökonomischen Beziehungen der Menschen in der entwickelten warenproduzierenden Gesellschaft das Werk von Gegenständen seien", bezeichne dieser auch „die gesellschaftlich erzwungene Dingähnlichkeit der Menschen" und „die dingähnliche Erstarrung von Institutionen, Denkprozessen etc." (S. 63). Die beiden letzten Bestimmungen sind insbesondere qua Nietzsche, Weber und Lukács in den entdifferenzierenden Verdinglichungsbegriff

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die *Verdinglichung* der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und *Versubjektivierung* der materiellen Grundlagen, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert." (MEW 25, 887; kvV.). Die *erste* Dimension der Verdinglichung bezeichnet also den Sachverhalt der *realen* Objektivation eines sozialen Verhältnisses in einem Ding. Es ist dies das Phänomen, dass das principium synthesis kapitalistischer Vergesellschaftung spezifisch soziale Gegenständlichkeit annehmen muss: der Wert als sozialer Nexus erscheint in Geld und Ware in dinghafter Gestalt. Der Wert ist kein Substanz-, sondern ein Relationsbegriff. Wert bezeichnet die nicht-empirische und abstrakt-allgemeine „Einheitsdimension"[196] des Sozialen in kapitalistischen Gesellschaften. Als sich selbst verwertende sozio-ökonomische Formgegenständlichkeit ist der Wert (immer schon) Kapital, welches als prozessierende ökonomische Form – sinnlich-übersinnliches Zeichen der Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten – sich als „Subjekt" der kapitalistischen Dynamik setzt, dem Ware und Geld als seine dingliche Erscheinung „bloße Formen" (MEW 23, 169) der akkumulativen Selbstverwertung sind. Der Wert und seine empirisch-dinglichen Referenten aber entspringen „dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert" (MEW 23, 87). Der Wert ist wie dargelegt weder natürliches Ding noch metaphysische Entität, sondern notwendiger Ausdruck des historisch spezifischen sozialen Verhältnisses kapitalistischer Produktionsweise; ein Verhältnis, in dem die gesellschaftliche Arbeit auf klassenförmiger konkurrierender arbeitsteiliger Privatproduktion basiert. Der Wert ist die ökonomische *Form*, die aus dieser *Klassenspaltung* der Arbeit selbst *entspringt*, deren Spezifik eben ein gesellschaftliches Verhältnis ist, in dem „gesellschaftliche Gesamtarbeit" (MEW 23, 87) die Form indirekt-gesellschaftlicher privat-isolierter Produktion annimmt, sich gesellschaftlich erst noch realisieren muss und sich das „gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen" (86) darstellt:

„Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten sind. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die

der kritischen Theorie eingewandert. Als solcher Universalbegriff aber erklärt der Terminus Verdinglichung alles und nichts. Gegenüber einem ubiquitären Sprachgebrauch gilt es, in einem ersten Schritt den genuin marxschen Begriff der Verdinglichung zu spezifizieren: dessen angestammter Ort ist aber die Ökonomiekritik. Inwiefern die anderen ebenfalls mit dem Begriff der Verdinglichung bezeichneten Phänomene mit dem hier exponierten engeren Begriff der Verdinglichung korrelieren, vermittelt oder ableitbar sind, ist dann eine weitere, hier nicht zu leistende Arbeit. Zur Kritik inflationärer Begriffsverwendungen vgl. auch die Ausführungen von Fabian Kettner: Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie, in: Jahrbuch der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, 6.Jg. (2002), S. 97-114.

196 I. Elbe: Marxismus-Mystizismus, S. 194.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesellschaftliche Gesamtarbeit. Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb des Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und *vermittelst derselben die Produzenten gesetzt werden. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als Verhältnisse der Sachen*" (87; kvV).

Die Verdinglichung sozialer Verhältnisse ist folglich eine „*wirkliche* und keine *bloß gemeinte*" (MEW 42, 722) Verkehrung: „prosaisch reelle Mystifikation" (MEW 13, 35), d.h. die „gesellschaftliche Bewegung" nimmt die „Form einer Bewegung von Sachen an", die die „Kontrolle" (MEW 23, 89) über die Produzenten übernehmen.

Diese Form der Vergesellschaftung bedarf, ja ist die (Selbst)Vermittlung des Wertes und seiner Erscheinungsform, des Geldes, welches selbst Ausdruck eines spezifisch sozialen Verhältnisses ist, dem „es auf der Stirn geschrieben ist", dass der „Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert" (95) hat. In der Warenform und dem sie konstituierenden Doppelcharakter der Arbeit in kapitalistischen Produktionsverhältnissen zeigt sich ein „Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als *Privataustausch*" (MEW 32, 553) gegenständlich – real-dinglich – vermittelt. Menschliche soziale Beziehungen nehmen real die Bewegung von Sachen an, die als „sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge" die abstrakte und indirekte Form der Vergesellschaftung, ein „unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis" (MEW 13, 21), konstituieren: „Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte" (MEW 23, 86).

Die reale „Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsweise mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit" (838), ist mithin kein Trug, sondern realer Schein. Nicht Menschen, auch nicht Kapitalisten oder deren Gesamtheit, herrschen, sondern ein real-existierendes Abstrakt-Allgemeines[197], welches in den sozio-

197 Diese Formulierung ist in *diesem* Kontext (also nicht in Bezug auf die Realabstraktion im Warentausch) bewusst in Abgrenzung zu dem besonders von A. Sohn-Rethel verwendeten Begriff der Realabstraktion gewählt. Letzterer wirft bei Sohn-Rethel (und anderen) mehr Fragen auf als er beantwortet, und bedürfte einer eigenen, hier nicht zu leistenden Auseinandersetzung. Vgl. zur detaillierten Kritik an Sohn-Rethel die Arbeiten von H. Heit: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomischen Formen gegenständlich erscheint: „Diejenigen, die die Verselbstständigung des Wertes als bloße Abstraktion betrachten, vergessen, daß die Bewegung des industriellen Kapitals diese Abstraktion in actu ist. Der Wert durchläuft hier verschiedne Formen, verschiedne Bewegungen, in denen er sich erhält und zugleich verwertet, vergrößert“ (MEW 24, 109). Der Begriff der Verdinglichung bezeichnet mithin nicht ein Bewusstseinsphänomen, sondern die jenseits der Dualität von Materiellem und Ideellem, Physis und Psyche situierte und daher so schwer zu ‚fassende‘ – „nicht mit der Hand und kaum mit dem Kopf“[198] – ‚Realität sui generis‘ sozio-ökonomischer Formgegenständlichkeit. Das Kapital gewinnt „mehr und mehr eine sachliche Gestalt, wird aus Verhältnis immer mehr Ding, aber Ding, das das gesellschaftliche Leben im Leib hat, […] sich zu sich verhaltendes Ding, sinnlich-übersinnliches Wesen; und in dieser Form von *Kapital und Profit* erscheint es als fertige Voraussetzung auf der Oberfläche. *Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform*“ (MEW 26.3, 474; kvV.).

Diese Real-Verdinglichung des Sozialen ist nun des Weiteren durch eine *Verselbstständigung* gekennzeichnet, die Marx im Eingangszitat als ‚Versubjektivierung der materiellen Grundlagen‘ bezeichnet. Hiermit ist die zweite Dimension der Verdinglichung angesprochen. In der Tradition des de-anthropo-ontologischen Entfremdungsbegriffs thematisiert Marx den Sachverhalt der Verselbstständigung der Verdinglichung: die Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen, die in sich maß-, ziel- und „rastlose“ (MEW 23, 168) „Selbstverwertung“ (169) des Wertes als „Selbstzweck“ (167). Verdinglichung: ein Prozess der vermeintlich autologischen Verselbstständigung der Produktion über die Produzenten, des abstrakten, aber überaus realen sozialen Nexus über die „vereinzelten Einzelnen“ (MEW 13, 21). Es ist dies die fundamentale „Verkehrung des Subjekts in das Objekt und umgekehrt“ (MEGA² II/4, 62f.), die der reife Marx nicht mehr als Entfremdung von einem ontologischen Wesen des Menschen begreift, sondern als Heteronomie der Menschen durch *selbstgeschaffene*, aber *naturwüchsig* sich gestaltende soziale Verhältnisse dechiffriert:

„So sehr nun das Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Prozeß erscheint und so sehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewussten Willen und besondern Zwecken der Individuen ausgehen, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewussten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewusstsein liegt noch als Ganzes unter sie subsumiert wird. Ihr eignes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, ***fremde*** gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von

philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, S. 153ff., und Tobias Reichardt: Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Sohn-Rethels, in: Elbe u.a., Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung, S. 241-65.

198 U. Erckenbrecht: Das Geheimnis des Fetischismus, S. 82

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt. […]. Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist" (MEW 42, 127).[199]

Nur unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise nimmt folglich (a) der gesellschaftliche Zusammenhang der Individuen *notwendig* reale sozioökonomische Formgegenständlichkeit an, die (b) eine verselbstständigte formentwickelte (Ware, Geld, Kapital, Zins etc.) Eigendynamik zeitigen, deren innerer Movens (a') die Gesellschaft jenseits des intentionalen Handelns ihrer Mitglieder strukturiert und (b') als scheinbar automatisches Subjekt die Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen über das Besondere generiert.[200]

Anders als mit dem Begriff der Entfremdung zielt Marx mit dem Begriff der Verdinglichung (Dimension1) nicht auf die (negativ wertende) Kontrastierung kapitalistischer Vergesellschaftung gegenüber einer fiktiven, unentfremdeten und ursprünglichen humanen Essenz, sondern thematisiert und problematisiert die soziale Synthesis und die ihr inhärierende Dynamik kapitalistischer Vergesellschaftung. Dass jede Form der Vergesellschaftung der sozialen Vermittlung bedarf, ist, anders als immer wieder behauptet[201], für Marx eine Selbstverständlichkeit.

199 Vgl. in den ‚Grundrissen' u.a. auch folgende emphatische Formulierungen: MEW 42, 81, 89-92, 95-97, 365-68, 551f. u. 721f.

200 Vgl. auch die oft zitierte und auch meine Terminologie begründende Ausführung von Marx: „Innerhalb des Werthverhältnisses und des darin einbegriffenen Werthausdrucks gilt das abstrakt Allgemeine nicht als Eigenschaft des Konkreten, Sinnlich-Wirklichen, sondern umgekehrt das Sinnlich-Konkrete als bloße Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen. […]. Diese Verkehrung, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck" (MEGA² II/5, 634).

201 Ein ‚Mediatisierungsverbot' wurde Marx insbesondere von M. Theunissen und E. M. Lange unterstellt. Vgl. hierzu die detaillierte Kritik von D. Wolf: Der dialektische Widerspruch im Kapital, S. 436-72. In seiner minutiösen Detailkritik zeigt Wolf treffend diesbezügliche Missverständnisse auf: „Beim Wert und seinen entwickelten Formen bis zum Kapital hin geht es nicht um irgendeine Vermittlung durch ‚Gegenständliches', sondern darum, dass ein gesellschaftliches Verhältnis von Menschen, selbst die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen angenommen hat, das so außerhalb der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht existiert. Wenn es in dem Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur immer auch um ein Verhalten geht, das über ein ‚Anderes vermittelt' ist, das etwas ‚Gegenständliches' [Mitmenschen, die Natur und Produktionsmittel; d. Verf.] ist, dann liegt deswegen überhaupt noch keine Entfremdung vor. […]. Was die bürgerliche Gesellschaft als eine bestimmte historisch-gesellschaftliche Form des Zusammengehens der Menschen miteinander anbelangt, gibt es in ihr also nur ein besonderes ‚Anderes' […]: Dies ‚Andere' ist der Wert". Ebd., S. 441f. Marx schwebte so wenig ein Ideal unmittelbarer Vergesellschaftung vor wie er Vergegenständlichung mit Verdinglichung gleichsetzte. Er kritisierte nicht gesell-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ohne Wenn und Aber begrüßt Marx den zivilisatorischen Fortschritt, welcher die abstrakte Vergesellschaftung und die dingliche Vermittlung des Sozialen gegenüber der stupiden „Bluturenge“ (95) direkter Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse bedeutet. Allerdings betrachtet Marx die kapitalistische Form von Vergesellschaftung weder als natürliche und/oder einzig mögliche Form sozialen Seins noch als Ende der Fahnenstange menschlicher Emanzipation. So sehr auch der „sachliche Zusammenhang“ (95) des Sozialen, der den Individuen „ein weites Feld der Wahl, Willkür und daher der formellen Freiheit“ (377) lässt, den direkten Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen „vorzuziehn“ (95) ist, so sehr ist es aber auch eine ideologische „Abgeschmacktheit“, diese „freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage – der Grundlage der Herrschaft des Kapitals“ (551) als „das Ende der Weltgeschichte“ und „absolute Form der freien Individualität“ (552) zu preisen. Was Marx mit dem Begriff der Verdinglichung (Dimension 2) fokussiert, ist daher die fortwaltende Irrationalität kapitalistischer Rationalität, die zwar einen, von Marx, anders als von seinen Epigonen, zu keinem Zeitpunkt gering geschätzten Formenwandel von Herrschaft, nicht aber deren Überwindung indiziert.

Diese Dimension der Verdinglichung(skritik) ist untrennbar mit der Verkehrung der Freiheit in ihrer substanziellsten Gestalt liiert. Die marxschen Termini wie Verselbstständigung, Versubjektivierung etc. zielen alle auf den Sachverhalt der fundamentalen Verkehrung der Freiheit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise. Gesellschaftlicher Reichtum und Produktivität verkehren sich in die dingliche Gestalt annehmende Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen. Die Form sozialer Vermittlung verkehrt sich zum autologischen Inhalt: Durch „den spezifischen substantiellen Wechsel von Geld(-Kapital) und (Lohn-)Arbeit wird die Konstitution ökonomischer Form zum eigentlichen Inhalt und Selbstzweck zirkulativer Vermittlung. Als letztendlicher Zweck der Zirkulation stellt sich nicht mehr die Vermittlung des Stoffwechsels der besonderen Waren heraus, wie es in ihrer Abstraktion als ‚einfacher‘ Zirkulation erscheint, ökonomische Form als bloße Vermittlungsform, sondern quasi die Selbstvermittlung der Form, in der die Form-Setzung zum Selbstzweck der Vermittlungsbewegung wird […]: ‚der Tauschwert nicht nur (als) Form, sondern (als) der Inhalt und Zweck selbst‘.“[202] Vermittlung verkehrt sich zur maß und ziellosen, irrationalen und unbeherrschten, als potestas absolutas erscheinenden Selbstverwertung des Wertes als alles bestimmenden Selbstzweck. Mit der Verkehrung des Zwecks der

schaftliche Vermittlung als solche, sondern die Form der Vermittlung in kapitalistischen Verhältnissen: „Auf der Grundlage der Tauschwerte wird die Arbeit erst durch den *Austausch* als allgemein *gesetzt*. Auf dieser [postkapitalistischen; d. Verf.] Grundlage wäre sie als solche *gesetzt* vor dem Austausch; d.h., der Austausch der Produkte wäre überhaupt nicht das *Medium*, wodurch die Teilnahme des einzelnen an der allgemeinen Produktion vermittelt würde. *Vermittlung muß natürlich stattfinden*“ (MEW 42, 104; kvV.)

202 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 261.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Produktion (gesellschaftlicher Reichtum als materielle Basis menschlicher Freiheit) im Prozess der Verselbstständigung der Real-Verdinglichung, bezieht sich Marx nicht auf die Verkehrung eines ursprünglichen Wesens (des Menschen und der Arbeit), sondern auf einen emphatischen Begriff objektiver sozialer Vernunft, die die herrschende Rationalität als im Kern irrational ausweist und das Persistieren der Herrschaft in abstrakter Gestalt denunziert. Der marxsche Begriff von Vernunft und Freiheit ist aber kein (willkürlicher normativer) Maßstab, sondern hat sein materielles fundamentum in re in der Verkehrung der Freiheit unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse. Die durch und durch materialistische Basis der Kritik ist die reale Verkehrung der Freiheit im Kapitalismus selbst, dessen Bewegungsformen die Gestalt einer Real-Verdinglichung annehmen, die die Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums bzw. materieller Freiheit (von unmittelbarem Naturzwang) zu heteronomen Anhängseln eines irreal-realen ‚automatischen Subjekts' (der Moderne) degradieren: „Der Maßstab der Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise ist dann nicht irgendein Ideal von Freiheit, sondern die real im Verwertungsprozeß des Kapitals fungierende Freiheit, mehr zu produzieren als zur einfachen Reproduktion notwendig ist."[203]

Die Verkehrung der Freiheit bezeichnet Marx als die der „kapitalistischen Produktion eigentümliche und sie charakterisierende Verkehrung, ja Verrückung des Verhältnisses von toter und lebendiger Arbeit, von Wert und wertschöpfender Kraft" (MEW 23, 329), eine „Verkehrung von Subjekt und Objekt", die „schon während des Produktionsprozesses" (MEW 25, 55) vor sich geht: „Damit wird das Kapital schon ein sehr mystisches Wesen, indem alle gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit als ihm, und nicht der Arbeit als solcher, zukommende und aus seinem eignen Schoß hervorsprossende Kräfte erscheinen." (835).[204] Diese Produktion von „objektivem Reichtum als Kapital", eine dem Arbeiter „fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht" (MEW 23, 596), ist die Realisierung von Freiheit in verkehrter bzw. sich selbst verkehrender Gestalt, eine materielle und objektive Potenz menschlichen Seins, deren Aktualisierung sich unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise notwendig und akkumulativ selbst konterkariert:

Die Arbeit „setzt sich objektiv, aber sie setzt ihre Objektivität als ihr eignes Nichtsein als das Sein ihres Nichtseins – des Kapitals. Sie kehrt in sich zurück als bloße Möglichkeit der […] Verwertung; weil der ganze wirkliche Reichtum […] als selbstständige Existenzen ihr gegenüber gesetzt sind. Es sind die im eigenen Schoß der lebendigen ru-

203 P. Bulthaup: Freiheit im ökonomischen Verstande, S. 28. Vgl. hierzu auch die Studie von Till Streichert: Von der Freiheit und ihrer Verkehrung. Eine Studie zu Kant und den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Berlin/New York 2003, S. 170ff.

204 Zu dieser „*Mystification des Capitals*", die die „*gesellschaftlichen Productivkräfte der Arbeit* […] als dem Capital inhärente Eigenschaften" darstellen, und des Auftürmens der „Arbeitsbedingungen" als „sociale Mächte" siehe bes. MEGA² II/4, 119-25. Vgl. MEW 23, 351-54, 445f. u. 633f, u. MEW 42, 365-68, 375f. u. 721f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

henden Möglichkeiten, die in Folge des Produktionsprozesses als Wirklichkeiten außer ihr existieren – aber als ihr *fremde Wirklichkeiten*, die den Reichtum im Gegensatz zu ihr bilden" (MEW 42, 367).

Eingedenk der zwei Dimensionen der Verdinglichung, dass sich die kapitalistischen Produktionsverhältnisse „[n]icht nur verselbständigen", sondern sich auch „als unmittelbare Eigenschaften von Dingen" (MEW 26.3, 503) darstellen, lässt sich nun der marxsche Begriff des Fetischismus explizieren.[205] Die erste Dimension der Verdinglichung ist dessen ‚materielle Basis'. Anders als Adorno und Horkheimer meinten, ist nicht die Verdinglichung, sondern der Fetischismus „ein Vergessen"[206]: „Der Fetischcharakter ist keine Seinsvergessenheit, sondern ein Vergessen des Werdens, er ist keine Vergötzung des Ursprungs, sondern dessen Verdrängung."[207] Verdinglichung ist sinn-übersinnliche Erscheinung – Wertgegenständlichkeit – eines historisch spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses, Resultat einer besonderen Form der sozialen Vermittlung. Fetischismus bezeichnet hingegen das Phänomen des *notwendigen Verkennens* dieser relationalen Eigenschaften als vermeintlich unmittelbare Substanzialität. Gegenüber eines äquivoken und ubiquitären Gebrauchs[208] des marxschen Fetischismustheorems ist darauf zu insistieren, dass dieses etwas überaus Spezifisches und zudem keineswegs Mysteriöses bezeichnet: die notwendige Erscheinung eines spezifischen Verhältnisses „zwischen Personen als Eigenschaft von Dingen" (498). Im Prozess der fortschreitenden Verdinglichung verschwinden die Verhältnisse und die Vermittlungen in der sozio-ökonomischen Formgegenständlichkeit, die den

205 Zur werkgeschichtlichen Genesis des marxschen Fetischbegriffs vgl. die allerdings jeweils für sich diskussionswürdigen Arbeiten von Gernot Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Hamburg 2006, S. 307-18; u. Stepahn Grigat: Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg 2007, S. 25-41.

206 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 244.

207 U. Erckenbrecht: Das Geheimnis des Fetischismus, S. 85.

208 Ein entdifferenzierender Gebrauch des Fetischbegriffs liegt etwa in der genannten Studie von Grigat vor. Grigat überträgt das materialistische, formanalytische und fetischkritische Verfahren der Ideologiekritik auf die Dechiffrierung der modernen politischen ‚Real-Abstraktionen' wie Staat, Nation und Recht sowie ihrer ideologischen Korrelate wie Nationalismus, Rassismus, Sexismus und Antisemitismus, die als *nicht-zufälliger* Ausdruck und Zusammenhang einer durch den Wert strukturierten sozialen Totalität begreif- und kritisierbar gemacht werden. Vgl. ders.: Fetisch und Freiheit, bes. S. 239ff. u. 273ff. Es ist dies ein durchaus ambitioniertes Anliegen, welches sich aber zwei hier nicht zu beantwortende Fragen stellen lassen muss: Ist es angebracht, einen fraglos schillernden, dennoch aber sehr spezifischen Terminus der Ökonomiekritik zur Charakterisierung anderer ideologischer, real-abstrakter Phänomene zu verwenden? Funktionieren ‚Staats- und Rechtsfetisch', Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus auf die gleiche *unbewusste*, *selbstmystifizierende*, *notwendige* und *systematische* Art und Weise wie der ökonomische Fetischcharakter?

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schein suggeriert, natürliches und transhistorisches Faktum, „Sachen ohne Ursachen: Tatsachen statt durch Tat geschaffene Sachen“[209], zu sein: „Aber insofern auch der Charakter und die Gestalt des Kapitals vollendet, als die Versubjektivierung der Sachen, die Versachlichung der Subjekte, die Verkehrung von Ursache und Wirkung […], die reine Form des Kapitals G-G’, sinnlos, ohne alle Vermittlung dargestellt und ausgedrückt wird. Ebenso die Verknöcherung der Verhältnisse, ihre Darstellung als Verhältnis der Menschen zu Sachen von bestimmtem sozialen Charakter“ (484). Mit dem Begriff des Fetischcharakters bezeichnet Marx folglich die im Bewusstsein notwendig verkehrte Erscheinung eines sozialen Verhältnisses, welches sich als Eigenschaft von (herrschenden) Dingen darstellt[210]: „man verwechselt die ökonomische Formbestimmtheit […] mit einer dinglichen Eigenschaft; als ob Dinge, die an sich überhaupt nicht Kapital sind, sondern es nur in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen werden, *an sich* und von Natur schon Kapital […] sein könnten“ (MEW 24, 162).

Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden von den Gesellschaftsmitgliedern so wahrgenommen wie sie „erscheinen“ (MEW 23, 87); nicht Trug, sondern „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ (90). Allerdings erscheint das ‚Wesen‘, d.h. der innere Zusammenhang der realen Verhält-

209 U. Erckenbrecht: Das Geheimnis des Fetischismus, S. 85.

210 Die Einführung der Analyse des Warenfetisch im ‚Kapital‘ vor der Explikation der wesentlichen Struktur des Kapitalismus wirft, hier nicht zu beantwortende, doch aber zu erwähnende Fragen auf: Wenn Marx von Sachen, Menschen und ihren Beziehungen, von Privatproduzenten und ihren Arbeiten spricht, so wird nicht deutlich, wie diese allgemein gehaltenen Termini sich zu ihrer Konkretisierung wie Kapitalist, Proletarier, Produktionsmittel und Klassenverhältnisse verhalten. In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem marxschen Fetischkonzept und seiner anschließenden Universalisierung (Lukács), spezifizierenden Analogisierung (Paschukanis) und Verwerfung (Althusser) halten D. Dimoulis und J. Milios fest, „daß die Marxsche Darstellung der ‚fetischistischen‘ Erscheinungsform des Kapitalverhältnisses auf der Oberfläche der Zirkulation [...] die Analyse des Kapitalverhältnisses voraussetzt. Anders ausgedrückt, ist es notwendig, den ideologischen Rahmen des ersten Kapitels des ersten Bandes zu überwinden“. Dimitri Dimoulis/Janis Milios: Werttheorie, Ideologie und Fetischismus, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1999, S. 12-56, hier S. 39f. Eine andere Kritik an der marxschen Fetischismustheorie hat jüngst Falko Schmieder: Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, S. 106-27, vorgetragen. Schmieder plädiert für eine Historisierung des marxschen Fetischbegriffs, da mit der medialen „Wiederverzauberung der Welt und vollends mit dem Wiedererstarken der Religionen [...] die historisch-kulturellen Voraussetzungen, unter denen eine Auffassung der ökonomischen Formen in Form einer Fetischtheorie möglich war, streng genommen untergraben“ (S. 124) sind. Da der Autor zugleich konstatiert, dass dies „selbstverständlich nicht“ heiße, „dass die ökonomiekritischen Einsichten der Marxschen Theorie hinfällig geworden wären“ (S. 124), bedürfte es einer hier nicht zu leistenden genaueren Erörterung, ob es sich dann doch nicht eher um einen Streit um Bezeichnungen handelt, wenn sich das von diesen Bezeichnete an *sachlicher* Relevanz von ungebrochener Aktualität erweist.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse, in diesen objektiven Gedankenformen anders – „sehr verkehrt“ (MEW 26.3, 163) – als es ist: „Das Wesen der Erscheinung ist nicht die Erscheinung des Wesens.“[211] Der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist ihr realer Schein, d.h. die notwendige Verkehrung des ‚Wesens‘ in der Erscheinung. Er ist eine subjektiv-objektive Kategorie, die die notwendigen subjektiven Bewusstseinsformen einer bestimmten objektiven menschlichen Praxis thematisiert. Es handelt sich beim Fetischcharakter folglich nicht um ein qua Aufklärung zu beseitigendes „willkürliches Reflexionsprodukt“ (MEW 23, 106), sondern um adäquate Gedankenformen einer falschen Gesellschaft bzw. einer Gesellschaft, die sich zwingend anders darstellt als sie ist, womit sich paradoxerweise die objektiv gültigen Gedankenformen sowohl als richtig als auch als falsch erweisen, weil sie notwendig das ‚Wesen‘ der Verhältnisse ‚verbergen‘: Das Geld wird zwar als das wahrgenommen, was es erscheinend *ist* – (dingliche) Erscheinungsform sachlicher Vermittlung indirekt gesellschaftlicher (Produktions) Verhältnisse – *verkannt* wird dabei aber der dem Geld zu Grunde liegende basale gesellschaftliche Vermittlungsprozess als dessen Konstituens. [212]

Der *Grund* dieser objektiv gültigen Verkehrungen, die in den Formen des Geldes, des Kapitals und des Zinses entwickelte Gestalt annehmen, ist der spezifische Doppelcharakter warenproduzierender Arbeit, welcher selbst der spezifischen Gesellschaftlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise entspringt, die bereits dadurch bestimmt wurde, dass die gesellschaftliche Arbeit indirekt über die unabhängig voneinander betriebenen Arbeiten von konkurrierenden Privat-

211 U. Erckenbrecht: Das Geheimnis des Fetischismus, S. 28.

212 „Soweit die Subjekte ihre Interessen in dieser Produktionsweise verfolgen, sind diese Formbestimmtheiten die Formen, in denen ihr Bewußtsein mit der Realität übereinstimmt. Doch indem ihr Bewußtsein der gesellschaftlichen Realität adäquat ist, ist es notwendig falsch, weil Bewußtsein einer falschen Realität. Das Urteil [...] scheint paradox. Obwohl es Wahrheit für sich beansprucht, besteht sein Inhalt in der Negation des Begriffs der Wahrheit als der Übereinstimmung von Denken und Gegenstand im Denken. [...]. Ferner: Obwohl das Urteil eine Erkenntnis des Gegenstandes beinhalten soll und Erkenntnis als Resultat in der affirmativen Einheit von Bewußtsein und Gegenstand im Bewußtsein besteht, kritisiert das Urteil den Gegenstand als an sich falsch oder verkehrt verfaßt. Als Kritik des Gegenstandes steht es in negativer Beziehung zu diesem.“ F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 88. Michael Heinrich übersieht dieses Problem bei seinem Versuch, die reife marxsche Theorie als prinzipiell ‚anti-normativistisch‘ auszuweisen. Mittels einer seltsam undialektischen und unmarxistischen Dualisierung von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein kommt er zu der Behauptung, dass es beim Warenfetischismus *allein* um die „Kritik einer *verkehrten Auffassung der vorliegenden Vergesellschaftung*“ (M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 373) ginge. Diese verkehrte Auffassung gründet aber doch, so ist zu erwidern, in der *spezifischen Form* der menschlichen *Praxis* in kapitalistischen Gesellschaften, die somit als die *eigentliche Ursache* falscher Wahrnehmung, d.h. als die eigentliche Verkehrung zu klassifizieren ist. Die Aufhebung des Fetischismus ist dementsprechend auch keine Frage der Aufhebung eines Bewusstseinsphänomens, sondern der das Bewusstsein konstituierenden Form gesellschaftlicher Verhältnisse und der aus diesen resultierenden Handlungen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

produzenten auf Basis des Klassenantagonismus erbracht wird. Die *Funktionsweise* des Fetischcharakters ist, dass die sozio-ökonomischen Formen der kapitalistischen Produktionsweise nicht als Ausdruck dieses historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses begriffen werden, sondern als Natureigenschaften von Gegenständen und ihrer vermeintlich natürlichen Beziehungen erscheinen. Der Fetischismus wäre als reines Bewusstseinsphänomen indes falsch verstanden, da die fetischartige Wahrnehmung der sozialen Realität nun weder Zufall – notwendig falsch – noch Trug, sondern realer Schein – objektiv gültige Gedankenform – einer Vergesellschaftungsweise ist, die sich durch ihre spezifische Praxis selbst verschleiert. Die Basis der fetischistischen Verkehrung des Bewusstseins ist daher das verkehrte ‚*Sein*' selbst und dessen Praxisformen: „Die verdrehte Form, worin die *wirkliche* Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproduziert in den Vorstellungen der Agenten dieser Produktionsweise." (MEW 26.3, 445; kvV.). Der Fetisch ist folglich nicht Schein im Sinne von Trug, sondern Erscheinung des Wesens, welche die gesellschaftliche *Praxis* notwendig und systematisch *von selbst* erzeugt: „Das Kapital als zugleich Subjekt des Scheins und Schein-Subjekt."[213] *Die Dinge (Ware, Geld und ihre entwickelten Kapital-Formen) herrschen wirklich, zwar nicht als Dinge an sich, wohl aber als Objektivation eines gesellschaftlichen Verhältnisses (RealVerdinglichung)*. M.a.W.: Da diese Wahrnehmung kein Zufall ist, sondern der Selbstmystifikation der sozialen Realität im Kapitalismus geschuldet ist, geht es der Fetischtheorie nicht nur um die falsche (bezüglich der Wesens- bzw. Seinsebene) und doch adäquate (bezüglich der Ebene der Erscheinung/realer Schein) Wahrnehmung dieser Realität, sondern um die verkehrte Konstitution dieser selbst.

Es ist daher die Spezifik der warenproduzierenden Arbeit als *spezifische* Form der gesellschaftlichen *Vermittlung* im Kapitalismus, die zur Kritik steht. Sie nimmt nicht nur die verdinglichte Form quasi-autonomer Gegenstände an, deren vermeintlich natürlichen Eigenschaften und Bewegungsformen sich die Menschen als naturwüchsige Phänomene gleichsam zwangsläufig zu unterwerfen haben, sondern generiert ein soziales Herrschaftsverhältnis, das als solches nicht erscheint und sich darstellt als „naturgemäß[e]", d.h. unabschaffbare Ordnung der Dinge und Verhältnisse „von Ewigkeit her" (MEW 25, 833). Es ist aber „nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. [...]. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist" (MEW 23, 86f.). Der Fetischismus *ist folglich nicht als Entfremdung von einem natürlichen Zustand oder einem ontologischen Wesen des Menschen zu begreifen*[214]*, sondern bezeichnet den Sachverhalt, dass ein Verhältnis von Menschen*

213 Anton M. Fischer: Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx, Zürich 1978, S. 160

214 So wenig Marx' Fetischkritik auf einem unausgesprochenen Unmittelbarkeitsfetischismus und romantischer Verklärung von ursprünglicher Vergemeinschaf-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich darstellt als ein Verhältnis von Dingen, deren objektiv-gültige real-vermittelnde Sozialfunktion nicht mehr als dinglicher Ausdruck eines historisch-spezifischen sozialen Verhältnisses erkennbar ist und die somit den Schein generiert, natürlich-transhistorische Eigenschaft resp. Substanz der Sachen selbst zu sein. Der Fetischismus bezeichnet mithin den realen, aber falschen Schein der substanzialistischen vermittlungslosen Unmittelbarkeit und einer ihr wesenhaften Autodynamik, die die real-verdinglichte sozio-ökonomischen Formen von selbst erzeugen bzw. die der dinglichen Vermittlung sozialer Verhältnisse und ihrer Praxis notwendig entspringen. Fetischismus bezeichnet folglich das Phänomen der Selbstmystifikation sozialer Verhältnisse und ihrer Praxis durch den systematisch generierten realen Schein sozio-ökonomischer Formgegenständlichkeit als Eigenschaft der Dinge an sich, deren Vermittlung sich invisibilisiert und die gleichsam ein auto-dynamisches Eigenleben annehmen: „Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und läßt keine Spur zurück" (107) – „alle Vermittlung" (MEW 26.3, 454) ist an der „Oberfläche" (445) „ausgelöscht" (454). Im fetischistischen Schein des Prozesses Real-Verdinglichung korrelieren am Ende unreflektierter Positivismus und idealistische Hypostase im ideologischen Bewusstsein: „Der grobe Materialismus der Ökonomen, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen und die Bestimmungen, die die Sachen erhalten, als unter diese Verhältnisse subsumiert, als *natürliche Eigenschaften* der Dinge zu betrachten, ist ein ebenso grober Idealismus, ja Feti-

tung basiert, so wenig ist Marx ein naiver Aufklärer, wie der kulturwissenschaftliche Fetischismus-Rehabilitator Böhme meint, der Marx zwar das Verdienst attestiert, dass nach seiner Fetischanalyse „niemals mehr über den Prozess der Modernisierung und der Rationalisierung ohne Rücksicht auf die darin miterzeugten Formen der Irrationalität" gesprochen werden könne, dieser selbst aber der eigentliche Fetischist sei, der in naiv aufklärerischer Manier alles zu „entlarven" versucht, um die wahre „‚Wirklichkeit'" zu gewinnen und sich so selbst zum „Exorzisten und Antipriester" stilisiert hat, der den „Fetischismus der Anderen" in diesen überhaupt erst hinein „projizierte", um ihn dann „gewaltsam" auszutreiben, was jenen aber nur noch „verstärkt". Alle Zitate aus G. Böhme: Fetischismus und Kultur, S. 310, 327f. u. 329. Diese, mit Verlaub, abstrusen Vorwürfe sind sowenig haltbar wie Böhmes Kontamination von Fetischanalyse und Konsum- und Kulturkritik, die sicherlich in verschiedensten Varianten bei Marx' Epigonen anzutreffen sind, die aber den Kern der *marxschen* Fetischanalyse allesamt verfehlen: Dieser zielt auf ein sich verbergendes und verschleierndes Herrschaftsverhältnis, welches die (soziale) Existenz der Menschen heteronom bestimmt und die „reelle Mystifikation" (MEW 13, 35) der Wirklichkeit generiert. Spätestens wenn Böhme dann von der Ware „als ein *Ding*, das *zugleich* ein multiples Gewebe aus visuellen, aber auch auditiven, taktilen, olfaktorischen, geschmacklichen wie semantischen *Repräsentationen* darstellt" (S. 348), spricht, beschleicht einen das Gefühl, dass es nicht Marx, sondern Böhme selbst ist, der „alle rhetorischen Register" (S. 325) zieht, um seine eigenen Thesen in Szene zu setzen: der Fetischismus der kapitalistischen Produktionsweise ist keine „absolute Metapher" (S. 326), sondern zielt auf eine *Realität* sui generis – der prozessierende Wert als sich selbstmystifizierendes ‚automatisches Subjekt' moderner Vergesellschaftung.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schismus, der den Dingen gesellschaftliche Beziehungen als ihnen immanente Bestimmungen zuschreibt und so mystifiziert“ (MEW 42, 588).

Die marxsche Fetischanalyse hat folglich die doppelte Stoßrichtung einer Herrschafts- und Erkenntniskritik und erweist die reife marxsche Kritik als „Theorie der Moderne. Ihr Programm ist der Nachweis, dass sich die Formen und Inhalte institutionellen und sozialen Wandels sowie der Individualisierung zunehmend nach Maßgabe der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Verwertungsprozesses, als Momente eines *objektiven Irrationalisierungsprozesses* bilden.“[215] Ihre Kategorien erfassen das innere Wesen *dieser* Gesellschaftsformation und bilden den *Ausgangspunkt* zur Erkenntnis der einzelnen Momente der gesellschaftlichen Totalität (Staat/Politik/ Recht, Individuum/Subjektivierung, Prozesse der Kultur(industrie) und Wissenschaft), die noch in ihrer Eigendynamik ‚funktionale‘ Gestalten des ‚sich selbst auslegenden Wesens‘ des Kapitals sind, die sich reflexiv bedingen und voraussetzen und deren negative Totalität sich mit den Flachheiten einfacher Basis-Überbau-Verweisungszusammenhänge nicht erschließen lässt.[216] Diese „Kernvorstellung“, schrieb Jürgen Ritsert Anfang der 1970er, „fällt erst mit der Umwälzung der Kernstruktur und nichts deutet darauf

215 So L. Meyer in Bezug auf Adornos Soziologie, die er zu Recht als implizite Konkretisierung der marxschen Kritik interpretiert. Ders.: Absoluter Wert, S. 16.

216 Gegenüber der Systemtheorie bleibt festzuhalten, dass für Marx nicht die ‚Wirtschaft‘ das Zentrum oder *das* dominante Subsystem der modernen Gesellschaft ist, sondern, dass die sog. funktionale Differenzierung nicht das zufällige Ergebnis sozialer Evolution, sondern spezifischer Ausdruck der kapitalistischen Reproduktionsdynamik und Arbeitsteilung ist. Schon der junge Marx bezeichnet es als das wesentliche Charakteristikum der entwickelten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, dass diese sich arbeitsteilig bzw. funktional so ausdifferenziert, dass jedes soziale Subsystem „nun ungestört seinen eignen Gesetzen gehorcht und die ganze Breite seiner Existenz auseinanderlegt“ (MEW 2, 124). „De facto handelt es sich bei jenen von Luhmann konstatierten ‚emergenten‘ Dimensionen der ‚Kommunikation‘ und ‚operativen Schließung‘/‚Autopoises‘ der vermeintlichen ‚Teilsysteme‘ um Momente der historischen Reproduktion des strukturellen Dualismus von Staat und Kapital als der einzigen existierenden Form ‚gesellschaftlicher Differenzierung‘. Der Prozess der fortschreitenden ‚sozialen Differenzierung‘ besteht im Kern in der [...] *empirischen* Binnendifferenzierung des kapitalistischen Strukturzusammenhangs.“ L. Meyer: Absoluter Wert, S. 197. Zur Kritik der bekanntlich nicht sehr bescheiden auftretenden Systemtheorie vgl. – neben den sehr präzisen Ausführungen von L. Meyer (S. 192-221) – den Sammelband von Alex Demirovic (Hg.), Komplexität und Emanzipation. Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Münster 2001. Insbesondere die Beiträge von A. Demirovic, W. D. Narr und D. Barben legen nicht nur die ideologischen Momente der Systemtheorie frei, sondern unterstreichen nochmals, dass die Ökonomie ‚keine erste, metaphysische Ursache, der Beweger‘ (Demirovic), ist und dass Interpretationen, die dies zum Ausgangspunkt ihrer Marxkritik nehmen, sich als reichlich unterkomplex erweisen. Vgl. zu Marx und Luhmann jetzt auch Hanno Pahl: Das Geld in der modernen Wirtschaft. Marx und Luhmann im Vergleich, Frankfurt/Main 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hin, letztere sei ‚aufgehoben'. Die ‚Orthodoxie' der Theorie hängt am Dogmatismus der Verhältnisse; dennoch ist diese Theorie eine ‚auf Widerruf'"[217]:

„Im Grunde ist" die marxsche Theorie daher, wie A. Schmidt in seiner klassischen Studie zum marxschen Naturbegriff so eingängig formulierte, „ein einziges kritisches Urteil über die seitherige Geschichte [...]. Ökonomie wird von der Theorie so scharf pointiert, wie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit selber. Sie ist jedoch sowenig wie das Proletariat ein metaphysisches Erklärungsprinzip für Marx. [...]. Das ‚Materialistische' der Marxschen Theorie ist gerade kein Bekenntnis zum heillosen Primat der Ökonomie, dieser menschenfeindlichen, von der Wirklichkeit vollzogenen Abstraktion. Jene ist vielmehr der Versuch, endlich das Augenmerk der Menschen auf die gespenstische Eigenlogik ihrer Verhältnisse zu richten, auf diese Pseudophysis, die sie zu Waren macht und zugleich die Ideologie mitliefert, sie seien bereits mündige Subjekte."[218]

Diesem Urteil ist sich heute noch anzuschließen, und zwar nicht zuletzt auf Grund des sich mit neuer Deutlichkeit offenbarenden immanenten Krisenpotentials der kapitalistischen Produktionsweise.

3.1.4 Fortschritt der Krise – Krise des Fortschritts

Das Bewusstsein der Krise ist bei Marx nicht das Bewusstsein des Kulturkritikers, der die sich totalisierende Kommerzialisierung und Kommodifizierung aller menschlichen Weltbezüge resignativ beklagt. Es ist vielmehr die Heteronomie des Einzelnen durch den gesellschaftlichen Zwang einer verkehrten Freiheit und ökonomischen Produktivität, die Irrationalität der herrschenden Rationalität, die das Movens der marxschen Kritik darstellt. Diese These lässt sich abschließend untermauern, wenn *das* Spezifikum der Krise benannt wird: Das sich in der Krise offenbarende destruktive Potential erweist sich als der kapitalistischen Ökonomie *immanent*. Marx hinterließ keine einheitliche Theorie ökonomischer Krisen; eine umfassende Rekonstruktion[219] ihrer Varianten und ihrer Verhältnisse zueinander ist ein Thema für sich und wird im Folgenden nicht einmal ansatzweise versucht. Was hier allein von Interesse ist, ist der Begründungsmodus der den marxschen Krisentheorien zu Grunde liegt und die sich damit verbindende Frage, ob der

217 J. Ritsert: Probleme ökonomisch-politischer Theoriebildung, S. 44.

218 Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 4. überarb. Aufl. Hamburg 1993, S. 35.

219 Einen älteren, aber informativen Überblick über die Geschichte ökonomischer Krisentheorien bietet Angwar Shaikh: Einführung in die Geschichte der Krisentheorien, in: Prokla. Zeitschrift für politische Ökonomie und Sozialismus 30 1978/1, S. 3-42. Eine neuere, in Hinblick auf aktuelle Entwicklungstendenzen des Kapitalismus verfasste Skizze der marxschen Krisentheorien liefert Thomas Sablowski: Krisentendenzen der Kapitalakkumulation, in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 251 2003/3, S. 438-52. Vgl. auch die Darstellung von M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 322ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

marxschen Kritik explizit und/oder implizit geschichtsphilosophische Spekulationen innewohnen.

Grob analysiert, lassen sich drei marxsche Krisentheorien unterscheiden[220]: 1. die allgemeinste Begründung der Krisenmöglichkeit aus dem monetären Charakter der kapitalistischen Ökonomie, 2. Unterkonsumtions-, Überproduktions- und Disproportionalitätskrisentheorien und 3. das fundamentale sog. Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate.

Die „abstrakte Möglichkeit" (MEW 26.2, 510), der „Keim der Krisen" (MEW 42, 128), ist in der spezifischen Gesellschaftlichkeit der kapitalistischen Warenproduktion begründet:

„Keiner kann verkaufen, ohne daß ein andrer kauft. Aber keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat. Die Zirkulation sprengt die zeitlichen, örtlichen und individuellen Schranken des Produktenaustausches ebendadurch, daß sie die hier vorhandne unmittelbare Identität zwischen dem Austausch des eignen und dem Eintausch des fremden Arbeitsprodukts in den Gegensatz von Verkauf und Kauf spaltet. Daß die selbständig einander gegenübertretenden Prozesse eine innere Einheit bilden, heißt ebensosehr, daß ihre innere Einheit sich in äußeren Gegensätzen bewegt. Geht die äußerliche Verselbständigung der innerlich Unselbständigen, weil einander ergänzenden, bis zu einem gewissen Punkt fort, so macht sich die Einheit gewaltsam geltend durch eine – Krise. Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß [...] – dieser immanente Widerspruch erhält in den Gegensätzen der Warenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen" (MEW 23, 127f.).[221]

220 Vgl. zu dieser Einteilung T. Sablowski: Krisentendenzen der Kapitalakkumulation, S. 439-45. Als weitere Variante marxistischer Krisentheorien führt Sablowski noch die Profit-Squeeze-Theorie an, deren Kernaussage darin besteht, dass es die mit der Kapitalakkumulation zusammen steigenden Löhne sind, die die Profitrate drücken und zyklische Krisen hervorrufen. Eine eingehende Kritik dieser Theorie, die auch M. Heinrich (vgl. Wissenschaft vom Wert, S. 340) zu teilen scheint, liefert A. Shaikh: Geschichte der Krisentheorie, S. 35-39. Vgl. auch die an Shaikh angelehnte Kritik von C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 84f. u. 156f.

221 Vgl. die ausführliche Darstellung dieser Krisentheorie in MEW 26.2, 508-14. „*Geldkrisen*" (515) sind dem Kapitalismus immanent, weil das sog. Saysche Gesetz des Gleichgewichts von Angebot und Nachfrage auf der falschen theoretischen Prämisse beruht, dass die kapitalistische Marktwirtschaft auf unmittelbarem Produktentausch basiere: „Hier werden also die Krisen dadurch wegräsoniert, daß die ersten Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion, das Dasein des Produkts als Ware, die Verdoppelung der Ware in Ware und Geld, die daraus hervorgehenden Momente der Trennung im Warentausch [...] vergessen oder geleugnet werden" (502). Die Krisenanfälligkeit des Geldsystems wird zudem nochmals erheblich gesteigert durch das für den Kapitalismus konstitutive Instrument des Kredits. Vgl. T. Sablowski: Krisentendenzen der Kapitalakkumulation, S. 444f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit aus der Möglichkeit der Krise ihre Wirklichkeit entspringt, bedarf es sehr viel konkreterer Umstände, die „vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren“ (128). Die Ursachen für Überproduktions- und Unterkonsumtionskrisen diskutiert Marx daher auch erst im 3. Bd. des ‚Kapitals‘ (MEW 25, 254-70). Wie bereits in Bezug auf die abstrakteste Möglichkeit der Krise, so lässt sich auch für diese spezifische Krisentheorie festhalten, dass ihre Ursachen nicht exogener, sondern endogener Natur sind und aus dem allgemeinen „Widerspruch“ (259) kapitalistischer Reichtumsproduktion entspringen: „Es wird nicht zuviel Reichtum produziert. Aber es wird periodisch zuviel Reichtum in seinen kapitalistischen, gegensätzlichen Formen produziert“ (268). Die Bedingungen der Kapitalverwertung selbst sind es, die eine Diskrepanz zwischen tendenziell maßloser Produktivitätssteigerung und zahlungsfähiger Nachfrage, d.h. begrenzter Konsumtion, erzeugen. Die aus diesem Widerspruch zyklisch sich ergebenden Krisen verweisen allerdings nicht auf einen Zusammenbruch des Kapitalismus, sondern gehören weitmehr seinem dynamischen Charakter als „Bedingung seiner Selbsterhaltung“ (MEW 42, 642) an. Die Krisen „sind immer nur momentane gewaltsame Lösungen der vorhandnen Widersprüche, gewaltsame Eruptionen“ (MEW 25, 259), die bestehende ökonomische Disproportionalitäten überwinden, die „Bedingungen für die Verwertung des Kapitals“ (MEW 42, 360) konsolidieren und die Kapitalakkumulation erneut in Bewegung setzen.

Das Fundamentaltheorem der marxschen Krisentheorie ist daher zweifelsohne das sog. Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate. Vereinfacht ausgedrückt beruht dieses „wichtigste Gesetz der modernen politischen Ökonomie“ (641) auf folgender Überlegung: Da das treibende Motiv des Kapitalisten das Erzielen von Profit ist, dieser aber allein aus dem Mehrwert entspringt den die Arbeiter produzieren, ist er an der ständigen Erhöhung seiner Rate existentiell interessiert. Als den Kapitalismus kennzeichnende Form der Steigerung der Mehrwertrate hatte Marx bereits die Senkung der Kosten für das variable Kapital qua Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit bestimmt. Zur Kostensenkung wird daher vermehrt der Einsatz von Technologie und Maschinen im Arbeitsprozess vorgenommen. Der Anteil an konstantem Kapital steigt daher. Da es aber allein die lebendige Arbeit bzw. das variable Kapital ist, welches Wert schafft, entsteht eine paradoxe Situation. Das Mittel zur Steigerung der Mehrwertrate erhöht zugleich den Anteil an konstantem Kapital. Somit aber steigt die „organische Zusammensetzung des Kapitals“ (MEW 23, 640) bzw. nimmt der konstante gegenüber dem variablen Kapitalanteil zu. Da die Profitrate sich aber aus dem Verhältnis der Mehrwertrate zu den Kosten für variables *und* konstantes Kapital ergibt, sinkt diese mit steigender organischer Zusammensetzung des Kapitals, *sofern* die Erhöhung der Mehrwertrate nicht die Zunahme an konstantem Kapital zu kompensieren vermag. Hiervon geht Marx letztlich aber aus, auch wenn er die dem Fall entgegenwirkenden Ursachen wie Erhöhung des Exploitationsgrades der Arbeit, Lohndrü-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ckung, auswärtiger Handel etc. gleich mitliefert und das Gesetz eben als eines der Tendenz nach verstanden wissen will.[222]

Wie immer man die argumentative Konsistenz der marxschen Argumentation bewerten mag, so ist es doch ihr unbestreitbares Ziel darzulegen, dass die kapitalistische Dynamik „sich tendenziell selbst unterminiert“[223]: „Die *wahre Schranke*

222 Zur genaueren Darstellung des Gesetzes vgl. neben dem Original (MEW 25, 221-41) die bereits angeführte Literatur. Die kontroverse Diskussion um das marxsche Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate ist bis heute nicht abgeschlossen. Man vgl. nur M. Heinrichs Kritik an der marxschen Argumentation (Wissenschaft vom Wert, S. 327-41) mit der Marx verteidigenden Antikritik von Chirstoph Henning: Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, S. 63-85. Die entscheidende Frage, um die sich die Diskussion dreht, ist der „Komplexität“ des Gesetzes geschuldet: „ein Verhältnis von zwei Verhältnissen [...]: auf der einen Seite die Rate des Mehrwerts (m/v), auf der anderen die Zusammensetzung des Kapitals, das Verhältnis von konstantem zum variablen Kapital (c/v).“ C. Henning: Übersetzungsprobleme, S. 79. Die notwendige Bedingung für das Gelten des Gesetzes ist nun, dass die Wertzusammensetzung stets höher ausfallen muss als die Rate des Mehrwerts steigt, dass also eine noch so hohe Exploitationsrate den Fall der Profitrate nicht zu kompensieren vermag. Während eine solche Begründung für Heinrich – „[e]gal mit welcher Argumentationsvariante“ – letztlich „nicht möglich“ (Wissenschaft vom Wert, S. 337) ist, meint Henning, dass das „Wachsen der Ausbeutungsrate [...] durch das Wachsen der Zusammensetzung *bedingt*“ ist und sich hieraus schlüssig die „Dominanz der einen Bewegung (c/v) über die andere (m/v)“ (Henning: Übersetzungsprobleme, S. 80f.) ergibt. Vgl. jetzt auch die detaillierte Anti-Antikritik von M. Heinrich, in der er m.E. seine Argumentation gegenüber den Ausführungen in ‚Die Wissenschaft vom Wert‘ nochmals schärft: Begründungsprobleme. Zur Debatte über das Marxsche ‚Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate‘, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2006, S. 47-80. Wie dem auch sei, so lässt sich doch, was fraglos keine hinreichende Bedingung zur theoretischen Verifizierung des Gesetzes darstellt, die empirische Evidenz von Phänomenen, die Marx mit diesem Gesetz kontextualisiert, schwer bestreiten. Die zunehmende Arbeitslosigkeit in den Zentren der kapitalistischen Entwicklung entsteht „nicht weil die Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit *abnimmt*, sondern weil sie *zunimmt*“ (MEW 25, 232): „Die Produktion einer relativen Überbevölkerung oder die Freisetzung von Arbeitern geht daher noch rascher voran als die ohnehin mit dem Fortschritt der Akkumulation beschleunigte technische Umwälzung des Produktionsprozesses und die entsprechende proportionelle Abnahme des variablen Kapitalteils gegen den konstanten. [...]. Die Überarbeit des beschäftigten Teils der Arbeiterklasse schwellt die Reihen ihrer Reserve, während umgekehrt der vermehrte Druck, den die letztere durch ihre Konkurrenz auf die erstere ausübt, diese zur Überarbeit und Unterwerfung unter die Diktate des Kapitals zwingt“ (MEW 23, 665). Der Anachronismus des Kapitalverhältnisses und dessen Irrationalität sind in diesem Kontext mehr als evident und werden als solche durchaus auch von anderen nicht-marxistischen wirtschaftswissenschaftlichen Theorien gesehen und z.B. unter dem Titel der *irreversibel dauerhaften* ‚Stagnationskrise‘ diskutiert. Vgl. Karl Georg Zinn: Wie Reichtum Armut schafft. Verschwendung, Arbeitslosigkeit und Mangel, 4. akt. u. erw. Aufl. Köln 2006, bes. S. 90-111.

223 A. Shaikh: Geschichte der Krisentheorien, S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der kapitalistischen Produktion ist *das Kapital selbst*, ist dies: daß das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; [...]. Das Mittel – unbedingte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte – gerät in fortwährenden Konflikt mit dem beschränkten Zweck, der Verwertung des vorhandnen Kapitals“ (MEW 25, 260).

In dieser „Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit“ erblickt Marx die „historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals“, da dieses so „unbewußt die materiellen Bedingungen einer höhern Produktionsform“ (269) schaffe. Ein Gutteil der ehemaligen Attraktivität wie der heutigen Ablehnung der marxschen Theorie speist sich aus der in dieser Annahme enthaltenen geschichtsphilosophischen[224], in der hegelschen Tradition stehenden Zuversicht, dass sich letztlich doch so etwas wie eine objektive Vernunft in der Geschichte entfalten würde. Marx lokalisierte diese, trotz seiner radikalen Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise, in den „im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte[n]“ (MEW 13, 9), deren eigene Entwicklungsdynamik „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation“ (MEW 23, 791) erzeuge. Der „Untergang“ des Kapitalismus war für Marx „wie der Sieg des Proletariats [...] gleich unvermeidlich“ (MEW 4, 474).[225] Es ist dieser pseudowissenschaftlich drapierte Glaube an die *Notwendigkeit der siegreichen Revolution*, welcher den bürgerlichen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts auch bei Marx am Leben hielt. Symptomatischer Ausdruck für diese Haltung ist etwa Marx’ bekannte Kommentierung der englischen Kolonialherrschaft, der man, nicht zuletzt auf Grund der historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, sowenig folgen kann wie dem marxschen Geschichtsoptimismus als solchem: „Gewiß war schnödester Eigennutz die einzige Triebfeder Englands, als es eine soziale Revolution auslöste, und die Art, wie es seine Interessen durchsetzte, war stupid. Aber nicht das ist hier die Frage. Die Frage ist, ob die Menschheit ihre Bestimmung erfüllen kann ohne radikale Revolutionierung der sozialen Verhältnisse in Asien. Wenn nicht, so war England, Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte“ (MEW 9, 133).

---

224 Unter Geschichtsphilosophie verstehe ich hier mit M. Heinrich schlicht ein Denken, das „nicht nur besondere historische Entwicklungen, sondern Geschichte als eine *Totalität*, in der immer schon Vergangenheit *und* Zukunft eingeschlossen ist, zu erfassen“ versucht. Michael Heinrich: Geschichtsphilosophie bei Marx, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996, S. 62-72, hier S. 62.

225 Ingo Elbe bezeichnet in seinem Aufsatz: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Aspekte der Revolutionstheorie und ihrer Kritik bei Marx, in: Fabian Kettner/Paul Mentz (Hg.), Theorie als Kritik, Freiburg 2008, S. 93-123, diese geschichtsmächtige Interpretation der marxschen Theorie als „*positive Wissenschaft eines naturwüchsigen Emanzipationsprozesses*“ (ebd., S. 95). Diese stützt(e) sich primär auf das evolutionistische und technizistische Konzept des historischen Fortschritts der Produktivkräfte und einer gleichsam sich naturhaft aus der kapitalistischen Gesellschaft ergebenden Existenz eines revolutionären Subjekts.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es sind Aussagen wie diese, die nicht nur die prominente Kritik Hannah Arendts, dass der marxschen Tradition eine folgenschwere Verwechslung von politischer Praxis und ‚Geschichte machen' innewohnt[226], motivierten, sondern auch die luzide Kritik Seyla Benhabibs an der (modernen) „Philosophie des Subjekts" untermauern:

„Vom klassischen deutschen Idealismus und seiner Geschichtsphilosophie hat Marx die doppelte Perspektive auf die Menschheit als ein *empirisches* Subjekt und als ein *normatives* Ziel geerbt; er wirft oft beide Prinzipien zusammen und schreibt so, als ob eine regulative Idee in der Geschichte wäre, die ebenso in der Geschichte als ein Agens operiert. Es ist dieses Zusammenfallen der empirischen und normativen Perspektive, das Marx zu der gleichermaßen fragwürdigen Annahme bringt, daß man diesem Subjekt ein ‚Interesse' zuschreiben könne. Aber wenn Humanität einzig eine normative Kategorie ist, dann müßte das Interesse an Humanität auf dem Wege einer Auseinandersetzung definiert werden und könnte nicht vorderhand bestimmt werden."[227]

Wenn sich die durchhaltende Substanz der marxschen Krisentheorien dadurch auszeichnet, dass die ökonomische Krise nicht eine externe Störung der Harmonie der Märkte, sondern eine immanente und notwendige Erscheinung des kapitalistischen Akkumulationsprozesses selbst ist, dann verbinden sich diese wissenschaftlich stichhaltigen Theoreme noch in der reifen marxschen Theorie immer wieder mit revolutionsoptimistischen, an das Proletariat als revolutionäres Subjekt gerichteten Deklamationen, die allesamt, das umstrittene Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate ausgenommen, von Marx selbst in seiner „Kritik der politischen Ökonomie systematisch widerlegt"[228] werden. Die Tendenz zur absoluten Verelendung des Proletariats ist widerlegt, das Proletariat ist nicht mehr als das ‚Andere' der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, als „negativ universelle Klasse"[229], bestimmt, der Klassenkampf wird nicht revolutionär, sondern als systemimmanenter Bestandteil des Fortschreitens der kapitalistischen

226 Vgl. hierzu G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 433 ff. M.E. weiß Arendt, berechtigte Kritikpunkte an der *marxistischen* Geschichtsphilosophie und ihrer politischen Konsequenzen zu benennen. Sie interpretiert allerdings die *marxsche* Theorie *in toto* als Arbeitsontologie und verfehlt so den Kerngehalt der Kritik der politischen Ökonomie. Es ist nicht zu bezweifeln, dass für eine solche Lesart Anhaltspunkte bei Marx selbst zu finden sind. Diese betreffen aber nicht den spezifischen Arbeitsbegriff der reifen marxschen Theorie, die, wie dargelegt, eine kritische Theorie der Moderne darstellt, der nicht eine *Apologie*, sondern eine *Kritik* der Spezifik und Funktion warenproduzierender Arbeit innewohnt. Dieser wesentliche Aspekt, der einen Großteil der arendtschen Kritik als gegenstandslos und ihre Interpretation als nicht haltbar ausweist, kommt bei Schäfer zu kurz.

227 Seyla Benhabib: Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts. 1986, S. 83-101, hier S. 97.

228 I Elbe: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft, S. 100.

229 R. P. Sieferle: Die Revolution in der Theorie von Marx, S. 35.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Produktionsweise aufgefasst[230] und das Proletariat wie auch die Bourgeoisie als in den objektiv-gültigen (ver)dinglich(t)en Schein kapitalistischer Verhältnisse gefangen, begriffen.[231] „Marx' Revolutionstheorie resultiert also [...] keineswegs aus den Kernannahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie, sondern aus geschichtsphilosophischen Prämissen, die deren Einsichten fundamental widersprechen."[232] Der Verzicht auf ein „spekulatives Vorverständnis vom künftigen Gang der Weltgeschichte" tangiert indessen nicht die Geltung der marxschen Theorie kapitalistischer Vergesellschaftung, da ein solcher Verzicht „nichts" am „*wissenschaftlichen* Korpus des Marxschen Werkes"[233] zu ändern vermag.

Wer, wenn nicht Marx und Engels, wusste so genau um die „Entwicklung der Produktivkräfte [...], welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte" (MEW 3, 67), und dass es ein „aufgeklärte[s] Vorurteil" ist, „es *müsse* doch seit dem dunklen Mittelalter ein stetiger Fortschritt zum Besseren stattgefunden haben; das verhindert [...], nicht nur den antagonistischen Charakter des Fortschritts zu sehn, sondern auch die einzelnen Rückschläge" (MEW 35, 128).[234] Es war die „tiefe Heuchelei der bürgerlichen Zivilisation und die von ihr

230 Dass nicht systemkonformes, sondern vielmehr revolutionäres Klassenbewusstsein der Arbeiter unter den Bedingungen des entwickelten Kapitalismus nach den Erkenntnissen der marxschen Kritik der politischen Ökonomie erklärungsbedürftig ist, zeigt sehr gut Sieferle in ebd., bes. S. 182-94. Vgl. auch I. Elbe: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft, S. 102ff.; und S. Ellmers: Formanalytische Klassentheorie, S. 59ff. Ferner verdient Sieferles Erklärung dafür Beachtung, warum Marx die „Macht der Mystifikation" (S. 183) der kapitalistischen Verhältnisse in Bezug auf die Arbeiter und ihrer in der Regel systemimmanenten und -stabilisierenden Kämpfe um Erhaltung, Erhöhung und Kontinuität der Arbeitskraft und ihrer Bezahlung unterschätzte: Marx verwechselt die „Entstehungsschwierigkeiten der kapitalistischen Produktionsverhältnisse" – die gewaltsame Schaffung des Proletariats und die Durchsetzung der Despotie der Fabrikdisziplin – „mit ihrer Auflösung. Die proletarisch-plebejischen Bewegungen, die in diesem Zusammenhang entstanden, werden dabei bereits zu der aufhebenden Potenz dieser Gesellschaft hochstilisiert." R. P. Sieferle: Revolution in der Theorie von Marx, S. 193.

231 Vgl. zu allen genannten Punkten I. Elbe: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft, S. 100ff.

232 Ebd., S. 110. Vgl. Ellmers: Formanalytische Klassentheorie, S. 59ff.

233 M. Heinrich: Geschichtsphilosophie bei Marx, S. 72; kvV.

234 Die oben dargestellten Krisentheorien beziehen sich alle auf das Problem der immanenten Schranken der *Kapitalverwertung*, nicht jedoch auf die mögliche Zerstörung der natürlichen Grundlagen der Produktion durch die Verwertung selbst, d.h. die „Problematik der materialen und energetischen Seite des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur (Marx), der Verknüpfung von Biosphäre, Atmosphäre, Litosphäre und Hydrosphäre mit dem Soziosystem gesellschaftlicher Arbeit". G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 11. Marx wusste sehr genau, dass der kapitalistische Verwertungsprozess ein „Zerstörungsprozeß" ist, der „die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter" (MEW 23, 529f): „Das Fazit ist, daß die Kultur – wenn naturwüchsig fortschreitend und nicht *bewußt* beherrscht [...] – Wüsten hinter sich zurückläßt" (MEW 32, 53). Dass diese Aussagen keine arbiträre Stellung in der Kritik der politischen Ökonomie haben, son-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht zu trennende Barbarei“ (MEW 9, 226), welche die marxsche Theorie motivierte. Als solche ist sie eine Kritik „der modernen Gesellschaft, die weder eine abstrakt universalistische, rationalistische Affirmation der Modernität noch eine anti-rationalistische anti-moderne Kritik nach sich zieht.“[235] Befreit man diese

dern sich folgerichtig bereits aus der marxschen Analyse der kapitalistischen Ware notwendig ergeben, hat. A. Karathanassis jüngst dargelegt: „Der vorerst nur in der Ware existente Widerspruch von Gebrauchswert und Wert beginnt sich zu entwickeln. Er entfaltet und manifestiert den Gegensatz bzw. den Konflikt von Ökologie und Ökonomie. Natürliche Grenzen werden gebrochen bzw. der immanenten Logik der Akkumulation des Kapitals unterworfen, indem die Entfaltung des Werts sich einerseits in einer rastlosen Zirkulation von Kapital und andererseits im maßlosen Wachstum von Stoff- und Energietransformationsprozessen und Naturverbräuchen und auch in einer Fülle von Schadstoffen perpetuiert. [...]. Diese kapitalistischen Wesenselemente widersprechen dem Naturgesetz der Entropie sowie ökologischen Zusammenhängen“. Athanasios Karathanassis: Widersprüche, Umbrüche und destruktive Qualitäten im kapitalistischen Naturverhältnis, in: Olaf Gerlach u.a. (Hg.), Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der politischen Ökonomie, Hamburg 2003, S. 158-167, hier S. 162. Es geht auch keineswegs an, das marxsche Naturverständnis auf „die Anthropozentrik, die Soziozentrik und das Promethische“ zu reduzieren. So bei Hennining Ottmann: Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39/1985, S. 215-228, hier S. 220. Sicherlich ist, wie auch A. Schmidt in seinem Vorwort von 1993 festhält, das dankenswerterweise mögliche Kritikpunkte an seiner Dissertation selbst benennt, der „Anthropozentrismus der Marxschen Naturkonzeption [...], in der sich die Rolle des modernen, die Welt umgestaltenden Subjekts reflektiert“ (ders.: Begriff der Natur, S. XI), ungebrochen. Dennoch bleiben zwei Momente der marxschen Überlegungen, die Ottmann einseitig gegen Marx auslegt (vgl. S. 220f u. 223f.), berechtigt. So zum einen, dass es keinen Sinn macht bzw. Widersinn ist, von Natur jenseits *jeglichem* menschlichen Bezugs zu sprechen, zum anderen die eindeutige Stellungnahme gegen die „Verhimmelung der naturwüchsigen Unmittelbarkeit im Dienst einer reaktionären Technikfeindschaft, die vorkapitalistische Produktionsformen bewahren möchte“ (Schmidt: Begriff der Natur, S. 134). „Nicht darin, daß der Materie jede Eigengesetzlichkeit und Eigenbewegung abgesprochen wird, besteht das Dialektische des Marxschen Materialismus, sondern in der Einsicht, daß die Bewegungsformen der Materie einzig durch die vermittelnde Praxis hindurch von den Menschen erkannt und zweckmäßig angewandt werden können“ (ebd., S. 96): „Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie“ (MEW 2, 49). Nicht zu vereinbarende Ambivalenzen des marxschen Naturbegriffs werden deutlich, wenn Marx in den Grundrissen sowohl davon spricht, dass im Kommunismus die „Natur [...] rein Gegenstand, rein Sache der Nützlichkeit“ (MEW 42, 323) sein wird als auch den Boden (natur)philosophischer Spekulation betritt, wenn er die „immanente Form“ der „Substanz“ von ihrer „äußerlich“ bleibenden Formveränderung durch „Arbeit“ (277) abhebt; fragmentarische Überlegungen die in Richtung einer negativen Metaphysik weisen. Vgl. K.H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 103-107. Es sind dies signifikante Stellen, die Ottmann nicht erörtert; sie sprächen sowohl für als auch gegen seine Interpretation. So oder so legen sie aber dar, dass einseitige Auflösungen der Ambivalenzen an der Komplexität des marxschen Denkens vorbeizielen.

235 M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 44.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von ihrem latenten Fortschrittsglauben, so bleibt nicht mehr als die *Möglichkeit*, dass die Menschheit doch noch „den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte" der solidarischen und demokratischen „gemeinsamen Kontrolle" zu unterwerfen vermag: „erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte" (226).[236] So ist es schlussendlich Marx' eigene wissenschaftliche Redlichkeit, die kontra hegelscher Erblast den Kommunismus nicht als Resultat eherner Geschichtsgesetze konzipiert, sondern die Emanzipation der Menschen als Tat der freien politischen Praxis der sich selbst Befreienden begreift, die der irreduziblen Kontingenz des menschlichen Handelns unterworfen bleibt, welches seinem Wesen nach kein „wirkliches Endresultat zeitigen kann", da es die „sachlich nicht festlegbaren, ungreifbaren und immer äußerst zerbrechlichen Bezüge zwischen den Menschen"[237] erzeugt:

„Marx' utopisches Bilderverbot [...] ist Resultat seiner nichtszientistischen und antieduktionistischen Konzeption kommunistischer Freiheit: Der als freie Tat der assoziierten Individuen vorgestellte Prozess kommunistischer Vergesellschaftung entzieht sich per definitionem der Naturwüchsigkeit prognostizierbarer Entwicklungen. Nicht ‚*Einsicht* in die Notwendigkeit', sondern ihre *Sprengung*, ihr Aufgehen in Selbstbestimmung, ist das ‚Programm' der ‚vergesellschafteten Menschheit'. Eine Wissenschaft freier Vergesellschaftung wäre damit ein Widerspruch in sich"[238].

Marx hatte daher seine guten, unter populären Deklamationen verborgenen Gründe, sich „bloß" auf die „kritische Zergliederung des Gegebnen" zu beschränken, „statt Rezepte [...] für die Garküche der Zukunft zu verschreiben" (MEW 23, 25). So hat er wohlweislich auch „niemals ein ‚*sozialistisches System*' aufgestellt" (MEW 19, 357).

3.2 Kritik des Sozialismus und Perspektiven der Emanzipation

Die (reife) marxsche Theorie wurde als schlüssig rekonstruierbare kritische Theorie der kapitalistischen Moderne dargestellt, deren Kernaussagen in ihrer persistierenden Aktualität das Fundament zur Analyse und Kritik der in steter

236 Gedanken, die in Adorno einen legitimen Erben fanden: „Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er nicht länger totalitär. [...]. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren." Adorno: Fortschritt, S. 638.

237 H. Arendt: Vita activa, S. 246. Vgl. zu diesen Aspekten, die zu den treffendsten Argumenten der arendtschen Marx-Kritik zählen, die Ausführungen von G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 463ff.

238 I. Elbe: Umwälzungsprozesse der alten Gesellschaft, S. 111.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Transformation sich befindenden Gesellschaften kapitalistischen Typs abgeben. Die marxsche Theorie erweist sich hierbei keineswegs als eine Weltanschauung: sie hat weder alle bedeutenden Fragen gestellt, noch hat sie auf alles eine Antwort. Wer solcher (falschen) Versicherungen nicht bedarf, wird bei Marx gültige Erkenntnisse über ‚Wesen' und Funktionsweise der kapitalistischen Vergesellschaftung nicht weniger finden als elaborierte Instrumentarien zur Erforschung dieser. Wider die immer noch blühende Gattung der Marx-Verballhornungen[239] ist daher auf die ungeschmälerte Aktualität des Kritikkerns der marxschen Theorie zu insistieren. Dies gilt insbesondere nach dem Ende des sog. realexistierenden Sozialismus, welches bekanntlich mit dem Tode der marxschen Theorie in eins gesetzt wurde. Da sich die weltanschaulichen Schlachten um Marx nicht zuletzt um dessen politische Optionen drehten, ist es in diesem Kontext angebracht, einen bis heute wenig wahrgenommenen, geschweige systematisch erforschten Gehalt seines Denkens zu fokussieren.[240] Im Zentrum der marxschen Theorie

239 Ein aktuelles, freilich von hoher Sachkenntnis getrübtes Zerrbild stellt etwa das Buch von Rolf Peter Sieferle: Karl Marx zur Einführung, Hamburg 2007, dar. Ohne Verarbeitung der Forschungsliteratur fällt der Autor weitreichende, teilweise apodiktisch getroffene Aussagen, die dem ‚Einsteiger' (‚zur Einführung') dogmatisch aufgetischt werden und dem ‚Fortgeschrittenen' als zumindest anfechtbar erscheinen. Als Einführung ist die Schrift, verglichen etwa mit den Arbeiten von Fetscher und Heinrich, wenig geeignet, weil zuviel Vorwissen voraussetzend, als systematische Studie aber einseitig und an fast allen Punkten der Kritik selbst kritisierbar.

240 *Die* Ausnahme schlechthin stellt die umfassende Studie von Hal Draper: Karl Marx's theory of Revolution Volume IV. Critique of other socialisms, New York 1990, dar. Drapers Arbeit, die, soweit ich dies zu überblicken vermag, von der hiesigen Forschung nicht rezipiert wurde und man in den Katalogen deutscher Bibliotheken vergeblich sucht, verfolgt mit großer Akribie und Systematik dasselbe Ziel wie meine folgenden Ausführungen: Aufklärung und Widerlegung gängiger Mythen über Marx' politische Ansichten. Jüngst hat zudem Jan Hoff eine (nicht nur philologisch) sehr kenntnisreiche Arbeit zu: Karl Marx und die ‚ricardischen Sozialisten'. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus, Köln 2008, vorgelegt. Neben einer ausführlichen Darstellung der wenig bekannten Vertreter der. sog. ricardischen Sozialisten verfolgt Hoff das Ziel, die „Tragweite der theoretischen Differenzen" (S. 9) zwischen diesen und der marxschen Kritik der politischen Ökonomie herauszuarbeiten. Hoff kommt bei seiner Darstellung der marxschen Aneignung und Kritik derselben (S. 71ff.) zu einer Einschätzung, die ich teile. Zum einen sind die Unterschiede zwischen Marx und anderen Sozialisten durchaus als „fundamental" (S. 88) zu bezeichnen, zum anderen ist die Kritik an ihnen – bes. an der Reproduktion bürgerlicher Ideologie – konstitutiver, aber eben selten explizit ausgeführter Bestandteil der marxschen Theorie: „Dass Marx gegen die ökonomische Apologetik im Sinne des Kapitals zu Felde zog, ist allgemein bekannt. Doch hatte Marx auch keine Hemmungen, Sozialisten zu kritisieren, wenn ihm deren theoretische Ansätze als mangelhaft erschienen. Der spätere Autor des *Kapital* wählte für seine programmatische Kritik der politischen Ökonomie als Kritik der ökonomischen Wissenschaft im Brief an Lassalle vom 22. Februar 1858 die Bezeichnung ‚Kritik und Geschichte der politischen Ökonomie und des Sozialismus' (MEW 29, S. 551)".

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht fraglos die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise. Nichtsdestotrotz inhäriert dem *gesamten* Schaffen Marx' eine beißende Kritik an zeitgenössischen Sozialismuskonzeptionen, die nach dem Ende des ‚gescheiterten Jahrhundertsexperiments' (G. Schäfer) in ihrer Bedeutung und Luzidität der Erforschung harrt. Es wäre eine Arbeit für sich, diese in toto darzustellen. Im vorliegenden Fall wird diese Facette des marxschen Denkens daher primär unter dem Aspekt ihres (negativen) Bezugs auf die marxsche Konzeption einer befreiten Gesellschaft interpretiert. Die Darstellung ist zu diesem Zwecke *bewusst* selektiv konzipiert. Von Interesse sind nicht Marx' gesamte Ausführungen, sondern diejenigen Aspekte seines politischen Denkens, die sich als anschlussfähig für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen erweisen. Von zentraler Bedeutung sind folglich die Momente der marxschen politischen Theorie, die diese als Kritik der politischen Moderne ausweisen und sich in diesem spezifischen Sinne als post-modern und post-politisch[241] zu erkennen geben.

3.2.1 Die marxsche Kritik des Sozialismus

„Sie glauben an den Glaspalast, den in alle Ewigkeit unzerstörbaren, also an etwas, dem weder heimlich die Zunge herausstrecken noch die Faust in der Tasche ballen kann. Nun, und ich fürchte diesen Palast, weil er aus Kristall und in alle Ewigkeit unzerstörbar sein wird und weil man ihm nicht einmal heimlich die Zunge wird herausstrecken können."[242] Dostojewskij äußert in seinem hellsichtigen, von Max Stirner beeinflussten Pamphlet seine tiefgründige Skepsis an den „Weltverbesserungsschwärmereien" (F. Engels; MEW 4, 315), an „Zukunfts-Gesellschafts-Bau-Phantastereien" (MEW 34, 305) und am Fortschrittsoptimis-

(S. 93). Meine hier ausführlich dargelegten Überlegungen, habe ich mittlerweile zusammengefasst: Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 155 (2009).

241 Erblickt man mit H. Arendt den „Sinn des Politischen" darin, „daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen", „wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein nur von Vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt" (Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, München 2003, S. 39), so wäre zu spezifizieren: post-politisch verstanden als post-staatspolitisch im Sinne der Reduzierung der Politik auf den Staat, sein Regierungssystem und seinen Gewaltapparat. Im Folgenden gehe ich von der marxschen Differenzierung zwischen öffentlicher und politischer ‚Gewalt' aus: im Kommunismus „verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter", der als „organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen" (MEW 4, 482) definiert wird. Postpolitisch wäre in diesem Verständnis keine abstrakte Absage an ‚politische' Öffentlichkeit und Institutionen als solche, sondern die Überwindung des Herrschafts- und Gewaltcharakters des Politischen in den historischen Klassengesellschaften.

242 Fjodor Dostojewskij: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, Stuttgart 1984 (Original 1864), S. 39.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mus des 19. Jahrhunderts als solchem, dessen Dialektik er präzise zu antizipieren weiß:

„Und was hat die Zivilisation in uns besänftigt? Die Zivilisation bringt im Menschen nur die Differenziertheit der Empfindungen hervor und ... nichts weiter. Aber gerade durch die Pflege dieser Differenziertheit wird der Mensch womöglich noch so weit gehen, daß er auch im Blutvergießen einen Genuß findet. Ist ihnen nicht aufgefallen, daß die schlimmsten Blutvergießer fast ausnahmslos höchst zivilisierte Herrschaften waren, denen all diese Attilas und Stenka Rassins nicht das Wasser reichen konnten? [...]. Jedenfalls wurde der Mensch durch die Zivilisation, wo nicht noch blutrünstiger, so doch gewiß blutrünstig, auf üblere, gemeinere Art.“[243]

Dostojewskij verteidigt das menschliche Leiden als den „einzige[n] Grund des Bewußtseins“, da diesem der „Zweifel“ und die „Verneinung“[244] innewohnt. Gegen „positive Vernünftigkeit“ pocht er auf die irreduzible, „unökonomistische Sinnlosigkeit“ menschlichen Verhaltens, welches daher rührt, dass die „Menschen immer noch Menschen und nicht Klaviertasten sind“[245]. Diese Annahme beruht nicht allein auf dem pessimistischen Verdacht, dass der Mensch „dumm, phänomenal dumm“[246] ist und der „Verstand“[247] nicht das Ganze des Menschen ist, welches weit mehr durch das amoralische und arationale „Begehren“[248] konstituiert wird, sondern auch aus der elementaren Angst vor einer „künftigen allgemeinen Vernünftigkeit“[249] in der nichts „*Freies* in mir übrig bleibt“[250].

Dostojewskijs Ausführungen sind als Antwort auf den 1863 erschienenen Roman ‚Was tun? Erzählung vom neuen Menschen‘ des russischen Sozialisten Tschernyschewskij zu verstehen. In seinem Nachwort zu den ‚Aufzeichnungen aus dem Kellerloch‘ weiß H. W. Poll sowohl von der Begeisterung Nietzsches für Dostojewskij als auch derjenigen von Marx für Tschernyschewskij zu berichten.[251] Auch hier Wiederkehr des Antipodischen? Es fragt sich: Trifft Dostojewskijs Verteidigung menschlicher Freiheit – die in der unverfügbaren Kontingenz menschlichen Handelns begründet ist – gegen die Zumutungen hypertropher Vernunft, gewaltsamer Ordnungen und ordnender Gewalt, die die unaufgeklärten „kurzsichtigen Dummköpfe“ mit „Feuer und Leidenschaft“[252] zurechtweist, auch Marx und seine Vorstellungen einer emanzipierten Gesellschaft, die er mit dem Namen des Kommunismus bezeichnete? Das „bolschewistische Experiment mit

243 Ebd., S. 25.
244 Ebd., S. 39.
245 Ebd., S. 34.
246 Ebd., S. 27.
247 Ebd., S. 31.
248 Ebd., S. 29.
249 Ebd., S. 28.
250 Ebd., S. 30.
251 Vgl. das Nachwort von Hans Walter Poll in ebd., S. 149ff.
252 Ebd., S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinen grauenvollen Leichenbergen und Gewaltorgien“[253] hat in einem schwer begreifbaren Ausmaß Dostojewskijs Antizipationen eines Zusammenhangs von Gewalt und Aufklärung als ein spezifisches Element der „Paradoxien der Moderne“[254] bestätigt und überboten. Der mit der Sowjetunion untrennbar verbundene Begriff des Kommunismus ist daher so „von der blutbesudelten Lüge, dem Betrug und Selbstbetrug“[255] verpeste, dass er als Inbegriff der Utopie der Befreiung des Menschen schwersten Schaden genommen hat. Doch Marx Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, heißt, ihn selbst zu studieren und nicht seine Epigonen zur Verurteilung seines Denkens herbeizuzitieren. Dass Marx „*alle* Systeme verwarf“ (MEW 14, 449), wird daher im Folgenden unter verschiedenen Aspekten dargestellt: Die zu belegende Hypothese ist, dass sich seine Kritik primär gegen a.) die antiindividualistischen und frugal-asketizistischen Züge des Sozialismus, b.) seinen Etatismus wie Anarchismus und c.) dessen (unbewusste) Perpetuierung bürgerlicher Vergesellschaftungsprinzipien und ihrer spezifischen Antinomien richtet.

3.2.1.1 Wider Antiindividualismus und ‚allgemeine spartanische Frugalität‘

Marx bezeichnet den Zustand der Verallgemeinerung des Elends, in dem die „Bestimmung des *Arbeiters* [...] nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt“ wird, als „noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“, der auf „*gewaltsame* Weise von Talent etc.“ (MEW 40, 534) abstrahiert und die „Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen“ darstellt, „der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist“ (535). Ein solcher „Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert –“ ist nichts anderes als „Neid und Nivellierungssucht“ (534). Diese universalisierte „*spartanische* Frugalität“ (MEW 1, 402) ist im Kern ein anti-emanzipatorischer „Kasernenkommunismus“, dessen Despotismus im Gewand der „moralischen Autorität und dem Gebot der Aufopferung“ (MEW 8, 322) daherschreitet. Diese Lehre eines „allgemeinen Asketismus“ und die „rohe Gleichmacherei“ sind schlicht und einfach: „reaktionär“ (MEW 4, 489). Die Kritik trifft jeden kollektivistisch-spartanischen Sozialismus, unabhängig seiner jeweiligen ideologischen Kostümierung: „Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert? Hat es nicht Wohltätigkeit und den Bettel, das Zölibat und Fleischesertötung und die Kirche an ihrer Stelle gepredigt?“ (484). Ganz im Gegensatz zu Nietzsches Verdacht ist der *marxsche* Kommunismus nicht an christli-

253 Stefan Plaggenborg: Experiment Moderne. Der sowjetische Weg, Frankfurt/Main 2006, S. 124.
254 Ebd., S. 15.
255 G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 190.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Vorstellungen von Askese und Herden-Gleichheit angelehnt. Bereits Marx war der tiefe „Zusammenhang des christlichen Sündenbewußtseins mit dem Wahnsinn“ (MEW 2, 196) bekannt. Nichts liegt Marx ferner, als im Namen, einer wie auch immer im einzelnen ausgestalteten Idee vom guten (Zusammen)Leben der Menschen, die „menschliche Natur tot[zu]schlagen, um ihre Krankheiten zu heilen“ (189). Der „christlichen *Reue*“ wird die Treue gekündigt zu Gunsten einer a-moralischen Bejahung des Lebens – „Grundsatz“ der „Freien und Starken“ (179) – in all seinen Facetten. Wider die „devot gewordene[n], christianisierte[n] Natur“ (183) und die „sozialen Prinzipien des Christentums“ – „die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut“ (MEW 4, 200) – steht Marx für die Befreiung der „*Leibeignen des Sündenbewußtseins*“ (MEW 2, 185) ein und ist Fürsprecher einer „Lebenslust“, die „weder gut noch böse, sondern menschlich ist“ (180), und die die „Leidenschaft der Liebe“ (23) und den „*Leib*, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste“ (68), gegenüber ihrer idealistisch-christlichen Verdammung rehabilitiert. So gehört auch Marx in die abendländische Tradition unmoralischer Denker, die den „verpönten Triebregungen nachspürten und sie ohne Ablehnung und Verkleinlichung ins Bewußtsein hoben“, damit diese „ihre dämonische Macht“[256] über die repressiv Zivilisierten verlören.

Sowohl gegen die „phantastische[n] Gemütsschwärmerei“ (MEW 4, 3) als auch die Idealisierung des Kommunismus pocht Marx auf den individualistischen und materialistischen Charakter desselben. Der Kommunismus ist nicht das Suchen nach dem „großen Geiste der Gemeinschaft“ und auch nicht das Zu-sich-selbst-Kommen des menschlichen Gattungswesens – „als ob die Gattung eine Person wäre, die Zwecke haben könnte“ (11). Eine solche (falsche) Idee des Kommunismus würde, statt den Einzelnen zu befreien, auf die „vollständige Aufopferung und Selbstdemütigung vor einem phantastischen Nebelbilde“ (11) hinauslaufen. Gegenüber der Vorstellung des Kommunismus als Verwirklichung eines philosophischen „Ideal[s], wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]“ (MEW 3, 35) – „der letzte Schlupfwinkel der wahren Sozialisten, das Wesen der Menschen“ (506) – verteidigt auch Engels – wider die ‚wahren‘ Sozialisten – ganz im marxschen Geiste das „Volk“ von Paris, „das für hübsche Frauenzimmer viel mehr Interesse verriet als für die großen Fragen der Menschheit“ (MEW 4, 277) und ihre philosophischen Offenbarer. Marx bezeichnet solch antiindividualistisch-kollektivistische „Liebessabelei“ (7) als „Verwechslung des *Kommunismus* mit der *Kommunion*“: „Der *Glaube*, und zwar der Glaube an den ‚heiligen Geist der Gemeinschaft‘, ist das Letzte, was für die Durchführung des Kommunismus verlangt wird“ (12). Diese „pomphaften Etiketten, wie ‚Menschheit‘, ‚Humanität‘, ‚Gattung‘“ (14) stehen aber nicht bloß für einen „infamen und ekelhaften Servilismus gegen eine von dem ‚Selbst‘ getrennte und unterschiedene ‚Menschheit‘“ (15), sondern sind darüber hinaus Ausdrücke einer „neuen Re-

256 M. Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung, S. 87.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ligion, die wie jede andere alle ihre Feinde tödlich haßt und verfolgt“ und in „Ketzer verwandelt“ (13), die man als „Sünder“ gegen die „*Menschheit*“ konsequenterweise „*bestrafen*“ (14) muss. Sowenig Marx sich die „Knallbüchse der Liebe auf die Brust“ (17) setzen lässt und so zuwider ihm die „sozialistische Gefühlsduselei“ (MEW 27, 461) ist, so negativ steht er aber auch anderen weltanschaulichen Okkupationsversuchen der revolutionären Arbeiterbewegung gegenüber: „dogmatischen Freidenkern“, deren „Allgemeine Gesellschaft“ eine „‚autoritäre‘ und hierarchische Organisation mit atheistischen Mönchs- und Nonnenklöstern“ (MEW 18, 47) ist, wird ebenso wie den christlichen Schwärmern der Laufpass erteilt.

3.2.1.2 Kritik am Staatssozialismus

Neben der Kritik frugaler und antiindividualistischer Sozialismuskonzeptionen bildet die Kritik an etatistischen und elitistischen Vorstellungen der Befreiung des Proletariats den wummernden basso continuo der marxschen Eingriffe in den theoretischen Selbstverständigungsprozess der revolutionären Arbeiterbewegung. Die Kritik am Antiindividualismus und am autoritären Etatismus sind zwei Seiten einer Medaille: „Ein prachtvolles Probestück von Kasernenkommunismus! Da haben wir alles, gemeinsame Schlafräume und Kosthäuser, Taxatoren und Kontors zur Bevormundung der Erziehung, der Produktion, der Konsumtion, mit einem Worte jeder sozialen Tätigkeit, und hoch über dem allem die Oberleitung *unseres* namenlosen und unbekannten *Komitees*“ (MEW 18, 425).

Die marxsche Kritik an den ihr bekannten Sozialismusvorstellungen steht stets im Kontext der politischen Frage nach den Organisationsstrukturen der revolutionären Arbeiterklasse. Wer „jesuitische Disziplin“ und „unbedingten Gehorsam“ gegenüber „Befehlen, die von oben herab von einen unbekannten namenlosen Komitee kommen“ (438), predigt, der verkündet einen „Kommunismus“, der „autoritärer ist als der primitivste Kommunismus“ (439): „Alles von Oben machen! Polizeistaat! Andersdenkende förmlich in Bann tun und ausschließen. Mon Dieu! Da hört am Ende allens auf“ (MEW 27, 229). Zeit seines Lebens lehnte Marx alle Formen einer „Erziehungs- und Bevormundungstheorie“ (MEW 1, 95) ab, die „statt die Arbeiter zu erziehen, sie autoritären und mystischen Gesetzen unterwerfen, die ihre Selbstständigkeit und ihr Bewußtsein in eine falsche Richtung lenken“ (MEW 17, 655). Er hinterließ dabei bewusst kein einheitliches Modell einer politischen Organisationsform des Proletariats, da der politische Eingriff des Theoretikers sich an den bestehenden Organisationsformen der Arbeiterklasse zu orientieren, und, ausgehend von diesen und der jeweils konkreten historischen Situation, für diejenige Form ‚Partei‘ zu ergreifen hat, die der *Selbstbefreiung* der Arbeiterklasse am adäquatesten ist: Die „Proletarier“ sind keine „‚Geschlossene Gesellschaft‘, die nur den Beschluß des ‚Zugreifens‘ zu fassen“ hat, „um am nächsten Tage der ganzen bisherigen Weltordnung summarisch ein Ende zu machen. Die Proletarier kommen erst durch eine lange Ent-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wicklung zu dieser Einheit“ (MEW 3, 305), wie Marx noch hoffnungsvoll glauben konnte. Dass die marxsche Bestimmung des Proletariats als revolutionäres Subjekt, das mit „*Notwendigkeit*“ allein aus der Tatsache seines gesellschaftlichen Seins die Revolution „geschichtlich zu tun gezwungen sein wird“ (MEW 2, 38), mit den Erkenntnissen der Kritik der politischen Ökonomie kollidiert, ist bereits dargelegt worden. Der rationale Sinn der Bestimmung der Arbeiterklasse als Subjekt der Revolution liegt trotz allem in der Tatsache, dass diese Bestimmung auf der Erkenntnis gründet, dass weltverändernde Praxis an materielle Kräfte gebunden ist, die ihre Macht aus ihrer spezifischen Stellung im kapitalistischen Produktionsprozess erhalten. Ist die Klassifikation des Proletariats als notwendig revolutionäre Bewegung mithin Marx’ letzter Mythos, so spricht sich in dieser dennoch die Erkenntnis aus, dass die kommunistische Revolution kein Akt voluntaristischen Agierens ist und dass etwa Literaten- oder Studentenrevolutionen Widersinn sind, in der sich höchstens die Geschichte in einer „altehrwürdigen Verkleidung“ und mit einer „erborgten Sprache“ als „Farce“ (MEW 8, 115) wiederholt. Weit entfernt, die zur Revolution bestimmten Arbeiter für neue „*Götter*“ (MEW 2, 38) zu halten, kam es Marx und Engels sodann noch weniger in den Sinn, „möglichst viele Proletarier in vom Staat abhängige Beamte und Pensionäre zu verwandeln, neben dem disziplinierten Kriegs- und Beamtenheer auch ein dito Arbeiterheer zu organisieren. [...] schöner Sozialismus!“ (MEW 35, 171), wo „Verstaatlichungssucht“ (427) grassiert, kommentiert Engels lakonisch, der ein Jahr vor seinem Tod entsprechend auch ganz andere „*Kinderkrankheiten* des proletarischen Sozialismus“ diagnostiziert als Lenin: „*Staatssozialismus*“ (MEW 39, 215), demgegenüber die Parole nur die unbedingte „Lossagung“ (MEW 22, 237) lauten kann.

Ausgeschlossen ist für Marx, weil das Ziel der Selbstbefreiung an sich konterkarierend, jede Form blanquistischer Verschwörungs- und Geheimgesellschaften, die allesamt im Kern die menschliche Emanzipation qua Erziehungsdiktatur intendieren und der „persönlichen *Diktatur*“ und der „Hierarchie in allen Sphären der menschlichen Tätigkeit“ Tür und Tor öffnen. Dies hätte als Konsequenz die Inthronisierung eines „neuen Katechismus mit einem neuen Papst und neuen Heiligen an Stelle der alten“ (MEW 17, 555) zur Folge. Marx bekundet nicht weniger vehement seinen „Widerwillen gegen allen Personenkultus“ als er die Absage an jeden „Autoritätsaberglauben“ (MEW 34, 308) fordert. Die „niedern Volksklassen“ können und müssen „ohne die unmittelbare Beschattung durch den heiligen Geist der kritischen Kritik, sich geistig zu heben wissen“ (MEW 2, 143), um so selbstständig zu Bewusstsein über ihre Lage zu kommen: „Man bildet sich ein, das Proletariat wünsche, daß ihm geholfen werde, man denkt nicht daran, daß es von niemand anders als von sich selbst Hülfe erwartet“ (MEW 4, 194). In der „revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen“ (MEW 3, 195); eine Aufgabe, die von keiner revolutionären und intellektuellen Elite und ihren „Propheten“ (MEW 4, 14) stellvertretend oder autoritär-eduktionistisch für die zur beglückenden Befreiung –

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„erlöst“ (MEW 35, 360) – Verdammten übernommen werden kann und darf. Dies ist eine eindeutige Absage an die Vorstellung der „Revolution als den Handstreich einer kleinen revolutionären Minderzahl“ (MEW 18, 529), wie Engels schreibt. Für Marx gibt es keine ‚Alternative‘ zur *Selbstbefreiung* der Arbeiterklasse: „Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehn mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Groß- und Kleinbürger“ (MEW 19, 165). „Selbstorganisation, Selbstbewußtsein und Selbstbefreiung“ des Proletariats sind daher in der Tat als *die* „Leitmotive *aller* Marxschen Interventionen“[257] zu bezeichnen.

3.2.1.3 Anarchismus und Diktatur des Proletariats

Wer vom Etatismus spricht, darf vom Anarchismus nicht schweigen. Die Ranküne zwischen Marx und Bakunin, die zum Ende der Internationalen Arbeiter-Assoziation führte, ist hinlänglich bekannt und hier nicht von Interesse.[258] Um den theoretischen Gehalt der marxschen Kritik in diesem Kontext zu eruieren, ist es notwendig, zwischen Staatstheorie und politischen Fragen der revolutionären Praxis zu differenzieren. Staatstheoretisch ist für Marx der Anarchismus völlig defizitär, da er auf der kleinbürgerlich-politizistischen „Vorstellung von der *Allmacht* des Staats“ (MEW 3, 341) gründet, die es in der Regel nicht weiter als bis zum abstrakten und personalisierenden Hass auf die Exekutivorgane des bürgerlichen Staates bringt. So anti-politisch sich der Anarchismus auch gebärdet, sitzt er nicht nur dem falschen Sein auf, dass der Staat der Souverän der bürgerlichen Welt ist und dessen autonomer politischer Wille die Menschen repressiv beherrscht, sondern verdoppelt diesen zugleich qua negativistischer Anerkennung:

„Die Herrschaft überhaupt, gegen die der Anarchismus kämpft, ist letztlich eine vorbürgerliche Form. Empörung hat da ihren Platz, wo es darum geht, den Gehorsam aufzukündigen. Gegen den stummen Zwang der Verhältnisse ist sie machtlos [...]. Im Gegensatz zum Anarchismus, der sich gegen die Macht des Staates, vor allem in der Form der Regierungsgewalt, empört, also tatsächlich die Allmacht des Souveräns nach innen unterstellt, zeigt Marx [...], daß die *Ohnmacht* das *Naturgesetz der Administration* ist. [...]. Bei dem von Bakunin so apostrophierten Haupt der autoritären Staatspartei finden

257 A. Arndt: Marx, S. 122.

258 Zu Marx’ herausragender „Vermittlerrolle in der IAA“, die ihn befähigte erfolgreich „die gegensätzlichsten sozialistischen Strömungen gleichberechtigt nebeneinander bestehen zu lassen“ und die er dann im fruchtlosen Kampf gegen die vermeintlichen bakunistischen Verschwörer aufgab, vgl. Wolfgang Schieder: Karl Marx als Politiker, München 1991, S. 74-117; Zitate S. 86 u. 95. Vgl. auch die ausführliche Studie von Ulrich Peters: Kommunismus und Anarchismus. Die Zeit der Ersten Internationale Köln 1997, die die Leistungen von Marx und Engels ‚positiv‘ und die Bakunins ‚negativ‘ bewertet. Siehe z.B. das Schlusskapitel, S. 265-75.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich offenbar Ansätze einer *Staatskritik*, die den Horizont des Staates gerade deswegen zu überschreiten vermag, weil sie zeigen kann, daß er *nicht Souverän* ist.“[259]

Kontra *dem* Grundgedanken der politischen Moderne, dass der Herrschaftsverband Staat das Alpha und Omega politischen Agierens ist und das souveräne Zentrum der modernen Gesellschaft darstellt, dezentriert Marx das „politische Göttertum“, welches sich einbildet „mit seinem Apparat und seinen Abstufungen“ die „profane Welt gemacht“ zu haben und „deren Allerheiligstes“ (MEW, 4, 345) zu sein. Marx konterkariert die moderne staatstheoretische Dichotomie von anarchistisch-manichäistischer Repressionshypothese und affirmativ-bürgerlicher Glorifizierung, indem er die „*Ohnmacht*“ des weltlichen Gottes gegenüber den Phantasmen des politischen Willens, welcher den „Staat [...] als ein selbständiges Wesen behandelt“ (MEW 19, 28), herausstellt: „Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *natürlichen* und geistigen *Schranken* des Willens“ (MEW 1, 402). Weil ein solches Bewusstsein, mag es sich noch so anarchistisch gebärden, „in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im *Willen* und alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt* und dem *Umsturz* einer bestimmten Staatsform“ (407) und fällt somit hinter die Erkenntnisse der marxschen kritischen Theorie der Moderne zurück, die das „*Wesen* des Staats“ (401), als letztlich heteronom bestimmt dechiffriert. Mithin gilt auch für das politische Denken des Anarchismus Foucaults Diktum, dass „der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt“[260] ist.

In der Pariser Kommune erblickte Marx bekanntlich eine mögliche Form „der Zerstörung und der Auflösung“ (409) der „abscheuliche[n] Maschine der Klassenherrschaft“ (MEW 17, 541): „Die Kommune war eine Revolution gegen den Staat selbst, gegen diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft“ (541); sie war ein heroischer Versuch der „Rücknahme der Staatsgewalt durch die Gesellschaft als ihre eigene lebendige Macht“ (543). Kurzum, sie sprengte die „*politische* Hülle weg“ (MEW 1, 409). So eindeutig anti-etatistisch sich auch diese marxschen Ausführungen darstellen, so ist doch eine spezifische Ambivalenz im marxschen Denken zu konstatieren, die nicht aufhebbar und dem diesbezüglichen Praxisprimat zu zuschreiben ist, welches politische Optionen nicht aus allgemeinen staatstheoretischen Erkenntnissen ableitet, sondern aus der historisch konkreten Situation der Arbeiterbewegung begründet.

Als revolutionärer Realpolitiker bekämpft Marx sowohl die *politischen Indifferentisten*, die „jedes reale Kampfmittel [...] verweigern, weil man all diese

259 Kornelia Hafner: Anarchismus oder der Souverän als Feind. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Joachim Bruhns zur Abschaffung des Staates, in: Archiv für die Geschichte der Arbeit und des Widerstandes Nr. 14/1996, S. 283-309, hier S. 308.

