

»ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär«

Wahrheit in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik¹

Matthias Spekker

1. Kommunistische oder wissenschaftliche Kritik? – Ein Problemaufriss

Das *Kapital* ist das unbestrittene Hauptwerk von Karl Marx, in ihm kulmiert ein jahrzehntelanger Forschungsprozess, dessen Ziel die wissenschaftliche Kritik der kapitalistischen Produktionsweise war. So heruntergebrochen, müsste sich die akademische Marx-Forschung eigentlich ganz unbeschwert der scholastischen Rekonstruktion und Überprüfung der Marx'schen Beweisführung und logischen Argumentation überlassen können – wären da nicht einzelne Sätze wie ganze Abschnitte, die sich so gar nicht dem Wissenschaftsideal fügen wollen, das man auch im *Kapital* wiederzuerkennen meint. Nicht nur oder gar zuvörderst in Vor- und Nachworten, sondern im Haupttext, wo doch die *wissenschaftliche* Darstellung der kapitalistischen Verhältnisse erfolgt, ist man immer wieder unversehens mit Andeutungen auf die befreite Gesellschaft, bisweilen gar mit geschichtsphilosophischen Überlegungen konfrontiert.

Den mit Abstand größten Stein des Anstoßes liefert hier bekanntlich der Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* im 24. Kapitel², und die deterministische Sprache, die Marx hier benutzt, fordert nicht nur den Einspruch seiner marxologischen Kritikerinnen und Kritiker heraus, sondern hat auch ihn selbst später zumindest zu

1 Einige grundlegende Einsichten, die in die vorliegende Studie eingeflossen sind, haben erst durch die intensiven Diskussionen, die ich mit Patrick Viol und Jan Rickermann geführt habe, Kontur gewonnen. Beiden gilt mein besonderer Dank.

2 Siehe zu dessen Bedeutung auch Spekker 2018.

Relativierungen gezwungen.³ Indes sind es gerade auch die vermeintlich unscheinbaren Formulierungen, solche, die im Laufe einer nunmehr schon über 150-jährigen Geschichte der *Kapital*-Rezeption mitsamt ihren Systematisierungen, Rekonstruktionen, auch Popularisierungen, jedenfalls ihrem (natürlich erst einmal gerechtfertigten) engen Fokus auf die Grundkategorien und -begriffe der Marx'schen Wissenschaft aus dem Blick geraten sind, deren Geringschätzung bis Nichtbeachtung sympomatisch für viele der heutigen Marx-Lesarten ist. Tatsächlich sprechen gerade diese Formulierungen jedoch bei genauerem Hinsehen Bände darüber, welcher unabweisbare Anspruch eigentlich die Kritik der politischen Ökonomie bis in ihre Begriffe und ihre Grundargumentation hinein ausfüllt.

Was sagt es etwa über Marx' kritische Darstellung aus, wenn er über die Entwicklung der großen Industrie feststellt, dass sie in einen Widerspruch zu ihrer kapitalistischen Form geraten müsse und gezwungen sein werde, die »möglichste Vielseitigkeit des Arbeiters als allgemeines gesellschaftliches Gesetz der Produktion anzuerkennen, und die Verhältnisse seiner *normalen* Verwirklichung gemäß umzugestalten«, die ihrerseits erst gewährleistet sei, wenn der Arbeiter nichts weniger als ein »total entwickelte[s] Individuum« geworden sein werde (MEGA² II/5: 400; Herv. M.S.)? Trägt es zur Analyse bei, das Zwangsgesetz der Wertverwertung zugleich als »reale Basis einer höheren Gesellschaftsform« zu bestimmen, »deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuum« ist (ebd. 477)? Was hat die Feststellung, durch die Kooperation in der kapitalistischen Fabrik streife »der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickel[e] sein Gattungsvermögen« (ebd.: 266), mit der Erklärung der Produktion des relativen Mehrwerts zu tun? Selbst – oder besser: gerade auch – im Fetisch-Kapitel, in das die Wertformanalyse mündet und deren beider zentrale Stellung innerhalb der Marx'schen Ökonomiekritik zurecht immer betont wird, finden sich derartige Hinweise auf die befreite Gesellschaft. Hier werden die Verwirklichung eines »praktischen Werkeltagslebens«, das »den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur« darstellt, und die Verwirklichung eines »gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. eines materiellen Produktionsprozesses«, der »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Controle steht« (ebd.: 48), nicht

³ Siehe seinen 1877 verfassten, allerdings nie abgeschickten Brief an die Redaktion der *Otetschestwennyje Sapiski* (MEW 19: 107 ff.), auf den an späterer Stelle zurückzukommen ist.

etwa als Resultat, sondern als *Voraussetzung* dafür bestimmt, dass der von den bestehenden ökonomischen Verhältnissen hervorgebrachte Fetischismus und die ihnen entsprechenden religiösen Illusionen verschwinden werden. Marx verknüpft seine Kritik also offenbar mit einer historischen Transzendenz, die er sogar in einen inneren Zusammenhang mit der Erkenntnis der ökonomischen Formen und Kategorien selbst stellt, wenn er schließlich schreibt:

»Formen, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert, gelten ihrem [der politischen Ökonomie; M.S.] bürgerlichen Bewußtsein für eben so selbstverständliche Naturnothwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.« (Ebd.: 49)

Insbesondere in der deutschsprachigen akademischen Marx-Rezeption gelten solche Formulierungen heute eher als weltanschauliches Beiwerk, das grundsätzlich vom wissenschaftlichen Kern der Kritik der politischen Ökonomie getrennt werden müsse – eine Haltung, die sich gar nicht erst in der *expliziten* Aufspaltung des Marx'schen Texts in eine »esoterische«, d.h. innerlich kohärente, Wissenschaft einerseits und mit dieser nicht zu vereinbarende »exoterische« Behauptungen andererseits äußern muss.⁴ Oftmals werden die irritierenden Aussagen auch einfach stillschweigend übergangen oder zumindest in ihrer ganzen Tragweite nicht verstanden.⁵ Rekonstruktionen wiederum, die in solchen Äußerungen Marxens, statt sie abzuspalten oder zu übergehen, vielmehr ein starkes ethisches Motiv erkennen und dieses der wissenschaftlichen Darstellung an die Seite gestellt wissen wollen, unterscheiden sich oft nur auf den ersten Blick von jener zuvor genannten Rezeptionslinie. Tatsächlich teilen sie grundsätzlich deren Verständnis von Marx' Wissenschaft, mit der jene vermeintlich ethischen Teile dann letztlich auch in keinem notwendigen, sondern lediglich in einem sie von außen komplementierenden Verhältnis stehen.⁶

4 Siehe ausführlicher zum Unternehmen, das Marx'sche *Kapital* entlang der Trennlinie »esoterisch/exoterisch« aufzuspalten, Spekker 2017.

5 Darauf wird diese Studie besonders im vierten Kapitel eingehen.

6 Dies lässt sich anschaulich an Urs Lindners Studie *Marx und die Philosophie* nachvollziehen, in der Lindner den »wissenschaftlichen Realismus« des *Kapital* nicht zuletzt unter Bezug auf den Strukturalismus Louis Althusers und den analytischen Marxismus darin ausmacht, dass es auf keinen Fall als Ausdruck eines mittlerweile überwundenen »historischen Materialismus«, sondern »als prozesstheoretisches Werk zu lesen

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier betont, dass es natürlich nicht darum gehen kann, a priori von Marx' ökonomiekritischem Werk als einem in sich geschlossenen, stimmigen Ganzen auszugehen, das keinerlei Widersprüche in sich trüge und deshalb in jedem seiner Sätze und Gedanken konsistent und überzeugend wäre. Eine derartige Harmonisierung, die tatsächlich vorhandene Widersprüche einfach ignoriert oder wegdiskutiert, hätte mit vernünftigem Textverständnis nichts zu tun. Nur ist umgekehrt gerade auch dort eine unzulässige Harmonisierung am Werke, wo alles, was sich nicht dem im Zuge eigener Interpretationsleistung einmal definierten wissenschaftlichen Kern der Ökonomiekritik fügt, als vermeintlicher Widerspruch einfach abgespalten wird.

Dagegen soll im Folgenden plausibilisiert werden, dass es sich bei den auf die eine oder andere Weise auf die befreite, von den Menschen vernünftig eingerichtete Gesellschaft hinweisenden Textstellen im *Kapital* keineswegs bloß um ausschmückende Bewegungs-Prosa oder auch vermeintlich vom Marx'schen Wissenschaftsansatz längst überwundene philosophische Atavismen handelt, noch hier lediglich politische *Schlussfolgerungen* aus einer bereits *fertigen* wissenschaftlichen Analyse gezogen werden. Vielmehr drückt sich in ihnen eine Problematik aus, die für Marx' gesamtes Werk, und zwar gerade auch für das Unternehmen der Kritik der politischen Ökonomie und den spezifischen Charakter ihrer Wissenschaftlichkeit, wesentlich ist. Sie zeugen nicht etwa von einer vermeintlich ethischen Motivation für seine wissenschaftliche Kritik, sondern vielmehr von deren *epistemischer Grundlage*.

[sei], das struktur- und handlungstheoretische Überlegungen in Komplexitätswissenschaftlicher Perspektive« (Lindner 2013: 284) integriere und – wie es dann unter Bezug auf einerseits den Ethiker Bernard Williams, andererseits den kritischen Realisten Andrew Sayer heißt – mit auf »dichten ethischen Begriff[en]« fußenden »evaluativen Deskriptionen« (ebd.: 285) verknüpft sei. Hier wiederholt sich in gewisser Weise, was bereits vor rund 50 Jahren Alfred Schmidt in *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte* am Anti-Historizismus der Pariser Althusser-Schule kritisiert hat: Den falschen Zustand subjektlos-naturwüchsiger Produktionsverhältnisse »kann die strukturalistische Marx-Interpretation innertheoretisch nicht wirklich bewältigen, weil die (auch materialistisch nicht zu überspringende) Konstitutionsfrage außerhalb des Horizonts verbleibt; sie kann ihn lediglich moralisch verdammten – in den Kategorien eines der politischen Sphäre entlehnten Humanismus« (Schmidt 1971a: 208). Bei Lindner ist es entsprechend nun die Ethik. Ähnlich wie Teile der heutigen Marx-Rezeption trennt Althusser »seine theoretische Konstruktion von der Idee der Weltveränderung, an welcher der Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus gerade orientiert ist« (ebd.).

Deutlicher noch tritt die Grundproblematik jener eingangs aus dem *Kapital* zitierten Aussagen in den knapp zehn Jahre zuvor verfassten *Grundrisse*-Manuskripten zutage. Gegen Adam Smiths Bestimmung des ›Werts der Arbeit‹ durch das Quantum an Ruhe, Freiheit und Glück etwa, das der Arbeiter für ein bestimmtes Quantum Arbeit ›opfern‹ müsse, führt Marx nicht nur ins Feld, dass es einen solchen ›Wert der Arbeit‹ gar nicht geben kann, sondern holt er zudem zu einer Bestimmung von Arbeit aus, die nicht einfach – wie bei Smith, der damit indes die »historischen Formen der Arbeit als Sklaven-Frohnde-Lohnarbeit« durchaus treffend beschreibe – das Gegen teil von Freiheit und Glück ist, sondern in Form einer zukünftigen »travail attractif« gerade deren Verwirklichung wäre:

»Daß aber die Ueberwindung von Hindernissen an sich Bethärtigung der Freiheit – und daß ferner die äusseren Zwecke den Schein blos äusserer Naturnothwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesezt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit ahnt A. Smith ebenso wenig [wie das ›Bedürfniß einer normalen Portion von Arbeit; M.S.]« (MEGA² II/1.2: 499; Herv. M.S.)

Was Marx hier formuliert, ist nichts Geringeres als die Bestimmung verwirklichter *Vernunft*, und die hier aufscheinende Konnotation von Grundgedanken des Deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, ist keineswegs Zufall, sondern verdeutlicht gerade im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie, wie diese keinen alle Verbindungen kappenden Bruch, sondern – das wird hier zu zeigen sein – das durchgeführte Projekt der materialistischen Aufhebung der idealistischen Begründung vernünftiger *Subjekt-Objekt-Einheit* darstellt. Im Gegensatz etwa zur Hegel'schen Philosophie begreift Marx diese Verwirklichung des Subjekts aber natürlich nicht mehr als die des absoluten Geistes, sondern als die praktische Selbstverwirklichung des Menschen, dessen Resultat die »Universalität des Individuum« im Sinne der »Universalität seiner realen und ideellen Beziehungen« (ebd.: 440), also eines bis jetzt noch gar nicht Wirklichen, ist. Ebenso wenig wird hier den realen Verhältnissen ein Ideal, ein normativer Maßstab, äußerlich entgegengehalten. Worum es Marx ganz wesentlich geht, ist, die materiellen Verhältnisse als solche auszuweisen, die aus sich selbst heraus notwendig »die realen Bedingungen ihrer eignen Aufhebung« (ebd.) hervorbringen und so die Menschen in den Zustand versetzen, erstmals zum Subjekt zu werden, »das in dem Produktionsprocess nicht in blos natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle

Naturkräfte regelnde Thätigkeit erscheint« (ebd.: 499). Damit wären die »universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle unterworfen sind, [...] kein Product der Natur, sondern der Geschichte« (MEGA² II/1.1: 94).

Nach Hegels berühmtem Diktum ist das Ganze das Wahre, (vgl. Hegel 1970: 24) Wahrheit also die durchgeführte (Selbst-)Erkenntnis des Geistes als sich durch seine Bestimmungen hindurch dialektisch entfaltender Substanz und damit in eins des Subjekts der so als vernünftig begründeten Totalität, der Wirklichkeit. Doch auch in den oben aufgeführten Formulierungen, in denen noch Marx' frühe materialistische Hegel-Kritik widerscheint, ist das angedeutet, was man seinen *emphatischen Wahrheitsbegriff* nennen kann, der sich – bei allen fundamentalen Unterschieden – ebenso wenig wie derjenige Hegels als die bloße Beschreibung dessen, *was ist*, also als positivistische Tatsachenfeststellung, genügt, sondern auf die – von Marx nun allerdings historisch und sozialtheoretisch gewendete – verwirklichte Vernunft zielt, als de- ren Synonym der durch revolutionäre Umwälzung der verkehrten Verhältnisse zu verwirklichende *Kommunismus* zu verstehen ist. Wahrheit ist demnach – das soll diese Studie verdeutlichen – nicht einfach das Kriterium richtiger (Einzel-)Aussagen über den unmittelbar vorliegenden und bloß szientistisch anzuschauenden Ist-Zustand, sondern ein *geschichtlich erst noch Durchzusetzendes*, ihre Erkenntnis daher von der realen Möglichkeit vernünftiger Praxis nicht zu lösen.

Bekanntlich hat Marx keine methodologischen Ausführungen zu seinem Wahrheitsverständnis, geschweige denn eine ›Theorie der Wahrheit‹ niedergeschrieben, und wenn er in seinen ökonomiekritischen Manuskripten und Publikationen der 1850er und 1860er Jahre den Begriff ›Wahrheit‹ verwendet, dann für gewöhnlich im Sinne des Alltagsverständnisses als korrekte, unverblendete Tatsachenbeschreibung.⁷ Das als letztes Wort zu dieser Thematik anzusehen, wäre indes oberflächlich und verkürzt, denn es ist natürlich nicht der Name, sondern die Sache selbst, in diesem Fall die Kritik der politischen Ökonomie, an der sich der Inhalt, das Marx'sche Wahrheitsverständnis, ausweisen lassen muss. Das gilt allerdings genauso für die vorliegende Studie:

⁷ So z.B. im Vorwort zum *Kapital*, wo er die englischen Fabrikinspektoren, ärztlichen Berichterstatter und Untersuchungskommissäre als »sachverständige, unparteiische und rücksichtslose Männer« bezeichnet, die mit großer »Machtvollkommenheit [...] zur Erforschung der Wahrheit ausgerüstet« seien. (MEGA² II/5: 13)

Wenn ich im Folgenden die Entstehung des Marx'schen Wahrheitsverständnisses u.a. aus der materialistisch aufgehobenen Tradition des Deutschen Idealismus und seines Vernunft- und Wahrheitsanspruchs nachzeichne, geht es daher mitnichten darum, bestimmte einzelne Formulierungen aus Marx' Hauptwerk allein schon aufgrund ihres Anklangs als Beweis für das ungebrochene Fortdauern älterer, dem Marx'schen Frühwerk inhärenter Problematiken und Argumentationen zu nehmen. Im Gegenteil muss sich ein solches Wahrheitsverständnis schließlich auch im Rahmen der grundlegenden Argumentation der Kritik der politischen Ökonomie selbst plausibilisieren lassen.

Das Ziel dieser Studie ist daher, ausgehend vom hier näher auszuführenden emphatischen Wahrheitsverständnis Marxens nachzuweisen, dass ein *inwendiger Zusammenhang* zwischen Marx' Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung, d.h. der praktischen Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft, und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsform besteht.⁸ Es soll gezeigt werden, dass Marx' Kritik

8 Ich greife damit nicht zuletzt einen in der heutigen akademischen Marx-Forschung weitestgehend vergessenen Gedanken wieder auf, der insbesondere für die Kritische Theorie – als Fortführung der Marx'schen Kritik unter den veränderten Umständen des 20. Jahrhunderts – noch zentral war. So schreibt bereits 1941 Herbert Marcuse in seiner Hegel-Studie *Vernunft und Revolution*, die Marx'schen Kategorien zielten »auf eine neue Form der Gesellschaft ab, selbst wenn sie ihre herkömmliche beschreiben. Ihrem Wesen nach wenden sie sich einer Wahrheit zu, die nur durch die Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft zu erreichen ist.« (Marcuse 1962: 229) Und er resümiert: »Marx zufolge besteht die richtige Theorie im Bewußtsein einer Praxis, die auf die Veränderung der Welt abzielt.« (Ebd.: 282) Diese Feststellung, die sich schon in Max Horkheimers programmatischem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) in der Bestimmung ausdrückt, kritische Gesellschaftstheorie (und damit wesentlich auch die Marx'sche) sei »ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« (Horkheimer 2005a: 244), wird später zu einem zentralen Thema von Alfred Schmidts Studien zur Marx'schen Kritik. So zeigt Schmidt, dass Marx die »dialektische Wahrheit der Geschichte« in der Schaffung der »– zunächst – kapitalistisch vermittelte[n] Universalität der menschlichen Wesenskräfte« (Schmidt 1976: 92) ausmacht und dass er entsprechend – wie Schmidt verschiedentlich schreibt – das Kapitalverhältnis »unter dem Gesichtspunkt seiner künftigen Aufhebbarkeit untersucht« (Schmidt 1977: 165; vgl. Schmidt 1971b: 55 u. 131 f. Fn. 2). Schmidt sei hier auch deshalb hervorgehoben, weil er mit seiner Dissertation *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (Schmidt 1962) und weiteren, in den darauffolgenden Jahren publizierten Aufsätzen und Monografien zu Marx' Werk eine der zentralen Figuren war, die in der BRD jene wichtige Revision des bislang dominanten Marx-Verständnisses ins Rollen gebracht hatten, die als *Neue Marx-Lektüre* bekannt werden sollte. Heute umfasst diese heterogene »Strömung« gerade auch (und in

der politischen Ökonomie ihre innere Ausrichtung nicht zuletzt aus dem als historisch zu verwirklichende Wahrheit begriffenen Kommunismus bezieht, hier also eine epistemische Grundlage des *Kapital* zu finden ist, das wiederum erst so als systematische Darstellung des Kapitalverhältnisses als eines negativen, verkehrten Vergesellschaftungsmodus plausibel wird, dem die Menschen unterworfen sind, weil und solange sie ihre Geschichte noch nicht selbstbewusst machen. Dieser Begriff der kapitalistischen Produktionsweise hat sein Wahrheitskriterium – das soll hier als ein wesentliches Moment des Marx'schen Wissenschaftsverständnisses rekonstruiert werden – in nichts weniger als der *Aufhebung* dieses negativen gesellschaftlichen Verhältnisses.

2. Das »aufgelöste Rätsel der Geschichte« – Die Begründung des Kommunismus im Marx'schen Frühwerk

Die Marx'sche Bestimmung des Kommunismus, wie sie sich allein schon in den wenigen obigen Zitaten andeutet, spielt in den meisten Rekonstruktionen der Marx'schen Methode der Kritik der politischen Ökonomie keine Rolle – außer bisweilen die negative, als nicht relevant für Marx' Wissenschaft zu gelten.⁹ Woher Marx diese Überlegungen nimmt und wie er sie begründet,

wohl größerem Maße) Marx-Interpretationen, die ausgehend z.B. von Althusser einem solchen durch die Kritische Theorie vermittelten, stärker philosophisch begründeten Marx-Verständnis eher ablehnend gegenüberstehen. Weitergeführt und auf das unabsehbare – und von der Kritischen Theorie zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Anstrengungen gemachte – Problem konzentriert, wie die im Bewusstsein oder zumindest in der Hoffnung auf die realen Möglichkeiten eines befreienden Geschichtsverlaufs hin durchgeführte Marx'sche Kritik angesichts des im 20. Jahrhundert erfolgten geschichtlichen Umschlags in die Barbarei überhaupt noch möglich sei, wird jener Strang heute hingegen eher außerhalb der Akademie und oft in Form polemischer Interventionen, wie man sie insbesondere in Publikationen des Freiburger *ça ira*-Verlags und etwa aus der Feder des kürzlich verstorbenen Joachim Bruhn finden kann.

⁹ Dass es Marx um den Kommunismus ging, wird zwar nicht bestritten, sondern selbstverständlich anerkannt. Mit dem wissenschaftlichen Gehalt der Kritik habe das aber nichts zu tun. So heißt es etwa symptomatisch bei Anne Steckner in *Die Waffen schärfen. Zum Kritikbegriff bei Karl Marx*: »Marx will mit seinem theoretischen Werk den Kapitalismus begrifflich erfassen und durchdringen. Dass er besonders in seinen politischen und journalistischen Schriften immer wieder beißende Kritik am Kapitalismus formuliert und sich in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen Arbeit und Kapital auf Seite der Lohnabhängigen eingemischt hat, ändert daran nichts.« (Steckner 2012: 158; Herv. M.S.)

wird oft nicht weiter verfolgt; es bleibt nicht selten nur bei Andeutungen etwa auf die (früh-)sozialistischen und kommunistischen Bewegungen, mit denen Marx auf unterschiedliche Weise verbunden war, oder dem Verweis auf (unzulässige) geschichtsphilosophische Überzeugungen Marxens.¹⁰ Tatsächlich aber steht der Marx'sche Versuch einer wissenschaftlichen Begründung des Kommunismus, deren philosophischer und zugleich philosophiekritischer Gehalt im Folgenden nachgezeichnet werden soll, nicht nur bereits am Anfang seiner theoretischen Bemühungen, sondern macht auch deren weitere Entwicklung überhaupt erst sinnvoll begreifbar.

Im deutschsprachigen Raum wurde die Diskussion um den Kommunismus spätestens ab 1842 – u.a. befeuert durch Lorenz v. Steins Schrift *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich* – intensiv geführt. Während zu dieser Zeit Intellektuelle und Radikale aus dem Kreis der Junghegelianer – etwa Moses Hess, der auch Redakteur der von ihm mitgegründeten *Rheinischen Zeitung* (RhZ) war und schon in seiner *Heiligen Geschichte der Menschheit* (1837) erste sozialistische Forderungen formuliert hatte, aber auch Engels – den Kommunismus bereits zu ihrer Sache erklärt hatten, (vgl. Stedman Jones 2017: 175 f.) stand Marx diesem zunächst noch ablehnend gegenüber.¹¹ Die Gründe dafür, dass Marx, der bis dahin noch aus (jung-)hegelianisch begründeter radikaldemokratischer Überzeugung für einen wahrhaft allgemeinen, vernünftigen Staat als Verkörperung der Freiheit optiert hatte, schon kurze Zeit später dann selbst zum Kommunisten wurde, sind vielfältig; zentral ist aber mit Sicherheit die neue Erfahrung der sozialen Realität der arbeitenden Bevölkerung, die er im Pariser Exil ab Oktober 1843 machte,¹² und der gleich-

-
- 10 Michael Heinrich hingegen widmet in der *Wissenschaft vom Wert* der Entstehung des Marx'schen Kritikunternehmens und speziell auch Marx' Begründung des Kommunismus im Frühwerk eine ausführliche Betrachtung, allerdings mit dem Ziel, Marx einen 1845 erfolgenden Bruch mit diesen zuvor entwickelten Konzeptionen nachzuweisen; vgl. Heinrich 2006: 86-157. Darauf ist an späterer Stelle zurückzukommen. Dass ich im Folgenden meine Ausführungen immer wieder gerade den Marx-Interpretationen Heinrichs gegenüberstellen werde, hat seinen Grund v.a. darin, dass in den letzten zwei Jahrzehnten wohl niemand so sehr das Marx-Verständnis im deutschsprachigen Raum geprägt hat wie eben Heinrich, dessen *Wissenschaft vom Wert* mittlerweile in der siebten, dessen *Kapital*-Lektüreanleitung in der dritten und dessen Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie gar in der 14. Auflage vorliegt.
- 11 So sah sich Marx bemüßigt, den Vorwurf zu entkräften, die RhZ sei kommunistisch; vgl. z.B. MEGA² I/1: 237 ff.
- 12 Bereits das journalistische Tagesgeschäft als Chefredakteur der RhZ hatte Marx seinen Blick stärker auf konkrete soziale Probleme richten lassen, wofür die bekanntesten Bei-

zeitige Kontakt mit einer bereits institutionalisierten Szene sozialistischer und kommunistischer Handwerkerbünde samt einer regen literarischen Tradition. Diese Erfahrung traf zusammen mit seiner Interpretation der Philosophie Ludwig Feuerbachs. Seine erste ausführliche Bestimmung und Begründung des Kommunismus formulierte Marx schließlich Mitte des Jahres 1844 in seinen zu Lebzeiten nicht veröffentlichten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*.

Insbesondere im dritten Heft der *Manuskripte* entwickelt Marx einen Begriff des Kommunismus, der nicht den bürgerlichen Verhältnissen äußerlich ist bzw. als Ideal entgegengesetzt wird, sondern die positive geschichtliche Aufhebung des noch herrschenden Privateigentums darstellen soll, welches Marx »aus dem Begriff der *entäusserten Arbeit*, d.i. d[es] *entäusserten Menschen*, der *entfremdeten Arbeit*, des *entfremdeten Lebens*, d[es] *entfremdeten Menschen*« (MEGA² I/2: 244) zu erklären versucht. Hier kommt wesentlich Marx' eigentümliches Anknüpfen an Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens zum Tragen: Er übernimmt die Feuerbach'sche Position keineswegs unmittelbar und hält sie dann einfach der vormals von ihm geteilten Hegel'schen Philosophie entgegen, sondern konfrontiert letztere mit ersterer auf eine Weise, dass er ihre Form und zentrale Begriffe bewahrt und so zugleich über Feuerbachs statische Form des Materialismus hinausgeht.¹³

Was Marx – wie schon andere Junghegelianer vor ihm – zu Feuerbachs Denken geführt hatte, war insbesondere dessen radikaler Anspruch, die Welt nicht mehr aus der Idee, sondern aus den wirklichen Menschen zu erklären, also – so Marx – »das gesellschaftliche Verhältniß [...] >des Menschen zum Menschen [...] zum Grundprincip der Theorie« (ebd.: 276) zu machen. Feuerbach war deshalb so wichtig für Marx, weil er einen Ausweg aus dem Grundproblem anbot, das seit nunmehr zehn Jahren die Junghegelianer umtrieb: dass angesichts der repressiven Verhältnisse die philosophische Begründung der Wirklichkeit als einer vernünftigen nicht mehr haltbar erschien. (Vgl. Arndt 2012: 20) Während die Junghegelianer dieses Problem noch selbst wieder philosophisch zu lösen versuchten, erklärte Feuerbach nun die Philoso-

spiele seine Artikel über das Holzdiebstahlsgesetz und über die Lage der Moselbauern sind; vgl. MEGA² I/1: 199 ff. u. 296 ff.

¹³ Es soll im Folgenden nicht darum gehen, Marx' Anschluss und Kritik an Feuerbach und Hegel darauf hin zu überprüfen, ob Marx die letzteren beiden überhaupt grundlegend richtig verstanden hat und ihnen wirklich gerecht wird. Worum es mir geht, sind die Konsequenzen, die sich aus dieser eigentümlichen Anknüpfung für Marx' weiteres Denken ergeben.

phie (v.a. die Hegel'sche) – analog zur Religion – als eine »Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens« (MEGA² I/2: 276), das er indes nicht als eine dem einzelnen Menschen innewohnende Essenz, sondern als Beziehung zwischen den Menschen begriff: »Der einzelne Mensch *für sich* hat das Wesen des Menschen *nicht in sich* [...]. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen*« (Feuerbach 1990: 338 f.). Anders als bei Feuerbach ist es aber laut Marx nicht die Liebe, durch die sich das *Gattungswesen* betätigt; dieses äußert sich vielmehr als menschliche *Arbeit*: »Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.« (MEGA² I/2: 241) Das ist allerdings keine bloße Begriffsverschiebung, sondern stellt eine fundamentale Differenz zu Feuerbach dar, die nicht zuletzt in der kritischen Konfrontation der Hegel'schen *Phänomenologie des Geistes* mit Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens gründet – eine Konfrontation, die ihn zugleich nämlich das »Grosse an der Hegelschen ›Phänomenologie‹« (ebd.: 292) erkennen lässt. Denn die *Phänomenologie*, die zu entfalten beansprucht, wie der Geist in der Geschichte fortschreitet zum absoluten Wissen, in welchem er die Welt schließlich als durch ihn selbst konstituiert und damit als vernünftig erkannt hat, fasst – so Marx – »die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen d[es] Menschen«, als das »*Fürsichwerden* d[es] Menschen« – allerdings nur »innerhalb der *Entäusserung* oder als *entäusserter Mensch*« (ebd.: 293), weil hier, bei Hegel, die Arbeit nur »innerhalb der Abstraktion« (ebd.: 301), als Arbeit des Geistes, bestimmt sei. Entscheidend für Marx' Hegel-Kritik ist hier die Wendung, den Menschen als unmittelbar »menschliches Naturwesen« (ebd.: 297) zu bestimmen. Das wird besonders am Begriff der Entfremdung respektive Entäusserung deutlich: Für Hegel, dem es ganz wesentlich auch darum geht, den erkenntnistheoretischen Dualismus von Erkenntnissubjekt und ›Ding an sich‹ zu überwinden, ist die objektive Welt nicht nur – wie noch bei Kant – als *Erkenntnisgegenstand* »durch die (intellektuelle) Tätigkeit des Subjekts konstituiert« (Marcuse 1962: 92), sondern die gegenständliche, sinnliche *Wirklichkeit* ist Produkt der *realen* Selbstentäusserung des Subjekts, d.h. des Geistes, und eben als solches vernünftig erkennbar. Wissen ist dementsprechend nicht geschichtslos, sondern ein Werden-des, das als Gang durch die historischen Erscheinungen des Geistes hindurch nachzu vollziehen ist. Das absolute Wissen ist so schließlich in der Erkenntnis erreicht, dass der Geist »das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins [ist], dem

er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das *Selbst* alle Bedeutung eines Fremden, so wie das *Selbst* alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat« (Hegel 1970: 325). Damit fasst Hegel zwar die äußerliche Welt, die sinnlichen Gegenstände, als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, anders als Marx geht es ihm aber erst einmal nur darum, dass das *Bewusstsein* die Gegenstände, die zunächst als dessen Negation erscheinen, »als seine *Selbstentäusserung* weiß« (MEGA² I/2: 298), ihre gegenständliche Äußerlichkeit also durch den spekulativen Denkakt der ›Negation der Negation‹ aufhebt.

Entäußerung oder Entfremdung und deren schließliche Zurücknahme sind bei Hegel also selbstredend keine moralisch wertenden Begriffe, sondern stellen die Bewegungsformen des Geistes und des spekulativen Denkens dar, mit dem dieser sich selbst erfasst: Das menschliche Wesen ist der Geist, der sich als Substanz und Subjekt (in) der Geschichte realisiert. Marx' Vorwurf lautet deshalb, dass Hegel sich überhaupt nicht am »bestimmte[n] Charakter des Gegenstandes« (ebd.) stoße, in welchem sich der Geist vermittels menschlicher Praxis entäußere. Diese ebenso wie ihre Resultate sind in ihrer konkreten Gestalt also letztlich bedeutungslos; es spielt keine Rolle, ob »das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich [sic] *vergegenständlicht*« (ebd.: 284). So werde die Welt in ihrer dem Menschen entfremdeten Gestalt affiniert und ungerechtfertigterweise als »wahres Dasein« (ebd.: 299) des Menschen ausgegeben.

Indem Marx nun aber mit Feuerbach (und über ihn hinaus) das Wesen des Menschen in dessen praktischer Gattungstätigkeit, der Arbeit, ausmacht, stellt sich ihm die Hegel'sche *Phänomenologie* in einem anderen Licht dar: Hegel habe mit der ›Negation der Negation‹ als »Selbstbethätigungsakt alles Seins [...] nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte d[es] Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist« (ebd.: 277). Denn wenngleich Hegel quasi noch auf dem »Standpunkt der Nationalökonomien« (ebd.: 292 f.) stehe, weil er die gegenwärtigen Gestalten des entäußerten Lebens, welche die spekulativen Aufhebung als bloße Gedankenmomente bestehen lässt, schon als »wahres menschliches« (ebd.: 299) Leben ausgibt,¹⁴ drücke sich hier in idealistischer

¹⁴ Siehe entsprechend auch Marx' Charakterisierung des Standpunkts der Nationalökonomien in seinem unmittelbar nach den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ver-

Form dennoch bereits die praktische Aufhebung der Entfremdung durch die wirkliche »*Aneignung* des gegenständlichen Wesens« (ebd.: 301) aus. Marx begreift die bürgerlichen ökonomischen Verhältnisse, die er erstmals in den *Manuskripten* anhand der Theorien insbesondere Adam Smiths, David Ricardos und Jean-Baptiste Says zu kritisieren versucht, als dem menschlichen Wesen real entfremdet. Die produktive Tätigkeit des Menschen sei sein natürliches Gattungswesen, das darin bestehe, sich die äußere gegenständliche Welt, d.h. Natur, anzueignen, indem er sie in »freie[r] bewußte[r] Thätigkeit« (ebd.: 240) bearbeitet, sie also sukzessive *humanisiert*, ihr dadurch einen »menschlichen Sinn« (ebd.: 270) gibt, dass er sich in ihr vergegenständlicht. (Vgl. ebd.: 296 f.) Doch in den von den Nationalökonomen einfach vorausgesetzten ökonomischen Formen drücke sich aus, dass die (Kapital und Grundeigentum gegenüberstehende) Arbeit gerade nicht diesem Wesen entspreche, sondern entfremdet sei.¹⁵ So trete dem Arbeiter in seinem Produkt, das ihm nicht gehört, seine eigene Macht als eine ihm fremde gegenüber, weshalb auch seine Arbeit selbst ihm nicht gehöre, ihm kein Bedürfnis, keine Selbsttätigkeit sei, sondern nur bloßes Mittel. Ihm werde also mit den Gegenständen seiner Produktion sein sich gegenständlich äußerndes Gattungsleben entrissen, es werde zum bloßen Existenzmittel, statt bewusste Äußerungsform seines freien Willens zu sein, wodurch schließlich der Mensch seinem Gattungswesen und – was dasselbe ist – »ein Mensch d[em] andern [...] entfremdet« sei (ebd.: 242). Wenn Marx nun so den Hegel'schen Entfremdungsbegriff materialistisch wendet und ihn zu einem denunzierenden macht, dann kann allerdings auch die Aufhebung der Entfremdung, die »Negation der Negation«, keine spekulativen mehr, kein nur »denkende[s] Aufheben« sein, das die gegebene »Wirklichkeit als Selbstbestätigung seiner selbst« (ebd.: 300) behauptet und affirmsiert. Sie muss stattdessen die *praktische* Aufhebung der entfremdeten Verhältnisse sein und impliziert damit notwendig nicht nur eine Theorie der *Geschichte*, deren Ziel diese *revolutionäre* Aufhebung ist, sondern kann zudem

fassten ›Mill-Excerpt:› »Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der Menschlichen Bestimmung entsprechende *fixirt*. [...] Die Nationalökonomie – wie die wirkliche Bewegung – geht aus von dem *Verhältniß des Menschen zum Menschen*, als dem des *Privateigenthümers zum Privateigenthümer*.« (MEGA² IV/2: 453)

15 Die vier unterschiedlichen Dimensionen entfremdeter Arbeit, die Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aufzeigt (vgl. MEGA² I/2: 234-247), sind angesichts deren ausführlicher Rezeptionsgeschichte hinlänglich bekannt und sollen hier deshalb nur kurz benannt, nicht aber eingehender untersucht werden.

erst aus diesen Verhältnissen selbst erwachsen. Deshalb spricht Marx auch mehrfach von der anstehenden »positive[n] Aufhebung des *Privateigenthums*« (ebd.: 263). Die kapitalistischen Verhältnisse stehen nicht einem »ursprünglichen« menschlichen Idealzustand entgegen; im Gegenteil – und das hebt Marx gerade auch an Hegels (wenngleich idealistisch verkehrter) Philosophie positiv hervor – seien »Selbstentfremdung, Wesensentäusserung, Entgegenständlichung und Entwickelung d[es] Menschen« (ebd.: 301) die dem Privateigentum entsprechenden historischen Formen, durch die hindurch das menschliche Wesen sich erst verwirkliche. Sein »Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Bethätigen seiner als eines fremden Wesens« sei »das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*« (ebd.). Die »Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit« (ebd.: 274) vollzieht sich laut Marx also erst geschichtlich durch die Entfremdung hindurch.