260 Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983, S. 90.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kampfmittel der heutigen Gesellschaft entnehmen muß und weil die fatalen Bedingungen dieses Kampfes das Unglück haben, sich nicht [...] idealistischen Phantasien anzupassen“ (MEW 18, 301), als auch die die differenzierte Formspezifik von Herrschaft negierenden *Rechtsnihilisten*: Durch das Erkämpfen „*allgemeine*[r] *Gesetze*“ „stärkt die Arbeiterklasse keineswegs die Regierung. Im Gegenteil, sie verwandelt jene Macht, die jetzt gegen sie gebraucht wird, in ihre eignen Diener. Sie erreicht durch einen allgemeinen Gesetzesakt, was sie durch eine Vielzahl isolierter individueller Anstrengungen vergeblich erstreben würde“ (MEW 16, 194). Diese für das politische Denken Marx’ sehr weitgehende ‚reformistische‘ Haltung steht, was seine politische Urteilskraft unterstreicht, im Kontext des Verbotes von allen Formen der Kinderarbeit. Marx war dennoch nie von der „parlamentarischen Krankheit angesteckt“, die „glaubt, mit der Volkswahl werde der heilige Geist über die Gewählten ausgegossen“ (MEW 19, 157); er wusste um die „Klebrigkeit des parlamentarischen Regierungssystems [...] und dessen ungeheurer Fähigkeit zur sozialen Umfunktionalisierung“[261], ohne deshalb aber die Mühen der Realpolitik zu scheuen, indem er sich dieser gesinnungsethisch entzog.

Nichtsdestotrotz ist bei Marx, hier behielten seine anarchistischen Antipoden Recht, eine „Zweiphasentheorie“[262] der kommunistischen Revolution zu erkennen, die die Eigendynamik politischer Macht- und Gewaltverhältnisse unterschätzt. Die Problematik erscheint am konkretesten im schillernsten Begriff des marxschen politischen Denkens: die Diktatur des Proletariats. Marx’ diesbezügliche paradigmatische Bestimmung lautet: „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Dem entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als *die revolutionäre Diktatur des Proletariats*“ (MEW 19, 28). Gegenüber Lenins Umdeutung kann man gar nicht oft genug betonen, dass für Marx der Begriff der Diktatur den sozio-ökonomischen Inhalt der Politik der Klassenherrschaft und nicht eine Regierungsform bezeichnet. In diesem Sinne sprechen Marx und Engels auch von der „Diktatur der Bourgeoisie“ (MEW 7, 40) im Kapitalismus, die durchaus mit sehr verschiedenen Regierungsformen, insbesondere auch mit der „demokratischen Republik“ als der „letzten Staatsform der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 19, 29) zu koexistieren vermag.[263] Engels bestimmt daher auch die „Republik“ (MEW 39, 215) als die

261 Johannes Agnoli: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1990, S. 85.

262 M. Buckmiller: Gewalt und Emanzipation, S. 250.

263 Dass der „Diktaturbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung nicht in der Ebene der politischen oder rechtlichen Form des Staates liegt, kein staatsrechtlicher und kein rechtsphilosophischer, sondern ein *soziologischer*“, wie Arkadij Gurland in seiner klassischen Studie: Marxismus und Diktatur, Frankfurt/Main 1981 (Original Diss. 1928), S. 124, herausarbeitete, wird in diesem Kontext besonders deutlich. Marx macht unmissverständlich klar, dass es sich bei seinem Begriff der Diktatur „nicht um eine spezifische *Form* der Klassenherrschaft, son-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„politische Form für die künftige Herrschaft des Proletariats“ (216). „Der wissenschaftliche Begriff der Diktatur“, sagt hingegen Lenin, „bedeutet nichts anderes als eine durch nichts beschränkte, durch keine Gesetze eingeengte, sich unmittelbar auf Gewalt stützende Macht. *Nichts anderes als das* bedeutet der Begriff ‚Diktatur‘ – merken sie sich das gut“[264]. Lenin will also die Freiheit des Staates und nicht die konträre marxsche „Freiheit [...], den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln“ (MEW 19, 27). Gert Schäfer macht auf die immense Problematik der leninschen Definition, die dem Terror Tür und Tor öffnet, aufmerksam, wenn er sie zu Recht in den Kontext der Gewaltgeschichte des Staatssozialismus und des Faschismus situiert, und in ihr die fatalen theoretischen und politisch-praktischen Fehleinschätzungen der kommunistischen Arbeiterbewegung im 20. Jahrhundert in nuce antizipiert sieht:

„Kam es wirklich nur auf den ‚Klasseninhalt‘, nicht aber auch auf die politische ‚Form‘ an? Die ungeheure Verflachung marxistischer Gesellschaftsinterpretation, ihrer Begriffe von Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung von Klassenherrschaft, schlägt zwar dem Denken eines Marx oder Engels ins Gesicht [...]. Sie hing aber mit jener Entwicklung zusammen, die den ökonomisch-sozialen Begriff bürgerlicher Diktatur oder Klassenherrschaft mit dem staatlich-politischen Begriff diktatorischer Macht zusammenwarf [...], eine Entwicklung, die ihre genaue Parallele in der Konzeption der Diktatur des Proletariats, wie sie sich in der Sowjetunion entwickelte, besaß. Beides mal verstellte sie den Blick für das wirkliche Verhältnis von ökonomischer und politischer Herrschaft.“[265]

Marx war gewiss nicht zimperlich in seinen Annahmen, in welchem Maße der Klassenkampf gewalttätige Formen annehmen kann; eine moralische Verdammung revolutionärer Gewalt, die von der Gewalt der bestehenden Verhältnisse und dem Terror der Konterrevolution nichts wissen will, war seine Sache berechtigterweise nicht. Zum terroristischen Attentat – „tyranicide“ – als „eine spezifisch-russische, historisch unvermeidliche Aktionsweise“, fällt ihm daher nicht mehr ein, als dass hierüber „ebensowenig zu moralisieren ist – für oder gegen – als über das Erdbeben in Chios“ (MEW 35, 179). Hätte Marx aber gewusst, dass von seinem wirkmächtigsten Epigonen die „Notwendigkeit eines erbitterten, blu-

dern um ihren *sozialen Inhalt* handelt“ (ebd., S. 119), d.h. dass die „Diktatur der Bourgeoisie“ nicht „die Diktatur des Säbels über die bürgerliche Gesellschaft“, sondern die „Diktatur der Bourgeoisie durch den Säbel“ ist. Diese brauchte „vom Soldaten nur noch den Gendarm“: „Das Geld hat keinen Herrn! [...]: Die Bourgeoisie hat keinen König, die wahre Form ihrer Herrschaft ist die Republik“ (MEW 7, 40).

264 W.I. Lenin: Der Sieg der Kadetten und die Aufgaben der Arbeiterpartei, in: Werke Bd. 10, Berlin (O) 1955ff., S. 195-276, hier S. 244.

265 G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 198.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigen, vernichtenden Krieges“[266] gepredigt werden würde, in dem die „rücksichtsloseste Vernichtung ziviler und militärischer Führer der Gegenseite [...] Pflicht“[267] und der „Massenterror“ zum „Bestandteil“ der „Taktik“[268] zu machen ist, hätte es ihm die Sprache nicht weniger als dem heutigen Leser verschlagen: Ein dermaßen instrumentelles und taktisches Verhalten in Bezug auf die Anwendung brutalster Gewalt und offenen Terrors ist seinem *gesamten* Denken fremd.

Es ist evident, dass trotz der an das Wesen der Sache reichenden Differenzierungen zwischen dem marxschen Begriff der Diktatur des Proletariats und seiner Geschichte im totalitär-bürokratischen Staatssozialismus dieser mehr als unglückliche Begriff nicht nur auf Grund seiner blutigen Geschichte im 20. Jahrhunderts ad acta zu legen ist, die den Begriff der Diktatur, egal ob kommissarisch oder souverän und unabhängig von wem oder in welchem Namen sie ausgeübt wird, politisch zu Recht für immer desavouiert hat. Nicht weniger ist es diese *Konzeption* der menschlichen Emanzipation *selbst*, die sich der *Sache* nach als defizitär erweist. Die Reduktion der sozialen Emanzipation auf das Proletariat und die immer wieder durchbrechende Erblast des hegelschen Geschichtsobjektivismus, die die Revolution als naturgeschichtliche Notwendigkeit begreift, Praxis mit ‚Geschichte machen‘ verwechselt und nicht davor gefeit ist, die „Gewalt“ als „Geburtshelfer“ (MEW 23, 779) des gesetzmäßig-objektiven Fortschritts zu instrumentalisieren, lässt Marx nicht den theoretisch implizit, sondern, wie gezeigt, auch explizit wohl begründeten Schluss ziehen, die soziale Revolution *konsequent* als im Kern post-politische zu konzipieren. Es ist mithin ein „tiefer Widerspruch“ in der marxschen Revolutionstheorie zu konstatieren: „Einerseits läßt sich bei ihm durchgängig zeigen, daß er in seinen praktischen Auseinadersetzungen mit den Fraktionen der bürgerlichen und proletarischen Bewegungen immer am Modell der Französischen Revolution festgehalten hat. Andererseits jedoch bezieht sich sein theoretischer Begründungszusammenhang eindeutig auf die Position der sozialen Revolution.“[269] Aus der Geschichte lernen, hieße, in diesem Falle ‚Marx’ jakobinische Muttermale‘ ein für alle Mal auszumerzen: „Es ist heute müßig darüber zu streiten, ob über die Strategie der Eroberung der Staatsmacht (auf welchem Wege auch immer) die soziale Emanzipation errungen werden kann oder nicht. Dieser Weg ist historisch abgeschlossen. [...] eine erfolgversprechende Strategie der emanzipativen Zielsetzung kann nur über den alternativen, anti-etatistischen Weg beschritten werden.“[270]

---

266 So Lenin bereits 1906: Die Lehren der Moskauer Aufstands, in: Ausgewählte Werke Bd. 1, S. 659.

267 Ebd., S. 661.

268 Ebd., S. 663.

269 Michael Buckmiller: Marx’ jakobinische Muttermale. Zur theoretischen Ambivalenz der Marxschen Revolutionstheorie, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte. Heft 4/1989, S. 63-72, hier S. 68f.

270 M. Buckmiller: Gewalt und Emanzipation, S. 256f. Vgl. auch die hellsichtigen und sehr lesenswerten Ausführungen zum Komplex Marx, Anarchie, Sozial-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.1.4 Kritik kleinbürgerlicher Sozialismuskonzeptionen

Während sich der „*feudale Sozialismus*“ (MEW 4, 482) nach Marx und Engels dadurch auszeichnet, dass seine „reaktionären“ (483) Vertreter „Sympathie“ für das „Interesse der exploitierten Arbeiterklasse“ (482) allein deswegen vorheucheln, um die „neuen Herrscher“ (483), die Bourgeoisie, anzugreifen, ist der „kleinbürgerliche Sozialismus“ (484) dadurch charakterisiert, dass er „reaktionär und utopisch zugleich“ (485) ist: „er will die modernen Produktions- und Verkehrsmittel in dem Rahmen der alten Eigentumsverhältnisse [...] wieder einsperren (485). Wie der philanthropische „Bourgeoisiesozialismus“, sich „wünscht den sozialen Mißständen abzuhelfen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern“, folglich die „Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren will“ (488), ist auch der kleinbürgerliche Sozialismus durch einen von Marx und Engels an vielen Stellen kritisierten fundamentalen Widerspruch bestimmt: Der Wunsch, „*alle Menschen in Privateigentümer* zu verwandeln, ein Wunsch, der ebenso ausführbar und kommunistisch ist wie der, alle Menschen in Kaiser, Könige und Päpste zu verwandeln“ (10). Die kleinbürgerlichen Sozialisten wollen „die Kategorien erhalten, welche der Ausdruck der bürgerlichen Verhältnisse sind, ohne den Widerspruch, der ihr Wesen ausmacht und von ihnen unzertrennlich ist“ (MEW 4, 143). Sie wollen nicht, dass „der Tauschwert sich zum Kapital“ (MEW 42, 174) entwickelt bzw. wünschen sich, wie Engels sagt, dass die bürgerliche „Gesellschaft ohne ihre Existenzbedingungen fortexistieren möge“ (MEW 4, 219).[271]

Die marxsche Kritik am kleinbürgerlichen Sozialismus ist in all ihren wesentlichen Aspekten mit einem Namen verbunden: Proudhon.[272] Verteidigt Marx anfangs noch Proudhon gegen die kritischen Kritiker des deutschen ‚wahren Sozialismus‘, sein Werk als „Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutioniert“, (MEW 2, 33) lobend, wenn auch nicht übersehend, dass seine „Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte“ (34) ausgeht, so ist derselbe für Marx wenig später nichts weiter als der „wissenschaftliche Interpret des französischen Kleinbürgertums“, ja, „von Kopf bis Fuß Philosoph, Ökonom des Kleinbürgertums“ (MEW 27, 462) überhaupt. Marx sieht von nun an im Werk Proudhons eine „Polemik gegen den Kommunismus“ (312) und fordert, dass der „Kommunismus [...] sich vor allem dieses ‚falschen Bruders‘ entledigen“ (MEW 29, 573) müsse. Als ein wesentliches Resultat seiner Kritik der politischen Öko-

demokratie und Bolschewismus von Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996, bes. S. 61ff.

271 Vgl. zu Aussagen mit gleichem Tenor z.B. MEW 4, 105; MEW 7, 89 u. 280; MEW 16, 25-32 u. 345; MEW 23, 82f., 99, 102 u. 613; MEW 26.3, 514; MEW 27, 312 u. 461f.

272 Zur ausführlichen Darstellung von Marx’ Proudhonkritik vgl. H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 187-242, u. N. Rakowitz: Einfache Warenproduktion, S. 53-87.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomie betrachtet Marx daher, dass mit dieser der „Proudhonismus in der Wurzel vernichtet ist“ (463).

Marx’ Kritik am Proudhonismus bzw. kleinbürgerlichen Sozialismus führt zurück in das Zentrum der Werttheorie, welches zugleich Perspektiven einer Kritik an Sozialismuskonzeptionen eröffnet, die seinem Freund Engels verborgen blieben und auch dessen Vorstellungen vom Sozialismus implizit treffen.[273] Marx’ Vorwurf an Proudhon lautet, dass er den „notwendigen Zusammenhang zwischen Ware und Geld“ (MEW 13, 69) zerreißt, der sich aus dem Widerspruch erklärt, dass Waren „unmittelbar Produkte vereinzelter unabhängiger Privatarbeiten“ sind, die sich erst „durch ihre Entäußerung im Prozeß des Privataustausches als allgemeine gesellschaftliche Arbeiten bestätigen“ (67) können. Es ist die Spezifik des Doppelcharakters warenproduzierender Arbeit, die den „Widerspruch der allgemeinen Charaktere des Werts mit seinem stofflichen Dasein in einer bestimmten Ware“ setzt und notwendig in der „Kategorie des Geldes“ (MEW 29, 315) seine adäquate Bewegungsform findet. Geld ist nicht ein neutrales, technologisches Instrument des Tausches, sondern dinglicher Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, deren Konstituens arbeitsteilige Produktion unabhängiger Privatproduzenten auf der Basis der Klassenspaltung zwischen Eigentümern an Produktionsmitteln und Lohnarbeitern ist. Wenn sich folglich aus der spezifischen Form der Vermittlung der indirekten Gesellschaftlichkeit warenproduzierender Arbeit die Ware als (innerer) Gegensatz von Gebrauchswert und Wert darstellt, welcher als äußerer in der Verdoppelung von Ware in Ware und Geld als seine notwendige Existenzform in Erscheinung tritt, erweist sich die „wirkliche Frage“, ob das „bürgerliche Austauschsystem selbst nicht ein spezifisches Austauschinstrument“ benötigt (MEW 42, 62), als bereits beantwortet. Als in Fußnoten verborgener Intimfeind, der „die Degradation des Geldes und die Himmelfahrt der Ware ernsthaft als Kern des Sozialismus“ (MEW 13, 68) predigt, taucht Proudhon daher in Marx’ ‚Kapital‘ als Negativfolie zur Erläuterung seiner Wert- bzw. Kapitaltheorie auch immer wieder auf: „Danach beurteile man die Pfiffigkeit des kleinbürgerlichen Sozialismus, der die Warenproduktion verewigen und zugleich

273 Vgl. zu Engels’ in diesem Punkt entscheidender Fehlinterpretation der einfachen Warenproduktion und werterzeugender Arbeit den Aufsatz von Ingo Elbe: Marx vs. Engels – Werttheorie und Sozialismuskonzeptionen, Zugriff unter: www.roteruhr-uni.com/texte/elbe_marx_vs_engels. Vgl. auch N. Rakowitz: Einfache Warenproduktion, bes. S. 14-19. Wesentlich ist in diesem Kontext das auf Engels zurückgehende „falsche Verständnis“ des „vermeintlichen ‚Grundwiderspruches‘ kapitalistischer Produktionsweise“ als „‚gesellschaftliche Produktion‘ und ‚private Aneignung‘“. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 168. „Engels’ (und Hilferdings und Lenins) Verständnis vermengte die spezifische Gesellschaftlichkeit kapitalistischer *Waren*produktion, samt ihrer Art der Planung, mit unmittelbar gesellschaftlicher Produktion.“ Ebd., S. 169. Vgl. zu diesem Aspekt auch M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 385-89; sowie H. D. Kittsteiner: ‚Logisch‘ und ‚Historisch‘, S. 45f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den ‚Gegensatz von Geld und Ware', also das Geld selbst, denn es ist nur in diesem Gegensatze, abschaffen will" (MEW 23, 102).

Marx' Kritik richtet sich auf das Konzept einfacher Warenproduktion, die (a) der erscheinenden „Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, worin die tiefern Operationen, aus denen sie hervorgeht, ausgelöscht sind" (MEW 29, 317), verhaftet bleibt, (b) den notwendigen Zusammenhang von Ware und Geld, Kapital und Lohnarbeit zerreißt und (c) die abstrakte Arbeit als wertbildende Substanz nicht als Ausdruck eines historisch-spezifischen sozialen Verhältnisses arbeitsteiliger Privatproduktion begreift, sondern konkretizistisch und naturalistisch missversteht. Marx fasst seine Kritik in den ‚Grundrissen' wie folgt zusammen: „Es wird endlich nicht gesehn, daß schon in der einfachen Bestimmung des Tauschwerts und des Geldes der Gegensatz von Arbeitslohn und Kapital etc. latent enthalten ist. Die ganze Weisheit kömmt also darauf heraus, bei den einfachsten ökonomischen Verhältnissen stehn zu bleiben, die selbständig gefaßt reine Abstraktionen sind, die aber in Wirklichkeit vielmehr durch die tiefsten Gegensätze vermittelt sind und nur eine Seite darstellen, worin deren Ausdruck verwischt ist" (MEW 42, 173f.).

Das werttheoretische proton pseudos dieser Konzepte ist die irrige Annahme, dass die in der Ware „enthaltene Sonderarbeit des Privateigentums unmittelbar gesellschaftliche Arbeit ist" (MEW 13, 68) bzw. dass die warenproduzierende kapitalistische Gesellschaft auf direkter Vergesellschaftung der Produktion basiert. Dieser Trugschluss führt in das Zentrum der Illusion des kleinbürgerlichen Sozialismus, welches die falsche Annahme darstellt, dass das Geld bei Fortexistenz der Warenproduktion abschaffbar sei, weil der Wert der Ware sich direkt aus der diese produzierenden konkreten Arbeit bestimmen lasse, jede Ware mithin „unmittelbar Geld" (68) darstelle. Hierbei wird die im „Tauschwert der Waren vergegenständlichte [...] Arbeit mit der unmittelbaren Tätigkeit der Individuen verwechselt" (41). „Proudhon faßt damit die *konkrete* Arbeit *material* selbst so auf, wie sie nur unter der bereits *gegebenen* Tauschwerteigenschaft und über das Geld *projektiv erscheinen* kann. Er verwechselt also ihre konkreten mit ihren notwendigen ‚abstrakten' gesellschaftlichen Eigenschaften in einer warenproduzierenden Gesellschaft."[274] Diese substanzialistische Arbeitswerttheorie bzw. prämonetär-konkretizistische Werttheorie, die die Wertsubstanz als physiologisch-konkrete Gegenständlichkeit, die der einzelnen Ware gleichsam als Substrat inhäriert, missinterpretiert und die abstrakte Arbeit als wertbildende Substanz als Eigenschaft der konkreten Arbeit der privaten Produzenten missversteht, als dem dinglichen Schein kapitalistischer Vergesellschaftung aufgesessene Ideologie zu dechiffrieren, ist ein wesentliches Leitmotiv der marxschen Wertformanalyse und ein „Schlüssel"[275] zum Verständnis dieser. Michael Heinrich hat diese

274 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 218.
275 N. Rakowitz: Einfache Warenproduktion, S. 83.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Essenz der marxschen Kritik an der Konzeption des Sozialismus als einfacher Warenproduktion luzide beschrieben:

„‚Arbeitszeit' als Maß der Wertgröße ist genauso wenig unmittelbare Arbeitszeit wie abstrakte Arbeit als Wertsubstanz unmittelbare, d.h. konkrete Arbeit ist. Abstrakte Arbeit kann daher nicht einfach durch Arbeitszeit, sondern nur durch eine sozusagen ‚abstrakte Arbeitszeit' gemessen werden. Diese Messung ist aber keine, die mit der Uhr ausgeführt werden kann; nur durch den Tausch kann hier gemessen werden, da abstrakte Arbeit eben nicht isoliert existiert: ‚abstrakte Arbeitszeit' ist derjenige Anteil der vom individuellen Produzenten privat verausgabten konkreten Arbeit, der im Tausch als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird. Und diese Anerkennung [...] erfolgt [...] nur vermittels des *Geldes*."[276]

Ist dieser Zusammenhang begriffen, so ist es klar wieso Marx die Vorstellung, den Waren „den Stempel unmittelbarer Austauschbarkeit auf[zu]drücken" (MEW 23, 82), d.h. allgemeine Warenproduktion ohne Geld, Kapital und Lohnarbeit einzuführen, als „Philisterutopie" (83) kritisiert: Da die Privatproduzenten „weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andrerseits als bewußt gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sie subsumieren, muß es ihnen als den Unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äusserliches, zufälliges, Sachliches ihnen gegenüber existieren. Es ist dieß eben die Bedingung dafür, daß sie als unabhängige Privatpersonen zugleich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang stehn" (MEGA² II/5, 54).

Wird dieser von Marx im Detail dargelegte Sachverhalt nicht verstanden und zur Verwirklichung der ‚Philisterutopie' übergegangen, so würde in diesem Falle ganz lapidar, aber wirksam der „Bankrott" die „Rolle der praktischen Kritik übernehmen" (MEW 13, 68).[277] Die Abschaffung des Geldes bei Fortexistenz der

276 M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 219. Marx führt diesen Sachverhalt in den Grundrissen prägnant aus: „Der Unterschied zwischen Preis und Wert, zwischen der Ware, gemessen durch die Arbeitszeit, deren Produkt sie ist, und dem Produkt der Arbeitszeit, gegen den [sie] sich austauscht, dieser Unterschied erheischt eine dritte Ware als Maß, worin sich der wirkliche Tauschwert der Ware ausdrückt" (MEW 42, 75). Es bleibt dabei: „Die Arbeit auf Grundlage der Tauschwerte setzt eben voraus, daß weder die Arbeit des einzelnen noch sein Produkt *unmittelbar* allgemein ist; daß es diese Form durch die *gegenständliche Vermittlung* erlangt, durch ein von ihm verschiedenes *Geld*" (MEW 42, 105). Vgl. MEW 42, 100-105.

277 Die Idee der Stundenzettelbank als praktischer Realisationsversuch einer Gesellschaft einfacher Warenproduzenten kritisiert Marx in MEW 13, 41 u. 66-69 sowie in MEW 42, 72-75 u. 88f. H. Brentel fasst nach ihrer detaillierten Rekonstruktion die marxsche Kritik an solchen Vorhaben wie folgt zusammen: „Mit der Inkonvertibilität des Stundenzettels scheitert der Versuch der Proudhonschen Konstitutions- und Zirkulationstheorie, die *unmittelbare Arbeit* zu *Geld* zu machen, ihr den Status gesellschaftlicher Allgemeinheit und unmittelbarer Austauschbarkeit auf der Basis der privaten Produktion von Waren verleihen zu wollen.[...]. Die Geldverhältnisse erweisen sich gegenüber den Reduktionsversuchen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Warenproduktion wäre entgegen ihres anti-etatistischen Selbst(miss)verständnisses nur denkbar auf der Basis einer autoritären Planungsbehörde, die nicht nur die „Arbeitszeit bestimmen" müsste, in der die Waren zu produzieren wären, sondern die auch die Verteilung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit „auf die verschiedenen Produktionszweige" regeln müsste und letztlich so der „allgemeine Produzent" wäre, der die gesamte Gesellschaft als Arbeiter anzustellen und zu überwachen hätte: „In der Tat wäre sie [...] die despotische Regierung der Produktion und Verwalterin der Distribution" (89). [278]

Die marxsche Kritik am kleinbürgerlichen Sozialismus terminiert in dem Angriff auf die Vorstellung, dass die „Warenproduktion das nec plus ultra menschlicher Freiheit und individueller Unabhängigkeit" (MEW 23, 82) und die „wirkliche Warenproduktion" ihrem „Ideal gemäß um[zu]modeln" (99) sei. Dies ist aber nichts anderes als ein „grandioser Zirkelschlag", da die „unreflektierte Ausgangsbasis" einer solchen Konzeption immer schon die „entwickelte bürgerliche Gesellschaft" ist, deren zirkulativer Schein dann gegen diese selbst ausgespielt wird, indem dessen „eigentliche[r] Gehalt auf ein einfaches Austauschsystem"[279] reduziert wird:

„Der in der Circulation entwickelte Tauschwerthprocess respektirt daher nicht nur die Freiheit und Gleichheit, sondern sie sind seine Producte; er ist ihre reale Basis. Als reine Ideen sind sie idealisierte Ausdrücke seiner verschiednen Momente [...]. Sie realisirten sich erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. [...]. Es ergiebt sich daher der Irrtum jener Socialisten [...], die den Socialismus als Realisation der von der französischen Revolution nicht entdeckten, sondern historisch in Umlauf geworfnen bürgerlichen Ideen nachweisen wollen, und sich mit der Demonstration abmühen, daß der Tausch-

auf den einfachen, direkten Austausch und die unmittelbare Arbeitszeitrechnung als überaus resistent, sofern sich an ihrer *Grundlage* nichts ändert." H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 235f.

278 Die auffällige Nähe dieser von Marx kritisierten Annahmen zu den „Probleme[n] des realen Sozialismus" ist kein Zufall. Diethard Behrens/Kornelia Haffner: Auf der Suche nach dem ‚wahren Sozialismus'. Von der Kritik des Proudhonismus über die russische Modernisierungsdiktatur zum realsozialistischen Etikettenschwindel, in: Marxistischer Anti-Leninismus, eingeleitet von Diethard Behrens, Freiburg, 1991, S. 205-31, hier S. 211. Die Autoren konstatieren bezüglich des Realsozialismus, der die „Verdoppelung von Gesellschaft und Staat gleichsam in den Staatsapparat hineingenommen" (S. 227) hat, folgenden Sachverhalt: „Alle bisherigen Vorstellungen vom Übergang zum Sozialismus rekurrieren auf Modelle unmittelbarer Arbeitswert- und Nutzenrechnung, die Marx am Beispiel Proudhons als Unmöglichkeit erwiesen hat. [...]. Legt man die Marxschen Kriterien zugrunde, so war das, was die Bolschewiki unternommen haben, nicht einmal roher Kommunismus – sieht man von den unterdrückten Ansätzen eines Arbeiterräte-Kommunismus einmal ab" (S. 226). Ganz frei von einer solchen Vorstellung ist aber selbst Marx nicht. Vgl. MEW 19, 20. Marx fällt hier hinter sein eigenes Theorie- und Kritikniveau zurück. Siehe hierzu M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 390f.

279 H. Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt, S. 229.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werth ursprünglich [...] ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Capital etc. [...]. Das Tauschwerthsystem und mehr das Geldsystem sind in der That das System der Freiheit und Gleichheit. Die Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigenthums, Freiheit und Gleichheit selbst; die gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen. Es ist ein ebenso frommer wie alberner Wunsch, daß z.B. der Tauschwerth aus der Form von Waare und Geld sich nicht zu der Form des Capitals oder die Tauschwerth producierende Arbeit sich nicht zur Lohnarbeit fortentwickeln soll" (MEGA² II/2, 60f.).

In dieser Ausführung konkretisiert sich nicht nur die Kritik an der „*Illusion*", ein „*Verbesserungsideal*" einführen zu wollen, welches „selbst nichts anderes ist als der Reflex der gegenwärtigen Welt" (MEW 4, 105), sondern scheint darüber hinaus auch die Perspektive menschlicher Emanzipation auf, die jenseits der „moderne[n] Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternite" (MEW 34, 303) zu situieren ist und der sich nach kurzer Rekapitulierung der bisherigen Ergebnisse abschließend zugewandt wird:

Zur Kritik steht bei Marx der „Hobel der ‚Gleichmachung'" (MEW 4, 86) in all seinen Varianten und Facetten sowie die Vorstellung, dass der Kommunismus, wie Engels sich ausdrückt, „*ewige Wahrheiten*", „jene heiligen und erhabenen Ideen, Tugend, Gerechtigkeit, Moral usw." (319), zu verwirklichen bestrebt ist und eine „Doktrin" darstellt, die eine „geheime Weisheit" (312) verbirgt. Die marxschen Interventionen und Polemiken sind ihrer Essenz nach offensichtlich durch ein bestimmtes Verständnis des Politischen bestimmt, welches das Handeln der revolutionären Arbeiterklasse als freie Praxis im Klassenkampf und die Theorie als Ausdruck derselben begreift: Die „Erfinder" doktrinär-sozialistischer „Systeme", für die sich die „kommende Weltgeschichte" in die „Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne" (490) auflöst, hatten ihre historische und antizipative Berechtigung in vorproletarischen Zeiten – „im Anfange der kommunistischen Bewegung" (MEW 3, 448) – in denen die Arbeiterklasse sich „noch nicht zur freien geschichtlichen Selbstbewegung entwickelt hatte" und somit die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft dazu verdammt blieb, als soziale „*Utopie*" (MEW 7, 89) ohne Bezug auf eine gesellschaftsverändernde Kraft in Erscheinung zu treten. Das sich als Klasse konstituierte Proletariat hingegen wird von Marx als lebendige Bewegung begriffen, die die revolutionäre Sprengung kleinbürgerlicher, reaktionärer oder dogmatisch-systematischer Sozialismusvorstellungen vollziehen muss, um seine Befreiung als freie Praxis in einem *historisch-konkreten* Zustand der kapitalistischen Gesellschaft gestalten zu können, der als solcher selbst die Bedingungen der Möglichkeit der Befreiung vorgibt. Einer solchen Forcierung theoretischer Klärungsprozesse, die auf die konkrete Analyse der konkreten Situation der kämpfenden Arbeiterbewegung zielt, dienen Marx' Interventionen. Seine Kritiken anderer Sozialismuskonzeptionen haben, soviel lässt sich festhalten, ihr übergreifendes Moment dabei

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darin, „die Ziele und Mittel des Emanzipationskampfes nicht doktrinär zu antizipieren, sondern aus den Bedingungen und Verlaufsformen des Klassenkampfes abzuleiten."[280]

3.2.2 Perspektiven der Emanzipation

Es war nicht einer von Marx' politischen Epigonen, sondern ein anderer großer Poet des 19. Jahrhunderts, der sich als wahrer Bruder im Geiste zu erkennen gab: Oscar Wilde bezog in der Sache des Sozialismus gegenüber Dostojewskij die Kontraposition. Wider „Altruismus"[281] und „Mitleid"[282] ist ihm „*der Sozialismus lediglich darum von Wert, weil er zum Individualismus führt*."[283] Der Sozialismus ist die Befreiung des Einzelnen aus den bornierten und beschädigenden Zwängen und Funktionen des „Privateigentums"[284], der definitiv nicht selig machenden „*Armut*"[285] und der „widerwärtige[n], abstoßende[n] und langweilige[n] Arbeit"[286], an der „ganz und gar nichts notwendig Würdevolles"[287] ist: „Muße, nicht Arbeit, ist das Ziel des Menschen"[288]. Wilde kennt und verabscheut „viele sozialistische Anschauungen"[289], die auf „Gewalt und Zwang"[290] gründen und deren politisches Telos ein „Industriekasernensystem"[291] ist: „Wenn der Sozialismus autoritär ist, wenn es in ihm Regierungen gibt, die mit ökonomischer Gewalt bewaffnet sind, wie jetzt mit politischer: wenn wir mit einem Wort den Zustand der industriellen Tyrannis haben werden, dann wird die letzte Stufe des Menschen schlimmer sein als die erste."[292] Aus dieser hellsichtigen Kritik zieht Wilde die einzig legitime Konsequenz: „Alle Vereinigung muß ganz freiwillig sein. *Nur in freiwilligen Vereinigungen ist der Mensch schön*."[293] Dies heißt nicht nur, dass die „Ehe" als Ausdruck des Sieges des „gesetzlichen Zwanges" über die freie und wilde Schönheit der „Liebe" abgeschafft und das bisherige, zutiefst gewaltsame „Familienleben" schließlich „vernichtet"[294] wird, sondern zielt weit mehr auf eine Absage an *jede* Form politischer Herrschaft: „*Alle Arten*, *regieren zu wollen, sind verkehrt*. Der Despotismus ist ungerecht gegen jedermann [...]. Oli-

280 A. Arndt: Marx, S. 107.
281 Oscar Wilde: Der Sozialismus und die Seele des Menschen, Zürich 1982., S. 7.
282 Ebd., S. 9.
283 Ebd., S. 10.
284 Ebd., S. 18.
285 Ebd., S. 8.
286 Ebd., S. 35.
287 Ebd., S. 32.
288 Ebd., S. 34.
289 Ebd., S. 16.
290 Ebd., S. 17.
291 Ebd., S. 16.
292 Ebd., S. 10.
293 Ebd., S. 17.
294 Ebd., S. 27.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

garchien sind ungerecht gegen die vielen [...]. Große Hoffnungen setzte man einst auf die Demokratie; aber Demokratie bedeutet lediglich, daß das Volk durch das Volk für das Volk niedergeknüppelt wird.“[295] Dem libertär-ästhetischen Geist ist nicht nur die Tyrannis des Despoten, sondern auch die jakobinistisch-gleichmacherische, zutiefst antiindividualistische „Herrschaft“ des Volkes ein „scheußliches“[296] Ding. Wildes libertärer Sozialismus ist eine Absage an jede Form von „Autorität“, an den Rachecharakter der „Justiz“[297] und an den furchtbaren Drang Menschen, zu „richten“[298]. Der sozialistische Individualismus ist frei von „Zwang“[299], wider den Gegensatz von Egoismus und Altruismus gerichtet, auf die „Mitfreude“ und nicht das „Mitleid“[300] zielend und sich erfreuend an der „unendlichen Mannigfaltigkeit“[301] menschlicher Diversität. Jenseits von Gut und Böse ist die unter dem Status quo einzig verbleibende „Tugend“ die „Unbotmäßigkeit“[302], die Dissidenz, welches seine sich selbst aufhebende Erfüllung finden würde im sich verwirklichenden „Künstler“[303], dessen Existenzbedingung die vernünftige und herrschaftsfreie Einrichtung der Gesellschaft wäre, deren Telos die freie Entwicklung der Individuen ist.

Wildes in vielerlei Hinsicht auch dem Geiste Nietzsches verwandte Ausführungen sind, teilweise bis in sprachliche Formulierungen hinein, ein Plädoyer für die menschliche Emanzipation, die den wenig expliziten marxschen Vorstellungen über eine befreite Gesellschaft indirekt zum Ausdruck verhelfen. Es kann diesbezüglich nicht darum gehen, Marx kontrafaktisch eine (ausführlich) begründete politische Theorie menschlicher Emanzipation zu unterstellen. Diese gibt es nicht. Die Kritik an Marx, die institutionelle Basis kommunistischer Freiheit nicht expliziert oder hierin keine Problematik gesehen zu haben, ist so oft wie zu Recht erhoben worden; ein Sachverhalt der indessen nur Problem bleibt, wenn das marxsche Denken nicht als kritische Theorie begriffen, sondern als Weltanschauung missverstanden wird, die vom Weiter- und Selbstdenken entbindet. Dies bei Seite gelassen, ist im Folgenden allein negative Aufklärung intendiert: der Totalitarismus als Gerücht über Marx.

Unzweifelhaft, das hat die Kritik anderer Sozialismen in extensio und ex negativo hinlänglich belegt, ist für Marx das Ziel menschlicher Emanzipation die Befreiung des Einzelnen, als deren Mittel zudem niemals die autoritäre Staatsgewalt zu fungieren vermag. Zur Kritik steht die gesellschaftlich bedingte ökonomische, soziale und politische Heteronomie der Individuen, die nicht frei über ihr Leben verfügen, sondern zu bloßen Mitteln des nihilistischen Zwecks der ir-

295 Ebd., S. 29.
296 Ebd., S. 61.
297 Ebd., S. 30.
298 Ebd., S. 26.
299 Ebd., S. 64.
300 Ebd., S. 68.
301 Ebd., S. 66.
302 Ebd., S. 13.
303 Ebd., S. 63.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rational-endlosen Selbstverwertung des Kapitals degradiert sind. Die Kritik an Heteronomie, an der indirekt die Minimalbestimmungen einer emanzipierten Gesellschaft aufscheinen, setzt aber einen Begriff von Autonomie voraus:

Die marxsche „Darstellung der heteronomen Bestimmtheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat den emphatischen Freiheitsbegriff der Kantschen und idealistischen Philosophie zur Voraussetzung [...]. Die Kritik der Heteronomie setzt den Begriff der Autonomie voraus. Maßstab der Kritik ist aber nicht dieser allein, sondern ebensosehr die Freiheit, die in der kapitalistischen Produktionsweise Realität hat in einer Gestalt, die der in ihrem Begriff gedachten Autonomie widerspricht. [...]. Die Kritik hat [...] ihre Substanz an der Einsicht, daß die Realität der Freiheit unter der Form des Kapitals dem moralischen Anspruch der Subjekte auf vernünftige Bestimmung der Freiheit ihrer Willkür entgegen ist.“[304]

Es mag dem entgegenstehen, dass Marx explizit a-moralisch zu argumentieren beanspruchte.[305] Dies ist insofern richtig als auch berechtigt, dass er zum einen

304 F. Kuhne: Begriff und Zitat, S. 98.

305 Fraglos wollte Marx keine noch heute hoch im Kurs stehende „*deutsche Sozialphilosophie*“ (MEW 3, 472): auf ethische Betrachtungen des Kapitalismus im Namen der ‚Gerechtigkeit‘ hat er aus guten Gründen verzichtet, bleiben diese doch im Oberflächenschein der Verhältnisse verhangen, reproduzieren ihn mit politisch nachteiligem Effekt und dienen als Perspektive der Emanzipation keineswegs als zu erfüllendes Ideal. Vgl. zu einer diesbezüglichen Verteidigung des marxschen Ansatzes etwa C. Henning: Philosophie nach Marx, S. 430-34; A. Maihofer: Recht bei Marx, z.B. S. 83, 86f., 237f. u. 241f.; Allen W.Wood: Marx’ Immoralismus, in: Angehrn/Lohmann, Ethik und Marx, S. 19-35. M. Heinrich hat Versuche, Marx’ Kapitalismuskritik eine Gerechtigkeitsethik zu unterstellen, als haltlos zurückgewiesen. Vgl. Ders: Wissenschaft vom Wert, S. 373-79. Heinrich bezieht sich in seiner Kritik auf Autoren, die letztlich in das Umfeld des habermas’schen Versuchs einer normativen Begründung kritischer Theorie zu situieren sind. Vgl. als Beispiele der von Heinrich kritisierten Marxinterpretation, Georg Lohmann: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx’ Kapitalismuskritik, in: Angehrn u.a., Ethik und Marx, S. 174-94; u. Andreas Wildt: Gerechtigkeit in Marx’ ‚Kapital‘, in: ebd., S. 149-73. Marx aus dem Käfig sozialphilosophischer Gerechtigkeitsdiskurse zu befreien, das haben die genannten Autoren gezeigt, funktioniert am effektivsten immer noch mit dessen eigenem theoretischen Werkzeug, welches die Insuffizienz und den ideologischen Charakter normativer Diskurse zu benennen weiß. Wenn Marx die „Sprache Ricardos“, durch die sich „Menschen in Hüte verwandeln“ (MEW 4, 82), verteidigt, indem er gegen Proudhons hilflosen Versuch, die Normen der Gesellschaft gegen deren Wirklichkeit auszuspielen, was auf die Illusion hinausläuft, „die Gesellschaft auf einer Basis rekonstruieren zu wollen, die selbst nur der verschönerte Schatten dieser Verhältnisse ist“ (105), darauf insistiert, dass der „Zynismus“ in der „Sache und nicht in den Worten“ liegt, „welche die Sache bezeichnen“ (83), so wird m. E. die auch für Nietzsche maßgeblich Intention deutlich, der Moral aus Redlichkeit, d.h. aus Moralität selbst das Vertrauen zu kündigen. A. Böhm hat den gut begründeten Vorschlag gemacht, statt von „normativen Grundlagen der Marxschen Kritik“ von „praktischen Dimensionen und Gehalten der Kritik“ zu sprechen. A. Böhm: Kritik der Autonomie, S. 149f. Der Autor weiß treffend, den Status des marxschen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Erbe Hegels die „*amoralische Ohnmacht der moralisierenden Reflexion*“[306] kritisiert und zum anderen der Kommunismus eine Vergesellschaftung jenseits historisch tradierter Zwänge moralischer Zurichtungen und Zumutungen, die der Gewaltgeschichte der bisherigen geknechteten Menschheit entstammen, sein soll. Gesellschaftliche Antagonismen mit inflationären Bindestrich-Ethiken aporetisch zu traktieren, war in der Tat seine Sache nicht. An die Stelle moralischer Handlungsmaximen für Individuen tritt die kollektive *politische* Praxis in revolutionärer Absicht. Diese Wende von der Moralphilosophie zur politischen Theorie bedeutet aber nicht, dass der marxschen Kritik überhaupt kein Begriff von Freiheit zu Grunde liegt, mit dem sie die Verkehrung der Freiheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise zu kritisieren vermag. Ob man dies als moralisches oder normatives Ideal bezeichnen mag, ist eine Frage der Terminologie und letztlich zweitrangig: „Das Ziel, mehr zu erkennen als das, was ist, muss jeder Kritik zugrunde liegen. Sonst wäre sie auf die immanente Bestimmung der Gegenwart aus ihren Entstehungsbedingungen beschränkt. Eine rein immanente Kritik ist zwar weitgehend logisch zuverlässig, aber sie kann nicht das Ganze als Ganzes in Frage stellen. Die logische Unabhängigkeit des Kritikers vom Kritisierten erfordert auch ein transzendentes Moment, das aber nicht äußerlich gleichgültig gegen den kritisierten Gegenstand sein darf: Ohne sachliche Grundlage im Gegenstand wird Kritik utopisch oder abstrakt dogma-

Unternehmens zu bestimmen: „Marx' eigentümliche kritische Begrifflichkeit zeichnet sich dadurch aus, daß sie Bestimmungen der Freiheit und Vernunft einschließt [...], Bestimmungen der Moral [...] dagegen ausschließt [...]. Während der nachrechtsphilosophische Marx sowohl die Gesellschaftsanalyse als auch die praktischen Ziele weiterhin systematisch in Bestimmungen von Freiheit und Vernunft faßt, faßt er sie nicht mehr systematisch in Bestimmungen der Moral“ (S. 156). Ein Blick in die schlechte Unendlichkeit der aporetischen Versuche gesellschaftliche Antagonismen mittels beliebiger Ethiken zu kurieren und in die ‚entmaterialisierten' Diskurse normativer Sozialphilosophie, gibt dem marxschen Moralmisstrauen noch heute mehr als Recht. Eine solche Position muss keineswegs leugnen, hier schießt Heinrichs Kritik über das Ziel hinaus, in welcher Tradition Marx steht: die „universalistische Anweisung auf praktische Kritik einer unvernünftig und moralisch falsch eingerichteten Gesellschaft nimmt den Gehalt von Kants moralphilosophischem Imperativ auf.“ G. Schweppenhäuser: Antinomien des Universalismus, S. 59. Vgl. hierzu F. Kuhne: Begriff und Zitat, bes. 85f, 88f. 98, 100, 102, 107f u. 114. Dass die marxsche Verbindung zu Kant indessen keine einfache Fortführung, sondern eine durch Hegels dialektische Kritik informierte Aufhebung des transzendental-philosophischen Kritikprogramms ist, hat in Ansätzen zuletzt Nadja Rakowitz in ihrem Essay: ‚Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst...' Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx, in: Kirchhoff u.a. (Hg.), Gesellschaft als Verkehrung, S. 149-75, dargelegt.

306 Iring Fetscher: Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie, in: Gerd-Günther Grau (Hg.), Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt, Freiburg 1972, S. 15-43, hier S. 20.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tisch.“[307] Konkretisiert man den marxschen Kommunismus inhaltlich als ‚konkrete Freiheit‘, so wird sein Charakter als kritische Aufhebung tradierter Konzeptionen vernünftiger Vergesellschaftung sichtbar:

„‚Konkrete Freiheit‘ ist ein Begriff, der über den Bereich der individuellen Willensfreiheit hinausreicht und nicht zuletzt gesamtgesellschaftliche sowie institutionelle Bedingungen der Autonomie der Subjekte einbeziehen soll. [...]. *Konkrete* Freiheit setzt dementsprechend elementare Anerkennungsmuster, also Systeme der Interaktion voraus, worin ‚jeder [...] Einzelne von den anderen als ein freies Wesen respektiert und behandelt‘ [Hegel; d. Verf.] wird. Doch ‚konkrete Freiheit‘ [...] mündet letztlich in ein Anerkennungskonzept, das noch über die Sphäre der Interaktionen zwischen Einzelnen hinaus erweitert wird! Es bezieht die *systemischen* Bedingungen der Autonomie mit ein.“[308]

Der Kommunismus ist nicht das Reich ethischer Vorschriften, sondern die Realität der von Kant intendierten reziproken „‚reinen Anerkennung‘“[309] autonomer Subjekte. Über Kant hinaus und kritisch an Hegel anschließend verliert die Moralität ihren abstrakten und repressiven Sollenscharakter, indem sie in einem System „materialer Sittlichkeit“[310] aufgehoben wird, welches das Individuum in seiner je eigenen Bedürfnisstruktur achten und nicht mehr, wie in der langen und grausamen Vorgeschichte, zur Moral züchtigen würde, in der sich die „Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt“ repetiert, die als missglückte Emanzipation ewig wiederkehrend „in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt.“[311]

Im Kommunismus, so ließe sich das marxsche Kriterium für diesen benennen, hätte das autonome Individuum frei nach Kant seine „Würde“ darin, dass es „keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“[312], wäre zugleich als „Zweck an sich“[313] anerkannt und würde in Assoziation mit den anderen Individuen in ‚Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)‘ (Kant) leben. Während unter der Heteronomie der kapitalistischen Gesellschaft nur repressiv (de)formierte „Durchschnittsindividuen“ (MEW 3, 74) generiert werden, zielt die kom-

307 Michael Städtler: Theorie als Kritik. Die Möglichkeit kritischen Denkens jenseits von Ideologie und diesseits von Utopie, in: Zeitschrift für kritische Theorie Heft 20-21 (2005), S. 52-73, hier S. 61f.

308 J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, S. 209. So legitim es ist, die hegelsche Vermittlungslogik, zum politischen Philosophieren zu nutzen und somit Hegels (politisches) Denken nicht in der Apotheose des preußischen Staates aufgehen zu lassen, so wenig will mir das von Ritsert eingeführte Zwitterwesen der ‚Staatsgesellschaft‘ terminologisch taugen, um emanzipierte Verhältnisse begrifflich zu fassen.

309 Ebd., S. 158.

310 A. Arndt: Marx, S. 225.

311 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 6.

312 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 67.

313 Ebd., S. 61.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

munistische Revolution auf eine „Vereinigung der Individuen", in der die „Individuen als Individuen Anteil" (75) haben: Die sich Befreienden müssen, „um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigne bisherige Existenzbedingung, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit, aufheben. Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen" (77).[314]

Sein Glück fände der Einzelne in der zwanglosen Anerkennung und autonomen Befriedigung seiner Bedürfnisse jenseits des Leistungs- und Vergeltungsprinzips: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" (MEW 19, 21). Telos ist die herrschaftsfreie „Entwicklung" der Sinnlichkeit, Intellektualität und praktischer Fähigkeiten der „Individuen" (MEW 3, 424), deren bisheriger Zwang zur Identität verginge: „Die allseitige Verwirklichung des Individuums" (273), die „[f]reie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens" (MEW 42, 91), das wäre Kommunismus. Dieser intendiert nicht die Verwirklichung (repressiver) Egalität, sondern „soziale Freiheit" (MEW 1, 390)[315], deren Spezifikum

314 In der englischsprachigen Marxdebatte hat T. Oishi auf eine bedeutende Differenz zwischen Marx und Engels aufmerksam gemacht: „Marx's ‚individual property' [...] cannot exist except through this association in which individuals obtain freedom. Marx's individual property can exist only as ‚social property'. [...]. Engels' concept of the ‚appropriation of productive forces' [...] is limited to ‚taking possession' of the means of production. Thus he omits the cooperation and [...] their association of their universal intercourse. [...]. Engels is very optimistic and sounds as if taking possession of the means of production by ‚society' would make everything all right." Takahisa Oishi: The unknown Marx. Reconstructing a unified perspective, London/Sterling 2001, S. 163. In der Tat ist bei Marx durchweg von freien Assoziationen und Vereinigungen der kommunistischen Individuen die Rede, die „nicht" das vorkapitalistische „Privateigentum wieder" herstellen, „wohl aber das *individuelle* Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde" (MEW 23, 791; kvV.). Engels ist dagegen nicht davor gefeit, die „Gesellschaft" zum autonomen Subjekt des Sozialismus zu hypostasieren, das einen allweisen „Plan" (MEW 20, 288) zur rationalen Entwicklung seiner selbst erstellt. Vgl. auch M. Heinrich: Wissenschaft vom Wert, S. 388f.

315 Auch Harald Bluhm unterstreicht diesen Sachverhalt, „dass Marx der Freiheit – entgegen der verbreiteten Vorstellung einer Dominanz von sozialer Gerechtigkeit – in seinem Denken einen zentralen Platz und eine tragende kritische Funktion zuweist" und ein „anarchisch libertärer" Glutkern im politischen Denken Marxens auszumachen ist. Ders.: Freiheit in Marx' Theorie, in: Pies u.a., Marx' kommunistischer Individualismus, S. 57-80, hier S. 58 u. 76. Wenig überzeugend ist aber die Annahme, beim späten Marx liege eine „systemtheoretische Wendung" vor, die „funktionalistisch" (S. 72) argumentiere und für die politische Freiheit „kein intrinsischer Wert" (S. 78) sei: Dass Marx kein politischer Platonist war, der nach intrinsischen Werten suchte, ist klar. Eine Geringschätzung politischer Freiheit wäre aber nur dann zu konstatieren, wenn Marx' Post-Politizismus eine Unterbie-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darin zu erblicken ist, dass sie einen Gesellschaftszustand anvisiert, in dem der je Einzelne in seiner irreduziblen Individualität anti-hierarchisch, aber eben nicht gleichmacherisch, zur vollen Anerkennung seiner selbst kommen würde. Kommunistische Gleichheit befindet sich mithin in Opposition zur Uniformität: Gleichheit transzendiert sich als verwirklichte hin zur Freiheit des Nichtidentischen. Kommunistische Gleichheit bestände allein in der sozialen, politischen und kulturellen Bereitstellung der gleichen Möglichkeit für jedes Individuum, sich frei nach seinen ureigenen Bedürfnissen und Fähigkeiten zu entwickeln. Dies ist das Gegenteil von der Schaffung gleicher Bedürfnisse und Fähigkeiten, was weit mehr inhärentes Potential der zugleich atomisierenden wie uniformierenden kapitalistischen Gesellschaft ist, als liberale Freiheitsideologien glaubhaft zu machen vermögen. Marx koinzidiert mit dieser Konzeption eines libertären Kommunismus[316] mit einer seiner großen Kritikerinnen: „Gleichheit, die in der Neuzeit immer eine Forderung der Gerechtigkeit war, bildete in der Antike um-

tung politischer Emanzipation wäre. Dies ist sie aber erklärtermaßen nicht. Politische Freiheit ist für Marx, auch wenn er diese in der Tat wenig konkret explizierte, Ausgangs- und Minimalbedingung sozialer Freiheit – ein intrinsischer Wert eines erweiterten Konzepts von Freiheit.

316 Zum libertären Charakter des marxschen Kommunismus vgl. jetzt auch das Buch von Ernesto Screpanti: Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom, New York 2007. Auch wenn ich weder Screpantis an Althusser orientiertes Marxbild noch seinen methodischen Individualismus teile, gelingt es dem Autor, konsequent den Realismus des marx-engelschen Kommunismus zu unterstreichen und mit Emphase dessen libertären Nukleus aus der historischen Versenkung auszugraben. In diesem Punkt betreibt die Studie wichtige und notwendige Aufklärung über Marxmythen. Nicht zuletzt expliziert Screpanti einen wesentlichen Sachverhalte: Es gibt kein ‚Subjekt der Geschichte' (*das* Proletariat), sondern nur Subjekte die sich von dieser befreien wollen. Der Kommunismus ist daher weder das Zu-sich-kommen eines metaphysischen Gattungswesens noch ein evolutionär-ökonomisch generiertes Paradies, sondern der *nicht endende und ungewisse Prozess der Emanzipation von assoziierten Individuen*. In diesen Punkten macht sich Screpantis antiphilosophisch-realistische und konsequent (in diesem Kontext freilich rein ethisch zu verstehende) individualistische Marxinterpretation bezahlt. Sie wird den beiden Revolutionären – kontra totalitärer Gerüchte – gerecht: „The ultimate motivation of the action that activate that process is not justice or ‚general interest', but is the individuals' drive for liberation. Note that communism is now seen as the world of *individual* freedom already in the process of its doing" (S. 73). Im Ganzen wirft seine Interpretation der marxschen Theorie jedoch fundamentale Fragen und kritische Einsprüche auf: Ihr Mangel ist der Grund dafür, dass der Autor am Ende nicht nur einen radikalen Sozialdemokratismus als libertären Kommunismus verkauft, sondern auch dass die Problematik sozialer Formen – ihre spezifische Realität, ihre Verselbstständigung und ihr Fetischcharakter – und der reale Schein des ‚automatischen Subjekts' nicht einmal zur Kenntnis genommen werden, und zwar gerade auch nicht hinsichtlich ihrer revolutionstheoretischen Implikationen. Von daher ist dem Autor zuzustimmen, wenn er selbst seine Arbeit als „a first contribution to development of a wider scientific elaboration" begreift, „which can only come forward as a process of collective research" (ix).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gekehrt das eigentliche Wesen der Freiheit: Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in der es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab."[317]

Über Marx hinaus an diese Konzeption anknüpfend, ist es das wenig wahrgenommene Politische an der Philosophie Adornos, welches die marxsche Antizipation der Perspektive einer Emanzipation des Nichtidentischen zu konkretisieren vermag: „Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. [...] den besseren Zustand aber denken als den, in den man ohne Angst verschieden sein kann."[318] Der Begriff der Versöhnung, den Adorno als nichtidentitäre „Kommunikation des Unterschiedenen"[319] konkretisiert und als solcher mit der Vorstellung des jungen Marx von einer freien „Welt der sich unterscheidenden Menschheit" übereinstimmt, „deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit" (MEW 1, 195), macht in einer letzten dialektischen Wendung auch nicht vor dem Subjekt als sich zum „Absoluten"[320] stilisierenden halt, dessen bisheriges Sein und Autonomie verschwistert ist mit identitärem Zwang und repressiver Naturbeherrschung: „Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes, und somit auch über der Freiheit, soweit sie mit ihrem Widerpart, der Repression, verschworen ist."[321] Mit dieser politischen Konzeption, die die Emanzipation des Nichtidentischen jenseits bürgerlicher Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen trachtet, erweist sich Adorno als legitimer Erbe des von Marx Intendierten.[322]

Wenn Marx auf die Entfaltung freier Individualität im Kommunismus zu sprechen kommt, wird deutlich, dass sein Eudaimonismus nicht auf einem Hedonismus gründet, der sich noch in schlechtester Gesellschaft wohlzufühlen weiß, sondern sein Fundament in der *Freiheit* des Menschen als vernunftbegabtem Sinneswesen seine ihm eigentümliche Bestimmung hat.[323] Autonomie ist Würde

317 H. Arendt: Vita activa, S. 43.
318 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 116.
319 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 742.
320 Th. W.Adorno: Negative Dialektik, S. 278.
321 Ebd., S. 279.
322 Hierzu mehr in dem die Arbeit abschließenden Abschnitt.
323 „Die Philosophie des Genusses war nie etwas anderes als die geistreiche Sprache gewisser zum Genuß privilegierter gesellschaftlicher Kreise. Abgesehen davon, daß die Weise und der Inhalt ihres Genießens stets eine durch die ganze Gestalt der übrigen Gesellschaft bedingte war und an allen ihren Widersprüchen litt, wurde diese Philosophie zur reinen *Phrase*, sobald sie einen allgemeinen Charakter in Anspruch nahm und sich als Lebensanschauung der Gesellschaft im Ganzen proklamierte" (MEW 3, 402). Der philosophische Hedonismus ist als „Gegenpol der Vernunftphilosophie", die das Besondere dem Allgemeinen opfert, im kritischen Materialismus aufgehoben: „das allgemeine Glück getrennt von dem Glück der Individuen ist eine sinnlose Phrase." Die Grenze des Hedonismus liegt aber darin begründet, dass er das „besondere Glück mit dem allgemeinen Unglück" versöhnt und sich somit als Affirmation des Bestehenden erweist. Die Objektivität des

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und als solche Bedingung von Glück und Lust, nicht aber ist sie fern des Kampfes und der Anstrengung. Der Kommunismus schafft „freie Zeit, die sowohl Mußezeit, als auch Zeit für höhere Tätigkeit ist", was das Individuum „in ein andres Subjekt verwandelt" (MEW 42, 607). Die „Selbstverwirklichung des Individuums" ist aber keineswegs „bloßer Spaß" (512): „Wirklich freie Arbeiten, z.B. komponieren, ist zugleich verdammster Ernst, intensivste Anstrengung" (512). Wenn Marx auch zwischen der Alternative changiert, ob ein „Reich der Notwendigkeit" in der Produktion trotz aller Humanisierung, Rationalisierung, Demokratisierung und zeitlicher Minimierung derselben bestehen bleibt, oder der „unmittelbare materielle Produktionsprozeß [...] selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift" (MEW 42, 601) erhält, indem in Form einer radikalisierten Wissensgesellschaft bzw. -ökonomie die Produktionsprozesse „unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind" (602), so lässt sich die von H. Arendt vorgetragene Kritik, dass das „Marxsche Werk schließlich mit einer unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit"[324] endet, als Missverständnis zurückweisen: „weder Befreiung von der Arbeit noch die Befreiung (und Entfesselung) der Arbeit wären kommunistisches Telos, sondern die Transformation von Arbeit in höhere Tätigkeiten der Lebenspraxis *sui generis* – in ihrer in Freiheit erst zu vollendenden Weise. Deren Konstituens ist die freie Zeit, die verstanden wird als Freiheit der Zeit für höhere Tätigkeit"[325].

Für Marx bestand noch die historische legitime *Möglichkeit* eines Kommunismus aus *Optimismus*, während heute weit mehr die verzweifelte *Notwendigkeit* des Kommunismus aus *Pessimismus* angezeigt ist. Marx' geschichtsphiloso-

Glücks, seine Verbindung zur Wahrheit und Freiheit, wird jenseits idealistischer Repression Wirklichkeit in der befreiten Gesellschaft: „Die Wirklichkeit des Glücks ist die Wirklichkeit der Freiheit, als der Selbstbestimmung der befreiten Menschheit". Alle Zitate aus Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus, in: Ders: Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt/Main 1965, S. 128-68, hier S. 135, 136 u. 167. Marx war, wie insbesondere seine Dissertation belegt, innig vertraut mit den materialistischen Ethiken der Antike. Sein sinnlicher Materialismus hat nicht nur Verwandtschaft zum Anarchischen, welches „Kyniker und Hedoniker, die Freigeister der Bedürfnislosigkeit und der Lust" (Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/Main1985, S. 560) verbindet, sondern ist in seiner Orientierung auf physische Bedürfnisse – „daß die Unterschiede des *Kopfes* [...] keine Unterschiede des Magens [...] *bedingen*" (MEW 3, 528) – der hedonistischen Forderung nach „Wein für alle" (E. Bloch: Prinzip Hoffnung, S. 562) nicht abhold, ohne deswegen den Kommunismus als allgemeines Gelage zu konzipieren: „Da ich aus einer Weingegend stamme und Ex-Weinbesitzer bin, weiß ich den Wert des Weines sehr wohl zu schätzen. Ich denke sogar selbst ein bißchen wie der alte Luther, daß ein Mann, der den Wein nicht liebt, niemals etwas Rechtes zustande bringt. (Keine Regel ohne Ausnahme.)" (MEW 31, 536).

324 H. Arendt: Vita activa, S. 123.

325 Birger P. Priddat: Reiche Individualität – Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der freien Zeit für freie Entwicklung, in: Pies u.a., Marx' kommunistischer Individualismus, S. 125-46, hier S. 141.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phischer Optimismus hatte seine historische Legitimität darin, dass er die sich unter kapitalistischer Ägide erstmals entwickelnde reale materielle Möglichkeit einer Emanzipation *aller* Menschen reflektierte; den Gedanken an „Askese“[326] bei Marx einzufordern, solange bis auf den heutigen Tag nicht einmal „das Gröbste: daß keiner mehr hungern soll“[327] erledigt ist und dies angesichts unvorstellbaren gesellschaftlichen Reichtums den Skandal schlechthin darstellt, ist Ideologie.[328] Wer aus Marx' geschichtsphilosophischem Optimismus, der sich nicht zuletzt in der trügerischen Hoffnung zu erkennen gibt, dass der gesellschaftliche Fortschritt qua Perfektionierung der Naturbeherrschung zu erreichen sei, zu der die emanzipatorische Perspektive nicht die Regression, sondern die rationelle Kontrolle des Mensch-Natur-Verhältnisses ist[329], allerdings auf einen *metaphysischen* Optimismus schließt, liegt falsch. Für Marx ist der Mensch *unaufhebbar* „als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist“ (MEW 40, 578). Die Opazität der Welt, die Tragik von Tod, Krankheit und Verfall – „Leben heißt Sterben“ (MEW 20, 554) – und die end- wie namenlosen Leiden der vergangenen Geschlechter bilden das Unverfügbare aller Emanzipation, der dies bezüglich nur das stille Eingedenken und die tiefe Trauer

326 H. Ottmann: Begriff der Natur bei Marx, S. 228.

327 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 178.

328 Wer heute von der Möglichkeit des Kommunismus spricht, dürfte mit (guten) Gründen als Phantast abgestempelt werden; die ‚nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein' (Negri/Hardt) – ein intellektuelles Opiat. Die fortschreitende soziale ‚Selbstzerstörung' (S. Breuer) moderner Gesellschaften, wie die destruktive Vernutzung der natürlichen Grundlagen menschlichen Lebens und die anthropogene Naturveränderung und -zerstörung, wird indessen die *überlebenswichtige* Notwendigkeit radikaler gesellschaftlicher Transformation in das ‚Gedächtnis der Menschheit' zurückrufen. Der Kapitalismus hat sich stets als erheblich flexibler und transformationsfähiger gezeigt als es seinen Kritikern bisweilen lieb war. Da nichts dagegen spricht, dass dies auch in Zukunft so sein wird, sind weder apokalyptische noch revolutionseuphorische Visionen angebracht. Wenn Georg Fülberth in seiner Grundlegung der ‚Kapitalistik' am Ende zu dem Fazit – „ohne jede Begründung“ – kommt, dass, vergleiche man etwa die Lebenszeit des Kapitalismus mit der des Feudalismus, Ersterer durchaus „noch fünfhundert Jahre vor sich“ habe, so ist dies eine mehr als berechtigte Aufforderung zur Nüchternheit radikaler Kapitalismuskritik. Ders.: G Strich – Kleine Geschichte des Kapitalismus, Köln 2005, S. 300. Allerdings, was Fülberth bei seinem ‚unbegründeten' Vergleich nicht berücksichtigt, inhäriert der kapitalistischen Produktionsweise eine Dynamik, die eine historisch *einmalige* Beschleunigung der Zeit generiert, die nicht nur den Raum vernichtet, sondern auch das Potenzial der Zerstörung mit zunehmenden Tempo ins Unermessliche steigert.

329 Im reifen Werk von Marx findet sich die Alternative von Naturbeherrschung und Beherrschung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses: Emanzipation mittels Perfektionierung des Versuchs, die Natur „zu unterwerfen“ (MEW 42, 323) vs. den „Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln“ (MEW 25, 828).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt.[330] Allegra de Laurentiis hat die von A. Schmidt überpointierte Wahrheit, dass Marx in die „Tradition der großen europäischen Pessimisten“[331] gehört, konkretisiert: „Es ist ein tiefer greifender, wenn man so will ‚kosmischer Pessimismus‘, den kein Materialismus abschütteln kann, sei er noch so auf Veränderung und Wissenserweiterung zentriert, der aber andererseits der Verbesserung der Beziehungen der Menschen untereinander und zur Natur keineswegs im Wege steht: er erinnert aber immer wieder daran, daß auch dieser Aufgabe relevante Grenzen gesetzt sind.“[332]

Nach der Überwindung der materialistischen Anthropo-Ontologie der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘, deren geschichtsphilosophischer Optimismus, wie das obige Zitat belegt, auch in dieser Schaffensperiode stets gebrochen und nicht absolut war, schwingen in dieser Perspektive keinerlei Erlösungshoffnungen mehr mit. Wie man spätestens seit Max Weber wissen kann, befindet sich der nach Erlösung Suchende im Felde der praktischen Weltveränderung auf dem falschen Schauplatz. Weiß er dies nicht, endet seine Verirrung bestenfalls in defätistischer Resignation, schlimmstenfalls im Blutbad der mörderischen reinen Lehre und ihrer Weltbeglückung.

Die marxsche Emanzipationsperspektive zielt daher allein auf *Abschaffung* unnötigen menschlichen, d.h. gesellschaftlich produzierten Leids, *Kontrolle* über das dem Menschen Verfügbare und *Respektierung* des Unverfügbaren. Der Kommunismus ist kein „Glückseligkeitsstall“ (MEW 28, 357) und auch kein zeitloser Endzustand kosmisch-statischer Harmonie, wie Engels zu verdeutlichen weiß: Der Kommunismus ist „ein in fortwährender Veränderung und Fortschritt begriffenes“ und keineswegs „ein stabiles, ein für allemal fixiertes Ding, das also auch einen ein für allemal fixierten Verteilungsmodus haben soll“ (MEW 37, 436).

330 Das bisherige Scheitern der Emanzipation und die Universalgeschichte menschlichen Leids untröstlich ernst genommen zu haben, ist das Verdienst des oft als pessimistisch und praxisfern denunzierten späten Denkens von Horkheimer und Adorno, welches sich, was insbesondere Adorno betrifft, auch keineswegs, wie ein anderes Gerücht lautet, von der marxschen Theorie entfernt hat. Den abgründigen philosophischen Pessimismus der Kritischen Theorie fröhlich zu ignorieren oder fortschrittsgläubig zu exkommunizieren, wäre Ausdruck geistiger Umnachtung. Vgl. zu diesem Aspekt die dichten Ausführungen von Wiebrecht Ries: Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur theologia occulta in der Spätphilosophie Horkheimers u. Adornos, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 30, S. 69-81. „Indem“ die kritische Theorie „ – angesichts der radikalen Endlichkeit des menschlichen Daseins und der Vergeblichkeit seiner Entwürfe – auf dem Unversöhnten der Geschichte insistiert und ihre Vergottung zurückweist, bewahrt“ sie „das metaphysische Erbteil jener *Trauer*, das der negativen Theorie eines unverzerrten Materialismus innewohnt, gegen die idealistische Erschleichung von Versöhnung überhaupt. Die invariante Permanenz des *Leidens* [...] ist nicht wegzureden, vielmehr bleibt sie angesichts der unschuldig Gemordeten undurchbrochen“(S. 73f.).

331 A. Schmidt: Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 141.

332 A. Laurentiis: Marx’ und Engels’ Rezeption der Hegelschen Kantkritik, S. 100.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Überwindung der Vorgeschichte, ihrer perenierenden Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse, dies ist heute deutlicher als zu Marx' Zeiten, qua Technik und Wissenschaft, ist ein Unterfangen, welches Gefahren beseitigt, indem sie neue, zunehmend unkalkulierbarere schafft. An dem physischen wie metaphysischen Mangel menschlicher Existenz sich allerdings zu weiden, dient der ideologischen, durchaus interessierten Heiligung und Verewigung des weltlichen Elends: Der für jede nicht-idealistische Philosophie in letzter Instanz konstitutive Rätselcharakter von Mensch und Welt, der seinen Grund in der Endlichkeit menschlicher Vernunft hat, bleibt dem Menschen genauso unverfügbar wie seine Vergötzung anti-aufklärerisch und reaktionär. Die gesellschaftlichen Ursachen von Unfreiheit und Leid lassen sich gewiss aufklären, und gehören daher als Zustände herrschender Unvernunft denunziert.

Dass die marxsche Konzeption des Kommunismus libertär, antitotalitär und individualistisch ist, steht nach dem Dargelegten außer Frage. Inwiefern die marxsche Hoffnung auf Emanzipation angesichts des ganz und gar real existierenden Wahnsinns mehr als eine Träumerei zu sein vermag, steht allerdings auf einem anderen Blatt. Angesichts des Mangels konkreter institutioneller Alternativen zum Bestehenden, deren Erschaffung Marx dogmatisch anti-dogmatisch der Praxis der handelnden und um Befreiung kämpfenden Subjekte überließ, hat nicht nur die Systemtheorie eine befreite Gesellschaft als Naivität abgetan, die der Komplexität moderner Gesellschaften nicht gerecht wird und deren Missachtung oder Geringschätzung entdifferenzierende Gewalt inhäriert; die Katastrophen, die Gewalt und das Scheitern des Staatssozialismus verleihen diesen Annahmen unbestreitbare Evidenz.

Nietzsche war selbstverständlich kein Vorläufer der Systemtheorie. Cum grano salis ist der Umwerter aller Werte allerdings Ahnherr einer ‚Abklärung über Aufklärung', die er bekanntlich nicht soziologisch, sondern philosophisch betrieb. Die alteuropäischen Fundamente, die der marxschen Emanzipationsperspektive (implizit) zu Grunde liegen, stehen in ihrer durch die Aufklärung selbst herbeigeführten Fragilität bei Nietzsche im Zentrum der Kritik, deren Attacken sie sich angesichts des fortwährenden Scheiterns menschlicher Emanzipation stellen muss: „Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernen Eisen! Und noch nicht mal aus hölzernen ..." (KSA 3, 597).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Die tragische Aufklärung und die Emanzipation

4.1 Die tragische Aufklärung und ihre Lehren

Nietzsche ist Aufklärer. Sein Gesamtwerk ist eine „Arbeit der Tiefe", das Resultat eines „Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden" (KSA 3, 11), eine radikale Subversion der abendländischen Glaubensgewissheiten, deren Wahrheiten sich dem radikal Zweifelnden zum Irrtum verkehrten. Die Philosophie ist ihm die „Kunst des Misstrauens" (KSA 11, 487), das rücksichtslose „Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein" (KSA 6, 258). Nietzsche teilt mit der Tradition philosophischer Aufklärung den tiefen Verdacht, dass es weit „mehr Götzen als Realitäten in der Welt" (57) gibt. Alle Aufklärung zielt darauf, den Irrtum zu identifizieren und ihn mittels philosophischer und wissenschaftlicher Kritik aus der Welt zu schaffen. Aufklärung will Wahrheit.[1] Wahrheit selbst aber gilt als absoluter Wert. Sie ist als solcher untrennbar konjugiert mit dem Guten. Seit Platons Höhlengleichnis gilt es als ausgemacht, dass Wahrheit *befreit*, die Erkenntnis allein das *Glück* verbürgt und das Telos des Denkens die vergöttlichende Einsicht in das Wesen des Seins ist, welches sich als die „Idee des Guten"[2] dem wahrhaften Philosophen zu erkennen gibt. Mit der Idee des Guten als ewige, ungewordene und unteilbare Einheit, die als Grund aller Gründe sowohl der Seins- als auch der Erkenntnisgrund alles Daseienden ist – die „Urheberin alles Richtigen und Schönen", der „Wahrheit und Einsicht"[3] – entwirft Platon *das* Paradigma abendländischen Vernunftdenkens und präludiert ihr Versprechen in nuce: Das wahrhafte bzw. philosophische Denken kann sich vom Schein befreien und zur Wahrheit des Seins vordringen, welche der Logos ist, der als ewige Vernunft als Garant der Einheit von Wahrheit, Freiheit und Glück fungiert. Hinter

1 Vgl. Günther Mensching: Das Vorurteil und die Aufklärung, in: Peggy H. Breitenstein, Peggy u.a. (Hg.), Geschichte – Kultur – Bildung. Philosophische Denkrichtungen, Hannover 2007, S. 118-33.
2 Platon: Der Staat, S. 303.
3 Ebd., S. 303.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Vorstellung, die Nietzsche als den dominanten Strang abendländischen Philosophierens entlarvt, setzt die *tragische* Aufklärung ihr zweifelndes, subversives und zutiefst verstörendes Fragezeichen: „Ich habe den Geist Europas in mich genommen – nun will ich den Gegenschlag thun!“ (KSA 9, 399).

Auch Nietzsches Aufklärung will „den Menschen aus dem Schein herausziehen“, und zwar „auf jede Gefahr hin“ (620). Trotz aller Kritik an der Tradition, der Wissenschaft und der Logik, war Nietzsche weder Ikonoklast noch wissenschaftsfeindlicher Irrationalist. Nietzsche verehrte die abendländische Tradition; nicht selten stand er mehr in ihrer Schuld, als er zuzugeben gewagt hat. Seine Kritik an der Wissenschaft und der Logik, die nicht wenig zu seinem zweifelhaften Ruhm in der Postmoderne beitrug, gilt ihrem metaphysischen Optimismus als deren uneingestandenem Fundament. Keineswegs zielt sie auf die Absage an Wissenschaftlichkeit und Logik, was der Selbstaufgabe des aufklärerischen Denkens gleichkäme. Das Gegenteil ist der Fall: Nietzsche verachtete nichts mehr als ein Denken, welches der „Strenge in Gewissenssachen des Geistes“ (KSA 6, 227) nicht nachkam (bisherige Philosophie) oder, weit schlimmer, nicht einmal nachzukommen glauben musste (Religion). Bis zum Schluss seiner Existenz als Philosoph galt Nietzsche jegliches Denken, welchem „die Wissenschaftlichkeit nicht das Gewissen führt“ (KSA 13, 587), als im Kern defizitär. Seine Ausbildung zum peniblen Philologen galt ihm Zeit seines Lebens, trotz ihrer stupiden Geistlosigkeit, in diesem Punkt stets als vorbildhaft: die Philologie ist die „ehrwürdige Kunst“ der unbestechlichen Kennerschaft des „Wortes“ (KSA 3, 17). Der unreine Geist war Nietzsche zuwider, er roch für den Aufklärer nach hoffnungslos verdorbener Unredlichkeit: „ich verstehe unter ‚Freiheit des Geistes‘ etwas sehr Bestimmtes: hundert Mal den Philosophen und anderen Jüngern der ‚Wahrheit‘ durch Strenge gegen sich überlegen sein, durch Lauterkeit und Muth“ (KSA 13, 594). Und Zarathustra verkündet: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unerbittlich“ (KSA 4, 312). Nietzsches eigener Anspruch an den freien Geist ist hiermit hinlänglich charakterisiert. Wer sich nicht der strengen Zucht des Geistes unterwirft und wissenschaftliche Erkenntnisse meint ignorieren zu können, wem die Überzeugung und die Behaglichkeit wertvoller ist als die Wahrheit, verfällt der bedingungslosen Kritik der „intellektuellen Sauberkeit“ (KSA 3, 600), der Militanz der Vernunft: „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser“ (KSA 6, 259).

Nach der Darlegung der Genesis der tragischen Weltauffassung ist der Kurs der „Schiffe“, die nach dem Tod Gottes unter einem „frei“ gewordenen „Horizont“ in das „wieder offen“ gewordene „Meer“ (KSA 3, 574) stechen, unschwer zu erraten: Sie segeln am Abgrund, „Verdüsterung und Sonnenfinsternis“ (573) sind ihre ständigen Begleiter. Nietzsches Aufklärung zielt auf die in Platons Höhlengleichnis paradigmatisch inaugurierte Konzeption von Aufklärung als coevolutionärem Fortschritt von Denken, Wahrheit und Glück. Für Nietzsche gibt

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es keine Alternative zur Aufklärung der menschlichen Existenz. Im Unterschied zu den dominanten Gestalten der abendländischen Tradition zeitigt diese allerdings ganz andere als die einst erhofften Ergebnisse, nämlich, dass „die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergiebt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr“ (KSA 11, 486). Dies kennzeichnet Nietzsches Aufklärung als tragisch. Sie folgt einer „ungeheuren Logik von Schrecken“ (KSA 3, 573). Die „Neugierde“ für das „Labyrinth“ (KSA 13, 602) führt über die „häßlichen Wahrheiten“ (491) in die „Hölle“ (488): die „furchtbare Kammer der Wahrheit“ (KSA 10, 602), deren essentielles Konstituens, die Dynamik der Logik des Schreckens begründend, der tragische Verdacht ist, dass „das Vertrauen in die Vernunft […], als Vertrauen, ein moralisches Phänomen“ (KSA 3, 15) ist. Die „Lust am Vernichten“, die den „tragischen Philosophen“ (KSA 6, 312), als dessen erstes Exemplar sich Nietzsche begreift, auszeichnet, ist stets aber, trotz bisweilen verbalradikaler Täuschungsmanöver, mit Trauer über das Verlorengegangene durchtränkt: Nietzsches (vermeintlicher) Antipode, ist ihm stets, jenseits aller Ironie, der „göttliche Plato“ (KSA 1, 87). Nietzsches Philosophie ist durchlittene „Götzendämmerung – auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit …“ (KSA 6, 354).

Bevor wir Nietzsches Weg in das Labyrinth der Erkenntnis aufnehmen und seinem Schrecken ohne Ende folgen, mag ein vorab gegebener Umriss des Fundaments des eigenen Interpretationsansatzes zur Verdeutlichung des Darzulegenden behilflich sein.

Im Folgenden wird Nietzsche aus der Perspektive der Tradition des dialektisch-materialistischen Denkens gelesen und als radikalste Herausforderung einer auf Emanzipation zielenden kritischen Theorie begriffen: Nietzsche hat die Härte und die Tragik der Aufklärung wie kein Zweiter intellektuell durchlitten. Was es für das Individuum heißen würde, als autonomes im Verein der Freien und Gleichen zu leben, lässt sich an den Ansprüchen, welchen ein freier Geist nach Nietzsche gerecht werden müsste, ablesen. Der höchste Wert, die individuelle Freiheit, ist Nietzsche nicht weniger als Marx, ein den ganzen Menschen herausforderndes Gut – „der grosse Ernst“ (339). Nietzsches Denken kreist, hier sind ihm die Begründer der klassischen kritischen Theorie gefolgt, um die Kosten von Emanzipation und Aufklärung, zu der er trotz ihrer Dialektik keine Alternative kennt. Die so missverständliche Figur des Übermenschen gemahnt ex negativo daran, dass der bisherige Weg der Menschheit ein scheiternder ist. Es ist ein nicht weniger einschneidendes als andauerndes Ereignis in der abendländischen (Geistes)Geschichte, in dem sich die Krise der europäischen Weltgeschichte reflektiert. Nietzsches Philosophie will Besinnung des modernen Nihilismus sein. Sie nimmt die erfahrene Krise an und bejaht sie in der Hoffnung, dass sie nicht allein Vernichtung zeitigt, sondern das Tor zu einer neuen Zukunft aufstößt, die als über-menschliche sich dadurch auszeichnet, dass sie den bisherigen, seinem Wesen nach missratenen Prozess der Zivilisation zu überwinden vermag: neue Ziele statt Vernichtung der Menschheit. Nichts weniger als dieser Wendepunkt in der

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(europäischen) Geschichte wollte Nietzsches Philosophie sein; sie sei unmittelbarer Ausdruck einer „Krisis, wie es keine auf Erden gab“ (365).

Diese Einschätzung wird in den folgenden Ausführungen *ernst* genommen und *kritisch* hinterfragt. Wenn auch auf die Darlegung der Bezüge zu Denktraditionen, so, wie etwa die (pyrrhonische) Skeptik, die antike Sophistik oder aber auch der französische Materialismus Argumente gegen die idealistische Tradition vorbrachten, die zumindest als Antizipation der tragischen Aufklärung gelten können und deren Provokationen „nicht so grundstürzend“[4] erscheinen lassen wie Nietzsche dachte, aus Platzgründen verzichtet werden muss, so werden die Maßlosigkeiten – ihre Schritte vom Erhabenen zum Lächerlichen – und problematischen Aspekte seines Denkens, wie es nach wie vor üblich ist, nicht verdrängt: Nietzsche ist Denker radikaler Individualität, die er aber apodiktisch nur den Wenigen, den Großen, den Auserwählten zuerkennt; alles andere ist Masse und soll bzw. wird Masse resp. Sklave bleiben. Fasst man das Politische eng, ist sein gesamtes politisches Denken reaktionär und gehört mit seinen radikalsten Ausfällen, so oft dies auch geleugnet wird, qua Sozialistenhass und trotz allem Anti-Antisemitismus und Antinationalismus in die geistige Vorgeschichte des Faschismus. Systematisch betrachtet, ist allerdings gravierender, dass Nietzsches Werk durch unaufhebbare Widersprüche und „unüberbrückbare[n] Gegensätze“[5] gekennzeichnet ist, die nicht als spielerische Ambivalenzen eines schillernden Perspektivismus wegzuinterpretieren sind. Sie sind fundamental und verunmöglichen den von ‚der Postmoderne‘ unternommenen Versuch, Nietzsches Philosophie zum Ausgangspunkt eines Denkens jenseits der perhorreszierten Dialektik zu machen. Die Aporien, die als solche auch benannt werden, verhindern keineswegs aber eine Gesamtinterpretation, die auf Kohärenz zielt. Das Universum der nietzscheschen Experimentalphilosophie „bewegt sich in Widersprüchen und sucht in allen das Extreme“[6], woraus Unvereinbarkeiten entspringen. Eine auf Kohärenz zielende Interpretation wird daher, mehr noch als in Bezug auf Werke anderer Denker, eine bestimmte und somit begrenzte Perspektive einnehmen müssen, die bisweilen vielleicht selbst Wesentliches ausklammern muss und da-

4 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 184.

5 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 7. Müller-Lauter kommt in Abgrenzung zu anderen klassischen Nietzschestudien zu einer Einschätzung, die ich teile: „Weil für Nietzsche von vornherein das Ganze der Wirklichkeit durch den ‚Kampf‘ von Gegensätzen bestimmt wird, deshalb sieht er sich im Vollzuge seines Philosophierens genötigt, die Gegensätze im einzelnen in aller Schärfe herauszuarbeiten. Zwar ist sein Ziel die Synthese dessen, was schon durch sein Gegeneinander in eigentümlichen Beziehungen zueinander steht. Schließlich bricht jedoch immer wieder auseinander, was Nietzsche zu in sich gegliederter Einheit zu bringen sucht. Die Unvereinbarkeit tritt an die Stelle des Gegeneinander. Je entschiedener er jene zu überwinden trachtet, desto deutlicher tritt sie hervor. Aus seiner Philosophie der Gegensätze erwachsen so die unüberbrückbaren Gegensätze seines Philosophierens“ (S. 7). Dieser Sachverhalt begründet nicht allein die Dynamik von Nietzsches Denkbewegung, sondern auch die Unabschließbarkeit ihrer Interpretationen.

6 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 162.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

her nicht beanspruchen kann, den einzig wahren Gehalt, die Substanz von Nietzsches Denkbewegung zu eruieren. Es gilt: „Nietzsche philosophisch Ernst nehmen, kann aber nur bedeuten, dass man ihn *selbständig* weiterdenkt, um in Aufnahme und Abgrenzung selbst ein ‚freier Geist' zu sein."[7] Und Nietzsche selbst gemahnt: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir!" (KSA 3, 457). Dennoch, will sie denn nicht beliebig sein, hat die Interpretation sich am Text selbst als schlüssig auszuweisen. Dies geschieht nicht zuletzt über Fußnoten, in denen ich über zahlreiche Textverweise meine Aussagen zu untermauern versuchen werde, in dem Wissen, dass sich nicht selten konträre Argumentationen in Nietzsches Texten finden lassen und Quantität kein Argument ist. In summa: Ich lese Nietzsche als tragischen Aufklärer, der nicht die Alternative *zu*, sondern den düsteren Unruheherd *in* der Tradition des dialektisch-materialistischen Denkens darzustellen vermag. Jenseits falscher Gewissheiten, für die paradigmatisch Lukács Denunziation Nietzsches steht, hat sich die kritische Theorie dem Sprengsatz – „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit" (365) – der tragischen Aufklärung zu stellen, die in ihren tiefsten Abgründen zwischen Wahnsinn und kosmischem Empfinden schwankt, eine Ambivalenz, die sich in der Sprache des vielleicht sensibelsten aller Denker, in ihrer Spannung von feinster Zärtlichkeit und brutaler Gewalt spiegelt. Dieser Einsicht eine Bresche zu schlagen, dienen die folgenden Einlassungen.

Eingestiegen wird dort, wo meine Darstellung der marxschen Theorie endet: beim Begriff der Freiheit. Freiheit und Subjekt als zentrale Begriffe neuzeitlichen Philosophierens werden von Nietzsche radikal entmystifiziert. Sein Destruktionsversuch zielt, wie das folgende Kapitel verdeutlicht, auf die abendländische Moral. Die erkenntnisleitenden Fragen werden sowohl die nach der Schlüssigkeit der sehr weitgehenden Thesen als auch die nach dem Gehalt dieser Aufklärung für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen sein. Gleiches gilt für das dritte Kapitel, welches den Themenkomplex von Wissenschaft, Wahrheit und Logik in ihrem Verhältnis zu Metaphysik und Moral umfasst. Kapitel 4 resümiert die Ergebnisse der tragischen Aufklärung unter dem Stichwort des Nihilismus und des weltenstürzenden Ereignisses des Todes Gottes. Das letzte Kapitel widmen sich dann einerseits der Lehre des Willen zur Macht, die als positives Zentrum von Nietzsches Philosophie von Kapitel 1 an gegenwärtig ist, hier aber erst explizit in seinen Grundzügen dargestellt wird. Andererseits wird Nietzsches Wiederkunftsgedanke sowohl in seinem Verhältnis zum Willen zur Macht als auch zum Übermenschen als der spezifischen Zukunftsperspektive Nietzsches erörtert. Es gilt hier, das Zentrum und die tiefsten Abgründe von Nietzsches Denken zu explizieren. Der zweite Abschnitt umfasst dann, mit direktem Seitenblick zu Marx, ein Kapitel über Nietzsches Sozialismuskritik und ein

7 Volker Gerhardt: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996, S. 339. Vgl. den Epilog von C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 167ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abschließendes, zur Schlussbetrachtung der Emanzipation des Nichtidentischen überleitendes Kapitel über eine *bestimmte* emanzipatorische Dimension der tragischen Aufklärung.

4.1.1 Die Entthronung des Subjekts und die Negation des Willens

War für Marx die menschliche Befähigung zur Freiheit, die er als soziale in den Produktivkräften – Ausdruck wachsender Freiheit von unmittelbarem Naturzwang – sich materialisierende dachte, eine Selbstverständlichkeit, so durchzieht Nietzsches Schriften eine ambivalente Leugnung der menschlichen Freiheit wie ein roter Pfaden. Bedingung der Moral, als dem primären Objekt von Nietzsches Kritik, ist die Freiheit des Willens. Während die Dimension sozialer Freiheit in Nietzsches Schriften, wenn überhaupt, peripher thematisiert wird, steht die traditionelle Moralphilosophie des Abendlandes und ihre Konzeption des Menschen als freies und seiner Taten verantwortliches Subjekt im Zentrum der Überlegungen: Wo andere die Würde des Menschen zu verorten meinen, sieht Nietzsche nichts als Selbsttäuschungen und Illusionen über den eigentlichen Grund des menschlichen Daseins. Vernunft und Autonomie als differentia spezifica des animal rationale haben in der idealistischen Tradition die ontologische Priorität des Humanen in einer Welt des hierarchischen Logos begründet. Dieser Trug einer wie auch immer im Einzelnen konzipierten Fundierung des eigentlich Menschlichen – der Vernunft und der Freiheit – in der Partizipation an dem göttlichen Logos bzw. des vernünftigen Gottes als dem Grund allen Seins steht bei Nietzsche zur Disposition, ihr gilt seine philosophische Destruktion. Das vernünftige Denken und das moralisch motivierte Handeln sind ihm keineswegs göttlicher oder auch nur harmloser Provenienz, sondern das Ergebnis eines grausamen Zivilisationsprozessess, welcher seinem Wesen nach auf der durch und durch gewaltsamen Internalisierung (aggressiver) Triebe basiert. Die Verinnerlichung von Gewalt und Herrschaft bildet das Konstituens von Vernunft und Moral: „Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge'!..." (KSA 5, 297). Was hier regiert ist allein das Geschehen des tobenden Kampfes des Willens zur Macht. Dort wo die philosophische Tradition den Wert des Menschen begründet sah, setzt Nietzsche sein Fragezeichen, hier hebt sein Verdacht an: „Im Menschen ist so viel Entsetzliches!... Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!..." (333).[8]

8 Gerhard Gamm bringt die Intention Nietzsches auf den Punkt: „Fällt der logozentristische Legitimationsrahmen in der Konstitution des abendländischen Vernunft/Seele-Begriffs hinweg, so kommt augenblicklich […] der durch die spekulative Gleichsetzung von *Vernunft und Wirklichkeit* verdeckte Konstitutions/Produktionszusammenhang von *Macht und Wirklichkeit* an die Oberfläche." Gerhard Gamm: Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Bewusstsein der Krise schlägt bei Nietzsche in eine Krise des Bewusstseins um[9]: „Es ist die Phase der Bescheidenheit des Bewusstseins“ (KSA 10, 654) – „Sum, ergo cogito“ (KSA 3, 521). Nietzsches Kritik richtet sich gegen die Illusionen des sich autonom dünkenden Subjekts (der Philosophie) in toto. Ziel seines Angriffs ist die gesamte Tradition abendländischen Denkens: Die platonisch-aristotelische Vorstellung der Vernunft als Lenker und Regent der Leidenschaften[10], die christliche Vorstellung der unsterblichen Seele[11], die cartesianische res cogitans[12] und das Transzendentalsubjekt der reinen Apperzeption[13]. Kurzum, die Vorstellung eines einheitlichen sich selbst bewussten Subjekts – der „reine Geist ist reine Lüge“ (KSA 6, 175) – soll des trügerischen Scheins überführt werden:

„Subjekt: das ist die Terminologie unseres Glaubens an eine Einheit unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehen diesen Glauben als Wirkung Einer Ursache, – wir glauben an unseren Glauben so weit, dass wir seinetwillen die ‚Wahrheit‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Substanzialität‘ überhaupt imaginieren. Subjekt ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären: aber wir haben erst die ‚Gleichheit‘ dieser Zustände geschaffen“ (KSA 12, 465).[14]

in: Philip Rippel, Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985, S. 123-64, hier S. 150.

9 Folgende Ausführungen bilden allein oberflächliche Stichworte zu Nietzsches Argumentation; eine umfassende Erörterung der Bewusstseinsproblematik würde jeglichen Rahmen sprengen. Vgl. für eine ausführliche Darstellung der Thematik die ergiebige Studie von Erwin Schlimgen: Nietzsches Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999.

10 Vgl. z.B. KSA 6, 69-73 u. 155-57.

11 Vgl. z.B. KSA 5, 27 u. 280f.; KSA 6, 174f., 181 u. 373f.

12 Vgl. z.B. KSA 5, 29-31 u. 73; KSA 11, 526, 597f. u. 637-40.

13 Vgl. z.B. KSA 5, 73.

14 Vgl. zur Destruktion des Subjekts auch KSA 3, 107-9 u. 598f.; KSA 5, 279f.; KSA 9, 283, 286, 443, 502, 543f. u. 582; KSA 10, 127, 284f., 358 u. 653f.; KSA 11, 108, 161, 276f., 282, 434, 448, 464, 484, 526, 576-78, 597f., 637-39, 650 u. 668; KSA 12, 29, 40, 102, 106-08, 317, 398 u. 486; KSA 13, 301f., 329f. u. 414. Auf die eminente Bedeutung von Nietzsches Angriff auf das Subjekt bzw. Ich für seine Gesamtphilosophie hat Stephanie Zerm in ihrer Dissertationsschrift verwiesen: Der Glaube an das substanzielle und einheitliche Ich ist das *Fundament der Ding-Ontologie*, welche im Gegensatz zum ewigen Werden des Lebens steht, es entwertet und gleichzeitig dem Menschen eine illusorische (moralische) Bedeutung und Stellung im Kosmos zuspricht. Vgl. Stephanie Zerm: Moral als Selbsterschaffung. Eine Untersuchung zum moralischen Perfektionismus in der Philosophie Nietzsches, Hannover Diss. 2005, S. 44-49. Dass jenseits des Fragmentarischen Nietzsches unzählige Perspektiven einem systematischen Interesse folgen, werden auch meine Ausführungen zu verdeutlichen suchen: Leistungen, Grenzen und konstitutive Aporien der tragischen Aufklärung können so evident werden.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus der Perspektive Nietzsches prä-psychoanalytischer Subversion[15] erweist es sich als Wesen des stolzen Intellekts, das „blinde Werkzeug“ (KSA 3, 98) der Triebe zu sein. Die menschliche Verstandestätigkeit ist ein spätes „Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben“ bzw. das „Verhalten der Triebe zu einander selbst“ (558f.). Das Bewusstsein des animal rationale erweist sich als das „letzte Glied einer Kette“, deren Ineinandergreifen nicht Resultat unmittelbar sich gegenseitig bedingender „Gedanken“ ist, sondern der Affekte als das „eigentliche verknüpfte Geschehen“, welches sich „unterhalb unseres Bewußtseins“ (KSA 12, 26) abspielt:

„In summa: das, was bewusst wird, steht unter causalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind, – die Aufeinanderfolge von Gedanken, Gefühlen, Ideen im Bewußtsein drückt nichts darüber aus, dass diese Folge eine causale Folge ist: es ist aber scheinbar so, im höchsten Grade. Auf diese Scheinbarkeit hin haben wir unsere ganze Vorstellung von Geist, Vernunft, Logik, usw. gegründet […]. Gewöhnlich nimmt man das Bewusstsein selbst als Gesamt-Sensorium und oberste Instanz: indessen ist es nur ein Mittel der Mittheilbarkeit […]. Es ist nicht die Leitung, sondern ein Organ der Leitung“ (KSA 13, 68).[16]

Für Nietzsches Psychologie, die er ersichtlich „wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt“ (KSA 5, 39) wissen will, ist das menschliche Ich „zur Fabel geworden“ (KSA 6, 91) und das „Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“ (KSA 3, 113). Galt des Menschen Geist ehemals als „Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit“ (KSA 6, 180), so entpuppt er sich in Nietzsches physio-psycho-sozialen Destruktion der idealistischen Tradition als die „letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ (KSA 3, 382), als Ausdruck eines Mangels bzw. als Werkzeug einer Spezies, deren Wesen der Mangel ist – der Mensch: „das missrathenste Thier“ (KSA 6, 180).[17] Der Ursprung des Bewusstseins ist die spezifische Stellung des Homo sapiens in der Natur: Es stellt eine Reaktion seines „Mittheilungsbedürfnisses“ dar, welches darin gründet, dass der Mensch „als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, […] Seinesgleichen“ (KSA 3, 591) bedurfte.[18] Das Bewusstsein ist letztlich Natur, die mit sich selbst im Kamp-

15 Vgl. zum Verhältnis von Nietzsche und Freud den Beitrag von Günter Gödde: Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 154-94. Dort auch ausführliche Literaturangaben.

16 Vgl. zur triebtheoretischen Entthronung des Bewusstseins auch KSA 3, 98, 113f., 116f. u. 119; KSA 5, 364f.; KSA 9, 211f., 216 u. 229; KSA 10, 274; KSA 11, 282, 621 u. 647; KSA 12, 15, 17 u. 25f.; KSA 13, 54.

17 Siehe zu diesem Aspekt das Kapitel über die emanzipatorische Dimension der tragischen Aufklärung.

18 Vgl. zum Bewusstsein als Ausdruck des Mangels und sozialer Funktionalität auch KSA 3, 31f., 41, 382f. u. 590-92; KSA 5, 322f.; KSA 6, 180f.; KSA 9, 215f.; KSA 11, 356 u. 448; KSA 12, 533f.; KSA 13, 39.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fe liegt, seine Genesis eine Geschichte der „Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ (KSA 5, 166). Die Seele ist das Produkt der gewaltsamen „Verinnerlichung“ der sozial geächteten tierischen „Instinkte“ (322).[19] Hinter der Seelenqual wird die Seele selbst als eigentliche Ursache der Qual bzw. als die Qual selbst entlarvt: Sie ist das „Leiden des Menschen am Menschen“ (323).[20]

Nietzsches Kritik zielt, so lässt sich festhalten, auf die Vorstellung eines einheitlichen Ich und der philosophisch tradierten Prävalenz von Vernunft, Geist und Bewusstsein als Signien des Humanen; sie antizipiert das Programm, „mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“[21]. Dem Denken der Tradition hält Nietzsche eine Konzeption entgegen, die zum einen den Leib, die Triebe und Instinkte gegen ihre idealistisch-christliche Verachtung rehabilitiert[22] und zum anderen die erhabenen Begriffe von Seele, Ich und Geist als falsche Verdinglichungen der Sprache entmystifiziert. „Einheit; Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ sind der Psycho-Linguistik Nietzsches allein „Vernunft-Vorurtheil[e]“ (KSA 6, 77), die sich notwendig aus der „Grammatik“ (78) der Sprache ergeben und „herausprojicirt“ sind aus dem Glauben an „innere[n] Thatsachen“ (91) wie Wille, Geist und Ich – „Folge der allergröbsten und plumpsten Beobachtung“ (KSA 13, 53). Die Destruktion des Ich als vermeintlich ursprüngliche „Ursächlichkeit“ (KSA 6, 90) von Handlungen selbst aber zielt auf den *Willen* und seine *Freiheit*: Nietzsches „psychologische Analyse hat einen […] philosophischen Gegenstand, d.h. sie zielt auf ein, ja auf *das* Grundproblem der praktischen Philosophie.“[23]

Nietzsches Kritik an der moralphilosophischen Vorstellung der Freiheit des Willens kommt in der „Fabel von der intelligibelen Freiheit“ (KSA 2, 62) zur

19 Vgl. hierzu ausführlich das nächste Kapitel.

20 Vgl. zu diesen Aspekten Türcke: Der tolle Mensch, bes. S. 82-93. An dieser Stelle sei an den bedeutendsten Nietzscheaner des 20. Jhs. erinnert: „Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1994, S. 42.

21 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 10.

22 Vgl. zur Rehabilitierung des idealistisch Verfemten besonders die gern und oft zitierte „grosse Vernunft“ des Leibes im Zarathustra (KSA 4, 39-41). Siehe hierzu die ausführliche Interpretation von Volker Gerhardt: Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: ders. (Hg.), Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, S. 123-63. Was Nietzsche nicht intendiert ist eine Absage an die ‚kleine Vernunft‘, den Geist; dieser klärt sich vielmehr über sich selbst auf. Nietzsches Kritik ist daher (primär) gegen einen metaphysischen Leib/Seele- bzw. Körper/Geist-Dualismus, gegen die Hypertrophie und Deifikation des Geistes gerichtet und zielt darauf, die Instinkte, die Triebe, das Unbewusste und die Leidenschaft, kurzum, den Körper in seiner begehrenden ‚Materialität‘ als konstitutive und unhintergehbare Bedingung menschlicher Existenz gegenüber der Selbsttäuschung des Geistes zu rehabilitieren. Vgl. etwa KSA 3, 382f.; KSA 5, 332ff. KSA 6, 72f., 75f., 82-85, 90, 158-60, 181f., 367 u. 372-74.; KSA 10, 225 u. 284f.; KSA 11, 565 u. 576f.; KSA 13, 131, 310, 313 u. 329f.

23 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 221.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Exposition. Nietzsche sieht den „Irrthum von der Freiheit des Willens“ (63) in einer sich steigernden Missinterpretation menschlichen Handelns begründet. In den primitiven Anfängen der moralisch urteilenden Menschheit wurden die einzelnen Handlungen jenseits ihrer Motive als gut und böse „allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen“ (62) bezeichnet. Diese Herkunft vergessend folgt die Beurteilung der „Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen“ (62) als gut und böse. Auf diese Verkehrung von Wirkung und Ursache folgt naheliegenderweise die moralische Beurteilung der Motive selbst, von der dann abschließend auf das „Wesen“ (63) des Menschen als Ursache seiner Taten geschlossen wird: „So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich“ (63). Nietzsche vermag in dieser Kette nichts als eine Auflistung von Fehlschlüssen zu sehen. Diesen liegt die stolze Illusion der Willensfreiheit zu Grunde: Der Mensch bzw. sein für die Motive und Handlungen verantwortliches Wesen ist aber „ganz und gar notwendige Folge […] aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge“ (63). Von daher ist „Niemand“, so Nietzsches radikaler, aber notwendiger Schluss, „für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein“ (64). Die Beurteilung von Handlungen als moralisch böse beruht also auf dem Fehlurteil der Willensfreiheit des Menschen.