Die Wirklichkeit des Gattungswesens ist für Marx also – und das ist eine weitere zentrale Differenz zu Feuerbach – kein »überzeitlich-anthropologische[r] Befund« (Schmidt 1976: 96), kein gegenwärtiges Faktum, das die Menschen nur noch erkennen müssten und so die religiösen Gedankenformen, in denen sich ihr eigenes Wesen verkehrt ausdrücke, überwänden, sondern ein historisch erst noch Werdendes, für das er so unterschiedliche Begriffe wie *Gesellschaft*¹⁶, »der durchgeführte Naturalismus d[es] Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur« (MEGA² I/2: 267), *Sozialismus* und

16 »Wie durch die Bewegung des *Privateigenthums* und seines Reichtums, wie Elends – oder materiellen und geistigen Reichthums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, so producirt die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichthum seines Wesens, den *reichen all und tiefesinnigen* Menschen als ihre stete Wirklichkeit.« (MEGA² I/2: 270 f.) Vor diesem Hintergrund können die folgenden Zeilen, die Marx ziemlich genau zum Zeitpunkt der Fertigstellung der *Mauskripte* in einen Brief an Feuerbach schrieb, als Versuch verstanden werden, diesem nicht einfach nur eine Ehrerbietung zu erweisen, sondern ihn gleichzeitig freundlich in die Richtung von Marx' eigener Interpretation zu lenken: »Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* und *Über das Wesen des Christentums*; M.S.] dem Socialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Communisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit d. Menschen mit d. Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist der anders als der Begriff der *Gesellschaft*?« (MEGA² III/1: 63)

*Kommunismus*¹⁷ findet. Wenn Marx nun die »Geschichte der Industrie und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie« als das – allerdings noch unter der Form der Entfremdung – »aufgeschlagne Buch der *menschlichen Wesenskräfte*« (ebd.: 271) bezeichnet oder an späterer Stelle, in Auseinandersetzung mit den politökonomischen Theorien der Arbeitsteilung, betont, dass Arbeitsteilung und Austausch als »Gestaltungen des Privateigenthums« den »doppelte[n] Beweis« dafür lieferten, »sowohl daß das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigenthums* bedurfte, wie anderseits, daß es jetzt der Aufhebung des *Privateigenthums* bedarf« (ebd.: 313), so wird ersichtlich, dass ihm auch schon 1844 klar war, dass der Kommunismus aus der materiellen Wirklichkeit selbst, als ihr selbst innenwohnende Bewegung, erklärt werden muss. Keineswegs sind hier Marx' Versuche einer solchen Erklärung schon hinreichend, doch ergibt es nur von einem solchen Verständnis aus Sinn, wenn Marx den

»*Communismus* als positive Aufhebung des *Privateigenthums*, als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen Wesens* durch und für d[en] Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichthums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen [bestimmt]. Dieser *Communismus* ist als vollendet *Naturalismus* = *Humanismus*, als vollendet *Humanismus* = *Naturalismus*, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (Ebd.: 263)

Es sollte bis hier bereits deutlich geworden sein, dass wir es bei den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* keineswegs mit einem ideologischen, quasi »vor-marxschen« Anwendungsfall Feuerbach'scher Philosophie zu tun ha-

17 In den *Manuskripten* verwendet Marx die Begriffe Sozialismus und Kommunismus teilweise noch recht unspezifisch, an einer entscheidenden Stelle sogar gegenteilig zur später im Marxismus kanonisch werdenden historischen Stufenfolge Sozialismus – Kommunismus, wenn er den Sozialismus als geschichtliches Endziel, den Kommunismus aber als dorithinführende Bewegung der Aufhebung der bestehenden Ordnung beschreibt; vgl. MEGA² I/2: 274 f.

ben, wie ihn Althusser mit seiner These vom »*epistemische[n] Einschnitt*« bzw. Bruch behauptet hat, der Marx' folgende Arbeiten ab 1845 rigoros von seinen »*Jugendwerke[n]*« (Althusser 2011: 33) trenne. Dennoch ist genau das bis heute die gängigste Behauptung, die in der gegenwärtigen Marx-Forschung am prominentesten von Michael Heinrich in der *Wissenschaft vom Wert* unter dem Stichwort ›Wesensphilosophie‹ und in einer Aneinanderreihung von Missverständnissen reproduziert wird. Tatsächlich aber trifft nicht nur nicht auf Marx, sondern nicht einmal auf Feuerbach Heinrichs Behauptung zu, für den Marx der *Manuskripte* werde die wahre Gesellschaft »durch das den einzelnen Individuen innewohnende Gattungswesen hergestellt« (Heinrich 2006: 115). Diese Interpretation, was mit ›Gattungswesen‹ gemeint sei, irritiert um so mehr, als Heinrich nur einen Satz zuvor noch Feuerbachs explizite Bestimmung des menschlichen Wesens als eines Verhältnisses, welches einzig zwischen den Menschen existiere, selbst zitiert. (Vgl. Feuerbach 1990: 338 f.) Dass Marx in den *Manuskripten* noch »vom selben *Individualismus* [...] wie die politische Ökonomie« (Heinrich 2006: 115) ausgehe, ist also schon ideengeschichtlich betrachtet falsch. Genauso wenig steht in der Argumentation der *Manuskripte* die gesellschaftliche Wirklichkeit »dichotomisch einem irgendwie gearteten Wesen oder dem Denken gegenüber« (ebd.: 147). Wenn Marx kritisiert, dass die gegenwärtige Form der Produktion nicht Ausdruck des menschlichen Wesens sei, dann »destilliert« er mitnichten aus einer vorgefassten Anthropologie »einen dem menschlichen Wesen entsprechenden Gesellschaftszustand heraus und stellt ihn der Wirklichkeit als Ideal gegenüber«, misst er nicht »die schlechte Wirklichkeit am wahren menschlichen Wesen« (ebd.: 117; vgl. ebd.: 103), sondern versucht er, wie wir gesehen haben, die bürgerlichen ökonomischen Verhältnisse als Formen zu fassen, unter denen sich dieses menschliche Wesen überhaupt erst praktisch – aber noch in entfremdeter Form – entwickelt. Es ist unzweifelhaft, dass ihm dieser Nachweis hier noch nicht überzeugend gelingt, nichtsdestotrotz steht er damit weder »an der Grenze zum utopischen Sozialismus«, noch wendet er eine »moralische Kritikfigur« (ebd.: 117) an. Weder die Marx'sche Kritik noch die Philosophie, die ihr sowohl Gegenstand als auch Grundlage ist, werden hier richtig erfasst.¹⁸ Gerade vor dem Hintergrund der Kritik der Hegel'schen *Phänomenologie*

¹⁸ Gegen derartige Missverständnisse hat schon Max Horkheimer in einem *Nachtrag zu Traditionelle und kritische Theorie* betont: »Die dialektische Theorie übt keine Kritik aus der bloßen Idee. Schon in ihrer idealistischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt

gie ist es unhaltbar, zu behaupten, Marx' Bestimmung des Kommunismus als »vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichthums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen« (MEGA² I/2: 263)¹⁹ impliziere einen ursprünglichen Zustand, »in welchem der Mensch sein menschliches Wesen« als ein eigentliches »noch besaß« (Heinrich 2006: 116).²⁰ Damit schiebt man Marx eine Position unter, die er selbst am Beispiel des ›rohen Kommunismus‹ explizit kritisiert, da dieser die Zivilisation nur abstrakt negiere und die »Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen und bedürfnißlosen Menschen [sei], der nicht über das Privateigenthum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelagt ist.« (MEGA² I/2: 262) Genauso wie bei Hegel der Geist ist bei Marx der wahrhaft gesellschaftliche Mensch aber nicht Ursprung, sondern Resultat seiner Selbstverwirklichung. Wenn die *Phänomenologie des Geistes* den Geist durch die »Fortwälzung« der Bewusstseinsgestalten und den »Rückgang in ihren Grund und Wesen« als »das sich selbst tragende, absolute reale Wesen« (Hegel 1970: 325 f.) entwickelt, dann ist damit keine Erkundung irgendeiner Ursuppe eines gespenstischen ›eigentlichen‹ Geistes ge-

nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist.« (Horkheimer 2005b: 267)

- 19 Alle Hervorhebungen bis auf die letzte sind von mir. Heinrich wiederum unterschlägt genau diese nähere Bestimmung der Rückkehr.
- 20 Diese Behauptung übernimmt auch Denis Mäder in seiner Studie *Fortschritt bei Marx* und meint gar, eine »geschichtsphilosophische Aporie« in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ausmachen zu können: »Wenn die Menschen erst werden müssen, was sie sein sollen, was sie aber gleichzeitig immer schon gewesen sind, wie können sie dann überhaupt eine Geschichte haben?« (Mäder 2010: 158) Mäder missversteht Marx in gleich zweifacher Weise: Zum einen übernimmt dieser nicht einfach – wie Mäder meint – Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens, sondern transformiert sie fundamental, wenn er das menschliche Wesen in der Selbsterzeugung durch Arbeit ausmacht und es dadurch notwendig als ein sich *Entwickelndes* begreift. Deshalb ist das ›Neue‹, dessen Auftreten Mäder zum Wesensmerkmal von geschichtlicher Entwicklung und Fortschritt bestimmt, weder das ›Alte‹, ›Ursprüngliche‹ – das wäre tatsächlich eine Aporie – noch ein »auf sich selbst gegründetes, unvermitteltes Neues« (ebd.), wie Feuerbach es gegen die Hegel'sche ›Negation der Negation‹ setzt, sondern ein *Werden-des*. Zum anderen erkennt Mäder nicht, dass ein wesentliches Motiv der *Manuskripte* ist, den Kommunismus oder ›den wirklichen Menschen‹ gerade entgegen den jüng-hegelianischen und anderen Ansätzen (und als Kritik an diesen) nicht aus einer »eigentlichen Bestimmung der Menschen« (ebd.: 156), also ›bestimmungsteleologisch‹, sondern aus den verkehrten Verhältnissen selbst als deren historisch möglich gewordenes Resultat zu entwickeln.

meint, sondern der durchgeführte »Prozeß der Erfahrung des Bewußtseins« (Schnädelbach 1999: 77), durch den hindurch sich der Geist als das geschichtlich gewordene »Ganze[...] der geistigen oder kulturellen Wirklichkeit« (ebd.: 72) begreift,²¹ von dem Hegel entsprechend schon in der Vorrede zur *Phänomenologie* schreibt, es – das Ganze – sei »nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.« (Hegel 1970: 24) Marx wiederum verwirft diese Philosophie nicht einfach, sondern kritisiert, dass in ihr »Subjekt und Prädicat [...] das Verhältniß einer absoluten Verkehrung zu einander« haben, weil hier der »wirkliche Mensch und die wirkliche Natur« (MEGA² I/2: 302) als bloße Prädikate des absoluten Geistes figurieren. Wohlgemerkt lautet der Vorwurf nicht auf Verkehrung von Subjekt und Prädikat überhaupt, denn »formell und abstrakt« (ebd.) erfasse Hegel damit die innerhalb der Entfremdung sich vollziehende Selbsterzeugung des Menschen ja durchaus nicht falsch. Was Marx Hegel nicht ohne Sarkasmus vorwirft, ist die *Verabsolutierung* dieser Verkehrung und deren Verklärung zur *wirklichen Vernunft*: »Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. [...] Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im Widerspruch mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen, als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre Wissen und Leben.« (Ebd.: 299)

Angesichts der Art und Weise sowie der Resultate der bis hier geschilderten Hegel-Kritik Marxens muss klar sein, dass aus obigem Zitat keineswegs die strikte Absage an diese zentralen Prinzipien der idealistischen Philosophie – Vernunft und Wahrheit – spricht,²² Marx sich aber ebenso wenig auf sie noch ungebrochen, quasi in junghegelianischer Manier, als Referenzpunkt einer innerphilosophischen Kritik bezieht²³. Was also sind Vernunft und Wahrheit für Marx?

Schon ein Jahr zuvor, in seiner ebenfalls nicht zu Lebzeiten veröffentlichten *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, hält Marx gegen Hegel, dass dieser

21 Marcuse nennt den Geist daher den »Terminus, der Vernunft als Geschichte kennzeichnet« (1962: 21).

22 Auch an dieser Stelle hat Marx mit Feuerbachs materialistischem Sensualismus wenig gemein, demzufolge – und in expliziter Ablehnung von Hegels spekulativer Figur der Negation der Negation – Wahrheit sich dem v.a. als rezeptiv, passiv verstandenen Subjekt als unmittelbare sinnliche Gewissheit von den äußeren Gegenständen ergibt; vgl. Marcuse 1962: 240.

23 So lautet etwa Althussser Unterstellung (2011: 94 ff.).

»überall die Idee zum Subjekt macht, und das eigentliche, wirkliche Subjekt [...] zum Prädicat« (MEGA² I/2: 11), so aber die bürgerliche Wirklichkeit zu-rechtbiege und spekulativ der »Sache der Logik« (ebd.: 18) anpasse, um die Wirklichkeit als vernünftig zu rechtfertigen. Damit war Hegel nicht einfach Apologet des Bestehenden, denn es ging ihm dabei um nicht weniger als eine Begründung der Einheit von vernunftbegründetem Allgemeinem und selbst-bestimmtem Individuum – ein Unternehmen, dessen kritischen Gehalt auch Adorno hervorgehoben hat: »Nur soweit das Wirkliche transparent auf die Idee der Freiheit, also die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten. Wer dies Erbe der Aufklärung aus Hegel eskamotiert und eifert, daß seine Logik eigentlich mit der vernünftigen Einrichtung der Welt nichts zu tun habe, verfälscht ihn.« (Adorno 1975: 288)²⁴ Auch Marx weiß das, und er zieht Hegel nicht einfach (nur) der unbegründeten, voreiligen Behauptung der bereits waltenden Wirklichkeit der Vernunft oder einer ab-sichtsvoll reaktionären Legitimation irrationaler Herrschaft, sondern erkennt – besonders in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* – auch, dass hier ein Problem vorliegt, dessen Lösung innerhalb der (Hegel'schen) Philosophie, mit theoretischen Mitteln, gar nicht möglich ist. Diese kann nicht anders, als die Widersprüche, die realen Antagonismen, gewaltsam unter ihren Hut zu bringen, wenn sie die Verwirklichung der Vernunft als Selbstbewegung und -verwirklichung des Geistes entfaltet.²⁵ Erst Marx eröffnet, indem er die Vernunft *materialistisch* in ihrer *praktischen* Dimension als historisch voran-schreitende *Selbsterzeugung* der Menschen durch *Arbeit*, durch die praktische

-
- 24 Siehe auch Marcuses Erklärung, dass der idealistische Versuch, eine »universell ver-nünftige Ordnung« aus der allgemeinen Struktur des Denkens, aus dem Subjekt zu begründen, gegen den »Angriff des englischen Empirismus« gerichtet war (Marcuse 1962: 26 f.), der den Menschen letztlich auf die Unterwerfung unter das schlichtweg Gegebene verpflichtete, weil er Begriffe und Denken einzig als bloße Ausdrücke der gewöhnlichen Erfahrung von gegebenen Tatsachen auffasste.
- 25 In seiner Vorlesung zur Erkenntnistheorie (1957/58) hat Adorno die Daumenregel for-muliert, man solle bei Schwierigkeiten, sich unter (spekulativen) Begriffen wie dem des Geistes etwas Bestimmtes vorstellen zu können, versuchen, »die Probleme zu kon-struieren, die durch die Einführung, durch die Konstruktion eines solchen Begriffes gelöst werden sollen« (Adorno o.J.: 89). Ein wesentlicher Sinn der Spekulation besteht nämlich darin, die sich dem idealistischen Denken ergebenden Widersprüche »bis zu einem Grad auszugleichen« (ebd.: 191; vgl. MEGA² I/2: 299 f.). Die Logik entspricht da-mit den Formen des Staates, wie ihn Marx etwa in *Zur Judenfrage* als abstrakte All-gemeinheit kritisiert, und des die einander gegensätzlichen Waren gleichsetzenden Geldes, weshalb Marx die Logik gar als »*Geld* des Geistes« (ebd.: 278) bezeichnet.

Bearbeitung der Natur, begreift, ein Verständnis von der Möglichkeit einer wirklichen Aufhebung der Widersprüche:

»Man sieht wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Thätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand – also im Sozialismus/Kommunismus – ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze – nach Hegel also die *vernünftige* Erkenntnis ihrer Einheit in einer dialektisch vermittelten Totalität und damit die Erkenntnis der *Wahrheit* – »selbst nur auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie d[es] Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntniß, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.« (Ebd.: 271)²⁶

Um die Wirklichkeit der Vernunft nach dem Maßstab von Allgemeinheit und Notwendigkeit zu begründen, musste die (idealistische) Philosophie ein Subjekt konstruieren, das über das konkrete, zufällige Bewusstsein, die Psychologie und die Interessen der Einzelsubjekte hinausgehend deren Gemeinsames darstellt und – hier entsprechen sich Hegels ›List der Vernunft‹ und Adam Smiths ›unsichtbare Hand‹ – durch sie hindurch wirkt. (Vgl. Adorno o.J.: 78 f.) Die hier notwendig auf dem Fuße folgende Hypostasierung des objektiven Geistes gegenüber den Individuen – sie werden gar »geopfert und

26 In seinen ein Jahr später verfassten Thesen *ad Feuerbach* wird er denselben Gedanken noch einmal ähnlich (und mit noch eigenwilligerer Interpunktions) formulieren: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken – gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.« (MEGA² IV/3: 20) Überhaupt stellen die Feuerbach-Thesen – anders als Heinrich 2006: 127, dem Althusser'schen Diktum folgend, behauptet – *gar keinen Bruch* mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* dar und sagen nichts aus, was nicht auch schon in diesen – allenfalls teilweise weniger pointiert – entwickelt wurde. Einzig die Kritik des Begriffs »Gattung« in der sechsten These ist neu, doch selbst hier ist zu vermerken, dass Marx sich damit zum einen nur gegen Feuerbachs *konkrete* ahistorische und ungesellschaftliche Konzeption wendet, was er de facto auch schon in den *Manuskripten* mit seiner Bestimmung des Gattungswesens als sukzessiver Selbst- wie gegenseitiger Erzeugung der Menschen durch Arbeit getan hat. Zum anderen wird er den Gattungsbegriff, wie wir bereits gesehen haben, auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten immer wieder selbst gebrauchen.

preisgegeben« (Hegel 1986: 49) – führt die Bestimmung der Vernunft als Setzung der Welt unter die Bestimmungen des Menschen ad absurdum. Diesen Selbstwiderspruch, diese Aporie der idealistischen Philosophie löst Marx mit seinem Verständnis vom menschlichen Gattungswesen als bewusst gemeinschaftlich-gesellschaftlichem Zusammenhang der menschlichen Arbeiten, als praktischer Selbsterzeugung der Gattung: Dass Hegel die Wirklichkeit der Vernunft spekulativ begründen musste, hat seinen Grund darin, dass die Menschen – wie erst im Horizont der Marx'schen Bestimmungen von ihrem praktischen Gattungswesen greifbar wird – die Welt *noch nicht* mit Bewusstsein gemeinschaftlich einrichten, das Allgemeine und Notwendige – der die Einzelnen übergreifende gesellschaftliche Zusammenhang – sich also bislang nur hinter ihrem Rücken entwickelt und durchsetzt. Der zentrale Inhalt und Gegenstand der Philosophie – Vernunft – verschwindet damit aber nicht aus Marx' Werk, er ist im Gegenteil – als praktische Selbsterzeugung und -bestimmung der Menschen – *aufgehoben* in der bereits dargestellten Bestimmung des Kommunismus und dessen materialistischer Herleitung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst.²⁷ Diese Transformation hat Horkheimer einmal sehr treffend so pointiert:

»Die Selbstanschauung der Vernunft, die für die alte Philosophie die höchste Stufe des Glücks bildete, ist im neueren Denken in den materialistischen Be-

27 Marx' Betonung der praktischen Dimension der Vernunft als Selbsterzeugung der menschlichen Gattung sollte indes nicht zu der falschen Annahme verleiten, Vernunft werde von Marx durch blinde virile Praxis ersetzt, als subjektives, intellektuelles Vermögen also verabschiedet und der Mensch damit auf ein bloßes Reiz-Reaktions-Bündel reduziert. Praxis ohne Vernunftvermögen zeichnet das Tier aus, nicht den Menschen, wie Marx in den *Manuskripten* zu Protokoll gibt: »Das Thier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet d[en] Menschen unmittelbar von der thierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein Bewußtes Wesen, d.h. sein eigenes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Thätigkeit freie Thätigkeit.« (MEGA² I/2: 240) Aus diesen Zeilen klingt auch heraus, dass Marx – wenngleich das in den *Manuskripten* auf den ersten Blick vielleicht etwas untergeht – Hegel gar nicht den erst einmal ganz richtigen Impuls vorhält, die Geschichte als sukzessive vernunftgeleitete Aneignung der Welt, als »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel 1986: 32) erfassen zu wollen, sondern die idealistische Art und Weise kritisiert, in der Hegel das tut und so in die Affirmation unvernünftiger Zustände abgleiten muss.

griff der freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft umgeschlagen; vom Idealismus bleibt dabei übrig, daß die Möglichkeiten des Menschen noch andere sind, als im heute Bestehenden aufzugehen, andere als die Akkumulation von Macht und Profit.« (Horkheimer 2005b: 265)

Im selben Zug transformiert sich damit auch der in Vernunft gründende Wahrheitsbegriff. Wahr ist bei Marx das Ganze als Wirklichkeit der Vernunft selbststredend nicht mehr in dem Sinne, dass es sich begrifflich als dialektische Entfaltung des Geistes durch dessen Erscheinungen hindurch darstellen lässt, der sich so als Substanz und Subjekt dieses Ganzen beweist, dessen Widersprüche in ihm »aufgehoben« fortbestehen. Als im emphatischen Sinne wahr – und auch Hegels Wahrheitsbegriff ist schon ein emphatischer – erweist sich das Ganze für Marx erst, wenn es wirklich und praktisch unter die bewussten Bestimmungen der vereinigten Menschen »als eines vorausgesetzten Subjekts« (MEGA² I/2: 277) gestellt ist.²⁸ Wissenschaft, deren Ziel Wahrheit ist, geht es, wie Marx auch noch 20 Jahre später in seinem kritischen »Nachruf« auf Pierre-Joseph Proudhon auf den Punkt bringt, um die »kritische[...] Erkenntniß der geschichtlichen Bewegung [...], die selbst die *materiellen Bedingungen der Emancipation* producire« (MEGA² I/20: 63). Ging es bereits Hegel nicht um die einfache Wiedergabe dessen, *was ist*, sondern darum, mit der gegückten Darstellung des Ganzen als entfalteter begrifflicher Totalität dieses als vernünftig konstituiert zu beweisen und erst diese Erkenntnis des Ganzen als wahr zu bestimmen, ist bloßer Tatsachen-positivismus die Sache des Marx'schen Materialismus sogar noch weniger. Wenn Marx die Geschichte als bislang den Menschen entfremdeten Prozess der Entfaltung der praktischen menschlichen Wesenskräfte begreift, dann ist das Bestehende nicht – wie Hegel noch zeigen wollte – mit seinem Begriff identisch, indem es als spekulativer Einheit die Widersprüche begrifflich in sich integrierend »aufhebt«; dann kann nur eine Wissenschaft wahr sein, die die entfremdete Gesellschaft als ein Ganzes darstellen kann, dessen *reale* Widersprüche es über sich hinaustreiben auf die noch ausstehende praktisch verwirklichte »*Aneignung des menschlichen Wesens* durch und für d[en] Menschen« (MEGA² I/2: 263). Worauf sich die Marx'sche im Gegensatz

28 In den Feuerbach-Thesen stellt Marx seinen »neuen« Materialismus daher – gleichermaßen gegen den Idealismus wie gegen Feuerbachs »alten«, »anschauenden« Materialismus gerichtet, dem Wahrheit nur aus sinnlicher Anschauung folgt – auf den Standpunkt der »menschliche[n] Gesellschaft« oder der »gesellschaftliche[n] Menschheit« (MEGA² IV/3: 21), ergo: des Kommunismus.

zur Hegel'schen Erkenntnis zubewegt, ist, in den Worten von Schmidt, »kein absoluter Begriff, sondern die alle logische Immanenz sprengende, nie zu vergeistigende Geschichte« (Schmidt 1971b: 64). In diesem Sinne kann die kapitalistische Gesellschaft gar nicht als vernünftige Einheit begriffen werden, die alle ihre Einzelmomente in sich aufgehoben hat, sondern ist erst der Kommunismus, in dem die Widersprüche der bisherigen verkehrten, herrschaftsähnlichen Gesellschaft »wahrhaft aufgelöst« sein werden (vgl. MEGA² I/2: 263), die geschichtlich einst durchgesetzte Wahrheit dieser noch unwahren Gesellschaft.²⁹

3. Die »*wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt« – Ein radikaler Bruch?

Die Marx'schen Artikel und Manuskripte der Jahre 1843 und 1844 – und gerade die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* – als Kritikversuche abzutun, die noch auf dem Terrain und innerhalb der Problematik der Philosophie verblieben und mit dem »historischen Materialismus« der folgenden Jahre nichts zu tun hätten, ignoriert nicht nur, was Marx mit jenen früheren Forschungen eigentlich bezweckt hat, und zeugt obendrein nicht nur von einem Unverständnis für die selbstverständlich auch praktischen und politischen Implikationen des Deutschen Idealismus. Es gerät so auch völlig aus dem Blick, auf welcher grundsätzlichen Problematik das Projekt eines »historischen Materialismus« eigentlich aufbaut. Die *Manuskripte* sind – als ein erster Versuch – ganz wesentlich von dem Anspruch getragen, den Sozialismus bzw. Kommunismus nicht als Idee oder gespeist aus (nicht selten christlich begründeten) Gerechtigkeitsvorstellungen gegen die Wirklichkeit zu halten, sondern ihn als sich real durchsetzendes Moment dieser Wirklichkeit selbst auszuweisen, indem deren Widersprüchlichkeit anhand der Ergebnisse des damals fortgeschrittensten Stands der Gesellschaftswissenschaften: der politischen Ökonomie, verdeutlicht wird, und erst die ausführliche Auseinandersetzung mit und Kritik an Hegel (und Feuerbach), wie ich sie bis hier geschildert ha-

29 »Wahrheit ist nicht nur mit Lehrsätzen und Urteilen verknüpft; sie ist, kurz gesagt, nicht nur ein Attribut des Denkens, sondern der im Prozeß stehenden Wirklichkeit. Etwas ist dann wahr, wenn es ist, was es sein kann, indem es alle seine objektiven Möglichkeiten verwirklicht.« (Marcuse 1962: 33)

be, liefert Marx überhaupt die Mittel dafür an die Hand³⁰: Erst ausgehend von einem Begriff des menschlichen Gattungswesens als sukzessiver Selbsterzeugung durch Arbeit erkennt er die Kategorien der politischen Ökonomie als Formen, unter denen diese Selbsterzeugung nur entfremdet, also als verkehrter Prozess, stattfindet, von dem die Menschen beherrscht werden, statt ihn bewusst zu gestalten, und der dennoch so erst die Bedingungen der Möglichkeit dafür schafft, dass die Menschen ihre Verhältnisse einst mit Bewusstsein unter ihre kollektive Regie nehmen werden. Und so ist seinerseits auch der Begriff der Entfremdung nicht einfach das Mittel einer die bestehenden Produktionsverhältnisse moralisch anklagenden, sondern einer historisch aufklärenden Kritik und thematisiert er schließlich nicht weniger als die Ermöglichungsbedingung, den Bildungsprozess, der menschlichen Befreiung. Die Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* knüpfen an genau dieses bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* grundlegend formulierte Desiderat, den Kommunismus aus der Entwicklung der materiellen Verhältnisse zu erklären, an und formulieren in mehreren ausführlicheren Anläufen Ansätze einer materialistischen Geschichtsschreibung aus, mit der nicht nur im selben Zug die idealistischen und junghegelianischen Vorstellungen von Geschichte erklärt und kritisiert werden, sondern zentral der Kommunismus als eine solche »wirkliche Bewegung« begründet werden soll.³¹

Nun ist das Besondere an der *Deutschen Ideologie* bekanntlich aber, dass sie nicht nur eine (mehr noch für Marx' als für Engels' damalige Standards) völlig neue, ja anti-philosophische Sprache an den Tag legt, sondern ganz explizit

30 Vgl. Arndt 2012: 39, der allerdings auch konstatiert, dass Marx Geschichte lediglich mit Hegels *Phänomenologie* parallelisiere und so den Widerspruch zum »energetischen Prinzip« (ebd.: 43) hypostasiere, statt die wirklichen Widersprüche als solche zu untersuchen. Dass Marx hier noch keine immanente Kritik der Kategorien der politischen Ökonomie leistet, ist ebenso völlig richtig wie die Feststellung, dass auf der anderen Seite die *Manuskripte* auf eine Überwindung der Spekulation und die noch ausstehende Erforschung der gegenständlichen Vermittlungsformen samt ihrer geschichtlichen Entstehung drängen. Wie im Folgenden deutlich werden soll, wird damit aber keineswegs jene Geschichtskonstruktion aufgelöst (vgl. ebd.: 44), sondern zieht sie sich weiterhin gerade auch durch die dann folgenden Forschungen Marxens.

31 Die Zentralität dieses Punktes heben Marx und Engels im Manuskript sogar durch die Anstreichung der gesamten Passage eigens hervor: »Der Communismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [sic]. Wir nennen Communismus die *wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.« (MEGA² I/5: 37)

als Kritik des philosophischen Diskurses, gar als – so sollte Marx es Jahre später formulieren – grundlegende ›Abrechnung‹ mit dem eigenen »ehemaligen philosophischen Gewissen« (MEGA² II/2: 101) gedacht ist, das nicht zuletzt noch die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* getragen hatte.³² Hier ist zunächst noch einmal in Erinnerung zu rufen, welchen Zweck Marx und Engels (zeitweise auch die an diesem Projekt mitwirkenden Moses Hess, Joseph Weydemeyer und Roland Daniels) mit der – schließlich nicht zustandegekommenen – Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* verfolgt haben³³:

Sowohl Bruno Bauer als auch Max Stirner hatten kurz zuvor den Kommunismus als bloßen Feuerbachianismus denunziert. Besonders Stirner hatte in seiner polemischen Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) u.a. materialistisch intendierte Kategorien wie ›der Mensch‹ und das menschliche ›Gattungswesen‹ als bloße Umkehrung religiöser Kategorien angegriffen und damit auf nichts Geringeres als das Fundament der sozialistischen und kommunistischen Publizistik in Deutschland gezielt, die tatsächlich wesentlich auf Feuerbach aufbaute. Marx und Engels setzen indes nicht zu einer Entkräftigung dieser Feuerbach-Kritik an, lassen sich aber ebenso wenig auf Stirners Eloge auf den völlig vermittelunglosen konkreten ›Einzigsten‹ ein,³⁴ sondern vertiefen den schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* anvisierten Ansatz einer Erklärung des Kommunismus aus den zu ihrer geschichtlichen Überwindung treibenden realen Widersprüchen der ökonomischen Verhältnisse. Interessant ist hier allerdings, wie sich die Argumentation gegenüber den *Manuskripten* augenscheinlich verschoben hat: Hing sie in diesen noch inwendig zusammen mit einer Theorie des Gattungswesens, wird sie in der *Deutschen Ideologie* nun explizit gegen Feuerbach und die Philosophie überhaupt in Anschlag gebracht. Aus genealogischer Perspektive kann man hier ein durchaus

-
- 32 Dass die *Deutsche Ideologie* nicht nur vom Partei-Marxismus zur Grundlage einer ›historisch-materialistischen Weltanschauung‹ erhoben wurde, sondern auch – quasi am anderen Ende des Spektrums der Anknüpfungen an Marx – von großen Teilen der wissenschaftlichen Marx-Forschung als zentrales Dokument des Bruchs mit der Philosophie interpretiert werden konnte, kommt also selbstverständlich nicht von ungefähr.
- 33 Siehe hierzu ausführlicher Spekker 2018, insb. S. 175–190, sowie Bohlender 2018.
- 34 Stirners quasi antiphilosophische Philosophie des ›Ich‹ bzw. des ›Einzigsten‹ wird in epischer Breite im projektierten Kapitel *III. Sankt Max* zerfetzt. Zur Problematisierung siehe besonders Matthias Bohlenders Studie im vorliegenden Buch. Cum grano salis lässt sich diese Auseinandersetzung zwischen Stirner, Marx und Engels sowie Moses Hess (mit seiner 1845 erschienenen Schrift *Die letzten Philosophen*) als ›Urszene‹ des Konflikts zwischen (postmoderner) Dekonstruktion und Kritischer Theorie lesen.

brillantes, wenngleich folgenreiches Ausweichmanöver beobachten, mit dem Marx und Engels Stirner und Bauer vorführen wollen, dass die letzteren beiden einen Scheingegner bekämpfen, der sich zwar in Gestalt des deutschen philosophischen Kommunismus respektive ›wahren Sozialismus‹ tatsächlich selbst für einen Teil der kommunistischen Bewegung halten mag, mit deren wirklichen Ausprägungen aber überhaupt nichts zu tun habe³⁵:

»Charakteristisch ist es aber, daß die Heiligen Bruno & Max die Vorstellung Feuerbachs vom Kommunisten sogleich an die Stelle des wirklichen Kommunisten setzen, was theilweise schon deswegen geschieht, damit sie auch den Kommunismus als ›Geist vom Geist‹, als philosophische Kategorie, als ebenbürtigen Gegner bekämpfen können« (MEGA² I/5: 57).