Nietzsches Negation des freien Willens speist sich aus mehreren Motiven, die sein gesamtes Werk durchziehen: Während *gesellschaftstheoretisch* der in der ‚Genealogie der Moral‘ ausführlich dargelegte Verdacht im Zentrum steht, dass der Moralität der „Zwang“ (96) voraus geht, wird *triebpsychologisch* sowohl dafür argumentiert, dass gute Handlungen „sublimierte böse“ (104) Handlungen sind als auch, dass die Illusion der Willensfreiheit dem Trug entspringt, dass Freiheit gegeben sei, wo man „sich belebt fühlt“ (545) und keine „Ketten“ (546) spürt. Abgesehen von der Tatsache, dass, wenn alles Notwendigkeit ist, es sich von selbst versteht, dass ein Urteil über die bisherige Geschichte zwangsläufig ein Fehlurteil ist, ist es für Nietzsche konstitutiv, diese Irrtümer als notwendig und lebensfördernd zu bejahen: „Ohne die Irrthümer, welche bei jeder seelischen Lust und Unlust thätig sind, würde niemals ein Menschenthum entstanden sein“ (547). Die gattungsspezifische Illusion ist zudem *individualpsychologisch* dringend geboten: „Wer die Unfreiheit des Willens fühlt, ist geisteskrank: wer sie leugnet, ist dumm“ (KSA 10, 70).[24] Die Konstruktion der Differenz von Gut und Böse selbst als gegensätzliche Entitäten wird *sprachphilosophisch* als Ideologie

24 Der (freie) Wille wird von Nietzsche wie das Ich, die Substanz, das Ding etc. als *einverleibte* und *lebensnotwendige* Illusion verstanden; eine Einverleibung der dionysischen Wahrheit würde das menschliche Leben zerstören: „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (KSA 9, 504). Vgl. hierzu Wolfgang Müller-Lauter: Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin/New York 1999, S. 48-61.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dechiffriert: „Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt von einander, untheilbar, jedes an und für sich seiend. Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt […]. Der Glaube an die Freiheit des Willens […] hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt“ (KSA 2, 547). Zudem sind Gut und Böse immer *perspektivischer* Schein. Weder das Gute noch das Böse an sich existieren unter dem Gesichtspunkt der „Ökonomie“ (KSA 6, 87) des Ganzen, dem „alles Böse so nothwendig wie das Gute“ (KSA 11, 203) ist. Die *immoralische* Leugnung der Willensfreiheit ist dabei moralisch motiviert. Primär wider den christlichen Schuld- und Sühnekäfig soll die „Unschuld“ heilig gesprochen und die „Menschheit“ aus einer „moralischen“ in eine „weise“ (KSA 2, 105) transformiert werden. Bewegt ist diese *Umwertung* der Werte im Innersten, entgegen aller verbalen Kraftmeierei und der Hoffnung auf eine zukünftige übermenschliche Menschheit, was sich als typisch für die gesamte Denkbewegung Nietzsches bezeichnen lässt, durch tiefe *Trauer* über das Verlorengegangene: „Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss“ (103).

Nietzsches Leugnung der Willensfreiheit terminiert im Laplaceschen Universum totaler Determination: „Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre […]. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür […]. Die Täuschung des Handelnden über sich, die Annahme des freien Willens, gehört mit hinein in diesen auszurechnenden Mechanismus“ (103). Auch Glaube und Unglaube an das „Fatum sind Fatum“ (420). Jenseits aller Nuancen und Differenzen geht daher jedes Urteil welches menschliche Handlungen als moralisch gut oder böse qualifiziert, notwendig fehl: „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns nass macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden Willen, dort Nothwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrthum“ (99). Diese Radikalnaturalisierung des Menschen ist der Ausgangspunkt für Nietzsches Destruktion des Willens als des vermeintlichen Fundaments menschlicher Freiheit. Als Basis des Geschehens und primären Antrieb menschlichen Handelns gibt Nietzsche zu diesem Zeitpunkt noch den Überlebenstrieb – die „Selbsterhaltung (101) – an. Diese spezifisch bürgerlich-neuzeitliche Bestimmung des Selbsterhaltungstriebes als Urgrund menschlichen Agierens lässt Nietzsche alsbald aber hinter sich. An ihre Stelle tritt die Kraft bzw. das „Kraftgefühl“ (KSA 10, 268) als letzte Ursache des Handelns. Der Mensch handelt nicht, um Glück zu erlangen oder des „Nutzens wegen“ und auch nicht, um „Unlust abzuwehren“, sondern um eine „gewisse Kraftmenge“ (269) auszulassen:

„Wo wir einem Widerstand begegnen und ihm nachgeben müssen, fühlen wir uns unfrei: wo wir ihm nicht nachgeben, sondern ihn zwingen, uns nachzugeben, frei. D.h. es

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist das Gefühl unseres **Mehr** von Kraft, welches wir mit ‚Freiheit des Willens' bezeichnen" (KSA 11, 506): „Wo Lebendiges ist, da giebt es plötzliche Explosionen von Kraft: das subjektive Gefühl ist ‚freier Wille' dabei. Die Zahl und die Mächtigkeit dieser Explosionen bestimmt zunächst den Werth eines Lebendigen: dann die diesen gegebene Richtung. Wenn wir von ‚Motiven zum Handeln' reden, meinen wir immer nur ‚die Motive zur Richtung'" (KSA 10, 506).

Der Begriff der Kraft weist den Weg zur Lehre des Willens zur Macht[25], die sowohl die Einheit der aufgelisteten Aspekte von Nietzsches Kritik fundiert als auch eine ambivalente Radikalisierung dieser kennzeichnet. In den frühen 1880ern bezeichnete Nietzsche das „‚Leben'" als eine „Vielzahl von Kräften" (650), als ein „Chaos der Kräfte" (KSA 9, 502). Die „Welt: ein Ungeheuer von Kraft" KSA 11, 610). Die Kraft selbst ist „ewig gleich und ewig thätig" (KSA 9, 523), ihr „Wesen aber flüssig, spannend, zwingend" (KSA 11, 537). Diese Konzeption kommt in der Lehre des Willens zur Macht zu sich selbst: der „siegreiche Begriff ‚Kraft' […] bedarf noch einer Ergänzung, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht' (563).

In Bezug auf den Begriff des Willens führt Nietzsches zentrale Lehre auf eine Dekonstruktion der uniformierenden und simplifizierenden Hypostasierung eines umfänglichen Triebgeschehens – „‚Wille' – eine falsche Verdinglichung" (KSA 12, 26) – durch die gewaltsame und falsch schließende, dennoch aber notwendige[26] Abstraktion begrifflichen Denkens bzw. der Sprache:

„wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf Deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt [...] Am Anfange steht das grosse Verhängnis vom Irrthum, das der Wille Etwas ist, das wirkt, – dass Wille ein Vermögen ist … Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist ..." (KSA 6, 77).

Der Wille als eine einheitliche Entität, die die erkenn- und verstehbare Basis menschlichen Handelns abgibt, ist eine Illusion – „Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist" (KSA 5, 32). Er stellt allein eine sprachliche Abstraktion für ein unfassbares Geschehen von miteinander im Kampfe liegenden Trieben dar, deren

25 Vgl. zum Begriff der Kraft in Bezug auf die Thematik der Willensfreiheit und ihre Handlungsmotive KSA 5, 32f.; KSA 9, 225; KSA 10, 315; KSA 11, 275, 282 u. 606f.; KSA 12, 20, 26 u. 248.

26 Der Glaube an das Ich, den Willen und die Realität ist eine Denknotwendigkeit: „unser Denken selbst involviert jenen Glauben (mit seiner Unterscheidung von Substanz-Accidenz, Thun, Thäter usw.), ihn fahren lassen heißt nicht-mehr-denken-dürfen" (KSA 13, 317). Das primäre Skandalon ist für Nietzsche daher, dass die bisherige Philosophie aus notwendigen Bestimmungen des Denkens unkritisch auf ihre Existenz in der Wirklichkeit bzw. auf eine Korrespondenz von Denken und Sein schloss. Hinter den apagogischen Schluss von der Notwendigkeit auf die Wahrheit setzt Nietzsche sein Fragezeichen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inneres Movens die Verausgabung von fluktuierenden und sich gegenseitig überwältigenden Kraftpartikeln – „ein Meer in sich selber stürzender und fluthender Kräfte“ (KSA 11, 610) – ist: „Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand […] und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituierenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden“ (KSA 12, 26). Der Mensch ist nicht tätiges Subjekt hinter „Trieb, Wille, Wirken“, sondern „eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst“ (KSA 5, 279).[27] Der Mensch ist eine „Vielheit von ‚Willen zur Macht‘“, deren in Erscheinung tretende Leidenschaften selbst, nicht anders als das Bewusstsein, „nur fiktive Einheiten“ (KSA 13, 25) von fluktuierenden Kraftquanten sind.

In ‚Jenseits von Gut und Böse‘ wird deutlich, inwiefern sich Nietzsches Kritik des freien Willens gegenüber seiner früheren Konzeption im Kontext der Lehre des Willens zur Macht verschiebt. Gegenüber der einst selbst geteilten Annahme einer universalen Determination, der eine Verdinglichung der Begriffe „‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘“ inhäriert und die nun als „mechanistische[n] Tölperei“ (KSA 5, 35) kritisiert wird, wird nicht allein der Begriff des freien Willens, sondern auch der des unfreien Willens als „Mythologie“ bezeichnet: „im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen“ (36), die selbst wieder nichts Anderes sind als Ausdrücke des ewigen Geschehens sich austobender Machtquanten – „Willenspunktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (KSA 13, 36f.). Nietzsche betont, dass seine Lösung der Frage nach der Freiheit des Willens deren Negation ist: „Das Nachdenken über ‚Freiheit und Unfreiheit des Willens‘ hat mich zu einer Lösung des Problems geführt […] – nämlich zur Beseitigung des Problems […]: es giebt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien“ (KSA 12, 275).[28] Der „Glaube an den Willen“ ist letztlich der uralte „Glaube an magisch wirkende Kräfte“ (KSA 3, 482).

Nietzsche trennt offenbar zwischen dem personellen Willen, der sich als freier als „causa sui“ (KSA 5, 36) missversteht und dem Geschehen des Lebens, welches nichts anderes sein soll als das negierte selbst: Willen. Ohne zu weit vorzugreifen, muss der Wille zur Macht, soll Nietzsches Konzeption nicht in die-

27 V. Gerhardt fasst lakonisch, aber treffend Nietzsches (physio-psychologische) Leugnung der Existenz des freien Willens zusammen: „Wo immer Nietzsche auch sucht – er findet den Willen nicht! Überall dort, wo andere das Phänomen namhaft machen, entdeckt er Lust oder Unlust, Trieb, Drang oder Gewohnheit, Gehorsam, Befehl und Erfolgswunsch […]. Auf den Willen als *Grund* oder *Ursache* einer Handlung trifft er nicht. Sobald er die unserem Selbstverständnis integrierte Tatsache des Wollens näher betrachtet, zerfließt sie im Gelände der psychischen Welt.“ Ders.: Wille zur Macht, S. 221. Vgl. neben der Ausführung zur Destruktion des ‚Ichs‘ u.a. KSA 3, 98f., 107-9., 115, 117, 119f. u. 482f.; KSA 5, 32f.; KSA 6, 90-92 u. 180f., KSA 10, 274 u. 357.

28 Vgl. KSA 10, 348 u. 663; KSA 11, 216 u. 437; KSA 13, 414.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ser absurden Aporie verharren, verdeutlicht werden: Der Wille zur Macht ist das Leben, einschließlich der vermeintlich handelnden Subjekte, als das Geschehen selbst. Unsere „Welt der Begierden und Leidenschaften" (54) als die einzig uns beschränkt zugängliche Welt ist nichts anderes als eine „Ausgestaltung und Verzweigung" (55) des Willens zur Macht[29], der dem Leben von der kleinsten Zelle bis zur Weltgesellschaft als „‚characteristicum universalis'"[30] zu Grunde liegt. Der Wille zur Macht ist weder in Analogie zu dem destruierten Personalwillen vermeintlicher Subjekte zu begreifen noch als Variante schopenhauerischer Willensmetaphysik. W. Müller-Lauter, dem ich hier folge, hat in seiner ausführlichen Rekonstruktion der Willensproblematik bei Nietzsche seine für neue, jenseits von Heidegger situierten, Nietzscheinterpretationen konstitutive Erkenntnis zusammengefasst: „*Der* Wille zur Macht ‚existiert' weder als etwas Gesondertes *für sich* noch ist er ‚Seinsgrund'. Er ist das Eins (die Einheit) allein als *die* Qualität aller faktischen Einheiten (als jeweils geeinte Vielheiten). Diese werden dann, ihrem Wesen entsprechend, von Nietzsche als (Vielheiten von) Willen zur Macht aufgefasst."[31] Der Wille zur Macht ist folglich nicht der einheitliche *Grund* des Seins, das *Wesen* der *Erscheinungen*, sondern das sich selbst auslegende Geschehen des Lebens selbst. Der Wille zur Macht ist der Prozess der Selbstsinngebung des Lebens[32], der universale Trieb alles Lebendigen, sich als Leben (machtvoll) auszutoben. Dies ist der Kontext, aus dem Nietzsches paradoxes Anliegen, den Willen als Vermögen zu leugnen, als Geschehen des Lebens selbst aber zu universalisieren, verständlich wird: Freiheit und Unfreiheit des Willens sind Selbstinterpretationen menschlicher Existenz[33] – Macht, die sich selbst begehrt. So, wie die Freiheit des Willens etwa die „Erfindung herrschender Stände" ist, die ihre „gesellschaftlich-politischen" Positionen „auf das allerletzte metaphysische Gebiet übertragen" (KSA 2, 545), so „verräth sich", wer „Unfreiheit herausfühlt" (KSA 5, 36), als schwach und gedrückt.[34]

29 Vgl. bes. KSA 13, 300f.

30 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 236.

31 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 77. Dass eine solche Interpretation nicht durchgängig haltbar ist, wird sich allerdings u.a. an Nietzsches Moralkritik zeigen.

32 Vgl. ebd., S. 83-85.

33 Vgl. ebd., S. 86-88, und V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 224-29.

34 Nietzsche gibt neben den herrschenden Ständen auch die Theologen – Repräsentanten der Schwachen und Beherrschten – als Erfinder des freien Willens aus. Der freie Wille sei „das anrüchigste Theologen-Kunststück (KSA 6, 95). Dies widerspricht sich aber nur oberflächlich, da auch der Theologenwunsch des „Strafen- und Richten-Wollens" (95), ein Ausdruck des Willens zur Macht, ein Verlangen nach Herrschaft ist. Nietzsche gerät insbesondere in seinen Spätschriften in die Nähe der Priestertrugstheorie. Seine Invektiven gegen Priester und Theologen gehen zunehmend in eine Richtung, die nicht mehr ein hintergründiges, notwendiges Machtgeschehen dechiffrieren, sondern den Gescholtenen persönliche Verantwortung für den Niedergang des Lebens zuschreiben: „Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus" (254).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Worum es Nietzsche jenseits der im Folgenden abschließend explizit zu benennenden Aporien seiner Argumentation geht, ist daher die Forcierung einer Umwertung bisheriger Interpretationen, die den Inhalt des folgenden Kapitels antizipieren. Nietzsches Kritik am freien Willen zielt auf ein neues Verständnis von Freiheit, welches jenseits von Gut und Böse das Geschehen des Lebens von der moralischen Missinterpretation der Schuld zu befreien trachtet.[35] Das Leben ist jenseits von „Zweck" (KSA 5, 96) und „Verantwortlichkeit" (97) situiert.[36] Es geht Nietzsche um nicht weniger, als das Dasein, den ewigen Prozess von Werden und Vergehen, aus seiner moralischen Aburteilung „zu befreien" und der menschlichen Existenz neue Sinnhorizonte zu eröffnen: „Erst die Unschuld des Werdens giebt uns den größten Muth und die größte Freiheit!" (KSA 10, 341). Das „Gefühl der Freiheit" ist aus seinem „Gegensatz des Zwangs" (590) zu lösen, der Schuld und Strafbegriff aus der Welt zu tilgen und die „Metaphysik des Henkers" (KSA 6, 96) – das Christentum – zu überwinden:

„Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks [...] Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen, könnte, denn das hiesse das *Ganze zu richten* [...] *dies erst ist die große Befreiung* […]: *damit erlösen wir erst die Welt*" (96f.; kvV.).

Dies ist nicht nur gegen jede Abwertung des Lebens, die sich im Begriff „Gott" (97) als die „Todfeindschaft gegen das Leben" (374) komprimiert, gerichtet, sondern als Perspektive des starken, lebenswilligen und im Idealfall dionysischen Menschen konzipiert: Der (Über)Mensch kann sich als „eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird" (87) *begreifen*, d.h. „als aktive Kraft

35 Vgl. neben bereits angeführten Stellen KSA 9, 88 u. 245; KSA 12, 486 u. 495.

36 Vgl. zur Entteleologisierung des Seins, deren emanzipatorischer Grund darin liegt, dass das Leben jenseits zweckbestimmter Heteronomie als Geschehen selbst zum Zweck an sich wird, bes. Nietzsches Reflexionen in KSA 3, 120-22, welche das Reich der „grossen kosmischen Dummheit", das Zusammentreffen vermeintlicher „Zwecke", des „Willens" und der „Zufälle" im ewigen „Spiel der Nothwendigkeit" thematisieren. Zarathustra führt hierzu aus: „Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse […]. Wahrlich ein Segen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr […]. ‚Von Ungefähr' – das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich den Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke. Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein ‚ewiger Wille' – will" (KSA 4, 209). Nietzsches Kritik gilt dem „Wahn der sittlichen Weltordnung" (KSA 3, 328), die die Schuld - Gut und Böse – in das *Wesen der Sache* selbst verlegte.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

innerhalb eines großen Kraftstroms“[37] *erfahren*. Diese Perspektive bezeichnet die ethische Dimension des Wiederkunftsgedankens[38], der ein völlig neues, das „grösste Schwergewicht“ auf das Leben jedes Einzelnen legt und seinen Wert, aber auch die Last der Verantwortung unermesslich steigert:

> Wenn jener „Gedanke“ der ewigen Wiederkehr „über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, 570).

Der „Wille zur Macht“ gibt sich in diesem Kontext als „Instinkt der Freiheit“ (KSA 5, 326) des Einzelnen zu erkennen, der die *Notwendigkeit* des Ganzen, in das er unschuldig geworfen und mit dem er untrennbar verwoben ist, bis in alle Zukunft mitgestaltet: „Unsere erschreckende Mündigkeit! In die Welt hinein gestoßen!“ (KSA 9, 329). Der Tod Gottes ist das Ereignis, welches den Menschen sowohl aus einer falschen Schuld und Abhängigkeit befreit als auch die Bürde der Verantwortung allein dem Einzelnen überträgt. Der Mensch ist auf sich gestellt zur Freiheit verdammt: „Wir aber sind frei: was wisst ihr von der Qual der Verantwortlichkeit gegen sich selber!“ (KSA 10, 205). Die Macht wird zur Freiheit, die Freiheit zur Macht – „Trieb nach Macht, – man nennt diesen Trieb ‚Freiheit‘“ (KSA 12, 18) – die der menschlichen Existenz in der Welt neue Bedeutung verleiht. Zerm fasst in ihrer Schrift zum ‚moralischen Perfektionismus‘ in der Philosophie Nietzsches diesen Sachverhalt treffend zusammen: „Freiheit und Souveränität sind ebenso im ‚Willen zur Macht‘ begründet wie Unverantwortlichkeit und Notwendigkeit. Allein der Umgang mit den verschiedenen Machtäußerungen entscheidet über den Grad der Freiheit eines Individuums. *Je größer der Grad der Vernunft ist, der die verschiedenartigen Machtwillen kultiviert und organisiert, desto größer ist der Grad der Freiheit*.“[39] Zuletzt ist die höchste *Form* des *Willens zur Macht*, des a-rationalen Spiels der Kraftquanten, die *Vernunft* selbst[40], die Nietzsche nicht verwirft, sondern in ihrer *Bedeutung*

37 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 98.

38 Eine ausführlichere Interpretation der Wiederkunftslehre folgt in Kapitel 5.

39 S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. 170. KvV. Vgl. ebd., S. 77-79 u. 130.

40 Die Beantwortung der systematisch betrachtet entscheidenden Frage, ob diese Vernunft aktiv erlangt und ausgebildet werden kann oder ob sie unbeeinflussbares Resultat des Willens zur Macht bzw. der sich selbst organisierenden Willensquanten und Triebe ist, bleibt bei Zerm allerdings allein „dahingestellt“. S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. 82. Nietzsches Aporien werden auch von Zerm letztlich nicht überwunden, sondern, wie es m. E. auch nicht anders möglich ist, *einseitig* aufgelöst. Diese Problematik macht Zerm in ihrer Studie aber nicht, wie es die Sache verlangt, explizit deutlich.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weniger schätzt als die idealistische Tradition, wenn er sie fraglos auch gänzlich *different* begründet.

Freiheit ist für Nietzsche das Resultat der „schöpferischen Selbstproduktion des sich selbst erschaffenden Menschen“[41], die, was auf den rationalen Sinn der Figur des Übermenschen verweist, niemals abgeschlossen und als Ausdruck des Willens zur Macht stets auf Steigerung bedacht ist. Autonomie ist auch das Telos von Nietzsches Darlegungen. Es ist das „souveraine Individuum“, welches die „Zwangsjacke“ der „Sittlichkeit der Sitte“ (KSA 5, 293), d.h. die heteronom gesetzte und über die Jahrtausende des Zivilisationsprozesses introjizierte Moral sozialer Normierung, sprengt. Das „autonome übersittliche Individuum“ ist nicht mehr Produkt eines gewaltsamen Prozesses, sondern Ausdruck eines „eignen unabhängigen langen Willens“, welcher ihm „leibhaft geworden ist“ (293). Sein „Bewusstsein“ aber ist reines „Macht- und Freiheitsbewusstsein“ (293), welches seine Kraft aus der Befreiung von einstiger moralischer Heteronomie gewinnt und seine Würde darin hat, dass er Herr seiner eigenen Tugend ist: er hat „*sein eigenes Gesetz* zu vollziehen und muß verbindlicher Ausdruck *seines eigenen* Willens sein.“[42] Erst dieses Bewusstsein einer „seltenen Freiheit“, die als „Gewissen“ zum „dominierenden Instinkt“ geworden ist, hat das „Privilegium der Verantwortlichkeit“ (294) in einer Welt der Unschuld: „Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat“ (KSA 6, 139). Die Befreiung von der Sittlichkeit der Sitte ist kein Selbstzweck, sondern dient einem neuen Erdenernst. So stellt Zarathustra die Gewissensfrage an den sich Befreienden: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist. […]. Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (KSA 4, 81). Hierzu wäre ein freier Geist nötig, der eine solche „Freiheit des Willens“ verkörperte, dass er auf jeden „Wunsch nach Gewissheit“ Verzicht leisten könnte – der „Fanatismus ist nämlich die einzige ‚Willensstärke‘, zu der auch die Schwachen […] gebracht werden können“ – und noch an „Abgründen“ zu „tanzen“ (KSA 3, 583) verstände: „das Ideal eines Geistes, der […] mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“ und mit dem, „trotzalledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt“ (637).

Ein solcher (Über)Mensch verstände sich nicht nur auf das „Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen“ (KSA 2, 55), sondern auch darauf, „ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung“ (54) zu leben und das Dasein zu bejahen. Nach dem „Du-sollst“ des tugendhaften Kamels und dem „ich will“ (KSA 4, 30) des sich befreienden Löwen bedarf es einer letzten Bejahung: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste

41 Ebd., S. 170.
42 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 211.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (31). Die dionysische „Amor fati“ (KSA 3, 521) – „Formel der höchsten Bejahung“ (KSA 6, 311) – ist das letzte Bekenntnis des (Über) Menschen zur eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit – zum „Beteiligtsein des Einzelnen am Schicksal“[43] – in einem völlig unschuldigen Geschehen.[44] Hiermit ist der Wert des Einzelnen, nach dem Tod der christlichen Seele,

43 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 211. Ottmann liefert auf wenigen Seiten (203-215) eine fein abwägende, geistesgeschichtlich situierende und zugleich problemorientierte Interpretation des Immoralismus.

44 Eine solch neue Konstellation von Freiheit und Fatum hat Nietzsche im Nachlass der frühen 1880er als Möglichkeit umrissen: „Jede Handlung schafft uns selber weiter, sie webt unser buntes Gewand. Jede Handlung ist frei, aber das Gewand ist nothwendig. Unser Erlebniß – das ist unser Gewand“ (KSA 10, 211). Freiheit, dies ist – ob berechtigt oder nicht sei dahin gestellt – gegen die bisherige rationalistische Moral gerichtet (vgl. bes. KSA 6, 72f., 85, 90 u. 373f.), wäre dann eine gelungene Synthesis, ein Zusammenspiel von instinktiver Kraft und höchstem Bewusstsein, von Leidenschaft und Vernunft: „Die freieste Handlung ist die, wo unsre eigenste stärkste feinstens eingeübte Natur hervorspringt und so dass zugleich unser Intellekt seine dirigierende Hand zeigt. – Also die willkürlichste und doch vernünftigste Handlung!“ (258). Vgl. KSA 13, 310f. u. 313. „Wille zur Macht“ ist hier „Selbsterhöhung und Verstärkung“ (KSA 12, 208) – „*Macht über sich selbst*“ bzw. „*Selbstherrschaft*“. S. Zerm: Moralphilosophischer Perfektionismus, S. 69. Der Wille zur Macht „negiert“ den „Dualismus“ Körper/Welt und Geist, Triebgeschehen und Bewusstsein/Ratio, indem er „diese zu einem sich wechselseitig bedingenden Ganzen zusammenfasst“ (S. 59). Die Vernunft ist in dieser Konzeption nicht mehr eine den Leidenschaften konträre „Instanz, sondern die „organisatorische und regulativ wirkende Kraft […], welche ihre spezifische Funktion in der Zusammenfassung und Organisation des Einzelnen zu einen einheitlichem Ganzen besitzt. Dieses Zusammenfassen des Vielen zu einer spezifischen Einheit bezeichnet eine höchste Verkörperung des Machtwillens“ (S. 77) – „ihre Einheit ist der Wille zur Macht“ (KSA 13, 17). „Dann“, so Nietzsche im Nachlass, „wohnt ein überströmender Reichthum vielfältigster Kräfte und zugleich die behändeste Macht eines ‚freien Wollens‘ und herrschaftlichen Verfügens in einem Menschen liebreich bei einander, der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind“ (KSA 11, 680). Diese Stellen untermauern die Legitimität einer Interpretation, die die Bedeutung von Geist, Vernunft und Bewusstsein im Denken Nietzsches hervorhebt. Dennoch, und dies sei hier einmal exemplarisch dargelegt, ist dies eine von mir zwar geteilte, nichtsdestotrotz beschränkte Perspektive auf Nietzsche, die Wesentliches, der Interpretation Widersprechendes ausklammern muss. So diktiert Nietzsche, „daß nicht Vermehrung des Bewusstseins das Ziel ist, sondern Steigerung der Macht (KSA 13, 37) und dass das „Bewusstwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens“ (KSA 12, 533) ist. Nietzsche überwindet nicht nur falsche Dichotomien, sondern kehrt teilweise die Gegensätze schlicht und krude um: „Wir müssen in der That das vollkommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewußt wird“ (KSA 13, 313); „Alles *Gute* ist Instinkt“ (KSA 6, 90); „solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt“ (73); „wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird“ (181). *Eine* von Nietzsches Perspektiven ist dieser Radikal-Naturalismus, dem Vernunft, Bewusstsein und Reflexion als erkrankte Natur gilt und welcher das vollkommene Leben mit bewusstloser Instinktivität gleichsetzt. Dieser reduktionistische Argumentationsstrang wird von Zerm unterschlagen. Sehr viel angemessener ist daher als *Gesamtinterpretation*

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber in das Unermessliche gesteigert und die Freiheit des Einzelnen, die Nietzsche fraglos hierarchisch stratifiziert, als Zentrum seines Denkens benannt: „Nietzsches Philosophie bleibt bis zu seinem Abbruch von dem inneren Spannungsverhältnis seines Verständnisses von Notwendigkeit (im Wiederkunftsgedanken ausgeprägt) und Freiheit (als Instinkt des Willens zur Macht) bewegt. Doch noch im *amor fati* kommt zuletzt die Freiheit (als Ja-Sagen) zum Vorschein.“[45]

Freilich bleibt dies Interpretation, die zum einen explizit widersprechende Äußerungen Nietzsches ausklammern muss und zum anderen auch zu einer vereinheitlichenden Rekonstruktion des Textkonvoluts gezwungen ist, deren Grenzen evident sind: Sollen Widersprüche nicht in Aporien verharren, muss der Interpret einen einheitlichen Sinn *schaffen*, der nicht allen Perspektiven gerecht werden kann. So bleibt Nietzsches Leugnung des freien Willens an vielen Stellen defizitär und geht an seinem moralphilosophischen Erzfeind Kant vorbei.[46] Wie bereits angedeutet fällt Nietzsche mit seiner Kritik hinter das Reflexionsniveau von Kant zurück. G. Schweppenhäuser hat, ausgehend von der kantschen Er-

der Philosophie Nietzsches die Studie von Margot Fleischer: Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993. Fleischer entwickelt in einer detaillierten und streng immanenten Kritik die Aporien in die Nietzsche angesichts seiner Verabsolutierung der Seinsthese vom Willen zur Macht gerät. Fleischer benennt die hier exemplarisch nur angedeuteten, nicht zu lösenden Widersprüche im Denken Nietzsches (vgl. bes. S. 152ff. u. 217-220) und zeigt auf wie dennoch mit diesem produktiv zu philosophieren ist – d.h. aber selbstständig weitergedacht werden muss, wenn denn nicht das Denken sich will aufgeben in zwanglose, unbegründete Assoziationen der Phantasie, was nicht Nietzsches Absicht war. Sowohl der Intention nach als auch in den inhaltlichen Ausführungen mag ich an dieser Stelle daher die Bedeutung von Fleischers Studie für die vorliegenden Ausführungen einmal explizit würdigen: Sie nimmt Nietzsche ernst, gerade indem dessen Widersprüchlichkeit nicht selektiv verschwiegen, sondern zum Ausgangspunkt zum Weiterdenken genommen wird. Im Folgenden ist es nicht möglich jeweils argumentativ begründbare Kontrapositionen zu meiner Interpretation anzudeuten. Dies ist hier nur einmal beispielhaft vorgebracht wurden, um den Status meiner Interpretation nochmals zu verdeutlichen: sie liest Nietzsche selektiv unter dem Aspekt, was seine Philosophie für eine radikale Aufklärung in Perspektive auf die Emanzipation des Nichtidentischen zu bieten hat.

45 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 29.

46 V. Gerhardt fasst Nietzsches Fehlinterpretation treffend zusammen: Es ist „Schopenhauers substantialistischer Willensbegriff, der Nietzsches Widerspruch herausfordert. Das ist nicht ohne Tragik, denn durch Schopenhauers Anspruch, der einzige legitime Erbe Kants zu sein, bleibt Nietzsche verborgen, dass sich sein Lehrer nirgendwo in einem größeren Gegensatz zu Kant befindet als gerade in der Anlage des Willens. Er kann daher glauben, seine Kritik treffe mit Schopenhauer auch dessen Kronzeugen Kant, ja letztlich den überlieferten Willensbegriff überhaupt. Und in der Tat präsentiert er beachtliche Beweisstücke gegen Schopenhauer und traditionelle Metaphysik, nur an dem einzigen, den seine Argumente widerlegen müßten, wenn tatsächlich Neuland betreten werden soll, gehen sie vorbei. In gewissem Sinn steht Kant bereits dort, wo Nietzsche hin will.“ Ders.: Vom Willen zur Macht, S. 222. Vgl. zu diesem Aspekt ebd., S. 219f., 222f. u. 235-39.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kenntniskritik und Moralphilosophie[47], Nietzsches (frühe) Leugnung der Willensfreiheit treffend kritisiert:

„Nietzsches Reduktion des Willens auf mechanisch-materialistisch gefasste Motive ist abstrakte Negation des tatsächlich antinomischen Charakters von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit. Sie begibt sich in Widerspruch zu sich selbst, denn sie ist ihrerseits ja nur durch die Spontanität der Reflexion möglich, durch eben die Freiheit, die sie leugnet. Zudem verbirgt sich in Nietzsches unreflektiertem positivistischen Materialismus geheime Metaphysik: Die Leugnung der Willensfreiheit geschieht nur kraft der affirmativen Beziehung auf Naturnotwendigkeit […] als […] einem schlechthin Ersten. Die positivistische Negation der ‚Fiktionen' Freiheit und Autonomie schlägt so um in schlechte Metaphysik"[48].

Dieses Argument lässt sich konkretisieren und führt direkt in das Zentrum der bereits bekannten Aporien, die sich zu erkennen geben, wenn nach dem erkenntnistheoretischen Stellenwert, der Begründung und der ‚Wahrheit' von Nietzsches

47 Um Missverständnissen vorzubeugen: Keineswegs wird hier davon ausgegangen, dass die kantsche Philosophie das non plus ultra der Reflexion ist. Ihre ungeschlichteten Dichotomien von Ding an sich und Erscheinung, intelligiblem und empirischem Charakter, von Natur und Freiheit, des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Philosophie sind offenkundig, Kants Lösungsversuche problematisch. Wohl aber wird bezweifelt, dass Nietzsches Denkansatz diese Probleme löst und somit einen adäquateren Weg der Reflexion einschlägt. Vgl. zu Potential und Grenzen des kantschen Ansatzes der Verteidigung menschlicher Freiheit den instruktiven, auf aktuelle, aber geschichtsvergessene Formen ihrer Negierung eingehenden Aufsatz von Klaus Düsing: Spontanität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte, in: ders. u.a. (Hg.), Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne, Würzburg 2006, S. 107-26. Vgl. auch die dortige Einleitung, die, ohne diese Frage zu thematisieren, zu verdeutlichen vermag, dass alle aktuellen (physikalistischen, hirnphysiologistischen, biologistisch-genetischen, psychologistisch-triebtheoretischen und soziologistischen) Varianten der Leugnung menschlicher Freiheit von Nietzsche bereits antizipiert wurden, und zwar samt ihren unzulänglichen Begründungen, Reduktionismen und Aporien.

48 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 43. „Die Nichtobjektivierbarkeit des Subjekts im positivistischen Erkenntnisbegriff ist für Nietzsche Beweis seiner Nichtexistenz. […]. Aus der Nichtfeststellbarkeit des Subjekts seine Nichtexistenz herleiten zu wollen, setzt voraus, dass der Bereich möglicher Existenz mit demjenigen der empirisch kontrollierten Existenzurteile zusammenfällt." So Gerd Kimmerle in seiner herausragenden Studie: Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral, Tübingen 1983, S. 76f. Nietzsche „teilt" unkritisch und eigene Einsichten verdrängend das „positivistische Pathos der eigentlichen […] Wirklichkeit" (S. 93): „Alles, was unmittelbar Gegebenheit (genauer: was er als solche deutet) übersteigt, wird von Nietzsche zu metaphysischer Überweltlichkeit erklärt" (S. 76). Kimmerles abschließendem Urteil ist beizupflichten: „In positivistischer Unmittelbarkeitssehnsucht schreibt Nietzsche der (Wissenschaft der) Physiologie einen befreienden Blick auf die Dinge zu […]. Er vertraut dem wissenschaftlichen Erkennen in subjektfreier Objektivität, als hätte er niemals die Perspektivität alles Erkennens […] bedacht" (S. 188f.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aussagen gefragt wird.[49] Gegen eine solche Argumentation, die auf die Widersprüchlichkeit von Nietzsches Leugnung der Wahrheit und Freiheit zielt, die etwa Müller-Lauter als „dünnblütige Widerlegungsversuche" denunzierte, die den „*wirklichen* Skeptiker gar nicht erreichen"[50], hat Heidegger Einspruch erhoben, indem er den Umkehrschluss stark macht:

„Dann ist doch wenn Nietzsche konsequent sein will […] auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion […]. Der leere Scharfsinn […] erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergisst allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern dass dann ebenso notwendig der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte Folgesatz eine ‚Illusion' sein muß."[51]

Heidegger meint, den regressus ad infinitum der Argumentation aufzeigend, dass das Problem hiermit erledigt sei, weil die vermeintliche Widerlegung Nietzsches Behauptung „nicht einmal berührt."[52] M.E. ist der leere Scharfsinn weit mehr auf Seiten Heideggers zu lokalisieren als in einer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Nietzsches Aussagen über Freiheit und Wahrheit, denen ein identischer Widerspruch zu Grunde liegt. *Wenn Nietzsche die Möglichkeit von Freiheit und Wahrheit leugnet, sie zur Illusion degradiert, so ist auch dies ein Akt des Denkens, welcher als solcher das Geleugnete voraussetzt.* Noch die Leugnung des reflexiven Denkens als Akt der freien Spontaneität setzt eine Instanz voraus, die die Täuschung zu entlarven vermag und somit nicht selbst wieder determiniertes Produkt dieser sein kann. Alle Aussagen Nietzsches bedürfen einer Instanz, die diese zu treffen vermag. Wäre das Denken total determiniert, könnte es sich als determiniertes nicht einmal begreifen, weil die Erkenntnis hierüber der Differenz bzw. Selbstständigkeit des Denkens gegenüber seinem Objekt bzw. sich selbst bedarf: das Reflexionsvermögen. *Auch die Erkenntnis der Illusion setzt ein Selbstbewusstsein voraus, welches sich der Wahrheit seiner Bestimmungen gewiss sein muss*. Die Möglichkeit der Leugnung der Wahrheit ist nur auf der Basis des Wissens um die Bedingungen möglicher Wahrheit zu leisten, das selbst aber wieder nur Resultat der Freiheit des Bewusstseins sein kann, welches diese Bedingungen zu erkennen vermag. Diese Argumentation tangiert den Wahrheitsgehalt von Nietzsches Provokationen daher sehr wohl: Die Kritik

49 Vorgriffe und Wiederholungen sind hier leider nicht zu vermeiden. Die Redundanz meiner Kritik ist durch den Gegenstand selbst indiziert: Nietzsches differenzierte Perspektiven verweisen in ihren Aporien immer wieder auf dieselbe Problematik. D.i. die Systematik der vermeintlich fragmentarischen Perspektiven: die dionysische Ontologie. Mit Rückverweisen sollen unnötige Wiederholungen im Folgenden vermieden werden.

50 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 102.

51 Martin Heidegger: Nietzsche I, 5. Aufl. Pfullingen 1989, S. 501f.

52 Ebd., S. 502.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an diesen endet nicht im regressus ad infinitum, sondern ließe der Argumentation Heideggers nur einen Ausweg, nämlich das radikal-skeptizistische, den Anspruch auf *jede* Möglichkeit von Erkenntnis fahren lassende Schweigen des Kratylos, „der zuletzt gar nichts mehr glaubte, sagen zu dürfen“[53].

Ob in den letzten Abgründen von Nietzsches Denken etwas von einem solchen kosmischen Schweigen zu vernehmen ist, welches als solches indessen seine wesentlichen Lehren ad acta gelegt hätte, mag (vorerst) dahingestellt sein. Sicher ist aber allemal, dass Nietzsche nicht schwieg und auch nicht der pyrrhonischen epoché frönte, deren zutiefst humanen Gehalt er ein literarisches Denkmal setzte.[54] Die pyrrhonische Skepsis gegenüber den Wissensansprüchen vernunftbegabter, aber *endlicher* und *fehlbarer* Wesen, die keineswegs dogmatisch die *Möglichkeit* von Wahrheit, wohl aber ihre endgültige Demonstrierbarkeit leugnet, war Nietzsches Sache nicht. Statt in radikale Skepsis zu verfallen, schlägt Nietzsches Denkbewegung vielmehr immer wieder in einen naiven radikalen Realismus um[55], der sich als vorkritische Ontologie zu erkennen gibt. Um seine weitgehenden Behauptungen zu stützen, greift Nietzsche stets auf vermeintliche, keiner weiß wie gewonnenen Erkenntnisse über die wahre – dionysische – Wirklichkeit zurück, die der eigenen Erkenntniskritik widersprechen. M.a.W.: auch die Behauptung der Inadäquanz von Sein und Denken setzt eine urteilende Instanz voraus, die ein Wissen über das Sein des Werdens beanspruchen muss, um dieses Wissen als Unwissen zu wissen. Diese Instanz aber ist das Denken selbst. Hier wird die Aporie konstitutiv, die Heidegger als leeren Scharfsinn abqualifizieren zu können glaubte und an dem sich der Zirkel der Widersprüchlichkeit schließt. Nietzsches Aussagen sind Bestimmungen des begrifflichen Denkens, die, wollen sie auch nur kommunizierbar sein, das zu ihrer notwendigen Bedingung haben, nämlich die Freiheit und Spontaneität des erkennenden Selbstbewusstseins, gegen was sie Sturm laufen: „auch Nietzsche kennt eine Enthüllung der an sich seienden Wahrheit, welche die höchsten und an sich seienden Ideen als Erzeugnisse ihres Gegenteils entschleiert. Der Kritiker der Verabsolutierung des absolut Ersten bleibt also der Gefangene der *principia per se nota*.“[56] Nietzsche wirkt am Ende wie ein spiegelverkehrter Hegel.[57] Nicht weniger als dieser kämpft er gegen die berühmten Schranken der kantschen Erkenntniskritik, die als

53 Aristoteles: Metaphysik, 1010a.

54 „Pyrrhon: Ich werde den Menschen sagen, dass ich schweigen muss und dass sie meinem Schweigen misstrauen sollen.[…] – Der Alte: Ach Freund! Schweigen und Lachen – ist das jetzt deine ganze Philosophie? – Pyrrhon: Es wäre nicht die schlechteste“ (KSA 2, 646).

55 „Daß ein Beefsteak nur eine Erscheinung sein soll, eigentlich das Ding an sich, so etwas wie das Absolutum oder der liebe Gott: das glaube, wer ---“ (KSA 11, 272). Dies sei der „Unfug Kant’s mit ‚Erscheinung‘“ (273).

56 G. Mensching: Principia per se nota, S. 38.

57 Zu Nietzsche als „Antipode und Erbe Hegels“ vgl. auch G. Kimmerle: Die Aporie der Wahrheit, S. 215-18.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„unübersteigbare Kluft“[58] des Dings an sich dem Denken ein „unzulängliches Jenseits“[59] aufgibt, welches der anti-metaphysischen Aufklärung nicht weniger ein Horror vacui ist als dem Panlogismus des absoluten Idealismus.[60]

Auch Nietzsches amor fati ist streng genommen dem Ziel des ‚dionysischen Ja‘ widersprechend[61]: Wie alles wäre auch dieses nur fatum, das Herrwerden

58 G.W.F. Hegel: Enzyklopädie I, S. 116.

59 Ebd., S. 122.

60 Nietzsches tragische Aufklärung will freilich nicht die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernunft der Wirklichkeit, sondern ihr Gegenteil, den tragisch-dionysischen Charakter der Werde-Welt, beweisen. Seine Kritik an der Transzendentalphilosophie erweist sich hierbei als wesentlicher Bestandteil seiner Kritik an der Willensfreiheit: „Die Denkbarkeit der Freiheit beruht auf der transcendentalen Ästhetik. Kommen Zeit und Raum den Dingen als solchen zu, so sind die Erscheinungen gleich den Dingen an sich, so ist zwischen beiden keine Erscheinung möglich, so ist die Freiheit schlechterdings unmöglich“ (KSA 12 269). Der „faule Fleck des Kantischen Kriticismus“ (185) – das Ding an sich – wird in Nietzsches Spätphilosophie vermehrtes Ziel ihrer Attacken: Nietzsche unterstellt Kant nicht nur, dass er, damit die „menschliche Erkenntniß“ den „Wünschen“ des „Herzens genugthut“, eine „wahre Welt“ erschafft „im Verhältnis zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist“ (254), sondern als „Moral-Fanatiker“ ein „Dogmatiker durch und durch“ (340) ist: die „transcendente Welt erfunden, damit ein Platz bleibt für ‚moralische Freiheit‘ (bei Kant)“ (430). In Kants Philosophie leben die „alten Ideale“ fort – „darum eine Erkenntnißtheorie, welche ‚Grenzen setzt‘, d.h. erlaubt ein Jenseits der Vernunft nach Belieben anzusetzen …“ (443). Eine solche „‚Philosophie der Hinterthüren‘“ (KSA 6, 121) ist „Erbstück des Priesters“ (178) und „lüsterne[n] Asketen-Zwiespältigkeit“ (KSA 5, 364) und somit bar jeder „intellektuellen Rechtschaffenheit“ (KSA 6, 121). Als „Widernatur“ aus „Instinkt“ (178) ist Kant als „Hemmschuh“ (177) der aufklärerischen Kritik das „größte[n] Unglück der neueren Philosophie“ (KSA 13, 536): „Dank einer verschmitztklugen Skepsis“ hat er ein Jenseits des Denkens etabliert, welches, „wenn nicht beweisbar, so doch mehr widerlegbar [ist; d. Verf.] … Die Vernunft, das Recht der Vernunft reicht nicht so weit …“ (KSA 6, 176). Kurzum: dass „alle obersten Fragen, alle obersten Werth-Probleme (...) jenseits der menschlichen Vernunft“ sind, dass es hier „Grenzen der Vernunft“ gibt (238f.), wird von Nietzsche in seinem Spätwerk nicht nur vehement anti-skeptizistisch bestritten, sondern auch ganz und gar positivistisch attackiert. Zur Fundierung seiner vorkritischen Ontologie des dionysischen Werdens setzt er am Ende seiner Denkbewegung einen radikalen Antagonismus zwischen Wissenschaft und Religion/Metaphysik: „Der ‚Glaube‘ als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft“ (225), er muss die „Vernunft, die Erkenntnis, die Forschung in Misskredit bringen“ (190). „‚Glaube‘ heisst Nicht-wissen-wollen, was wahr ist“ (233). Die subtile Dechiffrierung verborgener oder uneingestandener Metaphysik in der Wissenschaft wird, um die ‚Wahrheit‘ des Dionysischen um jeden Preis zu fundieren, eskamotiert. Nicht nur sind Nietzsches Angriffe auf Kant weithin nichts als populäre Fehlinterpretationen. Weit schwerer wiegt, dass sie seinen eigenen Dogmatismus zum Erscheinen bringen, der in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu seiner erkenntnistheoretischen Leugnung von Wahrheit steht. Wer hier meint, verharmlosend nur verschiedene Perspektiven konstatieren zu können, stellt Nietzsche jenseits von Kritik und erweist ihm somit einen Bärendienst: Als solch irrationaler Phantast, der er nie sein wollte, der alles und nichts behauptet, bedürfte er wahrlich keiner Aufmerksamkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über Notwendigkeit und Zufall trügerischer Schein.[62] Dass man die amor fati nicht aporetisch interpretieren *muss*, ist gezeigt worden. Wesentlicher scheint bereits die Brüchigkeit ihrer behaupteten Notwendigkeit. Nietzsches diesbezügliche Argumentation, dass nämlich, wer nur einen Augenblick im Dasein bejaht, notwendig alle Augenblicke rechtfertigt, da diese untrennbar miteinander verbunden sind bzw. alles, was ist, sich notwendig bedingt[63], ist nicht zwingend. Ihr ist entgegenzuhalten, dass die gewünschte Bejahung des Lebens in Quantität und Qualität wachsen würde, wenn das den Augenblick bedingende Ganze der Vergangenheit ein anderes, besseres gewesen wäre. Die von Nietzsche anvisierte Steigerung der Lebensbejahung bedarf daher der Kritik des Bestehenden. Zugespitzt: wer könnte meinen, dass Auschwitz sein musste und es sich ewig wiederholen sollte, nur weil er zur Abwechslung mal eine glückliche Stunde (v)erlebt. Die emanzipatorische Dimension des Immoralismus und der Unschuld des Werdens bei Seite gelassen, schlägt die Verteidigung des Lebens gegen den Willen zum Tode in die pathologische Glorifizierung des rein Faktischen um. Die Beschädigung des Lebens, die Nietzsches Denken im Innersten bewegt, wird am Ende weghalluziniert: Wenn Nietzsche „die ‚Seligkeit aus einer fixen Idee' ins Irrenhaus verweist, so könnte man den Ursprung des amor fati im Gefängnis aufsuchen."[64] Die Liebe zur Welt, mag man entgegenhalten, beruht nicht auf der „Verherrlichung des Allerabsurdesten"[65], sondern, wie jede gelungene Partnerschaft auf Gegenseitigkeit und Solidarität: so „ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält."[66]

Mit Nietzsche ist zuletzt, will man denn, wie es mein Vorschlag ist, den Zug in seinem Denken stärken, dessen Movens die Verwirklichung individueller Freiheit ist, gegen Nietzsche selbst anzudenken, sein Diktum zu wenden: Wer

61 Vgl. zu den diesbezüglichen Aporien bes. M. Fleischer: Der Sinn der Erde, S. 221-32.

62 „Die Vergangenen zu erlösen und alles ‚Es war' umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!' – das hiesse mir erst Erlösung!" (KSA 4, 179). Wenn Nietzsche hier emphatisch vom Willen als „Befreier und Freudebringer" spricht, steht dies nur terminologisch im Widerspruch zu seiner Negation des Willens: Wille ist hier nicht eine (metaphysische) Entität, sondern sprachliches Zeichen für das Spiel der Kräfte als Ausdruck des Geschehens der Willen zur Macht. Der starke, ja erlösende Wille ist eine Bezeichnung für die gelungenste Organisation der Kräfte-Dynamik in einem Individuum. Die Qualität des Willens selbst drückt sich im Umfang seiner Kraft zur *Bejahung* des Daseins aus.

63 Eine schöne Variante der Argumentation lautet „Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr auch Ja zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, spracht ihr jemals ‚du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick' so wolltet ihr Alles zurück! – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt" (KSA 4, 402).

64 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 110.

65 Ebd., S. 110.

66 Ebd., S. 26.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit unter dem realexistierenden Zwang heteronomer Vergesellschaftung fühlt, muss verrückt sein; wer die *Möglichkeit* ihrer (sozialen) Verwirklichung leugnet, aber dumm. Es ist gegen Nietzsches Versuch qua radikal-naturalistischer Reduktion des Willens den Geist und die mit ihm gedachte Freiheit abstrakt zu negieren, an seine jugendliche Erkenntnis zu gemahnen, die den antinomischen Charakter des Menschen – ganz Naturwesen zu sein und doch als vernunftbegabtes die pure Unmittelbarkeit der Natur transzendierend – treffend und nahezu kantisch charakterisiert: „die fatumlose, absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Princip zu einem Automaten" (BAW 2, 62).

4.1.2 Die Fundamente der Moral-Zivilisation: Gewalt und Grausamkeit

Nietzsches Moralkritik geht von dem Vorwurf an die bisherigen Philosophen aus, dass sie den Wert der Moral als unhinterfragt ihren Philosophien zu Grunde legten: „In aller bisherigen ‚Wissenschaft der Moral' fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe" (KSA 5, 106). Der Anspruch Nietzsches ist es, diese Ignoranz subversiv zu untergraben, indem er die Selbstverständlichkeit des Wertes der schlicht „als gegeben" angenommenen Werte[67] der Naivität überführt, die sowohl die unmoralischen Ursprünge der Moral ausblendet als auch nur „im Entferntesten" je daran „gezweifelt" hat, dass die abendländische Hierarchie der Moralwerte ein „Missverständnis" (253) seine könnte. Seine Erklärung für die Betriebsblindheit der Moralphilosophen ist, dass die „Gewalt der moralischen Vorurtheile" so „tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrungen ist", dass die „Physio-Psychologie" der Moral mit den stärksten „unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen" (38) hat. Jeder „Schritt" der Erkenntnis, jede neue Wahrheit bedingt, dass man „fast Alles […], woran sonst das Herz, woran unsere Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt" (KSA 6, 230), preisgeben muss. Dies ist das Wesen des Tragischen in der Aufklärung, dies ist die Erfahrung, die Nietzsches Denkbewegung durchzieht. Nietzsche ist kein Triumphator; an seiner Umwertung der Werte, ein Krieg nicht zuletzt gegen sich selbst, ist er zu Grunde gegangen. Das Schließen gegen die einverleibten (Vor)Urteile ist indessen die Härte der Erkenntnis, der sich jede zukünftige Philosophie stellen muss, wenn sie denn ihren Namen verdienen will. Hinter den altehrwürdigen Fassaden der religiösen und

67 Nietzsches Moralkritik ist demselben Problembewusstsein geschuldet wie Marx' Ökonomiekritik. Dies zeigt sich bis in die sprachliche Formulierung hinein: Die Politische Ökonomie „hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt [Arbeit; d. Verf.] jene Form [Wert; d. Verf.] annimmt" (MEW 23, 95): „Sie hat nicht das Interesse, die verschiednen Formen genetisch zu entwickeln […], weil sie von ihnen als gegebnen Voraussetzungen ausgeht" (MEW 26.3, 491).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

metaphysischen „Eitelkeit“ ist der „schreckliche Grundtext“ menschlicher Existenz aufzudecken und in die Welt zu schreien:

„Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrockenen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzu lange zugeflötet haben: ‚du bist mehr! Du bist höher! Du bist anderer Herkunft!‘“ (169).

Von dieser Position aus, die (nicht nur) zwischen den Zeilen von Nietzsches inneren Kämpfen Zeugnis ablegt, formuliert dieser seine „neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben“ (253). Nietzsche expliziert seine Moralkritik als durch vier „getrennte Aufgaben“ bestimmt: 1. Analyse der „gegenwärtig“ herrschenden Moral, 2. „Deutung und Auslegung“ der herrschenden Moral, 3. „Entstehung“ dieser Moral und dies in toto 4. mit dem Ziel der „Kritik derselben“ (KSA 12, 23). In folgenden Ausführungen werden die Punkte 1-3 zusammengefasst und Punkt 4 ergänzt um die Frage nach dem emanzipatorischen ‚Wert‘ des Immoralismus.

In aller Kürze lassen sich die ersten beiden Aspekte von Nietzsches Moralkritik wie folgt benennen: Die herrschende Moral ist die christliche, die sich, wie ihre verschiedenen philosophischen Auslegungen, als absolute und unhinterfragbare versteht, auf der Illusion der moralisch fundamentalen Kontradiktion von ‚Gut und Böse‘ – „der Glaube an die Gegensätze der Werthe“ (KSA 5, 16) – als vermeintlicher Entitäten basiert und deren Sittenkodex sowohl auf der Vorstellung der Sündhaftigkeit und Verdorbenheit des Naturwesens Mensch als auch auf dessen metaphysischer Schuld und Verantwortlichkeit beruht.[68] Nietzsche deutet

68 Nietzsche entdeckt hinter der „Entselbstungs-Moral“ (KSA 6, 372), die Mitleid und Selbstverleugnung predigt, die „Phantasterei von Kerkermeistern und Henkern“ (KSA 3, 26), deren „Willen, gegen das Leben sich wendend“, ein „Symptom“ des „Nihilismus“ (KSA 5, 252) darstellt. So ist der sokratisch-moralische „Fanatismus“ der „Vernünftigkeit“ (KSA 6, 72) im „Widerstand gegen Instinkte“ nicht weniger Ausdruck einer „Widernatur“ (82) als der christliche „Castratismus“ (83): „Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit, libertinage des Geistes; christlich ist der Hass gegen die Sinne, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt“ (188) – „Die Zeugung des Menschen mit dem schlechten Gewissen verschwistern!“ (KSA 3, 73). Sowohl die Moral der „‚Vernunft um jeden Preis‘“ (KSA 6, 72) als auch der christliche Hass auf die Natur beruhen auf falschen Interpretationen des Lebens, die sich als Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive, nämlich die des Niedergangs, zu erkennen geben. Was hier unter dem mo-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Moral in letzter Instanz als Ausdruck einer „Widernatur“ (KSA 6, 374), als Kriegserklärung der Schwachen gegen die wohlgeratene, aber grausame und brutale Natur. Die Moral: eine listige Macht, die aus der Ohnmacht stammt und deren vergiftende Wirkung bzw. die Entfaltung ihrer Macht gerade aus der perfiden Leugnung des Wunsches nach Macht und Herrschaft bezieht. Als Wahrheit der Moral erweist sich so die Lüge, deren Macht auf ihrer Verleugnung basiert. Phylogenetisch ist die Genesis, was Punkt 3 von Nietzsches Forschungsprogramm benennt, der okzidentalen Moral im Kern der zivilisationsgeschichtliche (missglückte) Versuch, qua Herrschaft über die innere wie äußere Natur die elementare Gewalt der menschlichen Urgeschichte zu überwinden. Die „Naturgeschichte der Moral“ (KSA 5, 105) entlarvt diese als Reproduktion des Naturzwangs auf erweiterter Stufenleiter. Nietzsches Moralkritik zielt auf die Dialektik der Aufklärung, deren Essenz der naturwüchsige Charakter der bisherigen Zivilisation ist und deren Scheitern in der verfehlten Emanzipation qua Repetierung von Herrschaft fundiert: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen.“[69] Ontogenetisch korrespondiert dem, dass die Verinnerlichung moralischer Standards die Introjektion von Gewalt und Herrschaft ist, deren primäre Stoßrichtung die Generierung eines instrumentalistischen Selbstbezugs qua Gewissensqual ist, dessen Telos die unmoralische, weil gewaltsame Zurichtung des Naturwesens Mensch zum Moralwesen ist. Die Moral, „Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (12), ist somit nicht allein als historisch geworden charakterisiert, mithin als absolute der Relativität überführt, sondern sie ist als Ausdruck eines völlig unmoralischen Machtgeschehens dechiffriert: *Das Wissen um Gut und Böse ist nicht göttlich-metaphysischer Herkunft, sondern das kulturell relative und kontingente Resultat einer Zivilisationsgeschichte, deren elementares phylo- wie ontogenetisches Konstituens die grausame Folter eines ehemaligen Naturwesens ist*: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ (KSA 5, 166), welche „als eine[r] der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe“ (KSA 6, 352) zu bezeichnen ist.[70]

---

ralischen Gewande wütet, sind Hass und Rache – der sich verbergende und verkehrende Wille zur Macht. Die absolute Moral ist die Anmaßung *einer* Perspektive, die über das Leben als Ganzes zu richten können glaubt. Das vermeintlich an sich Gute, die Universalität der Moral, entpuppt sich als Mittel der Macht der „decadence“ (73).

69 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, S. 19. Auf die Problematik zivilisationstheoretischer Spekulation, nämlich die fundamentale Differenz zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Vergesellschaftung einzuebnen, habe ich bereits oben auf S. 177 verwiesen.

70 Dies ist eine These, die zu verifizieren Horkheimer und Adorno in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, welche dem Geist Nietzsches so tief verwandt ist, angetreten sind: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn Nietzsche die Moral „als Lehre von Herrschafts-Verhältnissen […], unter denen das Phänomen ‚Leben' entsteht" (KSA 5, 34), analysiert, macht er die Gegenrechnung auf. Die abendländische Moral wird nicht abstrakt negiert, sondern qua genealogischer Kritik dialektisch aufgehoben. Ihre Essenz ist Delegitimation der Moral mittels historischer Relativierung, deren primäres Anliegen in der Freilegung der unmoralischen Wurzeln der Moral besteht: Die „Selbstaufhebung der Moral" (KSA 3, 16) bzw. der „Selbstmord der Moral ist ihre eigene letzte moralische Forderung" (KSA 9, 640), welche ihren Grund in der „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit" (KSA 3, 600) hat. Das moralische Gewissen wendet sich aus intellektueller „Redlichkeit" (KSA 12, 206) – „Ekel vor Falschheit und Verlogenheit" (125f.) – schlussendlich reflexiv gegen sich selbst, um „am Ende" den „stärksten Schluss", den „Schluss gegen sich selbst zu ziehen"; ein „Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa's aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsvollste aller Schauspiele" (KSA 5, 410f.) – „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit" (KSA 6, 367). Nietzsches Immoralismus, der sich als Diagnostik und Katalysator des Nihilismus versteht, ist folglich eine Moralkritik aus Moralität: „der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!" (KSA 3, 16). V. Gerhardt urteilt in seinem maßgeblichen Beitrag zur Moral des Immoralismus: In „der Tat versteht sich Nietzsche als Vollstrecker dieser inneren Konsequenz der Moral. Er kritisiert sie, bei aller Distanz gegenüber ihren einzelnen Erscheinungsformen, von innen her. […]. Indem er der Moral Widersprüchlichkeit, Täuschung und Lüge vorrechnet, spricht er nicht nur als Anwalt des Lebens, sondern immer auch als Moralist. Es ist sein Moralismus, der ihn zum Immoralismus treibt. Hinter dem Pathos der Kritik steht das Ethos eines nach eigenen Vorstellungen geführten Lebens."[71]

Nietzsche schätzt den Wert der moralischen Züchtung des abendländischen Menschen: Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist. […] – all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Wiedervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geist seine Stärke, seine rücksichtslose Neugierde und feine Beweglichkeit angezüchtet wurde […] – diese Tyrannei, diese Willkür, diese Strenge und grandiose Dummheit hat den Geist erzogen" (KSA 5, 108f.). „Tiefste Dankbarkeit" herrscht „für das, was die Moral geleistet hat" (KSA 12, 206). Ihre „vier Irrthümer" – die Verabsolutierung menschlicher Perspektiven, die Annahme eines freien Willens, die menschliche Sonderstellung in der Natur und Verabsolutierung historisch-kontingenter Erfahrung – stellen in ihrer „Wirkung" nichts Geringeres als die „Humanität" (KSA 3, 474) selbst dar: „Wir wollen Erben sein

davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt." Dies: Dialektik der Aufklärung, S. 40.

71 V. Gerhardt: Die Moral des Immoralismus. S. 441.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aller Moralität […]. Unser ganzes Thun ist nur Moralität, welche sich gegen ihre bisherige Form wendet“ (KSA 11, 135).

Dies alles täuscht Nietzsche aber keineswegs über die verschwiegenen, durch die vermeintlich sich selbstbegründende Moral in den Sperrbezirk der Erkenntnis verdrängten Kosten des bisherigen Zivilisationsprozesses hinweg. Die abendländische Moral ist ihrer Essenz nach, wenn auch, wie sich darstellen wird, auf dialektisch verschlungenen Pfaden lebensfeindlich und steht als solche der Höherentwicklung der Menschen als zutiefst verinnerlichtes Hindernis, ja als „Verhängnis“ (KSA 12, 206), fundamental entgegen: „‚entweder schafft ihr eure Verehrungen ab oder – euch selbst!‘“ (KSA 3, 581).

Die Moral der Barmherzigkeit, der Güte, des Mitleids, des Altruismus und ihre Dichotomisierung von Leidenschaft und Vernunft, deren Fundament die metaphysisch-dualistische Zwei-Welten-Lehre von irdisch-sinnlich-vergänglichem und somit unwahrem Sein und der wahren Welt des ewigen ideal-ideellen Jenseits ist, der die Spaltung des Menschen in Geist und Körper entspricht, ist das Resultat einer ersten Umwertung der Werte. Nietzsches *hypothetische* – „meine[n] Hypothesen über den Ursprung der Moral“ (KSA 5, 251) – Genealogie der moralischen Werte von Gut und Böse, deren bisweilen provokativ-irritierenden Idealtypen wie der Herr und der Sklave, der Starke und der Schwache, der Gesunde und der Kranke etc., bewusste „perspektivische Verkürzungen, Begriffe, die nicht abbilden, sondern scharfzeichnen“[72], darstellen, basiert auf folgender *Konstruktion*:

Die ursprünglichen aristokratischen Werte bezeichnet Nietzsche als „Herren-Moral“ (208), deren konstitutiver Wertantagonismus der von Gut und Schlecht ist. Die Guten, das sind die „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten“ (259), die „sich ihres Unterschieds gegen eine beherrschte [Art; d. Verf.] bewusst“ (KSA 10, 246) sind. Sie selbst sind es, die aus einer Position der Stärke heraus sich den Wert des Guten zuschreiben, welcher „im Gegensatz zu allem Niedrigen […], Gemeinen und Pöbelhaften“ (KSA 5, 259) steht. Dieser „Pathos der Distanz“ begründet das „Recht, Werthe zu schaffen“ (259). Gut ist nicht der, der „Güte, Hülfebereitschaft, Mitleid“ (KSA 2, 68) zeigt, sondern, wer die „Macht zu vergelten hat, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem“ (67). Der Schwache und Wehrlose hingegen gilt als der Schlechte und Ehrlose. Kurzum: die Guten waren ursprünglich die „Raubmenschen“ der „Barbaren-Kaste“ (KSA 5, 266), die als freie und brutale Herren „Stolz, Schönheit, Glück, Heiterkeit, Sinnlichkeit, Reichthum“ (KSA 12, 334) verkörperten, d.h. das freigiebige wie *gewissenlos* gewaltsame Gefühl von *Macht*. Dieser Herrenmoral stehen die Tugenden der Sklavenmoral gegenüber, die das „Wunderstück“ einer weltgeschichtlichen „Umkehrung der Werthe zu Stande gebracht“ (KSA 5, 116f.) haben. Aus gut und schlecht bzw. vornehm

72 So Werner Stegmaier in seiner Werkinterpretation: Nietzsches Genealogie der Moral, Darmstadt 1994, S. 89. Zur Nähe von Nietzsches Typenbildung zum weberschen Idealtypus vgl. ebd., S. 89f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und verächtlich wird der neue Wertantagonismus von gut und böse bzw. liebens- und hassenswert.[73] Der vom priesterlichen Geist der „Ohnmacht“ (266) getriebene und vom grenzenlosen „Hass“ (267) angestachelte Sklavenaufstand der Moral wertet das ehemalige Gute zum Bösem, das Schlechte zum Gutem um. Beruhte die ursprüngliche Wertungsweise auf der offenen Verachtung gegenüber Feigheit und Unfreiheit der Gemeinen, so arbeitet in den zur Herrschaft gelangten Werten der Herde der sich vor sich selbst verbergende Hass der „Sklaven“, „Unterdrückten“, „Mißrathenen“ und „An-sich-Leidenden“ (KSA 12, 333) gegen die „Leiblich- und Seelisch-Privilegirten“ (332): die Macht des Ressentiments. Als Saat des „Hasses der Ohnmacht“ (KSA 5, 267) wird das Ressentiment sodann „schöpferisch“ (270) und führt den „Akt der geistigsten Rache“ (267) aus. Der Priester als Führer der Herde, die Verkörperung des Hasses – „wie sie darnach dürsten, Henker zu sein!“ (369) – auf die Wohlgeratenen darstellend, legt deren Schwäche als Stärke aus, um durch die Negation der ursprünglichen Herrschaftsverhältnisse im Verborgenen – „hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten“ (369) – selbst zur Macht zu kommen: „Ohnmacht“ wird zur „‚Güte‘“, „ängstliche Niedrigkeit“ zur „‚Demuth‘“, das „Sich-nicht-rächen-Können“ zum „Sich-nicht-rächen-Wollen“ (281). Diese verlogene „Nützlichkeits-Moral“ (211) – die Solidarität aus Schwäche – entwickelt sich „auf Unkosten“ der „Wohlgerathenen und schönen Naturen“ (KSA 12, 333), deren lebensbejahende Instinkte nun mit dem hasserfüllten Bannfluch des Bösen belegt sind. Das Ressentiment ist der vor sich selbst verbergende und sich selbst verleugnende Wille zur Macht: „Um Nein sagen zu können zu Allem, was die aufsteigende Bewegung des Lebens, die Wohlgerathenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden darstellt, musste hier sich der Genie gewordne Instinkt des ressentiment eine andere Welt

73 Auf offensichtliche Widersprüche in Nietzsches Argumentation werde ich im Folgenden nur partiell eingehen und sie zu Gunsten meines Erkenntnisinteresses ‚glätten‘. Unter den Tisch fallen lassen werde ich sie allerdings nicht. So entwirft Nietzsche, wie G. Kimmerle im Detail darlegt, offensichtlich „*Ursprungsmythen*“, um dem „mänichäische[n] Dualismus“ von Herren- und Sklavenmoral Evidenz zu verleihen. Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 38 u. 47. Die Herrschaft der Adelskaste wird nicht begründet, sondern durch eine „normative Biologie“ (S. 26) gesetzt: „Die Entstehung von aristokratischen Herrschaftsformen aus einem präexistenten Herrschaftswillen abzuleiten, bedeutet, geschichtliche Erfahrung metaphysisch zu hintergehen. Der kategorische Imperativ der Macht setzt einen metaphysischen Anstoß zur Geschichte, der sich zeitlos allem Zeitlichen mitteilt“ (S. 27.). „Von einer Genealogie der aristokratischen Moral will Nietzsche nichts wissen.“ Sie wird als „ursprüngliche Wahrheit“ (S. 34) vorausgesetzt, die sich vermeintlich dadurch selbst begründet, dass sie angeblich der reine und unverstellte Ausdruck des wirklichen Lebens als der Wahrheit an sich ist. Diese Konstruktion der Selbstbegründung unterschlägt nicht nur die Erkenntnis, dass der Pathos der Distanz sein Gegenüber bzw. den „Anderen“ (S. 35) voraussetzt, sondern, weit schlimmer, ebnet die Weltgeschichte im Einheitsgrau eines dichotomen Machtgeschehens ein: „Ohne den geringsten Blick für historische, soziale oder auch nur begriffliche Unterschiede wird all das untereinander gleichgesetzt, was nicht dem archetypischen Charakterbild des aristokratischen Krieger-Herren entspricht“ (S. 48).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfinden, von wo aus jene Lebensbejahung als das Böse, als das Verwerfliche an sich erschien“ (KSA 6, 192). In Form seiner scheinbaren Negation wird der Wille zur Macht so giftig wie produktiv: im asketischen Ideal komprimiert sich die Dialektik der Lebensverneinung.[74]

Das asketische Ideal ist das die abendländische Geschichte prägende Resultat der Umwertung der Werte. Es stellt im Kern die Negation der dionysischen Werde-Welt zu Gunsten der Affirmation Gottes als reinen und ewigen Geist dar. Als solches ist es für Nietzsche die Anbetung des Nichts und des Todes:

„Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, was eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst – das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens“ (KSA 5, 412).

Diese asketische Moral der „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (KSA 6, 372), die Gott, Geist und Jenseits als „Gegensatz-Begriff[e] zum Leben“ (373) erfunden hat, „bleibt“ aber ein „Wille“, der als verkehrter Wille zur Macht, gleichsam als eine der hegelschen Geschichtsphilosophie verwandte „‚List des Lebens‘“[75], den Willen am Leben erhält: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“ (KSA 5, 412). Dem asketischen Ideal ist die unschätzbare historische Leistung gutzuschreiben, die „Sinnlosigkeit des Leidens“ und den mit ihr einhergehenden „selbstmörderischen Nihilismus“ (411) zu überwinden. Der Priester als Sprachrohr des asketischen Ideals hat als Verneiner des dionysischen Lebens die Elenden und Gedrückten vor der kollektiven Selbstaufgabe bewahrt:

„das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft […].

74 C. Türcke hat diesen Sachverhalt sehr treffend beschrieben: „Geist ist Reflexion, innerlich gewordene, vor sich selbst gewissermaßen zurückgetretene Natur, eine spezifische Selbstschwächung der Physis, die sich für ihr Schwachsein schadlos hält, indem sie es auf Dauer stellt und darin ihre Stärke beweist. Geist verwindet es nicht, dass die Natur in ihm zur Unnatur wurde und sich selbst verleugnete, und er straft sie, indem er ihre Selbstverleugnung auf die Spitze treibt und sich zur Übernatur aufspreizt“. Und weiter heißt es: „Geist kommt ohne Ressentiment gar nicht auf. Die Krankheit, an der er leidet, die er *ist*, ist eine tiefe Gekränktheit. […]. Das Werden des Geistes ist ein Verstoßen-Werden, das er der Natur sein Lebtag nachträgt. […]. Es ist *ihr* Wille zur Macht, den er da gegen sie richtet, es ist ihre Selbstverleugnung, wenn er sie niederdrückt und verleugnet. Und doch ist *seine* Gekränktheit, sein Bedürfnis nach Vergeltung die Triebfeder dieses Tuns“. Ders.: Der tolle Mensch, S. 89-91.

75 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 80.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt, als es die Verehrer dieses Ideals meinen, – das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und gegen den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens. […] Man versteht mich bereits: dieser asketische Priester, dieser anscheinende Feind des Lebens, dieser Verneinende, – er gerade gehört zu den ganz grossen conservirenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens" (366).

Die „ungeheure historische Mission" des Priesters ist es, die „Herrschaft über Leidende" (372) zu erringen, indem er zum „Richtungs-Veränderer" (373) ihres Ressentiments wird. Die Antwort des Priesters auf die bohrende Frage des Leidenden nach dem Schuldigen für das Leid ist sein großer Kunstgriff: „‚Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran Schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein Schuld, – du selbst bist an dir allein Schuld!'" (375). Diese geniale Auslegung brachte allerdings „neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der Schuld" (411).[76]

Fraglos wäre die „menschliche Geschichte […] eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist" (267). Dennoch, und dies ist der Kern von Nietzsches Zivilisationstheorie, ist dieser Geist das verdrängte Resultat einer „einzigen Leidensgeschichte", die eingebunden ist in eine „Totalität von Herrschaft"[77], die nicht vergehen mag und sich seit den grausamen Anfängen der Zivilisation reproduziert. In diese Geschichte der Gewalt situiert Nietzsche die Geburt der Schuld und des schlechten Gewissens, des Denkens und des identischen Subjekts, d.h. das okzidentale animal rationale.

76 Auf eine ausführliche Kritik an Nietzsches genialer Ressentiment-Entlarvungspsychologie muss hier verzichtet werden, da im Folgenden ein anderer Schwerpunkt – die Emanzipations-Problematik des Immoralismus – gesetzt wird. Einmal mehr sei auf die luziden Ausführungen H. Ottmanns verwiesen, der die Grenzen der nietzscheschen Entlarvung der korrumpierenden Wirkung der Ohnmacht klar benennt: a.) Die psychologische Kritik der Genesis der Ressentiment-Moral „ist nicht eo ipso eine theoretisch befriedigende Widerlegung" derselben. b.) Ressentiment ist kein ontologisches oder biologisches Wesensmerkmal bestimmter Menschengruppen. Es ist nicht nur überwindbar, sondern c.) ein „gradueller, nicht prinzipieller Begriff", der Gefühle in *jedem* Menschen zu benennen weiß. d.) Hinter Nietzsches Entdeckung der „Korruption der Ohnmacht" verschwinden die Erkenntnisse über die „Korruption der Macht" – das Ressentiment gerät zu einer einseitigen, teils pauschalen Diffamierung der Subalternen. f.) Schließlich, was zu diskutieren sein wird, tendiert Nietzsche dazu, entgegen der eigenen Erkenntnisse, insbesondere in seinen letzten Schriften, den Kulturwert der Umwertung der Werte auszublenden: die Herrenmoral war kultur- und geistlos; (k)ein zukünftiges Ideal für Nietzsche!? Alle Zitate aus ders.: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 319-21. Punkt a.) – die immanente Kritik an Nietzsches Verfahren – wird auch von V. Gerhardt unterstrichen: „Wichtig ist nun zu sehen, dass diese implizite Rationalität moralischer Aussagen nicht vom Stand ihrer genetischen oder funktionalen Erklärung abhängig ist. Gründe *der* Moral und mögliche szientifische Gründe *für* eine Moral sind logisch disjunkt." Ders.: Moral des Immoralismus, S. 429.

77 W. Ries: Nietzsche, S. 91.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsches Genealogie des moralischen Subjekts begründet dessen Genesis in einer Ökonomie der Grausamkeit: So wie der Begriff der Gerechtigkeit sich ursprünglich am „Charakter des Tausches“ (KSA2, 89) orientierte, so verweist der moralische Zentralbegriff der Schuld auf den sehr „materiellen Begriff“ (KSA 5, 297) der Schulden. Die „Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz“ basiert auf dem „Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist als es überhaupt ‚Rechtssubjekte‘ giebt“ (298); diese soziale Beziehung ist das „älteste[n] und ursprünglichste[n] Personen-Verhältnis, das es giebt“ (305).[78] Man hat es hier nicht allein mit dem „ältesten und naivsten Moral-Kanon der Gerechtigkeit“ (306) zu tun, dass alles seinen Preis habe und somit ausgeglichen werden könne, sondern mit einer Gewalt-Ökonomie archaischer Grausamkeit. Während in der kapitalistischen Moderne sowohl die Ökonomie von direkter Gewalt bereinigt und in den stummen, zirkulativ vernebelten Zwang der Verhältnisse gewandert ist als auch die direkte Form von Gewalt rechtlich vermittelt wird und nur bei offener Verletzung ihrer Verkehrsformen oder in der Krise als das zu Tage tritt, was sie entgegen ihres ideologischen Scheins ist – die hässliche Fratze fortwesender Herrschaft – ist es die früh-zivilisatorische Ökonomie selbst, die das Reich der Gewalt und des Zwanges darstellt: „In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt ‚Schuld‘, ‚Gewissen‘, ‚Pflicht‘ […] ihren Entstehungsherd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden“ (300).

Nietzsche hat das Schuldgefühl, welches er wie Freud als „das wichtigste Problem der Kulturentwicklung“[79] ansah, aus der Genesis des Gewissens entwickelt, welches seinen Ursprung im Gedächtnis hat. Die Produktionsgeschichte dieser Konstituentien des moralischen Subjekts beschreibt Nietzsche, wenn er „in den Eingeweiden des Geistes liest“[80], als wahre Geschichte des Schreckens, deren Resultat als ‚Unbehagen in der Kultur‘ zu bezeichnen als ein optimistischer Euphemismus zu klassifizieren wäre. Wie die direkte soziale Gewalt vormoderner Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse im abstrakten Zwang der modernen kapitalistischen Produktionsverhältnisse aufgehoben bleibt und in die rechtlich-vermittelte Herrschaft der außerökonomischen, politisch institutionalisierten Gewalt eingewandert ist, so reproduziert sich die Ur-Gewalt humaner So-

78 Nachdem was wir über die archaische Ökonomie des Gabentausches wissen, sind Nietzsches Annahmen über die Ursprünglichkeit identitärer Äquivalenzbeziehungen nicht haltbar: „Eine solche Auffassung projiziert die Ökonomie der abstrakten Arbeit in vorgeschichtliche Prinzipien des sozialen Zusammenlebens.“ G. Kimmerle: Die Aporie der Wahrheit, S. 133. Vgl. auch die leider nur im Eigenverlag erschienene Studie von Joachim Söder-Mahlmann: Der Wert der Dinge. Zur Universalgeschichte der Tauschformen, Hannover 1999, die detailliert darlegt, dass die kapitalistische Warenökonomie sich strukturell fundamental vom (archaischen) Gabentausch unterscheidet, und dass Letzterer auch keineswegs evolutionistisch als Keimform Ersterer zu begreifen ist.

79 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, 5. Aufl. Frankfurt/Main 1997, S. 97.

80 C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 99.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zialisation im Inneren des moralisch-zivilisierten Subjekts der Moderne, welches, will es denn als solches anerkannt werden, auf Gewalt im gesellschaftlichen Verkehr Verzicht zu leisten hat. Der Gewaltverzicht selbst aber ist das Ergebnis einer nicht endenden Gewaltgeschichte, deren brutalste Ursprünge sich noch in den sublimsten Formen menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns unbewusst reproduzieren – die „wachsende Vergeistigung und ‚Vergöttlichung' der Grausamkeit, welche die ganze Geschichte der höheren Cultur […] ausmacht" (301). Die verdrängte Gewalt und die gehemmten Triebe wandern in das Innere des Menschen, wo sie wüten und ihr Täter-Opfer vergiften. Die „Cultur" ist, was die Katastrophen des 20. Jahrhunderts unterstrichen haben, daher auch „nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos" (KSA 10, 362).

Im Anfang war nicht das Wort, sondern das „Anrecht auf Grausamkeit" (KSA 5, 300) und die allzumenschliche „Festfreude" (301) am „Leiden-machen" (302); die „Wollust" (300) an der eigenen Macht, die sich am Machtlosen austoben kann. Die archaische Schmerz-Ökonomie basiert nach Nietzsche auf dem Anrecht des Gläubigers auf Grausamkeit: der Schuldner bezahlt mit seinem quälbaren Körper. Diese ökonomisch-soziale Verpflichtung, deren Kern die Generierung von lustvoll-grausamer Macht darstellt, ist der Ursprungsort der moralischen Pflicht in den früh-zivilisatorischen Gemeinwesen, deren gemeinsame Genesis Nietzsche bis zurück in die hypothetischen Anfänge der Kultur verfolgt: „An diesem *Grundbedürfnis nach Grausamkeit*, der *Urlust am Leidenmachen* hängt Nietzsches ganze Genealogie der Moral."[81]

Die moralische Verantwortlichkeit setzt ein Gedächtnis voraus, dessen Genesis die Folter des Menschen im Übergange von der Natur zur Kultur ist. Aus der Geburtsstätte des Gewissens haucht uns die „längste tiefste härteste Vergangenheit" an: „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen" (295). Die Strafordnungen der Menschheit stellen hierbei eine Phänomenologie der Produktion des moralischen Subjekts dar. Die in ihnen kodifizierte Gewalt lässt erahnen, mit welcher Brutalität „ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven der Affekte" (296) im wahrsten Sinne des Wortes eingebrannt wurden. Die Zufügung von Schmerz ist die Praxis, die das animal sociale generiert: „nur was nicht aufhört weh zu thun, bleibt im Gedächniss" (295). Das identische Subjekt, das „berechenbar, regelmäßig, nothwendig" (292) geworden ist, und sein moralischer Wille sind Resultate dieser gewaltsamen Beherrschung und grausamen Unterwerfung von äußerer und innerer Natur: „Der Moralität geht der Zwang voraus" (KSA 2, 96). Was hier allein herrscht, sind Akte von „Befehlen und Gehorchen" (KSA 5, 33). Der Ursprung der Moral liegt im sozialen Zwang und in der Herrschaft in ihrer unmittelbarsten und ursprünglichsten Gestalt – der rohen Gewalt von „Eisen und Tortur" (KSA 13, 72) – begründet. Die Moral ist

81 G. Kimmerle: Die Aporie der Wahrheit, S. 129.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mithin zutiefst unmoralischer Herkunft und der Preis ihrer Werte enorm; die Genealogie der Moral – eine Geschichte verdrängten Schreckens.

Nietzsche beschreibt die Anfänge der Zivilisation, die Sozigenese des moralischen Gewissens und die Konstitutionen der ersten Gemeinwesen, zu dem der Einzelne „in jenem wichtigen Grundverhältnisse, dem des Gläubigers zu seinen Schuldnern" (KSA 5, 307), steht, als Katastrophe: „Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand" (321f.). Was den instinktsicheren „Halbthieren" (322) der Urgeschichte beim Eintritt in die Zivilisation geschieht, lässt sich als Kriegserklärung an die eigene Natur begreifen. Der Zwang der Vergesellschaftung zielt auf die Internalisierung der natürlichen Instinkte, die sich nun nicht mehr offensiv nach außen ausleben dürfen, dennoch aber nicht aufhören, „ihre Forderungen zu stellen" und sich somit „gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen" (322) müssen. Aus dieser Urkatastrophe entsteht die Vernunft als Signum des Homo sapiens. Bewusstsein, Geist, Seele usw. haben in dieser Gewaltgeschichte nicht weniger ihren Ursprung als die Scham – die „Verdüsterung des Himmels über dem Menschen" (302) – und das moralische Gewissen und dessen fürchterliche Qual, die ihren lebensfeindlichen Klimax in dem Wahn einer unendlichen *Schuld* gegenüber Gott erreicht. Nietzsche schildert diesen Übergang der nomadisierenden urkommunistischen Horden in die früh-zivilisatorische Klassengesellschaft als Akt herrschaftsetzender Gewalt:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele' nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens'" (322f.).

Die Zivilisation als „Folterstätte" generiert so die „grösste und unheimlichste Erkrankung", von der die „Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich" (323). Das „Maximum des Schuldgefühls auf Erden" (330) erreicht die sich entwickelnde Zivilisation schließlich durch die Erschaffung der monotheistischen Gotteskonzeption. Der gehemmte Wille zur Macht wütet von nun an nach innen. Die unterdrückten Triebe und Affekte, die

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unschuldig-instinktive Grausamkeit wandelt sich in Selbstpeinigung und Seelenqual. Die „Grausamkeit als einer Lust am Leben“ wird so „immer mehr“ durch das „Leiden am Leiden“[82] verdrängt. Die empfundene Daseinsschuld gegenüber dem Ahnherrn der „ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaft“, der als Ursprung der eigenen Existenz „zuletzt nothwendig in einen Gott transformiert“ (328) wird, entwickelt sich zur untilgbaren und anwachsenden Schuld gegenüber Gott. Die „gemarterte Menschheit“ (331) imaginiert sich aus ihrem schlechten Gewissen heraus in Gott die absolute eigene Unwürdigkeit:

„Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug. […]. Dies ist eine Art Willenswahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu empfinden bis zur Unsühnbarkeit, sein Wille, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein Wille, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficiren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von ‚fixen Ideen‘ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein Wille, ein Ideal aufzurichten – das des ‚heiligen Gottes‘ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein“ (332f.).

Hier schließt sich der Kreis der Argumentation. Das Menschliche Leiden in und an der Kultur erhält Sinn und Rechtfertigung durch die Schuld gegenüber Gott als Inbegriff der Negation irdischen Daseins. Das schlechte Gewissen macht seine historisch folgenreichste Begegnung. Es trifft auf das asketische Ideal, welches es unter den Auspizien des Priesters in die Sünde transformiert:

„Die ‚Sünde‘ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen ‚schlechten Gewissens‘ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) – ist bisher das grösste Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation. Der Mensch, an sich selbst leidend […], unklar, warum, wozu? begehrlich nach Gründen – Gründe erleichtern –, begehrlich auch nach Mitteln und Narkosen, beräth sich endlich mit Einem, der auch das Verborgene weiss – und siehe da! er bekommt einen Wink […] von […] dem asketischen Priester […]: er soll sie in sich suchen, in einer Schuld, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen Strafzustand verstehn“ (KSA 5, 389).

Nietzsches vielfältige Perspektiven der Argumentation[83] haben primär zu zeigen versucht, dass die (abendländische) Moral nichts Harmloses ist. Ihr Ur-Grund ist

82 W. Stegmaier: Nietzsches Genealogie der Moral, S. 144.

83 Vgl. zum Stil des Perspektivengeflechts der Argumentation, die „nicht systematisch, sondern dramatisch“ verfährt und nicht mit dem Anspruch auftritt, endgültige Wahrheiten zu verkünden, sondern weitmehr sich als subversives Hinterfragen des Selbstverständlichen versteht, die Ausführungen in ebd., S. 91-93. Dem ist sicherlich partiell zuzustimmen. Wie es allerdings symptomatisch für die affirmative Nietzscheliteratur ist, dient eine solche Annahme auch bei Stegmaier dazu, offen-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die internalisierte Gewalt – „Systeme von Grausamkeiten“ (KSA 6, 210) – und ihre kanonisierten Werte sind lebensfeindlich: „Moralisch ausgedrückt: ist die Welt falsch. Aber, insofern die Moral selbst ein Stück dieser Welt ist, so ist die Moral falsch“ (KSA 12, 384). Bezieht man dieses Urteil zurück auf Nietzsches Deutung der geschichtsmächtigen Sklavenmoral als Symptom des Niedergangs des Lebens[84], so wird das zweite Erkenntnisziel seiner Moralkritik deutlich: Die

sichtliche Widersprüche in Nietzsches Argumentation nicht einmal mehr zu benennen. So philologisch gehaltvoll und gelehrt, Querverweise zu Geistesgrößen wie M. Weber, N. Elias, N. Luhmann oder D. Davidson herstellend, etwa die Werkinterpretation von Stegmaier ist, so unkritisch ist sie auch. Während in Bezug auf Marx nach wie vor die Polemik den Ton angibt, so in Bezug auf Nietzsche scheinbar die Angst, diesem auch einmal zu widersprechen. Ich möchte daher die schon ergiebig zitierte Schrift von Kimmerle hervorheben, die ohne großen philologischen Aufwand wesentliche Probleme in Nietzsches Argumentation zu benennen weiß. Viele von Nietzsches Perspektiven widersprechen sich, bleiben unvermittelt nebeneinander stehen oder werden am Ende dann doch reduktiv allein aus dem Willen zur Macht deduziert: „Die Genealogie der Moral hat sich in zwei miteinander unvereinbare Ursprungserzählungen (die Geschichte des vertraglich garantierten Rechts auf Leidensäquivalente und diejenige von der Errichtung des Herrschaftsstaates durch Eroberungskünstler) zersetzt. Unbeschadet zu ihrer Divergenz [vgl. bes. S. 166-173; d. Verf.] ist beiden gemeinsam, dass sie dass schlechte Gewissen […] als Krankheitssymptom schildern. Auch die Geschichte der christlichen Religion […] wird aus dieser Sicht beschrieben. Sie gilt als Krankheitsgeschichte des asketischen Ideals. Im Begriff der Krankheit, wie er jetzt verwendet wird, vollzieht sich eine entscheidende Wendung gegenüber den vorherigen Ansätzen. Der krankmachende Eingriff des Anderen, von dem bisher ausgegangen worden war, verschwindet in einem anonymen Geschehen, der *Degeneration*“. Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 178.

84 Die Ausführungen von Fn. 68 sind hier nochmals zu ergänzen: Moral ist für Nietzsche die „Zeichensprache der Affekte“ (KSA 5, 107), d.h. „Symptomatologie“ von „Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu ‚verstehen‘“ (KSA 6, 98). Vgl. etwa KSA 9, 478; KSA 10, 156 u. 268; KSA 12, 161. Eine Moral, die auf der Spaltung von Körper und Geist und der Dichotomisierung von Vernunft und Instinkt basiert, die die Natur im Allgemeinen und die Geschlechtsnatur des Menschen im Besonderen hasst, die die Selbstliebe als Herrschsucht verdammt und den Einzelnen zum Sünder erniedrigt, der sich im Staube vor Gott zu wälzen hat, kann nichts Anderes sein als die ‚Zeichensprache‘ bzw. Welt-Interpretation des „niedergehenden, geschwächten, des müden, des verurteilten Lebens“ (KSA 6, 86), welches sich Rache nehmend anmaßt, aus dieser Perspektive über das Dasein als solches richten zu können: „es ist der Mangel an Natur […], dass die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfing […]. Dass man die allerersten Instinkte des Lebens verachten lehrte; dass man eine ‚Seele‘, einen ‚Geist‘ erlog, um dem Leib zu Schanden zu machen, dass man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas unreines empfinden lehrt; dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht […] das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichen, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ […] den höheren Werth […] sieht! … Wie! wäre die Menschheit selber in décadence?“ (372). Vgl. zu dieser sich als Wahrheit missverstehenden, lebensverneinenden Interpretation des Daseins, auf deren Basis keine

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bisherige Moral kann nicht die Zukunft des Menschen begründen. Sie ist nicht allein nicht nur nicht harmlos oder an sich gut, sondern hat in ihrer bisherigen Gestalt ihr eigenes Ziel konterkariert: die Schaffung moralischer Subjekte. Moral basiert auf der Verdrängung des vermeintlich Bösen im Menschen – Triebe, Affekte, Begierden – und auf der sozialen Produktion von Normalität und Konformität, für welche Nietzsche den Terminus der Sittlichkeit der Sitte[85] prägte. Die historisch siegreiche Sklavenmoral ist ihrer Essenz nach als Herdenmoral zu klassifizieren: „Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen" (KSA 3, 475). Ihr Produkt sind entindividualisierte und nivellierte Menschen (massen) der „tiefen Mittelmässigkeit" (589), die Eigenverantwortung gerade nicht übernehmen können, da ihre Moral heteronom gesetzt ist. Das, was bisher Moral hieß, steht Nietzsches emanzipatorischem Kernziel, der Schaffung freier autonomer übersittlicher Individuen somit entgegen. Im Wesentlichen ist Nietzsches Immoralismus daher dadurch gekennzeichnet, dass er das von der bisherigen Moral Ver-

Höherentwicklung des Menschen möglich ist, KSA 6, 86, 99, 171f. 177, 181-85, 189, 192, 194f., 209f. 217f., 228f. u. 372-74.; KSA 9, 636; KSA 10, 16, 254, 267 u. 547; KSA 11, 149; KSA 12, 98; KSA 13, 131, 318f., 326f., 347, 412, 435f., 453 u. 470f.

85 Der Ursprung der Moral ist die Sittlichkeit der Sitte, der „Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen" KSA 2 (92). Gut ist derjenige, welcher das tut, was alle tun: „Moralität entsteht aus Gewohnheit" (94). Es geht der Sittlichkeit nicht um Nützlichkeit oder Altruismus, sondern um Autorität und Herrschaft: „in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse' so viel wie ‚individuell', ‚frei', ‚willkürlich'" (KSA 3, 22); „der Einzelne soll sich opfern – so heischt es die Sittlichkeit der Sitte" (23). Gehorcht wird der Autorität aus „Furcht" (22) vor der Macht: „Es giebt persönliche Mächte, wie Fürsten, Generale, Vorgesetzte, dann Abstrakte wie Staat Gesellschaft, endlich imaginirte Wesen, wie Gott" (KSA 9, 29). Das Individuum selbst und sein moralisch verrufener Egoismus „kommt zuletzt!" (515): der „Egoism ist etwas sehr Spätes und immer noch Seltenes: die Heerden-Gefühle sind mächtiger und älter!"(513). Wir „haben ‚die Gesellschaft' in uns verlegt" (215). Was Nietzsche untermauern will ist nicht allein, dass die Moral aus Unmoralität entsteht, der Altruismus etwa die egoistische Forderung der „Gemeinde" (KSA 3, 474) ist und noch die sittlichsten Handlungen letztlich nach Anerkennung streben, der Egoismus sich nur in die Selbstverneinung verpuppt, sondern dass die Moral sowohl in Bezug auf Völker und Zeiten zutiefst relativ ist. Die größten Gegensätze können an verschiedenen Orten und Zeiten als Gehalt des Sittlichen dienen. „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volk. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die seines Willens zur Macht" (KSA 4, 74). Entscheidend ist, „daß Gut und Böse keine Wesensgegensätze und keine Wertgegensätze", sondern nur Gradunterschiede sind. M. Fleischer: Der Sinn der Erde, S. 35. Nietzsche sieht darüber hinaus einen törichten „Idiotismus" (KSA 5, 293) am Werke: „die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen: sie verdummt" (KSA 3, 32). Vgl. insgesamt zum Aspekt der Relativierung der Moral qua Geschichte und Psychologie die ‚Geschichte der moralischen Empfindungen' in ‚Menschliches, Allzumenschliches' (KSA 2, 57ff.) und die ‚Naturgeschichte der Moral' in ‚Jenseits von Gut und Böse' (KSA 5, 105ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drängte rehabilitierend in sich aufnimmt.[86] Die (psychologische) Basis für eine Moral der Zukunft – des Übermenschen – ist die Anerkennung und Sublimation, nicht aber die Verdrängung des vermeintlich Bösen im Menschen als Ausdruck von Kräfte, derer das Subjekt bedarf, um wahrhaft moralisch, d.h. sich selbst gesetzgebend und nicht mehr Sklave der Sitte zu sein.[87] In dieser Konzeption koin-

86 Nietzsches Affirmation des Individuums in Absetzung zum identischen Subjekt hat H. Zitko treffend benannt: „Gegen die verabsolutierte Gestalt des selbstbewußten Subjekts setzt Nietzsche die Idee freier und souveräner Individualität, die gerade diejenige Sphäre der Persönlichkeit zur Geltung bringt, die dem Subjekt zum Opfer fiel. Unter dem Begriff des Individuums wird für Nietzsche der Mensch, jenseits bewusstseinsphilosophischer Reduktionen, als ein umfassendes Phänomen thematisch." Ders.: Logik der Ambivalenz, S. 96.

87 Nietzsches moralphilosophisches Anliegen ist die Stärkung der Autonomie – „‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe'" (KSA 3, 160) – der sich unterscheidenden – „Mein Glück ist die Vielheit" (KSA 10, 485) – Individuen: „sei anders" – „allzu lang hieß es: Einer wie Alle, Einer für Alle" (KSA 9, 73). Sein ‚Also sprach Zarathustra' ist ein Lehrgedicht über die Hoffnungen und Nöte individueller Emanzipation: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eigenen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!" (KSA 4, 82). Gegenüber des moralischen Altruismus' und des Mitleids setzt Nietzsche auf die Stärkung des ‚Ich': „Aus sich eine ganze Person machen und in allem, was man thut, deren höchstes Wohl in's Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer." KSA 2, 92. Vgl. KSA 3, 140, 154 u. 563; KSA 4, 121 u. 215; KSA 5, 227 u. 293f.; KSA 6, 177; KSA 9, 237f., 242, 455f. u. 571.; KSA 10, 17, 20f., 144 u. 236; KSA 12, 278f.; KSA 13, 464f. Zu Nietzsches Kritik am Mitleid als verlogener Selbstsucht und Multiplikator des Elends vgl. KSA 3, 125-28 u. 565-68; KSA 4, 77f.; KSA 5, 121-23 u. 160f.; KSA 6, 173. Voraussetzung der Liebe zum Nächsten und der Liebe zur Welt ist die Selbstliebe: „Schwer heisst ihm Erde und Leben; und so will es der Geist der Schwere! Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben" (KSA 4, 242). Wesentlich für die Selbstliebe ist der vernünftige Umgang mit sich selbst als Natur- und Triebwesen, welcher sich durch sublimierende Anerkennung, statt Verdrängung des vermeintlich ‚Bösen' auszeichnet: „In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: – nur ist ihre Funktion eine verschiedene" (KSA 3, 376f). Vgl. KSA 3, 45, 73 u. 534f.; KSA 4, 43 u. 237f.; KSA 9, 484f.; KSA 12, 427; KSA 13, 131, 341, 472-74 u. 485. Jenseits der falschen Wertgegensätze von Gut und Böse weiß ein solches Individuum (der Zukunft), dass es nur als umfassende Totalität, jenseits der falschen Dichotomie von Körper und Geist, Leidenschaft und Vernunft, sich *selbst affirmierend* zum übersittlich-autonomen Subjekt der Moral transformieren kann. Der Wohlgeratene ist „aus einem Holz geschnitzt, welches hart, zart und wohlriechend ist" (KSA 13, 432): „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewusstem Stolze repräsentieren" (KSA 12, 217). Es sind dies die Menschen der „Jasagenden Affecte" (KSA 13, 222). Vgl. KSA 4, 51; KSA 11, 289; KSA 12, 11, 414 u. 582.; KSA 13, 124, 472-74 u. 485.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zidiert Nietzsches doppeltes ‚moralphilosophisches' Grundanliegen, die Individuen sowohl zu neuer, autonomer Verantwortung zu befreien als auch ihnen eine „Art zweiter Unschuld" (KSA 5, 330) zu bescheren. Das emanzipatorische Fernziel des Immoralismus ist letztlich die Überwindung der von Schuld, Scham und Strafe geprägten Kultur okzidentaler Provenienz – die Unschuld des Werdens[88] – und die Befreiung der heteronomen Individuen aus den Zwängen ihrer missglückten Vergesellschaftung – die individuelle Autonomie. Der Übermensch als „**Fürsprecher** des **Lebens**" (KSA 13, 438) wäre diese Gestalt ‚humaner' Subjektivierung, die die von Nietzsche beschriebene grausame und perennierende Gewaltgeschichte des bisherigen Zivilisationsprozesses überwunden hätte und eine neue Kultur, die ihrem Namen gerecht würde, begründen könnte: „Ursprung und Ziel des moralischen Handelns ist also auch bei Nietzsche die Selbstbestimmung des selbständig gewordenen Individuums. […]. Als radikaler Kritiker wendet er sich gegen eine konventionelle Moral, die erst fallen muß, ehe eine Moral entstehen kann, die diesen Namen auch verdient, weil sie tatsächlich der Freiheit und Selbständigkeit des Individuums entspringt."[89]

Die Moral von Nietzsches Immoralismus ist weder intersubjektiv noch politisch. Sie begründet, dies hat die Studie von Zerm belegt, vielmehr die Bedin-

88 Die „Unschuld des Werdens" (KSA 10, 237f.) will „den Begriff der Strafe, der die ganze Welt überwuchert hat, aus ihr entfernen! Es giebt kein böseres Unkraut!" (KSA 3, 26): „Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen – und auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften!" KSA 4, 120. Telos ist zum einen eine „Gerechtigkeit, die jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden", zum anderen, „das Menschlichste", die Überwindung der „Scham" (KSA 3, 519), „um uns so frei vor uns selber zu fühlen wie vor der Natur" (KSA 11, 180). Eine solche Philosophie pfeift auf Vaterländer und sucht das „Land" ihrer „Kinder" (KSA 4, 255): „So lange alle menschlichen socialen moralischen Bande abstreifen, bis wir tanzen und springen können wie die Kinder" (KSA 9, 399). Vgl. zur Unschuld des Werdens und ihrer Aspekte der Befreiung vom sublimierten Henker – dem Richtenden der rächenden Gerechtigkeit – und von Scham- und Schuldgefühlen bes. KSA 2, 75 u. 102; KSA 3, 177 u. 328; KSA 4, 122f., 128, 180f., 209 u. 253; KSA 5, 308f. u. 318-21; KSA 6, 86f. u. 215; KSA 9, 66, 102, 112 u. 478; KSA 10, 54, 85, 237f., 245 u. 340f.; KSA 12, 19, 208 u. 453; KSA 13, 426. In zwei Nachlass-Fragmenten wird das innere Movens und die Intention des Immoralismus und die Quintessenz der Unschuld des Werdens besonders deutlich: „Welches Freiheitsgefühl liegt darin, zu empfinden […], dass wir nicht in ein System von ‚Zwecken' eingespannt sind! Insgleichen, dass die Begriffe ‚Lohn' und ‚Strafe' nicht im Wesen des Daseins ihren Sitz haben! Insgleichen dass die gute und böse Handlung nicht an sich, sondern nur unter der Perspektive der Erhaltungs-Tendenzen gewisser Arten von menschlichen Gemeinschaften, gut und böse zu nennen ist! (KSA 12, 268). Gäbe es Gott, so hieße dies, „dass eben damit das Dasein zum Monstrum wird; dass ein ‚Gott' und Gesamtsensorium schlechterdings etwas wäre, dessentwegen das Dasein verurtheilt werden müsste … Grade dass wir das zweck- und mittelsetzende Gesammt-Bewußtsein eliminiert haben: das ist unsere große Erleichterung […] Unser größter Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes" (535).