Mit großer Geste halten Marx und Engels jetzt gegen die ›ideologischen‹ Auseinandersetzungen der Philosophen die *Empirie*. Insbesondere in den für ein projektiertes Kapitel *I. Feuerbach* ausgekoppelten Manuskriptteilen führen sie vor, weshalb all die philosophischen Begründungen des Kommunismus (samt den ebenfalls philosophischen Versuchen ihrer Widerlegung) unsinnig seien: Mit philosophischen Prinzipien und Ideen habe der Kommunismus im Grunde gar nichts zu tun, man müsse nur unvoreingenommen die materiellen Verhältnisse und deren geschichtliche Entwicklung anschauen, sie auf »rein empirischem Wege« (ebd.: 8) konstatieren, um zu begreifen, dass der Kommunismus als Bewegung ihrer revolutionären Aufhebung von ihnen selbst notwendig hervorgebracht werde.³⁶ So demonstrieren sie anhand kurzer historischer Rekonstruktionen der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Eigentumsformen, wie die Entfaltung der menschlichen Produk-

35 Siehe insbesondere Marx' und Engels' Polemik gegen dieses ›Selbstmissverständnis‹ des deutsch-philosophischen Kommunismus in den Kapiteln der *Deutschen Ideologie* über den ›wahren Sozialismus‹ und Karl Grün; MEGA² I/5: 515-589. Wie sehr diese Auseinandersetzungen keineswegs bloß die Konsequenz wissenschaftlicher Einsichten sind, sondern auch aus dem politischen Tagesgeschäft Marxens und Engels' – insbesondere im *Bund der Gerechten* – erklärt und so in ihrer Bedeutung begriffen werden müssen, ihrerseits die wissenschaftliche Kritik auf bestimmte Weise auszurichten, habe ich in Spekker 2018: 181 ff. zu erhellern versucht. Siehe zu dieser Episode der Marx-schen ›Kritik im Handgemenge‹ auch Bohlender 2016 und 2018.

36 Nur wenig später wird Marx in der *Misère de la Philosophie* in entsprechender Weise gegen Proudhon wie den ›Utopismus‹ gleichermaßen halten, die Sozialisten und Kommunisten hätten »nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt[,] und sich zum Organ desselben zu machen« (MEGA² I/30: 302).

tivkräfte deren jeweiligem Stand entsprechende gesellschaftliche und politische Verhältnisse und Verkehrsformen ebenso wie Bewusstseinsformen her vorbringe. Mit dem in diesem Zusammenhang erstmals formulierten und für den Marxismus kanonisch werdenden Paradigma, wonach mit der voranschreitenden Entwicklung der Produktivkräfte »an die Stelle der früheren, zur Fessel gewordenen Verkehrsform, eine neue, den entwickelteren Produktivkräften & damit der fortgeschrittenen Art der Selbstbethätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die à son tour wieder zur Fessel & dann durch eine andre ersetzt wird« (ebd.: 103), sind sich Marx und Engels sicher, die *geschichtliche Entwicklung* und schließlich den Kommunismus als deren Ziel ohne jegliche philosophische Vor- oder Grundannahmen erklären zu können. Zwar unterscheidet sich die Argumentation gar nicht so sehr von derjenigen in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*: Mit der unter der Herrschaft des Privateigentums vorangeschrittenen Arbeitsteilung haben sich die Produktivkräfte als sachliche Gewalt gegen die zunehmend voneinander isolierten Individuen verselbständigt. Die sich so entwickelnde »große Industrie« (ebd.: 91 et passim) schafft zugleich aber dadurch, dass mit ihr die Produktivkräfte erstmals als Totalität und »nur innerhalb eines universellen Verkehrs« (ebd.: 112) existieren, auch erstmals die Voraussetzung dafür, dass diese Individuen sich vereinigen und diese Produktivkräfte als ganze aneignen können:

»Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deßhalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst. Diese Aneignung ist ferner bedingt durch die aneignenden Individuen. Nur die von aller Selbstbethätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind im Stande, ihre vollständige, nicht mehr bornirte Selbstbethätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften & der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.« (Ebd.)³⁷

37 Dass es sich hier um eine *notwendige* Voraussetzung handele, wird an anderer Stelle noch deutlicher: »[...] in der großen Industrie ist der Widerspruch zwischen dem Produktionsinstrument & Privateigentum erst ihr Produkt, zu dessen Erzeugung sie bereits sehr entwickelt sein muß. Mit ihr ist also auch die Aufhebung des Privateigentums *erst* möglich.« (MEGA² I/5: 70 f.; Herv. M.S.)

Hier wird also näher ausgeführt, was Marx meint, wenn er in den *Manuskripten* die Industrie als das »aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenskräfte« (MEGA² I/2: 271) bezeichnet, und das Resultat dieses Prozesses: die »totalen Individuen«, deren »Selbstbethätiung mit dem materiellen Leben« zusammenfalle (MEGA² I/5: 113), ist im Grunde das, was Marx dort mit dem bewussten, wirklichen *Gattungswesen* gemeint hat.

Doch genau diese ›historisch-materialistische‹ Argumentation wird in der *Deutschen Ideologie* nun explizit gegen die Verwendung solcher philosophischen Begriffe gehalten: »Die Individuen, die nicht mehr unter der Theilung der Arbeit subsumirt werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen: ›der Mensch‹ vorgestellt« (ebd.: 114) und diesen dann als überhistorisch wirklich »apotheosirt« (ebd.: 46), so dass es nur eine Frage der Bewusstseinsentwicklung sein müsste, dass sich der Mensch dereinst als das wirkliche Subjekt erkennen werde. Und Feuerbach bleibe schließlich »bei dem Abstraktum ›der Mensch‹ stehen« (ebd.: 25), dessen Sinnlichkeit er nur in der Liebe und Freundschaft, nicht aber in dessen praktischer Tätigkeit, der Produktion des eigenen materiellen Lebens, ausmache,³⁸ weshalb sein Materialismus also ahistorisch sei.

Von solchen Angriffen auf die Philosophie, insbesondere die Feuerbachs, sollte man sich indes nicht täuschen lassen: Auch die Argumentation in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ist – wie bereits dargelegt – durch diese fundamentale Differenz zu Feuerbach gekennzeichnet, nur sieht Marx hier offenbar noch keine Veranlassung, diese Differenz auch auszubuchstäblieren, während in der *Deutschen Ideologie* solche expliziten Gegenüberstellungen nun wesentlich zur Argumentationsstrategie gegen Stirner & Co. gehören und nicht zuletzt die neuerliche Betonung rein empirisch konstatierbarer Fakten unterstreichen sollen: Der Kommunismus ist eine mittels *positiver Wissenschaft* als sich geschichtlich durchsetzend erklärbare *Tatsache*.

Doch wie überzeugend ist dieser neue Objektivismus überhaupt? Und ist mit ihm wirklich die Sache der Philosophie in Marx' wissenschaftlicher Kritik grundlegend erledigt? Alfred Schmidt hat die berechtigte Frage aufgeworfen, wie eine historische Dialektik – und nichts anderes ist das Marx'sche Paradigma der Produktivkraftentfaltung – überhaupt möglich sei, wenn gleichzeitig im Zuge der materialistischen Kritik der Hegel'schen Philosophie der spekulative Begriff entfalle. (Vgl. Schmidt 1977: 158 u. 176) Explizit weisen Marx und Engels ja die idealistische Geschichtsphilosophie als ›spekulative Verdrehung‹

38 Siehe hierzu auch die neunte These *ad Feuerbach*; MEGA² IV/3: 21.

des wirklichen Geschichtsverlaufs zurück, die die »spätere Geschichte zum Zweck der früheren« mache und den ganz selbstverständlichen »aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere« ausübe, in ihre spekulativen Begriffe überführe (MEGA² I/5: 40).³⁹ Und tatsächlich kommt ihre materialistische Rekonstruktion der Geschichte ohne Vorstellungen von einer sich in ihr verwirklichenden Idee, vom Geist als der Einheit, dem Wesen der aufeinander folgenden geschichtlichen ›Erscheinungen‹ aus. Es sind die Produktivkräfte: die objektiven ökonomischen Bedingungen selbst, die die Geschichte vorantreiben und die technischen Voraussetzungen für den Kommunismus ebenso wie das massenhafte Bewusstsein für dessen objektive Möglichkeit erst schaffen. Nun kann allerdings kaum die Rede davon sein, dass Marx und Engels hier mittels akribischer historischer Forschung ein wissenschaftlich belastbares Gesetz historischen Fortschritts nachgewiesen hätten, (vgl. Reichelt 1983: 41 f.) doch könnte man zunächst ja meinen, dass es zumindest die plausibelste Erklärung für den *realen* »proletarischen Kommunismus« (MEGA² I/5: 516) sei, wie er sich unter den Industriearbeiterinnen und -arbeitern in den ökonomisch und politisch fortgeschrittensten Ländern Europas damals herausgebildet hatte. Marx und Engels wären demnach von einem empirischen Faktum ausgegangen, das von sich aus wichtige Hinweise auf die konkreten materiellen Voraussetzungen seiner Entstehung gebe, die nun vergleichsweise einfach rekonstruiert werden könnten.⁴⁰ Dieses ›Faktum‹ muss indes selbst noch als Konstruktion Marxens und Engels' begriffen werden: Die dem philosophischen ›wahren Sozialismus‹ entgegengehaltene »Proletariatsbewegung Frankreichs & Englands« (ebd.: 515), deren »wirkliche Parteiinteressen« (ebd.: 517) dem »Bewußtsein bestimmter geschichtlich bedingter Lebensphären« (ebd.: 516) entsprächen, argumentiert zu dieser Zeit kaum weniger ›utopisch‹, ›moralisch‹ und ›philosophisch‹ als der deutsche Kommunismus; vor allem aber setzt sich ihre Basis weniger aus modernen Industriearbeiterinnen und -arbeitern denn aus radikalen proletarisierten Handwerkern zusammen, die

39 Auffällig ist, dass diese Kritik indes den idealistischen Anspruch einer im spekulativen Begriff sich niederschlagenden *Vernunftbegründung* der Geschichte einfach übergeht.

40 Und so heißt es in der *Deutschen Ideologie* auch: »Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus, über deren Voraussetzungen bereits oben (p. 61) das Nöthige gesagt ist« (MEGA² I/5: 61 f.) In der MEW-Ausgabe der *Deutschen Ideologie* haben die Editoren in die Leerstelle die Seitenangabe »[33-36]« (MEW 3: 47) eingefügt, womit sie auf die Teile verweisen, in denen der Kommunismus als »wirkliche Bewegung« aus der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte erklärt wird.

aber nach Marx und Engels doch gar nicht für eine universelle revolutionäre Aneingung der Produktionsmittel geeignet sein können, weil all ihre Revolutionsversuche aufgrund ihrer Subsumtion unter ein bloß »beschränktes Produktionsinstrument & einen beschränkten Verkehr« (ebd.: 112) borniert bleiben müssten. (Vgl. Spekker 2018: 187 ff.) Der Kommunismus, wie Marx und Engels ihn als bereits »wirkliche Bewegung« behaupten, wird im Grunde in der *Deutschen Ideologie* und ebenso im wenig später erscheinenden *Manifest der Kommunistischen Partei*, das wesentlich auch Resultat der Ausschlüsse all jener ›kleinbürgerlichen‹, ›philosophischen‹ und ›reaktionären‹ Fraktionen ist, zu einem guten Teil erst herbeigeschrieben.

Für das Projekt einer ›historisch-materialistischen‹ Begründung des Kommunismus, um die es Marx und Engels hier geht, heißt das aber: Zwar ist ihre Darstellung der Geschichte selbstverständlich keine spekulative Philosophie im Sinne Hegels – und doch kommt sie ohne spekulative Züge nicht aus. Marx und Engels analysieren nicht einfach wert- und interessenfrei die Geschichte, die sozusagen von ganz allein, infolge bloßer Anschauung, ihr Lied vom Kommunismus zu singen begönne. Im Gegenteil: Der Kommunismus ist das bestimmte Interesse, das Marx' und Engels' Geschichtsauffassung und -erkenntnis bereits *vorausgesetzt* ist und zu erklären hilft, warum sie sich so fundamental ebenso von der gängigen »Beschränkung auf hochtönende Haupt- & Staatsaktionen« (MEGA² I/5: 39) abheben konnte wie von der Nationalökonomie, die den bürgerlichen Gesellschaftszusammenhang und die kapitalistische Arbeitsteilung aus einem natürlichen Hang zum Tausch, der den als monadische Privateigentümer hypostasierten Einzelnen innewohne, ableitet und also naturalisiert.⁴¹ Taugt erstere im Grunde zu nichts weiter als bloßer *Chronik*, die eher der legitimierenden Herrschaftserzählung dient, als dass sie den inneren Zusammenhang geschichtlicher Entwicklung aufzeigen könnte, läuft letztere auf ein völlig ahistorisches Verständnis von Gesellschaft hinaus, weil Geschichte sich ihr auf die dogmatische Unterscheidung zwischen ›unnatürlichen‹ und ›natürlichen‹ Verhältnissen reduzieren muss⁴². Beide können die Gesellschaft überhaupt nicht als eine *selbstzerrissene*, *sich selbst widersprechende* begreifen, (vgl. MEGA² IV/3: 20) deren Widersprüche zu ihrer historischen Aufhebung treiben müssen. Es gehört zum Kern

41 So Marx schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*; vgl. MEGA² I/2: 309 ff.

42 So Marx in seiner kurze Zeit nach der Arbeit an der *Deutschen Ideologie* erschienenen Polemik gegen Proudhon; vgl. MEGA² I/30: 299. Auf diesen Punkt wird Marx im Fetisch-Kapitel im *Kapital* zurückkommen, und so soll es also auch die vorliegende Studie tun.

der *Hegel'schen* Philosophie, dass Entzweiung und Widerspruch überhaupt vernünftig zu begreifen, notwendig impliziert, diese als zueinander in Beziehung stehende Diremptionen einer *Einheit*, eines Ganzen zu entwickeln. Diese Einheit stellt der zur Totalität entfaltete absolute Begriff dar, und ohne dieses spekulative Moment ist die vernünftige Erkenntnis des Ganzen (und seiner geschichtlichen Gewordenheit) laut Hegel überhaupt nicht möglich. (Vgl. Stapelfeldt 2009: 256 ff.) Nun sprechen Marx und Engels dieser spekulativen Philosophie, die sich um das »wirkliche [...] Leben« nicht schere, zwar ab, zur wissenschaftlichen Darstellung des »praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen« (MEGA² I/5: 136) überhaupt etwas beitragen zu können: Als Erscheinungen einer sie umfassenden vernünftigen Einheit behauptet, werden die realen Widersprüche »geschlichtet« (Stapelfeldt 2009: 265) statt, wie Marx schon 1843 gegen Hegel hält, selbst als *wesentliche* begriffen, (vgl. MEGA² I/2: 100) die es zu erklären gilt und die zu ihrer *praktisch-revolutionären Aufhebung* führen müssen (vgl. MEGA² IV/3: 20). Doch auch Marx und Engels können diese wirklichen Widersprüche – aller vordergründigen Betonung der Empirie zum Trotz – überhaupt nicht begreifen geschweige denn als »absolut nothwendige praktische Voraussetzung« (MEGA² I/5: 38) für den kommunistischen Umsturz erklären, ohne selbst schon einen Begriff von vernünftiger, wirklicher Einheit zu haben, die ihnen eben der *Kommunismus* ist. Dass die geschichtlich sich entwickelnden Formen der praktischen Naturaneignung, der »Produktion des materiellen Lebens« (ebd.: 26), einen gesellschaftlichen Zusammenhang stiften, der überhaupt erst ein »gemeinschaftliche[s] Interesse« schafft, das in der bisherigen »naturwüchsigen Gesellschaft« zwar noch in der verkehrten Form einer »fremden, gegenüberstehenden Macht« besteht, doch zugleich so erst die notwendige Möglichkeitsbedingung einer bewusst eingerichteten, »kommunistischen Gesellschaft« darstellt (ebd.: 34; vgl. ebd.: 42), in der besonderes und gemeinschaftliches Interesse nicht mehr im Widerspruch zueinander stehen – das erschließt sich Marx und Engels überhaupt erst aus ihrer bereits eingenommenen kommunistischen Perspektive heraus, und diese Erfahrungsfähigkeit ist, wie Max Horkheimer rund 90 Jahre später pointieren wird, eine *differentia specifica* zwischen kritischer und traditioneller Theorie:

»Die Gesichtspunkte, welche diese [die kritische Theorie; M.S.] als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, sind der menschlichen Arbeit immanent, ohne den

Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein. Es gehört ein bestimmtes Interesse dazu, diese Tendenzen zu erfahren und wahrzunehmen.« (Horkheimer 2005a: 229 f.; Herv. M.S.)

Das bedeutet auch mitnichten, dass hier der Kommunismus ein bloß *willkürlicher*, von außen an die bürgerliche Gesellschaft herangetragener Maßstab wäre, dem Marx und Engels »die Wissenschaft [...] zu accomodieren« suchten (MEGA² II/3.3: 771). Diese epistemische Voraussetzung ihrer Forschung versuchen sie ja gerade *einzuholen* durch die wissenschaftliche respektive materialistische Darstellung der Verhältnisse als solcher, die den Kommunismus als aus ihnen selbst entstehende »*wirkliche* Bewegung« begründen, »welche den jetzigen Zustand aufhebt«. Die bürgerlichen Verhältnisse im Lichte der von ihnen selbst erzeugten Möglichkeit ihrer kommunistischen Aufhebbarkeit darzustellen, ist so auch nicht das blanke Gegenteil von Spekulation, sondern deren Aufhebung in historisch-materialistische *Kritik*: Nur weil und wenn der Kommunismus, also die vernünftige Organisation der menschlichen Beziehungen, als *bestimmte Negation* der bürgerlichen Gesellschaft praktisch möglich ist, dieser inhäriert (und so auch erst vernünftig gedacht werden kann), lässt sich diese überhaupt als ein *negativer*, also *noch nicht vernünftiger* Zustand begreifen.⁴³ Die vernünftige wissenschaftliche Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft ist also gar nicht anders möglich denn als deren Kritik und steht als solche mit der anstehenden kommunistischen Abschaffung ebendieser Gesellschaft in einer virtuellen Beziehung. Wissenschaft, wie Marx und Engels sie in der *Deutschen Ideologie* betreiben oder besser: umreissen, und »wissenschaftlicher Kommunismus« sind – ungeachtet dessen, was man im (Partei-)Marxismus später mit diesem Ausdruck gemeint hat – ein und dasselbe.

⁴³ Dieser Grundgedanke findet sich ähnlich, wenngleich noch stärker in philosophischem Duktus, auch schon in Marx' (freilich von Arnold Ruge redigiertem) Brief aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, dem zufolge der Kritiker aus den »Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln« kann, eben weil die Vernunft im Bestehenden schon existiert, »nur nicht [...] in der vernünftigen Form« (MEGA² I/2: 487).