89 V. Gerhardt: Die Moral des Immoralismus, S. 446.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gungen dafür, dass Individuen überhaupt die Fähigkeit entwickeln können, um moralische Subjekte im Sinne der Verkörperung von individueller Autonomie werden zu können.[90] Dies benennt sowohl ihre Leistungsfähigkeit als auch ihre Grenzen.[91] Was hier abschließend, da Nietzsches Beitrag zur Emanzipation des Nichtidentischen unmittelbar betreffend, thematisiert werden muss, ist indessen eine andere Frage: Korrespondiert Nietzsches Kritik der platonisch-christlichen Moral mit einer (partiellen) Apologie der ursprünglichen Herrenmoral? Ist ihre hierarchisierende Gewalt Bestandteil von Nietzsches Umwertung der Werte? Und ist schließlich die Perspektive des Übermenschen allein die ungewisse Zukunft einer Elite, deren Individualismus auf der Fortexistenz der entrechteten und versklavten Masse besteht und die der Ausdruck von Blindheit gegenüber der sozialen Formbestimmtheit von Herrschaft ist?

H. Ottmann benennt als Grundproblematik einer „Autonomiemoral extrem individualistischen Zuschnitts“[92], deren Kerngehalt er ebenfalls in der Steigerung von Individualität und Verantwortlichkeit, Pluralität und Toleranz verortet, in ihrer Unverbindlichkeit: „Nietzsches Individualisierung des Ideals hat der Moral jeden Weg zur Allgemeinheit ihrer Forderungen abgeschnitten“[93] und hat damit, so ist hinzuzufügen, das Tor nicht nur der hypertoleranten Akzeptanz *von*, sondern auch der bewussten Aufforderung *zur* Gewalt aufgestoßen, die sich insbesondere in seinem Spätwerk bahnbricht. Für Nietzsche gibt es eine unüberwindbare und möglichst noch zu steigernde „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165). Diese war stets das aristokratische Fundament zur „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ – „und so wird es immer wieder sein“ (205). Es bedarf daher eines neuen Mutes „zu Sonderrech-

90 Zu der These, dass Nietzsches Autonomiemoral „nicht als eine allgemeine Theorie der Moral oder Gerechtigkeit, sondern als *Grundlage und Bedingung* aller Moral und Gerechtigkeit“ (IX) zu verstehen ist, vgl. bes. die Einleitung von S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. I ff. Ähnlich urteilt V. Gerhardt: „Nietzsches Kritik an den überlieferten und herrschenden Moralen beruht […] auf einem geschärften Begriff *individueller Selbstverantwortlichkeit*, den er in den tradierten Moralsystemen zwar angelegt, aber nicht wirklich für voll genommen sieht.“ Bevor „man nach einer *interindividuellen* oder gar *universellen Verbindlichkeit*“ fragen kann, so Gerhardt weiter das moralphilosophische Anliegen Nietzsches erläuternd, „hat man zu klären, wie denn wohl eine *individuelle Allgemeinheit* möglich ist – wie also *ein* Individuum etwas ganz für sich allein als verbindlich ansehen könne.“ Nach dem Tode Gottes, was in diesem Kontext soviel heißt wie nach dem Ende unhinterfragbarer moralischer Werte, verbleibt als einzige legitime Instanz moralischen Handelns der „*Anspruch des Einzelnen vor sich selbst*, der hier den Ausschlag gibt.“ Volker Gerhardt: Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 28-49, hier S. 29 u. 39f.

91 „Will man“, so das abschließende Urteil V. Gerhardts, „eine schlüssige, auch soziale Verbindlichkeiten berücksichtigende Konzeption der Moral entwickeln, dann hilft es nichts: Dann muß man über Nietzsche hinaus.“ Ders.: Selbstbegründung, S. 49.

92 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 212.

93 Ebd., S. 215.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, zu Herrschaftsrechten“ (218), die sich die zukünftige Elite mit gutem Gewissen an sich zu reißen hat: „gleiche Rechte für Alle ist die ausbündigste Ungerechtigkeit“ (KSA 10, 535). Wenn Nietzsche dies auch „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“ (KSA 12, 217) verstanden wissen will, bleibt die Stoßrichtung seines Elitismus eindeutig und lässt den ambivalenten Charakter seiner Emanzipation von der Moral grell aufscheinen:

„Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet, nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen […]. Meine Gedanken drehen sich nicht um den Grad von Freiheit, der dem Einen oder dem Anderen oder Allen zu gönnen ist, sondern um den Grad von Macht, den Einer oder der Andere über Andere oder Alle ausüben soll, resp. in wiefern eine Opferung von Freiheit, eine Versklavung selbst zur Hervorbringung eines höheren Typus die Basis giebt“ (KSA 12, 281).

Verbunden mit dieser Konzeption ist daher nicht nur die moralische und rechtliche Scheidung der Menschheit, so dass die Emanzipation mithin allein das Projekt weniger Auserwählter wäre, während die Masse in ihren Illusionen befangen bliebe[94], sondern auch die Legitimation zur Vernichtung: „Das höchste Gesetz des Lebens […] verlangt, dass man ohne Mitleid sei mit allem Ausschuß und Abfall des Lebens, – dass man vernichte, was für das aufsteigende Leben bloß Hemmung, Gift, Verschwörung, unterirdische Gegnerschaft sein würde“ (KSA 13, 594). Dass zu der „Menschenliebe“ (KSA 6, 170) des Übermenschen auch das „Vernichten“ (368) der „Schwachen und Mißrathenen“ (170), die „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“ (313) und „Millionen Mißrathener“ (KSA 11, 98) gehört, sind „keine mehr oder weniger empörenden ‚Ausrutscher‘, die mit Nietzsches Philosophie im Grunde nichts zu tun haben“[95], sondern das Ergebnis, wie M. Fleischer detailliert darstellt, der Verabsolutierung der These, dass die Welt nichts als Wille zur Macht sei. Es ist das Wille-zur-Macht-Theorem, das als einziger Maßstab zukünftiger Moral[96] die Befreiung aus der repressiven Sittlichkeit der Sitte zur Bejahung herrschaftlicher Gewalt hin öffnet: „Stärke ist für Nietzsche untrennbar mit der Verachtung von Schwächeren, mit dem Willen und dem Recht, sie zu demütigen und zu beherrschen verknüpft. […]. Unverkennbar denkt Nietzsche Freiheit […] in Kategorien

94 Nietzsche spricht diesen Sachverhalt im Nachlass offen aus: „Erstens: wir sind Atheisten und Immoralisten, aber wir unterstützen zunächst die Religionen und Moralen des Heerdeninstinktes […]. Jenseits von Gut und Böse, aber wir verlangen die unbedingte Heilighaltung der Heerden-Moral“ (KSA 11, 511f.). So soll es zukünftig auch „Religionen und Systeme […], je nach Rangordnung“ (620) geben.

95 M. Fleischer: Der Sinn der Erde, S. 148.

96 In aller wünschenswerten Deutlichkeit schreibt Nietzsche: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ (KSA 6, 170).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Macht und Herrschaft."[97] *Über die Legitimität von Handlungen soll allein der Grad der Macht entscheiden, den der Handelnde verkörpert*: „Absolute Freiheit wäre unüberbietbare Machtvollkommenheit, ein göttliches Attribut, das dem Menschen ein übermenschliches Ziel weist. Die finale Einheit von Selbstbemächtigung und souveräner Freiheit enthüllt das Bewegungsgesetz der Geschichte, die *Identität von Macht und Freiheit*, eine natürliche Einheit, die durch ihre geschichtliche Entzweiung hindurch sich wiederherstellt."[98] Nietzsches diesbezügliche Argumentation[99] erweist sich nicht nur als unschlüssig, sondern macht die Grenzen von Nietzsches Immoralismus deutlich. Die Negation der Uniformierung und Nivellierung der Individuen endet in einer Apologie der Hierarchie und des Antiegalitarismus, der eine Ontologisierung überkommener Herrschafts-

97 G. Kimmerle: Die Aporien der Wahrheit, S. 112.

98 Ebd., S. 165.

99 M. Fleischer hat folgende Aporie rekonstruiert, die Nietzsches Apologie des gewaltsamen Immoralismus zu Grunde liegt: Der elitäre Freigeist, der höhere Typus Mensch, der Übermensch, soll nach Nietzsche derjenige sein, der in sich am meisten Macht vereint. Die Handlungen von Menschen erhalten allein über ihre Bestimmung, Ausdruck des Willens zur Macht zu sein, ihren Wert; ob eine Handlung legitim ist, sei allein die Frage danach, wer sie ausführt. Der Übermensch darf, im Gegensatz zum Gemeinen, als höchste Verkörperung von Macht – der Wert an sich – letztlich alles tun, was seine Macht befriedigt und stärkt, wozu explizit das Verbrechen und die Gewalttat gehören. Fleischer zeigt detailliert (Der Sin der Erde, S. 153ff.), dass dieser Argumentation auf Basis von Nietzsches Annahmen ein Maßstabsproblem inhäriert: Macht ist ein Relationsbegriff, ihm selbst wohnt kein absolutes Maß inne. Die Bestimmung des Status des höheren Typus ist mithin willkürlich, und für dessen Sklaven und Opfer wenig einleuchtend. Dass die Quantität von Macht nicht zur Bestimmung ihrer Qualität taugt, muss Nietzsche spätestens anhand der Macht der Priester zugeben. Die Macht der Décadence hat Nietzsche selbst dargelegt; diese hat es fertiggebracht, die Macht der ursprünglichen Kriegerkaste zu brechen. Zum höheren Typus Mensch müsste auch ein Paulus als Verkörperung des Willens zur Macht zählen. Fleischer resümiert: Es bedarf nicht des „Immoralismus und der Ausschaltung der absoluten Moral; jenseits *und* diesseits von Gut und Böse ist Steigerung des ‚Lebens', kraftvoller Vollzug des Willens zur Macht, möglich. Eine Formulierung Nietzsches aus anderem Zusammenhang abwandelnd, könnte man (auf Nietzsches eigenem Gelände!) fragen: Gesetzt wir wollen Immoralität – warum nicht lieber Moralität? Die absolute Seinsthese hat die Aporie der Maßstabsfrage (die Frage nach dem Wertmaßstab für den höheren Typus und damit nach dessen Wert) zur Folge. Einzig den in ihr implizierten formalen Maßstab zulassend, führt sie dazu, dass die unbedingte Relativität sich auch des Höherseins des höheren Typus bemächtigt. Dieses kann auf dem Boden der absoluten Seinsthese philosophisch verbindlich nicht bestimmt werden. Allenfalls lässt sich sagen: Wer auch immer sich […] für höher (wertvoller) hält, der ist es auch" (S. 178). Selbsternannte Eliten sind bekanntlich die gefährlichsten, und ihre Apologie durch Nietzsche ist nicht überzeugend, da letztlich willkürlich und inhumane Gewalt rechtfertigend: „Sollte die Offenheit des Ethos für Immoralität den Vorrang des Ethos und des höheren Typus begründen, so träte das, was […] der Rechtfertigung gerade bedarf, als konstitutiv für den Vorrang und ihn rechtfertigend auf. Der so bezeichnete Zirkel ist ein Wirbel, der das Pathos der Distanz infolge seines menschenverachtenden Zugs und als extrem elitär in seinen Sog zieht" (S. 217).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verhältnisse innewohnt, deren Legitimation im ‚Wesen' des Lebens selbst fundiert ist. *Der unmittelbare, hypostasierte Naturzwang wird zum Maßstab der (Kultur)Kritik; das vermeintlich ursprüngliche Leben selbst, definiert als reiner Machtprozess, wird zum unhinterfragbaren Wert an sich.*[100] Die Kritik an repressiver und entindividualisierender Uniformität schlägt so um in die Affirmation rechtlicher und moralischer Ungleichheit: Während bei Marx am utopischen Horizont die Sonne der Freiheit nichtidentischer Individuen jenseits der Monaden der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft aufleuchtet, zieht bei Nietzsche die Verdüsterung einer erzreaktionären und anachronistisch-archaisierenden Gewaltherrschaft einer vermeintlichen Elite über die dumpfe Masse auf.[101] Die Moral-

100 „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung" (KSA 5, 207). Der „Werth des Lebens" selbst kann aber „nicht abgeschätzt werden" (KSA 6, 68). „Man müsste eine Stellung ausserhalb des Lebens haben, und es andrerseits so kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu können: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzulängliches Problem ist" (86). G. Kimmerle kommentiert diese unhinterfragte und sich selbst jenseits von Kritik stellende Annahme, deren Ineinssetzung von Natur und Kultur die Basis der Ontologisierung von Herrschaft und Gewalt ist, völlig zutreffend: „Die moralfreie Ursprünglichkeit des Lebens gegen moralische Werte ins Feld zu führen, ist nur möglich, weil die urfaktische Lebensbeschaffenheit als Wert aller Werte gilt. Sie ist ursprüngliche Wesenswirklichkeit, an der alle Existenz gemessen […] wird. Im Lebensprinzip der Moralkritik greifen Werturteil und Existenzbestimmung wesenslogisch ineinander. Kritik spiegelt das Unwesen der Existenz an der Inexistenz des Wesens. […]. Eine (sei es vorgefundene, sei es erinnerte oder imaginierte) Lebensweise wird zum (obersten) Wert erhoben. Was als ansichseiende Realität ausgegeben wird, ist eine Setzung des normierenden Willens. Es ist die *Lüge der Moralkritik*, daß sie die Antinomie von Ansichsein und Setzung im aporetischen Begriff des Willens zur Macht verschweigt." Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 84f. Vgl. zur fragwürdigen Setzung des Lebens (als Wille zur Macht) als normative Wahrheit, welche die Moralkritik in letzter Instanz und reduktionistisch begründet, ebd., S. 16f., 21, 57, 93, 115, 151-53 u. 156f. Nietzsches Wille-zur-Macht-Theorem verrät in diesem Kontext eine sorgsam verborgene Nähe zum absoluten Idealismus: Der Wille zur Macht „ist die allesumfassende Unendlichkeit, in der die endlichen Sinndifferenzen sich disqualifizieren. Ihr Unterschied ist nur eine Entgegensetzung in ihm, eine Unterscheidung im Ununterscheidbaren, von dem seine wesentliche Sichselbstgleichheit innerlich unberührt bleibt. Unvermerkt denkt Nietzsche das Weltgeschehen zurück in die Wesenslogik des Unendlichen. Der Wille zur Macht ist absolut (absurd), gegensatzlose Einheit in allen Gegensätzen. […]. Das Andere des Willens zur Macht erscheint nurmehr als anderer Wille zur Macht" (S. 115).

101 Das anachronistische Wesen dieser Überlegungen, welche weit mehr vom Zeitgeist beseelt waren als Nietzsche dachte, hat abermals G. Kimmerle luzide auf den Punkt gebracht: „Seine individualistische Konzeption von Herrschaft ist das geradezu idealtypische Beispiel für einen *utopischen Entwurf in die Vergangenheit*, dessen kraftlose Zukunftsbilder nur verstellen und verdecken, was tatsächlich (gegenwärtig) geschieht. Nietzsche bleibt die Einsicht in Heraufkunft einer neuen Herrschaftsform, der anonymen Herrschaft ohne herrschendes Subjekt, verschlos-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomie der Äquivalenz und der „enge bürgerliche Rechtshorizont" (MEW 19, 21) werden nicht dahingehend transzendiert, dass die Mannigfaltigkeit der nicht-identischen Individuen, jenseits ihrer abstrakten Gleichheit in der bürgerlichen Rechtsform, anerkannt und sozial verankert wird, sondern in Form der „**aristokratischen Absonderung von der Menge**" unterboten, für die „‚Gegenseitigkeit'" nichts als eine „große Gemeinheit" (KSA 13, 61) darstellt. Der offensive Klassencharakter des Immoralismus – „‚Jenseits von Gut und Böse' … Dies heißt zum Mindesten nicht ‚Jenseits von Gut und Schlecht'" (KSA 5, 288) – der nicht mit dem Verweis aufzuheben ist, dass Nietzsche keine konkreten sozialen Adressaten für die gewünschte zukünftige Elite angibt, markiert die Grenze seines emanzipatorisch-produktiven Gehalts. Die tragische Aufklärung schlägt von der Emanzipation von Herrschaft um in die Emanzipation zu neuer und zwar im Kern rücksichtsloser und unvermittelter GewaltHERRschaft.[102] *Die Nichtidentität verhärtet sich zum Pathos der Distanz.*

Neben diesem exoterischen Kältestrom, der obgleich seiner Evidenz in der affirmativen Nietzscheliteratur, wohl auf Grund seiner so eindeutigen, sich jenseits des Diskutablen stellenden und angesichts des fortschreitenden Weltkapitalismus bis ins Lächerlich-Anachronistische sich steigernden Apologie einer zukünftigen anti-modern-ständischen Gewaltelite bis heute weitgehend ausgeblendet oder mit in diesem Punkt unangebrachtem hämischem Seitenblick auf Lukács in den diskursiven Sperrbezirk verdrängt wird, existiert ein esoterischer Wärmestrom, der in die letzten Abgründe von Nietzsches Denken führt. Mit Nietzsche gilt es hier, abermals gegen Nietzsche Partei zu ergreifen.[103] Es ist die Figur des Jesus, die dem Antichristen seine ganze Bewunderung abverlangt. Nietzsche bezeichnet Jesus ohne alle Häme, völlig vorurteilsfrei und mit tiefer Ehrerbietung als „‚freien Geist'" (KSA 6, 204) und „heilige[n] Anarchist[en]" (198): „Jesus

sen." Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 122. An die Stelle der Kritik des ‚automatischen Subjekts' der Moderne tritt auch bei Nietzsche, ganz und gar zeitgemäß, nichts als die konservativ-elitäre Verachtung der Massen; der letzten Menschen, die bei Heidegger als das ‚Gerede' des ‚Man' Urstände feiern.

102 Von Frauen als möglichen Übermenschen ist an keiner Stelle die Rede; ihre Inferiorität ist gleichsam auch für den Götzenvernichter Nietzsche die natürlichste Sache der Welt: „mulier taceat de muliere!" (KSA 5, 172). Wenn Nietzsches Frauenbild auch alles andere als unzeitgemäß oder gar antichristlich war, so muss man ihm doch zu Gute halten, dass er selbst dort, wo er am wenigsten zur kritischen Reflexion fähig war, redlich blieb: „über Mann und Weib kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, – nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm ‚feststeht'." Seine ‚Wahrheiten' „über das ‚Weib an sich'" seien daher auch stets nur „*meine* Wahrheiten" (170; kvV).

103 „Von solcher Kritik ist viel verlangt. Sie muß abgebrüht genug sein, um Nietzsches Entdeckungen nicht zu erliegen wie er, sensibel genug, um sich ihnen zu öffnen und seine Grobheiten, Zynismen, Kraftgesten und metaphysischen Rückfälle als die Zudeckungen zu entschlüsseln, mit denen er sich seine Entdeckungen erträglich zu machen suchte; sie muß begreifen, dass wir die Entdeckungen ohne die Zudeckungen nicht hätten, und sich davor hüten, beide miteinander zu verwechseln." C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 168.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leugnet Kirche Staat Gesellschaft Kunst, Wissenschaft, Cultur, Civilisation“ (KSA 13, 96) – „die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat“ (98). Seine ganze „evangelische Praktik“ (KSA 6, 205) bewegte sich jenseits von Gut und Böse, von Schuld und Strafe. Jesus ist die von Nietzsche so ersehnte Vollendung der „Freiheit vom Ressentiment“ (KSA 13, 176): „Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen den Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein“ (KSA 10, 61). Jesus verkörperte die Bejahung des Daseins, für die Nietzsche im Kampf gegen das Christentum stets gestritten hat: „Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche“ (KSA 6, 204). Als solche Figur wäre Jesus aber auch die (praktische) Negation des Willen-zur-Macht-Theorems.

Die zu Recht oft kolportierte Geschichte von Nietzsches Zusammenbruch hat in diesem Kontext in der Tat symbolischen Charakter. Der Herausforderer des verlogenen Mitleids bricht an den Leiden der gequälten Kreatur zusammen und öffnet sich im Wahnsinn der Symbiose von Dionysos und Jesus als der erlösenden Vernichtung von der tragischen Aufklärung: „Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde. Sehen sie nicht, wie alle Himmel sich freuen?“ (KSB 8, 572) – „Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtag machen wird […]. Nicht dass ich viel Zeit hätte […]. Die Himmel freuen sich, dass ich da bin […]. Ich habe auch am Kreuze gehangen“ (572f.). Die im Zusammenhang von Nietzsches Zusammenbruch aufscheinende Nähe zum Bekämpften[104] lässt die nicht zu verschweigenden, unakzeptablen und unzulänglich begründeten Fragwürdigkeiten des Immoralismus nicht verschwinden. Sie ermöglicht aber eine Interpretation der Moralkritik, die jenseits der Apologie der Gewalt die Zärtlichkeit im Denken Nietzsches[105] zum Erscheinen bringt, die allzu oft unter den tobenden Kämpfen in dessen Inneren begraben liegt: „eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und in’s Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann

104 Der „wahre ‚Antichrist‘ des dionysischen Sinns, des Eritis sicut Deus ist – Jesus“, schreibt Ernst Bloch: „nicht alles was sich ‚Antichrist‘ nennt, steht dem Christos, der nicht Staub frisst sein Leben lang, nicht im Grab bleibt den ganzen verhängten Tod lang, so völlig fern.“ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1992, S. 365f. Edith Düsing urteilt in ihrer, von umfassender (auch theologischer) Sachkenntnis getragenen Studie: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Aufl. München 2007, dass „Nietzsche am Ende seines bewußten Denkweges das ihn zumeist Bewegende und bewegt Habende“ fokussiert. Ebd., S. 198.

105 Für Nietzsche „bleibt uns keine Wahl, wir müssen Eroberer sein, nachdem wir kein Land mehr haben, wo wir heimisch sind“ (KSA 12, 168). Allerdings: „Man hat gut reden von aller Art Immoralität! Aber sie aushalten! Z.B. würde ich ein gebrochenes Wort oder gar einen Mord nicht aushalten“ (KSA 9, 650).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!“ (KSA 3, 565).

4.1.3 Die Metaphysik der Wahrheit

Im Zentrum von Nietzsches Philosophie steht seit seiner Tragödienschrift das „Problem der Wissenschaft (KSA 1, 13). Nietzsches Kritik fundiert in *einem* den verschiedenen Perspektiven zu Grunde liegenden Verdacht: Wahrheit und Wissenschaft – „das Vertrauen in die Vernunft“ – sind als unbedingte und unhinterfragte *Werte* ein „moralisches Phänomen“ (KSA 3, 15). Moral ist hier nicht etwa in der engen Form eines ethischen Lehrgebäudes zu verstehen, sondern als Ausdruck für die Stellung des Menschen zum Leben an sich. Neben die von der tragischen Aufklärung negativ beantworteten Frage, wie Wahrheit möglich ist, tritt die Frage nach dem Wert der Wahrheit als solcher: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein, es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt“ (KSA 5, 53). Ist das Vertrauen in die Vernunft, d.h. in die Wahrheitsfähigkeit menschlichen Denkens fundamental erschüttert und zeigt sich die dem Menschen mögliche Erkenntnis als ganz und gar nicht göttlich, sondern als grausam und tragisch, so wird das Streben nach Wahrheit als dem übergeordneten Telos von Philosophie und Wissenschaft selbst fragwürdig: Was bedeutet der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ (KSA 3, 575) vor dem Hintergrund eines Lebens, zu dessen primären Qualitäten Lüge, Schein und Unwahrheit gehören? Nietzsches „Stelldichein“ von „Fragen und Fragezeichen“ (KSA 5, 15,) kulminiert in einer doppelbödigen Umwertung bisheriger Werte. Zum einen (be)ruht die moralische Metaphysik und mit ihr die gesamte moderne Wissenschaft auf dem „festen und granitnen Grunde der Unwissenheit“, des „Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren“, d.h. auf einer „vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt“ (41f.). In Wahrheit ist die bisherige Wahrheit ihrem Wesen nach Fälschung und Irrtum. Das innere Movens der Wahrheit, ihr unbedingter Wille und höchster Wert, aber ist zum anderen wenigstens eine Naivität, wenn nicht ein Kampf gegen das Leben selbst, ein „lebensfeindliches, zerstörerisches Princip [...] ein versteckter Wille zum Tode“ (KSA 3, 576): „Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil [...]. Die Frage ist, wie es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend [...] ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile [...] uns die unentbehrlichsten sind“ (KSA 5, 18). In den Abgründen des metaphysischen Willens zur Wahrheit arbeitet folglich eine (auto)destruktive Dialektik. In das Reich der Unwahrheit verbannt, generiert das Wahrheitsstreben seine eigene Vernichtung im nihilistischen Unwissen. Wahrheit allein ist das Leben. Dessen Sein aber ist der universelle Schein, d.h. die Unwahrheit der bisherigen metaphysischen Wahrheit.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es sind dies schon bekannte Topoi, die in verschiedenen Argumentationsvarianten die tragische Philosophie Nietzsche seit der Tragödienschrift begleiten. Die folgenden Ausführungen können die perspektivenreiche Argumentationskette nicht umfassend erörtern.[106] Ziel ist es vielmehr allein den Grundzug von Nietzsches Kritik der Wissenschaft kritisch darzustellen, wie dieser sich aus den Schriften nach ‚Menschlich, Allzumenschliches' rekonstruieren lässt. Auf die Darstellung möglicher Widersprüche in der Gesamtentwicklung der Argumentation wird zu Gunsten der Rekonstruktion des Kritikkerns verzichtet. Hierzu nur soviel: Nietzsches Kritik an der Wissenschaft und am Wert der Wahrheit durchläuft m. E. vier Etappen: 1. Die Kritik der Wissenschaft auf der Basis der Artisten-Metaphysik (‚Geburt der Tragödie'). 2. Die Kritik der Wissenschaft mit den Mitteln eines physio-psycho-materialistischen Reduktionismus (primär ‚Menschlich, Allzumenschliches'). 3. Die Entlarvung der moralischen Ontologie als des verborgenen Grundes der Wissenschaft durch die Perspektiven von Psychologie, Sprach- und Ideologiekritik, deren vermittelndes Fundament das sich seit ‚Also sprach Zarathustra' bahnbrechende Wille-zur-Macht-Theorem darstellt. 4. Die der Bekämpfung des Christentums dienende Konstruktion eines Antagonismus zwischen Religion und Wissenschaft, welche primär im ‚Antichristen' belegbar ist.[107] Nachdem Punkt 1. und 2. bereits dargestellt worden sind, ist hier allein Punkt 3. von Interesse. In zwei Schritten wird dieser für die tragische Aufklärung bedeutendste Argumentationsstrang rekonstruiert: Zuerst wird Nietzsches Zweifel an der Möglichkeit der Wahrheit, an der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Denkens und an dem Realitätsgehalt der Logik dargestellt. Hierauf folgend kann sich der für Nietzsches Denken zentralsten Frage zugewandt werden: Inwieweit gründet die Wissenschaft und das bedingungslose Streben nach Wahrheit auf dem uneingestandenen Fundament des Glaubens an eine „moralische Ontologie" (KSA 12, 265), deren Ende Nietzsche mit dem Schlagwort vom Tode Gottes thematisiert. Wenn es Wahrheit nicht gibt, welchen Wert hat dann ihre Suche im Angesicht einer Werde-Welt, deren Sein der universelle Schein ist, dem recht verstanden weder das Wahre noch dessen Gegensatz das Falsche, sondern einzig und allein die unendliche Varietät von Perspektiven zukommt, deren Movens der Wille zur Macht in seiner ganzen Diversität ist? Ist die Wahrheit und

106 Eine umfassende und systematische Rekonstruktion von Nietzsches Wissenschaftsphilosophie bietet die Studie von Babette Babich: Nietzsches Philosophy of science. Reflecting science on the ground of art and life, New York 1994. Babichs Studie wird von dem Impetus angetrieben, mit Nietzsche der Verengung von Wissenschaftsphilosophie auf analytische Wissenschaftstheorie entgegenzuarbeiten. So umfassend und treffend sie in diesem Kontext Nietzsches Argumentation auch darzustellen weiß, so uneingeschränkt affirmativ verhält sie sich dieser auch gegenüber. Da die Autorin nur „through the lens of" (S. 1) Nietzsche Nietzsche interpretiert, sucht man eine zumindest partielle Infragestellung seiner Argumentation vergeblich. Dies markiert die Grenze der hervorragenden Arbeit Babichs.

107 „Der ‚Glaube' als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft – in praxi die Lüge um jeden Preis ..." (KSA 6, 225). Vgl. auch Fn. 60.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr Wert ein sich selbst verdeckendes und schlecht begründetes (moralisches) Vorurteil?

Von Platon bis Hegel durchzieht die Geschichte der abendländischen Philosophie die Vorstellung, dass die Wahrheit der höchste Wert sei. Ihr werden die Attribute des Göttlichen zugeschrieben. Gott selbst wird zur Wahrheit und die Wahrheit zu Gott. Die ungewordene, ewige, „schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge“[108], der heraklitische Logos, der das „All verwaltet“[109], ist das Paradigma der dominanten Tradition abendländischen Denkens.[110] Wenn für Platon das „All“ das „schönste und bestmögliche Werk“ ist, welches in „Wahrheit durch göttliche Vorsehung“[111] generiert wurde, es für Leibniz bekanntermaßen „nichts Brachliegendes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum, kein Chaos und keine Verwirrung außer dem Anschein nach“[112] gibt und für Hegel „Gott die Wahrheit“[113] ist, so korrespondieren diese Panlogismen über alle sonstigen Gegensätze zwischen den Argumenten der großen Philosophen hinweg mit der von Aristoteles in seiner ‚Metaphysik‘ paradigmatisch formulierten Annahme, dass den „Prinzipien des ewig Seienden immer die höchste Wahrheit“[114] zukommt. Wenn aber, so das Schlussverfahren der Metaphysik, die Wahrheit ewig und in ihren höchsten Prinzipien göttlich ist, ist ihre Erkenntnis „das beste in uns“[115]. Die Möglichkeit der Erkenntnis selbst fundiert in dem Korrespondenzverhalten der vernünftigen Wirklichkeit mit der Wirklichkeit der Vernunft im erkennenden Subjekt. Der menschliche Geist ist die vermittelnde Instanz zwischen objektiver und subjektiver Wahrheit, an deren ontologisch verbürgter Existenz er als gleichsam über-natürliches Phänomen partizipiert. Aristoteles hat die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass die Wahrheit des Seins das Geistige ist, welches als solches ungeworden und unvergänglich ist, und dass es der Geist des

108 Heraklit in: Die Vorsokratiker I, S. 263.
109 Ebd., S. 245.
110 So, wie folgende Ausführung zur ‚logozentrischen‘ Tradition nicht mehr als rudimentärste Stichwörter darzustellen vermag, muss hier auch darauf verzichtet werden, die Gegentradition vom antiken Skeptizismus bis zur modern-antimodernen Romantik aufzuzeigen. Auch kann abermals nicht auf mögliche Vorläufer Nietzsches wie die Sophisten und Skeptiker verwiesen werden. Hierzu nur soviel: Was nur Behauptung bleiben kann, ist die Annahme, dass Nietzsches Leugnung der Wahrheit argumentativ unter Umständen weniger originell und radikal ist, als es erscheinen mag. Was Nietzsche aber von älteren Wahrheitsskeptikern unterscheidet, ist ein sich dialektisch verhaltender Sachverhalt: So, wie der Verlust der Wahrheit in Nietzsches Denken, was auf dessen schmerzvollen Kampf mit dem christlichen Gott verweist, ein substantiell tragisches Geschehen darstellt, so ist der Ausweg aus dem Tode Gottes, als des eigentlichen Novums, die vehemente Affirmation der Unwahrheit als des *höheren* Wertes. Dieser Sachverhalt steht daher in den Ausführungen im Vordergrund.
111 Platon: Timaios, Stuttgart 2003, 30b-c.
112 Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, Stuttgart 1998, S. 51.
113 G.W.F. Hegel: Enzyklopädie I, S. 41.
114 Aristoteles: Metaphysik, 993c.
115 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1177a.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen ist, der diese Wahrheit – sich selbst – erkennen kann: „Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe sind. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. [...] die Spekulation ist das Angenehmste und Beste."[116]

In diesem zentralen Punkt waren für Nietzsche sämtliche Philosophen „nicht redlich genug" (KSA 5, 18). Hinter die Deifikation des Denkens setzt Nietzsche seine bohrenden Fragezeichen. Es ist Descartes' vermeintlich radikaler Zweifel, der in seiner Naivität – „‚Es muss besser gezweifelt werden als Descartes!'" (KSA 11, 641) – einen Verdacht zum Erscheinen bringt, dem er selbst nicht mehr nachgeht und welcher für Nietzsche zum Ausgangs- und Endpunkt der Destruktion der Wahrheit wird: „erstens ist sogar das [...] die Dinge [...] alle wahr sind, nur gesichert, weil Gott ist oder existiert und weil er ein vollkommenes Wesen ist und alles in uns von ihm kommt."[117] Was Nietzsche angreift, ist diese trinitarische Konjunktion von Sein, Wahrheit und Vernunft, die christlich gewendet in Gott gründet. Zur Disposition steht die am Beispiel Aristoteles' dargelegte Vorstellung der Vernunft des Seins, deren objektive Wahrheit dem erkennenden Subjekt mittels seiner geistigen Partizipation am herrschenden Logos zuteil wird und ihm „vollkommene Glückseligkeit"[118] beschert: „Keiner hat auch die Kehrseite, die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch die perspektivische Illusion begriffen. – Es ist eine der gefährlichsten Übertreibungen, das Erkennen nicht im Dienste des Lebens, sondern an sich, um jeden Preis, zu wollen" (238).

Nietzsche radikalisiert seine frühen Gedanken. Die Vernunft im Menschen als Fundament wahrer Erkenntnis wird im gleichen Maße als Schein dechiffriert, wie sich der tragischen Aufklärung der Kosmos jenseits seiner metaphysisch-(ver)fälschenden Ausdeutung in das fluktuierende Werde-Chaos machtversessener Kraftquanten auflöst. Der Geist und die begriffliche Erkenntnis werden, ihrer Göttlichkeit beraubt, zu evolutionsgeschichtlich entstandenen Instrumenten – die „Vernunft ist ein langsam sich entwickelndes Hülfsorgan" (KSA 9, 533) – des Überlebenskampfes des Menschen in der ganz und gar unschuldigen und ungöttlichen Werde-Natur. Ihr Telos ist nicht, so die wiederkehrende Behauptung Nietzsches, die Wahrheit, sondern einzig und allein der Nutzen im elementaren Geschehen des Kampfes der konkurrierenden Willen zur Macht. Erkenntnis selbst ist ein Ausdruck des Willens zur Macht, der Versuch, Herr zu werden über die innere und äußere Natur: „‚Wille zur Wahrheit' heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr

116 Aristoteles: Metaphysik, 1072b.
117 René Descartes: Discours de la Methode, Hamburg 1960, S. 63.
118 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1178b.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht" (KSA 4, 146). Der „Sinn der ‚Erkenntniß': hier ist [...] der Begriff streng und eng anthropocentristisch und biologisch zu nehmen. Damit eine Art sich erhält [...], muß sie in ihrer Conception der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, daß darauf hin ein Schema ihres Verhaltens construiert werden kann" (KSA 13, 302). Die „Kategorien der Vernunft" sind weder göttlich noch transzendental, sondern „vielleicht nichts [...] als eine bestimmte Rassen- und Gattungs-Zweckmäßigkeit – bloß ihre Nützlichkeit ist ihre ‚Wahrheit'" (284). Kurzum, der „Wille zur Macht als Erkenntniss" bedeutet:

„nicht ‚erkennen', sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut [.] In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfniß maßgebend gewesen: das Bedürfniß, nicht zu ‚erkennen', sondern zu subsumiren, zu schematisiren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung ... das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen [...]! Hier hat nicht eine präexistente ‚Idee' gearbeitet, sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden [...] – Die Kategorien sind ‚Wahrheiten' nur in dem Sinne, als sie lebensbedingend für uns sind [...] Die subjektive Nöthigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nöthigung [...] Welche Naivität aber, daraus einen Beweis zu ziehen, daß wir damit die ‚Wahrheit an sich' besäßen ... Das Nicht-Widersprechen-können beweist ein Unvermögen nicht eine ‚Wahrheit'" (334).

Der „ganze Erkenntnisapparat" ist dementsprechend für Nietzsche ein „Simplifikationsapparat – nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf die Bemächtigung der Dinge" (KSA 11, 164).[119] Der „Erkenntnistrieb" selbst hat keinen göttlichen Charakter, sondern ist „Aneignungs- und Überwältigungstrieb" (KSA 13, 326), dessen Ursprung in dem „Instinkt der Furcht" vor dem Fremden verborgen liegt: „etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden" (KSA 3, 594).[120] M. Fleischer fasst in ihrer maßgeblichen Studie zur Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der abendländischen Philosophie Nietzsches Argumentation treffend zusammen:

„Erkenntnis von Gegenständen ist seiner Auffassung nach ursprünglich und wesentlich Mittel zur Lebenserhaltung und -steigerung des Menschen [...]. Was ist, das ist Werden. Werden ist unerkennbar, denn Erkennen besteht darin, Bleibendes zu fassen. Realität und Erkennen sind einander unangemessen. Ein Wille zum Erkennbarmachen muß erst die Täuschung des Seienden (Beständigen) schaffen, damit ‚Erkenntnis' vollzogen werden kann. Die Realität ist Chaos, die erkannte Realität Fiktion. Ein Organ für Wahrheit

119 Vgl. auch KSA 5, 167f.; KSA 11, 184f. u. 506.
120 Vgl. KSA 4, 377; KSA 6, 93; KSA 11, 502; KSA 12, 188f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fehlt uns. Der Mensch hat seit unvordenklichen Zeiten Irrtümer produziert. Die nützlichsten von ihnen wurden zu Glaubenssätzen und Normen“[121].

Nietzsches Entlarvung der Erkenntnis als verborgenes Machtgeschehen wird folglich von zwei Hauptargumenten getragen: Zum einen durch die skizzierte Kritik, dass der stolze Homo sapiens Nützlichkeit mit Wahrheit verwechsle, zum anderen durch den bereits angeklungenen Verdacht, dass die Verstandeskategorien, die Logik und die Sprache auf metaphysischen Prämissen basieren, die für den Menschen im Überlebenskampf zwar unabdingbar sind, denen aber „nichts in der wirklichen Welt entspricht“ (KSA 2, 31). Sah der junge Nietzsche in der „Sprache“ eine „Gewalt“, die „wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen“ (KSA 1, 455), so hebt er in seinen späteren Schriften diese libertär-romantische Sprachkritik[122] auf, die ihren primären Impetus in der schmerzhaften Erfahrung der Subsumtion des lebendigen Individuums unter den „Wahnsinn der allgemeinen Begriffe“ (455) hat: An der Allgemeinheit des begrifflichen Denkens und an dem prä-okkupierenden Zwang grammatikalischer Satzung führt kein alternativer Weg vorbei. [123] Die grammatikalischen und logischen Formen sind unhintergehbar, was aber, etwa im Gegensatz zu den apagogischen Beweisen der Logik in der Metaphysik des Aristoteles – Nietzsche wird nicht, müde dies zu unterstreichen – ein Beweis ihrer *Notwendigkeit* für die Perspektive der Spezies Mensch ist, rein gar nichts aber über ihre *Wahrheit* auszusagen vermag: „Eine Annahme, die unwiderlegbar ist, – warum sollte sie deßhalb schon wahr sein? Dieser Satz empört vielleicht die Logiker, welche ihre Gränzen als *Gränzen der Dinge* ansetzen: aber diesem Logiker-Optimismus habe ich schon lange den Krieg erklärt“ (KSA 11, 598; kvV.). Nietzsches „Grundlösung“ lautet daher: „wir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der grauen Begriffe, die Sprache ist auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut [...] wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist eine Interpretation nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (KSA 12, 193f.).

121 Margot Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und seiner Geschichte, Berlin/New York 1984, S. 151.

122 M. E. waren die Gesänge des Zarathustra Nietzsches persönlicher Versuch, gegen dieses eiserne Gehäuse der Sprach-Hörigkeit anzukämpfen und mit den Mitteln sprachlichen Ausdrucks von dem zu sprechen, von dem geschwiegen werden muss; ein Versuch der, nach einer letzten Wiederaufnahme in Form der Dionysos-Dithyramben in einem realen finalen Schweigen mündete und das sich selbst verdächtigende Denken in der Einfalt des umnachteten Wahns erlöste.

123 Zum Fetischcharakter der Grammatik, deren Struktur den Schein einer ontologischen Realität des Seins generiert, und seiner Bedeutung vgl. die Ausführungen des die Nietzsche-Studien eröffnenden Beitrags von Josef Simon: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1/1972, S. 1-26

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Selbstverdächtigung des Denkens ist es, welche Nietzsches tragische Aufklärung vorantreibt und an den Grenzen des Denkbaren wegelagern lässt. So ist es primär das „Fetischwesen" der „Sprach-Metaphysik" (KSA 6, 77), welches aus den „grammatischen Kategorien" vermeintliche „metaphysische Wahrheiten" generiert (KSA 12, 237). Es sind die Formen der Sprache und die Denknotwendigkeiten der Logik, die erst das ursprüngliche Chaos der Werde-Welt in die Wahrheit des Seins und das Sein der Wahrheit umdichten und dann diese Verfälschung vergessen machen, da ihre unbedingte Notwendigkeit ihre vermeintlich unbedingte Wahrheit wirkmächtig, insbesondere den Denkern ex professo, den Philosophen, suggeriert: „Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führt. Heute umgekehrt sehen wir, genauso weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum" (KSA 6, 77).

Die Elementarstruktur der Sprache aus Subjekt, Objekt und Prädikat ist wie die Grundgesetze und Verfahren der Logik Ausdruck einer selbstvergessenen Täuschung, die die Erkenntnis geradezu von der Wahrheit der Wirklichkeit abhält, indem sie fingierte Welten konstruiert, derer sich der Mensch theoretisch und praktisch bemächtigen kann: „Man soll diese Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze – ‚eine Welt der identischen Fälle' – zu bilden, nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren im Stande wären [...]. Wir sind es, die ‚das Ding', das ‚gleiche Ding', das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfachmachen am längsten getrieben haben. Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben" (KSA 11, 418). Die „fingirte Welt" (382) logischer Bestimmungen ist der „Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen" (391).[124] Dass das begriffliche Denken und die logischen Formen Mittel zum Zweck sind und nicht auf Wahrheit, sondern auf Macht zielen, ist für Nietzsche evident und stellt nicht das eigentliche Skandalon dar. Dies ist vielmehr die Transformation der Logik in Onto-Logik, deren proton pseudos die Verfälschung humaner Konstruktionsperspektiven in objektive Wahrheit ist. Im Ergebnis produziert diese Transformation die Dichotomisierung der Wirklichkeit in zwei Welten. Während die dionysische Werde-Welt

124 Vgl. zum fiktiven Charakter der (metaphysischen) Logik und ihrer Genesis aus menschlicher Not z.B. auch KSA 3, 348f. u. 471f.; KSA 5, 17, 31; KSA 11, 97, 435f., 462, 477, 505, 597, 613, 634f., 643 u. 645; KSA 12, 352f. u. 382; KSA 13, 535f. Ob Nietzsches Logikkritik etwa Aristoteles substanziell trifft, muss hier genauso unbeantwortet bleiben wie die Behauptung unausgeführt, dass dialektisches Denken die Existenz des Widerspruchs und des Werdens zum Movens der Reflexion macht, *ohne* die Möglichkeit von rationaler Erkenntnis radikalskeptizistisch leugnen zu müssen.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum flüchtigen Schein degradiert wird, erlebt das begriffliche Denken und die logischen Bestimmungen eine sich selbst hypostasierende und deifizierende „Himmelstürmerei“ (KSA 11, 253). Die Welt steht gleichsam auf dem Kopf. Die Wirklichkeit des dionysischen Werdens wird abgewertet, während die menschliche Vernunft sich selbst vergöttlicht und sich zu einem Reich stilisiert, das nicht von dieser Welt ist:

„Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, [...] man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte. Das ‚Kriterium der Wahrheit‘ war in der That bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems principieller Fälschung [...]. Die Naivität war nur die, die anthropocentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richtschnur über ‚real‘ und ‚unreal‘ zu nehmen: kurz eine Bedingtheit zu verabsolutiren. Und siehe da, jetzt fiel mit einem Mal die Welt auseinander in eine wahre Welt und eine ‚scheinbare‘ [...]. Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängnis des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben [...] Und siehe da: jetzt wurde die Welt falsch, und exakt der Eigenschaften wegen, die ihre Realität ausmachen, Wechsel, Werden, Vie1heit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“ (KSA 13, 336f.).

Exkurs zur Forschungsliteratur: Diese Ausführung ist der Hintergrund, vor dem Nietzsches Destruktion der (metaphysischen) Wahrheit allein verständlich wird. Nietzsches Leugnung der Wahrheit war selbstredend immer wieder Thema seiner Interpreten. Einige ihrer Arbeiten seien in diesem Exkurs kurz vorgestellt. *Florian Rath* sieht Nietzsches Destruktionsversuch als dreigliedrig gestaltet: 1. Wahrheit war die metaphysische Fälschung des Werdens zum Sein, als solche ist sie widerlegt. 2. Erkenntnis zielt nicht auf Wahrheit, sondern ist perspektivisches Interesse an Macht. 3. Wahrheit ist nicht der höchste Wert. Ihr Wert ist relativiert gegenüber dem des Lebens, welches essentiell Unwahrheit ist. Rath benennt folgende Probleme und Aporien der Argumente, von denen allerdings keines als definitive Auffassung Nietzsches gelten könne: a.) Der Wille wird *absolut* frei gegenüber einer nicht mehr existierenden Objektivität der Realität. b.) Die unendlichen Perspektiven der Interpretation bilden im Endeffekt eine neue Objektivität: die des Willens zur Macht. c.) Da Nietzsche nicht von der Gleichwertigkeit der Perspektiven ausgeht, setzt er den Willen zur Macht als Maßstab an, welcher Objektivität anzeigt: Ist Welt Wille zur Macht, ist diejenige Perspektive am wahrsten, die diesem Charakter am meisten zu entsprechen vermag. Nietzsches komplexe Widersprüchlichkeit nicht unter den Tisch fallen lassend, kommt der Autor zu einem Urteil, dem partiell zuzustimmen ist: „Es geht Nietzsche nicht um Widerlegungen. Wahrheit wird nur soweit zu destruieren versucht, als sie sinn-, wert- und moralstiftenden Charakter hat. Schließlich ist Wahrheit nicht unwahr, denn dies würde weiter Wahrheit als existierend [...] voraussetzen [...]. In diesem Lichte wirkt der groß angelegte Versuch einer mehrstufigen, immanen-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Auflösung der Idee der Wahrheit als durch außerhalb theoretischer Rationalität gelegenen Maßstäbe instrumentalisierter [...] Diskurs. Das letzte Ziel, zugunsten dessen alles andere, alles Sein, alle Wahrheit vergleichgültigt wird, ist wieder das der Freiheit."[125] *Rüdiger Bittner* geht in seinem Beitrag zu Recht davon aus, dass Nietzsches Kritik auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit zielt. Nietzsches Argument sei primär folgendes: die Sprache kann nie etwas Anderes als Relationen ausdrücken, ihre Begriffe können daher nie dem Gegenstand adäquat und somit auch nicht wahr sein. Einige auch von mir beschriebene Folgerungen Nietzsches aus dieser These kann Bittner, zu mehr entschließt er sich nicht, relativieren: a.) Die Ungleichheit der Dinge in einem absoluten Sinne ist wenig glaubwürdig: dass kein Ding auf der Welt dem anderen im Sinne absoluter Identität gleicht, ist trivial und heißt keinesfalls, dass es keine partiellen Übereinstimmungen gäbe, die eben begrifflich benannt werden könnten. b.) Wenn die Werde-Welt jeglicher Erkenntnis verborgen ist, bleibt das Mysterium, wie auch nur ihre Unangemessenheit erkannt werden kann. Sie setzt voraus, was geleugnet wird: Wissen über die Wahrheit des Unerkennbaren. c.) Die Annahme, dass die Sprache als perspektivische Aneignung der Wirklichkeit, der die These zu Grunde liegt, dass Sprache nie ausdrückt, was *ist*, sondern nur eine Erfahrung bzw. Relation *bezeichnet*, rein metaphorischen Charakter hat, führt keinesfalls zwingend dazu, dies mit einer Illusion in Eins zu setzen. Diesen Widersprüchen entgeht nach Bittner, so seine weitere Argumentation, Nietzsche aber, indem er angeblich keine Ontologie des Werdens, sondern überhaupt keine Ontologie konzipiere: da es kein Wesen der Dinge bzw. die Dinge selbst gäbe, sei Wahrheit in Sinne der Adäquation schlicht Unsinn, da sie auf ein Nichts ziele. Was allein bliebe, sei ein unendliches Interpretationsgeschehen jenseits jeglicher Adäquanz.[126] Auch *Werner Stegmaier* bietet eine gelungene, ihre Bedeutung unterstreichende, aber rein affirmative Rekonstruktion der Thematik. Nietzsches Umwertung der Tradition fasst Stegmaier unter sechs Gesichtspunkten zusammen: 1.) „Wahrheit ist *nicht unbedingt, sondern bedingt – Leben*"[127]. 2.) „Das Wahrheiten ist *nicht unbewegt, sondern geschichtlich*"[128]. 3.) „In der Freiheit des Wahrheitens ist Wahrheit *nicht ursprünglich gegeben, sondern geschaffen*"[129]. 4.) Erkenntnis ist konstitutiv leiblich vermittelt und 5.) irreduzibel perspektivisch, was auch heißt, dass die Vernunft keineswegs immer schon sich selbst durchsichtig ist. Dies aber bedeutet, dass 6.) die Individualisierung von Wahrheit in Widerspruch zur allgemeinen, logischen Widerspruchsfreiheit gerät. Sie kann

125 Florian Rath: Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Thematik, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94-114, hier S. 113.

126 Rüdiger Bittner: Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 70-90.

127 Werner Stegmaier: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), 69-95, hier S. 86.

128 Ebd., S. 87.

129 Ebd., S. 88

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mehr Wahrheit im alten Sinne sein, sondern nur das Bestreben ausdrücken, den Objekten der Erkenntnis Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem eingenommene Perspektiven erweitert und überwunden werden. Ob sich dies mit Nietzsches steilsten Thesen verträgt, bleibt allerdings nicht weniger zu bezweifeln als eine Problematisierung der Grundargumentation Nietzsches weiterhin not tut. Während *Müller-Lauter* diese ebenfalls in seiner instruktiven aber komplett affirmativen – die Wahrheit von Nietzsches Thesen scheint vorausgesetzt – Rekonstruktion explizit *nicht* liefert[130], verharmlost *Gerhardt* Nietzsches Destruktion der Wahrheit, indem er sie auf eine Selbstverständlichkeit eines jeden Denkens jenseits platonischer Ontologie und absolutem Idealismus reduziert: Mit Nietzsches Argumenten sei „nur gesagt, daß wir einsehen können (und müssen), daß es keine umfassende Einsicht in das Wesen der Welt [...] gibt. Alle weitreichenden Begriffe sind unser Entwurf. Wir wissen nicht, ob ihnen etwas korrespondiert. *Dies* aber können wir wissen!“[131] Völlig zu Recht hebt Gerhardt allerdings den Sachverhalt hervor, dass Nietzsche (wie auch Marx) sich von der „langen Geschichte der theoretischen Wahrheitsfrage“ [132] ab- und ihrer praktischen Bedeutung, mit dem Ergebnis ihrer Relativierung, zuwendet. Besondere Erwähnung verdient abschließend die Studie: Wahrheit und Wahrheitsgrund von *Margot Fleischer*, die m. E. die ergiebigste, weil auf das Zentrum von Nietzsches Philosophie – den Willen zur Macht – zielende Interpretation der Problematik vorgelegt hat und der meine Ausführungen wesentliche Anregungen verdanken: Nietzsches Leugnung der Wahrheit liegt das Theorem des Willens zur Macht zu Grunde, welches als „absolute Seinsthese“[133] auftritt. Gerade die Verabsolutierung des Willens zur Macht ist aber aporetisch: „*Als absolute kann die Seinsthese nicht wahr sein, kann sie dem Verdacht nicht entgehen, selbst übermächtigend und damit Schein zu sein*. Mit Absolutheit ist hier gemeint, daß alles Wille zur Macht ist, die Welt und das Denken, und zwar alles Denken.“[134] Nietzsches Aporie zeigt sich u.a. daran, dass er etwa zur Zerstörung der Wahrheit die ‚Erkenntnisse‘ der Naturwissenschaften herbeizitiert, dass er dem Denken immerhin notwendig soviel Erkenntnisfähigkeit zuspricht, seine eigene Unwahrheit einsehen zu können, dass er, da er das vernünftige Denken nicht aufgab, die Logik zumindest indirekt als wahrheitsfähig bestätigte und dass er, wie sich zeigen wird, nicht einsichtig zu machen vermag, wie, ausgehend von seiner Prämisse der Mensch überhaupt, was nicht zu leugnen ist, etwas feststellen kann.

Nietzsche sieht am Grunde aller Erkenntnis ein „moralisches Vorurtheil“ walten: „daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechen-

130 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 95ff.
131 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 119.
132 Ebd. S. 114.
133 M. Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 170
134 Ebd., S. 172 (kvV.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bare nur einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme – kurz ein Irrthum sei“ (KSA 11, 632.) Diese metaphysische Hypostasierung von Vernunftkategorien zu einer wahren Welt des ewigen, identischen, unvergänglichen Seins, demgegenüber die vergängliche Werde-Welt zum Schein degradiert wird, will Nietzsche in seiner Umwertung der Werte revidieren. Wenn die metaphysische Welt des Seins eine „bloße Fiktion“ (270) und ihre ‚Wahrheit‘ ein gigantischer Trug ist, ein „Nichts“, welches aus dem „Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens“ (KSA 6, 78) geboren ist[135], so verschwindet mit ihrer Destruktion nicht allein die wahre Welt des Seins, das begrifflich identifizierbare metaphysische Wesen, sondern auch der Schein als ihr Gegensatz: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Eine scheinbare vielleicht? ... Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (81). Wenn alles Sein allein Schein ist, wird dieser selbst, seines Gegensatzes ledig, zum universalen Charakter des Seins, zur *einzigen* Wirklichkeit[136]:

„Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge [...]. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine Unzulänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ‚Schein‘ im Verhältniß zur ‚logischen Wahrheit‘ welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur ‚Realität‘, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von Innen her bezeichnet“ (KSA 11, 654).

Ist das Sein in die Unendlichkeit perspektivischen Scheins aufgelöst und „essentiell“ als „Relations-Welt“ (KSA 13, 271) bestimmt, hinter der sich keine wie auch immer geartete Realität jenseits der Perspektiven verbirgt[137], so gibt es auch

135 Vgl. zur Geburt der Metaphysik aus dem Geist der Dekadenz bes. KSA 12, 327f. u. 364f.; KSA 13, 350-55.

136 Mit der Abschaffung der ‚wahren Welt‘ ist bei Nietzsche keine naiv-empiristische Negation der Metaphysik gemeint, die erz-positivistisch die vermeintlich reine Faktizität der Wirklichkeit zur einzigen Realität stilisiert: mit der Transzendenz zergeht auch die entwertete Profanität der scheinbaren Welt des Diesseits. Die Welt wird nicht zum Inbegriff harter objektiver Fakten, sondern erhält einen erneuerten Rätselcharakter jenseits der Dichotomie von metaphysischem Wesen und empirischem Schein. Telos ist die Aufwertung der Welt, nicht ihre Reduzierung auf positive Daten. „An die Realisten“ gewendet, schreibt Nietzsche: „Immer noch ist eurer Nüchternheit eine geheime und unvertilgbare Trunkenheit einverleibt! Eure Liebe zur ‚Wirklichkeit‘ zum Beispiel – oh das ist eine uralte ‚Liebe‘!“ (KSA 3, 421). „Schein“ ist daher „das Wirkende und Lebende selber“ (417).

137 „Wahrheit als Angleichung an ein Ansich ist ein Widersinn, weil alles Ansprechen und Erkennen essentiell Relation eines Wesens zum anderen ist, für die die Perspektive dieses Wesens bestimmend ist. Es muß klar gesehen werden: Wo Nietzsche Wahrheit und Erkennen negiert, hat er Wahrheit als Angleichung [...] und ein auf solche Wahrheit ausgehendes Erkennen im Blick.“ M. Fleischer: Wahr-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keine Wahrheit und Unwahrheit mehr: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt“ (KSA 11, 506). Wahrheit, so Nietzsches paradoxe Formulierung, ist folglich eine Art der (übergeordneten) Gattung des Irrtums. Wahrheit ist nicht mehr der „Gegensatz zum Irrtum“ (598), sondern *eine* lebensnotwendige Perspektive unter *vielen*, *einer* Spezies unter *anderen*: „folglich giebt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich giebt es keine Wahrheit“ (498). ‚Wahrheit‘ bleibt unüberwindbar eine anthropozentristische Perspektive, die sowohl nichts über sich selbst – ihre Wahrheit – auszumachen als auch nur im Geringsten die universelle Perspektivität – ihren prinzipiellen Irrtumscharakter – zu transzendieren vermag. „Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (KSA 12, 114). Nietzsche treibt, was freilich in unerträgliche Spannung zu seinen Bestimmungen des Willens zur Macht als Konstante des dionysischen Charakters der Welt gerät, seine Erkenntniskritik bis zu dem äußersten Punkt, an dem jede Behauptung sowohl über die Möglichkeit als auch die Unmöglichkeit von Erkenntnis als Anmaßung des Intellekts erscheint, der meint, sich seiner eigenen Perspektivität entledigen und den god’s point of view einnehmen zu können. Die Unterscheidung zwischen dem Wesen, ob erkennbar oder nicht, und der Erscheinung, ob partizipierend am Wesen oder nicht,

heit und Wahrheitsgrund, S. 163. Zur Auflösung der Welt in Perspektiven vgl. etwa KSA 3, 626f.; KSA 5, 12 u. 364f., KSA 9, 308, 310 u. 312; KSA 11, 460 u. 649; KSA 12, 140, 188, 249 u. 580; KSA 13, 270f., 371 u. 373. Volker Gerhardt hat in seinem Aufsatz: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 260-81, sowohl die zentrale Aporie des Perspektivismus als auch sein antidogmatisches Potential benannt. Wie zur Leugnung der Wahrheit in irgendeinem Sinne Wahrheit beansprucht wird, setzt die Behauptung, alles sei Perspektive, eine Perspektive jenseits der Perspektive voraus: „Wie aber läßt sich das, was wir als Welt [...] fassen, selbst wieder als ‚Perspektive‘ kenntlich machen? Eine Möglichkeit, diese Perspektive zu verlassen und sie aus einer umfänglicheren Perspektive als begrenzt zu erkennen, haben wir a priori nicht. Folglich können wir keine Perspektive einnehmen, die nur erlaubte von der Perspektivität des Daseins zu sprechen“ (S. 268). Was bleibt, ist die Aufgabe des Perspektivismus, „unerweisliche Erkenntnisansprüche abzuwehren“ (S. 271), indem sie auf die irreduzible Grenze jeder menschlichen Erkenntnis verweist, deren letzter Grund die unaufhebbare Endlichkeit alles Menschlichen darstellt. Zwei der schönsten Sentenzen gegen die Verabsolutierung von Wahrheitsansprüchen, die den humanen Gehalt skeptischen Denkens unterstreichen seien hier stellvertretend zitiert: „Niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm des Unbedingten“ (KSA 4, 66). „Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, dass wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen“ (KSA 2, 698). Erinnert sei auch an Zarathustras gegen jedes Märtyrertum gerichtete Wort, dass Blut „der schlechteste Zeuge der Wahrheit“ (KSA 4, 119; vgl. KSA 6, 2, 34) ist.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch den Intellekt, setzt voraus, dass dieser jenseits seiner Perspektive, diese selbst als bloße Perspektive erkennen könne und somit aber bereits auch überwunden habe:

„Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat [...] – das kann [...] auch durch die fleissigste und peinlichgewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn. Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte [...]. Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe“ (KSA 3, 626f.).[138]

Ob eine solche Annahme, anders als vom Urheber intendiert, unbewusst und hinterrücks allerdings im Bann dessen verharrt, von dem es sich zu befreien trachtet, der Identifizierung des Seienden mit dem Denkbaren und begrifflich Fixierbaren bzw. der Reduktion des Seins auf den mit sich selbst identischen Geist, wird nicht weniger zur Diskussion zu stellen sein als die bereits bekannte Aporie der Verabschiedung der Wahrheit bei gleichzeitiger Inanspruchnahme derselben zur Bestimmung des Charakters der dionysischen Werde-Welt.

Hier bleibt, vorschnelle ‚Fehlinterpretationen‘ ausbremsend, festzuhalten, was Nietzsche mit seiner Destruktion der Wahrheit *nicht* intendierte. Entgegen den Behauptungen so mancher postmoderner Nietzscheinterpretationen, die, Nietzsches zum Selbstschutz aufgeführten Maskeraden auf den Leim gehend, das, was dessen Leiden im Innersten bewegte, den Nihilismus, blindlings affirmieren, ist darauf zu insistieren, dass Nietzsche, ganz Philosoph und Aufklärer, die ‚Strenge des Geistes‘, die ‚intellektuelle Redlichkeit‘ und die „höhere Sittlichkeit“ (KSA 9, 173) der Wissenschaft als führende Tugenden des Denkens bedingungslos gegenüber den Anmaßungen des ‚unreinen‘ Geistes verteidigte. Die „werthvollsten Einsichten sind die Methoden“ (KSA 6, 179) der Wissenschaft: „Etwas zu interpretiren [...] wenn die Wissenschaftlichkeit nicht das Gewissen führt“, ist ein geistloser „Rückstand“ von „Tüchtigkeit“ (KSA 13, 587).[139] Ganz im Geiste Platons pocht noch Zarathustra auf die basale Trennung der Sphären von Wahrheit und Dichtung: Die „Dichter sind mir auch nicht reinlich genug: sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief scheine“ (KSA 4, 165). An die Stelle entsubjektivierender Objektivität als weltfremdem Maß aller Erkenntnis gilt es aber, „gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen“ (KSA 5, 364f.). Die Irreduzibilität des Perspektivismus ist nicht durch forcierte Abstraktionsleistungen des Erkenntnissub-

138 Vgl. bes. KSA 12, 140f., 188, 238, 240f. u. 353; KSA 13, 280f.
139 Vgl. bes. den Aphorismus ‚Unsere Luft‘ in KSA 3, 533f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jekts aufzuheben, sondern durch die aktiv aneignende Kraft, der Synthesis der Mannigfaltigkeit nutzbar zu machen: „Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen'; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff' dieser Sache, unsre ‚Objektivität' sein" (365). Dass auch eine solch umfassende Synthesis von Perspektiven keine Wahrheit, sondern, wie jede begriffliche Erkenntnis, eine „Reduktion der Erfahrung auf Zeichen" (KSA 11, 646) zur Beherrschung der unendlichen Komplexität der Werde-Welt darstellt, versteht sich von selbst. Wenn die Perspektivität das Wesen des Lebens selbst ist, gilt es, sie zu affirmieren und mit der „Scheinbarkeit der Dinge nicht unzufrieden zu sein" (648). Statt auf diese Situation weiterhin mit dem Absolutheitsanspruch auf Wahrheit zu reagieren, der, da er die Komplexität des Lebens negieren muss und sich daher für Nietzsche als Wille zum Tode zu erkennen gibt, gilt es die unabgeschlossene Unendlichkeit der Perspektiven als Herausforderung anzunehmen: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt" (KSA 3, 627). Wahrheit löst sich so schließlich auf in „Werthschätzung" (KSA 12, 352), dass etwa „Schein weniger Werth als die ‚Wahrheit'" (KSA 5, 17) habe, die selbst wieder nur ‚Erscheinung' des Willens zur Macht ist:

„Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus ad infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das ‚an sich' fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht'. Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die errathbare gleichsam seiend gemachte Welt sein. Logisirung, Rationalisirung, Systematisirung als Hülfsmittel des Lebens" (KSA 12, 385).

Dieser Trieb zur Wahrheit als Ausdruck des Willens zur Macht hat sich institutionalisiert in der Wissenschaft, deren Werte und Erkenntnisse den Boden einer ganzen Kultur abgeben. Nietzsche hat, wie überdeutlich geworden sein sollte, zu keinem Zeitpunkt die Wissenschaft und ihre Erkenntnisse abstrakt negiert: „Die Wissenschaft zu verwünschen, weil ihre Art bisweilen wehe thut, wäre so klug als Feuer zu verwünschen weil ein Kind oder eine Mücke sich daran verbrannt hat. In der That verbrennen sich jetzt nur Mücken und Kinder an der Wissenschaft – ich meine die Schwärmer" (KSA 9, 24). Der aktuelle Stand ihres Wissens, sofern er überhaupt noch zu überblicken ist, ist für Nietzsche der Ausgangspunkt jeder redlichen Argumentation. Das Daseinsrecht der Wissenschaft wird von Nietzsche keineswegs hinterfragt, was in seinen Augen, da sie signifikanter Ausdruck des unhinterfragbaren Machtgeschehens ist, sich geradezu als

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

absurd ausnehmen würde. Nietzsche bleibt vielmehr seiner Fragestellung treu, die ihn seit seiner Tragödienschrift bewegt: Wie weit reicht das Wissen der Wissenschaft, auf welchen zumeist unerkannt bleibenden ontologischen Prämissen ruht sie und, vor allem, welcher Wert kommt ihr und ihrem Ethos der unbedingten Suche nach Wahrheit zu?

Die erste Frage beantwortet sich leicht, wenn in Erinnerung gerufen wird, dass nach Nietzsche der menschliche Erkenntnisapparat im Kern ein Apparat zur Fälschung und Bemächtigung des Seienden ist. Wissenschaft ist für Nietzsche ‚radikal-konstruktivistische' Manipulation von Natur. Ihr wenig erhabenes, aber ganz und gar legitimes Ziel ist nicht Wahrheit, sondern Herrschaft: „‚Wissenschaft' [...] ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten ‚Gesetze' zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürzester) Beschreibung des Geschehens" (KSA 11, 209). Noch die Wissenschaft treibt es „mythologisch", wenn sie den „Zwang, die Zahl, das Gesetz" (KSA 5, 36) in das Wesen der Dinge selbst hineindichtet. Gegen den „Positivismus" gerichtet, insistiert Nietzsche daher darauf, dass es keine „Thatsachen", sondern „nur Interpretationen" gibt, denen die Unendlichkeit des „‚Perspektivismus'" der weltauslegenden „Triebe" und „Bedürfnisse" (KSA 12, 315) zu Grunde liegt.[140]

Was die Frage nach den ontologischen Prämissen der Wissenschaft betrifft, ist festzuhalten, dass Nietzsche seinen früh gehegten Verdacht, dass die Wissenschaft auf dem Glauben an eine optimistische Moral gründet, in seinen späteren Schriften, wie dargelegt, zu verifizieren und zunehmend mit dem Willen-zur-Macht-Theorem zu untermauern versucht. Die platonisch-christliche Grundannahme, „dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist", ist ihm der „metaphysische Glaube [...], auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht" (KSA 3, 577). Dieser „Glaube an die Vernunft" beruht auf den „moralischen Vorurtheilen", dass das Sein seinem Wesen nach vernünftig und somit der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Nietzsche betrachtet die Vorstellung, dass das Denken ein „Maaß des Wirklichen ist", als eine kontrafaktische „Vertrauensseligkeit (auf ein essentielles Wahrheits-Princip im Grunde der Dinge)": „Wir können gerade gar nichts denken, in wiefern es ist" (KSA 12, 107). Nietzsche begründet diese These mit der bereits bekannten Behauptung über das Wesen der dionysischen Werde-Welt: „gesetzt alles ist Werden, so ist Erkenntniß nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein" (106). Die Wissenschaft als Ausdruck des Willens zur Wahrheit unterliegt nach Nietzsche daher einem dialekti-

140 Vgl. zur Herrschaft als Quintessenz von Wissenschaft sowie zu ihrem radikalkonstruktivistischen Charakter KSA 3, 110, 421f., 473, 477, 514 u. 625f.; KSA 5, 28, 36f. u. 41; KSA 9, 303, 308-12, 446, 449f., 554, 570, 575 u. 637; KSA 11, 89-91,194, 209, 269, 284, 438, 477, 504, 631, 646, 655 u. 688; KSA 12, 104f., 137, 237, 255, 299, 314f. u. 395f.; KSA 13, 257-59, 271, 442f. u. 446.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Prozess der Selbstaufhebung: Die Erkenntnis untergräbt ihr eigenes metaphysisches Fundament – den Glauben an die Wahrheit des Seins und das Sein der Wahrheit – indem sie am Ende eines Jahrtausende fortschreitenden Prozesses der Erkenntnis um jeden Preis schließlich einsieht, dass sie nicht der Wahrheit teilhaftig zu werden vermag, sondern sich als Ausdruck des Willens zur Macht begreift, dessen Telos Herrschaft über die *erkennbar* unerkennbare Welt des dionysischen Chaos ist. Zieht die Wissenschaft diesen, für Nietzsche unvermeidbaren, Schluss nicht, wird sie, da sie an die metaphysischen Fundamente der Logik glaubt, zur „Gegnerin der Wahrheit" (KSA 13, 228), die vor ihrer eigenen Konsequenz, der nihilistischen Leugung der Wahrheit, zurückschreckt:

„Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen. Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich eben damit entwerthet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen, alle diese Werthe, psychologisch nachgerechnet, sind Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge anzusetzen" (KSA 13, 49).

Nietzsches radikale Kritik zielt auf die Wissenschaft, sofern diese sich darüber täuscht, mehr zu sein als ein pragmatisches Mittel zum Zweck der Herrschaft im Kampfgeschehen des Willens zur Macht. Die Kritik terminiert in einem doppelten Vorwurf an die Wissenschaft, der die Kontinuität im Denken Nietzsches jenseits der differierenden Experimental-Perspektiven in aller Deutlichkeit zu Tage fördert: Einerseits täuscht sich die Wissenschaft über den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen und unterschlägt zugleich ihre uneingestandenen ontologischen Prämissen. Andererseits kann die Erkenntnis zwar hierauf reflektieren, d.h. das Wissen um das fundamentale Unwissen menschlicher Erkenntnis erkennen. Dieser Prozess aber endet im Nihilismus (der Destruktion der Wahrheit). Wenn aber, so Nietzsches Schluss, das Streben nach Wahrheit nur die Einsicht in die Unwahrheit aller Erkenntnis zeitigt, ist der unhinterfragte Wert des Willens zur Wahrheit zu hinterfragen: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik" (KSA 5, 401). Steht dieser dem Willen zum Leben entgegen? Nietzsche sieht am Grunde des Willens zur Wahrheit einen doppelbödigen Willen zum Tode walten. Während die moralische Metaphysik des Seins eine Ideal-Vernunft-Welt fingiert, die das dionysische Werden als einzig wirklich existente Welt abwertet und verneint, ist es der Charakter der Letzteren, nämlich universeller Schein und darum gerade nicht Wahrheit zu sein, welcher den Willen zur Wahrheit als sich selbst täuschende Täuschung offenbart: „Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden – ja zuletzt kann der Grundirrthum eingesehn werden worauf

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alles beruht [...] – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht“ (KSA 9, 504). Wenn Wahrheit aber nicht ist, sondern nur Schein, so ist der Wille zur Wahrheit ein Wille zum Nichts, ein Ausdruck von Leben, welches das Leben selbst verneint:

„Nietzsche wertet die Werte ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ um. Das geschieht aufgrund des Gedankens, daß Irrtum, Täuschung, Schein in hohem Maße lebensbedingend sind. Ihr Wert liegt in ihrer lebenserhaltenden und lebensfördernden Funktion. Der Wert des Wahren kann für Nietzsche in gar nichts anderem bestehen als in dieser Funktion. Wert und Funktion für das Leben sind nun aber dem Unwahren und dem Wahren bei Nietzsche nicht äußerlich. Es läßt sich gar nicht angeben, was Unwahrheit [...] und Wahrheit sind, ohne gerade ihren Wert und ihre Funktion für das Leben zu bestimmen. Das aber heißt: Haben Unwahrheit und Wahrheit die gleiche Funktion und den wesentlich gleichen [...] Wert für das Leben, dann sind sie verwandt, ja wesensgleich. [...]. ‚Wahr‘ und ‚falsch‘ können aufgefaßt werden [...] als Abstufungen des einen Scheins.“[141]

Am Ende von Nietzsches Denkbewegung schließt sich so der Kreis: Der Mensch von aller Wahrheit, ausgenommen dieser tragischen Wahrheit selbst, verdammt, bedarf nicht der sich selbst zerstörenden Erkenntnis, sondern des Scheines der Kunst als des tiefsten Ausdrucks der Bejahung der dionysischen als einzig existenter Welt. Die Kunst als (selbst)bewusster Schein ist die Wahrheit, während die Wahrheit der Wissenschaft ein sich selbst verbergender Schein ist, der, wenn er sich lüftet, im Nihilismus endet. Die Wissenschaft ist gegenüber der Kunst im eigentlichen Sinne die defizitäre Lüge, da sie eine sich mit der Wahrheit verwechselnde, lebensverneinende Schein-Welt konstruiert, während die Kunst den Schein als einzige Realität nur noch einmal in einer „Auswahl, Verstärkung, Correctur“ (KSA 6, 79) *verdoppelt* und somit *bejaht*:

„Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, ohne Sinn … Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben die Lüge nöthig, um über diese Realität, die ‚Wahrheit‘ zum Sieg zu kommen, das heißt um zu leben [...]. Daß der Charakter des Daseins verkannt wird – tiefste und höchste Geheim-Absicht der Wissenschaft [...]. Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben (KSA 13, 193f.).

Es gilt zu rekapitulieren: Die Wissenschaft und der Wille zur Wahrheit beruhen auf einer moralischen Ontologie, die qua denknotwendigen Vernunftkategorien eine fingierte Welt konstruiert, der nicht nur keine Wahrheit inhäriert, sondern der die einzige Wahrheit – das dionysische Werden – notwendig verborgen bleibt. Das Telos der Wissenschaft ist daher auch keineswegs Wahrheit, sondern

141 M. Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 156.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herrschaft über das komplexe Chaos-Geschehen der Wirklichkeit. Der Wille zur Wahrheit ist aber nicht allein eine solche Erscheinung des Willens zur Macht als Grundgeschehen in der Werde-Welt, sondern, wie der dialektische Prozess der Selbsterkenntnis die Erkenntnis in das tödlich blendende Licht der tragischen Wahrheit universeller Dunkelheit befördert, ein versteckter Wille zum Tode: Die moralische Ontologie des wahren Seins und des Seins der Wahrheit wertet in einem ersten Schritt, der Himmelfahrt des Geistes, die allein existierende dionysische Wirklichkeit ab, um in einem zweiten Schritt, der Selbstaufklärung, sich selbst negierend, die Vernunftkategorien im Sinne einer metaphysischen ‚wahren Welt' als inexistent zu erweisen und mit diesem Verlust der (ontologischen) Wahrheit den Nihilismus zu generieren. Am Ende dieser negativen Phänomenologie des Geistes steht das absolute Unwissen, ein „*Pan-Illusionismus*"[142], dessen lebensbejahende Affirmation allein noch die Kunst ist: „Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an ihr zu Grunde gehen" (KSA 13, 500).

Es ist dieser Gedankengang, der tragische Verlust der Wahrheit, der nicht allein das argumentative Zentrum der tragischen Aufklärung darstellt, welches Nietzsches Philosophie über alle verschiedenen Werkphasen und Experimental-Perspektiven hinweg, gleichsam als deren Substanz, verbindet, sondern auch die Kritik an dieser im Kern begründet. Bereits angedeutete Kritikpunkte an Nietzsches zentraler Argumentation müssen hier nochmals konkretisiert und spezifiziert werden, bevor, die primäre Fragestellung nicht aus dem Auge verlierend, abschließend – nach zwingend gebotenen Einwänden – der aufklärerische Gehalt von Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Erkenntnis, ihre Nähe zur Kritischen Theorie, insbesondere Adornos, und ihr über sich selbst hinaus (ver)weisendes Potential skizziert wird.

Nietzsche ist durchaus bemüht, nicht die traditionelle metaphysische Weltverdoppelung in den scheinhaften mundus sensibilis und den wahren mundus intelligibilis durch eine andere, dionysische Weltverdoppelung in wahre Werde-Welt und falsche Welt des verstellenden Denkens zu substituieren. Seine radikale Erkenntniskritik führt ihn bisweilen dazu, auch die „formlos-unformulierbare Welt des Sensations-Chaos" weniger als (ontologisch wahren) Gegensatz zur verstellten und verstellenden Konstruktionswelt des menschlichen Geistes als als „andere Art Phänomenal-Welt, eine für uns ‚unerkennbare'" (KSA 12, 396), darzustellen. An dem Grundzug seiner Argumentation ändert dies allerdings nichts. Dieser müsste sonst aufgegeben werden, da er sich, indem er sehr wohl Erkenntnis über das Unerkennbare beansprucht, selbst widerspricht: Die Bestimmung des Lebens als Wille zur Macht und nichts außerdem ist als Konkretisierung des dionysischen Charakters der Welt die letztlich unausgewiesene und im Endeffekt dogmatisch gesetzte These, die, das haben die einschlägigen Zitate hinlänglich

142 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 271.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewiesen, der gesamten Argumentation zu Grunde liegt.[143] Da das Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf, sich bezüglich Nietzsches Argumentation selbstredend verbietet[144], ist nochmals auf ihre immanente Schlüssigkeit zu re-

143 Gegenüber dem teilweise hypothetischen Charakter der Formulierungen des Willens-zur-Macht-Theorems (vgl. Fn. 146) ist nochmals der ‚ontologische' Charakter von Nietzsches Argumentation zu unterstreichen, der sich insbesondere im späten Nachlass bahnbricht und qua erneuter Inthronisierung der Kunst den argumentativen Kreis zur ‚Geburt der Tragödie' schließt: „Wie viel Wahrheit erträgt ein Geist, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?" (KSA 6, 259) wurde zur Frage, die Nietzsche nach Selbstauskunft am meisten bewegte. Der Irrtum ist am Ende nicht mehr ein universelles Faktum und auch nicht „Blindheit", sondern nur noch „Feigheit" (259) vor der dionysischen Wahrheit: „Wenn Alles fließt, so ist die Vergänglichkeit eine Qualität (die ‚Wahrheit') und die Dauer und Unvergänglichkeit bloß ein Schein" (KSA 13, 46). Es ist die dionysische Ontologie, die im Endeffekt die bereits angedeutete Behauptung, dass die Wissenschaft eine Kraft der Lüge und Unwahrheit sei, fundiert: „Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines [des Menschen; d. Verf.] Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der ‚Wahrheit', zur ‚Verneinung der ‚Wahrheit'" – der Mensch, ein „Genie der Lüge" (520). Die Kunst im engen Sinne des Wortes bleibt dagegen sowohl gegenüber dem Lügencharakter als auch dem Prozess der Selbstnegation des Wissens die wertvollere Macht: „Die Kunst als Erlösung des Erkennenden, – dessen, der den furchtbaren Charakter des Daseins sieht sehn will, des Tragisch-Erkennden" (521). Für den alten Nietzsche steht daher wie für den jungen fest, „daß die Kunst mehr werth ist als die Wahrheit" (522).

144 Wollte man einmal Nietzsches genealogische Methode auf ihn selbst anwenden, so ließe sich ein explizit politisches Motiv seiner Wissenschafts- und Logikkritik aufzeigen. Wissenschaft und Logik haben einen fundamental demokratischen Charakter: „Die Wissenschaft ist grund-demokratisch und antioligarchisch" (KSA 12, 349). So betrachtet, richtet sich Nietzsches Kritik nicht vorrangig auf eine Kritik der Herrschaft des Begriffs über sein nichtidentisches Objekt, sondern auf dessen egalitäres Wesen: „Das Begierden-Erdreich, aus dem die Logik herausgewachsen ist: Heerden-Instinkt im Hintergrunde, die Annahme der gleichen Fälle setzt die ‚gleiche Seele' voraus. Zum Zweck der Verständigung und Herrschaft" (308) – „Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik" (KSA 3, 584). Konsequent sieht Nietzsche auch in der „Dialektik" ein „Pöbel-Ressentiment" gegen die sich selbst legitimierende „Autorität" (KSA 6, 70) traditioneller Herrschaft. Nietzsches Kritik am begrifflichen Denken lässt sich zwar nicht politisch widerlegen; dass diese aber bis in ihre subtilsten Interpretationen hinein auch politisch motiviert ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Auch hier gilt es, Nietzsche, der ostentativ den „Aristokratism" gegen die „Heerdenthier-Ideale" (KSA 13, 65) verteidigt, nicht zu verharmlosen, was weder ihm noch seiner Sache gerecht wird: Seine (politisch) intendierte Umwertung der Werte zielt *nicht* auf die postmoderne ‚Differenz' und ‚Pluralität'. Vgl. auch zur Interpretation des Willens zur Wahrheit als verkappten Machtwillen der Schwachen die (völlig von Kritik freie) Darstellung von W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 95-99. Im Übrigen hat Nietzsches politische ‚Ableitung' der Logik ein fundamentum in re. Die ‚Entdeckung' der logischen Gesetze steht im Kontext spezifischer Herrschaftsverhältnisse: „Die formale Bestimmung von Wahrheit als Allgemeinverbindlichkeit der Rede ist verwiesen auf den historischen Prozeß der Herstellung einer politischen Öffentlichkeit, wenn auch nicht aus diesem begründbar. […]. Die antike Gestalt der politischen Einheit der Subjektivität setzt die Befreiung der vernünftigen Subjekte von körperlicher

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flektieren. Es sei hierzu an Heideggers Versuch der Apologie der sich selbst widersprechenden Leugnung der Wahrheit erinnert.

Auf die These, dass die Leugnung der Wahrheit als Illusion bzw. perspektivischer Schein selbst ein Wissen um die Wahrheit voraussetzt, dass noch die Negation der Erkenntnis Erkenntnis ist und somit ihre Existenz unfreiwillig bestätigt oder, formal expliziert, Nietzsches Argument zur Voraussetzung hat, was es leugnet, antwortet Heidegger, m. E. durchaus im Geiste Nietzsches, dass die Haltbarkeit dieser Gegenthese demselben Widerspruch erliegt und somit sich als gegenstandslos erweist. Das Gegenargument setzt nämlich ebenfalls voraus, was geleugnet wird: die Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit des Denkens. Da der Maßstab des Denkens aber gerade der hinterfragte Maßstab ist, ist eine Widerlegung qua (logischem) Denken nicht möglich. Das heißt, wenn das Denken unaufhebbar ‚unwahr' ist, dass sein Maßstab nicht der der Wahrheit sein kann. Dies ist (positiv) in der Tat nicht mehr durch das Denken selbst widerlegbar: Die Vernunft kann keinen Zwang ausüben, sondern muss sich bei dem Versuch bescheiden, Einsicht zu vermitteln. Indirekt lässt sich allerdings, dies hat sich bereits ge-

Arbeit und […] die Ausübung herrschaftlicher Gewalt auf die Produzenten voraus, und diese Voraussetzung ist selbst nur gewährleistet durch den Zusammenhalt aller Bürger gegen die Sklaven." Karl Winfried Schmidt: Logik und Polis: zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike, Diss. Hannover 1982, S. 120f. Während für Nietzsche die Partial-Demokratisierung von Herrschaft bereits ein Zeichen der Dekadenz ist, zeichnen sich herrschaftskritisch-materialistische Versuche einer Ableitung der Logik durch sich selbst widersprechende Reduktionismen und Fehlschlüsse (vgl. ebd., bes. S.1-8) aus. So wird fälschlicherweise die Differenz zwischen Genesis, Geltung und Funktion der Logik eingeebnet. Aus der Tatsache, dass die Reflexion auf die logischen Formen unter spezifischen Herrschafts- und Gewaltverhältnissen stattfindet, wird geschlossen, dass sie selbst nichts als Formen von Herrschaft seien. Prominentestes Beispiel eines solchen ‚herrschafts-soziologischen' Fehlschlusses dürfte die ‚Dialektik der Aufklärung' Horkheimers und Adornos sein, deren tiefe Einsichten in den Prozess der Zivilisation selbstredend ihrerseits nicht auf ihre steilsten Thesen reduziert werden können. Aus dieser nietzscheanisch inspirierten Synonymisierung von Rationalität und Herrschaft bzw. Wissen und Macht, folgt notwendig, die wohl kaum intendierte Aporie, dass entweder beide rational – Herrschaftskritik mithin irrational ist – oder irrational sind, was aber hieße, dass die Kritik an Herrschaft sich aus einem Jenseits menschlicher Erkenntnis begründen müsste. Hiergegen ist nochmals die Reflexion auf die Ambivalenz der bisherigen Geschichte der Vernunft voranzutreiben: „In der Verselbstständigung der Logik gegenüber ihren Entstehungsbedingungen liegt nicht nur die blinde Abdichtung gegen das Leiden der Unterdrückten, deren Arbeit Voraussetzung selbstbewusster Subjektivität in der Polis war, sondern auch ein Potential von Freiheit und Autonomie […]. Obgleich im Zwangscharakter der logischen Prinzipien die Gewalt rationalisiert sich fortsetzt, die das Bewusstsein von jenen zur Voraussetzung hatte, und obgleich Logik ihrer gesellschaftlichen Funktion nach bis heute stets ebenso der Selbstbehauptung der falschen Allgemeinheit dient […], so antizipiert sie ihrem wesentlichen Gehalt nach, der Beziehung auf objektive Wahrheit […] die gewaltfreie Übereinstimmung aller Subjekte". Ders.: R.W. Müllers Geld und Geist, S. 514f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt, die Konsequenz einer solchen Argumentation aufzeigen: Dieser bleibt entweder nur das sich vor sich selbst fürchtende radikal skeptizistische Schweigen oder die Absage an *jeglichen* Wahrheitsgehalt *aller* von ihr getroffenen Aussagen. Nietzsches Philosophie hat aber weder den einen noch den anderen Weg der Selbstzerstörung, sondern den Weg einer letzten Fundierung eingeschlagen. Diese ist der, nach dem Sturz des absoluten Idealismus, in verschiedensten Gestalten Urstände feiernde, vermeintlich *unmittelbare* Maßstab des *Lebens* selbst: „Solche Unmittelbarkeit bezieht ihren Zauber aus der Negation der begrifflichen Vermittlung, die als blutleere Abstraktion hingestellt wird. Sie verheißt demgegenüber das Geheimnis des Unbegreiflichen und Unverfügbaren, und sei es das Geheimnis des wirklichen, sinnlichen Lebens, das sich keiner Reflexion erschließt.“[145]

Wenn Nietzsches Theorem des Willens zur Macht, seine Bestimmung der dionysischen Welt als ein unaufhebbares Geschehen der Ausbeutung, Vergewaltigung, Grausamkeit und universellen Lüge, die Herrschaft zum Wesen des Werdens stilisierend, nicht moralisch, d.h. letztlich aber nicht immanent, kritisiert werden soll, so bleibt die Frage nach der Plausibilität von Nietzsches Destruktion der Wahrheit.[146] Nietzsches Philosophie gehört in die Nachgeschichte des deutschen Idealismus.[147] Wie angedeutet, radikalisiert sie Kants kopernikanische

145 Andreas Arndt: Unmittelbarkeit, Bielefeld 2004, S. 16.

146 Dass sich hier sofort wieder das Argument einstellen mag, dass diese Frage gegenstandslos geworden sei, wäre nur dann zutreffend, wenn Nietzsche die benannten Konsequenzen aus seinen eigenen Argumenten gezogen hätte, was er nicht tat. Da seine weitreichenden, m.E. aporetischen Ausführungen *einen* Grund haben, der für sich beansprucht, wahr zu sein und der gesamten Argumentation zur Basis dient, ist dieser auf seine (Wahrheits)Gehalt hin zu analysieren. Auch ein anderes Gegenargument vermag die Kritik an Nietzsche nicht zu negieren: Der Wille zur Macht sei, wie Nietzsche mehrfach betont, eine „Hypothese“ (KSA 13, 262) oder „Formel“ (KSA 12, 161), der „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ (629) und folglich keine Ontologie. Dies ist richtig und unterstreicht nochmals Nietzsches Problembewusstsein. An den Gegenargumenten ändert dies indessen nichts: Dann ist eben der Wille zur Macht nicht als ontologische These, sondern heuristische Hypothese defizitär, sein Auslegungsversuch nicht überzeugend.

147 Ihre Vorgeschichte, die sich seit dem hohen Mittelalter bahnbrechende epochale nominalistische Aufklärung, muss hier ausgeblendet werden. Einige Anmerkungen seien allerdings gestattet: Nietzsches impliziter Vorwurf, dass die Logik sich zur Onto-Logik hypostasiere, trifft fraglos den Neuplatonismus: „Logik war selbst Wissenschaft vom Logos, als dessen Inbegriff der göttliche Geist galt.“ G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 44. Bereits Abaelard hat aber im 12. Jahrhundert, ausgehend von dem Nominalismus Roscelins, den falschen Schluss von Denkbestimmungen auf Bestimmungen des Seins fundamental kritisiert, indem er zwischen dem modus intelligendi, der Weise des Erkennens, und dem modus subsistendi, der Weise des Seins, unterschied. Vgl. zu Abaelard ebd., S. 139ff. Bereits mehrere Jahrhunderte vor Nietzsche war das philosophische Bewusstsein mithin längst nicht mehr so naiv wie Nietzsche, zumindest im Ansatz, unterstellt. Ockham zieht dann, nicht zufällig zur Zeit der fundamentalen Krise

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wende des Denkens in einer Art und Weise, die eine verborgene Nähe – ein Thema für sich – zum absoluten Idealismus verrät. Während für Hegel die transzendentalen Bestimmungsprozesse sich zu Erzeugungsprozessen der Dinge transformieren und die Nichtidentität der Mannigfaltigkeit der empirischen Welt in die Identität des sich selbst im Anderen begreifenden Geistes als der einzig wahrhaften Realität aufgehoben wird, verschwinden bei Nietzsche nicht weniger die (denkunabhängige) Realität und Objektivität alles Seienden, welches sich in die herrschaftlich-verfügende Konstruktion des Willens zur Macht auflöst. Noch Nietzsches radikal-nominalistische (Selbst)Zerstörung des Geistes lässt diesen am Ende triumphieren. Die Welt jenseits des menschlichen Zugriffs und seiner Allmachtsphantasien löst sich auf: „Es giebt keinen Stoff, keinen Raum [...], keine Form, keinen Leib und keine Seele. Kein ‚Schaffen', kein Allwissen – keinen Gott: ja keinen Menschen" (KSA 9, 686). Was an den Objekten erscheint, ist auch für Nietzsche in absolut-idealistischer Manier immer wieder nur das, was der Mensch in sie hineingelegt hat: „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigenthum und Erzeugniß des Menschen: als seine schönste Apologie. [...], daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte" (KSA 13, 41).

---

des mittelalterlichen Ordo im 14. Jahrhundert die äußerst modernen Konsequenzen des Nominalismus, die sich in ihrer Radikalität nicht vor Nietzsche zu ‚verstecken' brauchen: Schon ihm sind die wissenschaftlichen Begriffe bloß instrumentelle und willkürliche Zeichen ohne Bezug zu einer extramentalen Realität. Und Gott selbst als Garant der Rationalität und Erkennbarkeit der Welt ist für Ockham bereits gestorben. Da sein Wesen nicht die Vernunft, sondern die absolute Macht ist, kann er zur Ursache der Täuschung und des Nichts werden. Vgl. ebd., S. 318ff. Nicht zufällig im Dunstkreis der Apologie des päpstlichen Absolutismus wird zudem eine metaphysische Idolatrie der Macht betrieben, die Nietzsches Wille-zur-Macht-Theorem als keineswegs moderne Novität erscheinen lässt: „Das Wesen des Menschen besteht" bereits hier „nicht mehr primär in der Vernunft, sondern in der Macht." Ebd., S. 303. „Das Innere der Dinge ist nach dieser Metaphysik nicht mehr statische, qualitativ zu bestimmende Essenz, sondern ein Quantum Kraft, die sich äußern muß, um die Existenz des Dinges zu behaupten." Ebd., S. 313. Fazit: „Die im 14. Jahrhundert anbrechende Epoche, im Kern bereits Neuzeit, ist ohne die innerlich konsequente Ambivalenz der neuen Denkweise auch in ihrer realhistorischen Struktur nicht zu begreifen. Die fatale Folgerichtigkeit, mit der seither Fortschritte und Katastrophen einander wechselseitig bedingen, die Dialektik des Fortschritts, ist das Produkt jenes Zeitalters [...]. Die Verselbständigung partikularer Kollektive und die Emanzipation des Einzelnen haben die Idee der persönlichen Freiheit gebracht und zugleich die Unterwerfung unter das universale Gesetz des Krieges aller gegen alle." Ebd., S. 320. M.E. radikalisiert sich diese Dialektik im Denken Nietzsches als gleichsam adäquatester Ausdruck der autodestruktiven Real-Dialektik der Moderne. Im Übrigen taucht ebenfalls bereits im 14. Jh. der, durchaus im späteren Sinne Nietzsches verstehbare, Ausruf: ‚Deus est mortuus' auf. Vgl. Olaf Pluta: ‚Deus est mortuus.' – Nietzsches Parole ‚Gott ist tot' in einer Geschichte des Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: Friedrich Niewöhner/Olaf Pluta (Hg.): Atheismus im Mittelalter und der Renaissance, Wiesbaden 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsches Dechiffrierung des Willens zur Wahrheit als Erscheinung des Willens zur Macht unterstellt dem menschlichen Subjekt eine Macht über die Objekte, die subjektivistisch ohne Subjekt die Präponderanz des Objekts negiert und deren Folgerungen sich nicht als schlüssig erweisen. Es bleibt schleierhaft, wie auch nur die simpelste Veränderung von Natur durch Arbeit und die Objektivation naturwissenschaftlichen Wissens, dessen Wirklichkeit – auch für Nietzsche – unbestreitbar ist, in den technischen Produktivkräften möglich sein soll, wenn das menschliche Denken nichts in der Wirklichkeit zu treffen vermag und diese gänzlich unbestimmt ist. Die totale Konstruierbarkeit der Objekte würde das Fehlen eines *jeglichen* Widerstandes einer wie auch immer zu bestimmenden Eigenlogizität dieser voraussetzen: Dass die Kategorien des Denkens und das naturwissenschaftliche Experiment unabhängig von jeglicher An-sich-Bestimmtheit des Objekts – für Nietzsche nichts als eine „dogmatische Vorstellung, mit der man brechen muß“ (KSA 13, 62) – das zu erkennen vermögen, was sie völlig beliebig in dieses ‚getragen‘ haben, ist schwerlich zu behaupten.[148] Dass die moderne Naturwissenschaft keinen kontemplativen, sondern einen produktiven Charakter hat[149], sei dabei genausowenig bestritten wie die Unhintergehbarkeit der nominalistischen Selbstaufklärung des Denkens, die jede Annahme eines unmittelbaren Spiegelverhältnisses von Denken und Sein als epistemologische Naivität entlarvt hat. Jede Erkenntnis ist vermittelt durch ein erkennendes Subjekt und dessen konstruierende (Denk)Tätigkeit. Die Restitution einer naiv-realistischen Ontologie ist objektiv nicht mehr möglich, fiele sie doch hinter den Stand der Reflexion zurück. Anders aber als Nietzsche, dessen Zerstörung der Wahrheit zum einen immer wieder in einen naiven Realismus der vermeintlichen Unmittelbarkeit des Lebens zurückfällt, um, zum anderen, von hier aus zum Salto mortale in den subjektiven Idealismus eines Voluntarismus Anlauf zu nehmen, dem sich die Welt auflöst in beliebig manipulierbares Material – Ausdruck des ideologischen Scheins der kapitalistischen Produktionsweise, die alles Seiende auf die Verfügbarkeit für die Verwertung des Wertes reduziert und zur reinen Quantität degradiert – sprengt materialistische Dialektik die idealistische Präokkupation der Wirklichkeit durch den Geist: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“[150] Was dies im hier behandelten Zusammenhang bedeutet, hat Adorno an anderer Stelle ausgeführt:

148 Wenn „das Experiment nur die Realisierung ideeller Konstrukte in einen beliebig formbaren Material wäre, so könnte es keine Widerlegung einer hypothetischen Annahme durch das Experiment geben: jedes Experiment ergäbe eine Bestätigung, gleich welcher Theorie, es wäre überflüssig. Zwar sind im Experiment konstruktive, operationale Bestimmungen vorgegeben, aber diese sind nicht dem Gegenstand einfach aufzuzwingen, sondern ebensosehr wie sie ihm aufgezwungen werden, auch nach ihm einzurichten.“ P. Bulthaup: Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften, S. 86. Vgl. ebd., S. 49f.

149 Vgl. ebd., S. 31ff.

150 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 193.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Am Extrem jedoch, in das Subjektivität sich zusammenzieht, vom Punkt seiner synthetischen Einheit her, wird immer nur das zusammengenommen, was auch an sich zusammengehört. Sonst wäre Synthesis bloße klassifikatorische Willkür. Freilich ist solche Zusammengehörigkeit ohne den subjektiven Vollzug der Synthesis ebensowenig vorzustellen. Noch vom subjektiven Apriori ist die Objektivität seiner Geltung einzig zu behaupten, wenn es eine objektive Seite hat; ohne diese wäre das vom Apriori konstituierte Objekt eine pure Tautologie für Subjekt.“[151]

Das materialistische Theorem einer Präponderanz des Objekts, dass der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht in den subjektiven Bedingungen der Erkenntnis auflöst, „entzaubert das Schöpfertum des Geistes“, intendiert den „Sturz des Anthropozentrismus“[152] und transzendiert die, ob realistisch oder nominalistisch konnotierte, Immanenz des Geistes.[153]

Auch wenn man nach dem Dargelegten Grund zur Zustimmung zu dem Urteil hat, dass bei Nietzsche von „einem geschlossenen oder gar systematischen Ganzen seiner epistemologischen Vorstöße [...] keine Rede“ sein kann und viele seiner Argumente ein „Resultat einer fast absurden Überbietungslogik“ darstellen, die in einer „selbstwidersprüchlichen und unhaltbaren Position“[154] enden, die

151 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 755.

152 Ebd., S. 749.

153 Fleischer kommt jenseits der Begrifflichkeiten eines kritischen Materialismus zu vergleichbaren Ergebnissen: Weder gibt es ein Zurück hinter die kopernikanische Wende der Erkenntnis noch ist die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis oder der Irrtum als mögliche Bedingung des Lebens und die Verwandtschaft von Wissen und Macht zu leugnen. Dennoch ist über die Hybris des modernen Erkenntnissubjekts, dessen Apologet und Kritiker Nietzsche in einer Person war, hinauszugehen: „Wir machen die Realität für uns erkennbar durch Schemata (Nietzsche) bzw. durch Kategorien und Grundsätze (Kant) und dann auch durch Methoden (Descartes). [...] Dabei vollziehen wir keine Angleichung an eine Realität, die ‚an sich‘ schon in diesen Formen vorläge. Und dennoch ist zu sagen: Die Realität selbst muß es mit ermöglichen, daß wir sie in diesen Formen denkbar machen. Sie muß in diesen Formen begegnen können, erscheinen können, sich zeigen können. Sie selbst ermöglicht den Erfolg der von uns an sie herangetragenen Formen. [...]. Die menschliche Vernunft macht sich die Realität erkennbar, indem sie sie auslegt. Die Formen, in denen das geschieht, sind wahr, weil die Realität sich durch sie auslegen läßt. Durch welche anderen Formen sie anderem [...] Denken auslegbar wäre, bleibt der menschlichen Vernunft verschlossen. [...]. So stellt sich jetzt nach Nietzsche, ihre Endlichkeit dar.“ Dies.: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 194f. Was ich mit K.H. Haag als ‚negative Metaphysik‘ bezeichne, tituliert Fleischer als „onto-transzendentale Wahrheit“ (S. 196). Die sozialwissenschaftliche Debatte zwischen Konstruktivismus und Realismus in den ‚science wars‘ entpuppt sich unter diesem Aspekt als ausgesprochen unhistorisch und undialektisch. Vgl. J. Ritsert: Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften, S. 283ff., der anhand der hegelschen Vermittlungslogik einen dritten Weg jenseits vom idealistischen Konstruktivismus und naivem Realismus aufzeigt.

154 So Wolfgang Jordan in seiner instruktiven Studie: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006, S. 136. Während die Ausführungen zur sachlichen Nähe von Nietzsches Argu-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen naivem Realismus und subjektivem Idealismus bisweilen unvermittelt changieren, und auch Habermas' Schluss, dass Nietzsche in den „Widerspruch einer Selbstverleugnung der Reflexion"[155] gerät, Wesentliches trifft, ist darauf zu insistieren, den Boten nicht mit der Botschaft zu identifizieren. Dies bedeutet, sollen denn Nietzsches philosophische Perspektiven und ihre möglichen Horizonte nicht gewaltsam halbiert werden, dreierlei miteinander vermittelte Sachverhalte wahrzunehmen: a.) Nietzsches Kritik, hierin Adornos kritischer Theorie verwandt[156], an den Ansprüchen des begrifflichen Denkens im Allgemeinen und

menten zum Empfindungskomplexe-Monismus von Ernst Mach (ebd., S. 194-99) sehr erhellend sind, irritiert die unkritische Bezugnahme auf Lenins ‚Materialismus und Empiriokritizismus' (S. 201-208): Lenins Schrift stellt keine philosophische Reformulierung des Materialismus, sondern eine politisch motivierte naivrealistische Ontologie dar, die, hinter die nominalistische Aufklärung und die kopernikanische Wende Kants zurückfallend, Reflexionsbestimmungen, also Denkleistungen menschlicher Subjektivität, zu vermeintlich denkunabhängigen Seinsbestimmungen hypostasiert. Neuerdings wird Lenins Angriff auf Bogdanov, der in Fragen der Kunstproduktion sehr viel revolutionärer und in Bezug auf die Fortschritte von Philosophie und Wissenschaft mehr up to date und liberaler war als sein kulturkonservativer, insgeheim platonisierender Widersacher, sowohl als ideelle Antizipation der Verfahrensweise stalinistischer Schauprozesse als auch als ideengeschichtlicher Grund für die (späteren) Theorieblockaden des Sowjetmarxismus interpretiert. Vgl. die leider selbst nicht von personalisierenden Verkürzungen und polemischen Untertönen freien Ausführungen von S. Plaggenborg: Experiment Moderne, S. 47ff.