4. »... der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert« – Die befreite Gesellschaft in der Kritik der politischen Ökonomie

Ein zeitlicher Sprung: Marx, der seit der Niederschlagung der 1848er Revolutionen in London lebt, veröffentlicht nach jahrelanger Forschung 1867, zunächst nur in deutscher Sprache, *Das Kapital*, und dass es ein ganz und gar wissenschaftliches Werk sei, daran lässt er, etwa wenn er schon im Vorwort den zeitgenössischen bürgerlichen Ökonomen ihre Wissenschaftlichkeit abspricht, keinen Zweifel. Doch steht seine wissenschaftliche Kritik auch immer noch in jenem *inwendigen* Zusammenhang mit der Perspektive auf die vernünftige – und das heißt für Marx eben: *komunistische* – Einrichtung der Gesellschaft?

Bekanntlich führt Marx im ersten Unterkapitel des Kapitels *Die Ware* mehrere sogenannte »Robinsonaden« (MEGA² II/6: 107) auf,⁴⁴ um den von der Warenform selbst erzeugten Fetischismus der bürgerlichen Ökonomie aufzuheben, dass Arbeitsprodukte *von Natur aus* Waren seien und einen Wert hätten, dessen Größe durch die zu ihrer Herstellung benötigte Arbeitszeit bestimmt sei: Was dem nationalökonomischen wie dem Alltagsbewusstsein als Selbstverständlichkeit erscheint, gilt weder für das literarische Beispiel des gestrandeten Robinson Crusoe noch für Fron- und Leibeigenenarbeit im Mittelalter oder für die patriarchale Bauernfamilie. In diesen Produktionsformen sind »alle wesentlichen Bestimmungen des *Werths* enthalten« (MEGA² II/5: 45), d.h. die Gesamtheit der produktiven Arbeiten ist unter den einzelnen Individuen (bzw. im Falle Robinsons zeitlich aufeinander folgend) aufgeteilt und die Arbeiten werden durch die zeitliche Dauer ihrer Verausgabung gemessen, stehen also in einem bestimmten quantitativen Verhältnis zueinander. Dennoch nehmen die Arbeitsprodukte hier keine Wertform an und drückt sich entsprechend auch die jeweilige Dauer der zu ihrer Herstellung benötigten Arbeit nicht in bestimmten Wertgrößen aus. Allerdings schildert Marx als weiteres und letztes Beispiel einer nicht auf Waren- und Wertproduktion beruhenden Gesellschaftsform auch noch einen »Verein freier Menschen,

44 In der Erstauflage verwendet Marx diesen Terminus nicht, zudem führt er hier ihrer nur zwei statt vier auf; vgl. MEGA² II/5: 45 f. Im Folgenden werde ich Stellen aus dem *Kapital* immer nach derjenigen Auflage wiedergeben, in der sie *zum ersten Mal* stehen. Stellen, die in Folgeauflagen nicht mehr zu finden sind, werde ich gesondert kennzeichnen.

die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als *eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben*« (ebd.), also eine mögliche zukünftige kommunistische Gesellschaft, und es stellt sich die Frage, welchen zusätzlichen Erklärungsgehalt diese ›Robinsonade‹ überhaupt liefert. Dass hier die Gesamtarbeitszeit der Vereinsmitglieder ebenso wie der je individuelle Anteil, der vom Gesamtprodukt verzehrt werden kann, gesellschaftlich planmäßig verteilt werden, ist zwar, wie Michael Heinrich in seinen *Kapital*-Lektürehinweisen als zentrale Funktion dieses Beispiels behauptet, ein Kontrast zur Warenproduktion, in der »beide Prozesse durch den Wert vermittelt [werden], die gesellschaftlichen Beziehungen der Privatarbeiten [...] sich daher als gesellschaftliche Beziehungen von Sachen dar[stellen]« (Heinrich 2008: 98). Doch wird diese Besonderheit der Waren- und Wertproduktion, welcher der Schein ahistorischer Natürlichkeit anhaftet, auch schon durch die beiden vorangegangenen historischen Beispiele hinreichend deutlich kontrastiert.⁴⁵ Der ›Verein freier Menschen‹ hingegen weist – gerade im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Argumentation im ersten Kapitel – auf etwas viel Weitreichenderes hin, nämlich auf jenen epistemischen Zusammenhang zwischen der Darstellbarkeit des bürgerlichen Gesellschaftszusammenhangs als eines *negativen* und seiner *bestimmten Negation*, dem Kommunismus, mithin also auf den spezifischen politisch-historischen Gehalt der Kritik dieser Verhältnisse überhaupt.

Die Tatsache nämlich, dass nur unter von Warenproduktion und -tausch bestimmten bürgerlichen Verhältnissen Arbeit sich in nach ihrer Verausgabungsdauer gemessenen Werten ausdrückt und der Wert die gesellschaftlichen Beziehungen vermittelt, während dies in vorbürgerlichen Produktionsverhältnissen nicht der Fall war, ficht die bürgerliche Ökonomie erst einmal überhaupt nicht an. Die Frage, »warum dieser Inhalt« (Arbeit, Arbeitszeit) »jene Form« (Wert, Wertgröße) annimmt (MEGA² II/6: 110), stellt sich für sie nicht, denn: »Vorbürgerliche Formen des gesellschaftlichen Produktionsorganismus werden [...] von ihr behandelt wie etwa von den Kirchenvätern vorchristliche Religionen.« (MEGA² II/5: 49) Die bürgerlichen Ökonomen wissen selbstverständlich, dass die Gesetze der Warenproduktion früher nicht gegolten haben; ihre Behandlung des Werts ist aber auch keine rein analytische,

45 Und umgekehrt hätte Marx, wenn diese Besonderheit aufzuzeigen die zentrale Funktion des Beispiels »Verein freier Menschen« hätte sein sollen, die ›Robinsonaden‹ in der zweiten Auflage des *Kapital* auch gar nicht um die mittelalterliche und die kleinbäuerliche Produktionsweise erweitern müssen.

sondern hat ein *normatives Fundament*, worauf Marx denn auch mit seinem Selbstzitat aus der *Misère de la Philosophie* hinweist: »Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen; die der Bourgeoisie natürliche. [...] Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr« (MEGA² I/30: 299; vgl. II/5: 49, Fn. 28). Es geht den bürgerlichen Ökonomen, wie Marx in der *Misère* festhält, um die Begründung von Verhältnissen, »in denen die Erzeugung des Reichthums und die Entwicklung der Produktivkräfte sich *gemäss den Naturgesetzen vollziehen*« – Gesetzen, »welche stets die Gesellschaft *zu regieren haben*« (ebd.; Herv. M.S.). Die Ökonomen sind also nicht einfach naiv, sondern legitimieren – wie man das auch schon von John Lockes Eigentums-theorie kennt, die eine wichtige Wegbereiterin der Arbeitswerttheorie war – ihre Einsichten *naturrechtlich*.

Hält man sich indes den weiteren Argumentationsverlauf genauer vor Augen, der sich den Robinsonaden anschließt,⁴⁶ erschließt sich besser, worauf Marx mit dem Beispiel einer kommunistischen Produktionsweise hinaus will: dass die auf Warenproduktion und -tausch beruhenden bürgerlichen Verhältnisse nicht nur ein historisches Produkt, ein Gewordenes, sondern – entgegen dem Anspruch der Ökonomen – *noch nicht* vernünftig, also ein noch *Werden-des* sind. Dieses »noch nicht«, das besonders prominent auch die *Grundrisse*-Manuskripte durchzieht, in denen Marx z.B. die »Fremdartigkeit und Selbständigkeit«, welche der Zusammenhang der Individuen im Warenverhältnis erhält, als Beweis dafür aufführt, »daß sie *noch* in der Schöpfung der Bedingungen ihres socialen Lebens begriffen sind, *statt* von diesen Bedingungen aus es begonnen zu haben« (MEGA² II/1.1: 94; Herv. M.S.),⁴⁷ lässt sich durch die Kontrastierung mit *vorbürgerlichen* Produktions- und Verteilungsweisen überhaupt nicht aufzeigen, da diese »auf Ueber- und Unterordnung (naturwüchsig oder politisch) der Individuen unter einander [...] (welchen Character diese Ueber- und Unterordnung annehme: patriarchal, antik, oder feudal)« (ebd.: 91 f.) beruhen, also noch unvernünftiger sind als die bürgerliche Vergesellschaftungsform selbst. Marx geht es darum, an der »Circulation als erste[r] Totalität unter den ökonomischen Categorieen [sic] [...] zur Anschauung

⁴⁶ In der zweiten Auflage hat Marx die knapp anderthalb Seiten, die auf den »Verein freier Menschen« folgen, weiter nach vorne verschoben und erweitert, worunter jedoch die Vermittlung zum sich nun stattdessen anschließenden Gedanken (über die Entsprechung von Warenproduktion und Protestantismus) ein wenig leidet; vgl. MEGA² II/5: 46 f. u. II/6: 109.

⁴⁷ Diesen Satz hat Marx im Manuscript sogar eigens angestrichen.

zu bringen«, dass die Verselbständigung der gesellschaftlichen Beziehungen im Wert »nothwendiges Resultat dessen [ist,] daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist« (ebd.: 127)⁴⁸. Auf die Gegenüberstellung von bürgerlicher Tausch- und kommunistischer Gesellschaft in Marx' Fetischismuskritik nun folgt (in der Erstauflage des *Kapital*) die Auflösung des Mystizismus der Warenform: Indem die Menschen im Warentausch »ihre Produkte auf einander als Werthe beziehn«, beziehen sie »ihre verschiednen Arbeiten auf einander als menschliche Arbeit«, die ihrerseits ihnen so jedoch notwendig »in sachlicher Hülle«, nämlich – wie Marx zuvor in der Wertformanalyse dargestellt hat – in Form von Ware und Geld, gegenübertritt MEGA² II/5:46).⁴⁹ Das Resultat ist einerseits eine reale gesellschaftliche Verkehrung – »Die eigne gesellschaftliche Bewegung der Produzenten besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Controle sie stehn, statt sie zu controliren« –, die andererseits durch die Wertform selbst »sachlich verschleiert« wird (ebd.: 47), so dass die Menschen nicht wissen, dass sie im Warentausch »ihre verschiednen Arbeiten abstrakt menschlicher Arbeit« (ebd.: 46), also der »»werthbildenden Substanz« (ebd.: 20), gleichsetzen. Die ganze Tragweite der von Marx eingeführten Kategorie der abstrakten menschlichen Arbeit, die sich in der Wertform der von unabhängigen Privatarbeiten als Waren hergestellten Gebrauchsgegenstände ausdrückt, wird indes noch deutlicher im Zusammenhang mit dem hier (bzw. in der zweiten Auflage direkt im Anschluss an die ›Robinsonaden‹) folgenden Gedanken der Entsprechung von Warengesellschaft und (protestantischem) Christentum:

»Für eine Gesellschaft von Waarenproducenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältniß darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waaren*, also als *Werthen* zu verhalten, und in dieser *sachlichen* Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christenthum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus u. s. w., die entsprechendste *Religionsform*.« (ebd.: 47 f.)

48 Darunter versteht er eben die erst im kommunistischen Verein freier Menschen existierenden »universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle unterworfen sind« (MEGA² II/1.1: 94).

49 Vgl. MEGA² II/6: 88, wo die Formulierungen leicht abweichen von der Erstauflage.

Was Marx mit dieser Entsprechung, die in der Erstauflage zusammen mit dem »Verein freier Menschen« die soeben dargelegte Entmystifizierung der Warenform einrahmt, verdeutlichen will, muss einer vorwiegend nur analytischen Lesart des *Kapital*, wie Michael Heinrich sie vorschlägt, entgehen. Wenn dieser meint, die Entsprechung bestünde darin, dass im Christentum von den konkreten Unterschieden der Menschen, indem sie »vor Gott [...] als seine Geschöpfe gleich« seien, auf ähnliche Weise abstrahiert werde wie im Warentausch »von jeder konkreten Bestimmung« und »Unterschiedlichkeit« der konkreten Menschen und ihrer Arbeiten (Heinrich 2008: 199), dann erkennt er offenbar weder die Herkunft noch den Sinn des Arguments, das schon von Marx' nicht zuletzt durch die Feuerbach'sche Religionskritik beeinflusstem Frühwerk her bekannt ist: Gott ist nicht einfach nur eine Abstraktion von den konkreten Unterschieden der Menschen, sondern in Gott – so Feuerbach – schauen die Menschen ihr eigenes Wesen, also das an, was sie miteinander als menschliche Gattung und damit als *Gleiche* ausmacht, und externalisieren es in eine unwesentliche Instanz, die als das Verbindende zwischen den Menschen erscheint. Der junge Marx wird als Grund für dieses »verkehrte [...] Weltbewußtsein« die »verkehrte Welt« (MEGA² I/2: 170) selbst ausmachen und zu untersuchen beginnen. Den Grundgedanken Feuerbachs radikalisierend, erkennt er sowohl im modernen politischen Staat als auch im Geld reale Formen einer solchen verkehrten Vermittlung: Wie im Geld das »entäusserte Vermögen der Menschheit« (ebd.: 320) selbständige Gestalt annimmt, so tritt den Menschen, die in bürgerlichen Verhältnissen einander nur als egoistische Einzelne gegenüberstehen, ihr gemeinsames Band, ihr Gattungswesen, als politischer Staat, in dem »der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten *citoyen* anerkannt« (ebd.: 162) ist, entgegen, ist mit anderen Worten im Staat (wie auch im Geld) die Menschheit also bisher nur eine *abstrakte*, keine *wirkliche Allgemeinheit*.

In diesem Sinne muss auch der Begriff der abstrakt menschlichen Arbeit verstanden werden. Er drückt mehr aus als bloß eine von jeglicher konkreten, sich je unterschiedlich äußernden praktischen (Privat-)Arbeit vollzogene Abstraktion, die sich im Wert ausdrückt und in dessen gegenständlicher Form, einem allgemeingültigen Tauschwert, tatsächlich reale Existenz hat. Abstrakt menschliche Arbeit muss zugleich im Sinne jenes »noch nicht« verstanden werden: Unter den bürgerlichen Verhältnissen des universellen Warentauschs erhält die »menschliche Arbeit« (MEGA² II/5: 46), als das »gemeinsame [...] Vermögen« (MEGA² II/1.1: 91) der menschlichen Gattung, im Wert *erstmals* den allgemeinen gesellschaftlichen Charakter, den sie in vorbürgerlichen Formen

der Arbeitsteilung und Produktion nie hatte.⁵⁰ Doch erscheint dieses Gemeinsame hier eben auch völlig losgelöst von den wirklichen, konkreten und v.a. nur privat, also unmittelbar ungesellschaftlich verausgabten Arbeiten in sachlicher Hülle, ist es also *nur abstrakt verwirklicht*. Zum einen ist die im Wert vergegenständlichte abstrakte menschliche bzw. gleiche Arbeit also nicht nur eine *Absehung* von den konkret unterschiedlichen Arbeiten, die die verschiedenen Gebrauchswerte produzieren, sondern was im Wert »als ein Verhängniß« (ebd.) außer den Menschen existiert, ist ihr gemeinsames Vermögen, das von ihren konkreten Arbeiten *abgezogen, getrennt* ist, die so umgekehrt eben unmittelbar nur als private, ungesellschaftliche verausgabt werden, also auch allein in der Form der Unterschiedlichkeit in Betracht kommen.⁵¹ Zum anderen aber begreift Marx unter dem Wert als der von den realen Menschen getrennten Gemeinschaftlichkeit ihrer Arbeiten und damit Verkörperung der abstrakten Arbeit zugleich auch die Form, in der auf verkehrte Weise und sachlich vermittelt sich überhaupt erst »ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet«, in dem die Menschen – allerdings erst *an sich*, ihnen äußerlich – ihre praktischen Kräfte zu einer Universalität entwickeln, die schließlich die in einem Verein freier Menschen verwirklichte

-
- 50 Man mag zwar im Nachhinein feststellen können, dass in »jeder gesellschaftlichen Arbeitsform [...] die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch als menschliche auf einander bezogen« sind (MEGA² II/5: 41). Wie Marx jedoch am historisch notwendigen Scheitern des Aristoteles aufzeigt, ein in Tauschgegenständen ruhendes Gleisches zu bestimmten, das deren Austauschbarkeit gegeneinander logisch erklären könnte, konnte hier – und das gilt für alle vorbürgerlichen Verhältnisse, in denen (wie Marx mit den ›Robinsonaden II und III‹ zeigt) unmittelbare persönliche Herrschaft oder (vermeintlich) naturgegebene Hierarchien das Band zwischen den Menschen sowie zwischen ihren Arbeiten auszeichnen – die »gleiche menschliche Arbeit« gar nicht als gemeinsame Substanz der Arbeitsprodukte verstanden werden, weil die Produktion damals »die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeiten zur Naturbasis hatte« (ebd.: 636). Dass der »Begriff der menschlichen Gleichheit« die »Festigkeit eines Volksvorurtheils besitzt«, sei überhaupt »erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Waarenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts ist, also auch das Verhältniß der Menschen zu einander als Waarenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältniß ist« (ebd.). Auch in den *Theorien über den Mehrwert* betont Marx ausdrücklich, dass erst die bürgerlichen Produktionsverhältnisse, in denen Arbeit und Eigentum an den Produktionsbedingungen getrennt, einander entrissen sind, »die Arbeit als gesellschaftliche Arbeit und die Productivkraft der gesellschaftlichen Arbeit entwickeln« können (MEGA² II/3.5: 1855).
- 51 Die *historischen Ursachen* dafür wird Marx dann schließlich im Kapitel über *Die s. g. Ursprüngliche Accumulation* umreißen; vgl. MEGA² II/5: 574-610.

»Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens« ermöglicht (ebd.: 91).

Mit dem *Fetischcharakter der Ware und seinem Geheimnis* drückt Marx also noch mehr aus als die Eigentümlichkeit, dass die Warenform »den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge zurückspiegelt« (MEGA² II/6: 103) und der gesellschaftliche Zusammenhang nur durch ihre sachliche Vermittlung zustande kommt. Gerade das Beispiel des Vereins freier Menschen, die Thematisierung der Entsprechung von Warentauschgesellschaft und Protestantismus, schließlich auch die eingangs zitierte Feststellung Marxens, den ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft stehe »auf der Stirn geschrieben [...], daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch *noch nicht* den Produktionsprozeß bemeistert« (MEGA² II/5: 49; Herv. M.S.), zeugen davon, dass innerhalb und sogar erst durch dieses in der Warenform sich ausdrückende »quid pro quo« (MEGA² II/6: 103), durch diese *Verkehrung*, sich die *geschichtliche Entwicklung* auf die vernünftige, kommunistische Gesellschaft als deren bestimmte Negation hin eröffnet. Und mehr noch: Es zeigt sich, dass Marx umgekehrt hinter das »Geheimnißvolle der Waarenform« (ebd.) kommen kann, *weil* er die bürgerlichen Formen, wie er einst *ad Feuerbach* notiert hat, vom »Standpunkt« der – freilich zunächst nur theoretisch vorweggenommenen – »menschliche[n] Gesellschaft« (MEGA² IV/3: 21) aus als notwendige Erscheinungen von *noch unvernünftigen*, nicht unter den planmäßigen Bestimmungen eines selbstbewussten Subjekts stehenden Verhältnissen ins Visier nimmt.⁵²

52 Dieser epistemische Zusammenhang lässt sich auch genealogisch erhärten, und zwar, wie ich ausführlich in Spekker 2016 gezeigt habe, insbesondere an Marx' Auseinandersetzung mit dem Proudhonismus in den *Grundrisse*. Obschon dieser sich in Opposition zur kapitalistischen Ökonomie wähnt, weil er gegen den geldvermittelten Tausch eine vermeintlich gerechte Ökonomie von selbständigen Kleinproduzenten hält, denen der ganze, nach ihrer konkret aufgebrachten Arbeitszeit bemessene ›Wert‹ ihrer feilgebotenen Produkte zukommen solle, affimiert er damit – wie Marx auch schon in der *Misère de la Philosophie* kritisiert hatte – in Wirklichkeit nur die Grundprinzipien der von ihm angeprangerten ökonomischen Verhältnisse und erkennt – wie schon die bürgerlichen Ökonomen vor ihm – den vereinzelten Produzenten und dessen Privatarbeit als Basis einer gerechten, idealen Ordnung an, die – so Proudhon und seine Adepten – durch die Macht des Geldes behindert würde, weshalb dieses durch ›Stundenzettel‹ ersetzt werden müsse. Es ist wesentlich die (auch in die damaligen Auseinandersetzungen innerhalb der sozialistischen/kommunistischen Szene getragene) *kommunistische*

Auf ein solches Verständnis der ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft – ihre Untersuchung »unter dem Gesichtspunkt ihrer künftigen Aufhebbarkeit« (Schmidt 1977: 165) – muss ein positivistisches Wissenschaftsverständnis wahlweise mit dem Vorwurf der ›geschichtsphilosophischen‹ Behauptung oder mit der Konzilianz, der wissenschaftliche Kern des *Kapital* sei davon zum Glück nicht berührt, einschnappen. Wie indes schon an Marx’ Frühschriften und gerade auch an der *Deutschen Ideologie* aufgewiesen wurde, lässt sich der kapitalistische Gesellschaftszustand gar nicht allein als das, was er unmittelbar ist, darstellen, ohne ihn zugleich als noch unvernünftigen, notwendig über sich historisch hinausweisenden zu begreifen, bedingen sich seine wissenschaftliche Darstellung und seine kommunistische Kritik also gegenseitig. Dass das für die ›reife‹ wissenschaftliche Kritik im *Kapital* nicht im geringsten minder gilt, hat Marx auch in einer methodologischen Sentenz im Nachwort zur zweiten Auflage hervorgehoben, wo er seine Darstellungsweise als Dialektik in ihrer ›rationellen Gestalt‹ ausweist, die »in dem positiven Verständniß des Bestehenden zugleich auch das Verständniß seiner Negation, seines nothwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponiren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist«

Frontstellung Marxens gegen dieses ›kleinbürgerliche‹ Ideal, die ihn erst zu der entscheidenden Erkenntnis führt, dass sich die Arbeitszeit gar nicht als konkrete im Wert ausdrücken kann, sondern dieser notwendig neben der Form der Ware die Form von Geld haben und dieses »die Arbeitszeit als allgemeiner Gegenstand, oder die Vergegenständlichung der *allgemeinen Arbeitszeit*« (MEGA² II/1.1: 100; Herv. M.S.) sein muss. Marx entdeckt hier also als erster, dass die Arbeit sich im Wert von sich selbst als *abstrakte Arbeit* unterscheiden muss, weil er – im Gegensatz zu den bürgerlichen Ökonomen und ihren sozialistischen Epigonen – begreift, dass die warenproduzierende Arbeit »nicht unmittelbar gesellschaftlich ist, nicht the offspring of association, die die Arbeit unter sich vertheilt. Die Individuen sind unter die gesellschaftliche Production subsumirt, die als ein Verhängniß ausser ihnen existirt; aber die gesellschaftliche Production ist nicht unter die Individuen subsumirt, die sie als ihr gemeinsames Vermögen handhaben.« (Ebd.: 91; Herv. im zweiten Satz M.S.) So erschließt sich Marx aber nicht nur das Geheimnis der ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern er kann auf dieser Grundlage schließlich auch mit seiner später im *Kapital* systematisch ausgeführten Fetischismuskritik immanent aufzeigen, warum die bürgerlichen Ökonomen ebenso wie die an deren Theorien ›antikapitalistisch‹ anknüpfenden Sozialisten ein sozialatomistisches Verständnis von Arbeit haben und den Wert naturalisieren müssen: Es sind diese Formen selbst, die diesen Fetischismus als »gegenständlichen« und *realen* »Schein« erzeugen (MEGA² II/5: 50).

(MEGA² II/6: 709). Das heißt aber auch, dass Marx jenes ›noch nicht‹: jenen inwendigen Zusammenhang zwischen dem negativen Charakter der ökonomischen Formen und ihrer erst durch sie selbst ermöglichten bestimmten Negation, nicht nur punktuell als vorausgesetzte Annahme in die wissenschaftliche Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise einfließen lassen darf, sondern die systematische Darstellung als ganze auf den Kommunismus als bestimmte Negation gehen, mit ihr die Wahrheit dieses ›noch nicht‹ erst noch begründet werden muss.

Dass es ihm darum tatsächlich ging, betont Marx auch ausdrücklich zehn Jahre nach der Erstveröffentlichung des *Kapital* in seinem (nie abgeschickten) Brief an die russische Zeitschrift *Otetschestwennye Sapiski*: Für seine im Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* aufgestellte These, die kapitalistische Produktionsweise bringe notwendig den Kommunismus als ihre eigene Negation hervor, liefere er »keinen Beweis, aus dem guten Grunde, daß diese Behauptung selbst nichts anderes ist als die summarische Zusammenfassung langer Entwicklungen, die vorher in den Kapiteln über die kapitalistische Produktion gegeben worden sind« (MEW 19: 111). Diese Aussage ist – vor dem Hintergrund des oben Dargestellten – zu präzisieren: *Vom ersten Satz des Kapital* an läuft Marx' gesamte Argumentation auf diese *Negation der Negation* zu. Der theoretische Anfang des *Kapital* und die Bestimmung des historischen Endes des Kapitals sind notwendig miteinander vermittelt.

Marx beginnt ausnahmslos alle seine (überlieferten) systematischen Darstellungen der kapitalistischen Produktionsweise – vom ersten Entwurf eines Kapitels 1) *Werth*. in den *Grundrisse*-Manuskripten über das *Erste Heft* von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* bis zu den *Resultaten des unmittelbaren Productionsprocesses* und schließlich dem *Kapital* in all seinen verschiedenen Fassungen – mit dem *Reichtum*. (Vgl. MEGA² II/1.2: 740; II/2: 107; II/4.1: 24; II/5: 17) Wenn Marx zunächst betont, dass unter bürgerlichen Produktionsverhältnissen die Ware die Elementar- bzw. Erscheinungsform des Reichtums ist, und er sie also keineswegs *unmittelbar* analysiert, zeigt das, dass er die bürgerlichen Formen von vornherein als notwendige Ausdrücke einer *geschichtlich* über sich hinausweisenden *Verkehrung* begreift. Denn Reichtum ist nicht einfach eine »ungeheure Waarensammlung« (MEGA² II/2: 107; II/5: 17), sondern *erscheint* in ihr unter der Form der »totale[n] Entfremdung« (MEGA² II/1.2: 392). Was Reichtum ist, »wenn die bornirte bürgerliche Form abgestreift wird« (ebd.), führt Marx näher in den *Grundrisse* und unter Verwendung von Bildern aus, wie sie ausgerechnet von den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* her be-

kannt sind: Reichtum ist nämlich nichts anderes als »die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc der Individuen«, die »volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der s. g. Natur sowohl, wie seiner eignen Natur«, das »absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen«; er macht die »Entwicklung aller menschlichen Kräfte« zum »Selbstzweck« (ebd.). Doch ebenso wenig, wie Marx den Reichtum mit seiner Warenförmigkeit überhistorisch identifiziert, beschreibt er hier, was der Reichtum denn »eigentlich« sei. Im Gegenteil: Reichtum *muss* die Form von Waren und (wie Marx im *Kapital* begrifflich entfalten wird) von als Kapital sich vermehrendem Geld annehmen, also – wie die menschliche Arbeit als gemeinsames Gattungsvermögen, das in jenem Reichtumsbegriff ja enthalten ist – die Form abstrakter Allgemeinheit annehmen, um sich überhaupt erstmals zu jener Universalität entwickeln, ein *wahrhaft* allgemeiner Reichtum *werden* zu können. So heißt es etwa in den *Resultaten des unmittelbaren Productionsprocesses* über die im Kapital als der Herrschaft der Sachen über die Menschen sich ausdrückende »Verkehrung des Subjekts in das Objekt und umgekehrt« (MEGA² II/4.1: 64 f.):

»Historisch betrachtet erscheint diese Verkehrung als der nothwendige Durchgangspunkt, um die Schöpfung des Reichthums als solchen, d.h. der rücksichtslosen Productivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit, welche allein die materielle Basis einer freien menschlichen Gesellschaft bilden können, auf Kosten der Mehrzahl zu erzwingen. Es muß durch diese gegensätzliche Form durchgangen werden, ganz wie der Mensch seine Geisteskräfte zunächst sich als unabhängige Mächte gegenüber religiös gestalten muß. Es ist der *Entfremdungsproceß* seiner eignen Arbeit.« (Ebd.: 65; vgl. ebd.: 129)

Marx beginnt das *Kapital* also mit diesem Begriff vom Reichtum und dessen verkehrter Erscheinungsform, und dass er wissenschaftlich die Voraussetzungen dieses Begriffs einholen, also darstellen will, wie diese Form: die Herrschaft des Kapitals, zugleich die Bedingung der Möglichkeit seiner historischen Verwirklichung darstellt, bestimmt wesentlich die argumentative Struktur des *Kapital*.⁵³ Erst hier gelingt es ihm nämlich überhaupt, die Pro-

53 Auf den inwendigen Zusammenhang zwischen dem begrifflichen Anfang des *Kapital* und der historischen Abschaffung von dessen Gegenstand durch die kommunistische Revolution hat m.W. als einziger und mit Nachdruck Joachim Bruhn in seiner Polemik *Studentenfutter* insistiert, die sich gegen »akademische« Marx-Lesarten richtet, wie sie etwa Ingo Elbe, Michael Heinrich oder Dieter Wolf vertreten, und nachweisen will, wie hier der Marx'schen Kritik ihr revolutionärer Gehalt ausgetrieben werde. Allerdings

duktivkraftentfaltung, die er als notwendige Bedingung der Möglichkeit nicht nur der technisch-praktischen Umsetzung einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft, sondern ebenfalls eines kommunistischen Bewusstseins

gelingt ihm leider selbst nicht, den notwendigen Zusammenhang von kritischer Darstellung und revolutionärem Imperativ überzeugend zu bestimmen. Seine schon im Untertitel hervorgehobene Emphase materialistischer Kritik und seine Ablehnung von normativen Urteilen, Ethik und Moral können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die »in der Form der Kritik gesetzte und gesellschaftlich durchgeführte Evidenz der Vernunft«, wie er sie im *Kapital* erkennen will und Marx sie angeblich »aus dem proletarischen Naturrecht« des Frühsozialismus beziehe (Bruhn 2007: 25), bei Bruhn selbst letztlich doch genau das ist: normative Kritik. Denn der Reichtum, den er im Einklang mit den *Grundrisse* als »allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis, freie Assoziation« fasst, kommt bei ihm eben ganz und gar als ein ›Eigentliches‹ daher (das es bei Marx gerade nicht ist!), das als Ware »in der Form seines geraden Gegenteils«, als »Selbstnegatorische[s]«, erscheine (ebd.: 26). Bruhn betont zwar völlig zurecht, dass der Wert die negative Vermittlungsform der in der antagonistisch gespaltenen Gattung negierten Gesellschaftlichkeit ist, doch reduziert er das Revolutionäre der Kritik der politischen Ökonomie auf eine »Provokation [...]« (ebd.: 27) auf den revolutionären Umsturz, der im Grunde nur noch als unerklärbares ›Ereignis‹ aus dem »Augenblick der revolutionären Entscheidung« (ebd.: 29) heraus das ganz Andere einführen werde. Der innertheoretische Grund für dieses – angesichts der ansonsten so gnadlosen wie richtigen Kritik Bruhns und der ISF am Heideggerianismus und Schmittianismus *befremdliche* – Kippen in den politischen Existenzialismus, das nicht richtiger wird, wenn man es einen »Dezisionismus der Vernunft« (ebd.: 32, Fn. 27) nennt, liegt in Bruhns wesentlich durch Stefan Breuer geprägtes *Kapital*-Verständnis. Nach Breuer schildere Marx mit der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital einen Prozess der vom Wert als automatischem Subjekt erzeugten *totalen Vergesellschaftung*, der jegliche immanente Begründung revolutionären Bewusstseins aus der wertvermittelten Gesellschaft verunmögliche. Damit wird Marx aber aus einem historischen Materialisten zu einem Strukturalisten und Systemtheoretiker gemacht und nicht begriffen, dass er umgekehrt gerade in jener Verkehrung erst die Entstehung der realen Möglichkeit kommunistisch-revolutionären Bewusstseins begründet sah; vgl. zur Kritik an Breuer auch Krug 1999. Nun ging es Bruhn völlig zurecht immer darum, dass auf die befreite Gesellschaft zielende Kritik der politischen Ökonomie die Erfahrung des im 20. Jahrhundert erfolgten Umschlags der kapitalistischen Produktionsweise nicht etwa in die befreite Gesellschaft, sondern in die Barbarei, reflexiv in sich aufnehmen muss, statt sie – sei es aus von der Wirklichkeit unbeirrter Revolutionsnostalgie, sei es aus exegetischer Buchstabentreue – zu unterdrücken. Doch wäre seiner konkreten Ausführung mit Adorno zu antworten: »Existentialistischer Dezisionismus ist bloß Reflexbewegung auf die lückenlose Totalität des Weltgeistes. Gleichwohl ist diese aber auch Schein.« (Adorno 1969: 44)

bestimmt, wissenschaftlich zu begründen. War in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch sehr allgemein von der auf Privateigentum und Arbeitsteilung beruhenden modernen Industrie als dem »aufgeschlagene[n] Buch der menschlichen Wesenskräfte« (MEGA² I/2: 271) die Rede und wurde die Produktivkraftentfaltung in der *Deutschen Ideologie* eher auf Grundlage historischer Indizien nacherzählt denn als Gesetz erwiesen, so kann Marx im Grunde erst jetzt im Rahmen der Werttheorie überzeugend darstellen, wie und warum die Produktivkräfte sich in einem den Menschen gegenüber verselbständigen Prozess rastlos entwickeln und die kapitalistischen Verhältnisse über sich hinaustreiben müssen. Im *Kapital* zeigt er nicht nur, dass der Wert der dinglich-verkehrte Ausdruck des gesellschaftlichen Charakters der menschlichen Arbeiten ist, sondern er muss im weiteren Verlauf überhaupt erst noch die reale Möglichkeit eines solchen Wertbegriffs erklären. Hat Marx in der Wertformanalyse bereits gezeigt, dass der Wert nur erscheinen (und also existieren) kann, wenn es ein gesellschaftlich gültiges allgemeines Äquivalent für alle Waren gibt, nämlich das Geld, (vgl. MEGA² II/5: 27-43; II/6: 80-102) so argumentiert er in den folgenden Abschnitten weiter, dass die *einfache Zirkulation*: der wertvermittelte Tausch von Waren gegen Geld, das wiederum gegen andere Waren eingetauscht wird (W-G-W), (vgl. MEGA² II/5: 65-74) vom Standpunkt des Geldbesitzers aus gesehen, also als Bewegung G-W-G, überhaupt keinen Sinn hätte, wenn der an den Warenkauf sich anschließende Warenverkauf die ursprünglich ausgegebene Geldsumme nicht *vermehrte*, d.h. einen Mehrwert realisierte, die Bewegung also die Gestalt G-W-G' hätte. Geld wird überhaupt nur in die Zirkulation geworfen zum Zwecke der Verwertung von Wert, d.h. der Schaffung von Mehrwert, also als Kapital, (vgl. ebd.: 102-110) und so macht Marx hier deutlich, was indes überhaupt nicht verstanden werden kann, wenn man hier die Beschreibung einer vermeintlich historischen Entwicklung von ver einzeltem Tausch über eine »einfache Warenproduktion« (mit dem Geld als bloßem Tauschinstrument) hin zu einer kapitalistischen Usurpation dieses »ursprünglichen«, »gerechten« Prozesses zu erkennen meint: dass es den Wert ohne seine dingliche, selbständige Form als Geld und dessen Eigenschaft, als Kapital sich rastlos vergrößern zu müssen, gar nicht geben kann. In diesem rastlosen Prozess, der seine notwendige Existenzbedingung ist, stellt der Wert also nicht nur das außer ihnen in sachlicher Hülle existierende gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten dar, sondern ist er zugleich »au-

tomatisches Subjekt« und »sich selbst bewegende Substanz« dieses Prozesses (MEGA² II/6: 172; vgl. II/5: 109).⁵⁴