155 J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, S. 363. Vgl. auch den hervorragenden Aufsatz von Josef Früchtl: Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 431-61. Früchtl legt nicht nur dar, inwiefern Nietzsche neben dem Triumvirat Hegel-Marx-Freud die „graue Eminenz" (S. 434) in Adornos Philosophie darstellt, sondern bietet auch noch auf knappstem Raum eine sehr stringente Rekonstruktion von Habermas' Nietzschekritik (vgl. S. 445-56).

156 H. Zitko beschreibt, indem er gleichsam wesentliche Aspekte von Nietzsches Philosophie mittels Adornos ‚Negativer Dialektik' konkretisiert, treffend deren Verhältnis: „Was Adorno mit Nietzsche wesentlich teilt, ist seine spezifische Stellung zur klassischen Rationalität. Beide haben den Blick auf den mythischen Charakter der überkommenen Aufklärung eröffnet und dergestalt das von der philosophischen Tradition in die Kraft des Begriffs gesetzte Vertrauen grundsätzlich erschüttert, aber dennoch, gegen diese Einsicht, welche einer radikalisierten Erkenntniskritik entspringt, an der Notwendigkeit von Erkenntnis überhaupt festgehalten. Die Antwort auf jene elementare Verunsicherung ist bei Nietzsche wie auch bei Adorno eine gegen ihren tradierten Sinn gerichtete Dialektik. Weder vollzieht diese Dialektik eine totale Liquidation von Erkenntnis noch führt diese in einen durch Reflexion ungebrochenen Begriff der Rationalität zurück, denn, dahinter kann eine Philosophie nach Nietzsche nicht mehr zurück, der Begriff bietet keinen sicheren Boden mehr. Daß diese Form der Dialektik, welche die kritische Destruktion von Erkenntnis mit deren Rettung verbindet, bei Adorno deutlicher als bei Nietzsche sich zeigt, ist begründet in Adornos größerer Nähe zur Begrifflichkeit Hegels, die, reduziert um die Funktion, letztes und absolutes Wissen zu vermitteln, in seinen Reflexionsprozeß eingeht." Ders.: Logik der Ambivalenz, S. 135. Vgl. K. Maras: Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an der Wissenschaft im Besonderen ist, trotz der vorgebrachten und nicht revidierbaren Einsprüche, nicht zuletzt dadurch motiviert, das dem Geist Nichtidentische – die unendliche Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit – vor der begrifflichen Zurichtung und Reduktion zu retten. Dieses Unternehmen intendiert, wovon insbesondere Nietzsches Lyrik beredt Zeugnis ablegt, die Rehabilitation ästhetischen Ausdrucks als eines genuinen Mediums von Erkenntnis, welches ‚Wahrheit' jenseits der machtversessenen Herrschaftsgewalt instrumenteller Vernunft zu kommunizieren vermag. b.) Nietzsche ist nicht der platte Apologet des Willens zur Macht: als die elementarste Bewegungsform des Lebens selbst ist dieser zwar unabschaffbar, seine Erscheinungsformen sind aber variabel. Nicht das unmittelbare Gewaltgeschehen und der selbstherrlich verfügende Geist ist für Nietzsche die höchste Erscheinungsform des Willens zur Macht, sondern die gewaltfreie Sphäre des Ästhetischen als Wohn- und Fluchtstätte der ‚Wahrheit'. c.) Der Verlust der Wahrheit, dies kann nicht überbetont werden, ist ein zutiefst tragisches Ereignis.[157] Insbesondere an zentralsten Stellen seines Werkes gerät die Hybris des weltvernichtenden Zweifels selbst in Zweifel und die Möglichkeit einer Welt scheint auf, die nicht allein ein ewiges Chaos-Fluten der Machtquanten darstellt.

Es sind weniger die seltenen ‚exoterischen' Zweifel am Zweifel, die sich im Nachlass finden, aber nicht in die Reflexion der tragischen Aufklärung integriert wurden[158], als diejenigen Stellen in Nietzsches Werk, in denen die letzten Ab-

bes. S. 81ff. (Nietzsche in der ‚Dialektik der Aufklärung'), S. 164ff. (Nietzsche in der ‚Negativen Dialektik') und S. 267ff. (Nietzsche in der ‚Ästhetischen Theorie').

157 Nietzsche ist kein Triumphator, sondern ein bedingungsloser Wahrheitssucher: „Nietzsche, dessen Wahrheitsliebe ihn zusehends unglücklicher macht, sucht schonungslos das am meisten Wehetuende, Enttäuschende, sich selbst Verwundende der Erkenntnis, auf die Gefahr hin, daß er an erkannter Wahrheit verblute." E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 55. Nietzsche, was beweist, wie tief er in der Tradition dessen steht, was er bekämpft, empfindet den Verlust der Wahrheit im emphatischen ontologischen Sinne als eine Gefahr für das Leben selbst. Die Wahrheit der tragischen Aufklärung ist nicht zuletzt ein Kampf gegen sich selbst: „sehr populärer Irrthum: den Muth zu seiner Überzeugung haben –? Aber den Muth zum Angriff auf seine Überzeugungen haben!!!" (KSA 13, 344).

158 Nietzsches „Zweifel am Zweifel" (KSA 12, 15) äußert sich zwar selten, dann aber explizit: „Die Möglichkeit daß die Welt der ähnlich ist, die uns erscheint, ist gar nicht damit beseitigt, daß wir die subjektiven Faktoren erkennen" (KSA 9, 431). „Aber die Welt, die die Wissenschaft entdeckt – woher stammt die? Wäre alles von uns, so dürfte es so etwas gar nicht geben! (585). Alle „subjektiven Erscheinungen machen keinen Zweifel an der objektiven Wahrheit von den logischen mathematischen mechanischen chemischen Gesetzen. Eine andere Sache ist unsere Fähigkeit, uns auszudrücken über diese Gesetze: wir müssen uns der Sprache bedienen" (KSA 11, 96). Und ebenfalls gleichsam ‚evolutions-realistisch' heißt es im Nachlass: „Das Logische, die Zeit, der Raum müßten von uns produziert sein: Unsinn! Wenn der Geist ihren Gesetzen sich fügt, so ist es, weil sie thatsächlich wahr sind, wahr an sich! Daß wir an diese Wahrheit glauben, absolut, das ist die

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gründe seiner Denkerfahrung zum Ausdruck kommen[159], die Zeugnis über Nietzsches tragischen Kampf mit der ‚Wahrheit' ablegen. So etwa, wenn Zarathustras Seele zur „Stunde des vollkommnen Mittags" (KSA 4, 342) spricht: „Still! Die Welt ist vollkommen" (343). Insbesondere sind es die Dionysos-Dithyramben, welche wie kein anderes Schriftstück etwas von dem zum Ausdruck bringen, was Nietzsche in letzter Instanz bewegte.[160] Sie offenbaren die Einsamkeit[161] des Zarathustra – „Selbstkenner!.../Selbsthenker!..." (KSA 6, 392) – seine Klagen und Liebe, sein Eingedenken in die „grosse Kühle" (395) des Todes – „oh todtenstiller Lärm!" (404) – und seine letzte Verdammung unter dem „schwarzen Himmel" (393) ewiger Finsternis, dessen Firmament, verlassen von jeder Sonne, nur Heimstätte der „Trümmer alter Sterne" (394) ist: „nachtabwärts blass hinabsinken:/ so sank ich selber einstmals,/ aus meinem Wahrheits-Wahnsinne,/ aus meinen Tagessehnsüchten,/ des Tages müde, krank vom Lichte,/ – sank abwärts, abendwärts, schattenwärts,/ von einer Wahrheit/ verbrannt und durstig – gedenkst du noch, gedenkst du heisses Herz, wie du durstetest? –/ dass ich verbannt sei/ von aller Wahrheit!/ Nur Narr! Nur Dichter!..." (380).

Weder ist Nietzsche heimzuholen in die Tradition abendländischen Denkens; die „Brücken" zu ihr hat er radikal „abgebrochen" (KSA 3, 480). Noch ist sein späterer Zusammenbruch als das vernichtende Ende der Reflexion der tragischen Aufklärung zum notwendigen und konsequenten Schluss aus dieser zu mystifizieren, gleichsam als späte Einlösung einer bereits früher artikulierten Erfahrung des ‚grossen Schweigens' der dionysischen Natur: „Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?" (260). Nietzsches Denkbewegung bricht ab, ohne dass eine mögliche Revision des absoluten Anspruchs der These, dass die Welt Wille zur Macht und nichts weiter sei, stattfindet. Bereits im ‚Zarathus-

Folge davon, daß die Abnormen aussterben: der Fehler an diesen Wahrheiten rächt sich" (KSA 10, 248).

159 So schreibt Nietzsche etwa an Overbeck: „meine Philosophie, wenn ich das Recht habe, das was bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck" (KSB 6, 62). Vgl. zur ‚Musik des Schweigens' im Denken Nietzsches, als Versuch, unkommunizierbare Welterfahrung zum Ausdruck zu bringen, die Ausführungen von Wiebrecht Ries: Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne, Freiburg/München 2007, bes. S. 68ff.

160 Vgl. hierzu bes. die Interpretation von M. Fleischer, die in den Dionysos-Dithyramben Nietzsche letzte Zweifel an seiner eigenen Philosophie thematisiert sieht. Dies: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 178-188, u. dies: Der Sinn der Erde, S. 239-49. Vgl. auch E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 400-423.

161 Am Rande des Zusammenbruchs notiert Nietzsche: „Ich bin die Einsamkeit als Mensch" (KSA 13, 641).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tra‘ aber nähert sich Nietzsche dem platonischen Eros der Philosophie an, indem er, abhold jeglicher Vergötzung der Macht, die erscheinende Schönheit als sich selbst aufhebenden Willen zur Macht andeutet:

„Unerringbar ist das Schöne allem heftigen Willen. Ein wenig mehr, ein Wenig weniger: das gerade ist hier Viel, das ist hier das Meiste. Mit lässigen Muskeln stehn und mit abgeschirrtem Willen: das ist das Schwerste euch Allen, ihr Erhabenen! Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in’s Sichtbare: Schönheit heisse ich solches Herabkommen. Und von Niemandem will ich so als von dir gerade Schönheit, du Gewaltiger: deine Güte sei deine letzte Selbst-Überwältigung“ (KSA 4, 152).

Wenn dies auch zu keiner Revision der vorgebrachten Kritik nötigt, ist es doch mehr als evident, dass jede eindimensionale Kritik an Nietzsches Philosophie an dessen Reichtum an Perspektiven scheitert: Eine Feststellung, die insbesondere eine Interpretation trifft, die Nietzsches leidvolle Destruktion der Wahrheit nicht als konstitutiv tragisches Ereignis begreift, sondern als post-modern fröhliche Negation von Wissenschaft und reflektierendem Denken missversteht. In seltener Offenheit benennt Nietzsche in den nachgelassenen Aufzeichnungen – tief blicken lassend – dieses „Missverständnis der Heiterkeit“:

„es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste. […]. Wir müssen noch den Schatten der Traurigkeit fliehen: unsere Hölle und Finsterniß ist uns immer zu nahe. Wir haben ein Wissen, welches wir fürchten […]. Wir haben einen Glauben, vor dessen Druck wir zittern […]. Wir kehren uns ab von den traurigen Schauspielen, wir verstopfen das Ohr gegen das Leidende; das Mitleiden würde uns sofort zerbrechen […]. Bleib tapfer zur Seite spöttischer Leichtsinn: […] wir wollen nichts mehr ans Herz nehmen, wir wollen zur Maske beten“ (KSA 12, 79f.).

4.1.4 Zwischenresümee: Der Tod Gottes und der Nihilismus

Nietzsche resümiert unter dem Motiv des Todes Gottes das tragische Wesen seiner Aufklärung. Der Tragödie des Ödipus gleich endet die Hybris menschlicher Wissensgier – „Unmöglich! Ich muss es klar ergründen!“[162] – in der tödlichen Blendung der Wahrheit, die nicht erlöst, sondern vernichtet: „Was denn brauchte ich zu sehn, für den es, sehend, nichts Süßes mehr zu sehn gab?“[163] Die Dialektik des Schreckens von Nietzsches negativer Phänomenologie des Geistes terminiert entgegen des Optimismus der Aufklärung, nicht allein im Abgrund des konstitutiven Nicht-Wissens, der ewigen Verborgenheit der Wahrheit, gleichsam als Vorstufe tragischer Erkenntnis, sondern findet ihr Finale in der Destruktion der Wahrheit selbst. Am Ende hebt sich die tragische Aufklärung selbst auf: Wahr-

162 Sophokles: König Ödipus, Stuttgart 1989, 1065.
163 Ebd., 1334f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit ist für Nietzsche nicht in radikal-skeptizistischer oder transzendentalphilosophischer Manier dem Menschen im emphatischen Sinne des Wortes unerreichbar oder ewiglich verborgen, sondern sie erweist sich als nicht existent. Der radikale Skeptizismus, den Nietzsche insbesondere im Terminus des Perspektivismus thematisiert, stellt sich als sich selbst negierende Durchgangsstufe der tragischen Aufklärung dar, die, sowohl an die Tragödienschrift anschließend als auch über sie hinausgehend, nicht im Unwissen verharrt, sondern im Wissen um die dionysische Wirklichkeit zu sich selbst kommt. Diese aber ist, gemessen am traditionellen Dreiklang des Wahren, Guten und Schönen, die realexistierende Unwahrheit. Nietzsche zieht den Schluss: Wenn nur die dionysische Werde-Welt als alleinige Realität existiert, gibt es nicht nur keine Wahrheit, sondern das bisher als höchste Wahrheit Angenommene – Gott als Inbegriff des den Kosmos durchwaltenden Logos – ist ein Nichts. Nietzsches Diagnose der Verfasstheit seiner Zeit lautet daher, dass die Wahrheit der Wahrheit ihre Unwahrheit ist; das ens realissimum „ein himmlisches Nichts“ (KSA 4, 36). Mit dem Schlagwort vom Tode Gottes, Formel für das „Scheitern aller Antworten auf die Theodizeefrage“[164], thematisiert Nietzsche diese Auflösung der Wahrheit: „Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes ‚Gott ist tot‘.“[165]

Nietzsches Gedankengang impliziert folgende zu differenzierende Momente: 1. Die Explikation des Verlustes der Wahrheit bzw. des Todes Gottes als nicht weniger tragisches wie epochales Ereignis: „Der Gottesverlust wird von Nietzsche ernst bedacht als Verdammtsein zu letzter Einsamkeit und, daraus entspringend, zur Todessehnsucht.“[166] 2. Die Thematisierung des nihilistischen Charakters der bisherigen Wahrheit, die darin gipfelt, sie als lebensverneinende Anbetung des Nichts zu dechiffrieren. 3. Die sich aus den beiden genannten Aspekten ergebende Forcierung einer Umwertung der Werte: An die Stelle des als Gott angebeteten Nichts soll die Affirmation der dionysischen Werde-Welt als einziger Realität treten. Der sich aus dem Tod Gottes ergebende Nihilismus ist Gefahr und Chance in einem, Ausdruck des Niedergangs und der triumphierenden Überwindung bisheriger Geschichte. Am Ende gilt: Das bisher als Wahr Angenommene ist das essentiell Unwahre: „Gott widerlegt: weil alles Geschehen weder gütig noch klug noch wahr ist“ (KSA 11, 92). Jenseits der immer noch die Sicht der Dinge verdunkelnden „Schatten Gottes“ (KSA 3, 469) ist daher der „Gesamtcharakter der Welt“ für Nietzsche „in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne einer fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit“ (468). Wahr allein ist das dionysische Werde-Chaos, dessen paradoxe Wahrheit es ist, dass es keine Wahrheit, sondern nur universel-

164 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 472.
165 M. Heidegger: Holzwege, S. 234.
166 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 493.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len Schein gibt. Wahrheit und Unwahrheit sind nicht nur keine Gegensätze, sie existieren nicht einmal. In einer Welt, die nichts ist als Schein, wird ihr Wertgegensatz sinnlos. Wahrheit wird zur Lüge, Lüge zur Wahrheit, der Schein zum Wesen, das Wesen zum Schein: „‚Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt'" (KSA 4, 340). Will der Mensch an dieser tragischen Wahrheit, die das gesamte Weltbild des abendländischen Menschen von Grund auf vernichtend erschüttert, nicht zerbrechen, muss er sich neue, dem dionysischen Chaos adäquate Werte schaffen, die die Realität nicht nihilistisch abwerten.[167]

Der Tod Gottes[168], eine Thematik, die Nietzsche seit der Tragödienschrift verfolgt, findet im Aphorismus vom tollen Menschen in der Fröhlichen Wissenschaft (KSA 3, 480-82)[169] seinen expliziten Ausdruck. In Nietzsches Aphorismus komprimiert sich das Resultat der tragischen Aufklärung in einer gleichnishaften Diagnose des existentiellen – „da es keinen Gott mehr giebt, ist die Einsamkeit nicht mehr zu ertragen" (KSA 11, 493) – Zustandes des postmetaphysischen Zeitalters: „Das Christenthum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man damit auch das Ganze" (KSA 6, 114). Nietzsches an Anspielungen auf die Tradition des abendländischen Denkens so überreichen

167 Nietzsches Argumentation basiert evidenterweise auf der letztlich alles begründenden Hypothese, dass das Leben als nicht mehr hinterfragbarer Wert an sich, als das wahrhafte ens realissimum, dessen Essenz die Prozesse der Willen-zur-Macht-Komplexe darstellen sollen, im Kern, gemessen am bisherigen Begriff der Wahrheit, die universale Lüge ist. Auf die Aporien von Nietzsches Argumentation ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Die Kritik an Nietzsches Argumentation gilt daher hier als bereits vorausgesetzt und wird in diesem Zwischen-Resümee, welches der Überleitung zu Nietzsches Gegen-Lehren dient, nicht eigens expliziert.

168 Neben Plutarchs totem Pan könnten Jean Pauls ‚Erstes Blumenstück – Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab' des Siebenkäs II und Heinrich Heines ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' Nietzsche als literarische Inspiration gedient haben. So lässt J. Paul im (Alp)Traum Christus seinen Vater suchen: „Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: ‚Vater, wo bist du?' aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde […]. Und als aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäute sich." Jean Paul: Werke. Zweiter Band, 3. Aufl. München 1971, S. 273. Gegenüber diesem Alptraum einer ewigen Nacht verkörpert Heines Version des Tod Gottes weit mehr dessen befreiende – „der 21. Januar des Deismus" – Seite: „Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte." Die „betrübende Todesnachricht bedarf" auch für Heine „vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich verbreitet hat". Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Stuttgart 1997, S. 89, 90 u. 104.

169 Eine Nachlass-Variante des Aphorismus findet sich in KSA 9, 631f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aphorismus gilt es, im Einzelnen zu entschlüsseln[170]: „In ein Netz von Metaphern eingelassen, erscheint die These von Gottes Tod so nachhaltig der Symbolik des Ganzen unterstellt, dass ihr Sinn nur von dorther erschlossen werden kann. Die Verflechtung von Gedanke und Metapher verweist die Untersuchung aber gleichzeitig auch auf den *umgekehrten Weg*. Sollen die Bildmotive ihrer sprachlichen Funktion entsprechend wirklich den Sinngehalt der Aussage erhellen, so müssen sie […] auf ihren *gedanklichen und ideengeschichtlichen Hintergrund* hin abgeleuchtet werden."[171]

Der Verkünder der Botschaft vom Tode Gottes ist toll, d.h. verrückt und wahnsinnig. Seine Tollheit verweist nicht allein auf den durch Platon glorifizierten Wahn göttlicher Erkenntnis[172], sondern auf das Erkannte selbst. Das Ereignis vom Tod Gottes sprengt die verdrängten Grenzen der Normalität. Die Botschaft blieb den ‚Normalen' und vermeintlich Aufgeklärten, „welche nicht an Gott glaubten" (KSA 3, 480), schlicht unverständlich und sorgte auf Grund ihrer Absurdität für „grosses Gelächter" (480). Verrückt ist der tolle Mensch daher aus der Perspektive der Menschen des Marktes; er bleibt unverstanden. Der tolle Mensch, der dem beim helllichten Tage einen Menschen suchenden, aber nur Pöbel findenen Diogenes nachempfunden ist[173], von dem bekanntlich nach florentiner Weisheit die „Welt"[174] voll ist, verkörpert mithin die biblische Figur des ungehörten, unverstandenen und daher verlachten Propheten.[175] Auf der Agora,

170 Vgl. zur Interpretation des Aphorismus die bis heute informativste Darstellung von Eugen Biser: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962, bes. S. 30ff. Unter den neueren Darstellungen vgl. bes. C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 16ff., sowie E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 459ff.

171 E. Biser: Gott ist tot, S. 35.

172 Sokrates bekundet in seiner Apologie des prophetischen, heilenden, musischen und erotischen Wahnsinn: „in Wirklichkeit jedoch vermittelt uns der Wahnsinn die wertvollsten unserer Güter: ein Wahnsinn eben, der als göttliches Geschenk uns verliehen wird." Platon: Phaidros 244, Hamburg 1998. „[F]ast überall ist es der Wahnsinn, welcher dem neuen Gedanken den bahnt, welcher den Bann eines verehrten Brauches und Aberglaubens bricht" (KSA 3, 26), schreibt Nietzsche in seiner ‚Morgenröthe'. Er führt dies darauf zurück, dass der Mensch unter dem Bann der Sittlichkeit der Sitte für sein nonkonformistisches Verhalten einer göttlichen „Maske" bedurfte: „Während es uns heute noch immer wieder nahe gelegt wird, dass dem Genie […] ein Korn Wahnwurz beigegeben ist, lag allen früheren Menschen der Gedanke viel näher, dass überall, wo es Wahnsinn giebt, es auch ein Korn Genie und Weisheit gäbe, – etwas ‚Göttliches'" (27). So bestimmt Nietzsche auch den „Hofnarren" – mit dem „Vorrechte des Verrückten" (273) ausgestattet – als Sprachrohr der Wahrheit.

173 „Tagsüber zündete er eine Laterne an und rief: ‚Ich suche einen Menschen!'". Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen, Stuttgart 1998, S. 268

174 Nicollo Machiavelli: Der Fürst, Stuttgart 1986, S. 141.

175 Ob der tolle Mensch Nietzsche selbst ist, mag dahingestellt sein. Dass der Aphorismus Nietzsches eigenes Schicksal, den Wahnsinn und das schmerzlich empfundene Unverständnis – „Hat man mich verstanden?" (KSA 6, 374) – antizipierte, potenziert die Dramatik des Aphorismus allemal.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wo nicht nur Diogenes seinen Menschen suchte, sondern auch Paulus den griechischen Heiden den „unbekannten Gott“ (Apg.17,23) offenbarte, *sucht* der tolle Mensch verzweifelt mit einer Laterne am „hellen Vormittage“ (480) Gott, ohne ihn, dem Spott der Marktsteher ausgesetzt, zu finden: Er will, dass Gott existiert. In die unbemerkte Gottesfinsternis hält der tolle Mensch das Licht der Wahrheit, die nicht mehr Gottes Allmacht bezeugt, sondern seinen Tod zum Erscheinen bringt. Wir alle haben den Allmächtigen und Unsterblichen getötet – wahrhaft eine tolle und nicht weniger unglaubliche als unverständliche Botschaft. Wir haben das „Meer“ (481), weniger traditionell-christliches als Nietzsches eigenes Sinnbild für die Unendlichkeit[176] und die Tiefe des Chaos ausgetrunken, d.h. die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes in die fragile und vergängliche Existenz des Menschen als des sich selbst höchstem Wesen aufgenommen. Das Wegwischen des Horizonts, elementares Symbol christlicher Unendlichkeitsspekulation[177],

176 Vgl. E. Biser: Gott ist tot, S. 43-46.

177 Biser sieht Nietzsche im Wettstreit mit Anselm von Canterburys Bestimmung Gottes als des Wesens, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Vgl. ebd., S. 49-60. So fragt Zarathustra (rhetorisch) in seiner Rede ‚Auf den glückseligen Inseln‘: „Könntet ihr einen Gott denken?“ KSA 4, 109. Der Titel verweist, sofern es sich nicht um einen geradezu göttlichen Zufall handelt, auf die Kontroverse Anselms mit seinem Zeitgenossen Gaunilo von Marmoutiers, der dem Argument, dass das, worüberhinaus nichts vollkommeneres gedacht werden könne, auch notwendig existieren müsse, weil doch, so der Umkehrschluss, ein vollkommenes Wesen, das nicht existiert, eben nicht das ist, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, folgendes entgegenhält: „Man erzählt sich, irgendwo im Ozean gebe es eine Insel, die einige wegen der Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, das, was nicht existiert, aufzufinden, ergänzend verschwundene Insel nennen und die, so geht die Sage, noch weit mehr, als von den Inseln der Glückseligen berichtet wird, unermesslich reich an lauter kostbaren Gütern und Annehmlichkeiten, niemandem gehöre, von keinem bewohnt werde und alle anderen bewohnten Länder durch ein Übermaß an Besitztümern allenthalben übertreffe. Daß dies so sei, könnte mir jemand sagen, und ich vermöchte diese Rede […] ohne weiteres zu verstehen. Wenn er dann aber, als ergäbe sich dies folgerecht, mit der Zusatzbehauptung fortführe: Du kannst nun nicht mehr daran zweifeln, dass diese unter allen Ländern vortrefflichste Insel wahrhaft irgendwo in Wirklichkeit existiert, steht es doch für dich außer Zweifel, dass sie auch in deinem Verstande ist; und weil etwas vortrefflicher ist, nicht allein im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit zu sein, deshalb existiert sie notwendig so, denn wenn das nicht der Fall wäre, wäre jedes andere Land, das in Wirklichkeit existiert, vortrefflicher als sie, und so wäre sie, obwohl von dir bereits als unter allen Ländern vortrefflichstes verstanden, nicht das vortrefflichste – wenn er, so sage ich, dadurch einreden wollte, an der wahrhaften Existenz dieser Insel dürfe nicht gezweifelt werden, nähme ich entweder an, er erlaube sich einen Scherz, oder ich wäre unschlüssig, wen ich für törichter halten sollte, mich, wenn ich ihm beipflichtete, ihn wenn er glaubte, für das wesentliche Sein dieser Insel auch nur irgendwie einen sicheren Beweis erbracht zu haben“. Kurt Flasch/Burkhard Mojsisch (Hg.): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, Kampten 1989, S. 75-77.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht für die Vernichtung aller Grenzen, die dem menschlichen Dasein einst Halt boten und an deren Stelle sich nun das klaffende Nichts auftut, welches den Menschen zu verschlingen droht. Im neuzeitlich-kopernikanischen Losketten der Erde von dem platonischen Symbol der Sonne als der Koinzidenz des Wahren, Guten und Schönen, dem Seins- und Erkenntnisgrund aller Dinge, scheint das Ende der Moral und der Wahrheit auf, ein tragisches Geschehen, welches den Menschen in das Nichts der Gottesfinsternis wirft und den Kosmos zum Chaos (re)transformiert: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts nach allen Seiten? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“ (481). Nachdem der tolle Mensch dies sprach und den bohrenden Verdacht äußerte, dass die Ermordung Gottes als größte aller Taten des Menschen zu groß sein könne, mithin seinen Untergang bedeuten möge, fing er, den befremdeten Zuhörern es gleich tuend, an zu schweigen und zerschmetterte die Laterne. Deren erlöschendes Licht ist Sinnbild für die Negation metaphysischer Erkenntnis; einst fundiert in der Einheit von Sein und Wahrheit. Ihr Zerspringen symbolisiert die Realität des Chaos und die Destruktion des autonomen Selbstbewusstseins. Qua Bezugnahme auf die endliche Geschwindigkeit von Schall und Licht, welche als Verweis auf die Wissenschaft und ihre radikale Desanthropomorphisierung der Erkenntnis als ein wesentliches Mordinstrument Gottes lesbar ist, erkennt der tolle Mensch, dass er zu früh gekommen ist und dass über die getane Tat und ihre Konsequenzen schlicht noch kein Bewusstsein unter den Menschen herrscht. Sich der Trauer und dem Wahn hingebend, bleibt dem tollen Menschen zu guter Letzt nichts als, der Tragik des Geschehens eingedenkend, Gott seine Totenmesse zu zelebrieren: in die Kirchen, „Grabmäler und Grüfte Gottes“ eindringend, stimmte er, nicht von ihm ablassen könnend, „sein Requiem aeternam deo“ (482) an.

Nietzsches Gleichnis will „*befremden*“, um „noch vor jeder inhaltlichen Bekundung *schon durch seine sprachliche Gestalt* auf einen *Umbruch des Bewusstseins*“[178] zu drängen. Wie Licht in das Dunkel zu bringen ist, wurde gezeigt. Jenseits des Atheismus naiver Aufklärung ist der Tod Gottes eine Tragödie unmenschlichen und unermesslichen Ausmaßes – „Die absolute Veränderung, welche mit der Negation Gottes eintritt“ (KSA 13, 143) – da mit diesem nicht allein die Dämmerung eines Götzen bezeichnet ist, sondern das Ende eines Weltbildes, an dem auch die philosophische Aufklärung und die Wissenschaft partizipieren.[179] Nietzsche bleibt, jenseits anders lautender Gerüchte, aber noch im Dunstkreis der heute befremdlich wirkenden *geschichtsphilosophischen* Figur der Ne-

178 E. Biser: Gott ist tot, S. 64.

179 Diesen Aspekt hebt bes. C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 26ff. u. 70-72, hervor: „Theologie ist unverhohlene Wissenschaft, moderne Wissenschaft verhohlene Theologie“ (S. 71).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gation der Negation: Der Tod Gottes und die Heraufkunft des *Nihilismus* sind nicht nur tragischer Verlust, sondern auch die historisch einmalige Chance zur Befreiung des Menschen aus den Ketten falscher Heteronomie: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister' fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt' ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt […] – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei […], unser Meer liegt wieder offen da" (KSA 3, 574).

Nietzsches Herleitung des Nihilismus[180] gründet auf einer doppelgleisigen Argumentationsfigur: Zum einen ist es der Fortschritt der philosophischen und wissenschaftlichen Aufklärung[181], welcher die obersten Werte – Gott bzw. die Wahrheit, die absolute Moral bzw. die Idee des Guten und der Mensch als Ebenbild Gottes und Krone der Schöpfung bzw. das autonome Subjekt – entwertet, indem er ihren zwar lebensnotwendigen, nichtsdestotrotz rein fiktiven Charakter aufdeckt. Da diese Werte als absolut galten und den Sinn menschlicher Existenz scheinbar unumstößlich verbürgten, hinterlässt der universelle Zweifel der Aufklärung (vorerst) eine absolute Sinnlosigkeit: „Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?' was bedeutet Nihilism? – das die obersten Werthe sich entwerthen" (KSA 12, 350).[182] Der Nihilismus ist daher das dialektische Resultat des unbedingten „Willens zur Wahrheit" bzw. die „nothwendige Consequenz der bisherigen Ideale" (339): „Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: – ergiebt einen Auflösungsprozeß" (212).[183]

Der Nihilismus tritt in dieser geschichtlichen Situation als der prägende Geist der Zeit in seinen verschiedenen (Entwicklungs)Formen auf: 1. Der unvollständige Nihilismus: „die Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn, ohne jene Werthe [der moralischen Ontologie und des Christentums; d. Verf.] umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem" (476). Gemeint sind primär die wissenschaftlichen Atheisten, die noch an die Wahrheit glauben, „alle diesen

180 Zur Begriffsgeschichte des Nihilismus bei Nietzsche vgl. die streng philologische Studie von Elisabeth Kuhn: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992, S. 10ff.

181 Als aufklärende Kräfte, die dem Nihilismus zuarbeiten, bezeichnet Nietzsche, neben der sich selbst aufhebenden (christlichen) Moral der Wahrhaftigkeit (vgl. bes. prägnant KSA 12, 125f.), 1.) die Naturwissenschaft in Form des nihilistischen „Mechanismus" und der modernen Astronomie („Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x" (127)), 2.) die polit-ökonomische „Aufhebung der Sklaverei" und traditioneller Herrschaft und 3.) in der Geschichte den „Fatalismus" und „Darwinismus" (130). Vgl. E. Kuhn: Nietzsches Philosophie des Nihilismus, S. 136ff.

182 Vgl. zur nihilistischen Auflösung der Begriffe Zweck, Einheit und Wahrheit/Sein bes. das Fragment ‚Kritik des Nihilism' in KSA 13, 46-49.

183 Vgl. zum Nihilismus als Ausdruck sich verkehrender Wertungen – der „Gegensatz der Welt, die wir verehren, und der Welt, die wir leben" (KSA 12, 129) – die das „eigentlich tragische Problem unsrer modernen Welt" (291) darstellen, auch KSA 12, 129, 291f., 366 u. 571.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten […], diese letzten Idealisten der Erkenntnis“ (KSA 5, 398). Ferner die „socialistischen und positivistischen“ Systeme, in denen die „christlichen Werthurtheile“ (KSA 12, 126) lebendig bleiben. Kurzum: „Überall wo verehrt, bewundert, beglückt, gefürchtet, gehofft, geahnt wird, steckt noch der Gott“ (KSA 9, 626).[184] 2. Der vollständige Nihilismus: „Der Nihilismus erscheint jetzt, nicht weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen ‚Sinn‘ misstrauisch geworden ist“ (212). Der vollendete Nihilismus ist folglich die extreme Gegenposition zum vormaligen Glauben: Es scheint gar kein Sinn mehr möglich zu sein, weil die vormaligen, sich nun entwertenden Werte als Wert schlecht hin und somit als alternativlos gelten. Daher bezeichnet Nietzsche auch die christliche Moral als „Ursache des Nihilismus“ (125). Es ist die Erkenntnis des fundamentalen *Gegensatzes* von christlicher Moral und dionysischer Wirklichkeit, die den Nihilismus generiert. Dass alles als sinnlos erscheint, ist nur vor dem Hintergrund der falschen christlichen Werte verständlich, die die einzig existierende Realität notwendig entwerten: „Die ‚Sinnlosigkeit des Geschehens‘: der Glaube daran ist die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretation […] – kein nothwendiger Glaube“ (114) 3. Der vollständige Nihilismus in passiver Form: „Nihilism als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der **passive Nihilism:** als ein Zeichen von Schwäche […] Zersetzung“ (351); ein Wille zum Nichts und zur „Selbstzerstörung“ (315).[185] Nietzsche sieht diesen Nihilismus vornehmlich im Pessimismus Schopenhauers, in der Romantik und im Buddhismus ausgebildet. 4. Der vollständige Nihilismus in aktiver Form: „Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als **activer Nihilism** […]. Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der **Zerstörung**“ (350f.) aller althergebrachter Werte und Autoritäten.[186] Nietzsche mag hier insbesondere den Anarchismus und dessen russisches Umfeld, die bekennenden Nihilisten, vor Augen gehabt haben, von denen er letztlich den Begriff selber ursprünglich geborgt hat. Was dem aktiven Nihilismus fehlt, ist aber die Kraft, „einen Glauben zu setzen“ (350). 5. Der radikale und extreme Nihilismus: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts […]. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig“ (213), und „jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch“ (354). Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der Kulminationspunkt, an dem Nietzsche den extremen Nihilismus umschlagen lässt. Die Bejahung der radikalsten Sinnlosigkeit öffnet sich der Ewigkeit der dionysischen Wirklichkeit als dem eigentlichen Sinn des Daseins: amor fati – das sich selbst ewiglich begehrende und vernichtende Leben.

184 Zum unvollständigen Nihilismus und dem Fortwesen der alten Werte vgl. bes. KSA 13, 70.

185 Vgl. zum passiven Nihilismus aus Schwäche, nicht zuletzt politische Motive des Nihilismusbegriffs aufdeckend, auch KSA 5, 252, 278 u. 368f. u. KSA 12, 396f.

186 Vgl. zum Nihilismus aus Stärke vs. aus Schwäche KSA 12, 367f. u. KSA 13, 71.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum anderen aber, was den zweiten Argumentationsstrang Nietzsches bezeichnet, ist es das Resultat der tragischen Aufklärung, dass der metaphysische Dreiklang des Wahren, Guten und Schönen – vereint im christlichen Gott – selbst im Kern eine nihilistische Ausdrucksweise ist: „Weiß man es noch nicht? das Christenthum ist eine nihilistische Religion – um ihres Gottes willen" (KSA 13, 525). Der Nihilismus ist daher nicht allein das Signum der Moderne bzw. die „Geschichte der modernen Verdüsterung" (KSA 12, 95), sondern das untergründige und sowohl vor sich selbst verbergende, als auch sich im Resultat selbst entbergende Wesen der abendländischen Geschichte: „warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe es selbst sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist" (KSA 13, 190). In der platonisch-christlichen Umwertung der ursprünglich dionysisch-tragischen Weltbetrachtung wird die Lüge des Ideals als „Fluch über die Realität" (KSA 6, 258) inthronisiert. Die verehrten und angebeteten Werte stellen eine Verleugnung des Lebens und der dionysischen Wirklichkeit dar, gipfelnd in Gott als dem eigentlichen Nichts: „Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen" (KSA 13, 49). Diese in den vorherigen Kapiteln bereits ausführlich dargestellte These bringt Nietzsche in Bezug auf das Christentum und seiner Moral als anti-dionysischem Nihilismus fulminant auf den Punkt:

„Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein ‚anderes' oder ‚besseres' Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die ‚Welt', der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein Verlangen in's Nichts, an's Ende, in's Ausruhen, hin zum ‚Sabbat aller Sabbate' – dies dünkte mich, wie der unbedingte Wille des Christenthums, nur moralische Werthe gelten zu lassen, immer wie die gefährlichste und unheimlichste Form aller möglichen Formen eines ‚Willens zum Untergang' […] – denn vor der Moral […] muss das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell unmoralisches ist" (KSA 1, 18f.).[187]

Von hier aus wird auch Nietzsches Aussage verständlich, dass sein Atheismus sich nicht dadurch auszeichne, dass er Gott „weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur" (KSA 6, 225) wiederfinde, sondern durch die strikte Ablehnung dessen, was als Gott – Prinzip des lebensverneinenden Nichts –

187 Vgl. zum verborgenen Nihilismus der moralischen Ontologie und des Christentums neben den in vorherigen Kapiteln bereits genannten Textstellen u.a. KSA 5, 335; KSA 6, 182f., 185, 217 u. 373f.; KSA 13, 56.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angebetet wurde: „eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt“ (KSA 11, 624).[188]

Angesichts dieser Situation einer doppelten Entwertung der obersten Werte, die sie nicht allein als unglaubwürdig, sondern im Kern als verdammenswert erscheinen lassen, sieht Nietzsche die Zukunft Europas – „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“ (KSA 13, 57) – als in einer dauerhaften Krise und einem gewaltigen Umsturz begriffen[189]: „eine Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ (KSA 3, 573). Die Zukunft ist offen und die falschen Weltbilder liegen im Sterben; der Nihilismus, so Nietzsches Hoffnung, bloß ein „Zwischenzustand“ (KSA 13, 50) auf dem Weg zur „tiefsten Selbstbesinnung des Menschen“ (56) im Zeitalter der „Katastrophe“ (189). Nun bedarf es einer zweiten Umwertung der Werte, die, vom extremen Nihilismus selbst ausgehend, sowohl den Nihilismus als (geistigen) Zustand der Moderne – die absolute Sinnlosigkeit nach der Entwertung der obersten Werte – als auch den verdeckten Nihilismus dieser Werte selbst aufhebt. Nietzsches Gegen-Lehren – der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Übermensch – bezeichnen formelhaft seinen Versuch, nachdem der Glaube an Gott aus „Frömmigkeit“ (KSA 4, 324) selbst versagt bleibt, das Resultat der tragischen Aufklärung zu wenden, die Werte umzuwerten, das Nichts zu bezwingen und neue Horizonte für die Menschheit zu öffnen: „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als dem was aus ihm wachsen musste, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus […], der den Willen wieder

188 „Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer entmoralisirten Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich höhere Wesen als der Mensch ist, vorstellen zu müssen, aber diese Wesen Jenseits von Gut und Böse; alles Höher-sein auch als Unmoralisch-sein abschätzen müssen. Wir glauben an den Olymp – und nicht an den Gekreuzigten‘“ (KSA 13, 487).

189 Neben meiner Zweiteilung der Herleitung des Nihilismus, zum einen: das Resultat des Unglaubwürdig-Werdens der obersten Werte zu sein, herbeigeführt durch die philosophische und wissenschaftlicher Aufklärung, zum anderen: das Finale der Selbstentwertung der moralischen Metaphysik darstellend, die sich als verborgener Nihilismus zu erkennen gibt, womit der Nihilismus als die „‚innere Logik‘ der abendländischen Geschichte“ (M. Heidegger: Holzwege, S. 206) selbst erscheint, wird beim ganz späten Nietzsche der Nihilismusbegriff zum Unterbegriff des Oberbegriffs der Dekadenz: „der Nihilism ist keine Ursache, sondern nur die Logik der décadence“ (KSA 13, 265). Es ist dies der Versuch, den Nihilismus als moralischem Phänomen auf Physiologie zurückzuführen: sowohl Symptom absteigenden Lebens – selbstmörderische Verzweiflung – als auch aufsteigenden Lebens – Befreiung von alten Werten. Da auf eine eingehende Erörterung dieser Fragen hier verzichtet werden muss, vgl. hierzu neben E. Kuhn: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, S. 250-55, auch, fein differenzierend, H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 335-41. Entscheidend ist für Nietzsche die *Kulmination* der Sinnlosigkeit, die die *Notwendigkeit* einer radikalen Umwertung der Werte begründet: Nicht nur sind die *alten Werte* verschwunden, was eine Leere hinterlässt, sondern diese *selbst* sind als *nihilistisch* dechiffriert.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

frei macht, der die Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurück giebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen …“ (KSA 5, 336).

4.1.5 Die Umwertung der Werte: Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Übermensch

Nietzsches Antwort auf den Nihilismus ist der Versuch einer radikalen Umwertung der bisherigen Werte. An erster Stelle steht Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, welche sowohl das ‚positive‘ Resultat der tragischen Aufklärung als auch ihr begründendes Fundament darstellt. Der Wille zur Macht ist das, was ist bzw. alles, was ist, ist Wille zur Macht. Nietzsche hinterließ keine ausgearbeitete Theorie des Willens zur Macht. Vieles, was er diesbezüglich verlautbaren ließ, blieb stichwortartig, fragmentarisch und zu einem großen Teil über den Nachlass verstreut. Und dennoch, das haben die bisherigen Ausführungen zur Destruktion von Freiheit, Moral und Wahrheit immer wieder zu Tage treten lassen, ist es die Lehre vom Willen zur Macht, die in letzter Instanz das systematische Moment in Nietzsches Universum von Perspektiven begründet und noch zwischen disparatesten Erkenntnissen eine, wenn auch – durch das Theorem selbst begründet – fragile Einheit zu stiften vermag. Der Wille zur Macht als dem zentralen Explanans der tragischen Aufklärung muss daher hier nochmals gesondert expliziert werden. Selbstredend kann dies, die Grenzen der Darstellung hervortreten lassend, nur in rudimentärer Gestalt geschehen. Alles, was über den Versuch einer skizzenhaften Rekonstruktion und einer kritischen Annäherung hinausgeht sprengt den Rahmen des hier Machbaren. Dies gilt nicht weniger für Nietzsches wohl unzugänglichster und zutiefst numinoser Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Auch Nietzsches Ewigkeitsspekulation in einer gottlosen Welt kann für sich und in ihrem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht, seit jeher herausfordernde Königsdisziplin aller Nietzscheinterpretationen, nur in ihrer allerelementarsten Bedeutungsstruktur skizziert werden. Der Versuch die Kerngehalte von Nietzsches zentralen Lehren zumindest andeutungsweise zu explizieren, wird beschlossen mit der Darstellung der Figur des Übermenschen als dem Sinnbild der gelungenen Verkörperung der Umwertung der Werte. Auch hier muss gewaltsame Selbstbeschränkung walten: Von Interesse ist allein der Gehalt der Figur des Übermenschen für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen. In summa wäre viel erreicht, wenn einerseits *Aufklärung* über die gröbsten Missverständnisse bezüglich Nietzsches schillernster, historisch belasteter und zur Fehlinterpretation einladenden Begrifflichkeiten geleistet und andererseits eine, wenn auch bloß rudimentäre *kritische* Annäherung an diese unter der Ägide der Frage nach ihrem emanzipatorischen Gehalt vollbracht würde. H. Ottmann hat, vor dem nämlichen Problem stehend, aus systematischen Gründen

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die „großen Begriffe“[190] darstellen und sie notwendig verkürzen zu müssen, den Horizont umrissen, vor dem die kaum zu reduzierende Vielfalt von Nietzsches später Philosophie erahnbar wird:

„Nietzsches späte Lehre ist vielschichtig. Unmöglich, ihre *Problematik* auf einen einfachen Nenner zu bringen – dies oder das und sonst gar nichts! Der Wille zur Überwindung der Metaphysik ist Post-Metaphysik per aspirationem, und doch liegt der Verdacht nahe, dass Verbindungen zur Tradition bleiben – wider Willen. ‚Kritische Theorie‘ und ‚Experimentalphilosophie‘ – auch sie kehren wieder, und doch reichen sie allein nicht aus, der späten Lehre ein Fundament zu sichern. Das ‚wilde‘, ‚subversive‘, ‚nomadische‘ Denken ist nahe, und doch hat Nietzsche eine eigene Ordnung in seinem ‚Diskurs‘, der ein ‚offener‘, aber nicht ein unsystematischer war!“[191]

Es sind dies Annahmen und Feststellungen, von denen auch die folgenden Ausführungen ausgehen, die, wie bereits in den vorherigen Kapiteln, den Weg einschlagen, von der Aufklärung nahe liegender Missverständnisse überzugehen zur Kritik, deren Spezifik es ist, trotz allen möglichem Dissens sich frei zu halten von jeder Form des Reduktionismus, der meint, das Universum der Philosophie Nietzsches auf einen einzigen Nenner bringen zu können. Bei aller berechtigten und unabgegoltenen Kritik ist es allein eine solche Offenheit, die einem Denken gerecht zu werden vermag, das sich dogmatischer Verallgemeinerung wie nahezu kein zweites sperrt: „‚Das – ist nun mein Weg, – wo ist der eure?‘ so antwortete ich Denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. Den Weg nämlich – den giebt es nicht!“ (KSA 4, 245).

4.1.5.1 Der Wille zur Macht

Der Terminus Wille zur Macht taucht erstmals in den nachgelassenen Fragmenten von Ende 1876 – Sommer 1877 (KSA 8, 425) auf. Wie die Nachlassnotiz unterstreicht, kommt Nietzsche qua seiner subversiven Psychologie zu der neuen Begrifflichkeit. Waren es seinerzeit noch die Selbsterhaltung darwinscher Prägung und Schopenhauers Wille zum Dasein oder aber moralkritische Termini wie der Egoismus oder der Ehrgeiz, welche in letzter Instanz jeglichem psychologischem Phänomen zu Grunde liegen und erklären sollten, so kommt Nietzsche am Ende eines Prozesses intensiver Reflexion zu dem Ergebnis, dass allein der Wille zur Macht das Fundament und innere Movens *allen* Geschehens abgibt. Neben Nietzsches Sezierung der menschlichen Psyche und ihres Verhaltens waren seine Bewunderung für die agonale Kultur der Griechen und seine Begeisterung für die dionysische Dynamik allen Geschehens nicht weniger für die Herkunft des Willen-zur-Macht-Theorems von Bedeutung als sein Erzieher Schopenhauer und der Zeit seines Lebens verehrte Heraklit. Forciert durch die Lektüre naturwissenschaftlicher, insbesondere evolutionstheoretischer, physikalischer

190 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 346.
191 Ebd., S. 351.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und physiologischer Forschungsergebnisse[192] weitet sich Nietzsches Fragestellung aus: Über die begrenzte Frage nach dem fundamentalen Motiv menschlichen Handelns hinaus versucht Nietzsche, die „ursprüngliche Einheit aller geistigen und physischen“[193] Phänomene – das Movens allen Werdens – zu eruieren, zu erklären und zu verstehen. Heißt es anfangs noch physikalisch: „Alles ist Kraft“ (KSA 10, 9), so stellt sich für Nietzsche später die Frage, was jenseits des äußeren All-Seins der Kraft bzw. des äußeren Zusammenhangs der Dinge das innere ‚Wesen‘ der Kraft darstellt: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘ […] bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht […]. Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle ‚Erscheinungen‘, alle ‚Gesetze‘ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen“ (KSA 11, 563; vgl. 654). Nietzsche begreift folglich den Willen zur Macht als das fundamentale innere Geschehen nach außen wirkender Kräfte, das *alle* Phänomene der Welt erklären soll, wobei diese Welt-Auslegung als Selbst-Auslegung des Menschen (‚Analogie‘) zu verstehen ist. Nietzsche bewahrt den Sinn für das Perspektivische und den deutenden Charakter seiner Interpretation: „Unter dem nicht ungefährlichen Titel ‚der Wille zur Macht‘ soll hiermit eine neue Philosophie, oder deutlicher, geredet, der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens zu Worte kommen: billigerweise nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‚vorspielend‘“ (653). Dies hindert Nietzsche aber nicht, den Willen zur Macht als alles erklärende These mit absolutem Charakter zu entwerfen, der keine Relativität inhäriert. Selbstredend ist auch der Wille zur Macht nur eine Interpretation, wenn alles Interpretation ist. Da der Wille zur Macht aber das ‚Wesen‘ bzw. das Geschehen jeder Interpretation selbst ist – „Der Wille zur Macht interpretirt“ (KSA 12, 139)[194] – ist dieses Theorem auf Grund seiner Reflexivität die ‚Wahrheit‘: Ist erst Wahrheit und Macht als dasselbe identifiziert, beweist sich die alles überwältigende Auslegung des Geschehens somit zugleich notwendig als höchste, weil *mächtigste* Wahrheit. Nietzsche kann daher konstatieren: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist […] – nun, um so besser“ (KSA 5, 37).

Das Wille-zur-Macht-Theorem entwickelt Nietzsche in der Auseinandersetzung mit der darwinistischen Naturauffassung, der schopenhauerischen Lehre des Willens zum Dasein und, gleichsam als de-metaphysikalisiertes Pendant zum

192 Vgl. V. Gerhardt: Vom Willen zur Macht, S. 195ff.

193 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 186. Vgl. zum Willen zur Macht als Fundament der physio-psychologischen Einheit des Leibes auch KSA 11, 513f. u. 661; KSA 12, 17; KSA 13, 39f., 52f., 300f. u. 360.

194 „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen […] im Dienste dieses Einen Willens: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht […]. Das Sein selbst abschätzen: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch“ (KSA 13, 45). Vgl. KSA 12, 161.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Letzteren, dem Trieb zur Selbsterhaltung. Ausgehend von der dionysischen Erfahrung des Übermaßes, der Sprengung aller Kosten-Nutzen-Kalküle und instrumenteller Äquivalenzrelationen, betrachtet Nietzsche als den gemeinsamen Nenner der genannten Interpretationen, dass sie Ausdruck eines niedergehenden Lebens sind und diesen Niedergang als „Ausnahme-Zustand" (KSA 11, 492) fälschlicherweise zum Wesen des Lebens verallgemeinern: „in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillen; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist" (KSA 3, 585f.). Von daher soll man „nicht Malthus mit der Natur verwechseln" (KSA 6, 120) bzw. die Erscheinungen der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Industrialisierung – die „englische Uebervölkerungs-Stickluft" (KSA 3, 585) – als das Wesen des Lebens missverstehen. Während der Darwinismus wenigstens den Kampf als elementares Movens des Lebens richtig verstanden hat, entpuppt sich der Wille zum Dasein als selbstwidersprüchliche Interpretation degenerierenden Lebens: „‚Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein': diesen Willen – giebt es nicht! ‚Denn: was nicht ist, das kann auch nicht wollen, was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! ‚Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern […] Wille zur Macht! ‚Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber" (KSA 4, 148f.). Der Wille zur Macht ist, was die innere Einheit über alle Werkphasen hinweg von Nietzsches Philosophie bezeugt, mithin adäquat als Konkretisierung des Wesens des Dionysischen zu verstehen.

Nun ist Nietzsche allerdings durch die Eiswüste radikal-antimetaphysischer Aufklärung gewandert, die den Glutkern der frühen Artisten-Metaphysik abkühlte. Der Wille zur Macht ist Ausdruck dieser fortschreitenden Reflexion auf den prekär-ontologischen Status dionysischer Spekulation. Das Wille-zur-Macht-Theorem ist der *Versuch* einer *anti*-ontologischen *Gesamtauslegung* allen Geschehens. Der Wille zur Macht bricht mit jeder Konzeption einer Weltinterpretation, die mit Begriffen wie Substanz, Einheit, Telos usw. operiert. Der Wille zur Macht ist so wenig ein Subjekt, wie es für Nietzsche (dem Psychologen) bekanntlich überhaupt einen Willen im Sinne eines autonomen Vermögens gibt. Der Wille zur Macht ist weder das Wesen, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, noch ist er der für sich gleichsam jenseitig existierende Urgrund aller Dinge. Auch ist er, sowenig wie die Welt selbst, eine Einheit im Ganzen: „Es scheint mir wichtig, dass man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen" (KSA 12, 317). Er ist aber auch kein Grund-Element wie ein Atom. So wie es „keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden" gibt, existiert auch kein Wille, sondern allein „Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren" (KSA 13, 36f). Der Wille zur

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Macht existiert folglich immer nur in der Form der „Vielheit“ von Machtwillen, deren temporal-partielle Zusammenschlüsse letztlich „fiktive Einheiten“ (KSA 12, 25) darstellen:

„Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. […]. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus […]. Eine Übersetzung dieser Welt von Wirkung in eine sichtbare Welt […] ist der Begriff ‚Bewegung‘. Hier ist immer subintelligirt, daß etwas bewegt wird – hierbei wird, sei es nun in der Fiktion eines Klümpchen-Atoms oder selbst von dessen Abstraktion, dem dynamischen Atom, immer noch ein Ding gedacht, welches wirkt […]: vergessen wir nicht, daß das eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet“ (KSA 13, 258).

Der Wille zur Macht ist folglich ein Auslegungsversuch des inneren Antriebs des endlosen Werdens aus der Perspektive des Menschen, der das Sein auflöst in „dynamische Quanta“, die in einem „Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten“ stehen und deren „Wesen in ihrem Verhältniß zu allen andern Quanten, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben“ (259) besteht. Eine solche innere Welt reiner Kraft-Fluktuation hat kein Ziel – „Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien!“ (KSA 5, 27f) – außer das auf Maximierung zielende, infinite Verlangen nach seiner selbst: „Gesamtcharakter des Daseins : strebt nach einem Maximal-Gefühl von Macht : ist essentiell ein Streben nach mehr von Macht : Streben ist nichts anderes als Streben nach Macht : das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille“ (KSA 13, 262). Der Wille zur Macht kann als „Ursprung der Bewegung“ (274) ferner „nicht geworden sein“ (17) und ist somit gleichsam die Konstante im Fluss des Werdens, das *ewige* Fließen des Fließens. Die Welt als Wille zur Macht ist folglich ein *dynamisches Relationsgefüge* sich gegenseitig überwältigender Machtquanten – „Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht – darum handelt [es] sich bei allem Geschehen“ (257) – die selbst nicht substanzielle oder atomistische Einheiten, sondern fluktuierende Kräfte darstellen, deren Steigerungswille auf größere Einheiten – von der Zelle bis zum Kosmos – zielt, die stets aber, Einheiten bzw. Ausgleich der Kräfte *auf Zeit* sind, da die prinzipiell disharmonisch-kämpferischen Machtquanten im ‚Kern‘ irreduzibel dynamisch sind:

„Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‚Vieles‘, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig sich zurücklaufend […] ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: dies ist meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel […], ohne Willen […] – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? […] Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem! (KSA 11, 611).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurzum: Es gibt für Nietzsche nicht *den* Willen zur Macht im Sinne einer metaphysischen Entität, sondern nur das *Geschehen* des Willens zur Macht der Machtquanten, welches konstitutiv *pluralistisch* strukturiert ist und somit als Kampf *widerstreitender* Kräfte immerwährend *dynamisch*, *ohne* jegliches *Telos*, etwa in Form einer absoluten (All)Macht, sich fortbewegt.

Wenn es auch nicht *den* Willen zur Macht jenseits des Macht*geschehens* als für sich seiendes Metaphysikum, wie etwa das dionysische Ur-Eine der Tragödienschrift, gibt, so wird der absolute Charakter von Nietzsches Seinsthese dennoch mehr als deutlich. So, wenn er, und darauf läuft seine Argumentation hinaus, alles Geschehen und alle temporal-prekär ausgeglichenen Machteinheiten, unabhängig ihrer ‚Entwicklungsstufe', nicht bloß mit dem Willen zur Macht als einem unter anderen oder auch als entscheidendes Charakteristikum dieser begreift, sondern sie selbst als nichts anderes als den Willen zur Macht in spezifischer Formation bestimmt – „Metamorphosen des Einen Willens […], der allem Geschehen inhäriert" (KSA 13, 44). Der Wille zur Macht ist nicht Eigenschaft oder Wesen der ‚Dinge', sondern die Dinge selbst sind von der Zelle, über den Körper, dem Geist und die Gesellschaft samt ihres Bewusstseins (Moral, Religion, Wissenschaft) Wille zur Macht[195] und nichts außerdem. Der Wille zur Macht ist die „Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet" (KSA 5, 55). Es ist eine Frage der Terminologie, ob eine solche Konzeption als Metaphysik zu verstehen ist. Selbstverständlich versucht Nietzsche dem eigenen Anspruch nach die traditionellen Ontologien unabhängig ihrer jeweiligen Beschaffenheit zu überwinden, gehen diese doch für ihn alle letztlich von der elementaren Co-Existenz des Guten und Wahren aus. Die Fragestellung selbst und der, wenn auch bisweilen hypothetisch veranschlagte, universale Erklärungsanspruch verweisen aber jenseits der Abgrenzung zur Tradition auf eine metaphysische Spekulation weitestreichender Art.

V. Gerhardt hat in seiner Interpretation des Willens zur Macht eine Definition von Metaphysik gegeben, die diesen Begriff nicht qua eines spezifischen, durch die Tradition vermittelten Inhalts, sondern an Hand der Form der Fragestellung

195 „Der Wille zur Accumulation von Kraft" ist für Nietzsche „spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität […] in der kosmischen Ordnung" (KSA 13, 261). Unter dem Begriff der „Morphologie" des Willens zur Macht subsumiert Nietzsche ferner folgende Phänomene: „‚Naturgesetze'", „Leben", „Kunst", „Moral, „Politik", „Wissenschaft", „Religion", „Gesellschaft", „Wahrheit" und „Menschheit" (254). Des Weiteren treten folgende „**maskirte**[n] Arten des Willens zur Macht" auf: „Verlangen nach Freiheit, Unabhängigkeit, auch nach Gleichgewicht Frieden", „Einordnung" in ein größeres Ganzes, „Liebe", „Pflichtgefühl", „Richten" (KSA 12, 275) etc. und eben auch das „‚Wahre'", „‚Gute'", „‚Vernünftige'" und „‚Schöne'" (KSA 11, 700). In summa: „Alle Triebe und Mächte, welche von der Moral gelobt werden, ergeben sich mir essentiell gleich mit den von ihr verleumdeten und abgelehnten z.B. Gerechtigkeit als Wille zur Macht, Wille zur Wahrheit als Mittel des Willens zur Macht" (KSA 12, 303).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

definiert: „Metaphysik ist alles das, was das bewußte Wesen als *einheitlichen* und *bedeutungsvollen* Zusammenhang der erfahrenen Welt, als mögliche *Sinneinheit* von Ich und Welt, zu denken versucht.“[196] Dieser Definition schließe ich mich hier ebenso an wie Gerhardts pointierter Charakterisierung des Willens zur Macht als eines metaphysischen Begriffs, der inhaltlich fraglos von der Tradition der Vernunft-Metaphysik differiert, dennoch aber dieser insofern die Treue hält, als er ihren emphatischen Anspruch auf Erkenntnis der letzten Fragen bewahrt:

„Der Wille zur Macht ist die Formel, mit der Nietzsche doch noch verstand, das Ganze des möglichen Erfahrzusammenhangs zu erfassen und einheitlich zu bestimmen. Trotz des ostentativen Verzichts auf die Kategorien der Substanz und der Einheit wird der Anspruch erhoben, das Wesen allen Geschehens aufzudecken und die Einheit in der Vielheit sichtbar zu machen. Wenn dies gelegentlich in die Form einer *Hypothese* zurückgenommen wird […], so ändert dies nichts an der Wirksamkeit eines genuin metaphysischen Motivs: In der ungeheuren Vielfalt der Ereignisse und Dinge soll etwas sichtbar werden, das allen gemeinsam ist und wodurch folglich jedes einzelne *wesentlich* und alle einzelnen zusammen als ein *Ganzes* gekennzeichnet sind. Dieses Zusammenhang und Einheit stiftende Moment nennt Nietzsche ‚Wille zur Macht‘; es ist die Kraft, die in jedem einzelnen auf spezifische Weise wirkt. Die Einheit entsteht also nicht dadurch, dass *eine* Kraft alles bestimmt, sondern alles hat *je seine Kraft*, doch die äußert sich auf eine in allen gleiche *Weise* und fällt daher unter einen Begriff.“[197]

Auf einzelne Kritikmomente an Nietzsches Fundamentaltheorem, wie etwa, dass es als Basis der Moralkritik in Richtung eines naturalistischen Fehlschlusses ausschlägt, dem sich eine vermeintlich ursprüngliche Natur des Lebens als Wert an sich darstellt, oder es in Form der Reduktion von Wahrheit und Erkenntnis auf Macht indirekt die absolute Herrschaft des Geistes über die negierte Objekt-Welt ratifiziert, wurde bereits am Detail eingegangen. Das Dargelegte bedarf hier keiner Wiederholung. Was hier abschließend festgehalten zu werden verdient, sind vielmehr folgende Punkte: Nicht wenige der Phänomene, die Nietzsche mit dem Willen zur Macht erklärt bzw. als diesen selbst verstanden wissen will, fänden sicher Bestätigung durch die Erkenntnisse der modernen Evolutionsbiologie, der Anthropologie, Psychologie oder auch der (historischen) Sozialwissenschaft. Auch für sie dürfte es Allgemeingut sein, dass der Mensch Naturwesen unter Naturwesen ist, seine besonderen Fähigkeiten *und* Mängel sich nicht etwa der Erbsünde ‚verdanken‘, sondern Produkte einer Jahrmillionen währenden Naturgeschichte sind und dass des Menschen ‚Natur‘ im überwältigenden Eigennutz besteht und somit mit vielen religiösen und philosophischen Ethiken disharmoniert und konfligiert. Dennoch ist Nietzsches Auslegungsversuch in seinem absoluten Anspruch nicht zu folgen. Nicht nur ist der dem Willen zur Macht inhärente Reduktionismus nicht überzeugend, wie die Feuerprobe am zentralen Begriff der

196 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 289.
197 Ebd., S. 287f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrheit ergab, sondern das Theorem selbst basiert auf einen dogmatisch vorgebrachten Vorwissen über das Wesen des Lebens als des neuen Absoluten, das als die vermeintlich unableitbare Positivität nicht nur alles erklärt, sondern auch als undiskutabler Wert aller Werte gilt. Nietzsches steilste Thesen über die Welt, die Moral und die Erkenntnis sind, dies hat die Studie auf allen Stufen der Analyse ergeben, zum Preis eines Rückfalls in vorkritische (dionysische) Ontologie erkauft, die *zugleich* die eigene Erkenntnis(kritik) negiert *und* ihren autodestruktiven Charakter begründet. Aus dieser hinlänglich bekannten Aporie führt auch der Wille zur Macht nicht heraus, der abermals sich als verdeckter negativistischer Hegelianismus zu erkennen gibt, dem sich die denkunabhängige Objektivität nicht weniger in ein Nichts auflöst als seinem idealistischen Widerpart. Anstelle des im Anderen nur sich selbst begreifenden Begriffs tritt der Wille zur Macht, dem sich alles vermeintlich Differente auflöst in nichts als die anderen Willen zur Macht. Der Wille zur Macht ist die bleibende Konstante im Geschehen des Werdens, ihr alles begründendes Alpha und Omega:

„Das unverrückbar in die geschichtlich vielfältig sich wandelnden Sinnsetzungen eingelassene Machtziel bindet die erscheinende Lebensvielfalt in *synthetische Einheit* ein, entwirft eine alles übergreifende Totalität, worin alle *Differenz*, herabgesetzt zu einem verschwindenden Moment, nur noch als beliebig beiherspielende Verschiedenheit innerhalb des grundsätzlich Gleichen gilt. In derart identitätslogisch begriffener Differenz spiegelt sich eine finale Kreisschlussbewegung, das *Werden zu sich* als differenzaufhebender Selbstbegründung (Selbsterzeugung) in wesenserhellender Ursprungsrekonstruktion.“[198]

Bei aller berechtigten Kritik an Interpretationen, die *den* Willen zur Macht als metaphysische Entität im traditionellen Sinne missverstehen, wie sie besonders von Müller-Lauter in Auseinandersetzung mit Heidegger vorgebracht wurde[199], ist der reduktionistische und absolutistische Grundzug von Nietzsches Argumentation nur gewaltsam aus der Welt zu schaffen. Dass der Wille zur Macht nicht als Einheit getrennt von der Vielfalt existiert, sondern allein die gemeinsame Qualität der essentiell widerstreitenden und voneinander abhängigen Quantitäten ist, und somit weder jemals absolut ist – stets Kampf, nie Endsieg – noch als für sich bestehend existiert, sondern eben das Geschehen der Kraft-Quanten selbst ist – es keinen Täter jenseits des Tuns gibt – ist nach dem Dargelegten nicht weniger evident als dass alles Geschehen immer wieder nur das in Metamorphose begriffene Eine ist, das die Pluralität der Wirklichkeit und ihre mannigfaltigen Differenzen im Endeffekt negiert: Die Welt ist Wille zur Macht und *nichts außerdem*,

198 G. Kimmerle: Aporie der Wahrheit, S. 156f.

199 Vgl. W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 26-33 u. ders.: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999, bes. S. 39-68, wo der Autor im Detail darzulegen versucht, wieso es *den* Willen zur Macht als einem ens metaphysicum nicht gibt.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so essentiell der Wille auch ein pluralistisches Geschehen ist. Was Nietzsche aber nur darzulegen vermag, ist weit mehr, dass die Welt als Ganzes aller ‚Erscheinungen' bis in die heiligen Bezirke des Geistes hinein, wie etwa der Moral und der Erkenntnis, *auch* Wille zur Macht ist, *nicht* aber, dass sie *nichts* außerdem ist; d.h. das vermeintlich Reine *auch* mit seinem Gegenteil behaftet ist.

Auf einen weiteren letzten Kritikpunkt bleibt, entgegen der Ignoranz eines Großteils der Nietzscheforschung, zu insistieren: Die unschuldig daherkommende Pluralität ist, was eine weitere Konstante im Denken Nietzsches belegt, nur *eine* Seite der Medaille.[200] Wenn es Sinn macht, den Willen zur Macht als Pluralität zu interpretieren, so muss dies dadurch ergänzt werden, dass diese weniger in einem horizontalen Nebeneinander als in einem vertikalen Übereinander besteht. Essentiell ist dem Willen zur Macht der Wille zur Herrschaft und zur Hierarchie bzw., in Nietzsches Vokabular, zur Rangordnung. Scheinbar der philosophischen Auslegung zu banal, wandert unverkennbar explizit politisches Gedankengut in Nietzsches zentrales Theorem zur Auslegung aller Wirklichkeit ein. Dies wird nicht nur evident, wenn die soziale Beziehung von „Befehl" und „Gehorsam" (KSA 4, 147) zum Wesen des Lebens ontologisiert wird, sondern auch an Nietzsches Kritik der Naturgesetze:

> „jene ‚Gesetzmäßigkeit der Natur', von der ihr Physiker so stolz redet, […] ist kein Thatbestand […], vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! ‚Überall Gleichheit vor dem Gesetz, – die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir': ein artiger Gedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche […] verkleidet liegt. ‚Ni dieu, ni maitre' – so wollt auch ihr's: und darum ‚hoch das Naturgesetz' – nicht wahr?" (KSA 5, 37).

Es sind der „moderne Misarchismus" und die „demokratische Idiosynkrasie gegen Alles was herrscht und herrschen will" (315), die Nietzsches Polemik provozieren und in dem Willen-zur-Macht-Theorem ex negativo wiederkehren. Wie der Wille stets ein herrschaftlich verfügender ist, so ist das „Leben essentiell […] verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend" (312), und so *soll* es auch sein. Auch Nietzsche war Denker seiner Zeit, in vielen Dingen ihr gewiss voraus, in anderen weit mehr zeitgemäß als er selbst wohl ahnte. Der „Wille zur Accumulation von Kraft" (KSA 13, 261) trägt Spuren dessen, was Marx in bitterer Ironie als ‚automatisches Subjekt' der Moderne bezeichnete. Die schlechte Unendlichkeit des Willens zur Macht, der Kampf sich gegenseitig überwältigender Kräfte und deren Pseudopluralität lesen sich wie eine mystifizierende Beschrei-

200 Dies habe ich inzwischen ausführlicher dargestellt: Die Affirmation des Naturzustandes. Nietzsches Ontologie der Herrschaft, in: Ingo Elbe/Sven Ellmers, Eigentum. Gesellschaftsvertrag. Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Münster 2009, S. 132-65.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bung der über die Köpfe der Menschen sich hinwegwalzenden Akkumulation des Kapitals. Sicherlich, in dem vormodernen Aspekt, der glorifizierten *herrschaftlichen Rangordnung* und dem modernen Aspekt, der *pluralistischen Anonymität* und der alles umfassenden *Selbstverwertung der Macht* geht der Wille zur Macht nicht auf. Das Wille-zur-Macht-Theorem ist mehr als eine schlichte Ontologisierung spezifischer sozialer Verhältnisse. Sein Wahrheitsgehalt, was für alle philosophische Erkenntnis gilt, ist nicht dermaßen schlicht auf ein Anderes – z.B. das gesellschaftliche Sein – zu reduzieren. Und doch trägt es nicht nur unverkennbar dessen Spuren, sondern vermag als Totalerklärung aller Dinge *und* Maß aller Werte in *einer* Gestalt nicht zu überzeugen: „Der Monismus eines irrationalen Willens zur Macht […] missrät zu einer mythologischen Apothese von Herrschaft. Die denunziatorische und prognostische Kraft, die ihr angesichts des objektiv vernunftlosen Weltlaufs zuwächst, läuft Nietzsches eigenen, apologetischen Absichten zuwider. Was er affirmativ […] als Urgrund der Welt verkündet, ist das naturalisierte, mythische Abbild des Banns […] des heteronomen gesellschaftlichen Bewegungsgesetzes“[201] der Moderne.

Der Struktur meiner Argumentation die Treue haltend, soll aber auch diese Einsicht nicht reduktionistisch verstanden werden. Nietzsches Denken ist zu umfänglich und voller Ambivalenzen, die als gedankliche Reproduktion der Dialektik der Aufklärung zu dechiffrieren sind, als dass es auf einen einzigen Nenner gebracht werden könnte. Wie groß eine solche Versuchung auch sein mag, sie würde ihren Gegenstand verfehlen. Zur numinosen Lehre der ewigen Wiederkehr überleitend, ist daher nochmals darauf zu insistieren, dass, wie bereits skizziert, in den letzten Abgründen von Nietzsches Denken sich, wenn auch weitestgehend im Dunkeln gehaltene, Perspektiven auftun, die eine Welt jenseits des verfügenden Machtwillens zumindest andeuten. Nietzsche hat den Willen zur Macht in die Welt geschrieen, sein plumper Apologet im Sinne einer Fürsprache für den geistlosen Gewaltmenschen war er nicht, auch wenn er bisweilen provokativ mit diesen kokettierte. Bei aller immoralistischen Begeisterung für den skrupellosen Menschen unbedingten Machtwillens, den Cäsaren dieser Welt, ist es doch das Kind, welches als Symbol der unbedingten und glückenden Bejahung des Lebens und der Unschuld des Werdens steht. Wie sich für Nietzsche der Wille und das Subjekt in ein Spiel unbeherrschbarer Kräfte auflösen, so erfährt auch die ‚Seele‘ ihr tiefstes Glück und ihr Einverstandensein mit dem Leben und der dionysischen Welt nicht im Kampf um Macht, sondern zur stillsten Stunde, wenn sie sich vom Verfügen-wollen ablassend, dem Geschehen des ‚Seins‘ übergibt:

„Sie streckt sich lang aus […]! sie liegt stille, meine wunderliche Seele. […]. Wie ein Schiff, das in die stillste Bucht einlief: – nun lehnt es sich an die Erde, der langen Reisen müde und der ungewissen Meere. Ist die Erde nicht treuer? […]. Wie solch ein müdes Schiff in der stillsten Bucht: so ruhe auch ich nun der Erde nahe, treu, zutrauend

201 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 50.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[…]. Oh Glück! Oh Glück! Willst du wohl singen, oh meine Seele? […] Still! Die Welt ist vollkommen“ (KSA 4, 343).[202]

In dieser mythischen Ewigkeits- und Naturspekulation bahnt sich eine Glücks- und Zeiterfahrung an, die das tragische wie brutale Geschehen der Willen zur Macht zu transzendieren vermag. Es muss dies, wie auch die folgenden Ausführungen, in hohem Maße Interpretation bleiben, die Widersprechendes ausklammert. Nietzsche als Dialektik der Aufklärung in persona, vordergründig und offensiv den modernen Willen zur Macht nahezu trotzig affimierend, hintergründig und zumeist verklausulierend sowohl die Tragik eben dieses Geschehens durchleidend als auch versuchend, es noch einmal post-modern aufzuheben, verkörpert die nur mit grob-vereinfachender Gewalt einseitig auflösbare Ambivalenz des bisherigen Fortschritts humaner Zivilisation, ihre Möglichkeiten und Wirklichkeiten:

„Auf der einen Seite besitzt der Machtwille bei Nietzsche die Züge der Modernität […]. Alles wird ihm zum Verfügbaren, und zum Mittel seiner Präsenz, zum Festgestellten und Berechneten, zum Bestand. […]. Auf der anderen Seite eröffnet sich dem ‚Willen zur Macht, insoweit er über Natur verfügt, überhaupt nicht, was Natur ist. […]. Nietzsche lässt diesen Machtwillen auf etwas stoßen, was man […] etwas nennen könnte, das etwas ‚Größeres ist, als es gemacht werden kann‘. Es überhaupt erfahren zu können, erfordert vom Willen zur Macht eine Kehre, die in der Abkehr vom Willen zur Verfügung und in einer Wende zum Vernehmen, man könnte auch sagen: *in der Verwandlung seiner aggressiven Tendenzen in erotische besteht.*“[203]

4.1.5.2 Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Nietzsches numinose zweite Lehre, die ewige Wiederkehr des Gleichen, hat zum einen an sich, zum anderen in ihrem Verhältnis zum Willen zur Macht seit jeher die Interpreten herausgefordert.[204] Nietzsche selbst überkommt das „neue Schwergewicht: die ewige Wiederkehr des Gleichen“ als visionsartige Erkenntnis „Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!“ (KSA 9, 494). Nietzsche wusste zwar um

202 Über die Symbolik des Mittags – der stillsten Stunde – dessen antike Ursprünge und Nietzsches Aneignung informiert am besten immer noch Karl Schlechta: Nietzsches grosser Mittag, Frankfurt a.M. 1954.

203 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 377.

204 Einen Überblick über die älteren Interpretationen (1894-1954) bietet Karl Löwith: Nietzsche. Sämtliche Schriften 6, Stuttgart 1987, S. 345ff. Auskunft über die neueren Interpretationen der 1970er und 1980er, bietet der insbesondere auch die englischsprachige Forschung berücksichtigende Aufsatz von Klaus Spiekermann: Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 496-538. Meine bescheidenen Anmerkungen fühlen sich, wie deutlich werden wird, den die Thematik betreffenden Ausführungen H. Ottmanns verpflichtet, die den Ambivalenzen und Intentionen von Nietzsches Philosophie m.E. gerecht werden.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die vorsokratischen Quellen des Wiederkunftsgedankens: „Ich habe das Griechenthum entdeckt: sie glaubten an die ewige Wiederkunft!“ (KSA 10, 340). Und die Wiedergewinnung der tragischen Gedankenwelt des vorsokratischen Zeitalters ist zweifelsohne eine bewusst gewählte Waffe im Kampf gegen den Platonismus und das Christentum: „Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben“ (KSA 9, 561). Verfehlt wäre aber eine Interpretation der ewigen Wiederkehr als bloße Wiederbelebung antiken Mysterien-Glaubens, in welchem Nietzsche den „tiefste[n] Instinkt des Lebens“ walten sieht: die feierliche, lebensbejahende Huldigung der „Mysterien der Geschlechtlichkeit“ in den Dionysien, „der Zeugung, der Schwangerschaft, der Geburt“ (KSA 6, 159). *Seine* Lehre von der Wiederkunft des Gleichen selbst begreift er jedoch als letztes Resultat und welthistorischen Wendepunkt des zu sich selbst gekommenen Nihilismus: „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“ (KSA 12, 213). Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist eine Lehre, die den Schwachen verzweifeln lassen und zerstören will, während sie dem künftigen Übermenschen einen neuen Lebenshorizont zu erschließen trachtet[205]: „Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen. Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, 570). Die Lehre zielt so nicht weniger auf die irdische Verewigung des Augenblicks als auf die Vergöttlichung der Natur als ungewordene und unzerstörbare Wirklichkeit, die weder geschaffen ist noch einem ihr jenseitigen Telos zustrebt, sondern einzig und allein in dionysischer Daseinslust sich selbst im Gebären wie Vernichten in vollkommener „Ziellosigkeit“ (KSA 11, 556) begehrt.

In den beiden Aspekten schwingt eine doppelte, schwer in Einklang zu bringende Stoßrichtung der Lehre Nietzsches mit: Auf der einen Seite ist die ewige Wiederkehr kosmologische Spekulation, auf der anderen Seite ethisch-praktischer Imperativ. Nietzsches kosmologische Spekulation war, die zweite Quelle seines Gedankens bezeichnend, durch die Erkenntnisse der zeitgenössischen Physik inspiriert. Insbesondere der erste Hauptsatz der Thermodynamik, der Energieerhaltungssatz, spielt eine entscheidende Rolle in Nietzsches Versuchen, die ewige Wiederkehr des Gleichen (naturwissenschaftlich) zu beweisen: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr“ (KSA 12,

205 Im Nachlass heißt es bezüglich des doppelten Ziels der Lehre: „Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Überwindung [.] Überwindung durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, **ausgenommen die, welche sie aushalten**“ (KSA 10, 512). „Es bedarf einer Lehre, stark genug, um züchtend zu wirken: stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden“ (KSA 11, 69).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

205). Wenn Nietzsche behauptet, die ewige Wiederkehr sei gar die „wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen“ (213), wird deutlich, dass er trotz seiner Vorbehalte gegenüber dem Wahrheitsgehalt wissenschaftlicher Erkenntnis seine Lehre zwar nicht als Wissenschaft, was ihm als viel zu gering erschiene, wohl aber als kongruent mit deren Wissen verstanden wissen wollte.[206] Nietzsches sich wiederholende physikalische Grundargumentation ist dabei folgende:

„Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und bestimmte Anzahl von Kraftcentren gedacht werden darf […], so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder ‚Combination‘ und ihrer nächsten ‚Wiederkehr‘ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müssten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt“ (KSA 13, 376).[207]

Inwieweit Nietzsches Schluss von der *Endlichkeit* der Größe und *Ewigkeit* der Dauer von Kraft und Raum und der *Unendlichkeit* der Zeit auf die *notwendige* Wiederkehr alles je *Gewesenen* im großen Jahr des Seins schlüssig ist und welche Prämissen ihm zu Grunde liegen, mag von profunderen Köpfen beurteilt werden.[208] Was hier von größerer Bedeutung ist, ist die Frage, in welchem Ver-

206 Eine (reizvolle) Arbeit für sich wäre ein Vergleich zwischen Nietzsche und Engels als ‚Wissenschaftstheoretiker‘, die beide versuchen, auf ihre Art dem rasanten Fortschritt der Naturwissenschaft am Ende des 19. Jhs. philosophisch beizukommen. Blättert man etwa in den diesbezüglichen Schriften, Notizen und Fragmenten Engels, so wird deutlich, dass dort z.B. der Begriff der Bewegung eine vergleichbare Stellung einnimmt wie bei Nietzsche das Werden und, durchaus in Bezug hierzu, dialektische Kritik an den Begriffen der Logik und an Substanzialisierungen wie ‚der‘ Materie geübt wird. Deutlich wird in jedem Fall, entgegen anders lautender Gerüchte, dass Engels so wenig ein gläubiger Szientist war wie Nietzsche ein Wissenschaftsfeind. Im Übrigen taucht bei Engels selbst die Spekulation über die „ewige Wiederholung“ des Weltprozesses „in großen Kreisläufen“ (MEW 20, 504) auf.

207 Vgl. KSA 9, 472f., 498, 500, 502, 523, 530, 534, 544, 553f. u. 558-61; KSA 10, 15 u. 601; KSA 11, 556f.; KSA 12, 535f.; KSA 13, 34f u. 374f..

208 Nietzsche selbst bezeichnet anfangs noch die Vorstellung, dass die Wiederkehr der „Gesamtlage aller Kräfte“ identische Dinge produziere als „eine unmögliche Annahme“ (KSA 9, 523). H. Ottmann betont zu Recht, dass die identische „Wiederkehr des Individuellen und Einmaligen“ schon allein deswegen eine „contradictio in adiecto“ darstelle, weil schon die „*Wieder*kehr“ als solche zwei differenzierte Ereignisse voraussetze. Die Leugnung dieser Differenz als unwesentlich führt geradezu in den bekämpften Platonismus: „Das mit sich Identische hielte sich dann wieder durch in den verschiedenen akzidentellen Aufeinanderfolgen. Alles was ist, wäre, was es ist, doch wieder unabhängig von seiner Zeitlichkeit. Nietzsche wäre Platoniker, Lehrer einer stehenden Welt“. H. Ottmann: Philoso-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hältnis die kosmologische Spekulation zu dem ethisch-praktischen Interesse Nietzsches an seiner Lehre steht. Als ethischer Imperativ soll die ewige Wiederkehr das „grösste Schwergewicht" (KSA 3, 570) auf jeden Augenblick des Lebens legen, kehrt er doch in alle Ewigkeit so und nicht anders wieder: man soll so leben, dass man seine Existenz in ewiger Wiederholung bejahen kann. In einer prinzipiell gott-, sinn- und ziellosen Welt impliziert diese Forderung die aktive Schaffung von Sinngehalten, deren Wert sich danach bemisst, inwiefern sie das Leben in seiner ewigen dionysischen Werdegestalt zu affirmieren vermögen. Wider die platonisch-christliche Kultur, die auf die Zukunft, das Jenseits und die Erlösung vom lacrimarum valle gerichtet ist, zielt Nietzsches Lehre auf die Unbedingtheit und Ewigkeit des Hier und Jetzt, des einzelnen Augenblicks als solchem jenseits jeder Teleologie. Die ewige Wiederkehr einer jeden Handlung, eines jeden Gedankens, einer jeden Lust aber auch jeden Schmerzes und jeder Angst fügt nicht allein jedem Tun und Lassen ein größtes Schwergewicht bei, sondern dient auch der Heiligung des Diesseits. Die Welt selber als ewige ist als Existenzgrund allen Seins das nunmehr Göttliche selbst. Sie ist als das Ganze des Seins die Ewigkeit, die weder geworden noch geschaffen ist und die ihr Ziel allein in sich selbst trägt: Sie ist ein Meer „fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr" (KSA 11, 610). Jenseits der beschränkten Perspektive der Moral ist sie die große Unschuld, die das Leben in all seiner Mannigfaltigkeit gebiert. Diese Daseinslust in sich *selbst* zu *bejahen*, dazu dient die Lehre der ewigen Wiederkehr. Entsprungen aus der Katastrophe des Nihilismus soll der Gedanke der Wiederkunft das Blatt wenden: Er ist die „höchste Form der Bejahung" (KSA 6, 335) der dionysischen Welt, ein „Ja-sagen ohne Vorbehalt […], zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst" (313). Ihren absoluten Charakter, um den es Nietzsche in letzter Instanz geht – amor fati! – erhält die Affirmation durch die Tatsache, dass das Ja-sagen zu nur einem Augenblick notwendig die Bejahung allen Seins impliziert, da *alles* Geschehen schicksalhaft miteinander verbunden ist und jeder Weltzustand im

phie und Politik bei Nietzsche, S, 365 u. 367. Mit W. Müller-Lauter ließe sich darüber hinaus nach der Kompatibilität der Wiederkehr mit der Konzeption von Kraftquanten fragen, die keine unteilbaren letzte substantielle Elemente darstellen sollen: „Mit der Voraussetzung einer potentiell unbegrenzten Aufsplitterung der Machtwillen lässt sich aber die Beweisbarkeit des Satzes, dass alles, was war, ist und sein wird, wiederkehrt, nicht mehr aufrecht erhalten. Zwar ist es nicht unmöglich, daß unter der genannten Voraussetzung Disgregationen und Aggregatzustände der Machtwillen immer wieder in der gleichen Konstellation auftreten. Die Notwendigkeit einer solchen Annahme aber hat Nietzsche in der Konsequenz seiner Lehre von der unbegrenzten Teilbarkeit der Machtwillen selber ausgeschaltet." Ders.: Nietzsche, S. 180f. Vgl. ferner zu den fragwürdigen physikalischen Grundannahmen Nietzsches und ihrer ambivalenten Prämissen im Lichte der modernen Physik die Ausführungen von Spiekermann: Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr, S. 531ff. Im Übrigen sei daran erinnert, dass der Anfang bzw. die Schöpfung oder die Ewigkeit der Welt *kein* Gegenstand möglicher Erfahrung, und somit nicht der Erkenntnis bzw. dem empirischen Wissen zugänglich ist.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Großen wie im Kleinen jeden gewesenen und jeden noch kommenden voraussetzt und bedingt: „der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen!“ (KSA 4, 276). Wie H. Ottmann zu Recht bemerkt, zielt die ewige Wiederkehr als praktischer Imperativ nicht auf eine Ethik interpersonellen Verhaltens: „Vielmehr stehen sich Mensch und Zeit, Mensch und Kosmos gegenüber, und die gesuchte Harmonie ist die des Menschen mit der Erde selbst.“[209] Nietzsches Lehre ist in ihrer ethischen Dimension mithin nicht sozialer, sondern kosmischer Natur.

Die Schaffung des Sinns in dieser an sich sinnlosen Welt aber ist die heroische Aufgabe des sich selbst transzendierenden Menschen – „die Selbstüberwindung als Stufe der Überwindung des Menschen“ (KSA 11, 295). Der Mensch ist nach dem Tod Gottes nur noch ein „Übergang“ (KSA 4, 16): „‚Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe‘“ (102). Diese Aufgabe ist das schwerste Gewicht, welches die Lehre der Wiederkehr dem Menschen aufbürdet und die ihm, wenn er sie bedingungslos angenommen und bejaht hat, zum Übermenschen transformiert: Ziel der ewigen Wiederkehr als ethischem Erziehungsmittel – „Mittel der Züchtung und Auswahl“ (KSA 12, 343) – ist die Generierung des ‚Übermenschen‘ als des sich selbst zum Höheren überwindenden Menschen. Wenn Nietzsche seine Lehre auch als „milde gegen die, welche nicht an sie glauben“, begreift, verzichtet sie doch auf „Höllen und Drohungen“ (KSA 9, 503), hofft er dennoch, dass sie ein Selektionsmittel ist, welches die zukünftigen Übermenschen von den Schwachen scheidet, die „endlich aussterben“ (573): „wer hält den Gedanken der ewigen Wiederkunft aus? – Wer zu vernichten ist mit dem Satz ‚es giebt keine Erlösung‘, der soll aussterben“ (KSA 11, 85). So beschreibt die ewige Wiederkehr als inkorporierte Lehre das Dasein des Übermenschen als desjenigen Menschen, der sich beständig selbst (neu) schafft, ohne ein Ziel jenseits der Welt samt „unbekannten Seligkeiten und Segnungen“ (KSA 9, 503) zu erstreben, sich selbst *und* die Welt in Treue und Dankbarkeit bejaht und somit, jenseits von Gut und Böse, die Unschuld des Lebens – symbolisiert in der Verwandlung des Löwen in das Kind – wiedergewinnt: „Schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt – und schicken wir ihm den Begriff der Strafe bald hinterher!“ (KSA 3, 177).

Es springt ins Auge: Wieso bejahen, was sowieso notwendig der Fall ist? Nietzsche verrät einmal selbst diese Diskrepanz: „Meine Lehre sagt: so leben, dass du wünschen musst, wieder zu leben […] – du wirst es jedenfalls!“ (KSA 9, 505). Karl Löwith hat den klaffenden Widerspruch zwischen der kosmischen Spekulation und dem ethischen Imperativ der Wiederkunftslehre, gipfelnd in der paradoxen amor fati, paradigmatisch benannt:

„Einem zweifachen ist darum das Gleichnis von der ewigen Wiederkehr gleichzusetzen: einerseits einem ‚ethischen Schwergewicht‘ durch das ein ziellos gewordenes Dasein

209 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 375.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Menschen über sich selber hinaus wieder ein Ziel erhält, und andererseits eine naturwissenschaftliche ‚Tatsache' im ziellosen Beisichsein der Kräfte-Welt. Infolgedessen stellt sich die Lehre dar: erstens als die Festsetzung eines idealen Ziels für den wollenden Menschen […] und zweitens als Feststellung einer physikalischen Tatsache im ungewollten So-und-nicht-anders-Sein der physischen Welt […]. Diese zweifache Deutbarkeit als einer atheistischen Religion und als einer physikalischen Metaphysik zeigt, dass die Lehre im Ganzen die Einheit eines Zwiespalts ist, zwischen dem nihilistischen Dasein des Gott-losgewordenen Menschen und dem positivistischen Vorhandensein der physischen Energie."[210]

Nietzsche hat diesen elementaren Widerspruch nicht beheben können. Sicherlich waren seine physikalischen Spekulationen „Nebenweg und Sackgasse"[211] der Argumentation, primär über den Nachlass verstreute Gedankenexperimente. Die Charakterisierung der Wiederkunftslehre als aufgeklärter Mythos, die historische Dichotomie von Logos und Mythos hinter sich lassend, trifft Wesentliches.[212] Eine solche Einschätzung reduziert aber zweifelsohne den Gehalt des Gedankens der ewigen Wiederkehr in einem Maße, der Nietzsches eigene Intention konterkariert: Seine Lehre wollte nicht weniger sein als der alles entscheidende und rettende „Wendepunkt" (KSA 10, 515) der europäischen Weltgeschichte, die dem Denker ein bisher katastrophaler Prozess war; ein Mythos, dermaßen in sich widersprüchlich gestrickt, vermag dies nicht. Die fundamentalen und nicht zu schlichtenden Widersprüche im Denken Nietzsches erweisen sich auch als konstitutiv für seine zentralsten Lehrgehalte. So wie die Lehre der ewigen Wiederkehr in sich widersprüchlich verfasst ist, steht sie auch in konfliktiver Relation zum Willen-zur-Macht. In diesem Kontext fand abermals K. Löwith zu einer eingehenden Formel: Was Nietzsche mit seinen zentralen Lehren betreibe, sei die in sich widersprüchliche „antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität"[213]. Wenn auch diese Auslegung zweifellos Entscheidendes zu benennen weiß, so vermag doch eine Interpretation, die die unaufhebbare Widersprüchlichkeit der Fundamente im Denken Nietzsches als genuinen Ausdruck der Dialektik der Aufklärung und der fortwesenden Ambivalenz modernen Fortschritts versteht, diese angemessener zu begreifen.

Schon die ewige Wiederkehr des Gleichen als ethischer Imperativ jenseits seines Widerspruchs zur physikalischen Spekulation über das wiederkehrende große kosmische „Jahr des Werdens" (KSA 4, 276) und abseits der ungelösten Frage seines Verhältnisses zum Willen zur Macht wirft Fragen auf, die, bevor sich letzterem Problem zu gewandt wird, zumindest benannt werden müssen. Dass es nicht einleuchtet, wieso etwas das schwerste Gewicht für eine jede Handlung sein soll, was ohnehin geschieht, wurde bereits dargelegt. Bleibt zum ande-

210 K. Löwith: Nietzsche, S. 205f.
211 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 365.
212 Vgl. ebd., S. 373-75.
213 K. Löwith: Nietzsche, S. 238.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren die von Nietzsche nicht beantwortete Frage, warum die Annahme der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder individuellen Existenz nicht ebenso einen schwergewichtigen Imperativ zu begründen vermag, der zumindest, wenn Wahrscheinlichkeiten in den letzten Dingen keine Argumente sind, nicht mit den benannten Widersprüchen behaftet ist: Lebe in dem Bewusstsein, dass dies dein einziges und unwiederbringliches Dasein ist! B. Magnus merkt treffend an: „die Tatsache bleibt, dass wir einmal und nur einmal wählen, ob das, wofür wir uns *einmal* entscheiden, nun wiederkehrt oder nicht. Das eigentliche Problem ist die Wahl selbst und nicht, dass wir sie für die Ewigkeit treffen."[214]

Dass Nietzsche auf diese naheliegende, ebenfalls auf Transzendenz verzichtende Maxime nicht verfiel, zeigt an, in welchem Maße er sich den Ansprüchen der zu bekämpfenden platonisch-christlichen Tradition letztlich verbunden wusste. So negierte er nicht schlicht Gott als den ewigen Grund allen Seins, sondern vergöttlichte und verewigte den sich selbst gebärenden und zerstörenden Kosmos. Es ist die mater natura, die allumfassende Physis, die Totalität der Immanenz selbst, die nun die moral-jenseitigen Attribute des Absoluten erhält. Jeder irdische Augenblick, befreit von transzendenter Jenseitigkeit, hat nun die Dignität, unendlichen Wert durch und an sich selbst zu haben. Der Augenblick selbst wird verewigt, so dass das ewige Werden in seiner ewigen Wiederkehr eine neue Form ewigen Seins wird: „Alles ‚es war' wird wieder ein ‚es ist' (KSA 10, 139). Diese Überwindung der Vergänglichkeit des Werdens durch die ewige Wiederkehr als der äußersten Annährung des Dionysischen an das Platonische, verleihen Zarathustras Tiere paradigmatischen Ausdruck: „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit" (KSA 4, 273).

Die ewige Wiederkehr als das „triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus" (KSA 6, 159) gibt sich in der Tat als ‚äternalistischer Gegenmythos' zu erkennen. Nietzsche selbst bezeichnet seine Lehre als eine „ganz andere Aeternisierung", deren Dimension nicht die Zukunft, sondern die „ewige Tiefe" (KSA 9, 609) ist. Auch die Unsterblichkeit des Individuums trachtet Nietzsche mit seiner Lehre der Wiederkunft zu retten. Noch Nietzsche will Gevatter Tod bezwingen: „neue Überwindung des Todes, des Leides und der Vernichtung" (KSA 11, 207).[215] Wider das jenseitige ewige Leben und die Unzerstörbarkeit der

214 Bernd Magnus: Nietzsches äternalistischer Gegenmythos, in: J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 219-33, hier S. 231.

215 Die Umwertung der Werte impliziert eine Umwertung der Bedeutung des Todes. Der Tod befreit den Menschen aus der Falschheit seiner organisch bedingten Perspektive. Der Übergang in sein Reich wird zum Übergang in die Ruhe und Wahrheit jenseits des aneignenden und interpretierenden Willens zur Macht: „Es ist ein Fest, aus dieser Welt, in die ‚todte Welt' überzugehen – und die größte Begierde

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immateriellen Seele misst sich mit die Lehre der ewigen Wiederkehr diesseitiger Existenz an den (Lebens)Sinn verbürgenden Ansprüchen der Tradition: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben. Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten“ (KSA 9, 503). So spricht Nietzsche auch von der „Wiederkunft als Religion der Religionen“ (KSA 11, 488), die sich aller falschen Götter entledigt hat. Es muss hier offene Frage bleiben, ob der Nietzsches gesamte Philosophie durchziehende, bisweilen fragwürdig anmutende Ewigkeitspathos – „ich liebe dich, oh Ewigkeit“ (KSA 4, 287), „ich suche nach einer Ewigkeit für Jegliches“ (KSA 13, 43) – darauf verweist, dass diese insgeheim weit mehr dem verhaftet bleibt, was sie gnadenlos zu kritisieren gedenkt, oder ob diesbezügliche Fragezeichen sich eines Bewusstseinszustandes verdanken, den Nietzsche als Ausdruck des unbewussten Nihilismus des letzten Menschen begriffen hätte.[216]

---

der Erkenntnis geht dahin, dieser falschen dünkelhaften Welt die ewigen Gesetze entgegenzuhalten, wo es keine Lust und keinen Schmerz und Betrug giebt. […]. Laßt uns die Rückkehr in’s Empfindungslose nicht als einen Rückgang denken! Wir werden ganz wahr, wir vollenden uns. Der Tod ist umzudeuten! Wir versöhnen [uns] so mit dem Wirklichen d.h. mit der todten Welt“ (KSA 9, 468). Um über das „Vielleicht“ aller Perspektiven „hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt und jenseits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selbst gewürfelt und gewettet haben“ (KSA 3, 122). „Die Natur lieben! Das Todte wieder verehren! Es ist nicht der Gegensatz, sondern der Mutterschooß, die Regel, welche mehr Sinn hat als die Ausnahme: denn Unvernunft und Schmerz sind bloß bei der sogenannten ‚zweckmäßigen Natur‘, im Lebendigen“ (KSA 9, 486). Es ist schließlich nicht mehr der Mittag, Zeit der Umkehr und tiefster Besinnung, der das Telos ist, sondern der Nachmittag, wenn die Sonne sinkt, der Übergang in den Tod: „Verheissung ist in der Luft,/ aus unbekannten Mündern bläst mich’s an/ – die große Kühle kommt …./ Meine Sonne stand heiss über mir im Mittage:/ seid mir gegrüsst, dass ihr kommt/ ihr plötzlichen Winde/ ihr kühlen Geister des Nachmittags […] Tag meines Lebens!/ gen Abend geht’s!/ Schon glüht dein Auge/ halbgebrochen,/ schon quillt deines Thaus/ Thränengeträufel/ schon läuft über weisse Meere/ deiner Liebe Purpur,/ deine letzte zögernde Seligkeit…/ Heiter, güldene, komm!/ du des Todes/ heimlichster süssester Vorgenuss!“ (KSA 6, 395f.). Es sind dies Textstellen, die einmal mehr die Tragik und Gebrochenheit Nietzsches Philosophie jenseits der Gesten des Triumphes darlegen: „Wo es keinen Irrthum giebt, dies Reich steht höher: das Unorganische als die individualitätslose Geistigkeit“ (KSA 11, 157). „Der Irrthum, die perspektivische Beschränktheit fehlt da“ (KSA 12, 36). Im Übrigen bedeutet die Umwertung des Todes auch die Umwertung des Sterbens: „Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit, mit Helle und Freudigkeit, inmitten von Kindern und Zeugen vollzogen: so dass ein wirkliches Abschiednehmen noch möglich ist, wo Der noch da ist, der sich verabschiedet“ (KSA 6, 134). Sätze, die eingedenk des bevorstehenden Dauersiechtums bestürzen.

216 Der Philosoph Robert Spaemann, der auf Grund seines dezidiert christlichen Bekenntnisses gewissermaßen hier für im Besonderen prädestiniert zu sein scheint,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie dem auch sei, ist hier abschließend allein die Frage des Verhältnisses der ewigen Wiederkehr des Gleichen zum Willen zur Macht von Interesse. Was mehr behauptete als bewiesene skizzenhafte These bleiben muss, ist die Annahme, dass ihr schwer in Kompatibilität zu bringendes Verhältnis in seiner Ambiguität Ausdruck der gedanklichen Vermessung des krisenhaften Charakters modernen Fortschritts und seiner ambivalenten Perspektiven darstellt. Die Lehre der ewigen Wiederkehr setzt einen wollenden Willen voraus, der sich dieser aktiv aneignend annimmt: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht […]. Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung" (KSA 12, 312). Nietzsche *will* nicht weniger als die Zurückgewinnung des vorsokratischen Kosmos, d.h. die Befreiung der Welt von Schuld und jenseitiger Transzendenz. Doch diese Rehabilitierung und Anamnesis einer vorsokratischen und vorchristlichen Stellung des Menschen in und zu der Welt bleibt modern gebrochen. War den Alten der Kosmos die *gute Ordnung*, in der auch der Mensch seinen angestammten Platz hatte, so hat sich für Nietzsche die Welt unwieder-

hat, u. a. in Auseinadersetzung mit Nietzsche, den Wesenskern der Ewigkeitsspekulation benannt: „Welchen Sinn hat es zu sagen: Wenn alles bewußte Leben im Kosmos verschwunden sein wird, bleibt dennoch die Tatsache, daß einmal tiefes Glück empfunden oder daß ein Kind zu Tode gequält wurde? Was sollen wir unter diesem ‚Bleiben' denken? Aber umgekehrt: Was könnte es heißen zu sagen, einmal werde dieses beides nicht mehr gewesen sein. Die Behauptung ist sinnlos, denn das Futurum exactum gehört zur Konstitution des Präsens, und seine Negation läuft auf die Entwirklichung der Gegenwart hinaus. Wir können diese Entwicklung akzeptieren und damit die Entwirklichung von Personalität als Wirklichkeit von Subjektivität. Wir müssen sie akzeptieren, wenn wir den Gottesgedanken aus dem Denken fernhalten wollen. Denn ein Gewesensein zu behaupten, das von allem Bewusstsein endlicher Personen unabhängig ist, kann nur heißen, die Existenz Gottes zu behaupten. Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen. Wir müßten den absurden Gedanken akzeptieren, daß das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird. Das aber heißt, dass es überhaupt nicht wirklich ist […]. Nietzsche hat wie kein anderer vor ihm die Konsequenz des Atheismus durchdacht". Robert Spaemann: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, 2. Aufl. Stuttgart 2007, S. 51f. In dieselbe Richtung argumentiert übrigens auch Adorno: „Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar. […]. Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken. Denn es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod." Ders.: Negative Dialektik, S. 364. Für Adorno verbietet es sich aber, in Anschluss an Kant aus der „Unausdenkbarkeit der Verzweifelung einen ‚letzten Gottesbeweis' zu extrapolieren: Kant (und mit ihm Adorno) „hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten […] überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum." Mehr als „gegen Vernunft zu hoffen" (S. 378), bleibt der konsequenten Aufklärung nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringlich in ein *Chaos* aufgelöst. Dem Imperativ der Erde die Treue zu halten, steht unversöhnlich die Erfahrung entgegen, dass diese dem Menschen fremd bleibt und notwendig dem brutalen Aneignungsgeschehen des Willens zur Macht unterworfen ist bzw. dass sie selbst nichts als dieses a-kosmische Geschehen ist.

Nietzsche hat in den radikal-modernistischen Zug des Willen-zur-Macht-Theorems nicht in Einklang bringen können mit den Aspekten seines Denkens, die eine Transzendenz dieses Geschehens implizieren. Allerdings ist die Lehre der ewigen Wiederkunft einseitig interpretiert, wenn sie allein als Versuch der Wiederholung antiken bzw. vorsokratischen Denkens verstanden wird. Simplen Anachronismen läuft Nietzsches explizit historisches Philosophieren zuwider, welches einerseits die Gegenwart zum unhintergehbaren Ausgangspunkt aller Reflexion macht und andererseits vom konstitutiven Werden, d.h. dem Entstehen und Vergehen aller Dinge, überzeugt ist. Nietzsche hat keine eindeutigen Antworten gegeben, seine fundamentalen Lehren sind und bleiben widersprüchlich, und eine abschließende Vermittlung dieser kann auch hier nicht geleistet werden. Dennoch, so sehr die Lehre der Ewigen Wiederkehr gräzisierend anmuten mag, als kosmische Ethik will sie nicht zurück in die Antike, sondern vorwärts: jenseits die Moderne und die Hybris menschlicher Verfügung. Wie der Wille zur Macht schon in sich gebrochen ist, seine ideale Verkörperung nicht der Gewaltmensch, sondern der Künstler ist, der das ihm *gegebene* Material in Perspektive auf Schönheit hin *formt* und *nicht* beliebig *malträtiert*[217], so zielt die Lehre der ewigen Wiederkehr auf die Einhegung und Besinnung des Willens. Der unbedingte Wille des Löwen hat sich in das bedingungslos ja-sagende, im jeweiligen Augenblick aufgehende spielende Kind – nicht weniger Symbol der vormoralischen *Unschuld* als aber auch der *Ohnmacht* – zu transformieren: „möchten wir eigentlich eine Welt, wo die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, Biegsamkeit fehlte?“ (KSA 13, 324). Der Wiederkunftsgedanke ist Eingedenken in die Natur[218] als das, nach dem Tode Gottes, Allesumfassende, von dem auch der Mensch mit seinem Machtwillen unüberwindbar immer nur ein Teil bleiben kann – „Kosmische Abhängigkeit“ (KSA 10, 467). So ver-

217 So fragt Nietzsche etwa, dem ein Leben ohne Musik bekanntlich „ein Irrthum“ (KSA 6, 64) war: „Gehört die Musik vielleicht in jene Cultur, wo das Reich aller Art Gewaltmenschen schon zu Ende gieng?“ (KSA 13, 247).

218 „Zarathustra fühlt sich Allem Lebendigen verwandt in seinem Willen, tiefstes Verständnis der Natur und des Moralischen“ (KSA 10, 469). Nietzsche hat eine, sicherlich auch Adorno und Horkheimer überzeugende, schöne Vision davon, wohin das Eingedenken der Natur (im Subjekt) einst führen mag: „Welches sind die tiefen Umwandlungen, welche aus den Lehren kommen müssen, dass kein Gott für uns sorgt […]? Dass wir Thiere sind? […] dass wir unverantwortlich sind? der Weise und das Thier werden sich nähern und einen neuen Typus ergeben!“ (KSA 11, 461). „Der einzige Weg“, so Horkheimer treffend, „der Natur beizustehen, liegt darin, ihr scheinbares Gegenteil zu entfesseln, das unabhängige Denken.“ Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1985, S. 123.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

birgt sich hinter der antikisierenden Maske des Dionysos nicht zuletzt eine Lebenserfahrung, die für den unbeherrschbaren und jenseits instrumentellen Kalküls sich bewegenden Reichtum der Natur steht[219]: „Der höchste Mensch als Abbild der Natur zu concipieren: ungeheurer Überfluß, ungeheure Vernunft im Einzelnen, als Ganzes sich verschwendend“ (KSA 11, 51). Einer solchen dionysischen Welt des Überflusses die Treue zu halten, impliziert ihre Anerkennung jenseits instrumenteller Naturbeherrschung: „der neue Heilige die Natur heiligend“ (KSA 10, 484).[220] Trotz allem Kokettieren mit dem vorchristlichen Den-

219 Hiermit einher geht eine Kritik am epistemologischen Asketismus und Reduktionismus der modernen (Natur)Wissenschaft: Man soll das Dasein „vor Allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen: das fordert […] der Geschmack der Ehrfurcht vor allem, was über euren Horizont geht! Dass allein eine Welt-Interpretation die Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in eurem Sinne […] geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivität, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.“ Eine solche „‚wissenschaftliche‘ Welt-Interpretation“, die Natur nur als instrumentell beherrsch- und berechenbares Objekt begreift, „könnte folglich immer noch eine der dümmsten, das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein“ (KSA 3, 625f.).

220 Friedrich Kaulbach hat: Nietzsches Interpretation der Natur, in: Nietzsche-Studien 10/11(1981/82), S. 442-64, dahingehend ausgelegt, dass diese die modern-instrumentalistische Naturauffassung hin zu einer ‚großen Natur‘ als des Allumfassenden zu überwinden trachtet: „Die große Natur trägt die Physiognomie des dem begrenzten, subjektiven Ichbewußtsein überlegenen Ganzen, Umfassenden und zugleich des ‚Ewigen‘“ (S. 456). Mit und gegen Spinoza und Goethe geht es Nietzsche um die Wiedergewinnung der Physis, der auch die beschriebene Umwertung des Todes inhäriert: „Das Leben als Geschichte subjektiver Empfindungen und vorübergehender Vorstellungen wird, in der Perspektive der großen Natur betrachtet, durch den Tod überwunden, der einen Übergang in die ‚Ewigkeit‘ darstellt. Darunter darf nicht ein jenseitiges Leben verstanden werden, sondern die Zugehörigkeit zur großen Natur“ (S. 457). Worum es Nietzsche geht, ist die Schaffung eines dionysisch-kosmischen Bewusstseins: „Das ist die Sprache des Dionysos: Sie fordert auf, über den Horizont des individuellen Bewusstseins hinauszugehen und sich in die Dimension des Ganzen der Natur, der Umfassenden und ‚Ewigen‘ ausweiten“ (S. 459). Allerdings ist hiermit, man erinnere sich an die aufeinander verwiesenen Gegensätze des Dionysischen und Apollinischen der Tragödienschrift, keine Vernichtung der Freiheit des Subjekts intendiert: „Der Anspruch des zu seinem eigenen Sein und dessen Möglichkeiten des Schaffens jasagenden Willens ist mit einer unbedingten Hingabe an die große Natur nicht vereinbar. […]: Der Mensch findet sich selbst dadurch, dass er seine subjektive Enge und Beschränktheit überschreitet, indem er sich in der Perspektive der großen Natur beurteilt und versteht. Um sich in dieser aber nicht zu verlieren, sondern sich auf dem Umweg zu ihr zu finden, macht er sich bewußt, dass er es ist, der diese Bewegung des Sich-selbst-findens durch Sich-selbst-überwinden vollzieht. Seine Freiheit darf nicht der Freiheit der Natur geopfert werden. […]. Aufgrund der Widersprüchlichkeit der miteinander streitenden Ansprüche der Freiheit im Sinne der Selbstherrlichkeit der Subjektivität und Individualität einerseits und der Freiheit im Sinne der Ausweitung des Bewusstseinshorizonts in die Dimension des Kosmos andererseits ergibt sich für das philosophische Denken die Aufgabe, die

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ken bedeutet dies für Nietzsche kein reaktionäres Zurück zu einer unberührten und/oder guten Natur: „Nicht ‚Rückkehr zur Natur': es gab noch niemals eine natürliche Menschheit" (KSA 12, 482). Weitmehr ist das Reflexivwerden des Willens zur Macht intendiert, der seiner Grenzen inne wird, diese respektiert und sich selbstbewusst zurücknimmt: „Wir wollen uns von der großen Grundverrücktheit heilen, alles nach uns zu messen […]. Den Menschen-Größenwahn kurieren!" (KSA 9, 444). Sich selbst aufhebend, wäre der verfügende und vernutzende moderne Machtwille die Überwindung destruktiver Naturbeherrschung in Richtung rationaler Kontrolle des humanen Naturverhältnisses: „‚das All zum Einklang zur Versöhnung und zur Erkenntniß bringen'" (KSA 10, 491). Ein solches Projekt der „Regierung der Erde" (KSA 11, 213) kann aber *nur*, und dies ist ein verbindendes Element der verarbeiteten Krisenerfahrung von Marx und Nietzsche, vom Boden der Moderne und ihrer technischen Möglichkeiten aus geschehen: Weder *zurück* noch bloß in schlechter Unendlichkeit *vorwärts*, sondern *hinauf*, eine neue Qualität menschlichen Daseins begründend, ist Nietzsches Devise – trotz aller Verherrlichung der Antike und der sozial regressiven Apologie des Sklaventums

Nietzsches Überwindungsversuche der Moderne und des Nihilismus bleiben indessen unaufhebbar in sich gebrochen. Nicht nur sind seine philosophischen Versuche und Experimente in sich widersprüchlich und, wie sich immer wieder zeigt, nicht frei von reaktionärer Affirmation sozialer und politischer Herrschafts- und Gewaltverhältnisse, sondern, dem marxschen Befreiungsoptimismus konträr gehend, von der „Einsicht in den katastrophalen Charakter aller bisherigen Geschichte" und dem Fortleben der Gewalt der „Vorgeschichte"[221] *auch* in *zukünftigen* Formen der Vergesellschaftung beseelt. Inwieweit diese Perspektive

scheinbar entgegengesetzten Prinzipien […] zu vereinigen" (S. 461). Dies versucht Nietzsche mit seiner Lehre der ewigen Wiederkunft und der amor fati zu leisten, indem er dem (Über)Menschen die Aufgabe überträgt, in der Ziel- und Sinnlosigkeit des Kosmos Sinn zu schaffen: „Wir verwandeln die Sinnlosigkeit in Sinn dadurch, daß wir in Freiheit die Welt des ewigen Wiederkehrens zu der unserigen machen" (S. 462). Dies sind sehr treffende Ausführungen, die belegen, dass Nietzsche nicht eine Wiederholung der Antike, sondern eine Post-Moderne anvisiert, wobei freilich zu bezweifeln bleibt, inwiefern Nietzsches Denken diese hohen Ansprüche zu erfüllen vermag. Im Übrigen wird eine wesentliche Frage, was die Bedeutung seines hervorragenden Beitrags nicht schmälert, wohl aber symptomatisch für die weitestgehend entpolitisierte Nietzscheforschung ist, von Kaulbach nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet: inwieweit antizipiert dieses ‚tiefenökologische Bewusstsein', wenn es bereit ist, „Freiheit, Subjektivität, Individualität, Autonomie des Subjekts aufzugeben, um sich ganz in die großen kosmischen Bezüge einzufügen" (S. 456), die faschistische Barbarei. Fraglos erwies sich bereits die Deutung der Sinns des Dionysischen in der Tragödienschrift als Affirmation der Regression als verkehrt. Ja, ganz im Gegenteil: Regression und Desubjektivierung waren nie Nietzsches (alleiniges) Programm. Dennoch verbleiben entsprechende Fragezeichen, insbesondere hinter die Absichten seiner Interpreten gesetzt, bisweilen am rechten Platz.

221 W. Ries: Nietzsche, S. 133.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die „analytische Dignität des Nietzscheschen Denkens“[222] ausmacht und ab welchem Punkt sie den Umschlag in ideologische Legitimation von Herrschaft und Nivellierung qualitativer Formunterschiede menschlicher Vergesellschaftung begründet, stellt die fortwährende Herausforderung einer Nietzscheinterpretation dar, die sich in der Tradition des Materialismus der klassischen kritischen Theorie stehend begreift. Nietzsches Denken ist weder eine Alternative zum oder ein Korrektiv im kritisch materialistischen Denken. Weit treffender ist es begriffen als bestimmte Negation, die *innerhalb* der dialektischen Reflexion diese selbst vorantreibt, herausfordert und an Grenzen führt. Wenn große Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, so ist Nietzsches Denkerfahrung authentischer Ausdruck eines Durchdenkens und Durchleidens der Extreme des modernen Fortschritts, seiner ambivalenten Perspektiven und seiner Krisen. Man kann Nietzsche, was er wusste und auch wollte, nicht systematisch folgen, fügt sich das Ganze seines Denkens doch nur äußerst gebrochen zusammen. Entgegen postmoderner Affirmation der Widersprüchlichkeit als offenem Denken hat Nietzsche, aller Kritik der Systematik zum Trotz, an diesem Zustand gelitten. Mögliche Wendungen der Radikalisierung und Universalisierung des negativistischen Verdachts wurden hier, wie bei Nietzsche selbst, nur angedacht. Wohin seine Wege gegangen wären, wenn sein Geist nicht die Flucht in den Wahn angetreten hätte, muss offen bleiben. Seine Abwege wurden benannt. Diese aber zum Grund zu nehmen, das authentischste Bewusstsein der Krise der Moderne und ihres dialektischen Fortschritts in seiner schillernden Ambivalenz, seinen tiefen Einsichten und maßlosen Monstrositäten ideologisch zu verdammen, weil es immer wieder von den Kräften der Inhumanität glorifizierend instrumentalisiert wurde und wird, hieße, sich bedeutende Wege zu verbauen, die beitragen können zur dringend gebotenen Erkenntnis, dessen was ist und was (nicht) sein soll.

4.2 Kritik des Sozialismus und Perspektiven der Emanzipation

Während Marx’ Sozialismuskritik im großen Maße eine terra incognita darstellt, eilt Nietzsche der Ruf als vehementer Antisozialist zu Recht voraus: „Wen hasse ich unter dem Gesindel von Heute am besten? Das Socialisten-Gesindel“ (KSA 6, 244). Der tragischen Philosophie ist die Kritik am Sozialismus immanent, ist dieser doch für Nietzsche Ausdruck des optimistisch-oberflächlichen Eudaimonismus, der antiindividualistischen Gleichmacherei und des modernen politischen Nihilismus, dessen Ursprünge zudem christlicher Natur sind. Nietzsches Sozialismuskritik bildet demnach eine Grundkonstante seines Denkens, die im Folgenden unter zwei Aspekten dargestellt wird: Zum einen werden sowohl die

222 Ebd., S. 133.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wesentlichen inhaltlichen Aspekte seiner Kritik als auch deren theoretischer Ausgangspunkt erörtert, zum anderen die Kernthesen Nietzsches Kritik mit den zentralen Gehalten der marxschen Kapitalismus- *und* Sozialismuskritik konfrontiert. Jenseits von Nietzsches Sozialismuskritik wird sich daraufhin im letzten Abschnitt, zur Schlussbetrachtung der Arbeit überleitend, einer möglichen Emanzipationsperspktive der tragischen Aufklärung zugewandt: dem Wandel der abendländischen Mensch-Tier-Beziehung.

4.2.1 Nietzsches Kritik am Sozialismus

Nietzsches Kritik am Sozialismus basiert nicht nur auf fragmentarischen Kenntnissen desselben[223], sondern ist darüber hinaus nur in einem weiten Sinne als politiktheoretisch zu klassifizieren. Ökonomische Fragestellungen spielen genauso wenig eine Rolle wie konkrete politische Kontexte oder etwa an der zeitgenössischen Realität orientierte Analysen des Sozialen. Seinem Denken treu bleibend, ist Nietzsches Sozialismuskritik daher primär Moral- und Kulturkritik, deren Interesse, von der Warte des Kontrastbildes eines radikalen Aristokratismus aus, der Aufdeckung der verborgenen, verheimlichten und unbewussten psychologischen Motive gilt. Politische Fragen im engeren Sinne, etwa der nach der institutionellen Dimension einer sozialistischen Gesellschaft, sind daher sekundär. Was Nietzsche interessiert und kritisiert, ist der Typus: Sozialist. Von dessen geheimer Psychologie leitet Nietzsche seine politische Kritik am Sozialismus ab. Was Nietzsche betreibt, lässt sich folglich, was Stärke und Schwäche seiner Kritik in Einem benennt, als politische Sozialpsychologie klassifizieren: „Nietzsches politische Analytik verdient eigentlich den Namen ‚Sozialpsychologie'. Wenn Nietzsche über Politik spricht, so spürt er den Motivationen und Wünschen des Handelnden oder Fordernden nach, untersucht nicht auf Praktikabilität und Opportunität, sondern sucht das sich verbergende Wollen."[224]

Die sich über seine Schriften und den Nachlass durchhaltende Grundthese ist nun, dass der Sozialismus und sein radikalisierter, zur Tat schreitender und „Furcht" (KSA 12, 503) erregender Bruder, der Anarchismus, nicht weniger als Demokratie und Liberalismus, deren folgerichtige Konsequenzen sie sind, a.) ideengeschichtliche Abkömmlinge des Christentums darstellen: Einerseits sind sie mit dem Christentum verbunden qua b.) ihrer psychologischen Motivation, dem Ressentiment, andererseits sind sie Ausdruck c.) des (modernen) Nihilismus.

Ad a.) Nichts ist für Nietzsche evidenter, als dass die „christlichen Werturtheile überall in den socialistischen […] Systemen rückständig" (KSA 12, 126) sind. Der Sozialismus ist ein „tölpelhaftes Mißverständniß jenes christlichen Mo-

223 Vgl. zu Nietzsches Informationsquellen über den zeitgenössischen Sozialismus die Ausführungen von U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 167ff.

224 Peter Bünger: Nietzsche als Kritiker des Sozialismus, Aachen 1997, S. 211.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ral-Ideals“ (558). Hinter dem sozialistischen Aufbegehren gegen die Herrschenden und dem Egalitarismus sieht Nietzsche eine Säkularisierung christlicher Werte walten: „Die Socialisten appelliren an die christlichen Instinkte, das ist noch ihre feinste Klugheit. […]: Gleichheit der Seele vor Gott. In ihm ist der Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: und was Wunder, dass der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen! will sagen politisch, demokratisch, socialistisch“ (KSA 13, 424). Der Sozialismus ist die moderne Variante der christlichen Seelengleichheit vor Gott, dessen jenseitiger Tod durch die diesseitige Wiederauferstehung im vermeintlich perfekten Staat, als neuer Götze die Erlösung im Hier und Jetzt verkörpernd, wettgemacht wird: „man versucht eine Art von irdischer Lösung, aber im gleichen Sinne, in dem des Triumphs von Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit: der Socialismus: ‚Gleichheit der Person‘ […] man versucht ebenfalls das Moral-Ideal festzuhalten [...] man versucht selbst das ‚Jenseits‘ festzuhalten […] man versucht die göttliche Leitung alten Stils herauszulesen […] man glaubt nach wie vor an Gut und Böse“ (70). Neben dem optimistischen Menschenbild des Sozialismus, welches „Beglückung“ statt „**Überwindung**“ (KSA 10, 315) der Menschheit intendiert, ein Menschenbild, für das paradigmatisch der „Verführer“ Rousseau als moderner Urvater des Sozialismus steht und welches einen gewissen Kontrast zur christlichen Erbsündenlehre bildet, ist es primär der rechtliche und soziale Egalitarismus, das „‚Glück Aller‘“ als „erstrebenswerthes Ziel […] (d.h. das Himmelreich Christi)“ (KSA 11, 61), dem Nietzsches Hass gilt. Die „Seelen-Gleichheits-Lüge“ (KSA 6, 218) und ihr moderner Nachfahre, die Rechtsgleichheit – der „Heerden-Blödsinn des ‚Guten Wahren Schönen‘“ (KSA 11, 480) – welche von Menschen in die Welt gesetzt wurden, die „nicht vornehm genug“ sind, „um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen“ (KSA 5, 83), sind ein Attentat von Missratenen auf die eherne Ordnung der Natur: „Die Ordnung der Kasten […] ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine ‚moderne Idee‘ Gewalt hat“ (KSA 6, 242). Unmissverständlich stellt Nietzsche, *den* Grundzug seines gesamten Denkens auf den Punkt bringend, klar: „Die Lehre von der Gleichheit! … Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist … ‚Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals Gleich machen‘“ (150). Nietzsche leitet aus dem Sein der Natur, deren Wesen der Wille zur Macht ist, offensiv ein unumstößliches Sollen ab: Herrschaft und Privileg sind ein Naturrecht und der Versuch ihrer Abschaffung ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unrecht. Es gilt daher in der antichristlichen Zukunft die „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165) wieder herzustellen, was im Klartext heißt, dass es der zukünftigen Elite zum Zwecke der

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überwindung der Menschheit erlaubt ist, die Mehrheit der Menschen zu rechtlosen Sklaven zu degradieren und die als missraten erachteten Menschen zu vernichten. Dies, und *nichts* Geringeres, ist der Preis, den Nietzsche zur Schaffung des Übermenschen im Endeffekt bereit ist zu zahlen.[225] Nietzsches explizit politische Vision, die entweder verschwiegen oder unter den großen Begriffen seiner Philosophie zum Verschwinden gebracht wird, ist folglich die ‚Konterrevolution': die Niederschlagung des mit dem Judentum beginnenden Aufstands der Sklaven(moral).[226]

Ad b.) Wie in Bezug auf das Christentum sieht Nietzsche hinter dem Sozialismus letztlich das Ressentiment der reaktiven „Sklaven-Moral" (KSA 5, 271) walten.[227] Die psychologische Motivation der Sozialisten ist der „Instinkt der Ra-

225 Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Nietzsche den Begriff des Sklaven sehr weit fasst: jeder, der nicht für seine Persönlichkeit, sondern zu einem fremden Zweck, sei es für Lohn, sei es für den Staat, arbeitet, ist Sklave. Die zukünftige Sklaverei würde sich gegenüber der modernen-demokratischen Sklaverei dadurch auszeichnen, dass sie zum einen sich nicht mehr vor sich selbst verstecken würde, zum anderen, dass ihre partielle rechtliche Einhegung zerschlagen wäre; dass der Sklave im weiten Sinne folglich zum Sklaven im eigentlichen Sinne des Wortes würde. Vgl. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 158f.

226 Sowohl die Tatsache, dass Nietzsches Philosophie nicht auf diesen Aspekt zu reduzieren ist, als auch die, dass diese ganz andere Dimensionen, auch des Politischen, birgt und für die sich meine Arbeit stark macht, sollte deutlich geworden sein. Es bleibt dennoch, wie bereits in Bezug auf das politische Denken des jungen Nietzsche dargestellt wurde, darauf zu insistieren, dass Nietzsches explizit politische Aussagen und seine durchgängige Obsession für Hierarchien eben nicht durch eine noch so intelligente, wohlwollende und eloquente Interpretation, wofür fraglos die Arbeit Ottmanns steht, aus der Welt zu schaffen sind: Nietzsches sich immer wieder bahnbrechende Verherrlichung der Gewalt, seine Vernichtungsphantasien und seine radikale, letztlich physiologisch ‚begründete' Scheidung der Menschheit in Herren und Sklaven gehört nur dann nicht in die Vorgeschichte des Faschismus, wenn auch noch die deutlichsten und unmissverständlichsten Formulierungen nicht als solche, sondern als angebliche Metaphern genommen werden. An dieser Tatsache ändert auch der an sich korrekte Verweis nichts, dass Nietzsches Vokabular an keinen realexistierenden sozialen Akteur adressiert war.

227 Der postanarchistische Theoretiker Saul Newman hat Nietzsches Ressentimenttheorie m.E. gewinnbringend – sieht man einmal von dessen krudem Marxverständnis ab – für eine zeitgemäße libertäre Theorie der Emanzipation fruchtbar gemacht. Mit Nietzsche, wohl wissend, dass dessen Bild vom Anarchismus „in many respects unjustified and excessively malicious" ist, legt Newman die Essentialismen (die ursprünglich gute, durch Herrschaft korrumpierte Natur des Menschen) und Manichismen (gut/beherrscht vs. böse/herrschende; Freiheit vs. Macht; Mensch/Gesellschaft vs. Staat) des traditionellen Anarchismus (am Beispiel Bakunins und Kropotkins) dar: „Classical anarchism is a politics of ressentiment because it seeks to overcome power. It sees power as evil, destructive, something that stultifies the full realization of the individual. Human essence is a point of departure uncontaminated by power, from which power is resisted. There is a strict Manichean seperation and opposition between subject and power." Der mit Nietzsche reflexiv gewordene „Post-Anarchism may be seen, then, as a series of politico-ethical strategies against domination, without essentialist guarentees and

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che“ (KSA 13, 233) der „Schlechtweggekommenen“ (423), die aus „Schwäche“ (KSA 6, 133) einerseits stets eines äußeren „Sündenbock[s]“ (KSA 13, 423) für ihr eigenes Dasein bedürfen, an dem sie dann ihren „Vernichtungs-Durst“ löschen können und, andererseits, ihren Hass auf das Leben auf die projizieren können, „die anders sind“ (KSA 6, 132), kurz, die „Vornehmen oder überhaupt Gutweggekommene[n]“ (KSA 13, 423): „wenn der Christ die ‚Welt‘ verurtheilt, verleumdet, beschmutzt, so thut er das aus dem gleichen Instinkte, aus dem der socialistische Arbeiter die Gesellschaft verurtheilt […]: das ‚jüngste Gericht‘ selbst ist noch der süsse Trost der Rache – die Revolution, wie sie auch der socialistische Arbeiter erwartet, nur etwas ferner gedacht“ (KSA 6, 133). Der Sozialismus ist folglich der moderne „Sklaven-Aufstand gegen jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‚Herr‘“ (KSA 12, 73) – „gallichter Neid, vergrämte Rachsucht, Pöbel-Stolz“ (KSA 4, 335). Der Sozialismus ist nicht Zerstörung aus Stärke und Übermut, sondern aus Schwäche und Rachsucht: „Das Verlangen nach Zerstörung […] kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür […] das Wort dionysisch), aber es kann auch der Hass der Missrathenen […] sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an“ (KSA 3, 621f.) So sind der „Christ“ und der „Anarchist“ als „décadents“ beide vom „Instinkt des Todhasses“ (KSA 6, 245) auf das sich selbst bejahende Leben beseelt. Was aber „ist schlecht?“, fragt Nietzsche: „Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. – Der Anarchist und der Christ sind Einer Herkunft“ (244). Der Sozialismus ist wie das Christentum ein Aufstand gegen das Leben selbst, ein verborgener Wille zum Tode: „Haben und mehr haben wollen, Wachsthum mit einem Wort – das ist das Leben selber. In der Lehre des Socialismus versteckt sich schlecht ein ‚Wille zur Verneinung des Lebens‘“ (KSA 11, 586). Nietzsche wünscht sich daher „praktische Belehrung“ über die Unmöglichkeit einer sozialistischen Gesellschaft: „In der That, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, daß in einer socialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet“ (587).

Manichean structures that condition and restrict classical anarchism. It would affirm the contingency of values and identities, including it’s own, and affirm, rather than deny, will to power. It would be, in other words, an anarchism without ressentiment.“ Saul Newman: Anarchism and the Politics of Ressentiment, in: John Moore (ed.), I am not a man, I am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition, New York 2004, S. 107-26, hier S. 109, 118 u.124. Im Übrigen ist Nietzsche der Ansicht, dass die „Pflanze“ des „Ressentiment“ am „schönsten unter Anarchisten und Antisemiten“ (KSA 5, 309) blüht, womit er nicht nur, wahrscheinlich ohne es zu wissen, die historische, gern verdrängte Nähe verschiedener (früh)sozialistischer und anarchistischer Theoretiker zu antisemitischem Gedankengut benennt, sondern auch wesentliche Dimensionen des reaktionären Antikapitalismus trifft. Letzteres belegt die Aktualität des Ressentimentbegriffs jenseits seiner polemischen Verwendung.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als soziales Phänomen ist der Sozialismus für Nietzsche die Konsequenz der bürgerlichen Gesellschaft, dessen Entstehung er rassen-physiologisch als Erscheinung eines degenerierten Menschentypus, als moderne „Gesammt-Entartung des Menschen“ (KSA 5, 127) begreift: „Endlich: der sociale Mischmasch, Folge der Revolution, der Herstellung gleicher Rechte […]. Dabei mischen sich die Träger der Niedergangs-Instinkte […], eingerechnet der Sklaven-Instinkte, […] der lange unten gehaltenen Schichten in alles Blut aller Stände hinein: zwei, drei Geschlechter darauf ist die Rasse nicht mehr zu erkennen – Alles ist verpöbelt“ (KSA 13, 367). So mutmaßt Nietzsche gar, ob der zeitgenössische „Anarchismus“ und der „Hang zur ‚Commune‘, zur primitivsten Gesellschaftsform“, nicht Ausdruck davon sei, dass die „Eroberer- und Herrenrasse, die der Arier,“ gegenüber der einst unterworfenen vorarischen Bevölkerung „auch physiologisch im Unterliegen ist?“ (264). Der Sozialismus ist folglich ein Angriff auf die Ordnung der Natur von Seiten des niedergehenden Lebens durch die „Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles […] Sklaventhums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit“ (276). Er ist Ausdruck eines schwachen Willens bzw. der „Disgregation des Willens“ (KSA 6, 27), der den für alles Lebendige konstitutiven Herrschaftscharakter verneint – „ein Schleichweg zum Nichts“ (KSA 5, 313). Wenn „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte […], Ausbeutung“ (207) das „Wesen des Lebendigen selbst“ (208) sind, dann ist der Sozialismus in der Tat ein „Auflösungs- und Verfalls-Princip“ (207). Kurzum: Sozialismus ist die von seinem Wesen her zum Scheitern verurteilte Revolte gegen das Leben selbst, gegen den Willen zur Macht, der als verleugneter sich allerdings auch im Sozialismus seine Ausdrucksformen schaffen würde. Die politischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen der „Gesammt-Verschwörung der Heerde“ (KSA 12, 72) sind es daher, die Nietzsche fürchtet:

Ad c.) Für Nietzsche muss der Sozialismus, will er denn nicht in partikularistische Egoismen aufgehen, zur Tyrannei ausarten. Da seine asketische Verneinung des individuellen Willens ein nihilistischer Angriff auf den Willen zur Macht selbst ist, bleibt dem Sozialismus, dies hatte bereits der junge Nietzsche dargelegt, keine andere Möglichkeit als die staatsterroristische Repression – „eiserne Kette“ und „furchtbare Disciplin“ (KSA 3, 159) – die mit aller Gewalt seine anti-hierarchischen Ideale durchsetzen muss. Im gleichmacherischen Terror kommt der Sozialismus gewissermaßen zu sich selbst und zeigt sein wahres Gesicht: „Ihr Prediger der Gleichheit, der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit aus euch nach ‚Gleichheit‘: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste vermummen sich also in Tugend-Worte!“ (KSA 4, 129). So ist der moderne „Staat“ auch das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (61), welches im Sozialismus zur Perfektion kommen würde. Er ist der „neue Götze“ des Volkes, das angebetete und fetischisierte „politische Substitut für die Hinterwelten“[228]: „‚Auf der Erde ist

228 P. Bünger: Nietzsche als Kritiker des Sozialismus, S. 120.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nichts Grösseres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes'" (62). „Gänzlich zu Ende gedacht", so hält P. Bünger fest, „mündet der politische Nihilismus in autoritäre Strukturen ein oder negiert sich selbst im Egoismus seiner Glieder, der eine Gemeinschaft impraktikabel macht. […]. Das sozialistische Gemeinwesen wird also entweder durch den hemmungslosen Egoismus seiner Bürger gänzlich unregierbar oder das kollektive Prinzip erringt mittels repressiver Institutionen vollkommene Macht und erstickt jeden Individualismus."[229] Der Sozialismus bedeutet für Nietzsche somit eine „Verkleinerung des Menschen" (KSA 11, 557): „Heerdenthier-Moral, welche mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens" (581). Der Sozialismus ist als anti-dionysischer Nihilismus die Lebensweise des letzten Menschen, der keinen Mut zur Zukunft hat und so das Oppositum zum Übermenschen darstellt: „‚Wir haben das Glück erfunden' – sagen die letzten Menschen und blinzeln" (KSA 4, 19).

Keine, die menschliche Existenz überhaupt erst rechtfertigende Größe, so ließe sich Nietzsches Gedankengang zusammenfassen, ist aber ohne tiefes Leiden zu haben: „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?" (KSA 5, 161). Der letzte Mensch als Sozialist in Reinform will aber das Leiden abschaffen, welches für Nietzsche konstitutiv für das Leben und für die erwünschte Selbstüberwindung des Menschen ist: „Es ist eine Schmach für alle socialistischen Systematiker, dass sie meinen, es könnte Umstände geben, gesellschaftliche Combinationen, unter denen das Laster, die Krankheit, das Verbrechen, die Prostitution, die Noth nicht mehr wüchse … Aber das heißt das Leben verurtheilen" (KSA 13, 256). Nietzsches Sozialismuskritik kulminiert so immer wieder in dem einen Verdacht, dass dieser Ausdruck einer ‚gemeinen' Denkart und sklavisch gedrückter Schichten ist, die sich für ihre Lebenssituation mittels einer „Bekriegung alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen" (KSA 5, 147) rächen und die gesamte Menschheit auf ihr schwindsüchtiges Lebensniveau herunterziehen wollen. Die „Nivellirer", sie wollen „das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann […] – und das Leiden selbst wird von ihnen als etwas genommen, das man abschaffen muss" (KSA 5, 61). Als ein solches Unternehmen universaler Nivellierung, welches zur Zerstörung der partikularen Willen zur Macht und der Vernichtung aller individueller Besonderheit und Nichtidentität der Potenzierung tyrannischer Staatsgewalt bedarf, ist der Sozialismus, angetrieben durch seinen „albernen Optimismus vom ‚guten Menschen'" (KSA 11, 245), das End- und Verfallsprodukt der Moderne, das an seinen eigenen inneren Widersprüchen – primär seiner Negation des Gesetzes des Lebens selbst – zu Grunde gehen wird: „Der Socialismus – als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmsten, der Oberflächlichen, der Neidi-

229 Ebd., S. 152f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen […] – ist in der That die Schlussfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus“ (KSA 11, 586). Oder in den berühmten Worten Zarathustras: „Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche. Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus“ (KSA 4, 20). Was die „socialistischen Systeme“ intendieren, ist mithin „nichts Geringeres […] als eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (KSA 3, 124), was den „Untergang der Menschheit“ (KSA 9, 426) bedeuten würde. Der Sozialismus ist der Krieg der Massen gegen das Individuum: „Grundfehler: die Ziele in die Heerde und nicht in einzelne Individuen zu legen!“ (KSA 12, 228). Am Ende bringen die sozialistischen „Staats-Götzendiener […] mit ihren Maasregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens“ dieses selbst auf einen Nullpunkt an Energie und Willen, was notwendig im Zerfall enden muss: „wir halten es schlechterdings nicht für wünschenswerth, dass das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmässigung […] sein würde)“ (KSA 3, 629). Die „Psychologie der Freiheits- und Gleichheits-Societät“ verweist so letzten Endes auf die Reduktion von „Autonomie“, „Wehr- und Waffentüchtigkeit“, „Ehrfurcht“ und „Leidenschaft“ (KSA 13, 66). Ist der „Pöbel-Mischmasch“ aber, so lässt sich abschließend festhalten, einmal zur Herrschaft gekommen, so ist er „des Übermenschen grösste Gefahr“ (KSA 6, 358). Er bezeichnet das Ende der Kultur, um deren Rettung es Nietzsche in letzter Instanz geht. Den „Revolutions-Ideologen“ und „Bruderschaftsschwärmern“ der „autonomen Heerde“ (KSA 5, 125) gilt daher der ganze Hass des tragischen Philosophen, arbeiten sie doch an der Zerstörung dessen, was ihm heilig ist.

Bevor Nietzsches Invektiven gegen die „Anarchisten-Hunde“ (125), das „Gewürm ‚Mensch‘“ (277) und andere „Zwergthiere“ (128) mit der marxschen Konzeption von Kritik und Kommunismus konfrontiert wird, bleibt hier zum einen festzuhalten, dass Nietzsches „Opposition gegen den Sozialismus“ nicht aus der „Apologie der herrschenden Wirtschaftsordnung“[230], sondern aus seinem Begriff der Kultur entspringt, und zum anderen, dass sein Antikapitalismus nicht, wie behauptet, zweideutiger, sondern eindeutiger, nämlich reaktionärer Natur ist.[231] Nietzsche sagt die Wahrheit über die Lohnarbeit. Wider die „Verherrlichung der Arbeit“ (KSA 3, 154) insistiert Nietzsche darauf, dass die „Fabrik-Sklaverei“ eine „unpersönliche Verknechtung“ (183) ist, die die Ausbildung von Individualität, Vernunft und Selbstbestimmung konterkariert. Die Selbstverwertung des Wertes in der „industriellen Cultur“ ist „überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat. Hier wirkt einfach das Gesetz der Noth: man will leben und muss sich verkaufen“ (407). Alle Arbeit, die als Mittel zu diesem Zweck angewendet wird, ist, da sie „nicht um ihrer selber willen gethan

230 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 172.

231 Vgl. die diesbezüglich nicht überzeugenden Ausführungen von H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 294ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird und […] keine Befriedigung in sich hat“ (KSA 9, 508), Sklavenarbeit. Da Nietzsche aber den Begriff der Ausbeutung biologisiert, mit dem der Aneignung kurzschließt und aus der Notwendigkeit des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur die Sklaverei naturalisierend deduziert, affirmiert er die Barbarei der industrie-kapitalistischen Knechtschaft, die, wie bereits in Bezug auf die Gedankenwelt des jungen Nietzsche dargelegt wurde, conditio sine qua non der Kultur sein soll, die ein sich selbst rechtfertigender Wert ist. Im Namen einer neuen aristokratischen Kultur ist daher die Ausbeutung der modernen Sklaven zu forcieren. Wenn Nietzsche die kapitalistische Ausbeutung kritisiert, kommt er so einerseits nicht über eine oberflächliche Kritik der Zirkulationssphäre hinaus – „Fliegen des Marktes“ (KSA 4, 65), „Krämer-Gold“ (263), (Un)„Cultur der Handeltreibenden“ (KSA 3, 155) – andererseits ist seine Kritik allein dadurch motiviert, dass ihm der Zweck der Sklaverei in der Moderne verloren zu gehen droht: die kulturelle Elite, die befähigt ist das menschliche Dasein zu rechtfertigen. Letzteren Sachverhalt bringt Nietzsche im Nachlass auf den Punkt:

„Die Nothwendigkeit zu erweisen, dass zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester in einander verschlungenen ‚Maschinerie‘ der Interessen und Leistungen eine Gegenbewegung gehört. Ich bezeichne dieselbe als Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit […]. Auf jenem ersten Wege […] entsteht die Anpassung, Abflachung […] – eine Art Stillstand im Niveau des Menschen. Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirthschafts-Gesammtverwaltung der Erde, dann kann die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden: als ein ungeheures Räderwerk […]. Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung des Menschen […] bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung […] des rechtfertigenden Menschen, für den jene Maschinalisirung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist […]. Er braucht ebenso sehr die Gegnerschaft der Menge, der ‚Nivellirten‘ […]. Diese höhere Form des Aristokratism ist die der Zukunft. – Moralisch geredet, stellt jene Gesammtmaschinerie […] ein maximum in der Ausbeutung des Menschen dar: aber sie setzt solche voraus, derentwegen diese Ausbeutung Sinn hat. Im anderen Falle wäre sie […] bloß […] die Werth-Verringerung des Typus Mensch“ (KSA 12, 462f.).

Dieses „Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell“ ist in der Tat „keine Klassen-, eher eine Kastenordnung“, in der die Kultur-Elite der Übermenschen „nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Unternehmer für sich arbeiten“[232] lässt und die Ausbeutung der Menschen gewissermaßen volksgemeinschaftlich organisiert. Nichtsdestotrotz kann kein Zweifel daran bestehen, dass für Nietzsche die Kultur primär nicht durch die ‚Krämer‘, sondern durch die aufbegehrenden Arbeitermassen bedroht ist. Auf Grund der „Furcht vor dem ‚rothen Gespenst‘“ (KSA 12, 40) verkündet Nietzsche eine „Kriegs-Erklärung der höheren Menschen an die Masse“ (60), die eine ‚Lösung‘ der ‚Arbeiterfrage‘ der besonderen Art impliziert:

232 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 187.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. […]. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Coalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Nothstand […] empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht“ (KSA 6, 142f.). Was hier allein Abhilfe schafft, ist die präventive Konterrevolution als offenes Geheimnis von Nietzsches Antikapitalismus: Seine Kritik am Kapitalismus ist im Kern reaktionärer Natur, zielt sie doch primär auf dessen demokratisierende und liberalisierende Aspekte, d.h. auf die Momente des Fortschritts, die Nietzsche einer imaginierten Kultur-Elite zuliebe rückgängig machen will, ohne indes auf die moderne Steigerung der Möglichkeit von Ausbeutung verzichten zu müssen.

Im Lichte der marxschen Sozialismuskritik erscheint Nietzsches Antikapitalismus als eine Mischung von Argumenten des feudalen, kleinbürgerlichen und konservativen Sozialismus (vgl. MEW 4, 482ff.), dessen Besonderheit darin besteht, dass er die sozio-ökonomischen Wandlungs- und Krisenprozesse der Moderne als Stadium gesellschaftlicher Transformation bejaht und sogar noch forciert wissen will, ohne aber, da es ihm an jeglicher begrifflichen Erfassung und theoretischen Durchdringung der kapitalistischen Produktionsweise mangelt, „den Gang der modernen Geschichte zu begreifen“ (MEW 4, 483). Die „gänzliche Unfähigkeit“ zu Letzterem ist ohne Frage „stets komisch wirkend“ (483); ein zum Himmel schreiender Anachronismus, der sich unter den Bedingungen des fortschreitenden Kapitalismus in der Antike wähnt.

Konfrontiert man zudem hierüber hinaus Nietzsches Sozialismuskritik mit dem marxschen Kommunismus, so wird deutlich, dass diese nicht nur jenen nicht trifft, sondern auf dessen Basis selbst kritisiert werden kann, so dass auch – jenseits der indiskutablen und sich selbst erledigenden Ausfälle – jene Perspektiven von Nietzsches Attacken, deren Wahrheitsmoment nicht zu leugnen ist, sich als defizitär und bisweilen im Widerspruch zum eigenen Denken stehend erweisen. Die Tatsache, dass Nietzsches Ressentimenttheorie fraglos auf die Kritikmodi weiter Teile antikapitalistischen Bewusstseins zutrifft, dürfte kaum anzuzweifeln sein. Die marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist allerdings zweifelsfrei über einen solchen Verdacht erhaben. Vielmehr vermag diese erst objektive bzw. strukturelle Gründe dafür angeben, wie falsches und ressentimentgeladenes Bewusstsein auf Grund des eigentümlichen Fetischcharakters kapitalistischer Vergesellschaftung überhaupt entsteht. Die marxsche Kritik kann nicht nur Nietzsches nicht weniger hellsichtigen als auch einseitigen Psychologismus gesellschaftstheoretisch überwinden[233], sondern ist darüber hinaus auch frei von antiki-

233 Dies ist nicht als Plädoyer misszuverstehen, die Erkenntnisse der Psychoanalyse und die Einsichten der Psychologie Nietzsches, die für Horkheimer „die tiefste“

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sierenden und teils krude dualistischen Typenbildungen menschlicher Charaktere. Ferner kann gar nicht überbetont werden, dass es für Marx die moderne Wertvergesellschaftung ist, die nicht weniger die Atomisierung als die Gleichmacherei und Vergleichgültigung der Individuen zu abstrakt-identischen Subjekten forciert. Der marxsche Kommunismus stellt daher auch nicht die Verwirklichung der bürgerlichen Ideale, sondern die Sprengung ihres engen Horizonts dar. Er realisiert nicht die *Gleichheit* des Äquivalententausches der warenproduzierenden und wertbestimmten Gesellschaft, sondern intendiert die solidarische *Freiheit* nichtidentischer Individuen. Freilich impliziert dies, dass der zivilisatorische Fortschritt des Judentums und Christentums nicht weniger als der der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht unterboten, sondern aufgehoben wird. In diesem Sinne steht auch der marxsche Kommunismus in der Tradition der abendländischen Geschichte. Wenn man sich aber daran erinnert in welchem Maße Marx' kommunistische ‚Ethik' hedonistisch, sensualistisch und moralinfrei und in diesem spezifischen Sinne anti-christlich ist, fragt man sich am Ende weit mehr, ob nicht Nietzsches Kritik *selbst* seltsam christlich-protestantisch gestrickt und motiviert ist. Sieht man von Nietzsches unhaltbarer vormodern-antikisierender Naturalisierung von Herrschaft und Sklaverei ab, die angesichts der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung – wohlwollend geurteilt – ein *Anachronismus* darstellt, und lässt man auch seinen pathologischen Elitismus und seine Fetischisierung heroischer Größe milde gestimmt beiseite, stellt sich immer noch die Frage, ob dessen Ontologisierung *weltlichen* Leidens nicht letztlich Ausdruck unüberwundenen *krypto-christlichen* Bewusstseins ist und die Kritik am letzten Menschen – unabhängig seiner kapitalistischen oder sozialistischen Ausprägung – nicht eine überaus *zeitgemäße* konservative Kulturkritik darstellt, die insgeheim Ausdruck des *asketischen Ideals* ist und Luxus, für die Elite nicht weniger als für die Masse, für einen verachtenswerten, weil degenerierenden Wert hält. Es sind dies Fragen, die hier nicht weniger dahingestellt bleiben müssen, als die

ist, „die es bis heute gibt", preiszugeben. M. Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, S. 323. Ausgangspunkt einer solchen Integration, für die bekanntlich im Besonderen die frühe kritische Theorie steht, ist aber ein an der Kritik der politischen Ökonomie geschulte Theorie kapitalistischer Vergesellschaftung, die noch den Psychologismus selbst als ideologischen Schein eben dieser Verhältnisse zu entlarven vermag: „Psychologismus jeglicher Gestalt, der umstandslose Ansatz beim Individuum ist Ideologie." Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 42-85, hier S. 56. Weiter heißt es, Wahrheit und Übertreibung zusammenführend: „Psychologie ist kein vorm Allgemeinen behütetes Reservat des Besonderen. Je mehr die gesellschaftlichen Antagonismen anwachsen, desto mehr verliert offenbar der durch und durch liberale und individualistische Begriff der Psychologie selber sein Sinn. Die vorbürgerliche Welt kennt Psychologie noch nicht, die total vergesellschaftete nicht mehr" (S. 83). Kurzum: Nicht die Psyche der Subjekte oder auch die der Masse ist Schlüssel zum Verständnis der gesellschaftlichen Totalität, sondern ihre, dem individuellen Handeln, Fühlen und Denken immer schon zu Grunde liegende und verselbstständigte Struktur.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letzte fragende Anmerkung: Ließe sich nicht die gemeinschaftliche Kontrolle des Weltmarktes – wesentliches Implikat des marxschen Kommunismus – als Ausdruck des höchsten Willens zur Macht interpretieren, der es auf dieser Basis nicht mehr nötig hätte, die Würde der Menschheit zu teilen und somit eine Umwertung der Werte ermöglichte, welche die Autonomie *aller* Individuen in ihrer Diversität und Nichtidentität förderte und somit deren Zusammenleben überhaupt erst auf ein Niveau heben würde, welches den Namen: Kultur verdient hätte.

Fraglos sind dies utopische und durchaus weltfremde Horizonte der Kritik. Mit Nietzsches Philosophie lässt sich indessen, ungeachtet der vorgebrachten und gebotenen Einsprüche, zu weitgehend unbekannten, vernebelten, verdrängten und bekämpften Ufern aufbrechen, die den Blick auf Dimensionen der Emanzipation freigeben, die zumeist nicht weniger verlacht als verhasst sind, und die auch den marxschen Denkhorizont überschreiten.

4.2.2 Annäherungsversuche an Nietzsches Tiere

„Die Philosophie ist eigentlich dazu da, das einzulösen, was im Blick des Tieres liegt“[234] , sagte Adorno laut Gesprächsprotokoll in einer Diskussion mit Horkheimer. Das Gegenteil, wie Adorno und Horkheimer an verschiedensten Stellen ihrer Werke zeigten[235], war realgeschichtlich der Regelfall.[236] Konstitutiv für

234 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften 19, S. 58.

235 Vgl. zu diesem wenig rezipierten Aspekt der Kritischen Theorie Arnd Hoffmann: „Rien faire comme une bête“. Überlegungen zu Adornos Tieren, in: ders. u.a., Marginalien zu Adorno, Münster 2003, S. 107-141. Birgit Mütherich: Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. Weber, Marx und die Frankfurter Schule, 2. Aufl. Münster 2004, S. 139-186. Vgl. auch die entsprechenden Beiträge in: Sunsanne Witt-Stahl (Hg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie der Befreiung der Tiere, Aschaffenburg 2007.

236 Vgl. hierzu den Essay von Paul Münch: Freund und Feinde. Tiere und Menschen in der Geschichte, in: ZDF-Nachtstudio (Hg.), Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, Frankfurt/Main 2001, S.19-36. Münch bestimmt die geschichtsmächtige Tradition der Mensch-Tier-Beziehung im Abendland treffend durch folgende geistesgeschichtliche Konstellation: „Antike Philosophie, römisches Recht, jüdisch-christliche Theologie und Cartensianismus bereiteten den geistigen Nährboden für tierfeindliche Strömungen in der Moderne“ (S. 32). Münch weist auch auf signifikante Verschiebungen der Wortbedeutungen von Tier und Mensch in der abendländischen Geschichte hin: „‚Animal‘ bezeichnet im Lateinischen ein Lebewesen, das eine ‚Seele‘ (anima) besitzt, während der Mensch (homo) ein aus ‚Humus‘ gebildeter Erdkloß ist“ (S. 33f.). Die Bedeutung des Tieres als soziale Konstruktion des ‚ganz anderen Anderen‘ ist bis heute nahezu eine Leerstelle sozialwissenschaftlicher Forschung. Dies ist ein zwar aus der abendländischen Geschichte erklärbarer, kaum aber verständlicher Sachverhalt, kommt der sozialen Konstruktion des Tieres doch, worauf neben Adorno und Horkheimer kaum jemand reflektierte, „eine wesentliche gesellschaftspolitische Funktion zu: als implizit bleibender Referenzpunkt des westlichen Symbolsystems liefert es eine zentrale Grundlage für hierarchische Wirklichkeitskonstruktionen,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dominante Gestalten der abendländischen Philosophie und christlichen Religion war und ist die Konstruktion menschlicher Würde qua Hypostasierung der Ratio als fundamentale differentia specifica zwischen Mensch und Tier: „Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde."[237] Von Platon an durchzieht das abendländische Denken die Komplementarität einer Vergöttlichung der Vernunft *und* Verfemung des Sinnlichen, Leiblichen und Triebhaften zum Zweck der „Selbsterhöhung des Tiers Mensch über die Tierheit."[238] Die Degradierung der Tiere, welche nach Kants kategorischem Imperativ „nur einen relativen Wert, als Mittel"[239] haben, ist der idealistischen Philosophie immanent: „Die Tiere spielen fürs idealistische System virtuell die gleiche Rolle wie die Juden fürs faschistische."[240] Gegenüber Marx[241], welcher in Bezug

Höher- und Minderwertigkeits-Zuordnungen und Legitimationsschemata für Ausgrenzungs-, Unterdrückungs- und Gewaltformen auch im innerhumanen Bereich." Birgit Mütherich: Die soziale Konstruktion des Anderen – zur soziologischen Frage nach dem Tier, S. 5., Broschüre hrsg. von der Autonomen Tierbefreiungsaktion Hannover (aTaH), Hannover 2005.

237 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung., S. 262.

238 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 99.

239 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 51. Der schonende Umgang des Menschen mit den Tieren ist für Kant „immer nur Pflicht des Menschen *gegen* sich selbst", gleichsam als Erziehungsmethode für den moralischen Umgang der Menschen untereinander. Ders.: Metaphysik der Sitten, S. 579. Es ist für Kant „das Ich" als die „Einheit des Bewußtseins", welches den Menschen „unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen" erhebt und ihn unterscheidet „von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann". Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, in: Werke in 12 Bänden, Bd. 12.2, S. 407. Dies ist im Kern das, was für Adorno an der „Kantischen Ethik so suspekt ist [...]. Die ethische Würde bei Kant ist eine Differenzbestimmung. Sie richtet sich gegen die Tiere. [...] Nichts ist dem Kantianer verhasster als die Tierähnlichkeit des Menschen." Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1994, S. 123. Vgl. ders.: Negative Dialektik, S. 294, sowie: Ästhetische Theorie, S. 98f. Gegen eine solche Kantinterpretation hat Heike Baranzke: Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre, in: Kant-Studien 2005, 96. Jahrg., S. 336-363, sehr kenntnisreich Einspruch erhoben, ohne aber das eigentliche Skandalon zu widerlegen: die menschliche Begabung zum vernunftbestimmten moralischen Handeln als Befugnis zur Herrschaft über die unmoralisch-unvernünftigen-seelenlosen Wesen zu konzipieren.

240 Th. W. Adorno: Beethoven, S. 123.

241 Wenn auch eine sehr frühe, nicht repräsentative, wohl aber symptomatische Quelle zum Beleg dieser Annahme findet sich in Marx' Vorarbeiten zur Doktordissertation: „Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Tier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen" (MEW 40, S. 115). Anderer Ansicht ist Lawrence Wilde, der behauptet „that Marx's discussion of the difference between humans and animals is entirely free of prejudice against animals and certainly does not treat them as inferior or deficient beings." Ein sympathischer Versuch, mit Mythen über Marx aufzuräumen, der m. E. letztlich aber nicht überzeugt. Lawrence Wilde, ‚The creatures, too, must become

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf das Mensch-Tier-Verhältnis (zu) treuer Schüler des Idealismus blieb, problematisiert Nietzsche diese Hybris des Menschen gegenüber den Tieren immer wieder. Zielscheibe der Kritik sind hierbei die sich in den klassisch-idealistischen philosophischen Anthropologien des Okzidents manifestierenden Illusionen und Selbsttäuschungen des (westlichen) Menschen: Für Nietzsche ist, wie gezeigt, „das Ich", welches für Kant noch den Menschen zum eigentlichen „Zweck der Natur"[242] qualifizierte und ihn als Herrscher auf Erden inthronisierte, längst „zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel" (KSA 6, 91). Im Folgenden wird Nietzsches Kritik an den Mythen des modernen Subjekts unter dem besonderen Aspekt betrachtet werden, inwiefern die Mensch-Tier-Dichotomie kritisiert und auf das Tier: Mensch reflektiert, welches „auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend" (KSA 1, 877) nicht einmal ahnt, „welcher animalitas" ihre „rationalitas"[243] aufsitzt.[244]

---

free': Marx and the Animal/ Human Distinction, in: Capital & Class 2000/72. Vgl. auch die etwas angestrengt wirkenden Rettungsversuche des Marxismus durch Marco Maurizio: Marxismus und Tierbefreiung, in: Witt-Stahl, Das steinerne Herz, S. 97-108. Dass der marxsche Materialismus gegenüber der Idee einer radikalen Transformation des Mensch-Tier-Verhältnisses an sich verschlossen ist, ist hiermit keineswegs behauptet. Als Zeitgenossen Darwins und als an den Naturwissenschaften orientierte Denker waren Marx und Engels die tiefe Verwandtschaft von Mensch und Tier eine Selbstverständlichkeit: „Soviel ist sicher, bei der vergleichenden Physiologie bekommt man eine schmähliche Verachtung gegen die idealistische Überhebung des Menschen über die andern Bestien. Auf jeden Schritt wird man mit der Nase auf die völligste Übereinstimmung der Struktur mit den übrigen Säugetieren gestoßen, in den Grundzügen geht die Übereinstimmung durch bei allen Wirbeltieren und selbst – verwischter bei Insekten, Crustaccen, Bandwürmern etc." So Engels an Marx (MEW 29, 338). Aus diesem Wissen wurden allerdings keinerlei Konsequenzen bezüglich der Emanzipation des Menschen gezogen. Die „Abschaffer der Tierquälerei" (MEW 4, 488) sind kleinbürgerliche Philanthropen und die „Herren Vegetarianer" asketische Phantasten, die die Bedeutung der „*Fleischkost*" (MEW 20, 449) bei der Menschwerdung des Affen übersehen. Engels Ausführungen zur Anthropogenese sind im Übrigen nicht nur veraltet, was angesichts von über 130 Jahren Wissensfortschritt selbstverständlich und ihm folglich nicht anzulasten ist, sondern sie reproduzierten schon zu seiner Zeit Klischees: „Engels teilte mit vielen seiner Zeitgenossen und Nachfahren zwei Irrtümer [...]. Es sind dies zwei [...] bürgerlich-männliche Vorurteile: das instrumentalistische Klischee des ‚man the toolmaker' und das machistische Klischee des ‚man the hunter'." Karl Hermann Tjaden: Neuere Erkenntnisse und Annahmen zur Entstehungs- und Frühgeschichte menschlicher Gesellschaften. Zur Kritik der Potenzphantasien in Engels' Konzept der Anthropogenese, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung 1995/22, S. 19-34, hier S. 32.

242 Immanuel Kant: Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte, in ders.: Politische Schriften, S. 48-63, hier S. 53.

243 C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 39.

244 Im deutschen Sprachraum ist dieser Aspekt von Nietzsches Philosophie bisher selten zur Kenntnis genommen worden. Eine Ausnahme stellt das essayistische und mit Zeichnungen illustrierte Buch von Richard Reschika: Nietzsches Bestiarium. Der Mensch – das wahnwitzige Tier, Stuttgart 2003, dar. Der Aufsatz von Hans-Dieter Bahr: Nietzsches Tiere, in: Andreas Brenner (Hg.), Tiere beschreiben, Er-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Tier: Mensch

Nietzsches Kritik an dem primär platonisch-christlich konnotierten Begriff der Seele ist nicht zuletzt an verschiedensten Stellen seines Werkes dadurch gekennzeichnet, dass diese den anthropozentristischen, auf Herrschaft bedachten und durch die abendländische Philosophie tradierten Mythos der ‚Krone der Schöpfung' attackiert und bloßstellt:

„Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidener geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist', von der ‚Gottheit' ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung [...]: der Mensch ist relativ genommen, das mißrathenste Thier, das krankhaftste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte – freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!" (KSA 6, 180).

Signifikant ist nicht mehr die einst durch Teilhabe am göttlichen Logos verbürgte Gottesebenbildlichkeit des Humanen, sondern die Verwandtschaft – „zoological recontextualization of humanity"[245] – zum Tier.[246] Nicht länger allerdings zoon politikon oder animal rationale, sondern der Mensch als „das Raubthier aller Raubthiere" (KSA 10, 511): die „wahnsinnige traurige Bestie" (KSA 5, 332).

Nietzsche versucht sich an einer „Theorie der Moral nach zoologischen Gesichtspunkten" (KSA 11, 292) und nimmt dabei ungewohnte Perspektiven, einen gleichsam verfremdenden Blick auf den Menschen, ein, der sich als die tierische Sicht der Dinge charakterisieren ließe: „Wir halten die Thiere nicht für moralische Wesen. Aber meint ihr denn, dass die Thiere uns für moralische Wesen halten? – Ein Thier, welches reden konnte, sagte: ‚Menschlichkeit ist ein Vorurtheil, an dem wenigstens wir Thiere nicht leiden'" (KSA 3, 234). „Nietzsche", urteilt Ralph R. Acampora, „can be seen to develop a feral philosophy of cultural zoology. In other words, he advances his philosophical anthropology in a broader, zoologically natural history of culture."[247] Aus dieser Perspektive, als „Kritik der Thiere" bezeichnet, gelangt Nietzsche zu für sein Denken paradigmatischen Ein-

langen 2003, S. 270-87, befasst sich primär nur mit der fabelhaften Tierwelt des ‚Zarathustra'. Es ist die englischsprachige Nietzscheforschung, die diesbezüglich einen beeindruckenden Anfang gemacht hat. Der von Christa Davis Acampora und Ralph R. Acampora editierte Sammelband: A Nietzschean bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal, Maryland 2004, ist ein richtungsweisendes Werk.

245 Ralph Acampora: Nietzsche's feral philosophy: thinking through an animal imaginary, in ebd., S. 1-13, hier S. 2

246 Keineswegs soll verschwiegen werden, dass insbesondere der junge Nietzsche auch mit der Argumentationsfigur einer Mensch-Tier-Dichotomie arbeitet. Vgl. KSA 1, 248 f. u. 377f.

247 R. Acampora: Nietzsche's feral philosophy, S. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichten in das Mensch-Tier-Verhältnis und Bestimmungen des Tieres Mensch: „Ich fürchte, die Thiere betrachten den Menschen als ein Wesen Ihresgleichen, das in höchst gefährlicher Weise den gesunden Thierverstand verloren hat, – als das wahnwitzige Thier, als das lachende Thier, als das weinende Thier, als das unglückselige Thier“ (510).

Nietzsche betrachtet, wie gezeigt, den Menschen als das Produkt eines grausamen Zivilisationsprozesses, der „niemals ohne Blut, Martern, Opfer“ (KSA 5, 295) ablief. Gemeint ist die Internalisierung der natürlichen Instinkte, die als nach innen gewendete Grausamkeit das schlechte Gewissen, die Seelenqual, ja, die Qual als Seele konstituiert: „alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘!...“ (297) Die Anfänge der menschlichen Zivilisation, „jener gründlichsten aller Veränderungen“ (321), verursachen die „grösste und unheimlichste Erkrankung“ (323) der an die Natur „glücklich angepassten Halbthiere[n]“ (S. 322): Die „in sich selbst zurückgescheuchten Thiermenschen“ wenden ihre „am Borne der Ewigkeit“ getauften und „jenseits von Gut und Böse“ (KSA 4, 209) liegenden Instinkte, Triebe und Leidenschaften zur Selbstpeinigung als Sünde – „das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele“ (KSA 5, 389) – gegen sich. Der Mensch als leidendes Wesen kerkert sich selbst ein und schafft sich als Sinngebung, um seine Existenz als „Strafzustand zu verstehn“ (389), die unendliche Schuld gegen Gott: „Er ergreift in ‚Gott‘ die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und unablöslichen Thier-Instinkten zu finden vermag, er deutet diese Thier-Instinkte selbst um als Schuld gegen Gott [...], als Marter ohne Ende, als Hölle, als Unausmessbarkeit von Strafe und von Schuld“ (332).

Dieser Mensch der bisherigen (okzidentalen) Zivilisation ist für Nietzsche ein „an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende[s] Thier“, „die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit [...], einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte“ (323) – aber „in den Kellern, unter den Fundamenten der Cultur, eingeschlossen wüthet und heult“ (KSA 2, 614) das wilde Tier weiter. Wenn irgend sich dieses Tier Mensch genauer bestimmen ließe, so ist es für Nietzsche die eigentlich krankhafte Kreatur – „Der Irrthum hat aus Thieren Menschen gemacht“ (324) – dieser Welt: Der „Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, er ist das kranke Thier“ (KSA 5, 367). Der Mensch hat sich mithin in seiner Hybris der Gottesebenbildlichkeit, d.h. Natur*ent*hobenheit *ver*hoben, so dass ihm auf dem „Wege zum ‚Engel‘ [...] nicht nur die Freude und Unschuld des Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist“ (KSA 5, 302 f.).

Zum „Thiere gehört die Unschuld“ (KSA 4, 69), zum Menschen die im Prozess der Zivilisation „böse“ (KSA 5, 266) gewordenen, vergifteten Instinkte: „Der Mensch nämlich ist das grausamste Thier. Bei Trauerspielen, Stierkämpfen und Kreuzigungen ist es ihm bisher am wohlsten geworden auf der Erden; und

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als er sich die Hölle erfand, siehe, da war das sein Himmel auf Erden“ (KSA 4, 273). Die bisherigen Menschen hatten in der Regel nur die furchtbare Wahl, „böse Thiere zu werden oder böse Thierbändiger“ (244).[248] *Die* unsägliche Rolle in dieser tragischen Geschichte spielt für Nietzsche hierbei das Christentum als das große „Verbrechen am Leben“ (KSA 6, 371); die „Selbstkreuzigung und Selbstschändung, in der die letzten Jahrtausende Europa’s ihre Meisterschaft gehabt haben“ (KSA 5, 333). Das Christentum, das die menschlichen Leidenschaften böse macht und selbst die „Zeugung des Menschen mit dem schlechten Gewissen“ (KSA 3, 73) verschwistert, hat ganze „Systeme von Grausamkeiten“ (KSA 6, 210) geschaffen, die nach innen die Seelenmarter und nach außen die Verachtung des Tieres begründen. Nichts darf mehr an die Natur, an das Tier im Menschen gemahnen, so dass der menschliche „Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen“ (KSA 2, 64) wütet.[249] Dass „an seiner Thür [...] der Affe“ (KSA 3, 54) steht, verträgt der Mensch nicht, auch wenn er „jetzt noch [...] mehr Affe als irgend ein Affe“ (KSA 4, 14) ist. Die Konstitution menschlicher Würde qua Partizipation an der als göttlich hypostasierten Vernunft – eine basal falsche Dignität, da ihre Essenz Herrschaft, d. h. „Unfreiheit fürs Andere“[250] ist – bekommen die Tiere in einer Kultur menschlicher Hybris zu spüren: „Oh wie viel überflüssige Grausamkeit und Thierquälerei ist von jenen Religionen ausgegangen, welche die Sünde erfunden haben!“ (KSA 3, 57): „Der Stolz des Menschen, der sich gegen die Lehre der Abstammung von Thieren sträubt und zwischen Natur und Mensch die grosse Kluft legt, – dieser Stolz hat seinen Grund in einem Vorurtheil über das, was Geist ist: und dieses Vorurtheil ist verhältnissmässig jung“ (41).

Christentum, Kapitalismus und moderne Naturwissenschaft dürften zu Recht als der grausige Fluch des Menschen über die Tierwelt bezeichnet werden. Nietzsche bleibt aber auch in diesem Kontext der unbestechliche, nur schwer verdauliche, bisweilen auch überpointierte und einseitige Ideologiekritiker, wenn er vermerkt, dass manch einer mit seinem „Erbarmen gegen die Thiere“ (40) letztlich Grausamkeit gegen Menschen ausleben will. Seine wohlbekannte Kritik am menschlichen Mitleid erstreckt sich dabei auch auf einen zutiefst gestörten Umgang mit Tieren, der sich heute in der Schizophrenie der Gleichzeitigkeit von

248 Gemeint sind die Moralisten seit Sokrates, die eine gewaltsame Natur in sich haben und nur mit Unterdrückung auf diese reagieren können: „Aber nun glaubten sie, daß Jedermann so wie sie selber in Gefahr sei, dies Raubthier zu werden – dies ist der Glaube aller großen Moralisten, ihre Macht und ihr Irrthum!“ (KSA 9, 647).

249 Nietzsche nimmt hier wie so oft zentrale Einsichten Adornos und Horkheimers ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorweg. Das Tier, welches als triebhaft und irrational angesehen wird, dient nach Adorno und Horkheimer als Projektionsfläche der Angst des zivilisierten Menschen: „Rein natürliche Existenz, animalische und vegetative, bildete der Zivilisation die absolute Gefahr.“ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 37.

250 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 98.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tierfriedhöfen und Therapeuten für Haustiere auf der einen Seite und der verdrängten Praxis industrieller Massentötung von ‚Nutztieren' und wissenschaftlicher Folter an ‚Versuchstieren' auf der anderen Seite manifestiert: „Giebt es etwas Ekelhafteres, als die Sentimentalität gegen Pflanzen und Thiere, von Seiten eines Geschöpfes, das wie der wüthendste Feind von Anbeginn unter ihnen gehaust hat und zuletzt noch bei seinen geschwächten und verstümmelten Opfern gar noch auf zärtliche Gefühle Anspruch erhebt! Vor dieser Art ‚Natur' geziemt dem Menschen vor Allem Ernst, wenn anders er ein denkender Mensch ist" (217f.).

Das tierische Wesen des Menschen, das als „alte Mensch- und Thierheit" sich auch im heutigen Menschen „fortdichtet, fortliebt, forthasst" (417), ist für Nietzsche conditio sine qua non menschlicher Existenz: „es lebt, es blüht" (KSA 5, 166). Wenn Nietzsche auf die tiefe Verwandtschaft von Mensch und Tier insistiert und die Hypertrophie menschlichen Daseins kritisiert, so ist dies eine Seite seiner Entmystifizierung des Tieres Mensch. Eine andere ist, dass Nietzsche, wie dem Zitat aus seinem „Antichrist" zu entnehmen ist, den Menschen auch als das ‚interessanteste' Tier ansieht.

Als das „muthigste Thier [...] überwand er jedes Thier" (KSA 4, 199) und als das „beste Raubthier" (263) raubte er sich alles Können und alle Tugenden der Tiere.[251] Der Mensch, ein „muthiges und reiches Thier", hat wie kein anderes „das Schicksal herausgefordert" und ist hierbei das „am Längsten und Tiefsten kranke unter allen Tieren geworden" (KSA 5, 367). Aber die „Tathsache einer gegen sich selbst gekehrten [...] Thierseele" (367) ist für Nietzsche auch „etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes und Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und Zukunftvolles [...], dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte" (323): „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet" (KSA 4, 134). Der Mensch als das so unwahrscheinliche wie unerhörte Tier ist ihm eine Ankündigung, dass der „Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen sei" (KSA 5, 324). Als „das noch nicht festgestellte Thier" (81) ist der Mensch Nietzsches Hoffnung auf Selbstüberwindung

251 Was Nietzsche sicherlich nur metaphorisch formulierte, findet in der Evolutionsbiologie Bestätigung. Unter der sinnigen Kapitelüberschrift ‚Der Anteil des Hundes an der Menschwerdung des Affen' beschreibt E. Oeser die Koevolution von Mensch und Hund: „Es waren die Caniden, die hundeartigen Stammväter bzw. Mütter unserer Haushunde, d.h. die Wölfe, die unseren affenartigen Vorfahren [...] zu Lebewesen gemacht haben, die zur Zusammenarbeit fähig sind, die weit über die engen genetisch bedingten Familienbande hinausgeht, auf die sich die anthropoiden Affen noch heute beschränken. Durch die hunderttausende Jahre andauernde Koevolution von Caniden und Homiden trat nicht nur der anatomisch moderne Mensch hervor, sondern durch Canisation [...] des affenartigen Primaten entstand auch der ethisch moderne Mensch, der auf diese Weise [...] zu einem sozialen Wesen umgeformt wurde", was dieser, wie Oeser detailliert beschreibt, in den wenigsten Fällen dem zweiten Wesen von ‚wahrhaft philosophischer Natur' (Platon) zu danken wusste. Erhard Oeser: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt 2004, S. 38f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des kranken Tieres in Richtung einer ‚grossen Gesundheit', welche gedeiht auf dem „Eingedenken der Natur im Subjekt"[252], d.h. in der Aufhebung des bösen Blicks auf die „natürlichen Hänge des Menschen" (335), auf dass das „Thier im Menschen sich vergöttlicht fühlte und nicht sich selbst zerriss, nicht gegen sich selber wüthete." (333). Das sog. Böse im Menschen, seine tierische, nicht engelhafte Natur wird für Nietzsche nur böse, wenn sie von ‚schlechten', d.h. im Wesentlichen ihre Natur verdrängenden Menschen, bearbeitet wird. „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht" als die „drei bösesten Dinge" (KSA 4, 236) des moralischen Menschen werden giftig durch den falschen Umgang mit der (menschlichen) Natur: „Das allein lernte" Zarathustra, „dass dem Menschen sein Bösestes nötig ist zu seinem Besten" (KSA 4, 274). Nietzsches „wilde Weisheit" (247) steht letztlich konträr zum „Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, dieser Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen – [...] gegen das Leben" (KSA 5, 412). Acampora fasst Nietzsches Überlegungen treffend zusammen: „This programm requires an understanding of domesticity, a retranslation of *homo natura* as animal, and an experimental willingness to psychosomatically transfigure oneself into a sublim(at)e(d) embodiment of wilderness – it calls, in other words, for Übermenschen of cultural zoology to act as feral philosophers."[253]

Das Tier als Distinktionsobjekt zur Wesensbestimmung des Menschen hat bis heute nicht ausgedient. Die Debatte um das Mensch-Tier-Verhältnis, in den Sozialwissenschaften bisher kaum über rudimentäre Anfänge hinausgekommen, ist aktueller denn je, bedenkt man das Ausmaß, in welcher Quantität und Qualität sich dieses unter den Bedingungen kapitalistischer Zivilisation okzidentaler Provenienz zu Ungunsten der Tiere entwickelt hat. Nietzsche kommt das Verdienst zu, uns die Möglichkeit eines verfremdeten Blickes auf die prekären Beziehungen von Menschen und Tieren aufgezeigt zu haben, mit dem eine andere, im metaphorischen Sinne tierische Perspektive auf die Mensch-Tier-Problematik einzunehmen gestattet ist. Wenn Nietzsche den Philosophen „zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus" (53) anhält, wäre es adäquat, den Blick der Tiere einzunehmen: Wie kein anderer fokussiert dieser die Ambivalenz der Moderne als Gleichzeitigkeit von Fortschritt und Regression; von Tierschutz, Vivisektion und Kommodifizierung animalischer Lebewesen.[254]

Mit Nietzsche ist es möglich, die vielen sich als Erkenntnisse ausgebenden Vorurteile, mit denen die dominant idealistische Tradition abendländischen Den-

252 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 47.

253 R. Acampora: Nietzsche's feral philosophy, S. 9.

254 „Es gibt keinen Aspekt des Verhältnisses zur Natur, in dem sich sosehr die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses manifestiert wie im Umgang mit den Tieren." Klaus Eder: Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt/Main 1988, S. 238.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kens den Abgrund zwischen Mensch und Tier zu begründen und legitimieren versuchte, ideologiekritisch zu überbrücken: Kommende, die Thematik betreffende Diskussionen hätten von Nietzsche zu lernen, dass, vom Tier zu sprechen, immer auch heißt, vom Menschen zu sprechen et vice versa, und zwar *nicht* im Sinne reiner Distinktion. Naturalistische Angriffe auf die Würde des Menschen sind im Zeitalter der Life Science zweifelsfrei allgegenwärtig, so dass ein Rekurs auf die kantschen Bestimmungen der nicht zu relativierenden Würde des Menschen und der Unteilbarkeit des Menschengeschlechts berechtigt erscheint.[255] Eine vernünftige Verteidigung des Menschen gegen die Anmaßungen radikalbiologistischer Weltbilder hätte zukünftig aber auf das negative Konstrukt des Tieres als Distinktionsobjekt humaner Dignität, die Würde mit Herrschaft legiert, wie von Adorno zu lernen ist, zu verzichten. Die Reflexion auf die Verwandtschaft von Mensch und Tier ist keineswegs zwangsläufig mit einer Degradierung des Menschen oder seiner reduktionistischen Naturalisierung verbunden. Ein solches Eingedenken intendiert vielmehr, nicht nur die Fähigkeiten der Tiere ernster zu nehmen und eine gewisse Gelassenheit in Bezug auf das Wesen Mensch einzuüben[256], sondern hätte auch keineswegs die Abwertung des Menschen zum Ziel, welcher sich als ‚Krone der Schöpfung' nicht im Sinne des unumschränkten Despoten der Erde, sondern als Kraft der Überwindung der zivilisatorischen Diremtion von Mensch und Tieren auszuzeichnen hätte – Gedanken, die am Schluss dieser Arbeit nochmals aufgenommen werden.

Nietzsche lehrte die „Dankbarkeit gegen Erde und Leben" (KSA 13, 223). Der Übermensch[257] hat „dem Sinn der Erde" (KSA 4, 99) zu dienen; er wäre nicht mehr wie der bisherige Mensch Tyrann über die Kreatur: „Dem Einzelnen indessen bleibt am Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzediert, nur Verachtung hat: versuchen so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein."[258] Nietzsches Adornos Gedanken antizipierende Vision ist daher, dass „der Weise und das Thier […] sich nähern und einen neuen Typus ergeben!" (KSA 9, 461).

255 Vgl. Kathrin Braun: Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik, Frankfurt/ New York 2000, bes. S. 67-78.

256 „Da gedachte ich der Worte Plato's und fühlte sie auf einmal im Herzen: alles Menschliche insgesammt ist des grossen Ernstes nicht werth; trotzdem --" (KSA 2, 354).

257 „For Nietzsche *übermenschlich* cultivation sublimtas naturally primitive zoological drives in a way that does not annihilate or eviscerate wildness", konstatiert R. Acampora: Nietzsche's feral philosophy, S. 6.

258 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 294.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Ausblick – kein Schluss

Die Aktualität des Kritikkerns der marxschen Theorie und die Bedeutung der Philosophie Nietzsches für eine kritische Theorie der Geschichte und Gegenwart der westlichen Zivilisation, ihrer basalen Strukturen und ideologischen Formationen sind hinlänglich dargelegt worden. An Kritik wurde indessen nicht gespart. Im Ergebnis heißt dies, dass ein Links-Nietzscheanismus sensu stricto eine contradictio in adjecto darstellt[1]: Die Idee einer unteilbaren und universellen

1 In einer aufschlussreichen Diskussion am 14. Juli 1942 zwischen Adorno, Anders, Horkheimer, H. Marcuse u. L. Marcuse sagt Adorno: „Hinter Nietzsche steht die ganze Frage des Verhältnisses von Kommunismus und Anarchie in der zweiten Phase. Daher der Ernst der Kultur. Sonst ist man in Gefahr, den Sozialismus in einen ins Planetarische gesteigerten Pragmatismus zu verwandeln." Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Bd. 12, S. 570. In die gleiche Richtung argumentiert auch Georges Bataille, der, was die Studie Rehmanns außer Acht lässt, als eigentlicher Begründer des (frz.) Links-Nietzscheanismus zu gelten hat. Gegenüber dem Arbeitsfetischismus des Traditionskommunismus interpretiert Bataille Nietzsche als Kritiker des planetarischen Pragmatismus und funktionalistischen Instrumentalismus: Nietzsche ist der Philosoph der „Souveränität", d.h. des Menschen, „der ist, um zu sein, und nicht, um nützlich zu sein, zu *dienen*". Georges Bataille: Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte, München 1999, S. 268. Meine Ausführungen werden diesen Annahmen partiell folgen: In der Terminologie des jungen Marx ist der Beitrag Nietzsches nicht auf der Ebene der politischen, sondern der menschlichen Emanzipation zu verorten. Nietzsche ist dabei eher als bohrender Stachel im Fleisch radikaler Emanzipation und Aufklärung zu betrachten, als dass seine Philosophie selbst schon die Antwort auf ihre verbleibenden Fragen darstellt. Adorno, der in der genannten Diskussion m.E. einen allzu unmittelbaren Anschluss an Nietzsches Denken, nicht zuletzt dessen expliziten Antisozialismus vernachlässigend, für möglich hält, hat später einmal selbst festgehalten, dass der „konsequenteste Aufklärer" anstelle der „Selbstreflexion von Aufklärung" am Ende häufig „Gewaltstreiche des Gedankens" verübt. Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 418. Nietzsches Philosophie ist mithin der Ausgangspunkt weiterführender und tiefergehender Fragen menschlicher Emanzipation; ihre Antwort stellt sie nur partiell dar. Eine links-akademische Denkströmung, die Nietzsche gar zum „Vordenker des Diskurses einer radikalen Demokratie" stilisiert, wird sich des Vorwurfes nur schwer erwehren können, Interpretation mit Willkür zu ver-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Emanzipation konfligiert unaufhebbar mit einem Denken, welches im Kern die Ungleichheit der Menschen herrschaftsapologetisch affirmiert. Nicht wenige Aspekte der Ambivalenz im Denken Nietzsches lassen sich auf seinen Versuch zurückführen, radikale Emanzipation als Perspektive alleinig für eine kleine, ausgewählte Elite zu konzipieren. Seine Philosophie, so ließe sich aus ideologiekritischer Perspektive konstatieren, krankt daran, die Formspezifik modernkapitalistischer Vergesellschaftung zu verkennen und so die fundamentalen Differenzen zwischen den historischen Gesellschaftsformationen zu negieren. In der Universalisierung und Apologie des Willens zur Macht spreizt sich ein spezifischer, durchaus (auch) politisch motivierter Begriff des Lebens zu einem neuen Absoluten auf, in dessen Nacht einmal mehr „alle Kühe grau sind" (MEW 7, 262), d.h. dass alle Differenzen im immer nur sich selbst wieder findenden Willen verschwinden. Dennoch gilt zweifelsfrei, dass Nietzsches zivilisationstheoretische Perspektiven, trotz ihres bisweilen ideologischen Charakters, die Tragik menschlicher Existenz, deren tiefe Verstrickung in Gewalt und Leid, in einem anderen, breiteren Maße erkannt haben als das marxsche Denken. Ihr herausfordernder Charakter bleibt für ein an universeller Befreiung und Aufklärung orien-

wechseln. Oliver Flügel u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004, S. 15. Da sich auch meine Arbeit als Beitrag zu einer „posthumanistischen emanzipatorischen Politik" (S. 14) verstehen lässt, sei eine Anmerkung zur ‚radikalen Demokratie' gestattet: Der postulierte „Dienst" an einer „revolutionären, dezidiert antikapitalistischen Politik" (Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): Die Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006, S. 8) bleibt bloßes Lippenbekenntnis, was Folge davon ist, dass Marx' Kritik der politischen Ökonomie völlig unberücksichtigt bleibt und bei einem falsch verstandenen Nietzsche Zuflucht genommen wird. An die Stelle radikaler Kritik kapitalistischer Vergesellschaftung tritt anti-ökonomistischer Politizismus, der einmal mehr aus Frankreich stammt. Da die soziale Genesis politischer Kämpfe so gar nicht mehr in den Blick gerät, werden diese zu einem Geschehen hypostasiert, das „nie zu einem Ende" (Rückkehr des Politischen, S. 12) kommt. An die Stelle der Perspektive der Versöhnung bzw. des Kommunismus tritt die in schlechter Unendlichkeit im Kommen bleibende Demokratie. Nicht ist das Insistieren auf die Offenheit und Unabschließbarkeit des Prozesses der Emanzipation zu kritisieren, wohl aber die Hypostasierung des politischen Agons zu einem Wert an sich. Verloren geht die Perspektive einer radikalen sozialen Transformation, die auch die Formspezifik des Politischen *fundamental* beträfe. Des Weiteren ist nicht der Versuch zu kritisieren, Anschluss zu halten an internationale philosophisch-politische Debatten. Dennoch ist dem gesamten Unternehmen ein eklatanter Mangel an historischem Bewusstsein zu unterstellen: Wer von radikaler Demokratie spricht, die rätedemokratische Tradition der Arbeiterbewegung und die Konzepte ‚sozialer Demokratie' (H. Heller) aber völlig unerwähnt lässt, ist entweder unbedarft und unwissend oder aber, zum eigenen Schaden, arrogant – Ignorantia non est argumentum. Die Geschichte der Arbeiterbewegung mag ja im 21. Jh. nicht mehr sonderlich hip sein; ihre theoretische Verarbeitung war allerdings Ausdruck höchst *realer* Kämpfe und politischer Erfahrungen, von denen auch die akademische Seminar-Demokratie noch Wesentliches lernen könnte.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiertes Denken angesichts des fortwährenden Scheiterns menschlicher Emanzipation gleichsam naturwüchsig aktuell.

Nietzsches Philosophie wurde aus der Perspektive eines kritischen, primär an Marx und Adorno orientierten Materialismus als adäquater Ausdruck der Dialektik der Aufklärung und der Ambivalenz des modernen Fortschritts dechiffriert, die deren Möglichkeiten und Abgründe wie kein zweites Denken durchschritt. Ihr Potential für eine kritische Theorie der Gegenwart und Geschichte der modernen Gesellschaft wurde nicht weniger deutlich als die Herausforderung, die an ein Denken von ihr ausgeht, welches sich der Metaphysik im Moment ihres Sturzes solidarisch weiß, d.h. an den ‚Werten' von Vernunft und Wahrheit festhält, deren praktisches Implikat die Verwirklichung der Freiheit ist. Adornos ‚Negative Dialektik' betreibt die Entzauberung des Begriffs, ohne dessen Anspruch auf Wahrheit aufzugeben. Neben Marx, dies ließe sich im Detail zeigen, ist primär Nietzsche, der ‚konsequenteste Aufklärer' (Adorno), die ‚graue Eminenz' (J. Früchtl), die Pate stand bei seiner Kritik am latenten bürgerlichen Rationalismus der freudschen Psychoanalyse, dem denaturierenden Zwangscharakter der kantschen Moralphilosophie und dem Fortschrittsdenken hegelscher, aber auch marxscher Provenienz. Adornos Philosophie hat vor dem Hintergrund des Scheiterns der Revolution die Erbschaft der marxschen Theorie nicht weniger angetreten als sie wesentliche Impulse dem Denken Nietzsches verdankt: Nietzsche als radikale Herausforderung und (ambivalenter) Bezugs- und Fluchtpunkt kritischer Theorie im historischen Kontext der fortwirkenden Vernichtung emanzipatorischer Praxis; kein Rettungsanker, sondern (frischer) Treibstoff im Motor materialistischer Aufklärung.

Exkurs zur Forschungsliteratur: Eine Spurenlese welche die Eigenart von Adornos Marx- und Nietzscheinterpretation, ihr Potential und ihre Grenzen, zu eruieren hätte, kann hier nicht geleistet werden. Ein knappe Literaturschau muss diese ersetzen: Zur Bedeutung Nietzsches im Denken Adornos vgl. nochmals die in Fn. 22 auf S. 16 genannte Literatur, wobei abermals der Aufsatz von Rath als sehr gelungen hervorgehoben werden darf. Über Adornos Marxinterpretation urteilt *R.W. Müller*: „Adorno bezieht sich also bei seiner Gesellschaftsvorstellung systematisch nur auf die Ebene der Zirkulation […]; daß dieses Elementarverhältnis für Marx bloß Ausgangspunkt ist, um die wesentlichen Formbestimmungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses in der *kapitalistischen* Warengesellschaft systematisch zu entwickeln, das sieht er nicht. Vom ‚universalen Tauschverhältnis' zu reden, hat nur Sinn, wenn man begriffen hat, dass eine solche *Universalität des Tauschs das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit voraussetzt* […]. Um ein Diktum des frühen Horkheimer anzuwenden: wer von Kapital und Lohnarbeit nicht reden will, der schweige von Tauschverhältnis und Fetischismus."[2] Dieses Urteil trifft nicht weniger Wesentliches als folgende Feststellung:

2 R.W. Müller: Geld und Geist, S. 198f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„In Adornos Lehre vom Tausch als *principium synthesis* der Gesellschaft werden Motive der Kritik der politischen Ökonomie leider eher zusammengezogen als ausgeführt.“[3] *Jan Weyand* hat in seiner Marx-Adorno-Interpretation, die, soweit ich überblicken kann, die avancierteste ihrer Art darstellt, im Unterschied zu Müller zwischen zwei sich widersprechenden Argumentationssträngen im Denken Adornos unterschieden, die der „Doppeldeutigkeit des Herrschaftsbegriffs“ in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ entspringen: Auf der einen Seite wird soziale Herrschaft als notwendige „Folge von Naturbeherrschung“ begriffen, auf der anderen Seite als sozialer „*Willkür*akt“ aus Freiheit (in verkehrter Gestalt). Stereotypisch ließe sich das erste Argument als nietzscheanisch und das zweite als marxistisch bezeichnen. Beide Argumente tauchen wieder auf, wenn Adorno zum einen die gesellschaftliche Totalität samt ihrer bisherigen *Zivilisationsgeschichte* auf das Tauschprinzip reduziert, zum anderen aber, was gegen Müller festgehalten zu werden verdient, wenn Adorno in seiner ihm eigenen Terminologie das Kapitalverhältnis als ‚Subjekt‘ der *Moderne* begreift. Nachdem Weyand überzeugend dargelegt hat, wieso die erste These nicht haltbar ist und er die zweite These anhand der marxschen Kritik der politischen Ökonomie gegenüber Adornos verkürztem Sprachgebrauch spezifiziert hat, kommt er zu folgendem wohlbegründeten Urteil: „Wenn das Kapitalverhältnis aus der Entfaltung der Warenform resultieren soll, muß es in ihr immer schon angelegt sein. Enthält die Warenform in sich schon das Kapital, kann die kapitalistische Produktionsweise in die graue Vorzeit zurückverlegt, der Tausch als Ursprung des Übels konstruiert und dieses dann ursprungsphilosophisch aus ihm entwickelt werden.“ Damit aber ist nicht nur die „spezifische Differenz zwischen vorkapitalistischen Vergesellschaftungsformen und einer kapitalistischen Gesellschaft bestritten“, sondern auch das kontingente Moment bei der Genesis des Kapitalverhältnisses unterschlagen: die ursprüngliche Akkumulation als das Gegenteil des „Tauschprinzips: Resultat historischer *Gewalt*.“ Von daher ist Weyands Urteil voll und ganz zu zustimmen: „Die Differenz der Marxschen und der Adornoschen Argumentation liegt also darin, daß Adorno das Kapitalverhältnis wie die Universalität des Warentauschs als *Resultat einer immanenten Dynamik des Tauschprinzips* auffasst, Marx hingegen die Universalität des Tauschverhältnisses als *Resultat der Existenz der kapitalistischen Produktionsweise*.“ Völlig zu Recht führt Weyand diese Abwege Adornos auf den ersten Argumentationsstrang der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zurück: es ist der ursprungsphilosophisch konstruierte Sündenfall des Identifikationsprinzips als Grundstellung zur äußeren und inneren Natur, welches „*qua Analogie*“, die auf die Abstraktion als das Gemeinsame des identifizierenden Denkens und des Tausches zielt, mit dem Tauschprinzip „zusammengeschlossen“ wird: „Der Tausch tritt als *Spezifikation* des Identifikationsprinzips auf, weil […] eben das Identifikationsprinzip als Urgrund aller Ge-

3 Jürgen Ritsert: Gesellschaft. Ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt/Main 2000, S. 106.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte begriffen wird. Spezifikation ist das Tauschprinzip, weil es nicht auf das Verhältnis zur äußeren Natur, sondern auf gesellschaftliche Verhältnisse bezogen ist. Entsprechend setze sich in ihm die Herrschaft über äußere Natur fort.“[4] C. *Görg* betont in seiner Interpretation der ‚Dialektik der Aufklärung‘, den zweiten Argumentationsmodus Adornos, der die sozialen Ursprünge von Herrschaft anhand der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik aufzeigt: „Naturbeherrschung entsteht nicht ‚aus dem Naturzwang‘, sondern ist Resultat einer spezifischen Form der Einrichtung der Gesellschaft, einer spezifischen Regulation der Naturverhältnisse, wie sie auf diese selbst wieder zurückwirkt.“[5] Zu einem mit Weyand vergleichbaren Urteil kommt *C. Hafner*. Nachdem sie dargelegt hat, dass Adornos Marx-Interpretation in weiten Teilen traditionalistisch ist (Anarchie des Marktes, Selbstaufhebung des Kapitalismus etc.) und nochmals unterstrichen hat, dass Adornos Tauschprinzip dem Schein der Zirkulation verhaftet bleibt und unbotmäßig mit dem Identifikationsprinzip kontaminiert wird, hält sie fest: „Der späte Adorno versucht all dies zu vereinbaren: Die Behauptung einer unmittelbaren Herrschaftsförmigkeit und den Rekurs auf das ‚Tauschprinzip‘.“ Von daher gilt: „Adorno wird zum Verhängnis, daß er […] mit weniger als dem Ganzen sich nicht begnügen will, dem Ganzen von Mensch und Natur, Erkenntnis, Geschichte und Gesellschaft als einem einzigen negativen Zusammenhang.“[6] Was folglich deutlich wird, ist nicht allein die verkürzte Marxlektüre Adornos[7], sondern auch dass eine *ungeschiedene* Einheit von nietzscheanischer Zivilisationstheorie und marxistischer Gesellschaftskritik in unauflösbare Aporien führt. Um *beide* Argumentationsstränge für die kritische Gesellschaftstheorie fruchtbar machen zu können, ist es daher dringend geboten, zwischen ihnen strikt und deutlich zu trennen. D.h. aber, wie es auch die Ausgangsthese meiner Arbeit war, dass eine Synthesis von Marx und Nietzsche weder wünschenswert noch überhaupt als möglich erscheint. Man wird sich daher mit weniger als dem Ganzen zufrieden geben müssen, was impliziert, dass die entscheidende spezifische Differenz von vorkapitalistischen und kapitalistischen Gesellschaften nicht negiert wird. Diese Differenz weist den verschiedenen ‚Theoriedesigns‘ ihren angestammten Platz zu, die nach ihrer notwendigen internen Spezifizierung und gegenseitigen Differenzierung wieder in Kommunikation treten können und müssen, sofern es sich um eine spezifische, nicht aber absolute Differenz handelt. Eine solch luzide Differenzierung hat *Lars Meyer* vorgelegt, die darzulegen vermag, dass Adornos ‚reife‘ *Soziologie*, trotz der genannten Probleme, nicht dem Paradigma der vernunftkritischen und universalgeschichtlichen Zivilisationstheorie folgt, sondern

4 Alle Zitate aus Jan Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, Lüneburg 2001, S. 42, 43, 79, 80 u. 81.

5 C. Görg: Regulation der Naturverhältnisse, S. 45.

6 Kornelia Hafner: ‚Daß der Bann sich löse‘. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption, in: D. Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis, S. 129-55, hier S. 153f.

7 Vgl. ebd. auch A. Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch, S. 204ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als dezidierte Fortführung der marxschen Ökonomiekritik konzipiert ist: „die Kritische Theorie Adornos zielt darauf ab, die *historische* Entwicklung sozialer Phänomene wie soziale und bürokratische Organisationen, soziale Konflikte, Familienstruktur, Massenkultur, die Bildung sozialer Gruppen, ferner die Entwicklung kollektiver Verhaltensweisen und sozialer ‚Werteorientierungen' und Normen sowie die Dynamik der Individualisierung mit der Einsicht zusammenzubringen, dass das von Marx analysierte System der politischen Ökonomie seinem eigenen Begriff nach allein als expandierendes zu existieren vermag. […]. Kurzum: Adornos Soziologie ist Theorie der Moderne. Ihr Programm ist der Nachweis, dass sich die Formen und Inhalte institutionellen und sozialen Wandels sowie der Individualisierung zunehmend nach Maßgabe der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Verwertungsprozesses, als Momente eines *objektiven Irrationalisierungsprozesses* bilden."[8] Adornos Bedeutung als *Ideengeber* für die ‚neue Marxlektüre' unterstreicht auch einer ihrer führenden Protagonisten: *H. G. Backhaus* stellt heraus, dass „Adornos metaökonomische Kritik der etablierten Ökonomie", welche Adorno besonders – gleichsam stellvertretend – auf dem Feld der soziologischen Theorie betrieb, erstmals den „Schlüsselcharakter der Marx'schen ‚Kritik'" erkannt hat: „Fragt man danach, worin für Adorno der harte Kern der Marx'schen ‚Ökonomie' besteht, ihre ‚Grundeinsichten', so geht es um zwei Sachverhalte: um die Existenz einer antagonistischen Totalität und um den subjektiv-objektiven Prozess der realen Abstraktion."[9] Auf eine positive Nebenwirkung von Adornos defizitärer Marxinterpretation hat zudem jüngst *Stephan Grigat* verwiesen. Nachdem Grigat die auch hier vorgebrachte Kritik an Adornos Marxlektüre und dessen Kontamination von Tausch und Ratio referiert hat, weist er darauf hin, dass dessen Tauschbegriff, ihn vor der revolutionären Mystifizierung des Proletariats bewahrt habe und die Einsicht in den *abstrakten* Charakter der Herrschaft des Kapitals, dass *alle* Gesellschaftsmitglieder als Personifikationen verselbstständigter ökonomischer Kategorien auftreten, ermöglichte: „Sein Unvermögen bei der adäquaten Rezeption der Marxschen Wert- und Fetischkritik eröffnet ihm gleichzeitig das Betreten theoretischen Neulands: die Analyse sämtlicher sozialen und ästhetischen Probleme vor dem Hintergrund der Fetischkritik."[10]

Den Pfaden wieder aufnehmend, gilt es hier abschließend Adornos Begriff des Nichtidentischen, der sich der materialistischen, Motive der Philosophie von Marx und Nietzsche verarbeitenden, Kritik am sog. deutschen Idealismus verdankt, in seiner politischen Dimension fruchtbar zu machen. Anhand des Begriffs

8 L. Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 15f.

9 Hans-Georg Backhaus: Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie, in: Andreas Gruschka/Ulrich Oevermann (Hg.), Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie, Wetzlar 2004, S. 27-64, hier S. 51, 37 u. 33.

10 S. Grigat: Fetisch und Freiheit, S. 151

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Nichtidentischen wird der schillernste Begriff der politischen Moderne, der der Revolution, darauf hin befragt werden, welche Bedeutung ihm in einer zeitgemäßen Theorie der Befreiung zukommt. Im Wesentlichen ist dies die altbekannte Frage nach der adäquaten (post)politischen *Form* der Emanzipation. Der Hinweis auf einen *inhaltlichen* Aspekt der Emanzipation des Nichtidentischen, für den es sich gegen alle Ignoranz und offenen Widerstand stark zu machen lohnt und der an die Annäherungsversuche an Nietzsches Tiere anschließt, bildet darauf folgend den Schluss der Arbeit.

Die Ausführungen beanspruchen für sich keine gesteigerte Originalität. Recht verstanden sind sie Skizzen, die Problemfelder umreißen, die weiterer Bearbeitung bedürften. Sie sind sich daher ihrer Vorläufigkeit und Angreifbarkeit bewusst. Ihre Ausführung im Detail müsste sich vor allem den Herausforderungen neuerer Entwicklungen und Strömungen der Poltischen Philosophie und Gesellschaftstheorie stellen. Zu denken wäre etwa an das weite Feld des Poststrukturalismus, der Systemtheorie, der verschiedenen Varianten kommunikativ gewendeter Rationalität oder auch der feministischen Ein- und Widersprüche. Dies kann hier selbstredend nicht geleistet werden und wäre Aufgabe weiterer Studien, die indessen auf den vorgelegten Erkenntnissen, die für eine persistierende Aktualität der klassischen kritischen Theorie sprechen, aufbauen könnten.