Marx führt nun bekanntlich aus, wie Mehrwert, der den Menschen nur als Profit augenscheinlich wird, erzielt werden kann, ohne im Widerspruch zum Gleich um Gleich des wertvermittelten Warentauschs zu stehen, nämlich durch den Kauf der Ware Arbeitskraft und deren Anwendung im Produktionsprozess, in dem sie länger angewandt werden kann, als an gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit nötig ist, um die für ihre eigene Reproduktion nötigen Lebensmittel herzustellen; in dem sie also ihren Arbeitsgegenständen mehr Wert zusetzen kann, als sie selbst wert ist, und somit Waren produziert, deren schließlich im Verkauf realisierter Wert höher ist als das vom Kapitalisten für Arbeitskräfte und Produktionsmittel vorgeschoßene Kapital. (Vgl. MEGA² II/5: 120-147) Das Erstaunliche ist aber nun, dass Marx diese *Ausbeutung* gar nicht so unmittelbar verdammt, wie man das zunächst meinen sollte. Zwar schildert er ausführlich die ganzen menschlichen Verheerungen, die der kapitalistische »Heißhunger nach Mehrarbeit« (ebd.: 183) verursacht, indem etwa der Arbeitstag immer weiter ausgedehnt wird oder Bedingungen geschaffen werden, unter denen dauerhaft eine völlig vereinigte »disponible, industrielle Reservearmee« (ebd: 392 et passim) bereitsteht (noch schlimmer, als ausgebeutet zu werden, ist für den eigentumslosen Lohnabhängigen bekanntlich, *nicht* ausgebeutet zu werden). Doch sieht Marx hierin eben keinen Prozess, der am besten rückgängig zu machen sei, geschweige denn, dass er ihm einen »gerechten Tausch« entgegenhielte, den er ja gerade als die real-existentielle und notwendige Vermittlungsform für jene Ausbeutung im

54 In diesem Sinne – und darauf spielt Marx hier natürlich mit den Begriffen ›Subjekt‹ und ›Substanz‹ an – kommen dem Wert Eigenschaften zu, die bei Hegel der Geist innehat: Die Widersprüche, die der Wert, als deren Einheit, vermittelt, also die ökonomischen Formen (Ware, Geld), sind seine eigenen Direktionen, zwischen denen er beständig hin- und herprozessiert und sich so vergrößert. Diese Formen sind allerdings, wie Marx bereits erklärt hat, selbst schon Ausdruck einer wirklichen gesellschaftlichen Spaltung der Menschen in einander gegenüberstehende Atome (und – als deren Grundlage – eine antagonistische Klassengesellschaft, wie er im Laufe der weiteren Argumentation noch aufklären wird), und es wiederholt sich hier entsprechend auf der Ebene der ökonomischen Begriffe noch einmal die frühe Marx'sche Hegel-Kritik: Der Wert ist die gesellschaftliche Synthesis, die die wirklichen Widersprüche nur gewaltsam im System der kapitalistischen Produktionsweise zusammenhält und perpetuiert. Er stellt die verkehrte, unvernünftige Einheit dieser Widersprüche dar, die erst noch wirklich aufgelöst werden müssen, damit sich schließlich die Menschen zum bewusst gestaltenden, vernünftigen (also nicht automatischen) Subjekt erheben.

Produktionsprozess nachgewiesen hat. Im Gegenteil: Der Kapitalist, der unter den Bedingungen der allgemeinen Konkurrenz mit allen anderen Kapitalisten den Arbeiterinnen und Arbeitern ihre Mehrarbeit mit immer ausgeklügelteren Methoden abpresst, sei gerade deshalb »respektabel«, weil er als »Fanatiker der Verwerthung des Werths [...] rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen [zwingt], welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist« (ebd.: 477; vgl. II/1.2: 439 f.).⁵⁵ Die kapitalistische Produktionsweise selbst, deren Eigengesetzlichkeit die einzelnen Kapitalisten nicht weniger (wenngleich mit völlig anderen Konsequenzen für ihr Leben) unterworfen sind als das Proletariat, treibt also »die ihrer Tendenz und δύναμις nach allgemeine Entwicklung der Productivkräfte – des Reichtums überhaupt –« (MEGA² II/1.2: 440) voran; es ist dies laut Marx gar »der Zweck (immanente) dieses Processes« (ebd.: 698), und der dem Wert notwendig immanente Zwang zur eigenen Vermehrung ist sein Motor.⁵⁶

55 In seiner Auseinandersetzung mit den bürgerlichen *Theorien über den Mehrwert* hält Marx sogar noch rigoroser gegen die »sentimentale[n] Gegner Ricardo's«, »daß Production um der Production halber nichts heißt als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck. Stellt man, wie Sismondi, das Wohl des Einzelnen diesem Zweck gegenüber, so behauptet man, daß die Entwicklung der Gattung aufgehalten werden muß, um das Wohl des Einzelnen zu sichern [...]. Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Proceß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden« (MEGA² II/3.3: 768). Man beachte auch den Wortlaut der letzten Bemerkung, der wohl kaum durch Zufall so auch schon in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zu finden ist; vgl. Hegel 1986: 49. Solche inszenierte Gleichgültigkeit gegen das ›Einzelchicksal‹ angesichts der größeren historischen Sache findet man häufiger in Marx' Schriften und gerade auch in seinen ökonomiekritischen; siehe als besonders frappantes Beispiel MEGA² II/3.1: 327.

56 Diese Erklärung der Produktivkraftentfaltung beschränkt sich damit aber auch allein auf die *kapitalistische* Produktionsweise und stellt also kein *universales* Geschichtsgesetz dar. Gegen die Möglichkeit dieses Missverständnisses hat Marx denn auch in seinem Brief an die *Otetschestwennyje Sapiski* und auch in der französischsprachigen Ausgabe des *Kapital* betont, seine Darstellung beziehe sich allein auf Westeuropa. (Vgl. MEW 19: 108; MEGA² II/7: 634) Wenn er in diesem Brief und noch deutlicher in sei-

Wie dieser Prozess *praktisch* aussieht, schildert Marx ausführlich im Kapitel über *Maschinerie und große Industrie* (vgl. MEGA² II/5: 301-413)⁵⁷: Der für die kapitalistische Produktionsweise zentrale objektive Zwang zur *relativen Mehrwertsteigerung* führt dazu, dass immer effizientere Maschinen respektive Technologien eingeführt werden und die Arbeit, dem Kapital *reell* subsumiert, immer weiter nach wissenschaftlichen Maßstäben zergliedert wird. Die »große Industrie« produziert nicht nur immer schneller und mit immer weniger unmittelbarem menschlichem Aufwand immer mehr materiellen Reichtum (wenngleich dieser nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel zur Realisierung von Wert ist), sie revolutioniert auch den Arbeitsprozess selbst soweit, dass es schließlich »zu einer Frage von Leben und Tod« werde, »das Theilindividuum, welches bloßer Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion ist, durch das total entwickelte Individuum, für welches die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen ebenso viele verschiedene Bethätigungsweisen sind«, zu ersetzen (ebd.: 400). Unter der Form der Verkehrung entwickelt sich laut Marx im kapitalistischen Fabriksystem also »an sich« die »Allgemeinheit des Arbeiters« (MEGA² II/3.6: 2022), ist dieses System der »Ausgangspunkt der sozialen Revolution« (MEGA² II/5: 408, Fn. 322), indem es »die Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungselemente der alten Gesellschaft« (ebd.: 408) heranreife. Im berüchtigten Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* wird genau das zu Ende gedacht:

»Hand in Hand mit dieser Konzentration oder der *Expropriation* vieler Kapitalisten durch Wenige entwickelt sich die cooperative Form des Arbeitsprozesses

nen Briefentwürfen an Vera Sassulitsch (1881) feststellt, dass für Russland ausgehend von der auf der Grundlage von Gemeineigentum produzierenden Dorfgemeinde auch ein direkter Übergang zu einer kommunistischen Gesellschaftsform möglich sei, dann sollte man nun allerdings nicht glauben, dass Marx damit seine bisherige Begründung des Kommunismus aus der kapitalistischen Produktivkraftentfaltung fallengelassen hätte. Denn nicht nur hält er an der Erklärung fest, der Feudalismus in Westeuropa habe notwendig zum Kapitalismus führen müssen, so wie dieser schließlich erst den Kommunismus ermögliche. Auch die Möglichkeit einer ganz anderen Entwicklung in Russland sieht er nur als *Sonderfall*, der in einem *notwendigen Abhängigkeitsverhältnis* zu eben jener westeuropäischen Entwicklung stehe: »Gerade auf Grund ihrer Gleichzeitigkeit mit der kapitalistischen Produktion kann sie sich deren positive Errungenschaften aneignen, ohne ihre furchtbaren Wechselfälle durchzumachen. Rußland lebt nicht isoliert von der modernen Welt« (MEW 19: 385).

57 Siehe zum Folgenden ausführlich meinen Artikel *Produktivkraftentfaltung und Kommunismus* (Spekker 2018), insbesondere S. 165-175.

auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technologische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßig gemeinsame Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, und die Oekonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als gemeinsame Produktionsmittel kombinirter, gesellschaftlicher Arbeit. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vortheile dieses Umwandlungsprozesses usurpiren und monopolisiren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisirten Arbeiterklasse.« (Ebd.: 609)

Hier kulminieren also die bislang nur abstrakte, dem Menschen gegenüber äußerlich sich vollziehende Entwicklung ihres praktischen gesellschaftlichen »Gattungsvermögen[s]« (ebd.: 266), die »Entwicklung des Reichthums der menschlichen Natur« (MEGA² II/3.3: 768), und – als »Product der auf dem Capital ruhenden Productionsweise« (MEGA² II/1.2: 371) – die Entstehung eines Bewusstseins der Arbeiterinnen und Arbeiter davon, dass dies ihr eigenes, ihnen enteignetes Vermögen ist, das sie sich gemeinschaftlich anzueignen haben, in der Notwendigkeit des *revolutionären Umsturzes*, der *bestimmten Negation* der kapitalistischen Produktionsweise. Dass diese ihren eigenen Umsturz »mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses« (MEGA² II/5: 609) selbst hervorbringen werde, ist indes eine Prognose, die mit einem deterministischen Anspruch daherkommt, der in dieser Form unhaltbar zu sein scheint. Für Viele ist damit klar: Das Kapitel über die *Geschichtliche Tendenz* ist unwissenschaftlich und stellt einen »exoterischen« Ballast dar, den man abwerfen muss, um sich auf den wissenschaftlichen Kern des *Kapital* konzentrieren zu können. Allerdings gerät damit ein grundlegendes Problem materialistischer Gesellschaftskritik, das hier zum Ausdruck kommt, komplett aus den Augen.

Wie ausführlich gezeigt wurde, fassen Marx' Begriffe ihren Gegenstand als einen historisch nicht nur gewordenen, sondern *werdenden*: Sie fassen die ökonomischen Formen unter der Perspektive des »noch nicht«, der befreiten Gesellschaft, deren »historische Voraussetzungen« sich in diesen Formen – als »foreshadowing der Zukunft« (MEGA² II/1.2: 369) bereits angedeutet – entwickeln, und behandeln sie also als vergänglich, über sich hinausweisend. Auf dieser Grundlage kann Marx das Kapital systematisch als ein Verhältnis darstellen, das seine eigene bestimmte, also begrifflich notwendige, Negation enthält und entfaltet. Diese Negation: den Kommunismus, die Verwirkli-

chung der Vernunft als der bewussten, plänmäßigen Unterwerfung der Welt unter die praktischen Bestimmungen der geeinten Menschheit, d.h. als der vernünftigen Subjekt-Objekt-Einheit, beansprucht Marx also, durch *wissenschaftliche Kritik*, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ihrer Aussagen, aus den materiellen Verhältnissen selbst zu bestimmen. Die *Wahrheit* des Kapitals wäre demnach, dass es das, was es ist, nicht bleiben kann, sondern sich mit logischer Notwendigkeit selbst transzendiert, und nur eine Darstellung, die das begrifflich erfassen kann, wäre überhaupt wissenschaftlich. Die Wahrheit des Kapitals, als »*wahrhafte Auflösung*« (MEGA² I/2: 263) dieses verkehrten, antagonistischen Verhältnisses, wäre seine revolutionäre Umwälzung durch den *Kommunismus*, die »*wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt« (MEGA² I/5: 37).⁵⁸

58 In dieser materialistischen Bestimmung wird allerdings auch ein grundlegendes *politisches* Problem erkennbar: Die »*wirkliche*« Bewegung sollte nicht verwechselt werden mit den je konkreten politischen und sozialen Bewegungen, die sich den Kampf gegen den Kapitalismus auf die Fahnen geschrieben haben. »*Wirklich*« ist hier nur diejenige Bewegung, die sich mit begrifflicher Notwendigkeit als bestimmte Negation aus den systematisch dargestellten kapitalistischen Verhältnissen begründen lässt. Hier ist also in der wissenschaftlichen Kritik, mit der Marx ab 1845 für »*klare Verhältnisse*« in der sozialistischen/kommunistischen Bewegung sorgen wollte, die Parteilogik bereits virtuell angelegt (die von Marx ja auch immer wieder konsequent durchgesetzt wurde). Das ist allerdings nicht als immanenter »*Fehler*« der materialistischen Kritik oder als Beweis dafür anzusehen, dass sich hinter der Sprache von Wissenschaft und Wahrheit »*in Wirklichkeit*« nur ein ordinäres Freund-Feind-Denken verstecke, es – wie die Postmodernen es so gerne hätten – Wahrheit also gar nicht gäbe. Vielmehr drückt sich in diesem Problem eine *Aporie* aus. Was Marcuse in seiner Studie *Vernunft und Revolution* als Kerngedanken der idealistischen Verteidigung objektiver Vernunft gegen den englischen Empirismus herausgestellt hat, gilt in dieser Grundsätzlichkeit ebenso für die Marx'sche materialistische Kritik: »daß das Recht der Vernunft, die Wirklichkeit zu gestalten, von der Fähigkeit des Menschen abhing, allgemeingültige Wahrheiten festzuhalten. Nur dank der Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Begriffe [...] konnte die Vernunft über das rohe Faktum dessen, was ist, hinausführen zur Verwirklichung dessen, was sein sollte.« (Marcuse 1962: 28) Kritik, die auf die Abschaffung aller Herrschaftsverhältnisse und die Schaffung einer Welt zielt, die unter die bewussten und plänmäßigen Bestimmungen eines vernünftigen Subjekts, eines »*Vereins freier Menschen*«, gesetzt ist, kann ohne Wahrheit und Vernunft, ohne allgemeine und notwendige Begriffe, auf welche die aufzuhebende und die aus ihr zu schaffende Gesellschaft zu bringen sind, nicht auskommen. Damit handelt sie sich unweigerlich jene Aporie ein, denn die praktischen Konsequenzen ihres notwendigen »*Wahrheitsabsolutismus*« (ebd.: 282) lassen sich nicht theoretisch auflösen, sie lassen sich allenfalls – und das wäre von allen, die sich positiv auf Marx beziehen wollen, zu verlangen – durch be-

Wenn Marx allerdings die ökonomischen Kategorien als verkehrte Formen versteht, in denen wahrer menschlicher Reichtum und das praktische menschliche Gattungsvermögen erstmals in allgemeiner, jedoch noch abstrakter Weise erscheinen und sich entwickeln; wenn er das Kapital also begrifflich unter die Bestimmungen der Vernunft setzt, um es als verkehrten, noch unvernünftigen Zustand kritisieren zu können, dann muss er andererseits den Kommunismus auch als logisch notwendige bestimmte Negation darstellen, denn diesem kommt hier im Grunde die *Beweislast* für die Richtigkeit jener epistemischen Voraussetzungen zu. Und hier liegt ein Problem: Nicht nur sind Prognosen bekanntlich besonders schwierig, wenn sie die Zukunft betreffen, sondern vor allem betreffen sie hier ein Terrain, das nicht unmittelbar und quasi-automatisch nach den Gesetzen der Vernunft funktioniert, sondern ein *Kampffeld* ist, auf dem allein aber sich die Revolution, als Vernünftigwerden der wirklichen Verhältnisse, praktisch vollziehen kann. Hier handeln konkrete Individuen, die nicht nur objektiven Gedankenformen unterworfen sind, welche es zunächst zu ›defetischisieren‹ gilt, sondern die auch nie reine Vernunftwesen oder nur bloße ›Charaktermasken‹ ökonomischer Gesetze sind. Marx kann – und das ist im Grunde ein alter philosophischer Hut – lediglich auf die Vernunftfähigkeit der Menschen bauen. Ob also Marx' kritische Darstellung sich im emphatischen Sinne als *wahr* und der Kommunismus sich wirklich als bestimmte Negation des Kapitals erweisen kann, ist – wie Marx eben schon 1845 wusste – »keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.« (MEGA² IV/3: 20)⁵⁹

Es ist diese grundlegende Problematik, die nicht zuletzt im Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* greifbar wird. Vielleicht muss das heutige Unverständnis gegenüber diesem *inwendigen Zusammenhang* zwischen der Perspektive auf eine praktische kommunistische Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und deren wissenschaftlicher Kritik; muss das heute gängige Abspalten dieser ›geschichtsphilosophischen‹

ständige Selbstreflexion einhegen. Postmoderne ›Kritik‹ hingegen kann auf all das und schließlich auf Wahrheit und Vernunft gut verzichten, da es ihr ohnehin nicht um die Einrichtung einer solchen vernünftigen, menschlichen Welt geht.

59 Insofern ist auch – unter Berücksichtigung allerdings meiner oben angerissenen Kritik – Joachim Bruhn und der ISF grundsätzlich in der Feststellung zuzustimmen, »der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn« (Bruhn 2007: 30, Fn. 8).

Argumente vom vermeintlich für sich stehenden wissenschaftlichen ›Kern‹ der Kritik der politischen Ökonomie als Symptom der *Verdrängung* interpretiert werden, dass diese befreiende Praxis im 20. Jahrhundert nicht nur, wo es sie gab, (viel zu oft am eigenen Verrat) gescheitert, sondern noch viel häufiger ausgeblieben und der massenhaften Barbarei gewichen ist. Wie beruhigend wäre es da doch, wenn die Wissenschaft über derlei ›profane‹ Probleme erhaben wäre.