5.1 Dimensionen des Nichtidentischen

Der Begriff des Nichtidentischen ist, wie J. Ritsert dargelegt hat, kein „Substanzbegriff“, sondern ein „Problembegriff“[11], in dem sich das „gesamte Spektrum der Philosophie und Soziologie Adornos“[12] konzentriert. Der Begriff des Nichtidentischen und die von ihm nicht zu scheidende Figur der Präponderanz des Objekts haben ihre Genesis in der Kritik der prima philosophia durch negative Dialektik, deren materialistischer Impuls die Rettung des Nichtbegrifflichen vor dem selbstherrlichen Subjekt ist: „Die Identität des Geistes mit sich selber […] wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert […]. Das ist die Erbsünde der prima philosophia. Um nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen, muß sie an dem worüber sie urteilt, alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt.“[13] Die „Utopie der Erkenntnis“ wäre demgegenüber, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“[14] Adorno visiert eine „zweite Reflexion“[15] der Vernunft an, die nach Kants kopernikanischer Wende ein zweites Mal auf die Möglichkeit der Bedingung von Erkenntnis reflektiert, um ihrer

11 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 161.
12 Ebd., S. 160.
13 Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 18.
14 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 23.
15 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 105.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Unwahrheit, ihrem Herrschaftscharakter, inne zu werden und der Aufhebung einer nicht-repressiven Rationalität zuzuführen: „daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.“[16] Vernunftkritik ist bei Adorno stets die Kritik der Vernunft durch sie selbst, *nicht* aber ihre abstrakte Negation bzw. „Verbannung oder Abschaffung.“[17] Auch die „Erste Philosophie ist keineswegs bloß Herrschaft gewesen“[18], sondern, als sich fälschlicherweise deifizierende Gestalt des Geistes, in der Versöhnung aufzuhebende Bedingung von Autonomie. Diese aber ist das Telos von Adornos Philosophie (des Nichtidentischen): „Nur in Freiheit vermöchte der Geist mit dem sich zu erfüllen und zu versöhnen, wovon er sich loßriß, und ihr ist ein Element von Unsicherheit gesellt, wenn sie nicht zur Beteuerung verkommen soll; Freiheit selber ist nie gegeben, stets bedroht.“[19] Als ein solches Unternehmen ist seine „Philosophie *zwischen* Kant und Hegel“ angesiedelt, wird einer gegen den anderen, mit Marx und Nietzsche in der Deckung, in Stellung gebracht, „wobei das ‚Zwischen‘ der durch die Geschehnisse nach Hegel eröffnete und erforderte Raum ist, was zu sagen heißt: nach Marx, nach Nietzsche, nach dem Ausbleiben der Revolution, nach Auschwitz.“[20]

Wer die Dimensionen des Nichtidentischen zu erkunden sucht, kommt nicht umhin, den Begriff der Identität im Denken Adornos zumindest ansatzweise zu erläutern. Adorno verwendet den Begriff der Identität in verschiedenen Kontexten äquivok. Von einer klaren Begriffsexplikation kann in keinem Fall die Rede sein.[21] Neben der Kritik an der Identitätsphilosophie, deren parmenidisches proton pseudos die Identifizierung von Sein und Denken, von Begriff und extramentaler Realität ist und deren vollendete paradigmatische Gestalt der absolute Idealismus Hegels darstellt, dessen Kritik der „Geburtsort des Nichtidentischen“[22] ist, lassen sich folgende Begriffsdimensionen der Identität eruieren. Auf der „formalen“[23] Ebene bezeichnet Identität eine Art und Weise von Erkenntnis, die der „Bedrohlichkeit des Anderen“ und „Unbekannten“[24] dadurch entgegen-

16 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 628.
17 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 92.
18 Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntniskritik, S. 28.
19 Ebd., S. 24.
20 Jay Bernstein: Adorno zwischen Kant und Hegel, in: Axel Honneth/Christoph Menke (Hg.), Negative Dialektik, Berlin 2006, S. 89-118, hier S. 91.
21 Vgl. zu den ‚Äquivokationen, Unterbestimmtheiten und Überfrachtungen des Begriffs‘ die umfassenden Ausführungen von Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/Main1989, S. 113ff. Vgl. auch die leider erst nach Abschrift meiner Arbeit entdeckte Dissertation von Joachim Stahl: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Frankfurt/Main u.a. 1990, S. 181ff.
22 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 163.
23 A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 117.
24 U. Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, S. 16.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuwirken trachtet, indem das Mannigfaltige „unter die Einheit“[25] subsumiert wird. Erkenntnis, die auf Identität hin ausgerichtet ist, generiert, so Adornos Kritik, herrschaftsförmiges Wissen. Wesentliche Merkmale des Identitätsdenkens sind die „Abstraktion und die Klassifikation, die Quantifizierung und die Begründung“[26]. Was Adorno am Identitätsdenken kritisiert, ist, dass es nicht nur das Besondere, die je einzelne und unermessliche Faktizität des Konkreten negierend – individuum est ineffabile – unter das Allgemeine subsumiert, sondern auch das erkennende Subjekt reglementiert und so seine Erfahrung verstümmelt. Abgesehen von besonders drastischen, im Endeffekt sich selbst aufhebenden Formulierungen stellt Adorno aber keineswegs die Legitimität und den Nutzen des primär in der Naturwissenschaft sich bahnbrechenden Identitätsdenkens in Frage. Sie ist ein notwendiges Produkt der menschlichen Auseinandersetzung mit der Natur. Ihr Beitrag zur Aufklärung ist unbestritten. Was Adorno allerdings, und zwar vehement kritisiert, ist, dass sich das Identitätsdenken „mit Erkenntnis selbst verwechsle“[27] und sich so zum Wissen an sich stilisiere. Die Hybris des Identitätsdenken besteht darin, dass sie alles Inkommensurable und begrifflich-quantitativ Nichtzufassende, d.h. die Nichtidentität des Objekts gewaltsam negieren muss, will es denn sich selbst als Absolutes verifizieren. Die Unwahrheit einer solchen Struktur von Erkenntnis ist die Verleugnung ihres herrschaftsförmigen Charakters, die noch in jeder Rationalität fortwaltende Irrationalität. Nichtidentität bezeichnet in diesem Kontext die Selbstreflexion der Vernunft, das begriffliche Eingedenken in die Grenzen des Begriffs, und keineswegs die Resurrektion eines vermeintlich Ersten, Unmittelbaren: „Das Nichtidentische ist nach Adorno nichts Diffuses und schon gar nichts Numinoses“[28], sondern das „negativ-begriffliche Resultat der bestimmten Negation des Identitätsbegriffs.“[29] Eine vergleichbar in sich differenzierte Kritik gilt auch der ‚logischen‘ Dimension des Identitätsbegriffs.[30] Die logische Operation des identifizierenden Urteilens wird an sich weder der Unwahrheit noch der Illegitimität bezichtigt, sondern dahingehend problematisiert, dass in der Moderne die Logik dazu tendiert, nicht mehr Ausdruck der Selbstreflexion des Denkens zu sein, sondern einen sich selbst fetischisierenden Geist darstellt, dem sich die (nichtidentischen) Inhalte, die der formalen logischen Operation letztlich zu Grunde liegen, verflüchtigen. Zur Kritik steht somit weder logisches Denken – Bedingung aller rationalen Kritik – noch die logische Selbstreflexion, sondern allein die Transformation Letzterer in identisch-inhaltslose „Denkökonomie“[31].

25 Ebd., S. 18.
26 Ebd., S. 18.
27 A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 117.
28 So Gerhard Schweppenhäuser in seiner Einführung: Theodor W. Adorno, 4. Aufl. Hamburg 2005, S. 65.
29 Ebd., S. 64.
30 Vgl. A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 120ff.
31 Ebd., S. 120.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die dritte Ebene der Identität lässt sich als psychologische klassifizieren.[32] In diesem Kontext bezeichnet Identität die Spezifik historisch dominanter Formen der Subjektivierung. Identität meint hier die Generierung des Selbst qua Ausgrenzung und Ausmerzung des Anderen: der inneren und äußeren Natur als des Nichtidentischen des Geistes. Ich-Identität ist für Adorno irreduzibel mit Herrschaft verschwistert; Reproduktion der Gewalt, generiert durch den Versuch, den Zwang mit Zwang zu brechen.

Adornos Versuch die genannten Aspekte der Kritik an Identität (prima philosophia, instrumentelle Rationalität, Logismus, Ich-Identität und Tauschbeziehungen) zusammenzuführen und in sich stimmig zu erklären, kann als gescheitert angesehen werden. Um die disparaten Dimensionen der Identität als zusammengehörig klassifizieren zu können, changiert Adorno zwischen einer nietzscheanisch-zivilisationstheoretischen Ableitung der Identität aus naturwüchsiger Herrschaft und Gewalt[33], die seit Urzeiten auf erweiterter Stufenleiter die Akkumulation des Schreckens perpetuiert und einer gesellschaftstheoretischen Perspektive, die als Grund der Identität die sich totalisierende Tauschgesellschaft angibt. Weder sind die beiden Argumentationsketten in sich schlüssig, ja fallen sogar bisweilen hinter den eigenen Anspruch negativer Dialektik zurück, noch lassen sie sich widerspruchsfrei vermitteln.[34] Ein Versuch, diese Mängel zu beheben, kann

32 Vgl. ebd., S. 127ff.

33 Unter der Hand wird Arbeit an sich zur instrumentellen Gewalt: nicht mehr ihre Subsumtion unter den Verwertungsprozess steht zur Disposition, sondern die menschliche Naturaneignung als solche. Eine solche Annahme entdifferenziert: Aus der Notwendigkeit der menschlichen Aneignung von Natur durch Arbeit folgt nicht zwangsläufig ihre (auto)destruktive Beherrschung. Es ist zwischen Formen von Zweckrationalität zu unterscheiden, welche im gewissen Sinne jede Form von Vergesellschaftung benötigt, und deren Transformation in pure Instrumentalität, die ein Kennzeichen der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital ist.

34 In den Fußnoten werde ich immer wieder Hinweise geben auf Einbruchstellen einer Ontologisierung des Nichtidentischen, welche den Anspruch negativer Dialektik, konsequente Kritik der prima philosophia zu sein, konterkarieren. Adornos Versuche, das kantsche Transzendentalsubjekt aus etwas Anderen zu erklären, können hierfür als paradigmatisch betrachtet werden. Adorno interpretiert die ursprüngliche Apperzeption nicht als Funktionsbegriff (rekursiv erschlossene Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis), sondern ursprungsphilosophisch als metaphysische Entität, die als Allgemeines den empirischen Erkenntnissubjekten vorgelagert ist, und diese unter sich repressiv subsumiert. Dem hält Adorno dann ebenfalls ursprungsphilosophisch eine Umkehrung der Hierarchie entgegen: das empirische Subjekt sei das Erste. Adorno geht nun noch einen Schritt weiter. Er interpretiert Kants transzendentale Bestimmungen *zugleich* als Ausdruck des „Funktionszusammenhangs der Gesellschaft" *und* des Prinzips der „Selbsterhaltung der Gattung" (Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 180). Ersterer, gestiftet durch das universale Tauschprinzip, bezeichnet deren Allgemeinheit, Letzteres deren Notwendigkeit, die eben die Notwendigkeit der Selbsterhaltung widerspiegelt. Ihr tertium comparationes ist aber ihr Wesen: die Herrschaft. Während das erkennende Individuum unter die Bestimmungen des Transzendentalsubjekts subsumiert wird, wird die Natur(erkenntnis) den Selbsterhaltungsinteressen der Menschen unterworfen. Adornos

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und muss hier selbstredend nicht vorgebracht werden; ein solcher wäre wohl am erfolgversprechendsten, wenn er Adornos Begriff der Konstellation gegenüber dessen eigenen Reduktionismen und Totalismen in Stellung bringen würde. Wie dem auch sei, wird hier allein der Versuch unternommen, diejenigen Dimensionen des Nichtidentischen nochmals zu präzisieren, die in sich ein zumeist mehr implizites denn explizites politisches Substrat bergen, welches der Explikation harrt. J. Ritsert hat sechs Dimensionen des Nichtidentischen unterschieden[35]: 1. Das Nichtidentische als epistemologisches Problem: Hegels Dialektik von Wahrheit und Wissen bzw. die Stellung des Begriffs zur extramentalen Realität bzw. des Bewusstseins (Subjekt) zum Gegenstand (Objekt). 2. Das Nichtidentische als

Erklärungen sind schon an sich zweifelhaft, argumentieren sie doch offen ursprungsphilosophisch: wahlweise ist das empirische Subjekt das Erste, der universelle Tausch oder der allmächtige, ursprünglich-urgeschichtliche Wille zur Macht. Mit der Reduktion des Einen auf das Andere bzw. der Deduktion aus einem Anderen fällt Adorno nicht nur hinter sein eigenes Reflexionsniveau zurück, an die Stelle von Dialektik tritt ein identitätsphilosophischer Monismus, der wahlweise gesellschaftstheoretisch oder zivilisationsgeschichtlich argumentiert. Auch innerhalb seiner Argumentation verfängt sich Adorno in unaufhebbare Widersprüche: „insofern Adorno hier versucht, die transzendentale Argumentation gesellschaftstheoretisch, historisch (oder anthropogenetisch) zu interpretieren, behält er deren Struktur – aufgefaßt als vorgängige Bedingung von Synthesis – bei, nur ihre inhaltliche Bestimmung wird kritisiert. So wird selbst verwendet, was doch kritisiert werden sollte: die Argumentation aus einem Ersten, hier gefasst als Vorgänglichkeit gesellschaftlicher Vermittlung. Die Kritik trifft daher nicht die transzendentale Argumentation selbst.“ Auf erkenntnistheoretischer Ebene wiederholt sich dann dieser Fehler, der zudem im Widerspruch zur gesellschaftstheoretischen Argumentation steht: „Die Rückführung des empirischen Ichs auf die Empfindung als unhintergehbarer somatischer Basis bedeutet nicht nur die Rückkehr zu einem ‚Ersten‘, sondern steht Adornos Intention der Kritik des transzendentalen Subjekts als gesellschaftlich vermittelten entgegen, da die Reduktion der Erkenntnisbeziehung auf Physis [Subjekt; d. Verf.] einerseits, Materie [Objekt; d. Verf.] andererseits, jenseits ihrer bewußten Form die gesellschaftliche Dimension tilgt, jenseits ihrer bestimmten Form stellen beide bloß zeitlose Abstrakta dar.“ Daher gilt: „philosophische Bewusstseinsformen sind nicht einfach auf gesellschaftliche Praxisformen herunterzubrechen, will man nicht mit unausgewiesenen Analogien arbeiten.“ Alle Zitate aus A. Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch, S. 191, 192 u. 204. Die weitreichende und doch nur defizitär begründete Analogie ist die Kontamination von Tausch- und Identifikationsprinzip. Adorno changiert zwischen der Alternative, zum einen das Tauschprinzip zum ‚gesellschaftlichen Modell‘ des Identitätsdenkens zu machen, zum anderen das Identitätsprinzip als Erstes – notwendiges (?) Resultat der Selbsterhaltung – zu setzen, von dem das Tauschprinzip eine Spezifikation auf der Ebene sozialen Handelns darstellt. Weder ist jede Argumentation für sich mehr als eine Analogie, sicher kein hinreichend erklärter Kausalzusammenhang, noch gibt Adorno eine Antwort, wie sich beide Thesen zueinander verhalten. Die Thesen sind daher durch einen Widerspruch gekennzeichnet, der auch durch keine dialektische Vermittlung ausgetragen wird. Diese Kontamination von Zivilisationstheorie und Ökonomiekritik verweist, wie bereits dargelegt, letztlich auf Adornos mangelhafte Marxinterpretation.

35 Vgl. J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 161ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerspruchsprinzip im dialektischen Denken. 3. Das Nichtidentische als die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, die in keinem noch so umfassenden Begriffssystem, etwa des absoluten Idealismus, aufgeht. 4. Das Nichtidentische als Ausdruck des von den Menschen nicht (gewaltsam) bearbeiteten Seins; Chiffre der Versöhnung. 5. Das Nichtidentische als Gegenbegriff herrschaftsförmiger Subjektivierung und verhärteter Ich-Identität. 6. Das Nichtidentische als Potential individuellen und kollektiven Widerstands und als Ausdruck geglückter Individuierung. Da die erste Dimension des Nichtidentischen fraglos die von Adorno am weitestgehend be- und ausgearbeitete ist, soll diese knapp skizziert werden, bevor die letztlich nicht zu trennende vierte, fünfte und sechste Dimension in Bezug auf die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen zusammenführend konkretisiert werden. Die Skizzierung der erkenntnistheoretischen Dimension des Nichtidentischen ist dabei nicht allein auf Grund ihrer zweifelsohne vorrangigen Stellung im Denken Adornos von Interesse, sondern weil diese auch als gleichsam abstrakteste Gestalt der Identitätskritik ihren primären Impuls zu verdeutlichen vermag: Kritik von Herrschaft und Gewalt in all ihren Formen.

Die Theorie des Nichtidentischen und der Präponderanz des Objekts hat ihr fundamentum in re in der Annahme, dass der Begriff, der Gedanke oder die Sprache sich immer auf etwas beziehen müssen, was selbst nicht Begriff ist, was nicht im Denken aufgeht: „Das Etwas als denknotwendiges Substrat des Begriffs […] ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit dem Denken nicht identischen Sachhaltigen“[36]. Der Begriff der Nichtidentität ist explizit gegen Hegels absoluten Idealismus gerichtet, dem, so Adornos Annahme, sich das Andere des Geistes am Ende immer nur als das Andere seiner Selbst zu erkennen gibt: „Hybris ist, dass Identität sei, daß die Sache an sich ihrem Begriff entspreche.“[37] Der Preis absoluter Identität und unmittelbarer Gewissheit ist, dass Erkenntnis zur tautologischen Selbsterkenntnis regrediert. Begriffe sind aber „in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten“[38]. Sich dieses „Nichtbegrifflichen im Begriff“[39] zu versichern ist vorrangige Aufgabe der philosophischen Reflexion. Adorno stellt dem Identitätsdenken, welches sich „primär zu Zwecken der Naturbeherrschung“[40] inthronisierte, eine Utopie der Erkenntnis entgegen, die die Hybris der Vernunft als ihren Herrschaftscharakter dechiffriert: „Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt.“[41] Über „den Begriff durch den Begriff hinausgelangen“[42] ist Adornos erkenntnistheoretisches Ideal, das keineswegs eine abstrakte Nega-

36 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 139.
37 Ebd., S. 152.
38 Ebd., S. 24.
39 Ebd., S. 23.
40 Ebd., S. 23.
41 Ebd., S. 24.
42 Ebd., S. 27.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion begrifflichen Denkens darstellt. Im Gegenteil: Konstitutiv für Adornos Philosophie des Nichtidentischen ist nicht die Preisgabe von Reflexion und Rationalität, sondern ihre Erweiterung, die mit ihren eigenen Mitteln ihres Truges inne wird und somit ihren beschränkten und durch (innere wie äußere) Herrschaft verbauten, historisch gewachsenen Horizont transzendiert. Weder der Tod des erkenntnistheoretischen noch des psychosozialen Subjekts ist das Telos negativer Dialektik, sondern einzig die Stärkung individueller Autonomie qua erweiterter Reflexion, die deren Scheingestalten zu entlarven vermag. Die „Entzauberung des Begriffs ist das Gegengift der Philosophie", welches verhindert, dass das Denken „sich selbst zum Absoluten"[43] stilisiert. Negative Dialektik heißt, „mit der Kraft des Subjekts, den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen"[44]. Und so gilt: „Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar."[45] Das Nichtidentische ist daher ein negativer Begriff, ein „*Grenzbegriff des Begrifflichen*"[46]. Weder ist er positiv auszufüllen noch ist er „als das Andere des Identischen zu verstehen", zu dem er sich auch „nicht kontradiktorisch, sondern dialektisch"[47] verhält. Das Nichtidentische ist, wie auch Kants Ding an sich, keine metaphysische Entität, sondern in seiner epistemologischen Dimension schlicht das dem Begriff nicht identische. Zwischen den normativen Aspekten der weiteren Dimensionen des Nichtidentischen und der erkenntnistheoretischen Reflexion auf dieses ist daher, will man es denn nicht zum ‚Unentstellten', ‚Anderen', ‚Offenen' ontologisieren, konsequent zu differenzieren.

Im (epistemologischen) Nichtidentischen ist die Erkenntnis aufgehoben, dass es für den Menschen, je nach Gusto, zwar nichts durch den Geist, den Begriff oder die Sprache Unvermitteltes gibt und Erkenntnis somit stets konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt ist, die Welt bzw. die Objekte der Erkenntnis aber eben nicht in den konstitutiven Akten des erkennenden Subjekts aufgeht. Dieses bleibt vielmehr irreduzibel auf das verwiesen, was es selbst *nicht* ist. Diese Gedankenfigur gründet auf dem Fundament der kritisch-materialistischen Erkenntnistheorie, der Präponderanz des Objekts: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber von Objekt Subjekt."[48] Das Objekt ist aber auch dem kritischen Materialismus, den Nominalismus und Kants kopernikanische Wende aufnehmend, „kein nach Abzug subjektiver Zutat" schlicht „Gegebenes"; als solches bleibt es „ein Trug der prima philosophia."[49]

43 Ebd., S. 24.
44 Ebd., S. 10.
45 Ebd., S. 186.
46 A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 204.
47 Ebd., S. 205.
48 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 184.
49 Ebd., S. 188.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Vorrang des Objekts ist ein äquivoker Terminus. Während dieser erkenntnisheoretisch konträr der kantschen Transzendentalphilosophie auf die „Bedingtheit des Bedingenden“[50], d.h. auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens reflektiert, bezeichnet er im gesellschaftstheoretischen Kontext die „Schwerkraft der gesellschaftlichen Verhältnisse“[51] des „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“[52]: das Kapital. Die an Marx anschließende Dimension des Terminus beiseite liegen lassend, lässt sich die Präponderanz des Objekts mit Hegel als ‚dritte Stellung‘ des Gedankens zur Realität kennzeichnen, die sich jenseits des Gegensatzes von Realismus und Nominalismus bewegt. Adorno fasst in seinem Essay ‚Zu Subjekt und Objekt‘, in welchem die „Grundlagen seiner gesamten Philosophie und Soziologie wie in einem Brennpunkt gebündelt“[53] sind, die Bedeutung der subjektiven Reflexion für das Philosophem der Präponderanz des Objekts paradigmatisch zusammen:

„Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert […]. Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach in ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse der Freiheit. […]. Der Vorrang von Objekt ist die intentio obliqua der intentio obliqua, nicht die aufgewärmte intentio recta; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils.“[54]

Gegenüber einem einst mit Waffengewalt sanktionierten „primitiven Materialismus“ wird der zweiten Reflexion der Vernunft Subjektivität zum konstitutiven und „festgehaltenen Moment“[55], da diese selbst nicht nur die notwendige Bedingung der Möglichkeit in die Einsicht der Präponderanz des Objekts darstellt, sondern dasjenige ist, was von dem befreit werden soll, was es in seinem Innersten beschädigt: Herrschaft.

Adornos Reflexion auf den Vorrang des Objekts terminiert in einer negativen Metaphysik: Nicht lässt sich sagen, was das Objekt an sich ist; dies wäre ein Rückfall in vorkritische affirmative Metaphysik. Wohl aber, dass das Objekt sowohl an sich bestimmt als auch bestimmbar, d.h. erkennbar und bearbeitbar ist: „Hat Subjekt einen Kern von Objekt, so sind die subjektiven Qualitäten am Objekt erst recht ein Moment des Objektiven. Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas. In den Bestimmungen, die scheinbar bloß das Subjekt ihm anheftet, setzt dessen eigene Objektivität sich durch“[56]. Im denkbarsten Kontrast zur Synonymisierung von Wissen und Macht, wie sie sich in der ‚Dialektik der Auf-

50 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 748.
51 Th. W. Adorno: Gesellschaft, S. 17.
52 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 347.
53 So Heiko Knoll und Jürgen Ritsert in ihrer instruktiven Arbeit: Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie, Münster 2006, S. 75.
54 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 746.
55 Ebd., S. 749.
56 Ebd., S. 747.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klärung‘ bisweilen auffinden lässt, zielt die zweite Reflexion der Vernunft auf den hypertrophen – sei er nun nietzschescher oder hegelscher Natur – Willen zur Macht, d.h. sowohl auf die irreduzible Widerständigkeit des Objekts – seine Nichtidentität mit technischer Verfügung und begrifflicher Zurichtung – als auch auf dessen epistemologische Dignität: seine Präponderanz gegenüber den Anmaßungen des Subjekts. Es ist seine Struktur, nicht weniger an sich bestimmt als auch bestimmbar zu sein. Beides zusammen erst ermöglicht dessen ideelle und materielle Aneignung durch das erkennende und tätige Subjekt.[57] So ist der gleichsam intelligible Kern des Objekts, dessen positive Bestimmung die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten und so das unaufhebbar nichtidentische Moment der Erkenntnis negieren würde, Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis. Auf deren Möglichkeit kann aber rekursiv mit dem Verweis auf die unbestreitbare Wirklichkeit von Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozess geschlossen werden. Die Bestimmbarkeit des An-sich-Bestimmten, die sich im Genannten offenbart, ist die Bedingung menschlicher Autonomie: nur diese Struktur der Objektivität begründet die Möglichkeit des zielgerichteten Eingriffs in den auch den Menschen umfassenden Naturzusammenhang. Somit mündet Adornos Reflexion in einer doppelten Erkenntnis: Zum einen intendiert sie die Rettung des Nichtidentischen vor den Zugriff des verfügenden Geistes, zum anderen die Bewahrung der Wahrheit in negativer Metaphysik, d.h.:

„dem intelligiblen Ansichsein der Natur. Ihm verdanken Subjekt und Objekt ihre spezifische Bestimmtheit. Ohne spezifische Bestimmtheit besäße weder der Mensch die Fähigkeit zur Erkenntnis noch das für den Menschen erkennbare Seiende die Fähigkeit zur Manifestation. Die philosophische Erklärung solcher Bestimmtheit aus dem intelligiblen Ansichsein der Natur nimmt den Leitgedanken des Universalienrealismus wieder auf – aber nicht sowohl in der Weise einer vorkritischen Ontologie als vielmehr des reflektierenden Denkens von negativer Metaphysik.“[58]

Fassen wir zusammen: Das Nichtidentische bedeutet im Kontext der (epistemologischen) Präponderanz des Objekts die Endlichkeit begrifflicher Erkenntnis. Diese ist stets konstitutiv auf etwas verwiesen, was sie selbst nicht ist: auf die gleichsam materielle Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis. Das Nichtidentische des vorrangigen Objekts ist aber nicht der Rest desselben, welches bloß *noch* nicht erkannt ist, sondern steht für die prinzipielle Nichtidentität von Denken und Sein. Dies bezeichnet den herrschaftskritischen Impuls, der der Philosophie des Nichtidentischen in all ihren Dimensionen, auch der abstraktesten erkenntnistheoretischen inhäriert. Negative Dialektik zerstört den Schein *konstitu-*

57 Vgl. Peter Bulthaup: Das Gesetz der Befreiung und andere Texte, Lüneburg 1998, bes. S. 142 u. 163ff.

58 K. H. Haag: Fortschritt der Philosophie, S. 159f. Vgl. zu Haag auch die Ausführungen von Stahl: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft, S. 155ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiver Subjektivität. Die Welt der Objekte ist nicht allein mehr als das, was der Geist in ihr zu fassen vermag, dessen herrschaftlichem Identitätsanspruch sie gegenüber intransigent bleibt, sondern ihre Struktur selbst ist es, die die Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht. So sehr auch alle Erkenntnis konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt ist, wird sie doch erst dadurch wahr, dass das Objekt selbst ein an sich bestimmtes und bestimmbares ist: „Zu zeigen, dass die begrifflichen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung von nicht anerkannten materialen Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängen, ist die Methode der Metakritik, denn sie weitet die Methode der transzendentalen Reflexion […] auf die Ergebnisse der transzendentalen Reflexion aus.“[59] Dies ist der Kern der „zweiten Reflexion der Kopernikanischen Wende“[60] durch Adorno. Die Präponderanz des Objekts weist somit ein doppeltes Implikat auf: Sie bezeichnet nicht weniger die Grenzen des verfügenden Willens und des sich allmächtig dünkenden Geistes, als sie zugleich die Bedingung menschlicher Autonomie darstellt: Einerseits ist es die ‚intelligible‘ Struktur der Welt selbst, die menschliche Freiheit verbürgt; die Überwindbarkeit des unmittelbaren Naturzwangs durch Arbeit und Wissen.[61] Andererseits bedeutet die Befreiung des Objekts vom Herrschaftsanspruch des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts dessen eigene Befreiung. Das Geschiedene vermag in nichtidentische, auf Anerkennung zielende Kommunikation zu treten; das Subjekt erkennt nicht weniger, sondern mehr von seinem nicht Identischen: „Indem der Begriff sich als mit sich unidentisch und in sich selbst bewegt erfährt, führt er, nicht länger bloß er selbst, auf sein […] Anderes, ohne es aufzusaugen.“[62]

Adornos zweite Reflexion der Vernunft versucht durch ihre Selbstbesinnung ihren Herrschaftscharakter zu transzendieren. Dies impliziert zum einen, die geistige Annäherung an die Welt jenseits ihrer begrifflichen Zurichtung und materiellen Ausbeutung, zum anderen den Versuch, jene Vermögen menschlicher Erkenntnis zu rehabilitieren, die dem Allmachtsanspruch des begrifflichen Denkens

59 J. Bernstein: Adorno zwischen Kant und Hegel, S. 96.

60 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 752.

61 „Hiermit ist die Bestimmung genannt, die das Marxsche [und Adornos; d. Verf.] Denken von den übrigen materialistischen Theorien des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Die materiellen Bedingungen, die der Mensch vorfindet, sind historische Resultate der gegenständlichen Tätigkeit selbst […]. Die Produktion der Bedingungen seiner Reproduktion ist aber an das Bewußtsein gebunden, das nicht gänzlich von seinen Objekten determiniert sein kann, da es sich die Ziele des zu Produzierenden setzen kann. Freiheit ist hierbei, wie beschränkt sie sein mag, immer schon vorausgesetzt. […]. Die zivilisatorischen Fortschritte und technischen Innovationen sind nämlich synthetische Akte, die aus dem jeweils gegebenen Material nicht hergeleitet werden können“, wohl aber auf dessen Formierbarkeit stets verwiesen bleiben. Günther Mensching: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, S. 48, in: Bayertz u.a., Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft, S. 23-49.

62 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 157.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geopfert wurden. Insbesondere in der ‚Ästhetischen Theorie'[63] geht Adorno der Möglichkeit eines herrschafts- und gewaltfreien Umgangs mit der Natur und einer nicht durch herrschaftlichen Identitätszwang deformierten Vernunft nach. Dem Titel des Werkes entsprechend findet der Nietzscheaner solch ein Potential in der Kunst: „In den Kunstwerken ist der Geist nicht länger der alte Feind der Natur. Er sänftigt sich zum Versöhnenden. […] Versöhnung: diese ist ihre eigene Verhaltensweise: die des Nichtidentischen innewird."[64] Kunst rebelliert gegen eine Ratio, „die über der Zweck-Mittel-Relation die Zwecke vergisst und Mittel zu Zwecken fetischisiert."[65] Sie demaskiert die „Irrationalität im Vernunftprinzip"[66], die „schlechte Irrationalität der rationalen Welt"[67] und eine Rationalisierung, die „noch nicht rational" ist, solange der „utilitaristisch verkrüppelte Fortschritt der Oberfläche der Erde Gewalt antut."[68] Adornos Spätphilosophie des Nichtidentischen bleibt merklich von dem Gedanken durchdrungen, dass die kapitalistische Rationalität „zum Selbstzweck geworden, ins Irrationale und Irre umschlägt."[69]

Fortschritt, dessen Movens die Unterjochung und Ausbeutung von Mensch und Natur ist, offenbart sich als schlechtes Fortschreiten sich perpetuierender Herrschaft. Diesem Zustand des Unwahren gegenüber ist die Kunst das Medium, in welchem sowohl die blinde Herrschaft über die Natur zur kritischen Reflexion kommt als auch die Möglichkeit einer erweiterten, nichtidentischen Vernunft aufscheint. Kunst und Natur verweisen unter der Perspektive der Befreiung aufeinander: die „authentischen Kunstwerke" hängen „der Idee der Versöhnung von Natur"[70] nach. Kunst bezieht sich nicht auf Natur als „Stoff der Arbeit" oder „Substrat von Wissenschaft"[71], sondern als Gegenstand nicht-instrumenteller Erfahrung. Kunst will „einlösen was Natur verspricht."[72] Unverstellte Natur ist für Adorno Chiffre des Nichtidentischen, als solche aber ein Nichtseiendes: Utopicum einer nicht durch Herrschaft zugerichteten Welt.[73] So wird das Naturschöne

63 Vgl. zur kritischen, hier nicht zu leistenden Auseinandersetzung mit der ‚Ästhetischen Theorie', den primär ältere Arbeiten und Kritiken referierenden Aufsatz von Kornelia Hafner: Kunst geht auf Wahrheit, in Behrens (Hg.): Materialistische Theorie und Praxis, S. 223-55.

64 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 202.

65 Ebd., S. 71.

66 Ebd., S. 71.

67 Ebd., S. 86.

68 Ebd., S. 102.

69 Ebd., S. 181.

70 Ebd., S. 100.

71 Ebd., S. 103.

72 Ebd., S. 103.

73 Zu Adornos Naturbegriff vgl. auch Hendrik Wallat: Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturbegriff zwischen Geschichtsphilosophie und Erkenntniskritik, in: Myriam Gerhard/Christine Zunke (Hg.): Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Aspekte und Perspektiven der Naturphilosophie, i.E.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur „Allegorie“ des Zustands „jenseits der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Arbeit und ihrer Waren“[74]. Das Schöne an Natur aber ist, „was als mehr erscheint, denn was es buchstäblich an Ort und Stelle ist“; es ist „sistierte Geschichte, innehaltendes Werden.“[75] Das Naturschöne wird so für Adorno zum Statthalter des „Nichtidentischen an den Dingen“ – der Herrschaftslosigkeit – welches allerdings „im Bann universaler Identität“[76] im Zustand des Ungewissen und Versprengten verharrt. Das Naturschöne ist unbestimmt, es blitzt auf, „um sogleich zu verschwinden vor dem Versuch, es dingfest zu machen.“[77] Natur, „wie sie in ihrem Schönen zart, sterblich sich regt“[78], ist eben noch gar nicht: „Die Würde der Natur ist dies eines noch nicht Seienden […]. Das Schöne an der Natur ist gegen herrschendes Prinzip wie gegen diffuses Auseinander ein Anderes; ihm gliche das Versöhnte.“[79] Die „Essenz des Naturschönen“ ist die „Anamnesis dessen gerade, was nicht Für Anderes ist.“[80] Dem Naturschönen inhäriert allerdings die Gefahr, „als Subreption von Unmittelbarkeit durchs Vermittelte“ sowohl zum Alibi – die „Natur zum Naturschutzpark“[81] – zu werden als auch zur herrschaftssichernden Ideologie zu verkommen, indem die Allegorie der Versöhnung als existente Wirklichkeit postuliert wird. Das Naturschöne bleibt daher für Adorno ein Utopicum. Als solches intendiert es keineswegs eine Rückkehr zur Natur, zum darwinschen Überlebenskampf, der sich auch zum Prinzip der zweiten Natur formierte, sondern die Perspektive eines Fortschritts, in welchem die „Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die der Natur sich fortsetzt.“[82]

Bezieht man diese Ausführungen zum Verhältnis von Kunst, Natur und Versöhnung zurück auf die erkenntnistheoretische Dimension des Nichtidentischen, so lassen sie sich als Forcierung des herrschaftskritischen Impulses verstehen. Im Mittelpunkt steht die Rettung der Dignität der Objektwelt vor dem herrschaftlichen Zugriff des Subjekts. Das Schöne der Natur wird zur Allegorie eines Daseins, welches der Herrschaft ledig geworden ist. Es symbolisiert einen Zustand jenseits des Gegensatzes von Identität und Chaos: Versöhnung. Somit ist auch das Naturschöne als Vorschein herrschaftsfreier Nichtidentität weder ein Unmittelbares noch Ausdruck von Misologie. Es verweist vielmehr auf einen Zustand jenseits der schlechten Alternativen von Beherrschung durch Natur *oder* Herrschaft über Natur: Emanzipation hätte ihr Ziel in einer Einrichtung der Welt, die auf der rationalen Kontrolle des Mensch-Natur-Verhältnisses basiert. An die Stelle von blinder Herrschaft und autodestruktiver Ausbeutung träte die vernünf-

74 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 108.
75 Ebd., S. 111.
76 Ebd., S. 114.
77 Ebd., S. 113.
78 Ebd., S. 115.
79 Ebd., S. 115.
80 Ebd., S. 116.
81 Ebd., S. 107.
82 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 625.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tige Aneignung von Natur, die selbstredend für jeden Materialisten notwendige Bedingung menschlichen Daseins ist und bleibt. Ein solcher Zustand der Versöhnung würde die Natur aus verfügender Herrschaft entlassen; ihre Nichtidentität erschiene, die jetzt „mehr als das erkenntnistheoretische[n] Ansich, nämlich […] Gleichnis“[83] des „Unbeherrschten und Unverschandelten“[84] wäre.

Lässt sich die eben beschriebene Dimension der Nichtidentität als von Herrschaft befreites Sein schematisch derjenigen Ebene der erkenntnistheoretischen Spekulation zuordnen, die die Bedeutung des Objekts für das Subjekt der Erkenntnis unterstreicht, so zielen Adornos primär in der ‚Ästhetischen Theorie‘ ausgeführten Überlegungen zu einer erweiterten und der Herrschaft ledig gewordenen Vernunft auf die Momente von Nichtidentität, die die Grenzen des erkennenden Subjekts thematisieren. Nachdem die erweiterte erkenntnistheoretische Reflexion auf das Erkenntnissubjekt dessen konstitutiven Charakter destruiert und somit das Nichtidentische des Begriffs mit dessen eigenen Mitteln eruiert hat, versucht Adorno, die auf begriffliches Denken restringierte Vernunft mimetisch anzureichern. Erkenntnis, die ihrer verschiedenen Konstituentien innewird, so die Hoffnung, wäre fähig, sich dem am Objekt zu nähern, was sich der begrifflichen Verfügung verschließt. Hiermit in Differenz zu Kants Ding an sich stehend, erwiese sich das Nichtidentische nicht als an sich unerkennbare Dimension, die sich nur ex negativo erschließt; ungeschmälerte Erfahrung wäre imstande, mehr zu erkennen als es dem begrifflichen Denken möglich ist. Sie partizipierte am Nichtidentischen durch ein Eingedenken, welches sich jenem weder gleichmachte noch es positiv-verfügend in Besitz hätte, wohl aber an dessen Wahrheit heranreichte. Wenn Adorno die Bedeutung der Mimesis für die *rationale* Erkenntnis rehabilitiert, so bezeichnet dies eine Wendung mit Hegel gegen Kant.[85] Gegenüber einer starren epistemologischen Subjekt-Objekt-Dichotomie, insistiert auch negative Dialektik auf den prozessualen und vermittelten Charakter der Erkenntnis, wobei allerdings die Aufhebung der Nichtidentität im absoluten Wissen genauso wenig möglich erscheint, wie die Darstellung der Wahrheit im (ab)geschlossenen System.

Das Nichtidentische erhält in diesem Kontext am ehesten einen ontologischen Charakter.[86] Es ist *reales Utopicum*, welches sich einem sich selbst trans-

83 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 174.

84 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 429.

85 Vgl. hierzu bes. J. Stahl: Kritische Philosophie und Gesellschaftstheorie, S. 200ff.

86 Wenn A. Thyen schreibt, dass Nichtidentität ein „Modus der Erkenntnis“ ist, der den Schein destruiert, dass ein „Letztes im Sinne eines letzten Prinzips gibt, gleich ob es Identität oder Nichtidentität heißt“ (dies.: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 203), so benennt sie treffend das, was negative Dialektik leisten will und kann: „Kritik an der Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, sondern das Nichtidentische“. Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 140. Auch das Nichtidentische ist mit sich selbst nicht identisch. Vgl. hierzu Stahl, der wie Thyen, das anti-ontologische Moment in Adornos

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zendierenden Denken an den Grenzen möglicher Erfahrung zu erkennen gibt: „Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität. So lange er waltet, ist kein Nichtidentisches positiv da.“[87] Es wäre „Vielheit des Verschiedenen“[88], welches frei von „Zwang und Heteronomie“[89] als fremd Bleibendes Nähe gewährte. Das Ziel der zweiten Reflexion der Vernunft ist folglich ein Zustand der sich offenbarenden Wahrheit: „Das Absolute jedoch […] wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.“[90] Offensichtlich inhäriert dem Terminus des Nichtidentischen in seiner letzten Gestalt so etwas wie eine negative Ontologie(-des-noch-nicht-Seins) und eine inverse Theologie[91], die über das, was sich als negative Metaphysik des Nichtidentischen bezeichnen lässt, noch einen Schritt hinausgeht. Inwiefern dieser Schritt vom Nichtidentischen als Problembegriff zum Substanzbegriff, welchen Adorno auf Grund seiner Aquivokationen nirgends als solchen benennt, geschweige denn thematisiert, ein Schritt in den argumentativen Abgrund ist, muss hier dahingestellt bleiben[92]; Adornos in diesem Kontext ste-

Argumentation betont: Kritische Philosophie und Gesellschaftstheorie, S. 205-8. Wie sich an verschiedensten Stellen zeigt, begnügt sich Adorno aber hiermit nicht immer: Nichtidentität wird bisweilen zu einem Letzten, das sich im Zustand der Versöhnung als metaphysische Entität zu erkennen geben würde.

87 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 114.

88 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 18.

89 Ebd., S. 192.

90 Ebd., S. 398.

91 Vgl. hierzu die kenntnisreiche Arbeit von Ulf Liedke: Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik, Würzburg 2002.

92 Der Philosoph des Nichtidentischen ist am Ende selbst nicht davor gefeit einer Denkfigur der absoluten Identität des Falschen zuzuneigen. Auch für Adorno ist erst das Ganze das Wahre, d.h. eine Erkenntnis, die letztlich *allen* Dingen der ‚diesseitigen‘ und ‚jenseitigen‘ Welt auf den Grund geht; im Endeffekt macht es keinen Unterschied mehr, dass das Ganze das an sich Falsche bzw. Unwahre ist. Schlicht gesprochen: Adorno will zuviel und differenziert zuwenig. Insbesondere ist eine Erörterung des Übergangs von der erkenntnistheoretischen zur ontologischen Dimension des Nichtidentischen und des Verhältnisses des materialistischen Anspruchs zur krypto-theologischen (Natur)Spekulation zu vermissen. Nicht zufällig sucht Adorno in diesem Kontext Zuflucht in theologischen Gefilden: Geschichte wird zum Verhängnis, Bann, Fluch etc. Eine solch totalitäre Konzeption von Verfallsgeschichte negiert nicht nur qualitative Unterschiede zwischen Gesellschaftsformationen, sondern auch das nichtidentische Moment in ihr: Weder ist Herrschaft Naturprodukt, sondern menschliche Willkür, noch ist sie je ohne Widerstand akzeptiert worden. Dass das Denken Adornos noch ganz andere Perspektiven beinhaltet, ist herausgehoben wurden. Es wäre lächerlich, dieses auf die Dimension reduzieren zu wollen, in der die Herrschaftskritik des Nichtidentischen umschlägt in die Behauptung der Identität universalen Grauens. Allerdings ist hiermit der Punkt bezeichnet, an dem nicht nur eine an Marx orientierte politische Theorie nicht weiter der negativen Theologie zu folgen vermag, sondern an dem Adorno sich auch in nicht mehr aufhebbare Widersprüche verfängt: So sehr seine kritische Theorie „historisch reflektiert, so wenig geht sie auf die Kontingenz ein, auf der die scheinbar unaufhebbare Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung beruht. Deren

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hende Kantkritik vermag im Wesentlichen nicht zu überzeugen.[93] Lässt man diese gleichsam theologische Dimension des Nichtidentischen bei Seite, so offenbaren sich Adornos Ausführungen zum Verhältnis von Mimesis und Ratio als konstitutiv für den nicht-eschatologischen herrschaftskritischen Impuls der Philosophie des Nichtidentischen, die am Ende ontologische Dimensionen zwar offenbart, diese aber *nicht voraussetzt*.

Mimesis und Ratio stehen als unterschiedliche Weisen menschlicher Erkenntnis, Erfahrung und Praxis in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Während in der ‚Dialektik der Aufklärung' die Mimesis nicht selten als abstrakter Gegensatz zur deformierten Ratio dargestellt wird, ist der ‚Ästhetischen Theorie' die diagnostizierte „tödliche Trennung von beiden […] geworden und widerruflich."[94] Erscheint die Mimesis in der ‚Dialektik der Aufklärung' meist als die ursprünglich-positive Weise menschlichen Weltbezugs und glückender Erkenntnis, die Ratio hingegen schlicht als Mimesis „ans Tote"[95], so kennzeichnet die zweite Reflexion der Vernunft sich durch die Erkenntnis ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aus, die im gelungenen Kunstwerk in Erscheinung tritt. Adornos ästhetisch angereicherte Vernunft ist keine Flucht vor der Philosophie in das Irrationale und auch kein Ästhetizismus: „Kunst ist Rationalität, welche diese kritisiert, ohne ihr sich zu entziehen; kein Vorrationales oder Irrationales"[96]: „Das Unwahre, wogegen Kunst angeht, ist nicht Rationalität, sondern deren starrer Gegensatz zum Besonderen"[97]. Das mimetische Anschmiegen an das Objekt ist daher „unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis"[98], die zweite Reflexion der Vernunft folglich keine „abstrakte Negation der ratio", keine „ominöse unmittelbare Schau des Wesens der Dinge"[99]. So wie Ratio ohne Mimesis sich selbst negiert, werden die mimetischen Verhaltensweisen zu „nichtig sentimentalen Reservaten, sobald sie sich der Beziehung aufs Denken sperren, gegen Wahrheit

ökonomische Grundlage ist eben nicht das Identitätsprinzip, aus dem das Tauschprinzip unweigerlich folgte. Wäre es nämlich so, dann wäre Geschichte ein unausweichliches Geschick. Ihre scheinbare Schicksalhaftigkeit beruht vielmehr auf der Kontingenz von weit späterer Gewalt als sie Adornos Urgeschichte vor Augen hat. Der unbestreitbare Zwang des modernen gesellschaftlichen Systems stammt nicht aus grauer Vorzeit, ist kein urgeschichtliches *Apriori*. Wohl ist zu fragen, warum die zivilisatorische Entwicklung der Menschheit stets mit Herrschaft verbunden war, zugleich ist aber darauf zu insistieren, daß die Grundlage des neuzeitlichen kapitalistischen Systems nicht analytisch aus der Urzeit folgt." Günther Mensching: Urgeschichte des Subjekts. Variationen über ein Thema von Adorno, in: Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans (Hg.), Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert, Würzburg 2003, S. 261-71, hier S. 271.

93 Vgl. z.B. nochmals A. Bargholz: Identität und Widerspruch, S. 187ff.

94 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 489.

95 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 64. Vgl. auch S. 189f. u. 196f.

96 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 87.

97 Ebd., S. 151.

98 Ebd., S. 169.

99 Ebd., S. 209.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich blind stellen“[100]. Nicht nur bedarf der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke der philosophischen Reflexion, sondern Kunst selbst ist ein „mimetisches Verhalten, das zu seiner Objektivation über die fortgeschrittenste Rationalität […] verfügt.“[101] Das sich bedingende Verhältnis von Ratio und Mimesis, von Geist und Emotion in der Kunst, ist daher gleichsam Modell für die Form geglückter Erkenntnis und nicht-repressiver Vernunft. Die Kritik an der halbierten Ratio ist folglich keineswegs als Hadesfahrt des Geistes konzipiert: „was nicht denkt, neigt zum schlecht Positiven […]. Etwas so empfangen, wie es sich jeweils darbietet, unter Verzicht auf Reflexion, ist potentiell immer schon: es anerkennen, wie es ist“[102].

Adornos ästhetisch-mimetische Anreicherung der Vernunft hat ihren primären Impuls ebenfalls in der Kritik von Herrschaft: „Die Idee einer nicht länger gewalttätigen und verwüstenden Rationalität geht in die normative Tiefenschicht des Begriffs des Nichtidentischen ein.“[103] Eine Vernunft die sich ihres Herrschaftscharakters entledigen und ihres Nichtidentischen annehmen würde, zielt nicht weniger auf die Befreiung des Objekts als auf die des Subjekts. Zergeht der Anspruch auf Herrschaft, eröffnen sich dem Subjekt neue Perspektiven der Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Tritt das ehemals Geschiedene in „Kommunikation“ und „Interaktion“[104], so eröffnet sich ein neuer Erfahrungshorizont; das Subjekt nähert sich der fremden wie der eigenen Nichtidentität: „Die Konstellation des Erfahrungszusammenhangs ist kein statisches Beziehungsgefüge, sondern ein Verhältnis gegenseitiger Wechselwirkung: Der Gegenstand beantwortet an ihn ergangene Fragen und Anforderungen und fordert seinerseits zu solchen heraus, der Erfahrende stellt sich der Wirkung, die der Gegenstand auf ihn ausübt, und wirkt selbst auf ihn ein.“[105] Diese herrschaftsfreie ‚Kommunikation‘ zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ vermittelt Nichtidentität. Während das Objekt als nicht zugerichtetes etwas von seiner dem Zugriff verborgenen Nichtidentität zur Schau bringt, erfährt das Subjekt in solchen Momenten den Überschuss an Erfahrung, der über die begriffliche Erkenntnis hinausgeht und so die *Aufhebung radikaler Nichtidentität in ihrer Anerkennung* ermöglicht. Indem das Andere als Anderes anerkannt wird, zeigt es sich nicht mehr als nur Fremdes, sondern Erfahrbares: „Die Dinge verhärten sich als Bruchstücke dessen, was unterjocht ward; seine Errettung meint die Liebe zu den Dingen. […]. Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen und Eigenen.“[106] Die Grenze der Erkenntnis –

100 Ebd., S. 489.
101 Ebd., S. 429.
102 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 48.
103 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 173f.
104 U. Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, S. 31.
105 Ebd., S. 31.
106 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 191f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Nichtidentität von Begriff und Gegenstand – wird in dem Maße für metaphysische Erfahrung *durchlässig*, in welchem sie diese anerkennt und vor dem Anspruch auf identische Überwindung befreit. Das Nichtidentische wäre dann nicht als *Grenze* des *begrifflichen* Zugriffs aufgehoben, sondern erschiene gleichsam als das utopische ‚Wesen' der Dinge dem (einge)denkenden Subjekt. Mit dem Begriff wäre über den Begriff hinausgelangt: „Denn Objekt wäre einmal das Nichtidentische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch"[107]. Eine solche am Ende sich der ontologischen – zweifelsohne überaus prekär begründeten – Dimension einer gleichsam nichtidentischen noetischen Ideenschau öffnende Erfahrung[108] aber sprengt die Zurichtung

107 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 752.

108 Die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung scheint bei Adorno in den Begegnungen mit Tieren auf, in der Wahrnehmung von Landschaften und Orten, nicht weniger in der Musik als in der unbeirrbaren wie untröstlichen „Erinnerung" an die „Polarität von Glück und Vergänglichkeit", für die ihm das Werk Prousts steht, und ganz besonders im Eingedenken der „Kindheit", dem Ort „unendliche[r] Möglichkeiten von Erfahrung": „Die Treue zur Kindheit ist eine zur Idee des Glücks". Theodor W. Adorno: Zu Proust, in: Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften 11, S. 669-75, hier S. 675, 672 u. 674. Das Wort Jesu: ‚Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder' (Matth. 18.3), welches noch in Nietzsches Transformationen des moralischen Subjekts anklingt und bekanntlich in Blochs utopische ‚Heimat' scheint, ist ein bleibender Bezugspunkt von Adornos Philosophie als einem Denken der Zärtlichkeit: sie ist der „Versuch", die „Kindheit verwandelnd einzuholen." Theodor W. Adorno: Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt, in: Vermischte Schriften I, Gesammelte Schriften 20.1, S. 394f. Am Beispiel von Adornos Interpretation des Kinderliedes ‚Schlaf in guter Ruh' hat U. Liedke beispielhaft dargelegt, was es heißt, dass „Metaphysik in die Mikrologie eingewandert" (Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 399) ist. Vgl. ders.: Zerbrechliche Wahrheit, S. 107-114. Liedke kennzeichnet Adornos in Konstellationen (politisch, gesellschaftstheoretisch, zivilisationsgeschichtlich, metaphysisch) denkende Interpretation treffend als eine „*materialistische Metaphysik des Kleinsten*" (S. 114). Unüberhörbar ist Adornos onto-theologische Dimension des Nichtidentischen dem ur-romantischen Motiv der Sehnsucht verpflichtet. Mit der Romantik und dem jungen Nietzsche teilt er die Hoffnung, dass die Natur (in der Musik) selbst zur Sprache finden könne: „ich glaube, es wird wenige Menschen geben, die nicht, wenn sie einmal in der richtigen Verfassung das Rauschen von Blättern gehört haben, dabei das Gefühl gehabt hätten, daß diese Blätter etwas sagen, daß es überhaupt etwas wie eine Sprache der Natur gibt, und dass nur wir diese Sprache nicht verstehen, obwohl es eine sehr bestimmte Sprache ist. Die Erfahrung von Musik hat überhaupt etwas von dem, was ich damit andeute: daß sich uns etwas mitteilt, als etwas sehr bestimmtes, aber als eines das trotzdem dem Begriff sich entzieht." Theodor W. Adorno: Ontologie und Dialektik, Frankfurt/Main 2008, S. 274. Was m.E. der neuralgische Punkt an Adornos Ausführungen ist, ist weniger der Bezug auf romantische Topoi und die Insistenz auf unreglementierte Erfahrung von Welt wider einen ontologischen Positivismus, als dass sie in einem ungeklärten Verhältnis zur Erkenntniskritik des Nichtidentischen stehen. Der Schritt in die onto-theologische Dimension des Nichtidentischen wirft nicht weniger Probleme auf als Adornos ‚letzte Philosophie' solche der Tradition löst. Eine Möglichkeit wäre, die nicht in Einklang zu bringenden Argumentationslinien als

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Individuums zum verfügenden Subjekt: es erfährt den eigenen Überschuss über sich selbst, seine Nichtidentität scheint auf.

Nicht weniger als das Nichtidentische gebraucht Adorno den Terminus Subjekt äquivok[109]: Subjekt ist (a) das individuelle erkennende Subjekt, als solches Subjekt der Erkenntnis ist es aber zugleich (b) überindividuell; die Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis transzendiert das rein Individuelle aller Erkenntnis. Subjekt bezeichnet schließlich (c) die menschliche Gattung als Subjekt der Selbsterhaltung, welches je nach Einrichtung der Gesellschaft abermals sich unterscheidet: während der soziale Zusammenhang der Menschen in der Vorgeschichte ein verselbstständigtes ‚negatives' Subjekt ist, welches die Menschen zu Objekten funktionalisiert, wäre im Zustand der Versöhnung die Menschheit das autonome gesellschaftliche Gesamtsubjekt. Von dem Begriff des Subjekts ist noch einmal der Begriff des Individuums, den Adorno ebenfalls äquivok gebraucht, zu unterscheiden: So ist das Individuum im Allgemeinen der sich seiner Selbst bewusste vergesellschaftete Einzelne, der sich von anderen seiner Art unterscheidet. Im Besonderen bezeichnet Individuum den Sozialtypus des Bourgeois des 19. Jhs., welcher im 20. Jh. als freiheitliches Relikt des liberalen Kapitalismus dem Untergang geweiht ist. Das Individuum ist folglich eine historische Kategorie. Es selbst ist das Produkt nicht von Vergesellschaftung an sich, sondern Ausdruck ihrer historisch-spezifischen Formbestimmtheit. Im Folgenden interessiert allein der Subjektbegriff in der Perspektive der Vergesellschaftung des vereinzelten Individuums. Dabei gilt fraglos, dass Adornos Theorie des Subjekts nicht weniger von dem doppelten Impuls der „Kritik und Rettung"[110] des Individuums angetrieben ist als durch die Erkenntnis, dass dieses primär „durch die gesellschaftlichen Zwänge, denen es unterworfen ist, *bestimmt*"[111], ist.

Das individuelle Subjekt ist für Adorno bis ins Innerste durch die Imperative des sozialen Zwangszusammenhangs konstituiert: „In der individualistischen Ge-

zwanglose Konstellationen zu interpretieren, die vielleicht in Austausch miteinander stehen, nicht aber auf einen identischen Gedanken rückführbar sind. Der Preis hierfür wäre allerdings, dass Adorno seinen Anspruch auf emphatische Wahrheit aufgeben müsste, da der Vorwurf der Beliebigkeit, der ja dem dialektischen Denken seit jeher ereilt, nicht mehr aus der Welt zu räumen wäre. Der Anspruch auf Vernunft – Fundament der Kritik – hätte vor der Macht des realexistierenden Unwesens kapituliert. Die Alternative kann daher nur lauten: Den Perspektivenreichtum von Adornos Philosophie gerecht zu werden, hieße, ihr Reflexionsniveau problemorientiert aufzunehmen und selbst weiterzudenken: Das wäre lebendige kritische Theorie. Im Konkreten bedeutet dies, Adornos Denken mit seinen eigenen Quellen (bes. Kant, Hegel, Marx, aber auch Nietzsche, Weber, Freud) zu konfrontieren, um so dessen Einsichten *und* Defizite offenzulegen. Im gewissen Sinne impliziert dies, dass ein Über-Adorno(s-Aporien)-hinaus nicht selten ein Hinter-ihn-zurück bedeutet; detaillierte Arbeit, die freilich hier nicht geleistet werden kann.

109 Ich folge hiermit J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, S. 26-31.

110 G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 85.

111 J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaft […] verwirklicht nicht nur das Allgemeine sich durchs Zusammenspiel der Einzelnen hindurch, sondern die Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums."[112] Wie dieser selbst ein irrationaler und destruktiver Reproduktionszusammenhang von Herrschaft, Ausbeutung und Gewalt ist, sind die durch diesen vereinzelten Einzelnen Pseudosubjekte, die, noch da, wo sie meinen selbstständig zu handeln, den Vorgaben des Systems gehorchen: „Noch wo die Menschen am ehesten frei von der Gesellschaft sich fühlen, in der Stärke ihres Ichs, sind sie zugleich deren Agenten: das Ichprinzip ist ihnen von der Gesellschaft eingepflanzt, und sie honoriert es, obwohl sie es eindämmt."[113] Der fortschreitende Kapitalismus reproduziert den Zwang zur Selbsterhaltung für die vereinzelten Einzelnen, indem er diese zugleich – das Selbst der Selbsterhaltung – aufhebt. Die negative soziale Totalität integriert den Einzelnen somit dadurch, dass diese das Individuum, zum Exemplar der Gattung machend, negiert. Es ist das Äquivalenzprinzip des Tausches, welches das Nichtidentische repressiv gleichmacht: „Der Prozeß der Verselbständigung des Individuums, Funktion der Tauschgesellschaft, terminiert in dessen Abschaffung durch Integration."[114]

Für eine Lesart von Adornos kritischer Theorie des Subjekts, an deren Ende Subjektivität allein als ideologischer Schein, produziert vom unwahren Ganzen, erschiene, ließen sich sicherlich zahlreiche Belegstellen in seinem Werk finden.[115] Man müsste sie aber aus ihrem Kontext reißen, wollte man aus Adorno einen undialektischen Apokalyptiker machen, der zudem in die Aporie geraten würde, nicht mehr begründen zu können, was doch Telos seiner Philosophie ist: die individuelle und gesellschaftliche Autonomie nichtidentischer Individuen. Weniger apodiktische Thesen über den Tod des Subjekts kennzeichnen daher Adornos Ausführungen als eine Denkfigur, die einzig noch der Kraft vertraut, die vom Untergang bedroht ist.[116] Nur das denkende Subjekt selbst kann den Trug

112 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 16.

113 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 292.

114 Ebd., S. 259.

115 Eine differenzierte Darstellung von Adornos Soziologie des Individuums liefert Jürgen Ritsert: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt 2001, S. 135 ff. Vgl. auch G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 80ff.

116 Noch in Adornos Reflexionen aus einem beschädigten Leben geht das individuelle Verhalten der total vergesellschafteten Einzelnen nicht in den Reflexen der berühmt-berüchtigten ‚Lurche' der ‚Dialektik der Aufklärung' auf. Adornos extremste Formulierungen sind nur unter dem Eindruck der Menschenvernichtung im Nationalsozialismus adäquat zu verstehen. Allein Übertreibungen sind ihm angesichts des Schreckens der Lagerwelt noch zur Wahrheit fähig. M.E. zu Recht: „Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt." Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 355. Als ein gelungenes Beispiel für die kritische Theorie des Subjekts, die sich diesseits des Eingedenkens in die Vernichtung der zu Nummern abgestempelten Menschen bewegen, können die sehr bedachten Ausführungen der Kollektivarbeit des Instituts für Sozialforschung: Soziologische Exkurse, Hamburg 1991, Kap. III, gelten.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seines konstitutiven Charakters, nicht weniger in der Dimension des Sozialen als der der Erkenntnis, durchschauen und somit zur Instanz dessen werden, die an der Aufhebung der erkannten Heteronomie ihr Ziel hätte. Die Nichtidentität des sozialisierten Individuums bezeichnet daher sowohl etwas Seiendes als auch erst etwas noch zu Realisierendes: So sehr auch das Bewusstsein, die Bedürfnisse, ja selbst der vermeintlich vorsozial-biologische Körper des jeweiligen Individuums sozial vermittelt sind, es selbst geht in seiner sozialen Substanz nicht auf. Die totale Integration scheitert am Nichtidentischen im Subjekt, welches trotz aller berechtigten Skepsis auch für Adorno der einzig mögliche Bezugspunkt von Widerstand und der ersehnten Freiheit ist: „Freiheit, die allein in der Errichtung einer freien Gesellschaft aufginge, wird dort gesucht, wo die Einrichtung der bestehenden sie verweigert, beim je Einzelnen, der ihrer bedürfte“[117]. Das Nichtidentische wird so zur Chiffre des Widerständigen im repressiv sozialisierten Subjekt, zur Dissidenz: „Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese. Soviel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten.“[118] Es verweist, nach dem Grundsatz, dass Freiheit „einzig in bestimmter Negation zu fassen [ist; d. Verf.], gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit“[119] auf das, was sein soll: Freiheit von Herrschaft, Ausbeutung und Verdinglichung.

Als das, was sein soll, ist das Nichtidentische aber mehr als der Anteil im Subjekt, der sich nicht total integrieren, formen und manipulieren lässt, und deswegen aufbegehrt. Zu konstatieren ist nicht nur, dass dieses Begehren selbst zutiefst reaktionäre und regressive Formen – „die Identifikation der beherrschten Menschen mit dem Prinzip, das sie beherrscht“[120] – annehmen kann, wie die Gewaltgeschichte des 20. Jhs. en masse und en detail belegt hat und eine Verherrlichung der Revolte um der Revolte willen daher keineswegs angezeigt ist. Nichtidentische Individuen sind vielmehr überhaupt erst zu ‚schaffen‘. Nichtidentität bezeichnet dann nicht mehr primär individuelles Widerstandspotential gegenüber dem repressiven Ganzen, sondern eine Form von Individuierung, die ihres gewaltsamen Charakters ledig wäre: „Im Kern des Subjekts wohnen die objektiven Bedingungen, die es um der Unbedingtheit seiner Herrschaft willen verleugnen muß und die deren eigene sind. Ihrer müsste das Subjekt sich entäußern. Voraussetzung seiner Identität ist das Ende des Identitätszwangs.“[121] Die „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts.“[122] Hiermit gemeint ist sowohl das Gegenteil zum kollektivierten Subjekt totalitärer Provenienz als auch zum als selbstverantwortlich angerufenen, flexibilisierten Subjekt des Spätkapitalismus, dessen Autonomie darin besteht, sozial produzierte Risiken eigenverantwortlich

117 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Ebd., S. 272.
118 Ebd., S. 262.
119 Ebd., S. 230.
120 G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 90.
121 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 277.
122 Ebd., S. 277.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu ‚managen' und aus sich eine beliebig wandelbare Sozialrolle zu machen, deren Wesen die Ich-AG darstellt[123]: „verkehrte schlechte Depersonalisierung […] um der vollkommenen Anpassung willen, ist unter der Freiheit, nicht über ihr."[124] Aktueller denn je die berühmte Formulierung: „Je weniger Individuen, desto mehr Individualismus."[125] Es sind dies zwei Fälle falscher Aufhebung von Identität. Voraussetzung für eine geglückte nichtidentische Individuierung ist zum einen die Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftung, zum anderen ein *starkes* Ich[126], welches aus eigener Kraft und Autonomie seine Verhärtung zum auf Erhaltung reduzierten Selbst, d.h. seinen gesellschaftlich diktierten Zwangscharakter abwerfen könnte: „Subjekt wäre erst […] was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschalung von sich abgeworfen hätte."[127] Mit Nietzsche gesprochen wäre das nichtidentische Individuum ein Ich, welches, der vorgeschichtlichen Sorge um sein Dasein ledig, schenken könnte, ohne nehmen zu wollen oder zu müssen. Die Nichtidentität des Individuums zielt daher nicht auf die Abschaffung des Ichs, sondern auf dessen Transzendenz, auf die Sprengung der „Geschlossenheit der Existenz, der festen Selbstheit des Ich"[128]. Freiheit in ihrer bisherigen Gestalt gilt es daher zu überwinden: „Kritik am Individuum führt über die Kategorie der Freiheit soweit hinaus, wie diese nach dem Bilde des unfreien Individuums geschaffen ist"[129]:

„Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes, und damit auch über der Freiheit, soweit sie mit ihrem Widerpart, der Repression verschworen ist. Wieviel Aggression bislang in der Freiheit liegt, wird sichtbar, wann immer Menschen inmitten der allgemeinen Unfreiheit wie Freie agieren. So wenig jedoch in einem Stand von Freiheit das Individuum die alte Partikularität krampfhaft hütete – Individualität ist sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht –, so wenig vertrüge sich jener Stand mit dem gegenwärtigen Kollektivbegriff."[130]

123 Vgl. zu aktuellen Formationen der ‚Selbst- und Fremdführung' des spätkapitalistischen Subjekts die informativen diskurstheoretischen Beiträge in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), Glossar der Gegenwart, Frankfurt/Main 2004.

124 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 274f.

125 Soziologische Exkurse, S. 48.

126 Im Kontext der Erörterung des Begriffs der Familie, die ebenfalls vom Impuls der Kritik und Rettung beseelt ist, formulieren die soziologischen Exkurse: „Die Autorität wird abstrakter; damit aber auch immer unmenschlicher und unerbittlicher. Das ins Gigantische vergrößerte, kollektivierte Ich-Ideal ist das satanische Widerspiel eines befreiten Ich." Soziologische Exkurse, S. 128. Schlimmer als das verhärtete Ich ist daher die totale, auf Anpassung gerichtete Integration des Einzelnen in die Gesellschaft: Stimmt es auch fraglos, dass das deformierte, auf besinnungslose Selbsterhaltung reduzierte Ich seinen Anteil an den geschichtlichen Katastrophen hat, so ist für die totalitären Gesellschaften indes Ziel und Bedingung ihrer Existenz das handlungsunfähige *Nicht*-Ich.

127 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 274.

128 Ebd., S. 274.

129 Ebd., S. 271.

130 Ebd., S. 279.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Reproduktion des Urzwangs der repressiven Selbsterhaltung ist angesichts der Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums ein irrationalistischer Anachronismus: „Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet.“[131] Es ist dies eine sich repetierende Sanktionierung des falschen Ganzen, dessen sämtliche Dimensionen durch Herrschaft vermittelt sind: Herrschaft konstituiert das Selbst, die sozialen Beziehungen der Menschen und ihr Verhältnis zur äußeren Natur. Die Schaffung des identischen Selbsts ist ein dauerhafter Akt der gewaltsamen Selbst- und Fremdzurichtung durch unmittelbaren und durch Arbeit vermittelten Zwang, der, sofern er jemals notwendig war, abgeschafft gehört. Bedingung für die Befreiung der Individuen aus einer Subjektkonstitution, deren Wesen die herrschaftsförmige Zurichtung des Ich zum Zwecke der heteronomen Selbsterhaltung im Verwertungsprozess des Kapitals, dem ‚Subjekt‘ der modernen Gesellschaft, darstellt, ist die historisch längst überfällige Überwindung jener sozialen Unvernunft, die nicht nur die uralte Verbindung von Freiheit und Zwang reproduziert, sondern als verdinglichte Gewalt gesellschaftlicher Verhältnisse die Produzenten dieser sozialen Beziehungen unter diese selbst subsumiert und so fremdbestimmt:

„Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt. Was gesellschaftlich, bei radikal verkürzter Arbeitszeit, an Arbeitsteilung übrigbliebe, verlöre den Schrecken […]. Die dingliche Härte des Selbst und dessen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit für die gesellschaftlichen Rollen sind Komplizen. Auch im Moralischen ist Identität nicht abstrakt zu negieren, sondern im Widerstand zu bewahren, wenn sie je in ihr anderes übergehen soll. Der gegenwärtige Zustand ist zerstörend: Identitätsverlust um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung willen.“[132]

Der „Horizont eines Standes von Freiheit, darin es keiner Repression und keiner Moral mehr bedürfte“, weil die Bedürfnisse und Triebe des Menschen – Bedingung wahrer Solidarität – sich endlich nicht mehr durch Selbst- und Fremdzerstörung hindurch befriedigen müssten, ist in der Tat schwarz „verhängt“[133]. Adorno lässt aber keinen Zweifel daran, dass der wie auch immer mühselige, stets vom Scheitern bedrohte aufrechte Gang, nicht primär ein moralisches Problem darstellt und auch nicht durch Ästhetik zu substituieren ist, sondern dass die genuine Sphäre der Freiheit das Politische ist: „Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heißen darf, das geht über an die Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der

131 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 45.
132 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 275.
133 Ebd., S. 281.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des Verwirklichenden gelegen wäre.“[134]

5.2 Die Emanzipation des Nichtidentischen

Die Revolution hat ihren Pathos eingebüßt. Die mit ihr verbundene „Heilserwartung“ auf „irdisches Glück und Herrschaftsfreiheit“[135] ist entweder der prinzipiellen Skepsis gegenüber der Möglichkeit radikaler Transformation der evolutionär gewachsenen Gesamtgesellschaft oder der konservativen anti-revolutionären Vorstellung gewichen, die Revolution mit einem zerstörerischen Verbrechen – nach dem Motto, wer den Himmel auf Erden schaffen will, das Reich des Satans heraufbeschwört – gleichsetzt. Die Bilanz des Schreckens überwiegt im Bewusstsein der Postmoderne. Wenn der „Wandel schlechthin“, der sich im „Kollektivsingular“[136] *die* Revolution versteckt, einst zur „Parteinahme“[137] drängte, dürften sich die ehemaligen Grabenkämpfe entschieden haben: Revolution ist nicht mehr ein „beliebtes Kennzeichen für Modernität *oder* für Gewaltsamkeit“[138], sondern steht wahlweise allein für Letzteres oder für Beides als nicht voneinander zu trennende Aspekte. Die Revolutionen des 20. Jhs., die sich die Errichtung des Kommunismus auf ihre Fahnen schrieben, sind furchtbar gescheitert. Übermächtig lastet auf den Schultern der Erneuerung einer kommunistischen Perspektive die Erblast der Geschichte. Stalins letzter „diabolische[r] Triumph“[139] ist die Ineinssetzung seines ‚Werkes‘ mit dem, was die marxsche Theorie intendierte. Bedingung auch nur der theoretischen Wiedergewinnung revolutionärer Perspektiven ist daher die Aufarbeitung des fundamentalen Scheiterns ‚der‘ Revolution: Die Katastrophen des Stalinismus und Maoismus, mögen diese auch noch so wenig mit der originären Gedankenwelt von Marx und Engels gemein haben, gehören nicht weniger in das historische Bewusstsein eines Jeden, dem es heute noch ernst ist mit der radikalen und universalen Emanzipation, als die Barbarei[140] des Nationalsozialismus.[141] Für ein solches Bewusstsein steht die

134 Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main 1996, S. 262.
135 R. Kosselleck: Begriffsgeschichten, S. 244.
136 Ebd., S. 243.
137 Ebd., S. 245.
138 Ebd., S. 240; kvV.
139 G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 178.
140 Der Begriff der Barbarei ist ideologisch. Einerseits ist er seit seiner antikgriechischen Entstehung ‚kultur-rassistisch‘ (Perserkriege; Identitätsbildung qua hierarchisierender Differenzierung, die auf Exklusion zielt), andererseits suggeriert er die falsche Annahme, dass der Nationalsozialismus Resultat des Einbruchs der ‚bösen‘ Vormoderne in die ‚gute‘ heile Welt der Moderne ist und dass seine Akteure aus einem ‚Jenseits‘ der Zivilisation stammen. Ich verwende den Begriff

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kritische Theorie Adornos: ihre Politik sei „anti-totalitär“[142]. Adornos politisches Denken ist gekennzeichnet durch ein Bewusstsein, welches das Veralten des historischen Gegensatzes von Revolution (Luxemburg) und Reform (Bernstein) nicht weniger in sich aufgenommen hat als das unerbittliche Faktum, dass sich ‚die‘ Geschichte bis dato in Bezug auf die Alternative von Sozialismus und Barbarei exorbitant parteiisch zu Gunsten der Herrschaft entschied. Die (politischen) Konsequenzen, die Adorno aus dieser trostlosen Situation zog, seien hier vorerst gegenüber eines Eingedenkens in die Gegenwart und Vergangenheit der Revolution hinten angestellt.

Revolutionäre Gewissheit, verbürgt durch den Glauben an den „Gott namens Fortschritt“ und die „Vorsehung namens Geschichte“[143], ist verflogen. Vielmehr ist die historische Situation gekennzeichnet durch das Wissen um die Notwendigkeit radikaler Transformation der kapitalistischen Weltgesellschaft bei gleichzeitigem Unwissen über ihre Möglichkeit: „Unser Kampf dreht sich nicht um die Herausbildung einer neuen Identität oder einer neuen Zusammensetzung, sondern darum, der Anti-Identität Stärke zu verleihen. Die Krise der Identität bedeutet eine Befreiung von Gewissheiten: von den Gewissheiten des Kapitals, aber ebenso von Gewissheiten der Arbeit. Die Krise des Marxismus bedeutet die Befreiung des Marxismus vom Dogmatismus; die Krise des revolutionären Subjekts bedeutet die Befreiung des Subjekts von der Notwendigkeit allwissend sein zu müssen. Das in der Form der Negation Existierende existiert als kreative Ungewissheit gegen-in-und-jenseits-von einer geschlossenen, vorherbestimmten Welt.“[144] Die

daher allein im Sinne von Kant als Bezeichnung von ‚Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz‘, dem Gegensatz der Anarchie.

141 Die offensiv-ideologische Ausrichtung etwa des ‚Schwarzbuch des Kommunismus‘ entbindet nicht von dieser Aufgabe. Auch der Hinweis auf die Verbrechen des Nationalsozialismus und der berechtigte Dank an die Rote Armee können die schonungslose Kritik dessen, was im Namen des Kommunismus geschehen ist und immer noch geschieht, nicht wettmachen. Fraglos will das herrschende Bewusstsein die Erinnerung an kompromisslose Stalinismuskritik von links zerstören, mit Stalin Marx gleich miterledigen und in Teilen auch den faschistischen Terror und den Holocaust relativieren. Der Verweis auf diese Sachverhalte schafft aber nicht die Verbrechen aus der Welt die von ‚Revolutionären‘ begangen wurden. Ihre Aufarbeitung bleibt daher Aufgabe der ‚Kräfte‘ der Emanzipation.

142 Zit. n. A. Demirovic: Freiheit und Menschheit, S. 29.

143 Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975, S. 273.

144 John Holloway: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2002, S. 244. Ich teile mit dem Autor eine ‚revolutionäre‘ Perspektive, die antistaatlich und anti-heroisch ausgerichtet ist und das Proletariat nicht zum revolutionären Subjekt hypostasiert. Holloways existenzial-marxistischen Optimismus des ursprünglich-unentfremdeten guten, auf Gemeinschaft hin orientierten Menschen, dessen jegliches non-konformistisches Tun und Lassen – vom Schreien bis zum Amoklauf – angeblich revolutionäre Antimacht ausdrückt, vermag ich allerdings nicht zu folgen. Vgl. auch die luzide Kritik an Holloway von Ingo Elbe: Holloways ‚Open Marxism‘. Bemerkungen zu Formanalyse als Handlungstheorie

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betonung darauf, dass dem Ende alter (Schein) Gewissheiten auch die Befreiung von überlebten Zwängen inhäriert, trifft sicherlich nicht weniger zu als die Feststellung, dass die „scheinbare Unmöglichkeit der Revolution zu Beginn des 21. Jahrhunderts" primär das „Versagen"[145] etatistischer Revolutionsmodelle darstellt. Aus diesem Sachverhalt allerdings den Schluss zu ziehen, dass die ‚wahrhafte' Revolution daher überhaupt erst auf der Tagesordnung stehe, hieße den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen. Gegenüber einem bei Hollaway durchbrechenden ruchlosen Optimismus, der alle realen Widersprüche einebnet, um sich ein revolutionäres Massenbewusstsein herbeizuhalluzinieren, scheint es der ‚Sache der Revolution' adäquater zu sein, sich ihrem historischen Scheitern zu stellen.

Dieses Scheitern ist untrennbar mit dem Namen Lenin und dessen politischem Denken verbunden. Slavoj Zizek hat seinen Rettungsversuch der Revolution damit enden lassen, Lenin jenseits seines realen Handelns und Denkens als Signifikanten für den immer schwerer denkbaren radikalen Bruch mit der Geschichte der Herrschaft als „utopische[n] Funken"[146] am Leben zu erhalten: „Es ist der Signifikant ‚Lenin', der eine Reihe allgemeiner Gedanken in einen wahrhaft subversiven Theorieentwurf verwandelt."[147] Auch für Zizek ist Lenin, wofür er im Konkreten stand tot, sein Unternehmen unwiederbringlich gescheitert; sein Geheimnis bleibt, wieso er ihn als Signifikanten bewahrt wissen will. Lenin war zweifelsfrei der bedeutendste kommunistische Revolutionär des 20. Jhs., ein herausragender Politiker der Moderne und keineswegs ein verhinderter Stalin; es gibt keinen Grund, ihn zu vergessen oder zu verdammen. Eine Auseinandersetzung mit Lenin muss allerdings an dessen Substanz gehen: seine Konzeption revolutionärer Politik.

So sehr auch Lenins (politisches) Denken sich immer an spezifischen und konkreten Situationen und Konstellationen orientierte und auf neue Herausforderungen stets mit äußerster ‚ideologischer' Flexibilität reagierte[148], so liegt diesem

und Revolutionsromantik, Zugriff unter www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_open_marxism.pdf.

145 J. Holloway: Die Welt verändern, S. 22.

146 Slavoj Zizek: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/ Main 2002, S. 187.

147 Ebd., S. 188.

148 Recht verstanden gilt für Lenin: Denken = politisches Denken. Von politischem Denken in Bezug auf Lenin zu sprechen, kommt einen Pleonasmus gleich. Alle Fragestellungen wurden der einen: was tun, um die Revolution voranzutreiben, gewaltsam untergeordnet. Dies sicherlich mit Folgen: Dogmatik, Reduktionismus und sinnfremde Entstellungen prägten bisweilen schon Lenins Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden; eine ungute Saat, die im ‚Marxismus-Leninismus' (Stalin) ihre ungenießbaren Früchte sprießen ließ. Die folgenden Ausführungen beanspruchen nicht eine hinreichende Interpretation von Lenins Handeln und Denken zu liefern. Lenin steht vielmehr für einen Idealtypus, der eine spezifische Form revolutionärer Politik bezeichnet. Selbstverständlich deduzieren die Ausführungen Gewalt auch nicht aus einem wie auch immer gearteten Denken: Weder

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doch eine Substanz zu Grunde, die das Wesen des ‚Leninismus' ausmacht. Konstitutiv ist: (a) die Scheidung der Menschen in Wissende und Unwissende, in Befehlende und Ausführende; (b) die Annahme einer absoluten und objektiven Wahrheit, die zu erkennen ist; (c) diese Wahrheit verbürgen die Gesetze der Geschichte; (d) da diese (von einer erkenntnistheoretisch privilegierten Instanz erkannt) werden können, kann die Wahrheit auch praktisch verwirklicht bzw. gesetzmäßig hergestellt werden; (e) weil aber die objektive Wahrheit auf ‚unserer' Seite ist, ist unser Handeln vor der Geschichte schon an sich gerechtfertigt; (f) dies aber impliziert ein Verhältnis zur Gewalt, welches nach rein „technischer Zweckmäßigkeit"[149] organisiert ist; (g) was konsequenterweise dazu führt, dass es zur revolutionären Pflicht wird, die vermeintlichen Feinde der Revolution und all jene, die nicht ihre Wahrheit teilen, mit allen notwendigen Mitteln aus dem Weg zu räumen. Mit Feinden des ohnehin *notwendigen* Fortschritts und der Wahrheit geht man dann entsprechend völlig *legitim* und *zwangsläufig* nicht eben zimperlich um: „man schafft tüchtig im Namen der Wahrheit, man bedient sich der Gewalt mit um so weniger Skrupeln als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt."[150] Wollte man Lenins Politik klassifizieren, so wäre sie als überaus orthodoxer politischer Platonismus zu kennzeichnen:

„Plato hat als erster die Menschen eingeteilt in solche, die wissen und nicht tun, und solche, die tun und nicht wissen, was sie tun. […]. Auf Grund des ursprünglich radikalen Charakters seiner Metaphysik […] mußte Plato den am Handeln abgelesenen Gegensatzvon Handeln und Denken überhaupt erweitern […]. In unserem Zusammenhang ist wesentlicher, dass er innerhalb seiner politischen Philosophie den Riß zwischen Tun

sind die revolutionäre Gewalt und der Staatsterrorismus monokausal aus einem spezifischen Denktypus zu erklären noch folgt die stalinistische „Legitimationsideologie aus irgendeiner marxistischen oder leninistischen Idee. Vielmehr werden die jeweiligen Formeln der Macht zum Marxismus oder Leninismus erklärt, und der Herrschaftsform entsprechend, mit dogmatischem Absolutheitsanspruch verkündet." G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 314. Vgl. zur Frage nach den Kontexten und Ursachen der staatsterroristischen Gewalt in der Sowjetunion die einem die Sprache verschlagenden Ausführungen von S. Plaggenborg: Experiment Moderne, S. 121ff. Das Spezifikum stalinistischer Gewalt ist schwer zu fassen. Folgt man Plaggenborg, liegen ihre Ursprünge in der unüberwundenen Ursprungsgewalt der Revolution und ihrer praktischen und theoretischen Forcierung und staatlichen Monopolisierung durch die Bolschewiki, welche deren Legitimität zu keinem Zeitpunkt in Frage stellten oder revidierten. Erschreckend ist nicht nur das Ausmaß der Biologisierung des sozialen Feindes, sondern auch das historisch einmalige Ausmaß der Vernichtung von Anhängern der Diktatur. Zusammenfassend: „Die Sowjetgeschichte ist ein Massengrab unvorstellbaren Ausmaßes" (S. 29). „Töten war eine" staatlich organisierte „Erlösungstat" im Namen der „Zukunft" (S. 141).

149 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 312.

150 Maurice Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt/Main 1968, S. 113.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Wissen sofort mit dem Abstand identifizierte, der die Herrschenden von den Beherrschten trennt“[151].

Es ist das platonische Höhlengleichnis, welches die menschliche Emanzipation expertokratisch konzipiert und Aufklärung mit Herrschaft paradigmatisch kontaminiert: Der „sonnenklare Bericht der Vernunft, dem die Philosophie dem Gemeinsinn darzubieten vorgibt, beruht dergestalt auf Denkelementen, die durch Unmündigkeit und Gewalt strukturiert sind. Die Höhleninsassen, verdammt zur Unwahrheit, bilden die Träger von Wahrheiten, die ihnen selbst genommen bleiben.“[152] Gewiss steht das Telos leninscher Politik dem meritokratischen Ständestaat der Königsphilosophen-Polis diametral entgegen. Dennoch teilt Lenin mit Platon nicht allein die Vorstellung von guter Politik, die sich für beide dadurch auszeichnet, dass diejenigen (die Massen) führen, denen ein privilegiertes Wissen – die Einsicht in die objektive Wahrheit der Dinge – zugetraut wird. Beiden vermeintlichen Antipoden ist über die sie trennenden Epochen hinweg darüber hinaus ein Begriff von Vernunft gemeinsam, der durch Einheit gekennzeichnet ist. Die ungeschiedene Einheit von theoretischem und praktischem Wissen in der platonischen Vernunft negiert deren spezifische Differenzen, was in die „praktische Aporie der spekulativen Vernunft“[153] führt, die sich darin zu erkennen gibt, dass die unmittelbar praktische Umsetzung des theoretisch Wahren – im Sinne dessen Herstellung – die freie Praxis und ihre Widerständigkeit konsequent durch Technokratie und Gewalt substituiert. Während Lenin an der ungeschiedenen Einheit der Vernunft festhielt und ihrer Aporie mit Gewalt begegnete, war es Aristoteles, der diese zu lösen anstrebte, indem er strikt zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft unterschied.[154] Ohne Aristoteles anachronistisch zu modernisieren, war es doch seine Leistung, das Spezifische der Politik näher zu bestimmen: Politik ist nicht die Herstellung des *einen* Guten durch wissende Philosophen, sondern das Ergebnis handelnder, ihre verschiedenen Interessen verfolgender Menschen (im Plural). Eine irreduzible Kontingenz ist mithin für das Politische konstitutiv. Ihr Wesen ist die Freiheit: „die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist“[155]. Nicht nur bleibt das Gewebe des menschlichen Handelns unabgeschlossen und unüberschaubar, sondern es selbst ist stets Ausdruck davon, dass es immer verschiedene Möglichkeiten gibt. Politik hat mit Resultaten menschlichen Interagierens zu tun, die stets auch anders sein könnten; eine „Welt […], die so oder anders ausse-

151 H. Arendt: Vita activa, S. 282.
152 Helmut Reinicke: Kryptogramme der Macht. Philosophische Attacken, Freiburg 1998, S. 59.
153 H. Schnädelbach: Vernunft, S. 52.
154 Vgl. zu den bedeutenden Differenzen zwischen Platon und Aristoteles die maßgebende Arbeit von Henning Ottmann: Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart, Baden-Baden 2005.
155 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. München 2000, S. 206.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen“[156] kann. Dementsprechend ist das praktische Wissen anderer Art als das der theoretischen Vernunft. Da es auf Veränderliches bzw. in Veränderung Begriffenes zielt, bleibt es stets vorläufig und unvollständig, ohne jemals dem Anspruch auf strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit erfüllen zu können. Wäre dem nicht so, hieße dies, dass keine Freiheit – die Fähigkeit, handelnd die Welt zu verändern – existiert.

Lenin (fraglos nicht nur dieser) hat diese Differenzierung wieder negiert, indem er abermals für das Politische die *eine* objektive Wahrheit rehabilitierte, die sich dem Wissenden in den notwendigen Gesetzen der Geschichte offenbart: „Zu einem System von Leitsätzen geordnet, werden diese [die Grundsätze der Dialektik; d. Verf.] als die letztlich bestimmenden Kräfte in der Geschichte wie in der Natur dargestellt. Der so gedeutete dialektische Prozeß hört auf in einem strengen Sinne ein historischer Prozeß zu sein – vielmehr wird die Geschichte zu einer zweiten Natur verdinglicht.“[157] Oskar Negt hat in seiner klassischen Studie zur Genesis der stalinistischen Philosophie aus dem nach-revolutionären Legitimationsbedarf fortwirkender Herrschafts- und Gewaltverhältnisse in der jungen Sowjetunion den von Marcuse konstatierten Sachverhalt spezifiziert: „Bezweckt der Verweis auf naturgesetzliche Objektivität eine erhöhte Legitimationsgrundlage der Sowjetgesellschaft, so bewirkt der ihr immanente, undurchschaute Subjektivismus freilich gerade das Gegenteil: Die Verdinglichung der menschlichen Beziehungen und die fortdauernde Abhängigkeit der Individuen von den ihnen gegenüber verselbständigten gesellschaftlichen Mechanismen, die man als gegenständliche Resultate nicht wahrhaben will, bestätigen lediglich vielmehr die ungebrochene Gültigkeit sämtlicher ‚Gesetze‘ der Vorgeschichte. Die Natur organisiert sich nicht, wie bei Marx, als Moment gesellschaftlicher Praxis, sondern umgekehrt: die geschichtliche Praxis wird zum Bestandteil von Naturzusammenhängen.“[158] An den Menschen liegt es dann allein noch, nach Maßgabe der „zentralistische[n] Kaderpartei“, die als „autorative und relativ autonomes Subjekt der Interpretation der weltgeschichtlich notwendigen und kontingenten Handlungen“[159] auftritt, Geburtshelfer des *notwendig* Werdenden zu sein, indem sie mögliche Hindernisse des Fortschritts (der Wahrheit) aus dem Weg räumen, was die immanente Nähe des leninschen Denkens zur Praxis der Gewalt begründet: „Die Gewissheit, im Besitz des Wahren zu sein, ist schwindelerregend. Sie ist selbst schon Gewalt.“[160] Entwickelt sich der Lauf der Dinge bzw. die Wahrheit der Geschichte nicht nach Maßgabe des theoretischen Wissens, so ist nicht die Tren-

156 Ebd., S. 208. Vgl. auch G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 372-74 u. 463ff.

157 Herbert Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Darmstadt/Neuwied 1974, S. 138.

158 Oskar Negt: Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: ders. (Hg.), Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/Main 1974, S. 7- 48, hier S. 37.

159 Ebd., S. 44.

160 M. Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik, S. 155.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung der ungeschiedenen Einheit von Theorie und Praxis angezeigt, sondern die Behebung der Probleme mit Mitteln der Gewalt: „Wie die marxistische Philosophie glaubt, die Bedeutung des Sozialen nur dadurch wiedergeben zu können, dass sie die Dialektik gänzlich in das Objekt verlegt, so begegnet die Dialektik in Aktion widrigen Vorkommnissen mit Terror, dessen Ausübung sie durch eine verborgene Wahrheit autorisiert sein lässt, oder mit Opportunismus“[161]; kein Zufall, dass wesentliches Merkmal des Stalinismus die *unberechenbare* Gewalt war. Es ist dies der Punkt, an dem sich der vermeintliche Gegensatz von Objektivismus und Voluntarismus in seiner gemeinsamem Einheit zu erkennen gibt: der Substitution freien Handelns durch Terror. Die ‚Dialektik‘ des „Objektivismus, der in einen voluntaristischen Subjektivismus, und des Subjektivismus, der in Objektivismus umschlägt“[162], führt vom ‚Leninismus‘ zum Stalinismus: „Ein gerader Weg scheint von Lenins ‚Bewusstsein von außen‘ und seinem Begriff der zentralisierten autoritären Partei zu Stalins persönlicher Diktatur zu führen, ein Weg, auf dem der ‚wissenschaftliche Determinismus‘ […] Entscheidungen weicht, die auf Grund sich verschiebender politischer, selbst persönlicher Zielsetzungen und Interessen zustande kommen.“[163] Merleau-Ponty hat diese für den Sowjet-Marxismus konstitutive Gemengelage aus, um mit H. Arendt zu sprechen, ((natur-)geschichtsphilosophischer) Ideologie und Terror zusammenfassend charakterisiert:

„Indem der wissenschaftliche Sozialismus sich als Reflex dessen ausgibt, was ist, des historischen Prozesses an sich, setzt er die Erkenntnis […] wieder an die erste Stelle; er verleiht sich das Aussehen eines absoluten Wissens […]. Wenn also die Bolschewiken […] sagen, dass man in gewissen Augenblicken imstande sein muß, die Geschichte zu zwingen […]; wenn sie mit Lenin sagen, dass der Revolutionär für lange Zeit dazu verdammt ist, *auf die Köpfe zu schlagen*, und es einer endlosen Anstrengung bedarf, die klassenlose Gesellschaft zu formieren und die Geschichte durch Eisen und Feuer dahin zu bringen, dass sie ihren Sinn ausdrückt: diese Stimmung der Gewalt und der Wahrheit, dieser auf ein absolutes Wissen gestützter Voluntarismus entwickeln einfach die Idee einer den Dingen eingeschriebenen dialektischen Aufhebung“[164].

Die dem politischen Platonismus inhärente „Trennung von Wissen und Tun“ und die „Identifizierung von Wissen mit Befehlen und Herrschen“[165] zeigten im Bolschewismus ihr wahres Gesicht, als die allwissende Partei der Arbeiterklasse den unwissenden Proletariern der Kommune von Kronstadt mit aller denkbaren Gewalt ihr ‚objektives‘ Interesse ‚vermittelte‘: Eine revolutionär-kommunistische

161 Ebd., S. 115. Ich muss nicht betonen, dass ich Merleau-Pontys Marxinterpretation nicht teile. Seine Ausführungen scheinen mir aber, den Sowjet-Marxismus betreffend, noch heute, wie auch die Marcuses, als luzide.
162 G. Schäfer: Die Kommunistische Internationale und der Faschismus, S. 61.
163 H. Marcuse: Die Gesellschaftslehre des Sowjetkommunismus, S. 139.
164 M. Merleau-Ponty: Abenteuer der Dialektik, S. 104.
165 H. Arendt: Vita activa, S. 285.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Perspektive wird erst dann wieder denkbar sein, wenn der mumifizierte Fetisch Lenin seine Macht über die Nachgeborenen verliert, indem er endgültig, auch als Signifikant, begraben ist. Das aber ist die Befreiung des Kommunismus vom Roten Oktober, seines historischen Koordinatensystems und seiner Folgen, die zu leisten indessen nicht ein Vergessen und Verdrängen, sondern ein Aufarbeiten des Scheiterns der Emanzipation ist.[166]

Gewichtige Vorarbeit hierzu haben andere, zunehmend dem Vergessen anheimfallende Denkerin, bereits geleistet. Zu erinnern ist primär an die tiefgründigen Reflexionen Simone Weils im Angesicht der drohenden Katastrophe der

166 Vgl. den ganz formidablen und intelligenten, in der immer noch nicht vorhandenen kommunistischen Trauerarbeit Maßstäbe setzenden Essay von Bini Adamczak: Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft, Münster 2007. Ansonsten sei auf die, zu Recht quer durch alle Feuilletons hoch gelobte, Anti-Literatur von Warlam Schalamow: Durch den Schnee. Erzählungen aus Kolyma 1, Berlin 2007, verwiesen, die die Zersetzung des Menschen, das Gefrieren der Seele, durch das infernalische Bündnis von Staatsterrorismus, Kälte, Hunger und Plackerei, ‚angemessen' zum Ausdruck bringt. Im Übrigen hat Zizeks Wiederbelebung Lenins einen Nachschlag in einem Sammelband gefunden, der Beiträge namhafter Marxisten versammelt: Sebastian Budgen u.a. (ed.), Lenin reloaded. Toward a politics of truth, Durham 2007. Von den Herausgebern wird die Wiederaneignung Lenins damit begründet, dass er für die radikale Politisierung des Marxismus steht und somit das postmoderne „unwritten *Denkverbot*" (S.1) der Überwindung des Kapitalismus transzendiert: „Breaking out of this deadlock, the reassertion of a politics of Truth today, should, in the first place, take the form of a *return to Lenin*." (S. 2). Die Sprengung des konstatierten Denkverbots in allen Ehren, ein Rückbezug auf Lenin kann, wenn man das Scheitern des Bolschewismus ernst nimmt, nur negativ sein. Ohne auf die einzelnen Beiträge einzugehen, ist es an der Zeit, sich einer antileninistischen Politik der Wahrheit zuzuwenden: wenn die kommunistische Praxis den Anspruch auf Wahrheit nicht postmodern aufgeben will, wird sie die dialektische Einheit von Inhalt und Form reflektieren und in sich aufnehmen müssen. Wie dem auch sei, ich werde hierauf noch zurückkommen, wird man das Gefühl nicht los, dass die französisch-anglo-amerikanische Reanimation Lenins Ausdruck dessen ist, wogegen sie sich richtet: postmoderne Beliebigkeit – Lenin als Provokation. „Worauf läuft das alles hinaus? Wer mit Lenin die Revolution heute denkerisch möglich machen will, der muß sich auch fragen, wie die Revolution gemacht werden soll, sonst nämlich bleibt der Lenin im luftigen Raum der von Zizek kritisierten heutigen Lifestylerei: Schön, laß uns über Revolution reden! Ein Diskurs mehr, wen kümmert's? Lenin ohne den handelnden Lenin ist wie Kaffee ohne Koffein und Bier ohne Alkohol. Wer aber Lenin als Revolutionär ernst nehmen will, der muß die folgenden, sehr einfachen Fragen beantworten: Sind Sie bereit, die Todesstrafe einzuführen? Werden Sie Konzentrationslager für Andersdenkende einrichten? Werden Sie eine Geheimpolizei mit Erschießungsrecht aufbauen? Werden Sie Geiselerschießungen anordnen? Werden Sie die Politik der Wahrheit sowie das intern externalisierte Bewusstsein mit Bajonetten einpflanzen (etwa so, wie es Lenin mit den streikenden Arbeitern und Soldaten nach 1917 gemacht hat)?" Stefan Plaggenborg: In Slavoj Zizeks *Grünem Kakadu*. Wie die Postmoderne Lenin und die Revolution entdeckt, in: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens 4/2003, S. 531-35, hier S. 534.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vernichtung der revolutionären Arbeiterklasse durch Faschismus und Stalinismus.[167] Weit vor aller spätmarxistischen Wertkritik hat Weil erkannt, dass dem Denken von Marx ein Hiatus zwischen radikaler Kritik und revolutionärer Hoffnung innewohnt: „Tatsächlich analysiert und durchleuchtet Marx mit bewundernswürdiger Klarheit den Mechanismus der kapitalistischen Unterdrückung. Aber er tut es so gut, daß man sich kaum vorstellen kann, wie dieser Mechanismus, mit dem gleichen Räderwerk, sich eines Tages derart verwandeln könnte, dass Unterdrückung allmählich verschwindet“[168]. Leider, so Weil an anderer Stelle, sind die von Marx am „besten begründeten“ auch zu gleich die „am wenigsten erfreulichen“[169] Argumente: „Marx' Formel, der zufolge das Regime seine eigenen Totengräber erzeugen würde, wird jeden Tag grausam widerlegt. Man fragt sich, wie Marx je zu glauben vermochte, daß Sklaverei freie Menschen erzeugen würde. […]. Ein so vollständig inhumanes Regime, wie das unsere, weit davon entfernt, Menschen zu schaffen, die ein humanes Regime errichten könnten, formt nach seinem Bilde alle ihm Unterworfenen, Ausgebeutete sowohl wie Ausbeuter.“[170] Was Weil beschreibt, lässt sich als Aporie der revolutionären Vernunft bezeichnen. Die Aporie, wie der Schritt aus dem Stande der Unfreiheit in das Reich der Freiheit zu vollbringen ist, ohne dass die Macht der Vorgeschichte – der lastende ‚Alp', die schmerzenden ‚Muttermale', die ganze ‚alte Scheiße' (K. Marx) – reproduziert wird, verleiht dem politischen Platonismus nicht allein seine verführerische Kraft, sondern bezeichnet auch den sich in ihm ausdrückenden rationalen Erfahrungsgehalt. Wie können gerade die am meisten durch Herrschaft Deformierten sich ihres Jochs entledigen, wie muss sich ‚Freiheit' organisieren, wenn sie der Übermacht der Herrschaft trotzen will?: „Die machtvollen Mittel sind repressiv, die schwachen Mittel unwirksam.“[171] Die Logik der Macht und Gewalt fesselt, und zwingt zum Mitspiel oder zur Bedeutungslosigkeit. Der Dissident, er wird konfrontiert mit der nietzscheanisch-leninistischen Weisheit: „Welchen Wert hat die Wahrheit ohne Macht?“[172] (68). Wider das auf ganzer Ebene gescheiterte leninistische Emanzipationsprojekt hält Weil fest: „Die bestehende Gesellschaft liefert keine anderen Aktionsmittel als Maschinen zur Vernichtung der Menschheit. Was auch immer die Absichten derjenigen sein mögen, die sie übernehmen: diese Maschinen werden so lange vernichten, wie sie vorhanden sind. In den Industriegefängnissen der Großbetriebe kann man nur Sklaven erzeugen, keine freien Arbeiter […]. Mit Kanonen, Flugzeugen, Bomben

167 Darüber hinaus wäre es angezeigt, sich dem theoretischen Erbe der politischen Reflexionen der Situationistischen Internationale anzunehmen. Dies ist hier nicht mehr möglich. Ausdrücklich sei daher die hervorragende Studie von Biene Baumeister/Zwi Negator: Situationistische Revolutionstheorie. Eine Aneignung, 2. Aufl. Stuttgart 2007, anempfohlen.

168 S. Weil: Unterdrückung und Freiheit, München 1975, S. 257.

169 Ebd., S. 271.

170 Ebd., S. 232f.

171 Ebd., S. 235.

172 B. Adamczak: Gestern Morgen, S. 68.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann man Tod, Terror, Unterdrückung verbreiten – aber weder Leben noch Freiheit.“[173] Das „Zauberwort“[174] Revolution verliert seine Unschuld, wenn es seiner eigenen Aporie innewird: „Im Grunde denkt man heute nicht an die Revolution als die Lösung der gegenwärtig gestellten Probleme, sondern als Wunder, das von den Problemen entbindet. Der Beweis dafür ist die Annahme, sie würde eines Tages vom Himmel herunterfallen. Man wartet, dass sie sich vollziehe; man fragt nicht wer sie vollziehen wird.“[175] Wer sich nicht selbst betrügen will, dem bleibt nur lakonische Hoffnung auf die Selbstbefreiung der Menschen, zu der es indessen keine Alternative gibt: „Es ist gut, daß sie sich verteidigen; es wäre schön wenn sie sich befreiten; mehr läßt sich nicht sagen.“[176]

Die einzig mögliche Antwort, nicht deren Lösung, auf die dargestellte Aporie der Emanzipation, die nicht aus der Welt zu dekretieren ist, hatte Franz Neumann gegeben als er postulierte, dass der „wahre Intellektuelle immer und gegenüber jedem politischen System ein Metöke, ein Fremder sein muß.“[177] Solange Herrschaft fortwaltet, muss politische Theorie, will sie denn nicht Ideologie sein, daher kritisch sein. Dies aber impliziert die Autonomie der Theorie gegenüber der Praxis, deren gemeinsame Substanz die Kritik der bestehenden Verhältnisse ist:

„Die Unterordnung des Individuums unter die Kollektivität ablehnen, bedingt die Verweigerung, sein eigenes Schicksal dem Geschichtsverlauf unterzuordnen. Um sich für eine derartige Anstrengung kritischer Analyse zu entscheiden, genügt die Einsicht, dass es auf diesem Wege möglich wäre, der Ansteckung des Wahnsinns und des kollektiven Taumels zu entgehen und damit für sich, über das gesellschaftliche Idol hinweg, den ursprünglichen Pakt des Geistes mit dem Universum zu erneuern.“[178]

Adornos politisches Denken kommt den Reflexionen von Weil sehr nahe und weiß diese auf die ihm eigene Art zu spezifizieren.[179] Mit Weil verbindet ihn nicht weniger die Verteidigung des Individuums gegenüber dem repressiven Kollektiv als die Einsicht in die Aporie der Emanzipation. Fundamental wird für Adorno indessen die Verteidigung der Autonomie des Gedankens gegenüber den Ansprüchen der „begriffslosen Praxis“[180]. Wider den pseudo-revolutionären Ak-

173 S. Weil: Unterdrückung und Freiheit, S. 235.
174 Ebd., S. 251.
175 Ebd., S. 253.
176 Ebd., S. 273.
177 Zit. nach G. Schäfer: Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion, S. 669.
178 S. Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit, S. 240.
179 Das politische Denken Adornos bzw. das Politische seiner Philosophie kann hier nicht als Ganzes rekonstruiert werden. Vgl. hierzu die ausführlichere Studie von Espen Hammer: Adorno and the political, London/New York 2006. Ich werde mich auf die Fokussierung spezifischer Momente beschränken.
180 Theodor W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Gesammelte Schriften 10.2., S. 759-82, hier S. 761. Ich halte Adornos Antwort auf die Auswüchse der studentischen Revolte für sehr gehaltvoll und hellsichtig. Auf eine detaillierte

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionismus betont Adorno die Differenz in der Einheit von Theorie und Praxis und ihre Vermittlung: „Herzustellen wäre ein Bewusstsein von Theorie und Praxis, das beide weder so trennt, dass Theorie ohnmächtig würde und Praxis willkürlich […]. Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber.“[181] Blinde politische Praxis, die das theoretische Bewusstsein als in weltfremden Elfenbeintürmen gefangenes denunziert, ist noch als revolutionäre die unbewusste Wiederholung gesellschaftlichen Zwanges, die Reproduktion der bestehenden dynamischen Statik: „Hat die autarkische Praxis seit je manische und zwanghafte Züge, so heißt diesen gegenüber Selbstbesinnung: die Unterbrechung der blind nach außen zielenden Aktion“[182]. So sicher es ist, dass nur kritisch-revolutionäre Praxis die bestehenden Verhältnisse zu transzendieren vermag, so sicher ist auch, dass sie diese reproduziert und zum Bestandteil des aufzuhebenden Wahnsinns wird, wenn sie sich nicht theoretisch selbst besinnt: „Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis.“[183] Theorie ist daher trotz „all ihrer Unfreiheit“ der „Statthalter der Freiheit“ im „Unfreien“[184]. Sie ist nicht allein Bedingung reflexiver Praxis, die sich für den angeblich apolitischen Adorno „einzig noch auf Politik“[185] sinnvoll beziehen kann, sondern diese ist ihr primäres Telos: „Jegliche Meditation über die Freiheit verlängert sich in die Konzeption ihrer möglichen Herstellung […]. So wenig indessen die Getrenntheit von Subjekt und Objekt durch den Machtspruch des Gedankens unmittelbar revozierbar ist, so wenig gibt es die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis; sie imitierte die falsche Identität von Subjekt und Objekt und perpetuierte das identitätssetzende Herrschaftsprinzip, gegen das anzugehen in wahrer Praxis liegt.“[186] Wider die undialektische „simple Identität“ von Theorie und Praxis ist ihr „Widerspruch“ und ihre „Diskontinuität“ als „Chance“[187] zu begreifen. Der reine Geist ist ideologischer „Schein“, der zwar seine Verwiesenheit auf die herrschaftsförmige Trennung von Hand- und Kopfarbeit verdunkelt, zugleich aber „potentiell“ ein Licht „hin auf Freiheit“[188] wirft: Das „ungerechte“, angesichts des Standes der Produktivkräfte nicht mehr zu rechtfertigende „Privileg“ des autonomen Denkens ist nicht „regressiv“[189] abzuschaffen, sondern dialektisch in seiner Universalisierung aufzuheben, was die Aufhebung der ursprünglichen

Rekonstruktion der dialektischen Argumentation muss hier aber gegenüber einer zugegebenermaßen eklektizistischen Skizzierung der wesentlichen Aussagen verzichtet werden. Eine ins Detail gehende Interpretation von Adornos Arbeit liefern Knoll/Ritsert: Das Prinzip der Dialektik, S. 86ff.

181 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 761.
182 Ebd., S. 762.
183 Ebd., S. 766.
184 Ebd., S. 763.
185 Ebd., S. 764.
186 Ebd., S. 766.
187 Ebd., S. 780.
188 Ebd., S. 768.
189 Ebd., S. 768.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diremtion von Arbeit und Geist bedeutet. Von daher gilt es, gegen den geistfeindlichen „technokratisch-positivistischen" „Konkretismus" festzuhalten: „Mit der Trennung von Theorie und Praxis erwacht die Humanität"[190], d.h. das autonome Selbstbewusstsein (der Möglichkeit nach). Die Bedingung gelingender Praxis, das „Mildernde, Gutartige, Zarte"[191] an ihr, ist die Reflexion, die ihre Unmittelbarkeit, ihre Verwandtschaft zum ‚Drauflosschlagen', bricht. Kurzum: „Die Liquidation der Theorie durch Dogmatisierung und Denkverbot trug zur schlechten Praxis bei; dass Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selber."[192]

Adornos Reflexionen münden in zwei für die politische Theorie der Emanzipation kardinale Einsichten, deren Aktualität ungebrochen ist. Zum einen setzt die schonungslose Kritik des Bestehenden die schonungslose Selbstkritik voraus: die Einsicht in die „aktuelle Unmöglichkeit"[193] eines revolutionären Wandels. Diese schmerzhafte Erkenntnis ist weniger Bedingung dafür, dass Kritik nicht ihr Augenmaß verliert, als dass diese nicht resigniert und sich selbst abschafft, indem sie sich der Positivierung des Bestehenden verschreibt. Einzig das bedingungslose, d.h. nicht an die Imperative und strategischen Relevanzen politischer Praxis gebundene, sondern das autonome, vernünftige Denken, dessen Essenz die Kritik ist, ist die angemessene Antwort auf eine wahrhaft trostlose Situation, in der es immer noch gilt, sich weder von der Macht der anderen noch von der eigenen Ohnmacht dumm machen zu lassen. Die Aufnahme der untröstlichen Trauer über die überaus hartnäckige Differenz zwischen ‚Sein und Sollen', deren missglückte Aufhebungsversuche und das Eingeständnis in die bedrückende eigene Ohnmacht wird zur Substanz kritischer Theorie und ihrer möglichen Praxis.[194] Diese Kritik an der unmittelbaren Praxis und ihrer Theoriefeindlichkeit –

190 Ebd., S. 768.
191 Ebd., S. 768.
192 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 146f.
193 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 779.
194 Wolf Dieter Narr schreibt am Ende seines Einwurfs: Dialektik der Antikapitalismen. Anstöße zur Diskussion, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 269 Heft 1/2007, S. 35-47: „erst wenn man den objektiven Charakter antikapitalistischer, sozialistisch gerichteter Verzweiflung weiß, sich nicht betrügt, erst dann ist subjektiv ein Anfang gegeben, zusammen mit anderen, und seien es zuerst nur wenige, aber mit allgemeinem, sprich politischem Anspruch […] wider die objektive Verzweiflung und ihren subjektiv resignativen Umschlag aktiv und anhaltend, mit nicht endendem Humor anzukämpfen" (S. 47). Nicht nur in diesem Punkt ist Narr zuzustimmen. Als einer der Wenigen redet er Tacheles: „wer Kapitalismuskritik sagt und von Staatspolitik in ähnlich nötiger radikaler Kritik schweigt, sollte auch erstgenannte vergessen" (S. 41). Entsprechend hält Narr fest, dass zukünftige Emanzipation libertär-anti-etatistisch verfasst sein muss und ein Bezug auf den Staatssozialismus (z.B. China) nicht weniger ausgeschlossen bleibt als irgendeine positive Geschichtsphilosophie, die die Revolution für gewiss hält, die Dementierung des Fortschritts durch Faschismus und Stalinismus aber nicht wahrhaben will. Vgl. zur herrschaftskritischen Entbergung des ‚doppelköpfigen Staat-Kapital-Pudels Kern' auch den Aufsatz des näm-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚bürgerliches Geschwätz' – kontextualisiert Adorno zum anderen mit einen Gedanken, der in die Materialität der Emanzipation, d.h. in Form und Inhalt des (Post) Politischen führt:

„Aktionismus ist regressiv. Im Bann jener Positivität, die längst zur Armatur der Ichschwäche rechnet, weigert er sich, die eigene Ohnmacht zu reflektieren. Die unablässig ‚zu abstrakt' schreien, befleißigen sich des Konkretismus, einer Unmittelbarkeit, der die vorhandenen theoretischen Mittel überlegen sind. […]. Aber das unmittelbare Tun, das allemal ans Zuschlagen mahnt, ist unvergleichlich viel näher an Unterdrückung als der Gedanke, der Atem schöpft. Der Archimedische Punkt: wie eine nicht repressive Praxis möglich sei, wie man durch die Alternative von Spontanität und Organisation hindurchzusteuern könne, ist, wenn überhaupt, anders als theoretisch nicht aufzufinden."[195]

Ein Ausbruch aus der sich totalisierenden Vergesellschaftung qua „Gewalt" wird von Adorno daher kategorisch abgelehnt, da diese einerseits „nach der Erfahrung des nationalsozialistischen und stalinistischen Grauens und angesichts der Langlebigkeit totalitärer Repression verstrickt in das [ist; d. Verf.], was geändert werden müsste"[196], andererseits in Bezug auf die „militärtechnische[n] Unmöglichkeit"[197] einer Revolution als Mittel der Praxis pure Illusion ist: „Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich: darum spielt man Barrikaden, und die Gebieter lassen temporär die Spielenden gewähren."[198] Gegen jeden

lichen Autors: Staatsgewalt. Politisch-soziologische Entbergungen, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 263 5/6/2005, S. 63-82.

195 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 777.

196 Ebd., S. 770.

197 Ebd., S. 771.

198 Ebd., S. 771f. Zu gleichen Einschätzungen kamen vor Adorno bereits Engels, Weil und Arendt. „Die Rebellion alten Stils, der Straßenkampf mit Barrikaden, […] [sind; d.Verf.] veraltet. Machen wir uns keine Illusion: Ein wirklicher Sieg des Aufstandes über das Militär im Straßenkampf […] gehört zu den größten Seltenheiten" (MEW 22, 519). Der Barrikadenkampf sei daher auch stets primär moralischer Natur gewesen. Er zielte auf die Auflösung der ‚Truppen'; Bedingung des Sieges der Revolution. S. Weil fasst diesen Gedanken zusammen: „Finden gewaltsame Kämpfe statt […], dann üben sie die Funktion einer Waage aus: sie geben denen die Macht, die sie schon besitzen." Dies.: Freiheit und Unterdrückung, S. 256. H. Arendt expliziert: „Einmal ist die Kluft zwischen staatlichen Gewaltmitteln und dem, womit das Volk sich zur Not bewaffnen kann […] schon immer so enorm gewesen, daß die modernen technischen Errungenschaften kaum ins Gewicht fallen. Zum anderen ist die verbreitete Vorstellung von der Revolution als Folge des bewaffneten Aufstandes ein Märchen. Revolutionen werden nicht ‚gemacht' […]. Wo Gewalt der Gewalt gegenübersteht, hat sich noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen. Aber diese an sich absolute Überlegenheit währt nur solange, als die Machtstruktur des Staates intakt ist […]. Ist das nicht mehr der Fall, so ändert sich die Situation jählings. Nicht nur kann der Aufstand nicht niedergeworfen werden, die Waffen wechseln die Händ" Dies.: Macht und Gewalt, 13. Aufl. München 1998, S. 49.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„vulgären Jesuitismus“[199] ist darauf zu insistieren, dass die Mittel zur Erreichung eines Zwecks keineswegs beliebig sind, da diese jenen in seiner Substanz zu affizieren vermögen. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass die Emanzipation auf den Hebel der Gewalt, mit Ausnahme des organisierten Selbstschutzes gegen Faschismus und Staatsterror, sowie des Klassikers: der Tyrannenmord[200], kategorisch verzichten muss: „Entweder die Menschheit verzichtet auf das Gleich um Gleich der Gewalt, oder die vermeintlich radikale politische Praxis erneuert das alte Entsetzen.“[201] Auf der anderen Seite, den ‚archimedischen Punkt‘ der Organisationsfrage betreffend, gilt es, die irreduzible Dialektik von Form und Inhalt zu reflektieren. Gegenüber jeden ‚Leninismus‘ ist darauf zu insistieren, dass die Formen der ‚revolutionären‘ Organisationen ihren Inhalt antizipieren müssen. Emanzipation verträgt sich sowenig mit hierarchisierender Bevormundung, durch wen auch immer, wie Freiheit mit Gewalt und Zwang. So verführerisch der politische Platonismus ist und so sehr er auch den politischen Realitätssinn auf seiner Seite haben mag, es gibt keine Alternative zur Selbstbefreiung als den nicht weniger individuellen wie kollektiven Lernprozess. Dies einzusehen und die Aporie der Emanzipation zu ertragen, aber ist die primäre Aufgabe der autonomen Vernunft, die um die Einheit und Differenz ihrer selbst weiß und deren Substanz die Kritik ist, für welche Adorno sich stark macht.

Legion sind die Vorwürfe, Adornos Kritik sei negativistisch und könne ihre normative Maßstäbe nicht ausweisen. Dass solche Behauptungen sich ihrerseits nur auf der Basis eines spezifischen Verständnisses der Begründung von Kritik halten lassen, wird deutlich, wenn Adorno die materiellen Ziele dessen, was seine Kritik intendiert, spezifiziert. Neben der bedingungslosen Abschaffung der Gewalt und der anti-leninistischen Antwort auf: was tun? ist dies die Konkretisierung der Freiheit als der Autonomie nichtidentischer Individuen, der alle Anstrengung seines Denkens gilt, und welche zu ihrer Voraussetzung die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft hat, d.h. die Aufhebung des ‚automatischen Subjekts‘ in die Assoziation freier Individuen: „Das sich selbst erhaltende Subjekt der ratio ist in seiner immanenten, geistigen Allgemeinheit ein real Allgemeines, die Gesellschaft, in voller Konsequenz die Menschheit. Deren Erhaltung liegt

199 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 763.

200 Dies ist kein Plädoyer für den sog. Legalismus. Es gilt: „Gerade nach den Erfahrungen eines losgelassenen Terrors können wir das Minimum an individuellem Schutz, welches allgemeine Gesetze verbürgen […], hochschätzen. Dennoch ist die pauschale Verdammung gesetzloser Gewalt, hier die Definition des Terrors, sowohl angesichts des notwendigen Gewaltmoments in jedem durch Zwangsgewalt geschützten Gesetz als auch in Hinblick auf die immanente Verschleierung politischer und ökonomischer Gewalt im Recht der Verfassungsstaaten unzulänglich. Gesetzwidriges Handeln kann barbarisierende und humanisierende, böse und gute, reaktionäre und progressive Folgen haben. Die Konfrontation von rechtmäßiger und rechtloser Gewalt, bezogen auf positives Recht überhaupt, ist selbst eine ideologische Waffe“. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 276f.

201 Ebd., S. 770.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unaufhaltsam im Sinn von Rationalität: sie hat ihren Zweck an einer vernünftigen Errichtung der Gesellschaft, sonst würde sie ihre eigene Bewegung autoritär stillstellen. Vernünftig ist die Menschheit eingerichtet, wofern sie die vergesellschafteten Subjekte ihrer ungefesselten Potentialität erhält."[202]

Adornos Begriff für die befreite Menschheit, der Kommunismus, ist der der Versöhnung. Trotz der unüberhörbaren romantischen und theologischen Konnotationen des Begriffs der Versöhnung bezeichnet dieser etwas überaus Spezifisches, rational Begründbares und eminent Politisches, ganz und gar nicht Weltfremdes: „Verbunden sind der reale und der ideale Stand der Freiheit durch die *real* durch Herrschaft erzwungene Realisierung von Freiheit im Mehrprodukt. Der Begriff der Versöhnung ist nicht einfach an den gegebenen Stand der Freiheit herangetragen, sondern sein Maß, weil der gegebene Stand den möglichen selbst materiell […] in sich enthält. Der Begriff der Versöhnung bezeichnet also einen gesellschaftlichen Zustand, in dem die Subjekte nicht durch die gesellschaftliche Organisation ihrer Selbsterhaltung zu bloßen Mitteln der Selbsterhaltung erniedrigt und der Freiheit […] beraubt werden."[203] Im Begriff der Versöhnung ist sowohl Kants Begriff autonomer Subjektivität[204] als auch seine Idee des ewigen Friedens materiell aufgehoben. Immanentes Telos der Versöhnung ist die Abschaffung von Herrschaft und Gewalt – die Überwindung der Vorgeschichte – in all ihren Varianten und Formen sowie die Freisetzung sich in ihrer Nichtidentität selbst und fremd anerkennenden Individuen: *„Wäre Spekulation über den Stand der Freiheit erlaubt, so ließe in ihm weder die ungeschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. […]. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander."*[205]

Kontextualisiert man Adornos Ausführungen zum vertrackten Verhältnis von Theorie und Praxis mit seiner Spekulation über den Stand möglicher Freiheit im Zustand der Versöhnung, so erschließt sich ein kohärentes Ganzes. Adornos poli-

202 Ebd., S. 775. A. Demirovic hat Adornos dialektischen Begriff der Menschheit wie folgt spezifiziert: „Erst in der versöhnten Gesellschaft, die jedes Totalisierungsprojekt überwindet, also Versuche, einen partikularen Begriff von Menschheit und Gesellschaft allgemein verbindlich zu machen, wird die Vielfalt aus dem zwanghaften Verhältnis des Widerspruchs frei gelassen und die Menschheit zur Nichtidentität befreit. Erst wenn die Totalität zergeht, die so lange fortbesteht, wie sich ein Ganzes als Ganzes aufwirft dadurch, dass es ein Nichtidentisches, Fremdes, Anderes schafft und ausgrenzt, kommt es zu Menschheit. Menschheit stellt demnach nicht etwas dar, was im Prinzip schon ist, sondern wird hier als ein völlig neues und andersartiges Stadium der Geschichte, des Handelns und des Denkens verstanden." Diesen Ausführungen ist nicht weniger zuzustimmen als dem weiterführenden Gedanken, dass das Ziel Adornos Denkens zwar das freie Individuum ist, es selbst aber in seiner historisch deformierten Gestalt „kein letzter Bezugspunkt" der Kritik ist. Ders.: Freiheit und Menschheit, S. 30f.

203 J. Weyand: Kritische Theorie des Subjekts, S. 59.

204 Vgl. bes. J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, S. 114ff.

205 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 743; kvV.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tisches Denken bewegt sich nicht nur jenseits des Gegensatzes von Revolution und Reform[206]. Die Idee der Revolution als einmaligen Akt des Sprunges vom Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit hält Adorno für genauso unangemessen, da, die Aporie der Emanzipation unterschlagend, wie die Idee, dass die Revolution den Fortschritt beschleunigen soll, um eine bessere, soll heißen produktivere gesellschaftliche Totalität zu errichten; Revolution als benjaminische Notbremse der führerlosen Dampfwalze blinden Fortschreitens. Mit dem Begriff der Revolution verbinden sich bei Adorno daher, so sehr dieser auch die Notwendigkeit radikaler sozialer Transformation – conditio sine qua non seines Denkens – anzeigt, „die historischen Erfahrungen innerer Begrenzungen der Emanzipation […]. Freiheit selbst ist nicht frei“[207]. Seine Politik zielt mithin auf die „Überwindung der Politik“[208] als Form der Praxis im Stande der Unfreiheit: „Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung“[209] im Sinne einer Aufhebung ihrer historischen Konstituentien. Die Emanzipation des Nichtidentischen verlässt folglich den klassischen Raum des Politischen, ohne ihn jedoch abstrakt zu negieren: „Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit; sicherlich erst in einer freien Gesellschaft die Einzelnen frei. Mit der äußeren Repression verschwände […] die innere. Konfundiert die philosophische Tradition, im Geist von Unterdrückung, Freiheit und Verantwortung, so ginge diese über in die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilhabe nicht mehr institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte.“[210] In dem für sein politisches Denken zentralen Aphorismus ‚Sur l’eau’[211] bringt

206 S. Grigat hat eine Überwindung des Gegensatzes von Theorie und Praxis im Begriff der Kritik vorgeschlagen, und den Begriff der Subversion, im Anschluss an J. Agnoli, in die Diskussion um die Möglichkeiten und Bedingungen kommunistischer Emanzipation eingebracht: „Die Subversion […] ist die Daseinsform der Kritik in nichtrevolutionären Zeiten. […]. Die Subversion ist nicht die Revolution selbst, sondern ihre Vorbereitung. […]. Darin, die Ordnung noch im Abwehrkampf gegen Schlimmeres anzugreifen, unterscheidet sich die Subversion deutlich von einem politischen Reformismus.“ Ders.: Fetisch und Freiheit, S. 355f. Ein bedenkenswerter Vorschlag. Grigats Ausführungen über das, was kommunistische Emanzipation (Freiheit von Staat, Kapital, Arbeitszwang und Zwangskollektiven) ist und über ihre bedrückende Notwendigkeit im Angesicht ihrer scheinbaren Unmöglichkeit treffen sich mit den meinigen. Ein Fragezeichen bleibt dennoch: Es hat zweifelsfrei eine ehrenwerte kommunistische Tradition, es zu „verschmähen“, die eigenen „Ansichten und Absichten zu verheimlichen“ (MEW 4, 493). Das Bekenntnis dazu, dass Kritik nicht allein als „geschriebenes Wort“, sondern auch als „ – um es deutlich zu machen – bewaffnet auftreten“ (Grigat: Fetisch und Freiheit) kann (und muss!?), bleibt aber Antworten auf so eminent wichtige Fragen schuldig, wie sie oben expliziert wurden.

207 A. Demirovic: Revolution und Freiheit, S. 285.

208 Ebd., S. 274.

209 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 769.

210 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 261.

211 Vgl. G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 93ff.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Adorno das Konzept einer post-politischen Emanzipation paradigmatisch auf den Punkt:

„Die naiv unterstellte Eindeutigkeit der Entwicklungstendenz auf Steigerung der Produktion ist selber ein Stück jener Bürgerlichkeit, die Entwicklung nach einer Richtung nur zuläßt, weil sie, als Totalität zusammengeschlossen, von Quantifizierung beherrscht, der qualitativen Differenz feindlich ist. Denkt man die emanzipierte Gesellschaft als Emanzipation gerade von solcher Totalität, dann werden Fluchtlinien sichtbar, die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben. […]. Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen aller Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. […]. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“[212]

212 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 178f. Bis in die Bildsprache hinein steht Adornos Utopie im Gegensatz zum Sowjet-Kommunismus. Man vgl. etwa die jeweiligen Schlusskapitel der Lehrbücher des Marxismus-Leninismus (harmlos) oder die skurrilen Phantasien des ‚Anarcho-Biokosmismos‘, des kommunistischen Futur-Vampyrismus und des kosmisch-energetischen Kommunismus (obskur), die durchaus Einfluss auf den Bolschewismus und seine Imaginationen hatte. Die Anarcho-Biokosmisten forderten von der proletarischen Revolution den Immortalismus und Interplanetarismus, d.h. das Recht auf „unbegrenztes Leben und ungehinderte Fortbewegung für alle – auch für die bereits Verstorbenen.“ Mit den Mitteln der Wissenschaft und Technik galt es, die Menschheit zu erlösen, ihnen Unsterblichkeit und ewige Gesundheit zu verleihen, die Toten aufzuwecken und die Erde selbst zu einem interstellaren Mobil umzubauen. Es ging um nicht weniger als um die technische Erschaffung des Übermenschen, dessen Kollektiv der schöpferische Gott selbst sein sollte: „Am Ende ihrer Selbstvervollkommnung“ werden die kommu-kosmokratischen Herren über Leben und Tod „ihre Körperlichkeit aufgeben und sich in elektrische Kraftzentren verwandeln, die mittels elektronischer Entladungen miteinander kommunizieren.“ Michael Hagemeister: ‚Unser Körper muss unser Werk sein.‘ Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts, in: Boris Groys/ders. (Hg.), Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 2005, S. 19-67, hier S. 25 u. 55. Die Spuren des Okkultismus – „Symptom der Rückbildung des Bewusstseins“ in Paranoia (Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 273) – im Nationalsozialismus und Stalinismus sind in der Regel wenig bekannt. Eine vergleichende Studie existiert m.W. nach nicht. Ihr Einfluss auf die konkrete Politik der Regime dürfte gering sein, die Abneigung der politischen Führer gegenüber esoterischen Sektierern, sieht man einmal von Himmler ab, überwiegen. Dennoch haben die geschaffenen mythischen Bilder (Germanen-, Atlantis- und Hyperborerkult, Ariosophie, Hexenforschung und Alchemie hier; eschatologisch-kosmische Technikhybris dort) Spuren in der kollektiven Imagination hinterlassen, die für das fortlebende Bedürfnis nach (politischer) Mythologie in der Moderne sprechen. Einer der Wenigen, dem beide Mythologien bekannt waren, ist Ernst Bloch. Während der rationale Kern der „sowjetischen Versuche der Wiederbelebung“ der „letzte medizinische

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die ‚wahrhafte' Revolution wäre nicht mehr die Potenzierung des Fortschritts, sondern der überfällige Bruch mit dem fortschreitenden unheilvollen Kontinuum der Vorgeschichte. Der Kommunismus ist nicht die „Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der *bürgerlichen* Gesellschaft" (MEW 42, 174), sondern die Sprengung ihres engen Horizonts: Nicht noch mehr Gleichheit, noch mehr instrumentelle Rationalität und noch mehr Produktivität, sondern die Aufhebung ihrer Mechanismen in die Assoziation nichtidentischer autonomer Individuen.[213] Gegenüber den Bedingungen der Möglichkeit von Versöhnung erweist sich die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen daher als intransigent. Notwendig ist die Abschaffung sozialer Heteronomie in Form des sich selbst verwertenden Wertes und die Aufhebung staatlicher Gewaltverhältnisse in die Assoziation der freien Individuen. Immanenes Maß der Kritik ist hierbei, wie dargelegt, die Freiheit in verkehrter Gestalt. Das angeblich wahlweise unexplizierte, inexistente oder numinose ‚normative Ideal' ist aber die Nichtidentität, deren wesentliche Charakteriska im Kontext menschlicher Emanzipation die Anvisierung gesellschaftlicher Verhältnisse ist, in denen die Individuen sich nicht zu identischen Personen verhärten müssten (subjektiv-psychologische Ebene), sie sich gegenseitig in ihrer Autonomie und Diversität anerkennen würden (politisch-gesellschaftliche Ebene) und der Bann der schlechten Alternative zwischen Unterwerfung unter *oder* Herrschaft über Natur gebrochen wäre (Ebene gesellschaftlicher und individueller Naturverhältnisse), da sie ihre innere und äußere Natur als nichtidentische Bedingung ihrer Existenz

Wunschtraum": die „*Abschaffung des Tods*" (Prinzip Hoffnung, S. 536 u. 539) sei, sei der spätbürgerliche-faschistische Okkultismus zwar „Geheimniskrämerei als Großbetrieb", der aber dennoch, wenn auch verkehrt, die sozialistische, vom bürgerlichen Mechanismus befreite Natur antizipiere: „vom Feind wäre immerhin zu lernen, dass man das bürgerlich verengte und vermauerte Welt-Segment nicht länger hält als er selbst" (Erbschaft dieser Zeit, S. 192 u. 197). Bei aller Trauer über den Tod und der Legitimität der Kritik eines szientistisch verengten Naturbegriffs kann eine Philosophie des Nichtidentischen diesen Utopien, auch in ihrer bloch'schen Variationsbreite, *prinzipiell* nicht folgen. Ihre Kehrseite, so viel ist richtig an der noch so ideologischen Utopiekritik, ist die Ausmerzung desjenigen, was sich nicht ihrem Ideal fügt. Für Nichtidentisches bleibt kein Platz; daher auch die folgerichtige Vernichtung des Menschen. Zielt der Nationalsozialismus auf die regressive Auslöschung der Vernunft, indem er die „Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt" (Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 194), so intendiert der kosmisch-bolschewistische Maximalismus, der im Übrigen Nietzsche rezipierte (vgl. die imposante Studie von Bernice Glatzer Rosenthal: New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism, Pennsylvania 2002), die Eliminierung der Vergangenheit.

213 Um es noch einmal, was sich auch gegen gewisse Aussagen Adornos richtet, zu wiederholen: für Marx sind die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft eben das „Lichtbild *dieser* Realität"; sie taugen daher nicht zur Bestimmung dessen, was ‚der' Kommunismus ‚intendiert'. Der „Unterschied" zwischen Ideal und Wirklichkeit ist kein zufälliger, sondern ein „notwendige[r]" (MEW 42, 174; kvV.).

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingedenkend anerkennen könnten. Konkretes Ziel der Emanzipation des Nichtidentischen ist mithin neben den benannten fundamentalen sozialen Transformationsprozessen die Abschaffung der hartnäckigsten historisch verwurzelten Zwangsidentitäten[214] wie etwa die Subsumierung des Individuums unter das politisch-soziale Kollektiv, welches in der Moderne der Nationalstaat als imaginierte Gemeinschaft darstellt, die Aufhebung des binären Geschlechternormativismus und auch die Überwindung der herrschaftsförmigen Konstruktion der Menschheit in Differenz zum Tier.

Adorno stellt, wenn er sich dem Zustand der Versöhnung nähert, immer wieder die aus den heiligen Bezirken des Geistes ausgesperrten Tiere ins Zentrum der Reflexion. Aus der utopischen Perspektive des Zustandes universeller Versöhnung erscheint „menschlich gerade der Ausdruck der Augen, welche denen des Tiers am nächsten sind, der kreaturhaften, fern von der Reflexion des Ichs."[215] Allerdings, so Adorno, in einer Diskussion über Theorie und Praxis im Jahre 1956 mit Horkheimer: „Das Stadium des Tiers, in dem man gar nichts tut, ist nicht wiederherzustellen." Horkheimer antwortet: „Das Glück wäre ein Zu-

214 Mit dem ihm eigenen Furor hat dies Wolf-Dieter Narr – „Kollektive Identität – ein Nichts oder ein praktizierter Alptraum" – in seiner Kritik sozialwissenschaftlicher Identitätsdiskurse verdeutlicht: „Je mehr alldurchdringender Staat und alldurchdringende Kapitalisierung interessenspezifisch dissoziieren […], desto wichtiger wird ein Symbolmanagement, das das ansonsten un(be)greifbare Ganze jedenfalls in projektiver Identifikation kopfunter erreichen läßt. Das ist es, wovon alle Nationalismen und Ethnozentrismen unentwegt handeln." Ders.: Identität als (globale) Gefahr. Zum Unwesen eines leeren Wesensbegriffs und seinen angestrebten Befindlichkeiten, in: Walter Reese-Schäfer (Hg.), Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung, Opladen 1999, S. 101-28, hier S. 118 u. 108. Erinnert sei in diesem Kontext auch an die herausragenden Arbeiten des postmodern-marxistischen Kulturtheoretikers Stuart Hall und seine Parteinahme für die Hybridität kontra fiktionaler, im Kern stets gewaltsamer Identitäten, in deren Zentrum die Dekonstruktion der Fiktion von Nationalkulturen und ‚authentischer' Ethnizität steht: „Letztlich sind Identitäten vor allem auf der Grundlage von Differenz konstruiert und nicht jenseits von ihr […]. Das hat die […] Erkenntnis zur Folge, dass die ‚positive' Bedeutung jeder Bezeichnung – und somit ‚Identität' nur über die Beziehung zum anderen, in Beziehung zu dem, was sie nicht ist, zu gerade dem, was von ihr ausgelassen ist, konstruiert werden kann; in Beziehung zu dem, was das *konstitutive Außen* genannt wurde […]. Identitäten können nur aufgrund ihrer Kapazität Bedeutungen auszuschließen […] als Zielpunkte der Identifikation […] wirksam werden. Jede Identität hat ihren ‚Rand', eine Unmäßigkeit […]. Einheit und Homogenität sind keine natürlichen, sondern konstruierte Formen der Schließung […]. So sind die ‚Einheiten', die Identitäten verkünden, tatsächlich innerhalb des Spiels der Macht und des Ausschlusses konstruiert." Ders.: Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, Hamburg 2004, S. 171f. Vgl. auch ders.: Rassismus und kulturelle Identität, bes. S. 180ff. Feststellungen die sowohl bezüglich der Konstruktion von Kultur, Ethnizität/Nationalität, Geschlechtlichkeit als auch selbstredend der Ich-Identität (nicht Substanz, sondern Prozess) und dem Mensch-Sein als solchem (in Differenz zum Tier) zutreffen.

215 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 194.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stand des Tiers, gesehen von der Perspektive dessen, was nicht mehr Tier ist.“ Darauf Adorno: „Am Tier könnte man lernen, was Glück ist.“ Horkheimers Conclusio: „Den Zustand des Tiers erreichen auf der Ebene der Reflexion, das ist Freiheit. Freiheit bedeutet, dass man nicht arbeiten muß.“[216] Das Eingedenken in die innige Verwandtschaft von Mensch und Tier, das die Überwindung ihrer so überaus gewaltsamen Beziehung intendiert, ist substantieller Bestandteil von Adornos zweiter Reflexion der Vernunft: Die „Wahrheit“ idealistisch konstruierter „Freiheit“ ist „zugleich Unwahrheit: Unfreiheit fürs Andere. […]. Mächte man einen Revisionsprozeß ums Naturschöne anhängig, er träfe Würde als die Selbsterhöhung des Tiers Menschen über die Tierheit. […]. Nicht sind die Menschen mit Würde positiv ausstaffiert, sondern sie wäre einzig, was sie noch nicht sind.“[217] Adorno kritisiert die idealistische Hybris eines Freiheitsbegriffs, der ohne die ‚Unfreiheit fürs Andere‘, ergo der Tiere, nicht auskommt. Ins Visier seiner Kritik gerät die ontologische Priorität des Menschen, die sich aus der Ratio als differentia specifica zwischen Mensch und Tier herleitet. Dabei wird keineswegs von Adorno die Vernunft als eine für die Menschen konstitutive und in gewissem Sinne einmalige Eigenschaft geleugnet, ohne die menschliche Emanzipation, die die Transzendierung des unmittelbaren Naturzwangs voraussetzt, gar nicht möglich, ja nicht einmal denkbar wäre. Im Zentrum von Adornos Kritik steht vielmehr die Kritik an einer Vernunft, die notwendig mit Unwahrheit kontaminiert ist, da in ihrer Substanz die Herrschaft fortwest. Diesen Sachverhalt meint Adorno, wenn er von Irrationalität bisheriger Rationalität spricht. Eine herrschaftsfreie Vernunft, d.h. eine Vernunft, die ihrem Begriff entspräche, wäre die Kraft, die Natur begriffe, nicht um sie zu beherrschen, sondern um ihr – erzutopisch – die „Augen“[218] aufzuschlagen. In einer solchen Vernunft, Kraft der Versöhnung und der Aufhebung des Leides, wäre ein Stück jener humanen Dignitas, die nach Adorno noch gar nicht ist: Sie „nimmt den Menschen zwar als Maß der Dinge, aber eben anders als der Antispeziesismus glaubt: nicht als Anlass für Dominanz und reale Gewalt, sondern als utopisches Versprechen der Gattung Mensch. Dieses Versprechen kann man so auffassen, dass das ‚andere Andere‘ der Tiere von dem Menschen so ernst genommen wird, dass aus dem einen Tier die verschiedenen Tiere […] werden und aus dem einen Menschen die Differenz der verschiedenen Menschen.“[219]

Jenseits der moral- und rechtsphilosophischen Problematik[220] stellt sich für die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen daher die simple

216 Alle Zitate aus M. Horkheimer: Gesammelte Schriften 19, S. 39f.
217 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 98f.
218 Ebd., S. 104.
219 So Arnd Hoffmann in seinem hervorragenden, hier bloß Skizziertes präziser darstellenden Aufsatz: ‚Ein Königstiger als Vegetarianer‘. Zur Kritik der Utopielosigkeit von Antispeziesismus und Veganismus, in: S. Witt-Stahl (Hg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit, S. 172-205, hier S. 184f.
220 Das Tier war und ist in der Philosophie zumeist nur ex negativo – Distinktionsobjekt – vorhanden. In den Sozialwissenschaften spielt(e) eine ‚Soziologie der hu-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage: verträgt sich der Zustand der Versöhnung mit dem maßlosen Leid der Tiere, die ihnen von Menschen zugefügt wird? Es ist dies, folgt man Horkheimer, eine rhetorische Frage:

„Die Solidarität der Menschen ist jedoch Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken. Tiere bedürfen der Menschen. […]. Die größeren Gaben des Menschen, vor allem die Vernunft, heben die Gemeinsamkeit, die er mit den Tieren fühlt, durchaus nicht auf. Die Züge des Menschen haben zwar eine besondere Prägung, aber die Verwandtschaft seines Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar."[221]

Die Befreiung der Tiere aus der Herrschaft transzendiert selbstredend den Rahmen des Politischen. Den Tieren ist keine (am Menschen gemessene) kontrafaktische Autonomiefähigkeit zu supponieren. Klassische politische Forderungen nach demokratischer Selbstbestimmung oder aktiver Rechte für Tiere zu erheben, ist fraglos unangemessen bzw. sinnlos. Die Befreiung der nichtidentischen Tiere zielt aber auf einen anderen Sachverhalt: Die ins Maximale gesteigerte mörderische Ausbeutung der Tiere ist verschwistert mit der Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie ist der hässlichste Ausdruck missglückender Zivilisation: „Wer immer noch nicht auf die Idee kommt, dass die In-Wert-Nahme von empfindungsfähigen Individuen, der Konsum ihrer Körperteile und -substanzen etwas mit Unterdrückung und Ausbeutung zu tun hat, der soll von Herrschaftskritik schweigen. Denn totaler, direkter und gewalttätiger kann Herrschaft nicht ausgeübt werden als durch den Prozess vollständiger Entindividualisierung und Verdinglichung, Zerstückelung und schließlicher Einverleibung der Herrschaftsobjekte. Es ist kein Zufall, dass in Horkheimers *Wolkenkratzer* der Schlachthof, die ‚Tierhölle', in der empfindungsfähige Individuen ‚unbeschreibliche, unerdenkliche Leiden' erfahren, im Keller des kapitalistischen Gesellschaftsbaus zu finden

man-animalischen Sozialverhältnisse' (Rainer Wiedenmann) keine Rolle; die ideologischen Spielarten der Sozio-Biologie mögen hierzu das Ihrige beigetragen haben. Im englischsprachigen Raum ist diese Ignoranz der Wissenschaft, die noch die des Alltagsbewusstseins übertrifft, gegenüber der Bedeutung der Mensch-Tier-Beziehung bereits seit längerer Zeit am aufbrechen. Neben den moral- und rechtsphilosophischen Debatten (vgl. zum Stand dieser Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (ed.), Animal rights: current debates and new directions, Oxford 2005) haben sich seit wenigen Jahren die transdisziplinären Human-Animal-Studies akademisch institutionalisieren können. Primär geht es diesen nicht darum, die humane Sozialität und Kulturalität sozio-biologisch aus dem Verhalten von Tieren zu erklären oder bei den Tieren das vermeintlich Menschliche (Werkzeuge, Sprache etc.) wiederzuentdecken, sondern die verdrängte Geschichte der biologischen und kulturellen *Co-Evolution* von Menschen und Tier*en* auf allen materiellen, symbolischen und imaginären Ebenen zu eruieren.

221 Max Horkheimer: Materialismus und Moral, in: Gesammelte Schriften 3, S. 111-49, hier S.136.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist.“[222] Die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen nimmt die Tiere als fühlende, leidensfähige und ‚freiheitsliebende‘ Geschöpfe ernst, deren Verwandtschaft zum Menschen zu leugnen dem Materialismus jeglicher Spielart fremd ist: Die Tiere sind aus der Herrschaft des Menschen zu entlassen. *Vernunft, die ihren Namen verdiente, wäre kein hierarchisierender Distinktionstitel, sondern die Kraft, die die Güte aufbringen würde, auch ihr Nichtidentisches so zu behandeln wie sich selbst: als Zweck an sich. Die Perspektive der Versöhnung ist daher, nicht die Menschen wie Tiere, sondern die Tiere nicht mehr wie Tiere – ‚Vieh‘ – zu behandeln, ohne sie zu vermenschlichen.*

Fern davon in einen apolitischen abstrakten Moralismus abzugleiten, der unterstellt, was nicht ist: Freiheit, gewinnt für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen das Individuelle und vermeintlich Randständige nicht allein *privativ*, weil kollektive revolutionäre Praxis verbaut ist, sondern *substantiell* an Bedeutung. „Nicht erst in der Abwendung des letzten Unheils, vielmehr in jeglicher aktuellen Gestalt der Milderung des überdauernden Leidens“ [223] zeigt sich Fortschritt, dessen Telos die Rettung seiner eigenen Opfer ist. Zur Mikrologie der Metaphysik gesellt sich eine des Politischen, die, ohne das Ganze zu vergessen, zum einen den kritischen Eingriff ins Besondere, Abseitigen, Randständige nicht von der ‚revolutionären‘ Transformation der basalen sozio-ökonomischen Strukturen und Prozesse zu scheiden weiß, und zum anderen Veränderung an individueller Dissidenz festmacht: „Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, daß das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstands gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde.“[224] In dem hier aufgezeigten, gewiss utopischen Horizont, bedeutete dies, dass etwa die individuelle Veränderung des Verhaltens gegenüber Tieren der Anfang einer Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse mit zivilisationshistorischen Ausmaßen wäre. Es ist dies nicht die Revolution selbst, wohl aber integraler, nicht als kleinbürgerliche Philanthropie bzw. zoophile Privatschrulle abzutuender Bestandteil der Emanzipation des Nichtidentischen.

Keineswegs ist die bedingungslose Treue zu dem als wahr Erkannten aufzugeben. Integraler Bestandteil der Reflexion ist aber, dass die praktische Realisierung der Wahrheit durch politische Praxis der Brechung ihres absoluten Anspruchs bedarf.[225] Wenn anders die praktische Kritik, die den Anspruch hat, dass

222 S. Witt-Stahl: Editorial, in: dies. (Hg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit, S. 7-13, hier S.11

223 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 630.

224 Th. W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, S. 248f. „At the core of his vision of politics lies […] an ethics of resistance“. E. Hammer: Adorno and the political, S. 179.

225 Produktive Ausgangspunkte würden für eine diesbezügliche Diskussion die großen Aufsätze von M. Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, in: Gesammelte Schriften, S. 277-325, Th. W. Adorno: Meinung Wahn Gesellschaft, in: Gesam-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Idee universale Befreiung wahr ist, sich verwechselt mit einem Heilsplan zur Verwirklichung der Wahrheit über alle denkbaren Widerstände hinweg, bedeutet sie nicht Emanzipation, sondern Vernichtung des Nichtidentischen: das Resultat des Quidproquo von Geschichte machen und politischer Praxis.[226] Der postsowjetische Kommunismus wird (der Möglichkeit nach) wieder zu dem, was er einst war[227]: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt" (MEW 3, 35). Auch in Fragen der politischen Praxis gilt daher, dass allein noch der kritische Weg offen ist, der um die Einheit *und* die Differenz von Theorie und Praxis weiß: „Die spekulative *mystische Identität* von *Sein* und *Denken* wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich mystische Identität von *Praxis* und *Theorie*" (MEW 2, 204). Die Autonomie des Gedankens gegenüber dem Betrieb blinder Praxis und die Unabhängigkeit der Theorie gegenüber den Imperativen der Realpolitik sind Bedingungen realer politischer Freiheit: „Einheit des Gedankens und des Handelns heißt weiter nichts als Orthodoxie und blinder Gehorsam. *Perinde ac cadaver*" (MEW 18, 346).

---

melte Schriften 10.2., S. 573-94 und H. Arendt: Wahrheit und Politik, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327-370, darstellen. Bezüglich des Absoluten schreibt Adorno: „Philosophie, wie sie sich nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element. Es bestimmt sie als negative." Ders.: Wozu noch Philosophie, S. 461, in: Gesammelte Schriften 10.2., S. 459-73, hier S. 461. Was auf die Philosophie zutrifft, kennzeichnet nicht weniger die ‚revolutionäre' Politik.

226 Vgl. zu diesem bestechensten Aspekt von Arendts politiktheoretischer Kritik an der Versuchung der Geschichtsphilosophie, auf deren rationalen Kern allerdings zu insistieren ist, zusammenfassend Richard Bernstein: Nicht Geschichte, sondern Politik: Ursprünge totaler Herrschaft, in: Waltraud Meints/Katherine Klinger (Hg.), Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, Hannover 2004, S. 87-104.

227 Dies ist nicht als Flucht in den imaginären, vermeintlich reinen Ursprung des präsowjetischen Kommunismus misszuverstehen, wohl aber als legitimes Insistieren auf verdrängte und ermordete historische Alternativen; die Theorie- und Praxisgeschichte der ‚anderen Arbeiterbewegung' (K.H. Roth) ist immer noch zu schreiben. Nicht zur Erbauung oder zur anachronistischen Kostümierung der Gegenwart, sondern zum Andenken an die Toten und ihre Hoffnung auf eine Zukunft, die doch längst hätte Gegenwart sein sollen. Eine solche Erinnerungsarbeit – die „Geschichte gegen den Strich zu bürsten", „den Funken der Hoffnung anzufachen", um das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen" und die „geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem" einzuhalten (W. Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen, S. 83, 82, 90 u. 79) – ist Bedingung dafür, dass der Kommunismus heute wieder mögliche Zukunft und eines Tages vielleicht wirkliche Gegenwart sein wird. Es ist das Verdienst von B. Adamczak, diesen Sachverhalt eindrucksvoll in das Bewusstsein gerufen zu haben.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Platon, der Denker des Absoluten, der Wahrheit und der Ontologisierung von Herrschaft, hat in seiner polit-satirischen Persiflage auf die antike Demokratie als den Endpunkt des Zustandes, wo jeder nach eigenem Gutdünken tun und lassen kann, wie es ihm beliebt, die Belästigung der flanierenden Herrschaften durch die zügellosen Tiere gesetzt: „Wie viel freier hier sogar das Leben der Haustiere ist, das würde niemand glauben […]. Denn die Hunde sind […] geradezu wie die Herrinnen, und die Pferde und Esel sind gewohnt, völlig frei und stolz einherzuschreiten und jeden, dem sie auf der Straße begegnen, anzurennen, wenn er ihnen nicht aus dem Wege geht. Und so ist auch alles andere voll Freiheit.“[228] Das Nichtidentische, illustriert durch den Blick der Ordnung auf die vermeintliche ‚Anarchie‘, ist dem Philosophen der ‚Einheit‘ (H. Ottmann) eine Angst einflößende Macht: Wie jenseits der Wahrheit die Täuschung, so lauert jenseits der (vernünftigen) Herrschaft das Chaos.[229] Platons Anspruch war der der Vernunft

228 Platon: Der Staat, 563c.

229 Platons ‚Meistererzählung‘ ist mächtig. Aus der Perspektive politischer Ethnologie lässt sich sein ‚Staat‘ als in der „Morgendämmerung der europäischen Zivilisation“ verfasste ‚Kampfschrift‘ gegenüber den ‚Primitiven‘ verstehen, deren explizit antistaatliche und egalitaristische Vergesellschaftung in „Gegnerschaft“ zur platonischen Ontologisierung der Herrschaft steht. Stanley Diamond: Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven, Frankfurt/NewYork 1976, S. 133. Platonisch geht es nicht weniger in den hegelianisierenden Eurozentrismen Adornos, wenn der Naturzustand als reine Verfallenheit eines universellen Angstzustandes ausgemalt wird, als in den graecophilen Ausfällen Arndts zu, wenn diese sich etwa in die „Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils“ (Elemente totaler Herrschaft, S. 408ff.) begibt. Eine Politik radikaler Herrschaftskritik hätte – jenseits dieser Zivilisations-Mythen – von den ‚primitiven‘ „Gesellschaften der Arbeitsverweigerung“ und der kollektiven antiherrschaftsakkumulativen Reichtumsverschwendung zu lernen, da ihre Geschichte die Geschichte „ihres Kampfs gegen den Staat“ ist, so Pierre Clastres in seinem Klassiker: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/Main 1976, S. 186 u. 209. Die Theorie der Gesellschaften gegen den Staat und die der ‚regulierten Anarchie“ (C. Sigrist) haben auf eindrucksvolle Art und Weise Rüdiger Haude und Thomas Wagner wieder aufgegriffen: „Von ‚barbarischen‘, ‚wilden‘ bzw. ‚primitiven‘ Völkern können wir dabei nicht nur einen vom Ballast jahrtausendlanger abendländischer Philosophie unbeschwerten [...] Blick auf Fragen des Machtumgangs lernen, sondern auch eine faszinierende Kreativität institutioneller Lösungen des Problems ablesen, herrschaftsfreie Gesellschaften zu stabilisieren.“ Dies.: Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung, Baden-Baden 1999. Wolf-Dieter Narr hat in seiner kritischen, sehr treffenden Würdigung der Leistungen und Grenzen der Studie Diamonds zusammengefasst, was die Intention politischer Ethnologie (nicht) ist: „Es geht also nicht um die ‚Suche nach dem Primitiven‘ um seiner selbst willen oder zum Zwecke eskapistischer Bürgerlichkeit, es geht um eine fundierte ‚Kritik der Zivilisation‘. Der Begriff der Kritik ist freilich arg abgenützt. Gerade im üblichen Stil anthropologisch argumentierender Studien neigen dazu, ins Kulturkritische oder Elitär-Ästhetische abzugleiten, gar die Wonnen des Primitiven i.S. eines ursprungsphilosophischen salto mortale zu beraunen.“ Keinesfalls geht es darum, den „Prozeß der Zivilisation zurückzudrehen.“ Ders.: Zum Politikum der Anthropologie heute, S. IXf., in: S. Diamond: Kritik der Zivilisa-

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Wahrheit. Dieser bleibt in der kritischen Theorie bewahrt. In gewissem Sinne wird die platonische Idee des Guten ex negativo restituiert und sozial materialisiert: „Nicht das Gute, sondern das Schlechte ist der Gegenstand der Theorie. […]. Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. […]. Es gibt nur einen Ausdruck der Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint. […]. Die Anrufung der Sonne ist Götzendienst. Im Blick auf den in ihrer Glut verdorrten Baum erst lebt die Ahnung von der Majestät des Tags, der die Welt die er bescheint, nicht zugleich versengen muß.“[230] Kritische Theorie reflektiert daher die historische Verwandtschaft der Vernunft zur Herrschaft; jene gilt es, aus dieser zu befreien. Die Praxis der Emanzipation des Nichtidentischen hätte aber nicht

---

tion, S. VII-XVI, hier S. IXf. Für mich als Nicht-Ethnologen, der bei aller Kritik in der Tradition der abendländischen Philosophie steht, bleiben diese Arbeiten provokative Herausforderung: Herrschaftsfreiheit und Staatsfeindlichkeit bezeichnen, dies wird aus den Studien allemal ersichtlich, keineswegs die Abwesenheit von Gewalt und Zwang. Nicht nur waren die ‚Primitiven‘ begeisterte Krieger, sondern sie brannten sich auch – gut nietzscheanisch – ihre Sittlichkeit der Sitte der Egalität qua Initiationsfolter in die lebendigen Körper. Der (freilich überlebenswichtige) Kollektivzwang und die soziale Verhinderung von Individualität waren folglich alles andere als eine Quantité negligeable. So wenig ein Anschluss an Adornos und Arendts – zwei, die für Viele stehen – *Mythen* über *Naturverfallenheit*, (konkretes) Wissen und (arbeitsfeindliche) Muße der ‚Primitiven‘ negierend und *Politiklosigkeit*, die primitive Politik der Herrschaftsverhinderung (in allen sozialen Sphären) übersehend, möglich ist, so wahr ist und bleibt aber auch die hegelianische Erkenntnis Marx', dass die freie Entwicklung einer *reichen Individualität* die Entwicklung und kollektive Aneignung der menschlichen Produktivkräfte – Brechung des (sehr verschiedene Grade annehmenden) Naturzwangs – voraussetzt. Eine letzte Anmerkung: Während Platon das Eine als das Gute denkt, ist es dem „wilden Propheten“ das „Böse“ – „das Eine der Staat“. P. Clastres: Staatsfeinde, S. 207f. Frühe Denker der Nichtidentität?: Das Eine ist das Böse, der Tod, die beschränkende Bestimmung. „Die unvollkommene Erde, in der ‚die Dinge in ihrer Gesamtheit eins sind‘, ist das Reich des Unvollständigen und der Raum des Endlichen, das Anwendungsfeld des Identitätsprinzips. […]. Die Einheit in den Dingen zu benennen, heißt auch, ihnen die Grenze […] zuzuschreiben. […]. Im Land des Nicht-Einen, in dem das Unglück zunichte wird […]. Ein Bewohner der Erde ohne Böses kann nicht eindeutig bezeichnet werden: gewiß ist er ein Mensch, aber auch das Andere des Menschen, ein Gott. Das Böse ist das Eine. Das Gute ist das Viele, es ist *beides*, sowohl das eine wie das andere, das *Zwei*“. So fasst Clastres die Philosophie eines alten Guarani-Schamanen zusammen. Ders.: Staatsfeinde, S. 166f. Fragen über Fragen. Hat aber nicht schon Platon, zumindest soviel sei zu seiner Ehrenrettung gegenüber dem Aufstand der Barbaren gesagt, eine Frau und Mysterien-Priesterin das Nichtidentische als das Wesen der Philosophie offenbaren lassen: „Welches sind also die Weisheitssuchenden, Diotima, wenn nicht die Weisen und nicht die Toren? – Auch einem Kinde, sagte sie, wäre das schon klar: die zwischen diesen beiden, deren auch Eros einer ist. Die Weisheit gehört nämlich zu den schönsten Dingen, Eros aber ist Liebe zum Schönen, so dass Eros notwendig weisheitsuchend ist, weisheitsuchend aber ist er mitten zwischen weise und töricht.“ Platon: Das Gastmahl, Stuttgart 1979, 204a. Fragend tasten wir uns voran …

230 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 229f.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur den Anspruch auf Wahrheit in sich aufzunehmen, in deren Substanz nicht weniger untröstliche Trauer und Eingedenken in unendliches Leid als die Kraft unbeirrbarer Ironie fortwaltet, sondern auch den herrschaftskritischen Stachel der Skepsis als untergründige Wehrmauer gegen das Umschlagen von Wahrheit in totalitären Zwang wider das Nichtidentische.

Für all dies, für die schonungslose Reflexion auf das anhaltende Scheitern der Emanzipation, steht mein Versuch einer kritischen Aneignung der Philosophie Nietzsches. Um im Reich der Tiere zu bleiben: „Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mit ihr?“[231]

231 Michel de Montaigne: Die Essais, Stuttgart 1986, S. 206. Mitnichten soll Wahrheit mit Repression gleichsetzt oder Platon (ahistorisch) zum Godfather des Totalitarismus stilisiert werden. Zum Verhältnis der kritischen Theorie zur philosophischen Skepsis vgl. nach wie vor den großen Aufsatz von Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis, in: Gesammelte Schriften 4, S. 236-94. Der historische Wandel der Skepsis von humanitärer Toleranz zum inhumanen sozialen Konformismus in der Gegenwart verlangt die Aufhebung der Skepsis in theoretische und praktische Kritik des Bestehenden: „Die Freiheit des Urteils, die das Lebenselement der Skepsis bildet, ist nur durch die Freiheit des sozialen Ganzen zu erfüllen“ (S. 269). Vgl. bereits Marx’ Skeptiker-Skeptizismus: „Die Skeptiker reduzierten das theoretische Verhältnis der Menschen zu den Dingen auf den *Schein* und ließen in der Praxis Alles beim Alten, indem sie sich ebenso sehr nach diesem Scheine richteten wie Andre nach der Wirklichkeit; sie gaben der Sache nur einen andern Namen“ (MEW 3, 125). Die Aufnahme der Skepsis in die Praxis einer Theorie, die auf Wahrheit zielt, ist folglich Ausdruck der Reflexion auf die Spannung zwischen Erkennen und Handeln, nicht Absage an den Anspruch auf Wahrheit, sondern kategorischer Ausschluss totalitärer Politikformen. Probleme an denen sich auch Gianni Vattimo in seiner politischen Bekenntnisschrift: Wie werde ich Kommunist, Berlin 2008, abarbeitet: „Die Wahrheit ist der Feind jeder offenen Gesellschaft […], oder einfacher, jeder Demokratie, denn wenn es in der Politik Wahrheit gäbe und wenn es eine wahre Ordnung gäbe, die man nur anzuwenden brauchte, dann würde es keinen Sinn haben, zu wählen. Dann müsste man sich den Nobelpreisträgern, Weisen und Päpsten anvertrauen“ (S. 84). Vattimo plädiert daher für einen nihilistischen, d.h. auf die Metaphysik der Wahrheit und Essenz verzichtenden anarchistischen Kommunismus, welcher allerdings in „naher Zukunft […] unter den bestehenden Bedingungen nicht realisierbar“ (S. 100) sei ...

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

BAW = Nietzsche, Friedrich: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Frühschriften, 2. Aufl. München 1994.

KSA = Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Berlin/New York 1967ff.

KSB = Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, München 1977ff.

MEGA = Marx Engels Gesamtausgabe, Berlin (O) 1975ff.

MEW = Marx Engels Werke, Berlin (O) 1956ff.

Abel, Günther: Wissenschaft und Kunst, in: M. Djuric u.a. (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 9-25.

Ders./Salaquarda, Jörg (Hg.): Krisis der Metaphysik, Berlin/New York 1989.

Acampora, Ralph: Nietzsche's feral philosophy: thinking through an animal imaginary, in: Acampora Christa Davis und Acampora Ralph R. (ed.), A Nietzschean bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal, Maryland 2004, S. 1-13.

Adamczak, Bini: Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft, Münster 2007.

Adorno, Theodor W.: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, in: Psyche – Zeitschrift der Psychoanalyse 24/1970.

Ders.: Philosophische Terminologie Bd. 2, Frankfurt/Main 1974.

Ders.: Beethoven. Philosophie der Musik, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1994.

Ders.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main 1996.

Ders.: Gesammelte Schriften in 20 Bd., FrankfurtMain 1997.

Ders.: Ontologie und Dialektik, Frankfurt/Main 2008.

Agnoli, Johannes: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1990.

Ders.: Subversive Theorie. Die Sache selbst und ihre Geschichte, Freiburg 1996.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ahlers, Ingolf: Fundamentalismus und Moderne. Zur Dialektik von Eurozentrismus-Kritik und Fremdanalyse, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 15 (1994), S. 25-45.

Ders.: Anmerkungen zu einer komparativen Fundamentalismusbetrachtung, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 18 (1995), S. 9-27.

Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt/Main 1968.

Angehrn, Emil/Lohmann, Georg (Hg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts. 1986.

Ansell-Pearson, Keith: An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist, Cambridge 1994.

Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben, 10. Aufl. München 1998.

Dies.: Macht und Gewalt, 13. Aufl. München 1998.

Dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 7. Aufl. München 2000.

Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. München 2000.

Dies: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, München 2003.

Aristoteles: Politik, 8 Aufl. München 1998.

Ders.: Nikomachische Ethik, 4. Aufl. München 2000.

Ders.: Metaphysik. 3. Aufl. Hamburg 2003.

Arndt, Andreas: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985.

Ders.: Vernunft – Widerspruch. Anmerkungen zum Rationalitätsverständnis nach Hegel, Braunschweig 1993.

Ders.: Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg 1994.

Ders.: Unmittelbarkeit, Bielefeld 2004.

Ders.: Der Begriff des Materialismus bei Marx, in: K. Bayertz u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft, S. 260-74.

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse, Stuttgart 1989.

Babich, Babette: Nietzsches Philosophy of science. Reflecting science on the ground of art and life, New York 1994.

Backhaus, Hans-Georg: Zur Dialektik der Wertform, in: Alfred Schmidt (Hg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main 1969, S. 128-52.

Ders.: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg 1997.

Ders.: Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen ‚Kapitals', in: Christoph Görg/Roland Roth (Hg.), Kein Staat zu machen. Kritik der Sozialwissenschaften, Münster 1998, S. 349-71.

Ders.: Über den Doppelsinn der Begriffe ‚Politische Ökonomie' und ‚Kritik' bei Marx und in der Frankfurter Schule, in: Stefan Dornuf/Reinhard Pitsch,

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Denkschrift in zwei Bänden. Band 2, München 2000, S. 12-213.

Ders.: Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung, in: Fetscher u.a. (Hg.), Emanzipation als Versöhnung, S. 111-41.

Ders.: Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie, in: Andreas Gruschka/Ulrich Oevermann (Hg.), Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie, Wetzlar 2004, S. 27-64.

Baeumer, Max L.: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 123-53.

Bahr, Hans-Dieter: Nietzsches Tiere, in: Brenner, Andreas (Hg.), Tiere beschreiben, Erlangen 2003, S. 270-87.

Baranzke, Heike: Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre, in: Kant-Studien 2005 96 Jahrg., S. 336-363.

Bargholz, Annett: Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik, in: D. Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis, S. 157-215.

Bataille, Georges: Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte, München 1999.

Baumeister, Biene u. Negator, Zwi: Situationistische Revolutionstheorie. Eine Aneignung, 2. Aufl. Stuttgart 2007.

Bayertz, Kurt u.a. (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007.

Becker, Jens/Brakemeier, Heinz (Hg.): Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno, Hamburg 2004.

Behre, Jürgen: Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen, Hamburg 2004.

Behrens, Diethard: Der kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse, in: ders. (Hg.), Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik, Freiburg 1993, S. 165-89.

Ders. (Hg.): Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie, Freiburg 2005.

Ders./Haffner, Kornelia: Auf der Suche nach dem ‚wahren Sozialismus'. Von der Kritik des Proudhonismus über die russische Modernisierungsdiktatur zum realsozialistischen Etikettenschwindel, in: Marxistischer Anti-Leninismus, eingeleitet von Diethard Behrens, Freiburg, 1991, S. 205-31.

Benhabib, Seyla: Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik, in: Angehrn/Lohmann (Hg.), Ethik und Marx, S. 83-101.

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/Main 1963.

Ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/Main 1965.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bensch, Hans-Georg: Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der politischen Ökonomie, Lüneburg 1995.

Ders. u.a. (Hg.): Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital, Lüneburg 1998.

Bernstein, Richard J.: Nicht Geschichte, sondern Politik: Ursprünge totaler Herrschaft, in: Waltraud Meints/Kathrine Klinger (Hg.), Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, Hannover 2004, S. 87-104.

Ders.: Adorno zwischen Kant und Hegel, in: Axel Honneth/Cristoph Menke (Hg.), Negative Dialektik, Berlin 2006, S. 89-118.

Bischoff, Joachim u.a.: Unsere Klassengesellschaft. Verdeckte und offene Strukturen sozialer Ungleichheit, Hamburg 2002.

Biser, Eugen: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.

Bittner, Rüdiger: Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 70-90.

Blanke, Bernhard u.a.: Kritik der Politischen Wissenschaft 2. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/New York 1975.

Blasche, Siegfried: Hegelianismen im Umfeld von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie', in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 59-71.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/Main 1985.

Ders.: Naturrecht und menschliche Würde, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1991.

Ders.: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1992.

Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorie, in: Pies/Leschke (Hg.), Marx' kommunistischer Individualismus, S. 57-80.

Böhm, Andreas: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998.

Böhme, Gernot: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Hamburg 2006.

Brakemeier, Heinz u.a: Zu Adornos „gesellschaftlichem Gesamtsubjekt". Kooperativ-genossenschaftliche Planung jenseits von Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft, in: Fetscher/Schmidt (Hg.), Emanzipation als Versöhnung, S. 207-250.

Ders.: Eine Assoziation freier Individuen als gesellschaftliches Gesamtsubjekt und Elemente einer gesamtwirtschaftlichen Planung in der Marktwirtschaft, in: Becker/ders., Vereinigung freier Individuen, S. 122-199.

Braun, Eberhard: Aufhebung der Philosophie. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart 1992.

Braun, Kathrin: Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik, Frankfurt/ New York 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brentel, Helmut: Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen 1989.

Breuer, Stefan: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg 1995.

Ders.: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871-1945), Tübingen 1999.

Ders.: Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945, Darmstadt 2001.

Ders.: Moderner Fundamentalismus, Berlin/Wien 2002.

Ders.: Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich, Darmstadt 2005.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 32 (2002), S. 298-313.

Ders.: Sources of and influences on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 278-99.

Bröckling, Ulrich u.a. (Hg.): Glossar der Gegenwart, Frankfurt/Main 2004.

Brunkhorst, Hauke: Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Frankfurt/Main 2007.

Buchbinder, Reinhard: Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels, Berlin 1976.

Buckel, Sonja: Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts, Weilerswist 2007.

Buckmiller, Michael: Marx' jakobinische Muttermale. Zur theoretischen Ambivalenz der Marxschen Revolutionstheorie, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte. Heft 4/1989, S. 63-72.

Ders.: Gewalt und Emanzipation in der Arbeiterbewegung. Unerledigte Fragen, in: Loccumer Initiative, Gewalt und Zivilisation, S. 242-57.

Budgen, Sebastian u.a. (ed.).: Lenin reloaded. Toward a politics of truth, Durham 2007.

Bulthaup, Peter: Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften, Frankfurt/Main 1973.

Ders.: Von der Freiheit im ökonomischen Verstande, in: H. G. Bensch u.a. (Hg.), Automatisches Subjekt, S. 25-32.

Ders.: Das Gesetz der Befreiung und andere Texte, Lüneburg 1998.

Bünger, Peter: Nietzsche als Kritiker des Sozialismus, Aachen 1997.

Cancik, Hubert: Nietzsches Antike. Vorlesung, Stuttgart 1995.

Cho, Hang-Gu: Vom Hegelianismus zum philosophischen Materialismus. Eine Studie über die Entwicklung des politischen und philosophischen Denkens des jungen Marx, Frankfurt/Main u.a 1999.

Claeges, Ulrich: Der maskierte Gedanke. Nietzsches Aphorismenreihe: Von den ersten und letzten Dingen, Würzburg 1999.

Clastres, Pierre: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/Main 1976.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claussen, Detlev: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des Antisemitismus, erw. Neuausgabe Frankfurt/Main 2005.

Conert, Hansgeorg: Vom Handelskapital zur Globalisierung. Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie, Münster 1998.

Ders.: Zur Bestimmung einiger Grundmerkmale alternativer Ökonomie und Gesellschaft, in: Becker/Brakemeier (Hg.), Vereinigung freier Individuen, S. 259-278.

Cornu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band 1818-1844, Berlin (O) 1954.

Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996.

Decher, Friedhelm: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie' im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 110-125.

DeGolyer, Michael: The Greek Accent of the Marxian Matrix, in: McCharty, (ed.) Marx and Aristotle, S. 107-53.

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, München 1976.

Demirovic, Alex: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster 1997.

Ders. (Hg.): Komplexität und Emanzipation. Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Münster 2001.

Ders.: Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno, in: Dirk Auer u.a. (Hg.), Arendt und Adorno, Frankfurt/Main 2003.

Ders.: Freiheit und Menschheit, in: J. Becker u.a. (Hg.), Vereinigung freier Individuen, S. 18-33.

Descartes, René: Discours de la Methode, Hamburg 1960.

Diamond, Stanley: Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven, Frankfurt/NewYork 1976.

Dimoulis, Dimitri u. Milios, Janis: Werttheorie, Ideologie und Fetischismus, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1999, S. 12-56.

Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen, Stuttgart 1998.

Djuric, Mihailo: Nietzsches tragischer Gedanke, in: Abel/Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 173-204.

Ders./Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986.

Dostojewskij, Fjodor: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, Stuttgart 1984.

Draper, Hal: Karl Marx's theory of Revolution Volume IV. Critique of other socialisms, New York 1990.

Dülmen, Richard van: Die Entstehung des neuzeitlichen Europas, Frankfurt/Main 1981.

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Aufl. München 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Düsing, Klaus: Spontanität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte, in: ders. u.a. (Hg.), Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne, Würzburg 2006, S. 107-26.

Elbe, Ingo: Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Aspekte der Revolutionstheorie und ihrer Kritik bei Marx, in: Fabian Kettner/Paul Mentz (Hg.), Theorie als Kritik, Freiburg 2008, S. 93-123

Ders.: Marx vs. Engels – Werttheorie und Sozialismuskonzeptionen, Zugriff unter: www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_marx_vs_engels.

Ders.: Holloways ‚Open Marxism'. Bemerkungen zu Formanalyse als Handlungstheorie und Revolutionsromantik, Zugriff unter www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_open_marxism.pdf.

Ders.: Marxismus-Mystizismus – oder die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie, in: ders. u.a. (Hg.), Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion, Berlin 2008, S. 187-209.

Ders.: Wertformanalyse und Geld. Zur Debatte über Popularisierungen, Brüche und Versteckspiele in der Marxschen Darstellung, in: ders. u.a. (Hg.), Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung, S. 210-40.

Ders.: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008.

Ellmers, Sven: Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur neuen Marx-Lektüre, Duisburg 2007.

Enzensberger, Hans Magnus (Hg.): Gespräche mit Marx und Engels, Frankfurt/Main 1981.

Erckenbrecht, Ulrich: Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik, Frankfurt/Köln 1976.

Eßbach, Wolfgang: Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt/Main 1982.

Euchner, Walter: Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 4/1990, S. 487-505.

Euskirchen, Markus: Militärrituale. Analyse und Kritik eines Herrschaftsinstruments, Köln 2005.

Fenischi, Robert: Nochmals zum Verhältnis Wertform – Geldform – Austauschprozess, S. 133, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2004, 115-133.

Feuerbach, Ludwig: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Helmut Reichelt (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Frankfurt/Main u.a. 1975, S. 236-54.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fetscher, Iring: Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie, in: Gerd-Günther Grau (Hg.), Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt, Freiburg 1972, S. 15-43.

Ders./Schmidt, Alfred (Hg.): Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch"-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, o.O. 2002.

Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999.

Fischer, Anton M.: Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx, Zürich 1978.

Fischer, Karsten: ‚Verwilderte Selbsterhaltung'. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin 1999.

Flasch, Kurt/Mojsisch, Burkhard (Hg.): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, Kampten 1989.

Fleischer, Helmut: Marxismus und Geschichte, Frankfurt a.M. 1969.

Fleischer, Margot: Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Werner Beierwaltes/Wiebcke Schrader (Hg.), Weltaspekte der Philosophie, Amsterdam 1972, S. 67-81.

Dies.: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und seiner Geschichte, Berlin/New York 1984.

Dies.: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der ‚Geburt der Tragödie', in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 74-90.

Dies.: Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993.

Flügel, Oliver u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004.

Flügel-Martinsen, Oliver: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden, 2008.

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983.

Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1994.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, 5. Aufl. Frankfurt/Main 1997.

Frey, Herbert: Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, Frankfurt/Main 2000.

Früchtl, Josef: Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 431-61.

Fülberth, Georg: G Strich – Kleine Geschichte des Kapitalismus, Köln 2005.

Gadamer, Hans-Georg: Der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1996.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gamm, Gerhard: Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral, in: Philipp Rippel (Hg.), Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985, S. 123-64.

Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.

Ders.: Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zur Grundlegung einer Ethik, in: Abel/Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 417-47.

Ders.: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 260-81.

Ders.: Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 28-49.

Ders.: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.

Ders.: Die Moderne beginnt mit Sokrates, in: Frank Grunert/Friedrich Vollhardt (Hg.), Aufklärung und praktische Philosophie, Tübingen 1998, S. 3-20.

Ders.: Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1998, S. 17-46.

Ders.: Die ‚grosse Vernunft' des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: ders. (Hg.), Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, S. 123-63.

Ders.: Friedrich Nietzsche, 4. akt. Aufl. München 2006.

Gerlach, Hans-Martin/Caysa, Volker (Hg.): Nietzsche und die Linke, Leipzig 2006.

Gerstenberger, Heide: Fixierung und Entgrenzung. Theoretische Annährungen an die die politische Form des Kapitalismus, in: PROKLA 147/2007, S. 173-197.

Glatzeder, Britta: Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik, Berlin 2000.

Gödde, Günter: Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 154-94.

Görg, Christoph: Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise, Münster 2003.

Ders.: Enteignung oder Inwertsetzung. Zur Aktualität der ursprünglichen Akkumulation, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 257 Heft 5/2004, S. 721-31.

Gransee, Carmen: Grenzbestimmungen. Zum Problem identitätslogischer Konstruktionen von ‚Natur' und ‚Geschlecht', Tübingen 1999.

Grau, Gerd-Günther: Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant, in: Abel/Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 215-257.

Grigat, Stephan: Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg 2007.

Gurland, Arkadij: Marxismus und Diktatur, Frankfurt/Main 1981.

Guzzoni, Ute: Sieben Stücke zu Adorno, Freiburg 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Haag, Karl Heinz: Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1967.

Ders.: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt/Main 1983.

Ders.: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/Main 2005

Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl. Frankfur/Main 1971.

Ders.: Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1985.

Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main 1988.

Hafner, Kornelia: Anarchismus oder der Souverän als Feind. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Joachim Bruhns zur Abschaffung des Staates, in: Archiv für die Geschichte der Arbeit und des Widerstandes Nr. 14/1996, S. 283-309.

Dies.:‚Daß der Bann sich löse'. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption, in: D. Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis, S. 129-55.

Dies.: Kunst geht auf Wahrheit, in: D. Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis, S. 223-55.

Hagemeister, Michael: ‚Unser Körper muss unser Werk sein.' Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts, in: Boris Groys/ders. (Hg.), Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 2005, S. 19-67.

Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994.

Ders.: Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, Hamburg 2004.

Hammer, Espen: Adorno and the political, London/New York 2006.

Haude, Rüdiger/Wagner, Thomas: Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung, Baden-Baden 1999.

Hecker, Rolf: Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editionsgeschichte der ökonomischen Manuskripte und des ‚Kapital', in: Elmar Altvater u.a. (Hg.): Kapital.Doc. Das Kapital (Bd.1) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster 1999, S. 221-42.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1970.

Ders.: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.

Ders.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1993.

Ders.: Wissenschaft der Logik Bd. 1, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1996.

Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Bd. 1, 5. Aufl. Frankfurt/Main 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6. Aufl. Frankfurt/Main 2000.
Heidegger, Martin: Holzwege, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1963.
Ders.: Nietzsche I, 5. Aufl. Pfullingen 1989.
Heinrich, Michael: Geschichtsphilosophie bei Marx, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996 , S. 62-72.
Ders.: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. überarb. u. erw. Neuaufl. Münster 2001.
Ders.: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004.
Ders.: Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Ch. Kirchhoff u.a. (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung, S. 249-70.
Ders.: Begründungsprobleme. Zur Debatte über das Marxsche ‚Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate', in Marx-Engels-Jahrbuch 2006, S. 47-80.
Ders.: Wie das ‚Kapital' lesen? Hinweise zur Lektüre und Kommentar zum Anfang von ‚Das Kapital', Stuttgart 2008.
Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Stuttgart 1997.
Heit, Helmut: Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit. Berlin/ New York 2005, S. 46-56
Ders.: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, Würzburg 2007.
Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld 2005.
Ders:: Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate, in: Marx-Engels Jahrbuch 2005, S. 63-85.
Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Die Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006.
Hillmann, Günther: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841), Frankfurt/Main 1966.
Hirsch, Joachim: Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg 2005.
Ders. u.a (Hg.): Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2008.
Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 2. Aufl. München 1999.
Hödl, Hans Gerald: Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Wien 1997.
Hoff, Jan u.a. (Hg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Karl Marx und die ‚ricardischen Sozialisten'. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus, Köln 2008

Hoffmann, Arnd: „Rien faire comme une bête". Überlegungen zu Adornos Tieren, in: ders. u.a., Marginalien zu Adorno, Münster 2003, S. 107-141.

Ders.: ‚Ein Königstiger als Vegetarianer'. Zur Kritik der Utopielosigkeit von Antispeziesismus und Veganismus, in: S. Witt-Stahl (Hg.), Das steinerne Herz der Unendlichlichkeit, S. 172-205.

Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2002.

Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main 1988.

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1985

Ders.: Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main 1988 ff.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Erster Band Prolegomena zur reinen Logik, 5. Aufl. Tübingen 1968.

Iber, Christian: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Berlin 2005.

Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse, Hamburg 1991.

Jordan, Wolfgang: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006.

Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 3. Aufl. Hamburg 1957.

Ders.: Politische Schriften, Köln 1965.

Ders.: Was heisst: sich im Denken orientieren?, in ders.: Werke in zwölf Bänden, Band V, Frankfurt/Main 1968, S. 267-83.

Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, in: Werke in zwölf Bänden, Bd. 12.2.

Ders.: Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt/Main 1977.

Ders.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 2003

Karathanassis, Athanasios: Widersprüche, Umbrüche und destruktive Qualitäten im kapitalistischen Naturverhältnis, in: Olaf Gerlach u.a. (Hg.), Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der politischen Ökonomie, Hamburg 2003, S. 158-167.

Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Interpretation der Natur, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 442-64.

Ders.: Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches Geburt der Tragödie, in: Mihailo Djuric u.a. (Hg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 112-29.

Kettner, Fabian: Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie, in: Jahrbuch der internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, 6. Jg (2002), S. 97-114.

Kimmerle, Gerd: Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral, Tübingen 1983.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kirchhoff, Christine u.a. (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre, Freiburg 2004.

Kittseiner, Heinz Dieter: ‚Logisch' und ‚Historisch'. Über Differenzen des Marxschen und Engelschen Systems der Wissenschaft. Engels' Rezension ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie' von 1859, in: Internationale Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 13. Jg. (1977), Heft 1, S. 1-47.

Ders.: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt/Main 1998.

Klein, Dieter: Milliardäre – Kassenleere. Rätselhafter Verbleib des anschwellenden Reichtums, Berlin 2006.

Kliman, Andrew: Reclaiming Marx's Capital. A refutation of the myth of inconsistency, Lanham 2007.

Knoll, Heiko/Ritsert, Jürgen: Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie, Münster 2006.

Kondylis, Panajotis: Marx und die griechische Antike. Zwei Studien, Heidelberg 1987.

Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt/Main 2006.

Kostede, Norbert: Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus, Darmstadt 1980.

Kößler, Reinhard/Wienhold, Franz: Gesellschaft bei Marx, Münster 2001.

Krätke, Michael: Wie politisch ist Marx' politische Ökonomie? (I), in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung 1998/33, S. 114-127.

Ders.: Wie politisch ist Marx' Politische Ökonomie (II), in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, 1998/34, S. 146-61.

Ders.: Neoklassik als Weltreligion ?, in: Loccumer Initiative, Die Illusion der neuen Freiheit, S. 100-44.

Ders.: Gewalt und Ökonomie. Die Halb- und Unterwelten des Weltmarkts, in: Loccumer Initiative, Gewalt und Zivilisation, S. 34-78.

Ders.: Mythos Markt oder Wo der gesellschaftliche Verstand (nicht) zu haben ist, in: Becker/Brakemeier (Hg.), Vereinigung freier Individuen, S. 217-46.

Kratz, Steffen: Philosophie und Wirklichkeit. Die junghegelianische Problematik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marxschen Theorie, Bielefeld 1979.

Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992.

Kuhne, Frank: Begriff und Zitat bei Marx: die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung, Lüneburg 1995.

Ders.: Marx' Ideologiebegriff im Kapital, in: H. G. Bensch u.a. (Hg.), Das automatische Subjekt bei Marx, S. 9-24.

Ders.: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lange, Wolfgang: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche, in: Karl Heinz Bohrer (Hg), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M. 1983, S. 111-37.

Lapin, Nikolai I.: Der junge Marx, Berlin (O) 1974.

Latacz, Joachim: Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches ‚Geburt der Tragödie' und die gräzistische Tragödienforschung, Basel 1998.

Laurentiis, Allegra de: Marx' und Engels' Rezeption der Hegelschen Kantkritik: ein Widerspruch im Materialismus, Frankfurt/Main 1983.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, Stuttgart 1998.

Lenin, W. I: Werke, Berlin (O) 1955 ff.

Ders.: Ausgewählte Werke, 8. Aufl. Berlin (O) 1970.

Ders.: Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen, Wien/ Berlin o. J.

Lenk, Kurt (Hg.): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied 1961.

Lichtblau, Klaus: Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin 1999.

Liedke, Ulf: Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik, Würzburg 2002.

Lietz, Barbara: Die Problematik von Wert und Tauschwert und die ‚Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ‚Kapital'', in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1999, S. 57-81.

Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler: Die Illusion der neuen Freiheit. Realitätsverleugnung durch Wissenschaft, Hannover 1999.

Dies.: Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft, Hannover 2001.

Lohmann, Georg: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn/ders. (Hg.), Ethik und Marx, S. 174-94.

Ders.: Karl Marx' fatale Kritik der Menschenrechte, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1999, S. 91-104

Love, Nancy Sue: Marx, Nietzsche, and Modernity, New York 1986.

Löwith, Karl: Nietzsche. Sämtliche Schriften 6, Stuttgart 1987.

Löwy, Michael: The theory of revolution in the young Marx, Chicago 2005.

Lukács, Georg: Zerstörung der Vernunft, Neuwied 1962.

Ders.: Der junge Marx, Stuttgart 1965 (Erstveröff. Berlin (O) 1955).

Ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968.

Machiavelli, Nicollo: Der Fürst, Stuttgart 1986.

Magnus, Bernd: Nietzsches äternalistischer Gegenmythos, in: J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 219-33.

Maihofer, Andrea: Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden 1992.

Maihofer, Werner: Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat im Denken des jungen Marx, Frankfurt/Main 1968.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt/Main 1965.
Ders.: Ideen zur Grundlegung einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/Main1969.
Ders.: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, 3. Aufl. Neuwied 1970.
Ders.: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Darmstadt/Neuwied 1974.
Ders.: Triebstruktur und Gesellschaft, 17. Aufl. Frankfurt/Main 1995.
Maras, Konstandinos: Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche, Diss. Tübingen 2002.
Marti, Urs: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.
Maurer, Reinhart: Nietzsche und die Kritische Theorie, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 34-58.
Maurizio, Marco: Marxismus und Tierbefreiung, in: Witt-Stahl, Das steinerne Herz, S. 97-108.
McCharty, George E.: Introduction, in: ders. (ed.), Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity, Maryland 1992.
McLellan, David: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974.
Meijers, Anthonie: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-90.
Mende, Georg: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, 3. erw. und verb. Aufl. Berlin (O) 1960.
Mensching, Günther: Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung', in: Michael Löbig/Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposion, Lüneburg 1984, S. 25-45.
Ders.: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, in: Gerhard Schweppenhäuser u. a. (Hg.), Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, 2 Aufl. Lüneburg 1987, S. 58-76.
Ders.: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.
Ders.: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität, in: Andreas Knahl u.a. (Hg.), Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000, S. 142-63.
Ders.: Urgeschichte des Subjekts. Variationen über ein Thema von Adorno, in: Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans (Hg.): Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert, Würzburg 2003, S. 261-71.
Ders.: Principia per se nota und eingeborene Ideen. Zum Ursprungsmythos der Vernunft, in: Georgi Kapriev/ders. (Hg.), Vernunft und Offenbarung in der lateinischen und byzantinischen Tradition, Sofia 2006, S. 25-40.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Das Vorurteil und die Aufklärung, in: Peggy H. Breitenstein u.a. (Hg.), Geschichte – Kultur – Bildung. Philosophische Denkrichtungen, Hannover 2007, S. 118-33.

Ders.: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: K. Bayertz u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft, S. 23-49.

Merleau-Ponty, Maurice: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt/Main 1968.

Meyer, Katrin: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben', Würzburg 1998.

Meyer, Lars: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.

Meyer, Thomas: Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg/Ts. 1973.

Milios, Jannis: Die Marxsche Werttheorie und das Geld. Zur Verteidigung der These über den endogenen Charakter des Geldes, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2004, S. 95-114.

Montaigne, Michel de: Die Essais, Stuttgart 1986.

Müller, Karina: Der Begriff der Masse bei Sigmund Freud und Hannah Arendt, Diplom Universität Hannover 2006.

Müller, Rüdiger Wolfgang: Geld und Geist: zur Entstehungsgeschichte von Identitäts-Bewusstsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt/New York 1977.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/ New York 1971.

Ders.: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999.

Ders.: Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin/New York 1999.

Müller-Warden, Joachim: Versuch zur Bestimmung gesellschaftsphilosophischer Implikationen der unter dem Aspekt des Politischen aufgefaßten Philosophie Friedrich Nietzsches, Diss. Hannover 1978.

Ders.: Nietzsches Frage nach der ‚Herkunft der Werthe'. Zur Ätiologie der okzidentalen Zivilisation, in: Ästhetik und Kommunikation Heft 120 (2003), S. 103-10.

Münch, Paul: Freund und Feinde. Tiere und Menschen in der Geschichte, in: ZDF-Nachtstudio (Hg.), Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, Frankfurt/Main 2001, S. 19-36.

Mütherich, Birgit: Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. Weber, Marx und die Frankfurter Schule, 2. Aufl. Münster 2004.

Dies.: Die soziale Konstruktion des Anderen – zur soziologischen Frage nach dem Tier, Broschüre hrsg. von der Autonomen Tierbefreiungsaktion Hannover (aTaH), Hannover 2005

Narr, Wolf Dieter: Zum Politikum der Anthropologie heute, in S. Diamond: Kritik der Zivilisation, S. VII-XVI.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Identität als (globale) Gefahr. Zum Unwesen eines leeren Wesensbegriffs und seinen angestrebten Befindlichkeiten, in: Walter Reese-Schäfer (Hg.), Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung, Opladen 1999, S. 101-28.

Ders.: Staatsgewalt. Politisch-soziologische Entbergungen, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 263 Heft 5/6/2005, S. 63-82.

Ders.: Vom Fascinosum der Theorie und seiner steilen Klettertour. Mit der Illustration eines deutschen Lagers der Gegenwart, in: Michael Take (Hg.), Politik als Wissenschaft. Festschrift für Wilfried Röhrich zum 70. Geburtstag, Berlin 2006, S. 15-40.

Ders.: Dialektik der Antikapitalismen. Anstöße zur Diskussion, in: Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 269 Heft 1/2007, S. 35-47.

Negt, Oskar: Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: ders. (Hg.), Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/Main 1974, S. 7-48.

Neumann, Franz L.: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, herausgegeben und mit einem Nachwort von Gert Schäfer, Frankfurt/Main 1984.

Newman, Saul: Anarchism and the Politics of Ressentiment, in: John Moore (ed.), I am not a man, I am dynamit! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition, New York 2004, S. 107-26.

Ders.: Power and politics in poststructuralist thought. New theories of the political, London/New York 2005.

Nietzsche, Friedrich: Chronik in Bildern und Texten, München 2000.

Oeser, Erhard: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt 2004.

Oishi, Takahisa: The unknown Marx. Reconstructing a unified perspective, London/Sterling 2001.

Ottmann, Henning: Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukacs, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 570-86.

Ders.: Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39/1985, S. 215-228.

Ders.: Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1999.

Ders.: Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart, Baden-Baden 2005.

Ders.: Geschichte des politischen Denkens. Band 3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2008.

Pahl, Hanno: Das Geld in der modernen Wirtschaft. Marx und Luhmann im Vergleich, Frankfurt/Main 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Paul, Jean: Werke. Zweiter Band, 3. Aufl. München 1971.
Perels, Joachim: Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten?, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. Heft 4/1989, S. 52-62.
Ders.: Die Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses. Verdrängung sozialistischer Stalinismuskritik – Relativierung des Nationalsozialismus, in: Loccumer Initiative, Die Illusion der neuen Freiheit, S. 74-88.
Peters, Ulrich: Kommunismus und Anarchismus. Die Zeit der Ersten Internationale Köln 1997.
Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005.
Plaggenborg, Stefan: In Slavoj Zizeks *Grünem Kakadu*. Wie die Postmoderne Lenin und die Revolution entdeckt, in: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, 53. Jg., 4/2003, S. 531-35.
Ders.: Experiment Moderne. Der sowjetische Weg, Frankfurt/Main 2006.
Platon: Phaidros, in: Sämtliche Dialoge Bd.2, Hamburg 1998 (unveränderter Nachdruck von 1922).
Ders.: Politikos, in: Sämtliche Dialoge Bd. 6, Hamburg 1998 (unveränderter Nachdruck von 1922).
Ders.: Das Gastmahl oder von der Liebe, Stuttgart 1979.
Ders.: Der Staat, 3 Aufl. München 2001.
Ders.: Timaios, Stuttgart 2003.
Pluta, Olaf: ‚Deus est mortuus.' – Nietzsches Parole ‚Gott ist tot' in einer Geschichte des Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: Fiedrich Niewöhner/ders. (Hg.), Atheismus im Mittelalter und der Renaissance, Wiesbaden 1999.
Postone, Moishe: Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: Dan Diner (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt/Main 1988, S. 242-54.
Ders.: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003.
Priddat, Birger P.: Reiche Individualität – Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der freien Zeit für freie Entwicklung, in: Pies/Leschke (Hg.), Marx' kommunistischer Individualismus, S. 125-46.
Pütz, Peter: Nietzsche im Licht der Kritischen Theorie, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 175-191.
Rakowitz, Nina: Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie, Freiburg 2000.
Dies.: ‚Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst...' Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx, in: Ch. Kirchhoff u.a. (Hg.), Gesellschaft als Verkehrung, S. 149-75.
Rantis, Konstantinos: Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie, Darmstadt 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rath, Florian: Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Thematik, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94-114.

Rath, Norbert: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr (Hg.), Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987, Frankfurt/Main 1987, S. 73-110.

Reese-Schäfer, Walter: Marx und die Furcht vor der Anarchie des Marktes, in: Pies/Leschke (Hg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus, S. 99-111.

Rehberg, Karl-Siegbert: Die unsichtbare Klassengesellschaft, in: ders. (Hg.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004, Teilband 1, Frankfurt/Main 2006. S. 20-38.

Rehmann, Jan: Postmoderner Linksnietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004.

Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche. ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik', Kap. 1-12, Metzlar 1992.

Reichelt, Helmut: Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in: Eike Hennig u.a. (Hg.), Karl Marx. Friedrich Engels. Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt/Main u.a. 1974, S. XI-LVIII.

Ders.: Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in: ders. (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, S. 9-89.

Ders.: Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, in: ders./Reinhold Zech (Hg.), Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt/Main u.a. 1983, S. 7-59.

Ders.: Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode in der Marxschen Ökonomiekritik, S. 86, in: Diethard Behrens (Hg.), Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg 1999, S. 79-126.

Ders.: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Freiburg 2001.

Reichardt, Tobias: Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Sohn-Rethels, in: I. Elbe u.a., Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung, S. 241-65.

Reinicke, Helmut: Kryptogramme der Macht. Philosophische Attacken, Freiburg 1998.

Reschika, Richard: Nietzsches Bestiarium. Der Mensch – das wahnwitzige Tier, Stuttgart 2003.

Reschke, Renate: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.

Riedel, Dieter: Grenzen der dialektischen Darstellungsform, in: MEGA-Studien 1997/1, S. 3-40.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ries, Wiebrecht: Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur theologia occulta in der Spätphilosophie Horkheimers u. Adornos, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 30, S. 69-81.

Ders.: Arbeit der Tiefe und unterirdischer Ernst. Anmerkungen zum Begriff des Subversiven im Denken Friedrich Nietzsches, in: Walter Gebhard (Hg.), Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe, Frankfurt/Bern 1982, S. 149-61.

Ders.: Nietzsche für Anfänger. Die Geburt der Tragödie. Eine Leseeinführung, München 1999.

Ders.: Nietzsche zur Einführung, 6. Aufl. Hamburg 2001.

Ders.: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität, S. 130, in: Georgi Kapriev/ Günther Mensching (Hg.), Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, Sofia 2004.

Ders.: Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne, Freiburg/ München 2007.

Ders.: Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick, Darmstadt 2008.

Ritsert, Jürgen: Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, Frankfurt/ Main 1973.

Ders.: Der Kampf um das Surplusprodukt. Einführung in den klassischen Klassenbegriff, Frankfurt a.M. 1988.

Ders.: Kleines Lehrbuch der Dialektik, Darmstadt 1997.

Ders.: Soziale Klassen, Münster 1998.

Ders.: Gesellschaft. Ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt/ Main 2000.

Ders.: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt 2001.

Ders.: Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster 2002.

Ders.: Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften, 2. überarb. Aufl. Münster 2003.

Ders.: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004.

Ders.: Bestimmung und Selbstbestimmung. Zur Idee der Freiheit, Hamburg 2007.

Rosen, Zvi: Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx's thought, The Hague 1977.

Rosenthal, Bernice Glatzer: New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism, Pennsylvania 2002.

Sablowski, Thomas: Krisentendenzen der Kapitalakkumulation, in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 251 2003/3, S. 438-52.

Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange, in Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236-53.

Ders.: Mythos bei Nietzsche, in: Hans Poser (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, S. 174-98.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1-45.

Ders.: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Über Friedrich Nietzsche. Ein Einführung in seine Philosophie, Frankfurt/Main 1985.

Ders.: Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, in: Abel/ders. (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 258-82.

Ders. (Hg.): Nietzsche, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1996,

Schäfer, Gert: Ökonomische Bedingungen des Faschismus, in: Reinhard Kühnl (Hg.), Texte zur Faschismusdiskussion 1, Hamburg 1974, S. 204-19.

Ders.: Die kommunistische Internationale und der Faschismus, 3. Aufl. Offenbach 1977.

Ders.: Marxismus und Bürokratie, Hannover 1980.

Ders.: Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion, in: F. Neumann: Behemoth, S. 665-776.

Ders.: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz 1994.

Ders.: Gegen den Strom. Politische Wissenschaft als Kritik, Hannover 2006.

Schalamow, Warlam: Durch den Schnee. Erzählungen aus Kolyma 1, Berlin 2007.

Schefold, Christoph: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der ‚Pariser Schriften' von 1844, München 1970.

Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, München 1991.

Schlechta, Karl: Nietzsches grosser Mittag, Frankfurt/Main 1954.

Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999.

Schmidt, Alfred: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie, in: Walter Euchner/ders. (Hg.), Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ‚Kapital', Frankfurt/Main 1968, S. 30-43.

Ders.: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt/Main u.a. 1977.

Ders.: Über Wahrheit, Schein und Mythos im frühen und mittleren Werk Nietzsches, in: Sigrid Bauschinger u.a. (Hg.), Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968, Bern/Stuttgart 1988, S. 11-22.

Ders.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 4. überarb. Aufl. Hamburg 1993.

Ders.: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, in: J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 124-52.

Schmidt, Karl W.: Rudolf Wolfgang Müllers Geld und Geist: Eine neue Perspektive marxistischer Erkenntniskritik, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1980/4, S. 498-517.

Ders.: Logik und Polis: zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike, Diss. Hannover 1982

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmidt, Rüdiger: Ein Text ohne Ende für den Denkenden. Studien zu Nietzsche, 2. erw. Aufl. Frankfurt/Main 1989.

Schmieder, Falko: Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs, in: Marx-Engels Jahrbuch 2005, S. 106-27.

Schnädelbach, Herbert: Vernunft, Stuttgart 2007.

Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral, Würzburg 1988.

Ders.: Theodor W. Adorno, 4. Aufl. Hamburg 2005.

Ders.: Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne, Würzburg 2005.

Screpanti, Ernesto: Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom, New York 2007.

Shaikh, Angwar: Einführung in die Geschichte der Krisentheorien, in: PROKLA 30/1978, S. 3-42.

Sherover-Marcuse, Erica: Emancipation and consciousness. Dogmatic and dialectical perspectives in the early Marx, New York 1986.

Sieferle, Rolf Peter: Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Frankfurt/Main u.a. 1979.

Ders.: Karl Marx zur Einführung, Hamburg 2007.

Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1/1972.

Söder-Mahlmann, Joachim: Der Wert der Dinge. Zur Universalgeschichte der Tauschformen, Hannover 1999.

Sophokles: König Ödipus, Stuttgart 1989.

Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, 2. Aufl. Stuttgart 2007.

Spiekermann, Klaus: Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 496-538.

Städtler, Michael: Theorie als Kritik. Die Möglichkeit kritischen Denkens jenseits von Ideologie und diesseits von Utopie, in: Zeitschrift für kritische Theorie Heft 20-21 (2005), S. 52-73.

Stahl, Joachim: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Frankfurt/Main u.a. 1990.

Streichert, Till: Von der Freiheit und ihrer Verkehrung. Eine Studie zu Kant und den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Berlin/New York 2003

Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), 69-95.

Ders.: Nietzsches Genealogie der Moral, Darmstadt 1994.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stützle, Ingo: Die Frage nach der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, in: J. Hoff u.a. (Hg.): Das Kapital neu lesen, S. 254-86.

Sunstein, Cass R./Nussbaum, Martha C. (ed.): Animal rights: current debates and new directions, Oxford 2005.

Tairako, Tomonaga: Versachlichung und Verdinglichung in ihrer Beziehung zur Hegelschen Dialektik. Zur Erschließung der Logik der Verkehrung, in: Hokudai Economic Papers. Volume 12, 1982/83, S. 65-85.

Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und die Folgen, Hamburg 1989.

Thomas, Rüdiger: Der unbekannte junge Marx (1835-1847), in: Heinz Monz (Hg.), Der unbekannte junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des marxschen Denkens 1835-1847, Mainz 1973.

Thomson, Ernie: The discovery of the materialist conception of history in the writings of the young Karl Marx, Lewiston 2004.

Thyen, Anke: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/Main 1989.

Tjaden, Karl Hermann: Neuere Erkenntnisse und Annahmen zur Entstehungs- und Frühgeschichte menschlicher Gesellschaften. Zur Kritik der Potenzphantasien in Engels' Konzept der Anthropogenese, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung 22/1995, S. 19-34.

Traverso, Enzo: Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors, Köln 2003.

Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, 3. Aufl. Lüneburg 2000.

Vattimo, Gianni: Wie werde ich Kommunist, Berlin 2008.

Wallat, Hendrik: Der Begriff der Verkehrung im Denken von Karl Marx, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2008.

Ders.: Die Affirmation des Naturzustandes. Nietzsches Ontologie der Herrschaft, in: Ingo Elbe/Sven Ellmers: Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Münster 2009, S. 132-65.

Ders.: Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 155/2009.

Ders.: Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturbegriff zwischen Geschichtsphilosophie und Erkenntniskritik, in: Myriam Gerhard/Christine Zunke (Hg.): Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Aspekte und Perspektiven der Naturphilosophie, i.E.

Waser, Ruedi: Autonomie des Selbstbewußtseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843), Tübingen/Basel 1994.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. rev. Ausg. Tübingen 1980.

Ders.: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weil, Simone: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975.
Weyand, Jan: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, Lüneburg 2001.
Wheen, Francis: Das Kapital. A Biography, London 2006.
Wilde, Lawrence: ‚The creatures, too, must become free': Marx and the Animal/Human Distinction, in: Capital & Class 2000/72.
Wilde, Oscar: Der Sozialismus und die Seele des Menschen, Zürich 1982.
Wildt, Andreas: Gerechtigkeit in Marx' ‚Kapital', in: Angehrn/Lohmann, Ethik und Marx, S. 149-73.
Witt-Stahl, Susanne (Hg.): Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie der Befreiung der Tiere, Aschaffenburg 2007.
Wolf, Dieter: Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie, Hamburg 2002.
Ders.: Zum Übergang vom Geld ins Kapital in den Grundrissen, in dem Urtext und im Kapital. Warum ist die ‚dialektische Form der Darstellung nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt', in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2007, S. 45-86.
Wolf, Frieder Otto: Marx' Konzept der Grenzen der dialektischen Darstellung, in: J. Hoff u.a. (Hg.), Das Kapital neu lesen, S. 159-88.
Wood, Allen W.: Marx' Immoralismus, in: Angehrn/Lohmann, Ethik und Marx, S. 19-35.
Zeleny, Jindrich: Die Wissenschaftslogik bei Marx und ‚Das Kapital', Frankfurt/Main 1968.
Zerm, Stephanie: Moral als Selbsterschaffung. Eine Untersuchung zum moralischen Perfektionismus in der Philosophie Nietzsches, Diss. Hannover 2005.
Zinn, Karl Georg: Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen 1989.
Ders.: Wie Reichtum Armut schafft. Verschwendung, Arbeitslosigkeit und Mangel, 4. akt. u. erw. Aufl. Köln 2006
Zintl, Rainer: Entfremdung als Diagnose der Moderne?, in: Pies/Leschke (Hg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus, S. 33-44.
Zitko, Hans: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz, Würzburg 1991.
Zizek, Slavoj: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/Main 2002.
Zöller, Thomas: Leiden als Vermittlungskategorie von Subjekt/Objekt, in: Becker/Brakemeier (Hg.): Vereinigung freier Individuen, S. 200-216.
Zunke, Christine: Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Iris Därmann, Harald Lemke (Hg.)
Die Tischgesellschaft
Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen

2008, 244 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-694-6

Christian Filk
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie aus dem Geist der ›Negativen Anthropologie‹

Oktober 2009, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8

Alexander García Düttmann
Derrida und ich
Das Problem der Dekonstruktion

2008, 198 Seiten, kart., 21,80 €,
ISBN 978-3-89942-740-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Martin Gessmann
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

Oktober 2009, ca. 216 Seiten, kart., ca. 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5

Claus Pias (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

September 2009, 230 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6

Kurt Röttgers
Kritik der kulinarischen Vernunft
Ein Menü der Sinne nach Kant

Mai 2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1215-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Christine Abbt,
Tim Kammasch (Hg.)
Punkt, Punkt, Komma, Strich?
Geste, Gestalt und Bedeutung philosophischer Zeichensetzung
Juni 2009, 252 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-89942-988-6

Emmanuel Alloa,
Alice Lagaay (Hg.)
Nicht(s) sagen
Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert
2008, 308 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-828-5

Ralf Krause, Marc Rölli (Hg.)
Macht
Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart
2008, 286 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-89942-848-3

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel
Dezember 2009, ca. 224 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Pravu Mazumdar
Der archäologische Zirkel
Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens
2008, 598 Seiten, kart., 45,80 €,
ISBN 978-3-89942-847-6

Waltraud Meints,
Michael Daxner,
Gerhard Kraiker (Hg.)
Raum der Freiheit
Reflexionen über Idee und Wirklichkeit
Juli 2009, 448 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1143-4

Maria Muhle
Eine Genealogie der Biopolitik
Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem
2008, 306 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-858-2

Peter Nickl,
Georgios Terizakis (Hg.)
Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?
Philosophische Ergründungen. Texte zum ersten Festival der Philosophie in Hannover 2008
November 2009, ca. 210 Seiten,
kart., ca. 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

Ulrich Richtmeyer
Kants Ästhetik im Zeitalter der Photographie
Analysen zwischen Sprache und Bild
Februar 2009, 250 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1079-6

Eckard Rolf
Der andere Austin
Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von Searle über Derrida zu Cavell und darüber hinaus
April 2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839412183 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -